

MICHELE FEDERICO SCIACCA

Catedrático titular de Filosofía Teórica en la
Universidad de Génova

SAN AGUSTÍN

*Versión española
del*

R. P. ULPIANO ÁLVAREZ DÍEZ, O. S. A.

TOMO I



LUIS MIRACLE, EDITOR - BARCELONA

Título de la edición original italiana, publicada por
EDIZIONI MORCELLIANA, de Brescia:

SAN AGOSTINO: *La vita e l' opera*
L' itinerario della mente
L' itinerario della volontà
L' itinerario della natura
Dio, Cristo, la Chiesa

COPYRIGHT BY EDITORIAL
LUIS MIRACLE, 1955
IMPRESO EN ESPAÑA

Primera edición: marzo de 1955

Derechos literarios y artísticos reservados para todos los países

Talleres Gráficos Agustín Núñez - París, 208 - Barcelona

A

AUGUSTO PITTALUGA

*alumno mío en la Universidad de Génova
y luego amigo y colega,
cuya breve e intensa vida,
truncada por la ceguera de la guerra,
concluyó en la contemplación de la verdad
en la Idea.*

NIHIL OBSTAT
P. E. D. Carretero, O. S. A.

IMPRIMI POTEST
Fr. Lucianus Rubio,
Prior Provincialis

15 de diciembre de 1954

*Pereant omnia et dimittamus haec
vana et inania; conferamus nos ad
solam inquisitionem veritatis.*

(Conf. 1. III, c. XI.)

PREFACIO

En los años en que la guerra hería, mataba, trastornaba y destruía, mis cursos de Historia de la filosofía, simultáneos en las Universidades de Pavia y de Génova — a excepción de uno acerca del existencialismo —, tuvieron como temas a Platón, San Agustín, Pascal y Rosmini. Los dos años que siguieron a la terminación del conflicto los dediqué a Plotino. Evidentemente, los argumentos de estos cursos respondían y responden a un plan de estudios de orden histórico y teórico. Hace ya más de quince años que vengo dedicando mis asiduas meditaciones a Platón y al platonismo antiguo, cristiano y moderno. Con estos estudios y en ellos ha madurado mi conversión intelectual del idealismo trascendental o subjetivo — que llamo espurio — al idealismo trascendente u objetivo o realista, que considero el solo auténtico. Por lo tanto, más que de un abandono del idealismo y del paso al antiidealismo, se trata de una recuperación del verdadero idealismo a través de una crítica interna del idealismo moderno, que ha desnaturalizado el significado y alcance metafísico que el término Idea tiene en el idealismo clásico y cristiano.

Pero estos cursos, en la continuación y exacerbamiento de la guerra, respondían también a otra finalidad: me daban la oportunidad, en un momento en que todo parecía hundirse y quedar ya reducido a escombros, de demostrar y defender la indestructibilidad de los valores espirituales que, aunque no fuesen reconocidos por ningún hombre en el mundo y nadie uniformase a ellos su propia vida intelectual, moral y social, nada perderían de su eterna realidad. Al mismo tiempo, como estos valores eran recogidos por pensadores (algunos de ellos grandes almas cristianas) que no se habían limitado a especular “en torno” a ellos, sino que se habían colocado “dentro” y “en el centro” de ellos, y para quienes no habían sido una mera “visión”, sino su misma y más profunda “vida”, me era posible hacerlos sentir en la concreción e intensidad del trabajo de la vida espiritual. Diría, incluso,

que me era posible mostrarlos, a ellos, divinos, en su aspecto humano; o mejor, con la riqueza de humanidad profunda que son capaces de suscitar y alimentar. El sentido dramático de la búsqueda — perenne diálogo entre el hombre individual y la Verdad —, lo incompleto de todo humano sondeo en los abismos de la Realidad y la generosa persistencia en la ascesis infinita — características esenciales y comunes de la especulación de aquellos sabios — no dejan insatisfechas esas exigencias de interioridad, de participación y de inquietud dinámica que caracterizan la sensibilidad especulativa (casi son su “tono”) de la conciencia moderna y contemporánea. Por otra parte, puesto que el realismo de tales filosofías (realidad y trascendencia de la Verdad) asigna al pensamiento un objeto y a la voluntad un fin absoluto, real y trascendente, podía hacer notar cómo ese trabajo perenne que es todo filosofar serio y concreto, no es trabajo estéril y sin esperanza — como el de muchos modernos y contemporáneos — porque en la certeza y en el amor de la verdad encuentra su alegría infinita y su saciedad suprema.

Aquellos cursos fueron para mí seguramente — y creo que también para muchos de quienes los escucharon (1) —, por un lado, como un tónico contra los efectos espiritualmente deprimentes (los tremendos efectos del “todo se derrumba, no hay nada que sirva”) de la guerra, y, por otro, como una especie de vacuna benéfica, que inmuniza contra la epidemia del existencialismo, de lo que es histerismo seudofilosófico, extrema consecuencia del idealismo trascendental subjetivo o espurio, que, de hecho, consigue todavía hoy prevalecer sobre lo trascendente objetivo o auténtico, que, de derecho, es y será siempre la verdad del idealismo.

En este ambiente, y con el propósito constantemente seguido por mí en el último decenio (y que será perseguido más intensamente todavía, si le son concedidas fuerzas y luz a mi entendimiento) de pensar detenidamente, y llevar a lo vivo de la filosofía actual el idealismo realista o el platonismo cristiano, nació el proyecto y luego la preparación y redacción de este San Agustín, del que se publica el primer volumen. Según mi primera intención, debió haber sido un solo volumen, resultante de la elabo-

(1) Entre ellos estaba el doctor Augusto Pittaluga, a cuya memoria va dedicada esta obra. Joven de excepcionales aptitudes filosóficas, y ya profesor ordinario en los liceos clásicos, se doctoró con una tesis acerca de la *Riforma della dialettica hegeliana nella filosofia di G. Gentile*, una de las más destacadas obras sobre el actualismo, publicada por mí en «Logos» (ff. I y III, 1941). Reivindica en ella el realismo de Hegel, a quien intenta (para mí en vano) conducir de nuevo sobre la línea clásica (pero no cristiana) del idealismo. Por esto he querido asociar a este trabajo el nombre de quien fué mi fraternal amigo.

ración del curso universitario 1942-43, dedicado precisamente al pensamiento del Santo de Tagaste. Pero luego, sobre la marcha, leyendo y relejendo y meditando, se fueron ampliando las cosas hasta el punto de que los volúmenes proyectados son tres: todo el Agustín filósofo (con las referencias necesarias a sus doctrinas teológicas, porque si es posible distinguir los dos aspectos de su pensamiento, no se puede, sin embargo, aislarlos sin empobrecer y mutilar uno y otro), todo el Agustín en la complejidad notable de su problemática filosófica y de las cuestiones históricas, e incluso teológicas, que se relacionan con él.

Sin embargo, no me hago ilusiones. No pretendo haber escrito una de esas obras que se llaman completas o definitivas, tanto como la mía no alcanza este propósito, como porque en filosofía o en cuestión de problemas filosóficos no hay nada completo y definitivo. Por otra parte, Agustín es un pensador de tal magnitud y extensión, escritor de fecundidad tan grande y presenta tales dificultades, incluso en cuanto a una interpretación correcta y exacta, que es ya satisfacción conseguir aprehender los motivos fundamentales de su especulación, o precisar algunas de las cuestiones particulares de su.

Tampoco yo, aun habiendo hecho ante todo un trabajo objetivo de historiador, me he limitado sólo a esto. Mi interés (evitando, espero, que esto menoscabara la objetividad de la exposición) es también teórico: compenetrarme con Agustín para aclararme mejor a mí mismo mi pensamiento; asimilar a Agustín para revivirlo en una participación íntima. Tampoco hubiese podido obrar de otro modo, dado que mi pensamiento (si parva licet componere magnis) está en la misma línea del agustinianismo auténtico y ortodoxo, de él se alimenta y sobre él construye su verdad, por mínima que sea. Ni siquiera pretendo, en las cuestiones por mí planteadas y resueltas de modo distinto de como las resolvieron otros estudiosos, ser yo quien haya visto lo que hay. Podría suceder que me hubiera equivocado, y estaré agradecido a quien, con argumentos fundados, me convenza de lo contrario a lo expuesto por mí: es la forma mejor de colaboración, y la sola crítica constructiva y apreciable.

Poco tengo que decir acerca de los criterios seguidos: el lector los verá por sí mismo y juzgará. Solamente advierto que, para no hacer muy pesado el trabajo, he puesto al fin de cada parte o sección todas las notas criticobiográficas que se refieren a las cuestiones más importantes o controvertidas. El tercer volumen contendrá numerosos y, espero, cuidadosos índices, que no sólo harán más fácil las consultas de los tres, sino que ayudarán también a integrarlos.

Al dar a la imprenta el primer volumen, alimento una sola y gran esperanza: la de que el pensamiento moderno y contemporáneo, que tantos elementos contiene del idealismo realista o agustiniano, pueda encontrar, a través de este idealismo auténtico, que ha desnaturalizado y en consecuencia hecho estéril de nuevas verdades, el camino de la verdad, y, en nombre de ella, rebautizarse. En las contingencias actuales, estoy firmemente convencido de que sólo un baño de agustinianismo podrá restituir la filosofía a su objeto, a la verdad que, como verdad, la funda y la supera. Sólo el agustinianismo verdadero (hay uno no agustiniano) puede volver a dar un sentido constructivo — fecundo en la verdad — y un alcance metafísico, en el sentido clásico de este término, a aquellos conceptos de interioridad, de autoconsciencia y de humanidad del filosofar, propios del pensamiento moderno, pero que el mismo pensamiento moderno ha terminado por desvirtuar y destruir. Porque no hay auténtica interioridad sin trascendencia. Recuperar a Agustín significa reconquistar la realidad del espíritu, nuestra verdadera realidad humana, nuestra integral naturaleza, porque el espíritu es toda nuestra vida de hombres en su totalidad y plenitud concreta: espíritu es, de hecho, ser, vivir, conocer, querer; es sentimiento, es razón y es inteligencia. No es una parte, es nuestro todo, nuestra totalidad. Y nunca como hoy ha habido tanta necesidad de reconquistar el espíritu entendido como síntesis real de toda la actividad humana en toda su fuerza normal: conquistar el espíritu es conquistar nuestra verdad de hombres; el hombre que "sabe" su vida de hombre, "sabe" que ella es de Dios y que Dios existe.

M. F. SCIACCA.

Génova, Universidad, 5 de julio de 1948.

PARTE PRIMERA

LA VIDA Y LA OBRA

CAPÍTULO PRIMERO

DESDE LA INFANCIA A ROMA (A)

1. LA ESCUELA DEL REGAZO MATERNO

En Tagaste, pequeña ciudad africana, *municipium* tal vez desde los tiempos de Trajano, situada en la vertiente mediterránea de la Numidia, nació, el 13 de noviembre del año 354, Aurelio Agustín, de «familia curial y cristiana», como escribe San Posidio (1). Tuvo un hermano, Navigio, y una hermana. Patricio, el padre, era pequeño propietario, casi pobre, miembro de la *curia* local, de carácter irascible e impulsivo («fácilmente se *acaloraba*»), pero generoso. Mónica, la madre, de familia cristiana, «educada en el pudor y en la sobriedad», desposada con Patricio, le «sirvió como señor». Supo soportar con paciencia sus excesos e infidelidades, confiando en que, por el amor de Dios, «se haría casto». Por lo demás, Patricio, bien llevado en su carácter autoritario, «la quería mucho» con reverencia y admiración, vencido por la «elocuencia de las costumbres» con las que Dios había embellecido a la santa mujer. Ella supo doblegar con su delicadeza incluso a la suegra, que, mal dispuesta por malignas sirvientas, pidió y obtuvo el castigo de las chismosas con el látigo. Mónica fué siempre discípula dócil y fiel de las lecciones interiores del Señor, que le concedió ganar para la verdadera fe a Patricio en los últimos días de su vida. Así, «no tuvo ya en adelante que llorar lo que le había tolerado antes de abrazar la fe» (2).

Con la leche materna Agustín bebió el cristianismo y quedó

(1) S. Posidio, *Vita Sancti Augustini*, cap. I. El autor cita la *Vita di San Agostino*, trad. por E. Bindi, Florencia, Barbera, 1869, de donde toma la frase que hemos traducido textualmente. — (N. del T.)

(2) *Conf.*, l. IX, c. 9. Tanto en las *Confesiones* como en las demás obras de S. Agustín me sirvo de las mejores ediciones que el lector encuentra citadas en la bibliografía. El texto base es el de los Maurinos.

impregnado hasta la medula, como él mismo confiesa (3). Todavía niño, la madre le hablaba de la vida eterna, prometida por la humildad de Jesús, que descendió hasta nuestra soberbia. Apenas nacido, lo signó con su Cruz y lo vigorizó con su sal. Agustín, durante todo su vagar de la adolescencia y juventud, no olvidó nunca a Cristo: observó, a distancia de años, que no leía su nombre en los libros de Cicerón ni en los de los «platónicos». Sin embargo, no fué bautizado pronto, y, como acontecía a muchos en aquel tiempo, permaneció catecúmeno. Enfermo y creyendo próxima la muerte, pidió de la piedad de su madre y de la Iglesia el bautismo. Pero mejoró antes de que la gran premura de Mónica lo consagrara en los saludables Sacramentos; la purificación fué diferida. Incluso cuando posteriormente buscó la paz a sus dudas en el maniqueísmo o en la misma duda, creyéndose muy lejos del Cristianismo, continuó catecúmeno en el seno de la Iglesia católica, firme en ese estado, en que lo había puesto Mónica (4). Agustín no se convirtió a la fe católica, sino que fué «devuelto» por la Providencia y la Gracia (5).

En la humilde escuela de un maestro privado (*litterator* o *ludi magister*) de Tagaste, aprendió a escribir y hacer cuentas. Los golpes no le fueron escatimados al niño, que más que de leer o escribir, gustaba del juego de aquellos que, como Agustín escribe, «no eran menos jugadores que yo. Pero los juegos de los grandes se llaman ocupaciones, y los de los pequeños, que son para ellos verdaderas ocupaciones, son castigados por los mayores» (6). Agustín, «con un pequeño afecto», rogaba al Dios de Mónica, no ser azotado. Sin necesidad de ser atemorizado y sin golpes, aprendió la lengua latina, no de los que la enseñaban, sino de los que la hablaban. De fantasía vivaz, excitó con vanas fábulas su interés por oír cosas. Prometía mucho por su despejado ingenio y vigorosa memoria.

Naturalmente, los dotes del niño debían avivar la ambición de un pequeño propietario como Patricio, que veía en Agustín la futura gloria de la familia; ni siquiera un decurión podía consentir que el propio hijo se estancase en la instrucción elemental. En Tagaste faltaba un maestro de retórica, y Agustín fué enviado a cursar estos estudios a la vecina ciudad de Madaura, colonia romana desde los tiempos de Nerva, de buenas tradiciones culturales.

(3) *Conf.*, I, III, c. 4.

(4) *Conf.*, I, V, c. 14.

(5) *Contra Faust. Man.*, disp. II, 37.

(6) *Conf.*, I, I, c. 9.

2. ESTUDIANTE EN MADAURA

En Madaura fué Agustín a la escuela de gramática, donde se leían, comentaban y aprendían de memoria fragmentos de obras y prosistas latinos. Aunque los gramáticos se habían convertido en profesores de literatura y de historia literaria, la cultura tenía un carácter más formalístico que formativo. Aquí leyó a Virgilio y se deleitó con el «agradabilísimo espectáculo de vanidad» del caballo de madera lleno de gente armada, con el incendio de Troya y la sombra de Creusa (7). A Virgilio le siguieron Horacio, Catulo, Ovidio, Persio, etc.; las nociones de carácter enciclopédico fueron tomadas de Varrón. Entre los prosistas, después de Cicerón, ocupó el segundo lugar Salustio y, en Madaura, su patria, Apuleyo era tenido en gran consideración como escritor y también filósofo. Como complemento del programa de estudio enseñábanle en estas escuelas nociones elementales de música, física, matemáticas, y ese mínimo de filosofía necesario para comprender a los poetas. Las escuelas de retórica de todos los tiempos han conservado siempre sus fastidiosos métodos: los ejercicios literarios sobre temas sacados de los libros leídos. He aquí a Agustín trabajando en una «declamación» semejante: «grande empresa, que me ponía en grande inquietud por el premio de alabanza y de honor y por el miedo al castigo, era el proponérseme que dijera las palabras de Juno, airada y dolorida por no poder alejar de Italia al rey de los teucros; palabras que sabía que Juno no había pronunciado jamás. Pero me veía obligado a vagar sobre las huellas de las ficciones poéticas y a narrar en prosa algo semejante a aquello que el poeta había dicho en verso; y era más elogiado quien, conservando más la dignidad del personaje representado, sabía hacerle expresar, con mayor naturalidad y palabras más apropiadas, sentimientos de ira y de furor» (8) (B).

Agustín estudiaba y aprendía con agrado y provecho la lengua latina. No así la lengua griega, que «odiaba». En el siglo iv la tradición de la cultura griega tenía todavía su sugestión, tanto que un joven no podía llamarse culto si no conocía el griego. En la escuela leyó, aunque obligado a ello, algunos fragmentos de autores griegos (fábulas de Esopo y episodios de poemas homéricos), pero la dificultad de aprender una lengua extranjera le amargaba incluso la dulzura de las fábulas griegas (9). Podemos

(7) *Conf.*, I, I, c. 13.(8) *Conf.*, I, I, c. 17.(9) *Conf.*, I, I, c. 14.

afirmar que Agustín sólo conoció del griego los primeros elementos de la gramática y un cierto número de vocablos, suficiente para poder confrontar con el original los pasajes traducidos (C).

De sus maestros aprendió también que Dios es «algo grande» que puede, «incluso sin aparecer a nuestros sentidos, escucharnos y ayudarnos». Si estas palabras no pasaron sin efecto por su espíritu, fué tal vez más por ser corroboradas por la piedad de Mónica (siempre presente, aun cuando no estuviese a su lado), que por la eficacia de la enseñanza escolástica. Sin embargo, no debieron decir mucho al corazón y a la fantasía de Agustín, fácil de conmoverse y encenderse por todo cuanto habiase a sus ardientes sentidos y a su alma precozmente necesitada de afectos. Tampoco la enseñanza formalística de los gramáticos era tal como para llevar en sí y proporcionar un sólido fundamento moral. El joven catecúmeno no era lo suficiente cristiano para poder vencer la sugestión estética del mito; y, por otra parte, estaba muy lejos de ser tan pagano que los mitos pudiesen tener para él cualquier valor religioso o contenido ético. A los maestros, indiferentes y sólo preocupados por el decir correcto y elegante, nada les importaba el vacío que su enseñanza dejaba en las conciencias, ni los estímulos peligrosos que en ellas pudieran suscitar. Fuera de esto, Agustín aprovechó tanto sus estudios, especialmente en el aprendizaje de las letras latinas, como para ser llamado un «joven de bellas esperanzas» (10).

3. VUELTA A TAGASTE. EL AÑO DÉCIMOSEXTO

Dejada Madaura, Agustín volvió a Tagaste, donde pasó un año (369-70), el año décimosexto, al cual dedicó un libro de las *Confesiones*. Es el año del ocio y de los primeros pecados juveniles, de los que, maduro y ya en el camino de la santidad, se arrepintió tan amargamente. En un período de ocio intelectual, con un material de lecturas que había servido más para estimular que disciplinar sus sentidos, y con una enseñanza indiferente a una sólida formación moral; con el padre, que pensaba, más que nada, en el modo de hacerle continuar sus estudios para asegurarle una espléndida carrera, y con la madre, que se limitaba a manifestarle sus temores y a darle consejos y avisos desoídos, Agustín, de naturaleza ardiente y no fácil de dominar, llenó el ocio de sus jornadas con la compañía de los calaveras del país, jovencuellos alborotadores y desenfrenados.

Ciertamente, no fué menos que ellos, por vergüenza de ser me-

(10) *Conf.*, I. I, c. 16.

nos desvergonzado. Tomaba parte en sus granujadas, «no tanto por agrado cuanto por jactancia» (11); sin duda muchachas y cualquier amorío que Agustín, sin especificar, colorea con fuertes tintas (D). Había alcanzado la edad de la pubertad, como, con alegría, tuvo Patricio ocasión de descubrir en el baño, y Mónica de saberlo con temor y aprensión. No se descuidó ella en recomendar al hijo no unirse con mujer, especialmente si era de otro; pero él consideró los avisos maternos como «cosas de mujeres, a las que da vergüenza prestar atención» (12). Con el matrimonio se podía poner fin a sus desarreglos; pero Patricio, ambicioso y seguro ya de que el hijo se abriría camino, temía que el lazo matrimonial truncase la esperanza de las letras. También Mónica ambicionaba que Agustín llegase a ser «docto», pero con la esperanza de que los estudios pudiesen hacerle avanzar hacia el bien y la religión. Tal vez por este motivo, Patricio, que ciertamente no era débil de carácter, cerraba los ojos, y Mónica no evitaba con actos de energía los desenfrenos de su hijo. También en el juego le aflojaban las riendas «más de lo permitido por una moderada seriedad» (13).

Así, concluye Agustín, «los míos no cuidaron de recogerme en el matrimonio, sino que se preocuparon tan sólo de que fuese un decidor bueno y persuasivo» (14). Y era éste, en realidad, el problema que los padres no conseguían resolver, a causa de su escasa disponibilidad económica. Precisamente por las estrecheces domésticas, Agustín, en aquel año, se había visto obligado a no asistir a ninguna escuela. El padre, «pobre ciudadano de Tagaste», se desvivía en solventar los gastos, pero más con el ánimo que con las fuerzas. Su gran problema era que el hijo saliese «culto en el decir», aunque luego fuese inculto de Dios (E).

4. LA MALA ACCIÓN NOCTURNA DE LOS DIECISÉIS AÑOS

Y en aquel año, en que «brotaba como de la abundancia mi necedad», repite Agustín con el Salmista, aconteció la memorable chiquillada del robo de las peras, arrojadas luego a los puercos.

El hecho en sí no tiene mucho interés: creo que habrá pocos hombres que no tengan que recordar (y menos todavía son los que no lo cuentan complacidos) un pequeño hurto semejante, cometido de chiquillos y por broma. Lo que, en cambio, tiene

(11) *Conf.*, l. II, c. 3.

(12) *Conf.*, l. II, c. 3.

(13) *Conf.*, l. II, c. 3.

(14) *Conf.*, l. II, c. 2.

gran importancia es la explicación retrospectiva que da Agustín del hecho. No estoy de acuerdo con cuantos consideran el hecho una «pequeña falta» que Agustín juzga con excesiva severidad, y excluyo, a diferencia de otros intérpretes, que el Santo se aproveche de él para encontrar apoyo a su doctrina del mal y del pecado original.

Agustín ha escogido uno de tantos hechos, no conformes con la rectitud. Pero, ¿por qué precisamente éste y no otro cualquiera? Porque el pequeño hurto tiene una característica suya peculiar, que le ha inducido a meditarlo y contarle: no fué ejecutado para satisfacer una necesidad, para realizar un fin cualquiera, edonístico, utilitario, o de otro género. *El robo había sido llevado a cabo como fin en sí mismo.* Para comprender con exactitud y también con profundidad la narración agustiniana (al pequeño hurto están dedicados siete capítulos del libro segundo de las *Confesiones*), es necesario tener en cuenta, no sólo el hecho narrado, sino también, y sobre todo, la intención que Agustín, narrador, descubre — no que pone — en él.

Ya al principio de la narración es declarado el motivo que explica la gran importancia que Agustín concede al hurto: «y yo decidí (F) cometer un robo, y lo hice, no por necesidad, sino por despecho de la justicia y abundancia de iniquidad» (15). He aquí toda la gravedad moral del hecho, que explica tan persistente arrepentimiento: «no por necesidad, sino por despecho de la justicia». No deseaba la cosa, «pero sí el pecado de robarla». De hecho, él y los compañeros, despojado el peral, arrojaron la fruta a los puercos. Robaron «únicamente por gusto de hacer una mala acción»: el mal por el mal.

Surge un problema: ¿es posible llevar a cabo el mal por el mal? Agustín, narrador, lo excluye: «ni siquiera Catilina amó sus delitos, sino sólo la causa que se los hacía amar». Pero entonces si no se hace el mal por el mal, sino más bien por una causa que nos hace amar el mal, ¿por qué Agustín cometió el hurto sin que éste tuviese una causa que se lo hiciese amar? ¿Qué amó en aquella mala acción nocturna de los dieciséis años? El robo es un pecado; el pecado tiene su triste belleza, una fascinación, siniestra, pero no por esto menos atrayente. Cogió las peras «sólo por robar, sin comerlas, o venderlas o qué se yo: ninguna de ellas entró en la boca», pero «gustó hasta el fondo el sabor del pecado», gustó de «hacer la maldad en compañía».

Obsérvese: es un pecado perfecto, un hurto «desinteresado», que tiene el propio fin en sí mismo. El pecado, podemos decir,

(15) *Conf.*, I, II, c. 4. Según la traducción de Bindi. También tengo presente la de Tescari.

como obra de arte, y también como ciencia del pecar. Agustín amó el hurto en sí: quiso ser malo gratuitamente, y hacer el mal por el mal. «Era una fealdad y la amé; amé perderme; amé mi pecado; no el objeto del pecar, sino que amé mi pecado. Torpe alma mía, que te precipitaste de tu sostén en el precipicio, deseando, no algo deshonesto, sino precisamente la deshonestidad» (16). La acción cometida pertenece, por tanto, a la especie de las perfectamente inmorales, en las cuales se ama el pecado como pecado. Como la acción perfectamente moral es la que tiene por fin el bien objetivo, sin otros fines, así la acción perfectamente inmoral es la que tiene por objeto el mal en sí, absolutamente considerado, sin pensar en otros fines fuera del mal mismo.

Pero, ¿es posible la acción perfectamente inmoral? ¿Se puede hacer y amar el mal por el mal? Agustín, como hemos dicho, lo excluye: se hace el mal por un fin y se ama, no los delitos cometidos, sino la causa que los hace cometer. Entonces, otra vez: ¿por qué Agustín consumó y amó el hurto en sí, que es mal, si el mal como tal ni es ejecutado ni se ama?

El mismo problema se puede plantear para el bien: ¿se ama el bien en sí, absolutamente establecido? La acción moral es tal cuando su fin es el bien objetivo; pero esto no excluye que quien ama pueda tener una recompensa, ésta también, naturalmente, de orden moral, o sea, la alegría de amar el bien en el cual reside nuestra verdadera felicidad, la «beatitud», como dice Agustín. Es más, en la unión de la virtud y de la felicidad reside la suma perfección moral: amar el bien en sí y no la felicidad que de él puede venir, y, no obstante, gozar de esta felicidad, que se identifica con la fruición del bien en sí. En consecuencia: el bien en sí no sólo se ama, sino que se *debe* amar como tal, sin que esto excluya el sentimiento subjetivo de la felicidad, que no disminuye en absoluto la bondad del querer.

Y volvamos a la acción perfectamente inmoral: hacer el mal por el mal, cosa que Agustín excluye. Significa entonces que el mal se hace *por* un motivo que no es considerado mal, de tal modo que quien lo ejecuta tenga algo que conseguir fuera del mal mismo. Algo que puede consistir en un aspecto particular, como, por ejemplo, el placer que resulta de gustar las peras, o la utilidad que se obtiene vendiéndolas. Pero no son estos los casos que hay que considerar, por cuanto que el mal, cuando tiene un móvil peculiar, no es todavía mal perfecto. Se debería concluir que el mal perfecto (hacer el mal por el mal) no sea posible. En cambio, sí lo es. Hay un móvil que, no sólo no impide la actua-

(16) *Conf.*, l. II, c. 4.

ción del mal perfecto, sino que lo constituye realmente tal: llevar a cabo el mal únicamente con el fin de violar la ley, de invertir el orden. Es decir, se hace el mal, no *para* conseguir un fin particular — en cuyo caso el mal resulta instrumento y cesa de ser fin —, sino por la finalidad de destruir la ley misma, el bien; acto que es precisamente la suprema afirmación del mal, el mal absoluto. También aquí (como en el acto moral perfecto) se acompaña un sentimiento subjetivo, que, de hecho, no invalida la objetividad con que es querido el mal: el gusto, la satisfacción de violar la ley, de destruirla, precisamente para que el mal sea plenamente realizado. De este modo se tiene el sumo mal: el mal querido en sí y por sí y la diabólica satisfacción de haberlo querido y realizado; querer el mal en sí y, al mismo tiempo, sentirse casi felices por haberlo querido tan perfectamente. He aquí cómo el mal, en la perfecta acción inmoral, queda como el fin supremo que alcanzar, el objeto de la voluntad; y he aquí explicado cómo el mal puede ser querido, sin hacer con esto el mal por el mal; explicado, en cuanto se ha encontrado el móvil, la causa que hace cometer el mal, la cual, sin embargo, es tal como para hacer que el mal quede él mismo como objeto de la acción. En efecto, el móvil es la destrucción del bien, es decir, la total afirmación del mal. Es la afirmación de la voluntad de poder, el gusto de creerse omnipotentes, sumamente libres, de creerse Dios. Es precisamente el sumo mal, el mal que hizo reducir a cenizas a los Titanes, que perdió a Lucifer, el mal del Superhombre; mal ejecutado a lo gran señor del mundo, por «ansia de perjudicar, bromeando y chanceando», por «prurito de hacer mal» así, «sin avidez de ganancia, sin pasión de venganza» (17). Mal puro, casi contemplado en su infernal y seductora negatividad, hecho, no porque aquellos que lo llevan a cabo sean arrastrados por las pasiones, o porque algo les domine, sino por cuerdos malévolos, que burlan la ley por chanza y mofa, que siegan las vidas como el tirano las cabezas de los tontos, y corren a sembrar la ruina, así, únicamente porque alguno de la pandilla ha dicho: «vayamos, hagamos». Precisamente este gusto de infinito arbitrio, de violación de la ley, fué el móvil del «pequeño» hurto de los dieciséis años. Agustín lo dice claramente: «¿qué fué lo que me agradó en el hurto? ¿Y en qué, triste imitador, quise imitar a mi Dios? ¿Me gustó, tal vez, violar la ley, al menos con el engaño, no pudiendo con la fuerza, para obtener, como un esclavo, una aparente libertad, haciendo lo que no era lícito y dándome el aire, entre las tinieblas, de ser omnipotente?» (18).

(17) *Conf.*, l. II, c. 9.

(18) *Conf.*, l. II, c. 6.

Precisamente: aquel joven de dieciséis años, todo nobleza de entendimiento, de memoria y sentidos, fácil a dejarse seducir por lo que impresionaba su poderosa fantasía, quizá también excitado por los pronósticos paternos de un gran porvenir y dejado libre, se sentía ley él mismo, superior a la ley, omnipotente como Dios.

No es extraño, por lo tanto, que Agustín, analizando, después de casi treinta años, el móvil de su hurto juvenil, se duela tan profundamente y use palabras de fuego para su antiguo titanismo. Y no se diga que esta complicada teoría resulta desproporcionada con respecto a un mísero hurto de peras sin sabor. Como hemos indicado, no es el hecho lo que tiene importancia, sino los móviles que lo determinaron, la «posición» de quien lo cometió. Ni tampoco que haya Agustín atribuído («posteriormente») al hecho una intención que no tenía en el tiempo en que sucedió. Afirma explícitamente que intenta «decir a Dios» lo que buscó con aquel hurto (no el hurto, sino *qué quiso con él*). Desea «confesar» a Dios, no el hecho, sino las intenciones que lo determinaron y el fin que se proponía conseguir. No es lícito dudar de la veracidad de quien se confiesa a Dios, y mucho menos cuando quien se confiesa es Aurelio Agustín. Por lo demás, amar el pecado por el pecado, hacer el mal por violar la ley para creerse superhombres, omnipotentes y libres no es cosa de la que, por desgracia, sean incapaces los hombres. Más bien en nuestros días algunos llamados «filósofos desengañados» consideran el albedrío negador de toda racional libertad, como el mejor modo de «ser sí mismos». Ciertamente que el muchacho de dieciséis años no apreció la infinita gravedad del gesto, que se manifestó, en cambio, con terror en el Agustín maduro. La valoración es póstuma, es del Agustín que narra; pero el hecho del hurto y la intención y fines por los que fué cometido, son del muchacho, de aquel corazón que Dios ha sacado «por su misericordia del fondo del abismo».

Digna de atención esta postura de superhombre del joven Agustín, que quiere convencerse de ser amo de sí mismo, ley de sí mismo. Como veremos, uno de los motivos por que abrazó el maniqueísmo fué precisamente la promesa de que aquella secta nada imponía por autoridad, sino que convenía de todo con la sola razón y en plena libertad. Incluso cuando el filósofo católico defenderá el principio de autoridad y la necesidad de la fe, nunca desconocerá los justos derechos de la razón y, cuando y donde ésta sea suficiente, especulará únicamente con su ayuda.

5. EN LA ESCUELA DE CARTAGO. EL «HORTENSIO»

A las preocupaciones de Patricio y al ocio de Agustín puso término la generosidad de Romaniano, amigo de la familia y lejano pariente, señor muy rico y generoso, de carácter fuerte, protector de los hombres de ingenio y muy estimado en Tagaste, de la que era algo así como señor. El decurión Patricio vacilaría sin duda antes de acudir a la bolsa del rico Romaniano, que, por lo demás, proveyó inmediatamente a todos los gastos para la permanencia de Agustín en Cartago. Así, a los diecisiete años lo encontramos frecuentando la escuela de elocuencia en una gran ciudad, atraído por los espectáculos del teatro y circo, por el movimiento y vida ciudadanas, ansioso de diversión y emociones, casi en busca de «sensaciones». No le faltaron, y atizaron el fuego de su temperamento. La gran masa de la población cartaginesa era pagana, pero al lado de los templos de los antiguos dioses habían surgido las nuevas basílicas cristianas, y entre los convertidos no faltaban mártires, obispos y escritores, hombres del templo y la fe de Tertuliano y Cipriano.

Tres cosas, sobre todo, le cautivaron: los teatros, el amor y el estudio. Se apasionaba en las representaciones trágicas: «amaba dolerse» y le proporcionaba mayor placer el actor que mejor supiese arrancarle las lágrimas. Gustaba del dolor, no porque quisiese realmente padecer, sino para saciarse de la ficción escénica, que le hacía estremecer (19).

Pero el amor azotaba su interior: iba en busca de un objeto que amar, ardía en deseos de amar. Finalmente, amó y fué amado: se encadenó «en el lazo secreto del placer» (20). Se ligó a una joven de modestísima condición social, con quien convivió doce años y a quien guardó fidelidad «como a esposa legítima» (21). De la unión nació un hijo (372), no deseado, pero amado, al que fué puesto el nombre augural de Adeodato, educado con tanto cuidado como dictaba el tierno amor que por él sintió el padre y como pedía su precoz y admirable inteligencia.

A pesar de los teatros y la concubina, Agustín en Cartago trabajaba mucho, fuera porque le agradaba la literatura y poseía dotes intelectuales para progresar; fuese porque tenía empeño en

(19) *Conf.*, l. III, c. 2.(20) *Conf.*, l. III, c. 1.(21) *Conf.*, l. IV, c. 2. Y en los *Soliloquia* (l. I, c. 11): «Me entregué durante un cierto tiempo a una mujer con el fin de que me procurase placer no exento de buena fama.»

hacer carrera (22), quizá por la vanidad de sobresalir, o tal vez también porque debía de sentir la responsabilidad de la familia que, bien o mal, se había formado; e incluso, para no desilusionar y hacer arrepentirse al generoso Romaniano, que, junto con lo poco que podía mandar Mónica, ciertamente continuaba sufragando los gastos. Ciertamente es que Agustín era «en retórica el mejor», y de esto sentíase orgulloso e hinchado (23). Con todo, no parece haber sentido mucha estimación por sus profesores, ya que, en la narración de las *Confesiones*, no deja caer de la pluma un solo nombre (24). Aun cuando no desdeñase frecuentar la compañía de los estudiantes, se mantuvo, no obstante, alejado de las insolencias de los *eversores*, los más turbulentos y diabólicos mofadores de los infelices a quienes engañaban con burlas, por el gusto de soltar locas y malignas risotadas. A pesar de ser fácil a las pasiones y vicios (no hay motivo para atenuar la fuerza de las expresiones que él utiliza), Agustín conservó siempre una cierta elegancia espiritual. Era lo suficientemente innato en él el sentido del orden y de la belleza (el aire de cortesía y elegancia de que se preciaba en Cartago no es sólo debido a la pequeña ambición del provinciano que trata de no hacer un mal papel) para que pudiera deleitarse con groseros alborotos o bromas vulgares. De este modo progresaba Agustín en los estudios de elocuencia, en la que rápidamente ambicionaba sobresalir «por el humo de la humana vanidad».

A los diecinueve años, en la escuela, se encontró con el *Hortensio*, uno de los textos del programa, diálogo (hoy perdido) de Cicerón, entonces modelo de los oradores, texto de elocuencia e incluso de filosofía. La ficción literaria era la misma de otros diálogos ciceronianos que poseemos: en él se narraba una discusión, que se imaginaba mantenida entre Cicerón y Hortensio, otro gran orador de la época, en una villa de Lúculo, en torno al valor de la filosofía. Como dice Agustín, el diálogo era una exhortación a la filosofía: filosofar significa poseer la felicidad, en cuanto la verdadera felicidad reside solamente en la búsqueda de la sabiduría. Es el concepto común a toda la filosofía postaristotélica: el fin de la indagación especulativa es alcanzar la felicidad; por tanto, sólo el sabio es feliz; sabiduría y felicidad se identifican, la ciencia es sabiduría.

La lectura impresionó en gran manera el espíritu de Agus-

(22) *Conf.*, l. III, c. 3.

(23) El pobre Patricio no logró ver la vuelta del hijo de los estudios superiores. En el 371, ya cristiano, se despidió de la vida terrena.

(24) Por lo demás, no tenía gran necesidad de sus maestros para aprender y comprender. Esto le permitía una cierta independencia tanto de pensamiento como de la disciplina escolástica.

tín (G). El diálogo fué para él mucho más que un mero estudio de escuela, y le despertó problemas y exigencias que excedían el fin profesional que le había movido a leerlo. En el fondo, sus intranquilidades y concupiscencias, la decisión de tener una mujer, la misma ambición de sobresalir y hacer carrera, denunciaban en él, incluso antes del encuentro con Cicerón, una necesidad de felicidad. No buscaba el placer por el placer, ni el estudio por el estudio, sino uno y otro por la felicidad. Cuando un objeto amado (el placer, la mujer, el estudio, etc.) se le manifestaba insuficiente para tal fin, Agustín dirigía a otra parte sus ojos ávidos. La inquieta necesidad de la verdadera felicidad empujaba la navecilla de su alma, entre otros escollos y oleajes, a distinto puerto. Ésta es su verdadera sed: el primer manantial en el que creyó saciarla fué el *Hortensius*. Después beberá en las fuentes del maniqueísmo, del escepticismo y del neoplatonismo. Continuará con más sed que antes, hasta que el *irrequietum cor* podrá *requiescere* en el Dios de Jesús y de la Iglesia de Roma.

El *Hortensius* revela con claridad a Agustín aquello que antes había advertido oscuramente. Puede decirse que reveló a Agustín a sí mismo. Sus fluctuantes deseos se fijan en un objeto preciso: la pasión por la verdad. Ella le da un sentido más profundo de la vida, de ahora en adelante entendida como una cosa seria. En su diálogo, Cicerón, según parece, procedía por exclusión para determinar en qué consiste la felicidad. No basta responder que se halla en poseer lo que se desea, porque los deseos de los hombres son infinitos. No reside ciertamente en los placeres de los sentidos que dañan el cuerpo y turban el espíritu; no en las riquezas, en los honores o el lujo, cosas caducas y que no satisfacen; no en hacer todo cuanto agrada, según nuestro albedrío. Cada una de estas conclusiones apagaba una pasión en el alma de Agustín: la búsqueda del placer de los sentidos, el afán de las riquezas y del fausto (quizás en Tagaste había envidiado a Romaniano y confiado llegar a ser como él) (H); el deseo de ser dueño de sí, libre hasta el punto de violar la ley (la intención que determinó el hurto de las peras). ¿Dónde reside entonces la felicidad? En los bienes del espíritu, impercederos y absolutos, en la virtud y en la verdad. Sólo la búsqueda de la verdad, que es sabiduría y cordura, puede dar una felicidad estable, capaz de serenar los tumultos y apagar las aspiraciones del corazón. Al joven estudiante debió parecerle su vida anterior totalmente equivocada y gastada (y ciertamente se avergonzó de ella), y, como necesario, plantear la vida posterior, no sobre la vanidad del éxito y de la carrera, con los consiguientes honores y riquezas, sino sobre la realización de los bienes y virtudes capaces de saciar el

espíritu y por los cuales vale la pena gastar la vida entera. Cicerón comenzaba por una cosa cierta, por la afirmación de que todos los hombres quieren ser felices (y nadie dudaba menos de ello que Agustín); cerraba su obra con la exhortación a seguir el camino de la virtud y de la sabiduría, que nos hace alimentar la gran esperanza de terminar en paz, ya sea en el caso en que nada inmortal sobreviva en nosotros, ya sea en el caso de que el alma sea incorruptible (I). Agustín se propuso realizar la gran esperanza. Aquel libro le imbuyó «otros propósitos y otros deseos», encendió en él («la llama inmortal de la sabiduría»), que «en griego se llama filosofía».

El retórico se eclipsó detrás del filósofo, y la elegancia del estilo ciceroniano cedió el puesto a su contenido. Cerrado el *Hortensius*, Agustín era ya «filósofo» (25). La exhortación del *Hortensio*, como el mismo Agustín escribe, «me agradaba, porque no me incitaba a seguir ésta o aquella secta, sino a amar, buscar, conseguir, poseer y abrazar fuertemente la sabiduría misma, cualquiera que ella fuese; y me encendía e inflamaba» (26). Por lo tanto, le agradó el *Hortensio* porque su autor no pretendía atraer hacia ésta o aquella filosofía, esto es, porque no imponía la autoridad de una escuela, sino la de la sabiduría misma y que deriva a la sabiduría de su intrínseco señorío. Una vez más Agustín manifestaba su repugnancia contra lo que se impone por autoridad. Esto servirá, poco después, a los maniqueos para engañarlo y conseguir atraerlo.

Dos cosas resultan claras de cuanto hemos dicho: a) El amor a la filosofía que se despierta en Agustín no es amor por la pura investigación especulativa, sino por la verdad, que es bien, y por la ciencia, que es conocimiento y sabiduría. La investigación es amor de la verdad, pero ésta, más que aspiración incondicionada, debe ser también plena posesión; más que noción de la mente, norma de vida espiritual. Agustín está preparado ya para el carácter moral básico de la filosofía, y en la inseparabilidad de los aspectos teórico y práctico de la especulación. Lector entusiasta del «académico» Cicerón, está ya, tal vez inconscientemente, armado contra la esterilidad de la duda y la incomprendibilidad de la búsqueda hasta en sí misma. b) La verdad, que es el bien que da la felicidad, no se encuentra en objetos caducos, que nos lanzan fuera de nosotros y dispersan inútilmente. Agustín hace la primera «conversión» del mundo exterior en la interioridad de la conciencia, en el colocar «fuera» la felicidad en esta o en aquella cosa, para su búsqueda «dentro». Todo el Agustín anterior (el

(25) *De beata vita*, c. I, núm. 4; *Soliloquia*, l. I, c. X, núm. 17.

(26) *Conf.*, l. III, c. 4.

de los amores y teatros, el de los honores y el éxito) está puesto en discusión y descartado del nuevo Agustín que comienza por el principio, ahora que tiene un inicio de conciencia moral, ahora que acepta el propósito arduo de buscar la verdadera consistencia de la vida. En verdad, Agustín, incluso desde la época de las tinieblas y corrupción maniquea, puede exclamar: *O Veritas, Veritas! quam intime etiam tum, medullae animi mei suspirabant tibi!* (27) Todavía no concibe el espíritu: todo, para él, es materia, aunque de distinta cualidad; concibe, en cambio, que la verdad, la virtud y la sabiduría son cosas inmortales y que Dios es inmutable. ¿Cómo esto es posible siendo todo materia? La contradicción lo liberará del materialismo, apenas una circunstancia ocasional le pondrá en las manos «los libros de los platónicos».

Pero lo hasta aquí trazado no es todavía el «bosquejo» completo del Agustín futuro. Es preciso añadir que una sola cosa le enfrió su entusiasmo por el *Hortensio*: no encontró en él «el nombre de Cristo», que «guardaba muy adentro», en el corazón. «Y todo esto —continúa Agustín— que estaba sin aquel nombre, por docto, elegante y verdadero que fuese, no lograba conquistarme del todo» (28). Un libro incompleto, por tanto, para el catecúmeno; y, por ello, un libro que no podía completarlo. Filosofía es sabiduría, pero, precisamente porque es sabiduría, toda filosofía es tendencialmente cristiana. La sabiduría pagana, para ser verdaderamente tal, es decir, solución íntegra del problema de la vida, le abría, por su deficiencia, a la plenitud en la locura de la Cruz. La sabiduría de la serenadora razón no conoce la llama purificadora y consoladora de la *charitas*. Agustín, tal vez desde ahora, si bien casi inconscientemente, da a la sabiduría un nombre insustituible: el nombre de Cristo; no felicidad, sino bienaventuranza. El metafísico del *redi in te ipsum*, desde su origen, está en uno, indivisiblemente, el metafísico del *transcende te ipsum*. En el lector del *Hortensio* está ya *in nuce* el gran metafísico de la interioridad filosófica y religiosa. Por esto, después de Cicerón, se entregó al estudio de las Sagradas Escrituras: la pasión suscitada por el *Hortensio* lo llevó a Cristo.

La vocación del filósofo se revela ahora en su integridad. El joven retórico, en el umbral de su carrera, entra en la profesión con el menos retórico y el menos profesional de los problemas: el problema de la consistencia de la vida. El profesor de elocuencia se arrastrará, desde el año siguiente, por las escuelas de Tagaste, Cartago, Roma y Milán, pero será el Agustín exterior; den-

(27) *Conf.*, I. III, c. 6.

(28) *Conf.*, I. III, c. 4.

tro rumía el filósofo e incubaba la caridad del santo, el Agustín interior. Pero antes de que el magnífico disputador de «locuacidad victoriosa» (29) pueda lograr salir victorioso de sí mismo, le serán necesarias otras pruebas y, sobre todo, otros dolorosos y, por lo tanto, saludables desengaños.

6. DE LA LECTURA DE LA BIBLIA A LAS REDES DE LOS MANIQUEOS.

Cerrado el *Hortensio*, Agustín sabía que filosofía significa amor a la sabiduría, búsqueda de la verdad, cuya posesión hace verdaderamente felices. Pero en aquel libro no había leído el nombre de Cristo. Decidió acudir a las sagradas Escrituras. ¡Gran desilusión! ¿Por qué? Por tres motivos, dice Agustín: a) porque la Escritura no se deja entender de los soberbios, sino de los humildes, y él, «hinchado por dentro» y «hombre grande», tenía a menos ser pequeño; b) porque la simplicidad de los conceptos ocultaba misterios que no le permitían hacerse una idea clara del conjunto, según las buenas reglas del discurso y de la disertación sistemática, tejidas sobre una trama rigurosa y sólidamente lógica; c) porque el estilo inelegante se los hacía aparecer como indignos al cotejarlos con la majestad ciceroniana (30).

Los tres motivos no tienen la misma fecha e importancia. Indiscutiblemente la falta de elegancia en el estilo, la construcción no clásica y el período humilde (especialmente en las antiguas versiones de la *Biblia*, donde el encanto original quedaba sacrificado) contribuyeron a distanciarlo del Libro y constituyeron un impedimento para comprenderlo y penetrarlo. Pero esto sólo no hubiera bastado para su alejamiento de las Sagradas Escrituras. No leía con el ánimo del retórico, sino del investigador de la verdad. En efecto, el *Hortensio* no le había atraído por la elegancia del decir, sino por lo que decía. En cambio, fueron decisivos entonces los otros dos motivos, de los que, sin embargo, es preciso subordinar el segundo al primero. Tal vez Agustín habría aceptado incluso que el formalismo lógico y la construcción sistemática no fuesen respetados, a condición, no obstante, de que no se hablara de «misterios», de verdades incomprensibles para la sola razón; es decir, de no exigírsele creer por autoridad, efectuar un acto de humildad (a él, orgulloso y gran hombre, que roba las peras para probarse a sí mismo que no hay ley a la que se vea obligado a respetar), indispensable para que todo resultase claro. Era preciso que él, para entrar, inclinase la cabeza; quería hacer-

(29) *Conf.*, I. IV, c. 2.

(30) *Conf.*, I. III, c. 5.

lo con la cabeza levantada y de frente, y con el rigor de la lógica: la Escritura lo rechazó lejos, como el árbol hace caer de sus ramas a un novato.

Pero he aquí que el problema se complica y, a primera vista, no se comprende qué es lo que en realidad buscaba Agustín en el Libro de Dios. Había quedado insatisfecho del *Hortensio* porque en él no había leído el nombre de Cristo, en quien «creía»; por lo tanto, buscaba una religión que implica fe, y no una filosofía. Lee la *Biblia* y en ella encuentra a Cristo, pero la exigencia del acto de humildad y la imposibilidad de comprenderla toda con la sola razón lo rechazan lejos. Pero, ¿acaso no buscaba una religión? Por otra parte, de haber buscado un sistema filosófico habría tenido el modo de procurarse más de uno: ya el *Hortensio* le indicaba uno y, quizá, tantos otros expuestos parcialmente por Cicerón. ¿Qué buscaba, por tanto, el joven Agustín, catecúmeno, pero no cristiano practicante, atraído por la filosofía, pero no por un sistema, buscador de la *Biblia* que luego no acepta? Tratemos de darnos cuenta de ello mientras sea posible esclarecer las obscuridades y contradicciones de los hombres de carne y huesos, que eluden el rigor abstracto de la explicación lógica (J).

Agustín no buscaba una doctrina puramente filosófica, ni una fe religiosa ciegamente aceptada. Buscaba una filosofía que dejase lugar a Cristo y una forma de cristianismo que fuese también filosofía. En resumen, quería una doctrina racional y cristiana. ¿Tenía él la preparación indispensable, tanto filosófica como religiosa? Su cultura filosófica se reducía a la recibida en las escuelas de elocuencia: las obras filosóficas de Cicerón (si bien todas) y nociones de manual sobre el pensamiento griego. Tal vez conocía menos de la doctrina cristiana. Su preparación filosófico-religiosa era casi embrionaria y sin duda insuficiente. Tenía un concepto confuso de la independencia y autonomía de la razón (una especie de racionalismo, sugerido más por su carácter orgulloso que por la madurez especulativa) y un concepto falso de la creencia. Ignoraba cuál fuese la función de la razón y cuál la de la fe; no conseguía delimitar el campo de competencia de una y otra. Esta es la verdadera causa que le obligó a cerrar la *Biblia* (K).

La confirmación de que Agustín no buscaba una filosofía, sino, a su modo, una filosofía cristiana, viene dada por su actitud posterior. Cerrada la *Biblia*, no volvió a Cicerón o a otros filósofos, sino a una secta religiosa cristiana, el maniqueísmo, al que se adhirió como simple oidor. ¿Por qué a esta secta cristiana (L), entre tantas como entonces pululaban, y no a otra cualquiera? Encontramos la respuesta en la narración de las *Confesiones* y en otros escritos.

Los motivos que le impulsaron a seguir la secta de Manes no fueron pocos: *a*) Una cierta sutileza de razonamiento (31), a pesar de la grosería de algunos aspectos de los maniqueos; *b*) «una cierta liga, manipulada con las personas de la Trinidad»; *c*) el ostentoso amor por la verdad, de la que nunca se cansaban de hablar; *d*) la solución del problema del mal (32) (M); *e*) mostrarse doctores en el examen de las Escrituras e inmaculados y rectos en las costumbres; *f*) afirmar que, «dejado a un lado el terror de la autoridad (*terribili auctoritate*), liberarían a sus auditores de todo error y les conducirían a Dios» (33); *g*) la facilidad con que en las discusiones se conseguía triunfar sobre los cristianos inexpertos (34); *h*) un algo grande, casi misterioso, que Agustín imaginaba se escondía tras las enredadas madejas y que, al fin, esperaba le esclarecerían los nuevos maestros (35).

No tuvieron todos estos motivos la misma fuerza determinante. Bien es verdad que para quien, como Agustín, buscaba una filosofía que fuese al mismo tiempo cristiana, es decir, que hablase de Cristo, tuvo su importancia la ostentosa piedad maniquea hacia la Trinidad. Pero por rudimentarios que pudieran ser sus conocimientos religiosos, debía, no obstante, saber (al menos por las explicaciones de su madre) que también los católicos eran cristianos y basaban su religión en Cristo y en su Palabra. Igualmente se juzgaban sin duda doctores en el examen de las Escrituras, los intérpretes oficiales de las demás sectas cristianas. Por otra parte, la verdad, acerca de la cual no se cansaban de hablar los maniqueos, podía encontrarla en cualquier sistema filosófico, y le hubiera sido suficiente el conocimiento de Cicerón. Por último, aunque Agustín no se hubiera convertido de pronto en sabio y fuese todavía atraído por la vanidad de hacer un buen papel en las discusiones, impulsado también por el orgullo y la locacidad natural, una vez que se había revelado su vocación de filósofo y convencido de que la búsqueda de la verdad era una cosa seria, no podía ser suficiente para empujarlo al maniqueísmo la

(31) De este modo considero que deben entenderse las palabras *in quorum ore laquei diaboli* (*Conf.*, I. III, c. 6). Las sutilezas de la razón son tentadoras, lazos del demonio. Recuerda el aviso paulino (*Col.*, II, 8, 9) de no dejarse engañar por la filosofía y las vanas sutilezas (*per philosophiam et inanem seductionem*).

(32) *Conf.*, I. III, caps. 6-7.

(33) *De util. cred.*, I. I. c. 1, 2. *Promittebas scientiam veritatis, et nunc quod nescio cogis ut credam* (*Contra Epistolam Fundamenti*, c. V, núm. 6).

(34) *De duab. animab.*, IX, 11; *Conf.*, I. III, c. 12.

(35) *De beata vita*, 4. — Es cierto que sintió simpatía por el maniqueísmo y le pareció que encerraba la verdad (*De duab. animab.*, c. IX, núm. 11; *Conf.*, I. III, c. 6).

facilidad de vencer en los debates. Quedan los otros motivos: comprenderlo todo sin aceptar nada por autoridad y el problema del mal. Agustín fué seducido por éstos, pero de modo especial por el primero, evidentemente con el concurso también de los demás.

Sobre el primer punto Agustín es explícito: «Tú sabes, en efecto, Honorato, que nosotros no hemos caído en los brazos de tales hombres, sino porque decían que ellos... con la sola y simple razón... nos conducirían a Dios. ¿Qué otra cosa me obligó, casi por espacio de nueve años, después de haber descuidado la religión que mis padres me habían imbuido desde la infancia, a seguir y escuchar atentamente a aquellos hombres, sino el hecho de predicar que nosotros estábamos atemorizados por la superstición y que aprendíamos la fe antes que la razón, mientras que ellos, al contrario, a nadie obligaban a creer, sin antes haber discutido y explicado la verdad? ¿Quién no se hubiera dejado seducir por tales promesas, especialmente un joven ansioso de la verdad y ya soberbio y locuaz por los debates sostenidos en la escuela de hombres doctos? Tal era yo entonces cuando tropecé con ellos, desdeñoso para con fábulas de viejas y ávido de gustar y poseer la verdad abierta y escueta que aquéllos me prometían» (36).

Agustín fué verdaderamente enredado por estas promesas. Podemos decir que fué intelectualmente «estafado». No tanto, sin embargo, por la habilidad demostrativa de los maniqueos (como él mismo dice, en el pasaje arriba citado, permaneció siempre oidor y no se adhirió completamente a ellos, porque se dió cuenta de que, «hábiles y locuaces» en confutar las ideas de los demás, no eran tan «firmes y ciertos» en demostrar las propias), cuanto por su falta de preparación filosófica y religiosa. Su «racionalismo» era fruto de la ignorancia del catolicismo y de la verdadera relación entre fe y razón. Ignoraba que una cosa es verificar los fundamentos de la fe (sólo más tarde le enseñará San Pablo — *Rom.*, 12, 1 — que el respeto a la fe debe ser racional), y otra, demostrar con rigor lógico los misterios. En su juvenil orgullo, dictado por una ingenua osadía, más que por maliciosa presunción, creía encontrar aclarados en el maniqueísmo, con pelos y señales, los «misterios» que le habían obligado a cerrar desilusionado la *Biblia*. Agustín se dolerá siempre y amargamente de la jactancia de los veinte años y echará en cara a los maniqueos haberse aprovechado de su ignorancia para «enredarlo» y «seducirlo». Por otra parte, el neoprofesor de elocuencia, que había recibido una educación retórica y humanística, no podía dejar

de complacerse en que la nueva religión, precisamente por su pretendido racionalismo, le ofreciese la posibilidad de discutir con sutileza y elegancia, y con éxito feliz, incluso de cosas de las que no estaba plenamente convencido. Fué en parte víctima voluntaria de su debilidad. Lo confiesa sinceramente: «yo consideraba que era verdad todo aquello que enseñaban con paradojas, no porque estuviera de ello convencido, sino porque deseaba que fuese verdadero» (37). Se dará cuenta luego, más maduro y preparado, de que, entre los inexpertos cristianos a quienes se complacía alegremente en vencer con sutilezas y palabras, está también él. Demasiado pronto se consideró «hábil para el vuelo», y había «dejado el nido» (38).

La lectura del *Hortensio* le impuso el problema moral: qué es el mal y qué es el bien. Sin conocer la naturaleza de uno y otro no se posee la sabiduría y no es posible ser felices. El problema del mal casi con seguridad agobió la mente de Agustín desde que se asomó por primera vez a la filosofía. Los maniqueos, precisamente, le daban una solución acerca de la naturaleza del origen del mal. A Evodio que pregunta: «de dónde viene el mal que hacemos», le responde Agustín: «suscitas un problema que ha ocupado prodigiosamente toda mi adolescencia y, por el cansancio de no poder resolverlo, me ha empujado y retenido con los herejes» (39). A este problema está ligada una circunstancia: Agustín no consigue todavía concebir la realidad espiritual; separar las cosas sensibles de las inteligibles, las carnales de las espirituales (40), porque concibe a Dios y plantea los problemas, que más o menos a él se refieren, «según el sentido carnal» (41).

Será preciso bastante tiempo (nueve años) para que Agustín pueda salir victorioso de la «soberbia» de los «carnales y charlatanes» maniqueos. Será necesario que el gusto por las sutilezas se transforme en verdadero amor por la investigación de la verdad auténtica; que aprenda de doctores católicos el verdadero método para entender la *Biblia* y, sobre todo, que Dios le conceda el amor y la humildad, la luz que todo lo aclara, y que nuevos estudios filosóficos le hagan comprender el concepto de espíritu. Solamente entonces estará en posibilidad de resolver por sí, y en armonía con el pensamiento cristiano, el problema del mal y el de las relaciones entre fe y razón, entre lo que son las razones de la creencia y lo que es el contenido de los misterios; de

(37) *De duab. animab.*, IX, 11.

(38) *Serm.* LI, V, 6.

(39) *De lib. arb.*, I, I, c. 2.

(40) *Conf.*, I, IV, c. 16.

(41) *Conf.*, I, III, c. 6.

dar una respuesta plena al problema moral suscitado por el *Hortensio*, porque sabrá cuál es la «verdadera justicia interior» (42), dónde reside verdaderamente el sumo bien; y de comprobar que entre el Antiguo y el Nuevo Testamento no hay oposición. Se le mostrará el maniqueísmo en toda su inconsistencia y como una diabólica fantasía, y perderá a sus ojos ese sentido de «grande», que en vano, durante nueve años, esperó que se le revelase. El ministro del verdadero Dios y de la verdadera Iglesia llorará por mucho tiempo sobre sus debilidades y vanidad. Del hundimiento de creencias equivocadas nacerá, fecundísimo, el primer supremo filósofo del cristianismo, el gran Obispo defensor de la Iglesia, el Doctor de la gracia, el Santo de los altares de Cristo. Sin embargo, ya desde ahora ve la puerta de salida del maniqueísmo precisamente en la misma de ingreso: hábiles en confutar a los demás, los maniqueos no lo son tanto en demostrar sus propias ideas. En consecuencia, si no las demuestran, las imponen. No luz de la razón, sino, también aquí, autoridad y fe ciega. Autoridad sin fundamento, sin credenciales, de la que por ahora Agustín come «sin nutrirse», porque nunca le deja en la boca el sabor del verdadero Cristo (43).

7. VUELTA A TAGASTE.

Terminados los estudios, decidió Agustín volver a la casa paterna, a Tagaste, donde se dedicó a la enseñanza de la gramática y, en las horas libres, a la propaganda maniquea. Satisfacía así su vanidad de retórico y cumplía el deber de oidor: soberbio y supersticioso al mismo tiempo, «vano en todo» (44). Mónica no se sintió dispuesta a acoger en casa al hijo herético con la concubina y el niño. Agustín encontró hospitalidad junto a Romaniano, siempre generoso y solícito en ayudarle (45). La inflexibilidad de Mónica no duró mucho. Un sueño revelador la convenció de que el hijo volvería a la verdadera religión y un obispo, con sanos consejos de prudencia y tolerancia, la consoló diciéndole que no podía perderse el hijo de tantas lágrimas (46). La madre lo acogió en casa con la familia, y por el momento las cosas se allanaron.

Agustín formó en Tagaste una escuela propia; los mejores

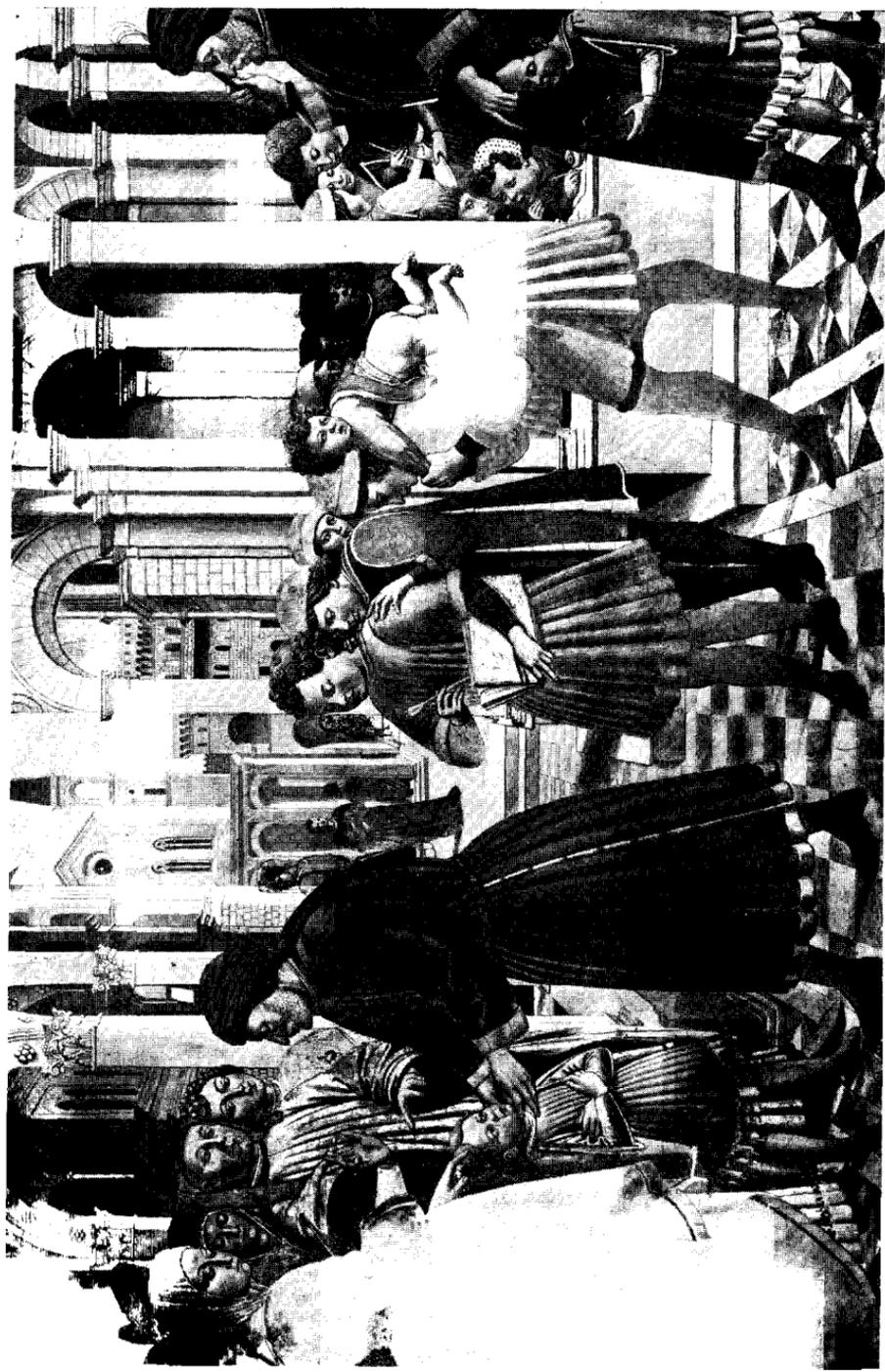
(42) *Conf.*, I. III, c. 7.

(43) *Conf.*, I. III, c. 6.

(44) *Conf.*, I. IV, c. 1.

(45) *Contra Acad.*, I. II, c. 2.

(46) *Conf.*, I. III, caps. 11-12.



F. S. - L'interferenza internazionale e vittoriana in Costantinopoli. D. C. - Costantinopoli.

escolares se encariñaron de verdad con él. Naturaleza afectiva y apasionada, sabía amar enteramente y enteramente sabía hacerse amar. El episodio de la muerte de un amigo fraternal, coetáneo y compañero de estudios y de juego, es un ejemplo significativo. Agustín había logrado en cierto modo atraerle al maniqueísmo (47). Próximo a la muerte, le fué administrado el bautismo sin que se diese cuenta. Mejorado, Agustín trató de bromear sobre el sacramento, seguro de que sobre el alma del amigo podrían más sus lecciones que aquellas ceremonias. Se había engañado: el joven «se rebeló horrorizado como ante un enemigo» y le hizo callar. Pocos días después, habiendo recaído en la enfermedad, murió. Agustín estuvo inconsolable: le pareció que para él todo había terminado. No soportó continuar en Tagaste y decidió volver a Cartago (48). La muerte del amigo contribuyó ciertamente a obligarle a dejar la ciudad natal, pero le impulsaba también a Cartago la esperanza de una carrera mucho más brillante que la que podía permitirle un pueblo de provincia. A todos ocultó su propósito, excepto a Romaniano, quien, en un principio, queriendo conservar en Tagaste al óptimo enseñante que ciertamente habría hecho florecer allí los estudios, trató de disuadirlo. Después, vencido por la amistad y la insistencia de Agustín, consintió y se convirtió *ex dehortatore in adiutorem*: como de costumbre, proveyó a los medios para el viaje (49). Agustín, a los veinte años, volvió a Cartago como profesor de retórica, acompañado de su madre y la familia.

8. DE NUEVO EN CARTAGO.

Le siguieron también sus discípulos mejores y más afectos: Licencio y tal vez un hermano, hijos de Romaniano; Alipio, que había tenido algún disgusto con su padre y que habrá de ser el más querido de sus amigos, pero que sólo en otra ocasión se inscribió en la escuela de Agustín (50); Eulogio y Nebridio. No faltaron los elementos inquietos y turbulentos. La conducta de Agustín para con sus alumnos era bastante correcta, le gustaba

(47) La influencia de Agustín en las personas que lo rodeaban debía de ser muy grande y casi irresistible. La fascinación de su mente y palabra, y, sobre todo, el entusiasmo que ponía en cuanto hacía y decía, debían tener gran fuerza persuasiva. Únicamente no vaciló Mónica y terminó por vencer.

(48) *Conf.*, l. IV, c. 7.

(49) *Contra Acad.*, l. II, c. 2.

(50) El maestro, inconscientemente, le curó de la pasión por los juegos circenses, criticando con palabras crudas, durante una lección, semejante locura (*Conf.*, l. VI, c. 7).

tener discípulos buenos y *sine dolo*; les enseñaba «engaños», pero no para que se sirviesen de ellos contra la vida de los inocentes, sino para salvar alguna vez a un culpable (51).

En Cartago vivió Agustín un período de aparente tranquilidad. La vida transcurría entre la enseñanza y la propaganda maniquea, entre la buena mujer, el hijito y las obligadas discusiones religiosas con la madre, que no se cansaba de llorar y rogar. Pero Agustín estaba espiritualmente inquieto: defendía el maniqueísmo, mas no se sentía del todo maniqueo; escarneaba y vencía con sus palabras a los católicos, pero no estaba persuadido de sus fáciles victorias.

Casi con toda seguridad, en el primer año de su vuelta a Cartago, leyó y comprendió por sí solo (además de otros libros, según requerían sus necesidades profesionales) el libro *De las diez categorías* de Aristóteles (52), es decir, en torno a los predicados universalísimos, que se predicán de la substancia. La primera meditación que le suscitó la lectura fué la aplicación de los diez predicados a Dios. La exigencia religiosa estaba siempre presente en él: el golpe daba en la herida. Argumentó: si los diez predicados son universalísimos, todo cuanto existe debe encontrarse contenido en ellos y, por tanto, también Dios. Por esto Agustín se esfuerza en comprender con ellos a Dios, como si para Dios pudiese valer la misma relación de substancia y accidente que para los cuerpos. Según él, del mismo modo que los accidentes están en las otras substancias, están también en Dios; y así no concibe a Dios como lo que *es* la belleza y la grandeza, sino como la substancia que *tiene* accidentalmente belleza y grandeza. El maniqueísmo no le permitía razonar de otro modo. Dios no es substancia inmaterial, porque existen solamente substancias materiales; por lo tanto, la relación entre la substancia y los predicados se da en Dios de la misma manera que en los cuerpos, en los cuales la belleza y la grandeza son también corpóreas y no distintas del cuerpo. En este caso, el cuerpo es siempre cuerpo, incluso cuando participa accidentalmente de aquéllas, que son de naturaleza invisible y, por ello, pertenecientes absolutamente a Dios.

El materialismo y la doctrina maniquea de la constitución del mundo le llevaban a otra conclusión: si el Dios del Bien o Cuerpo luminoso e inmenso está mezclado con el Dios del Mal o Tinieblas, en toda cosa debe haber un fragmento de Luz o de

(51) *Conf.*, l. IV, c. 2.

(52) Afirma explícitamente Agustín (*Conf.*, l. IV, c. 16) haber «hojeado y entendido por sí solo» este libro *annos natus ferme viginti*; por lo tanto, entre el 374 y el 375.

Dios. En consecuencia, también los hombres, además de tinieblas, tienen una pequeña parte del cuerpo luminoso (53). Ciertamente no debió desagradar al joven retórico, orgulloso y charlatán, saberse de la misma substancia divina, aquel Agustín que unos cuatro años antes había robado las peras por el gusto de violar la ley, de sentirse Dios.

Ocupábase también de astrología en aquel tiempo, y creía en las prácticas de los astrólogos, a pesar de que el perspicaz y prudente procónsul Vindiciano (que le puso con su propia mano la corona poética como ganador de un concurso para un *theatricum certamen*) tratase — como el bueno y juicioso Nebridio — de vencerle de que no malgastase el tiempo en semejante inútil vanidad. Agustín continuó creyendo en la astrología, que, por lo demás, tenía puntos de contacto con el maniqueísmo (materialismo y determinismo moral). Se ocupó también en astronomía, pero el estudio de ésta le fué providencial: le hizo descubrir los despropósitos enseñados por Manes en torno al cielo, las estrellas y los movimientos del sol y de la luna. Esto turbó su fe en el «santo», en quien había dado a entender que el Espíritu Santo había morado en él (54). Sin embargo, Agustín no profundizó mucho en sus dudas, incluso porque sus compañeros en la fe le aconsejaban esperar a Fausto de Milevi, gran doctor maniqueo, que le resolvería toda duda.

Entre los veintiséis y veintisiete años, esto es, entre el 380 y el 381, Agustín dió su primera prueba como escritor, con un tratado de dos o tres libros bajo el título *De pulchro et apto* (perdido ya en la época en que escribía las *Confesiones*), dedicado a Gerio, orador romano a quien, sin conocerle, estimaba por la fama y por algunas frases que habían llegado a sus oídos (O). En cuanto a este tratado debemos contentarnos con lo poco que nos dice Agustín y que es importante para la historia de la formación de su mente.

Hemos tenido ya ocasión de indicar que Agustín fué un espíritu enamorado de la belleza. Las cosas se aman porque son bellas. ¿Qué es la belleza que nos atrae y mueve a unirnos a los objetos que amamos? Es preciso distinguir entre el *pulchrum* y el *aptum*: lo primero es lo que en los cuerpos «constituye como el todo»; lo segundo es lo que conviene a una cosa, como una parte del cuerpo al mismo cuerpo entero (55). En otros términos:

(53) *Conf.*, I, IV, c. 16.

(54) *Conf.*, I, V, c. 5.

(55) *Conf.*, I, IV, c. 13. — En la *Epist. CXXXVIII ad Marcellinum* señala de este modo la distinción: «Lo bello, cuyo contrario es lo feo o deforme, es contemplado y alabado por sí mismo, mientras que lo apto, a lo que se

la belleza es del todo y es tal por sí misma; lo conveniente es de las partes, «viene de aquello que, unido a otro objeto, no lo menoscaba» (56).

Fijados y aclarados los conceptos «con ejemplos materiales», ya que su espíritu se movía sólo «entre formas corpóreas» (57), pasaba a especular acerca de la naturaleza del alma. Pero aún no concebía los seres espirituales; y no pudiendo vislumbrar en el alma líneas, colores y tamaño, consideraba no poder percibirla. Por esto la consideraba no inmaterial, sino invisible, a pesar, según el mismo Agustín dice, de que la luz de la verdad (esto es, de la espiritualidad del alma) *irruerat in oculos... et avertebam palpitanlem mentem ab incorporea re, ad lineamenta, et colores et tumentes magnitudines*. De la naturaleza del alma pasaba a consideraciones de orden moral. La virtud es paz y unidad; el vicio, discordia y división (*in illa unitatem, in ista quandam divisionem notabam*); por esto la virtud se identifica con lo bello y el vicio con lo feo. En la unidad ponía el alma racional y la esencia de la verdad o del solo bien; en la división una cierta substancia de la vida irracional, esencia del sumo mal. Con términos de sabor pitagórico, llamaba *Mónada* a la primera, y razón sin sexo y *Diada* a la otra, «fomentadora de iras y libidines».

Está claro que el tratado se fundaba en doctrinas maniqueas. Y es importante notar dos cosas: el trabajo se iniciaba con una indagación acerca de lo bello y conveniente y se cerraba con el problema del bien y del mal. Siempre tiene presente éste y le transforma el tratado de estética en metafísica. Acepta la solución maniquea, pero siente la necesidad de volver a pensarla y meditarla, como quien tiene la certeza de no estar profundamente convencido de ella.

Otra observación confirma cuanto decimos. Agustín declara no concebir sino la belleza corpórea y entender el alma como materia. Añade, sin embargo, que la verdad de la realidad del espíritu le relampagueaba a los ojos y que entreveía el pensamiento de una realidad incorpórea, aun cuando huidizo y confuso. Podemos preguntarnos: ¿le iluminará precisamente el neoplatonismo sobre este punto, o, ni aun el neoplatonismo le aclarará lo que ya confusamente entreveía? ¿Es el neoplatonismo la causa determinante, o puramente ocasional? Creo necesario y justo te-

opone lo inepto, depende de otra cosa a la que se halla como ligado, por lo que no es juzgado por sí mismo sino en atención a aquello con lo que está unido. En la misma situación se halla, o así se supone, lo decente y lo indecente». Cfr. también *De Civ. Dei*, l. XI, c. XXII.

(56) *Conf.*, l. IV, c. 15.

(57) *Conf.*, l. IV, c. 15.

ner en cuenta también el pensamiento de Agustín, a los veintisiete años, sobre el importante problema, para una exacta y honrada solución de la cuestión de sus relaciones con el platonismo (58).

Finalmente llegó Fausto a Cartago, procedente de Roma. Era obispo maniqueo y gran doctor, de quien esperaba Agustín la respuesta satisfactoria a sus dudas. El profesor de elocuencia frisaba en los veintinueve años y su demasiado largo deseo podía ser ahora satisfecho. Agustín encontró a Fausto simpático, hábil y elegante conversador, y se apresuró a hablar bien de él. Advirtió, sin embargo, que era de escasa cultura: conocía solamente un poco de gramática y nada sabía de las disciplinas liberales; había leído algún discurso de Cicerón, poquísimo de Séneca, fragmentos de poetas y algunos libros de latín acerca de su secta. Quedó desilusionado: se dió cuenta de que tenía una cultura superior a la del doctor maniqueo, y desconfió de que pudiese resolverle sus dificultades y aclarar sus dudas. En efecto así sucedió; apenas le fué posible hablarle confidencialmente y entre amigos. Fausto no supo responder a las preguntas de Agustín y fué sincero en confesar su propia ignorancia que no le permitía aventurarse en las estrecheces de una discusión sin salida. La modestia de su sinceridad fué apreciada por Agustín como más bella que los conocimientos buscados. Fausto le resultó más simpático, pero el fervor maniqueo se enfrió sin esperanza de volver a encenderse. Agustín continuó viendo a Fausto: juntos leyeron obras literarias.

Estos son los datos, que podemos llamar externos, del no afortunado encuentro entre el «doctor» de la secta y el «auditor». Sin embargo, el episodio tiene una distinta importancia, y me sorprende que muchos biógrafos de Agustín no se hayan preocupado de destacarlo. Ante todo Agustín se había preparado seriamente para este encuentro: lejos de él la intención, como fantasea alguno, de «hacer ostentación de habilidad dialéctica y de cultura filosófica». La discusión encerraba para él un interés absoluto; se trataba nada menos que de decidir si avanzar en el maniqueísmo, o apartarse de él definitivamente en busca de otro camino. Agustín tenía ciertamente «sed» de verdad, y no le interesaba la magnífica ocasión de lucimiento que podía presentársele. Conocía muy bien el juego de vencer con la habilidad, con la sutileza y las bellas palabras: de este juego se había servido en los debates con los cristianos inexpertos, por el gusto y la vanidad de salir victorioso. Se daba cuenta ahora de que no era momento de ejercitaciones retóricas ni acrobacias dialécticas, sino

(58) Masnovo (*S. Agostino e S. Tommaso*, Milán, «Vita e Pensiero», 1942, páginas 120-121) destaca esta circunstancia y con él estamos de acuerdo.

de luchar por la verdad. No buscaba lo que «parece» verdadero, porque ha sido dicho bien y con elegancia, ni lo que «parece» falso, porque fué dicho mal, sino aquello que es verdadero o falso. El *Hortensio* le había entusiasmado, no por el estilo, sino por el contenido, porque le había revelado y hecho conocer el mundo de la filosofía, de la investigación, de la sabiduría. Ahora debió de entusiasmarle Fausto, no por lo agradable y fácil de su dicción, sino por la solidez y verdad de su conversación. Por ello estaba Agustín bien atento a que el doctor no le ofreciese un «vaso de palabras» en vez de la «bebida de ciencia». No es ahora tan ignorante en filosofía como en el tiempo de su primera adhesión al maniqueísmo. Conoce «muchas doctrinas filosóficas» y las tiene «bien pensadas». Las ha confrontado con las de los maniqueos y ha podido comprobar que las doctrinas de éstos tienen una base científica muy débil. Y precisamente sobre este punto esperaba la luz de Fausto.

Todo hace suponer que los «filósofos» leídos por Agustín, además de la astronomía, se refiriesen a problemas físicos y cosmológicos. En efecto, las dudas que propone como solución al obispo maniqueo son de esta naturaleza, según obliga a pensar el hecho que, de los capítulos tercero a séptimo del libro quinto de las *Confesiones* dedicados al encuentro entre los dos hombres, el cuarto trata de las tonterías de Manes en materia de ciencias astronómicas. Por lo demás, Agustín lo dice explícitamente: «Ciertamente los libros de éstos (de los maniqueos) están llenos de interminables fábulas sobre el cielo, las estrellas, el sol y la luna; cosas que no pensaba ya que me pudiese éste explicar a fondo, si eran según los cálculos que en otra parte había leído, o si eran como se decía en los libros de los maniqueos, o si, al menos, las razones en ellos aducidas eran de igual peso, que es lo que hubiese querido. Sin embargo, cuando le presenté tales cuestiones, con mucha modestia rehusó aceptar semejante carga...» (59).

No se crea que Agustín confundiese cuestiones de astronomía con problemas religiosos, y pidiese a la religión la solución de aquéllas. Manes, dice él expresamente, podía haberse evitado disputar acerca del cielo, de las estrellas, etc., ya que tales cosas «nada tienen que ver con la doctrina de la religión». Pero ya que los mismos maniqueos, no sólo se ocupaban en ellas, sino que fundaban sus concepciones religiosas sobre un sistema de tal naturaleza, era necesario que dieran cuenta, con pruebas plausibles y sólidas demostraciones, de los fundamentos, llamémoslos así, científicos de sus creencias religiosas.

Dos consideraciones se nos presentan evidentes: a) Agustín tiene una idea menos confusa que en los tiempos de su primera adhesión al maniqueísmo de lo que es filosofía u orden de la razón y de lo que es religión u orden de la fe. Ahora, hasta un cierto punto, distingue entre fundamentos racionales de la religión y contenido de la misma. Ha comprobado, en el caso del maniqueísmo, que las bases científicas de éste no son sólidas. Pero entonces, ¿no era cierto que los maniqueos lo explicasen todo con la razón y no obligaban a creer en algo sino después de haberlo demostrado racionalmente? Vacilaba en Agustín uno de los puntales más fuertes de su adhesión a la secta. Además, no existía ese «algo grande» que había imaginado dentro de la enredada madeja y que esperaba le hubiesen revelado y aclarado los doctos acreditados. Tras las palabras de Fausto había descubierto la ignorancia. Y ya Agustín, según hemos dicho, no gustaba de sutilezas. Los maniqueos no poseían la verdad; y el amor que con tanta frecuencia ostentaban hacia ella era amor de palabra y hecho de palabras. Naturalmente también el hablar de Cristo era puro hablar. Si a esto añadimos que las conversaciones del amigo Elpidio, que había salido siempre victorioso en los debates de los maniqueos, no dejaban de producir un cierto efecto sobre Agustín; y si tenemos en cuenta que comenzaba a parecerle cómodo, pero no probatorio, el recurso de los maniqueos de considerar añadidos por los cristianos aquellos pasos de la Biblia que no coincidían con sus doctrinas, nos explicaremos la inquietud de Agustín y la imposibilidad de continuar progresando en el maniqueísmo. Incluso debió dudar de que estuviera justificado por parte de la secta rechazar el Antiguo Testamento. El maniqueísmo de Agustín, en el tiempo de su encuentro con Fausto; es en verdad vacilante. Sin embargo, no recorrió todavía tanto camino como para librarse de él definitivamente.

b) Agustín aceptó aún una parte fundamental del contenido doctrinal maniqueo: el materialismo y el dualismo del bien y del mal. No habló con Fausto de estos problemas, pero es de creer que pensase mucho en ellos, al menos acerca del primero: la luz de la verdad con respecto a la realidad de la substancia incorpórea le hería los ojos hacía algún tiempo. Todavía esa verdad no lograba iluminarlo con relación a los dos problemas, pero le convencía más cada día de que la verdad sería lo que fuese, pero no ciertamente la maniquea. Sigue siendo materialista, no porque esté ya profundamente convencido de que todo es materia, sino porque no sabe concebir algo distinto de la materia. Acepta la solución maniquea del problema del mal, no porque la juzgue infaliblemente verdadera, sino porque «no sabe» aún ver otra, la verda-

dera. En estas circunstancias no había más remedio que continuar siendo «provisionalmente» maniqueo. He aquí la confesión con las mismas palabras del Santo: «por lo demás, conocido aquel hombre, me quité de la mente la esperanza de avanzar en aquella secta, pero no hasta el punto de separarme del todo, sino que, no habiendo encontrado entonces nada mejor, decidí permanecer de momento contento con aquella creencia en la cual, como quiera que fuese, me había metido, hasta que se me ofreciese otra preferible» (60). Es una posición provisional, en suspenso, de inquietud y casi de duda. Sus incertidumbres comienzan a impulsarlo hacia los académicos.

No pasó mucho tiempo desde el encuentro con Fausto a la decisión de dejar Cartago por Roma. Según cuenta Agustín, algunos amigos le habían dado la esperanza de mayores honores y menos flacas ganancias. Aunque en aquel tiempo fuese aún sensible a semejantes halagos, no se dejó seducir por ellos, incluso porque, como cabeza de familia, le preocupaba afrontar la incógnita de una nueva situación. La razón determinante fué el deseo de alejarse de los bulliciosos y turbulentos estudiantes de Cartago. Los *eversores* no le dejaban tranquilo: entraban en el aula como furias, trastornaban el orden de la escuela, y cometían infinitas insolencias. En Roma, por el contrario, según se le decía, los estudiantes eran menos indisciplinados y no se introducían en la escuela sin el consentimiento del maestro. Veía allí la posibilidad de una vida más tranquila y menos mediocre que la de Cartago. En el fondo, andaba en busca de paz y de una sistematización mejor. Bien es verdad que los motivos no eran tan poderosos como para inducirlo a una decisión tan grave, si se piensa también en la resistencia de su madre, que no quería que el hijo partiese, o deseaba, al menos, que la llevase consigo. Con todo, Agustín partió, a pesar de que Mónica llorase dolorosamente y fuese tras él hasta el mar. La Providencia había dispuesto que se le ocurriese ir a Roma; quiso librarlo de las aguas del mar, para reservarlo a las aguas de la gracia. Mónica, no obstante, se resistía y Agustín se vió obligado a engañarla: fingió no querer dejar solo a un amigo que estaba a punto de partir. La madre lo creyó a medias y no quiso volver sola a casa. A duras penas se persuadió de que debía recogerse durante aquella noche en la pequeña iglesia dedicada a San Cipriano mártir, cerca de la nave. Agustín mintió: no volvió, y huyó.

La narración en este punto tiene algo de bíblico. Un no sé qué interior solicitaba, espoleaba. Agustín huye: en aquel mo-

(60) *Conf.*, I, V, c. 7.

mento no debió pensar ni en los estudiantes mejores, ni en las nuevas posibilidades eventuales que Roma podía ofrecer a su carrera. Algo más fuerte, decisivo, lo impulsaba hacia el camino de la salvación. El destino de un hombre se decidía en el momento en que el viento soplabá e hinchaba las velas de la nave, alejando la playa de la mirada de los viajeros. Mónica, por la mañana, pareció enloquecida por el dolor y se desahogó en gemidos y lágrimas. Ciertamente, Dios le perdonó este resto de la herencia de Eva y escuchó las súplicas de recomendación por el hijo. Volvió a sus acostumbradas santas ocupaciones. Agustín viajaba en dirección a Roma: por dos caminos, no distintos, se dirigían madre e hijo a la gloria del altar.

9. EN ROMA

Roma desilusionó las esperanzas de Agustín.

El cristianismo hacía allí siempre mayores progresos. El pontificado debía al Papa Dámaso el brillo de que gozaba. El monje Jerónimo, en la plenitud de sus fuerzas, desplegaba allí su actividad de literato y exegeta. Pero Agustín vivía en el ambiente de los maniqueos, en casa de uno de ellos, donde, a su llegada, en el otoño del 383, encontró alojamiento. Poco después pasó por una breve enfermedad que puso en peligro su vida. No pidió en esta circunstancia el bautismo. Su madre, aunque ignorante de todo, rezaba por él: se consumía en el dolor de conducirlo a la verdad. Curado, buscó alumnos e inició su enseñanza de retórica. Entre los estudiantes de Roma faltaban los *eversores*, mas había una cierta costumbre, muy cómoda, pero nada honesta: los alumnos defraudaban los honorarios del maestro. Frecuentaban las lecciones del profesor, y después, sin pagar, se escabullían e iban a otro. Agustín no encontró en Roma la paz esperada y, mucho menos, riquezas y honores: corrió el riesgo de ni siquiera poder vivir modestamente. Pronto debió pensar en dejar la ciudad, a la primera ocasión.

Sin embargo, la estancia en Roma tiene su importancia en la evolución intelectual de Agustín. Entre los maniqueos, no sólo frecuentaba a los auditores, sino también a los elegidos, y así se daba cuenta de que sus costumbres eran todo lo contrario que irrepreensibles, y que su vida no tenía nada de ascética como pretendían hacer ver. Continuaba todavía convencido, lo mismo que después del coloquio con Fausto, de que no podía dar un paso más en aquella falsa doctrina y de que la conservaría sólo hasta que encontrase otra mejor; pero no solamente por este motivo,

que podemos llamar pragmatismo. Había otros y más poderosos: el primero de ellos era la imposibilidad de poder resolver en otra idea, mejor que en el maniqueísmo, el problema del mal. Consideraba aún que no es el hombre quien peca, sino más bien otra naturaleza que está en él; creía en la diarquía del bien y del mal. El materialismo no estaba separado de ella: solamente sabía concebir *moles corporum*, y nada le parecía ser que no fuese cuerpo. También concebía el mal como una substancia corpórea, tenebrosa y deforme; el alma, como un cuerpo sutil, difundido en el espacio; Cristo como una emanación de la masa lucidísima del Dios del Bien. Si el mal es una substancia tenebrosa, ¿cómo podía ser atribuído a Dios, y hacer a Dios creador del mismo?

Por otra parte, no esperaba aún encontrar la verdad en la Iglesia católica, ya por las críticas de los maniqueos, ya por el deficiente conocimiento de sus doctrinas. La encarnación le parecía un escándalo: no podía creer que el Unigénito hubiese tomado figura carnal y se hubiese circunscrito en los confines materiales de nuestros miembros. Además, a pesar de que sus dudas fuesen cada vez más grandes, lo retenían todavía en parte las acusaciones que movían los maniqueos contra las sagradas Escrituras: «haber sido falseados los libros del Nuevo Testamento por algunos que pretendieron injertar la ley judía en la fe cristiana: por lo demás, no conseguían presentar ejemplares genuinos» (61). En el fondo, ninguna doctrina positiva lo tenía vinculado ya al maniqueísmo. Solamente dificultades: imposibilidad de concebir una realidad que no fuese materia; imposibilidad de resolver de otro modo el problema del mal. Sabía que la verdad no estaba en el maniqueísmo, pero «no sabía» dónde buscarla y encontrarla. Por un momento desesperó Agustín de que el hombre pudiese conocer la verdad o que alguno se la enseñara verdaderamente. No los maniqueos, que enseñaban cosas distintas de los astrónomos; no los católicos, que mezclaban la luz con las tinieblas y hacían nacer al Redentor de la carne y lo vestían de carne; no los filósofos, que se desmentían unos a otros. Es natural que se le ocurriese que los únicos que estaban en lo cierto fuesen los académicos, que dudaban de todo y concluían que el hombre no puede afirmar nada como cierto. ¿No es ésta, tal vez, la mejor sabiduría? De este modo Agustín se orientó hacia el escepticismo de la Nueva Academia.

No parece que haya tenido en esta época un conocimiento profundizado de esta filosofía, que, por lo demás, estaba dividida en direcciones diferentes entre sí. Por ello, le «pareció, según la opi-

(61) *Conf.*, I. V, c. 11,

nión humana», que la afirmación de éstos fuese verdadera, sin haber penetrado aún a dónde se dirigían (62). La fórmula que utiliza Agustín se refiere, según ha sido observado (63), a las teorías escépticas de Arcesilao, más que a las probabilísticas de Carnéades. De todos modos, su escepticismo no fué nunca rígido: en efecto, no dudó de que tres más siete hacen diez, ni de la realidad de las representaciones sensibles (64), y creyó siempre en la Providencia (65). Sin duda estos primeros conocimientos acerca del escepticismo lo tuvo de la lectura de Cicerón, pero no de los *Academica*, que conoció solamente más tarde. Entonces descubrirá también las insidias del escepticismo. Por ahora es una simple tentación, diría mejor, la traducción en una fórmula filosófica de su estado de ánimo, inquieto e incierto, que no supone plena adhesión (y de hecho Agustín nunca fué propiamente escéptico) a una filosofía (66). Tampoco Agustín era hombre que se resignara a la duda; y, por otra parte, tampoco se le puede considerar hombre que dejara una doctrina, de cualquier modo que hubiese entrado en su vida intelectual, sin antes haberla sondeado para aceptarla o refutarla a fondo. He aquí por qué más tarde, y cuando está ya muy lejos del escepticismo, dedicará su primer escrito filosófico al sistema de los escépticos: asentará, sobre las ruinas del mismo, las sólidas bases del edificio de la verdad.

Ahora la fogosidad de su juvenil atrevimiento está no poco apagada. De la pretensión inicial de querer conocerlo todo con la sola razón y de no estar dispuesto a aceptar nada por autoridad, ha llegado a dudar de que el hombre pueda nunca conocer la verdad. Agustín descubre una contradicción interna en el pensamiento humano: el hombre está hecho para la verdad, en cuya posesión reside la felicidad; por otra parte, todo hace suponer que no pueda conocer esa verdad. ¿Cómo se explica esta ambivalencia? El problema comienza a hacerse interior, a configurarse en términos «agustinianos».

En resumen: el hombre aspira a la verdad o a la felicidad y, por tanto, está hecho para ella; por otra parte, no consigue alcanzar la verdad y ser feliz. ¿Se explica tal interior disentimiento por la diarquía maniquea de los principios opuestos y reales del bien y del mal, o de otro modo? Por ahora, Agustín no lo sabe. Lo sabrá

(62) Volveremos sobre la cuestión a propósito de los núms. 37 y sigs. del I. III del *Contra Academicos*, donde hace Agustín una breve historia de la Academia.

(63) R. Jolivet, *S. Agustín*, París, 1931, pág. 53.

(64) *Conf.*, I. VI, c. 4.

(65) *Conf.*, I. VI, c. 5.

(66) C. Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de S. Agustín*, París, Beauchesne, 1920, págs. 170-188.

cuando el absurdo de las dos divinidades le haya sido manifestado por las dos verdades del único Dios del bien y del pecado, del que sólo el hombre es responsable, cuando el mal, el dolor y la miseria del hombre se le esclarezcan como una consecuencia del pecado original. Entonces comprenderá haber tenido razón desde la lectura del *Hortensio*, esto es: la única sabiduría lleva el nombre de Cristo; la sola filosofía que puede resolver los problemas que la integran es la cristiana.

Muy importante es hacer en este punto una observación: entre tanto vagar y desvariar, Agustín no fué nunca tentado por el paganismo. Los paganos, como el *Hortensio*, ignoraban el nombre de Cristo. Agustín no se adhirió nunca a una filosofía o a una doctrina sin Cristo, de quien, siendo niño, le había hablado Mónica, y que velaba, ignorado, el difícilísimo camino de su alma. Por esto no fué nunca ni completamente escéptico ni completamente neoplatónico. No podía convertirse a una filosofía, sino sólo al verdadero cristianismo; su pensamiento no podía ser sino una filosofía cristiana.

Así, en vísperas de su partida para Milán, encontramos a un Agustín frío hacia los maniqueos, no católico, por prejuicios e ignorancia; materialista y dualista, por incapacidad de concebir el espíritu y de resolver el problema del mal, y no porque estuviera convencido de que no exista el espíritu y de que el mal no pueda ser explicado distintamente; orientado hacia el escepticismo, más que por desconfianza o desesperación, por cautela, como a la doctrina que reflejaba, mejor que cualquier otra, sus inquietudes y las dudas de su mente; y todo lo contrario que dispuesto a renunciar a la verdad, antes bien, siempre más deseoso de encontrar el camino seguro que a ella le condujese (P).

CAPÍTULO II

DE LA DUDA A LA FE

1. EN MILÁN

Se le presentó a Agustín una buena ocasión para dejar Roma. Milán, entonces sede imperial, pidió al *praefectus urbis* un profesor de retórica. Agustín, habiendo tenido conocimiento de ello, hizo, por medio de sus amigos maniqueos, las gestiones para proponer su candidatura. Era prefecto y cónsul de Roma Lucio Anneo Símaco, el célebre orador, enemigo de los cristianos. Propuso a Agustín un argumento acerca del cual debería hacer un discurso. Triunfó en la prueba y fué nombrado profesor oficial de retórica y le resultaron gratis los gastos del viaje.

De este modo, en el otoño del 384, a los treinta años, partió para su nuevo destino. Su carrera de retórico había alcanzado el ápice.

Pudo vivir en Milán con una cierta tranquilidad económica. Hizo que se reunieran con él su concubina y el hijo. En el 385 también se unió a él su madre, a pesar de los peligros y dificultades del viaje; igualmente su hermano Navigio. Alipio lo siguió también desde Roma, donde lo encontró Agustín como estudiante de derecho y asesor escrupuloso y muy honrado junto al ministro de las rentas itálicas. Más tarde encontramos en Milán a los otros amigos africanos: Trigeccio, Nebridio (que había dejado en África la casa, la madre y sus ricas posesiones, solamente por seguir a Agustín y vivir con él «en el ardentísimo estudio de la verdad y de la sabiduría») (67), y Licencio, el hijo de Romaniano, también ido a la corte a causa de sus negocios.

Tenía entonces Milán un gran obispo, San Ambrosio, hombre de santas costumbres, de fe ardiente y con gran influencia en el

(67) *Conf.*, l. VI, c. 10.

pueblo y en la corte, famoso por su elocuencia y que atendía a los fieles con poderoso celo. Agustín le visitó muy pronto y fué acogido con paternal benevolencia. Comenzó a estimarle, primero no como maestro de la verdad (desesperaba todavía de poder encontrarla en la Iglesia), sino como hombre que le resultaba agradable. Escuchaba asiduamente sus predicaciones al pueblo, más como retórico que como cristiano: atendía a las palabras y a la dulzura de su hablar erudito, no al contenido. Sin embargo — y la inquietud de ánimo le disponía a ello —, poco a poco, a gotas, con la elocuencia, entraba también en su mente y corazón la verdad que el santo obispo enseñaba. Agustín comenzó a comprender qué es el catolicismo y, según penetraba paso a paso en su interior, desvaneciáanse y caían las críticas de los maniqueos. Se dió cuenta también de que la fe católica puede ser defendida; de que el *Antiguo Testamento*, cuya lectura le había alejado del catolicismo, presenta dificultades únicamente a quien se atiene a la letra y no entiende el sentido espiritual (68).

San Ambrosio, en su predicación al pueblo en torno a las antiguas Escrituras, no se cansaba de inculcar la regla paulina (II Cor., III, 6): *littera occidit, Spiritus autem vivificat* (69).

También Mónica era asidua a la predicación de San Ambrosio, a quien amaba «como a un ángel de Dios», porque había arrancado a su hijo a los maniqueos, y si todavía no lo había devuelto a la verdadera Iglesia, había conseguido sumirlo más en la incertidumbre, desencadenar la tempestad en su corazón (70), precursora de la tranquilidad en el puerto de la salud. También Ambrosio tenía afecto a Mónica, tan piadosa, tan fervorosa en las buenas obras y en la frecuentación de la Iglesia. Sin embargo, no parece que, en las conversaciones tenidas con el santo obispo, Mónica le haya informado del estado de su hijo, de su tormentosa búsqueda y de que nada había hallado todavía. Cuando Ambrosio encontraba a Agustín se congratulaba con él «de tal madre», pero ignoraba (*nesciens*) «qué hijo» tenía ella (71), no sabía, añade Agustín, *aestus meos, nec foveam periculi mei* (72).

Tampoco se le presentó a Agustín una buena ocasión de abrir su corazón a quien se lo abriría lentamente a Dios. Ambrosio estaba siempre ocupado en recibir a una multitud de gente, y en los momentos de reposo se absorbía en la lectura. Agustín entraba

(68) Se había formado Ambrosio en la escuela de los Padres de la Iglesia griega (Gregorio Nacianceno, Basilio de Cesárea, Orígenes), que le habían enseñado a descubrir el sentido espiritual de la Ley y de los profetas.

(69) *Conf.*, I. VI, c. 4.

(70) *Conf.*, I. VI, c. 1.

(71) *Conf.*, I. VI, c. 2.

(72) *Conf.*, I. VI, c. 3.

en el lugar en donde el obispo, silencioso y absorto, leía (su puer-ta estaba siempre abierta a todos), y no tenía valor para interrumpirlo. Estaba largo rato apartado, casi sin respirar y mirándolo; después se alejaba. Solamente pocas veces consiguió cambiar con él algunas palabras, pero la preocupación permanecía encerrada en su pecho. Ambrosio le atraía tanto por su vida dignísima y casta (a diferencia de la de los maniqueos, cuyo rigorismo era solamente verbal) como por la eficacia de su palabra, desveladora de nuevas verdades.

Lo único que podía hacer era contentarse con sus sermones, escucharle atentamente en la iglesia. La gran influencia de Ambrosio sobre Agustín, que está en el camino de la conversión, se desarrolló, grandísima, no a través de la palabra directa, sino a través de la indirecta que el obispo dirigía, elocuente, docta y ardiente de caridad, a todos los fieles (Q). Por los sermones de Ambrosio comprendió Agustín cómo había que leer las sagradas Escrituras para comprenderlas y combatir los errores de los maniqueos; se dió cuenta, entonces hasta cierto punto, pues no concebía la substancia espiritual, de que la expresión «el hombre hecho a imagen de Dios» no significa, como insinuaban siempre los maniqueos, que los católicos limitasen a Dios en la figura del cuerpo humano, en un espacio finito, por sublime y extendido que se quiera (73); comprendió, además, que la fe católica, la cual *modestius* y sin engañar ordena *credere quod non demonstrabatur*, vale más que la «temeraria» presunción de los maniqueos, que afirman poder explicarlo todo por la luz de la ciencia y luego cuentan torpezas que ni saben ni pueden demostrar e imponen igualmente creer en ellas (74). El joven retórico se convenció también de que el entendimiento humano, creado para encontrar la verdad, para poseerla y gozarse en ella, es imposible, dejado a sí mismo, para realizar su natural destino. No que la razón no pueda conocer cualquier verdad y se engañe en lo que entra dentro del orden de sus posibilidades (Agustín no ha abdicado nunca de la razón), sino que, sola, es impotente para encontrar la Verdad (...*cum essemus infirmi ad inveniendam liquida ratione veritatem*...), para dirigirse firmemente hacia el absoluto Bien, que es la verdadera felicidad del hombre. Por esto es necesaria «la autoridad de las sagradas Escrituras», por medio de las cuales es preciso creer y buscar a Dios (75). Las Escrituras son precisamente la ayuda que Dios ofrece al hombre. Dios, por lo tanto, el de Ambrosio y de la Iglesia, es Providencia, como, por

(73) *Conf.*, l. VI, cc. 3-4.

(74) *Conf.*, l. VI, c. 5.

(75) *Conf.*, l. VI, c. 5.

lo demás, siempre había creído Agustín. Se dió cuenta de que el Dios que hacía años buscaba, lo encontraba ahora donde no esperaba hallarlo, en el catolicismo, en la Iglesia, la institución establecida por Dios, la verdadera intérprete de las Escrituras. Agustín está ya en el camino de la fe en la Iglesia de Roma. Si añadimos a esto que él, si bien a través de sus peregrinaciones intelectuales y perdido en las cuestiones sofísticas leídas en los libros de los filósofos, jamás había puesto en duda (otro límite en su escepticismo) la existencia de Dios (cualquiera que sea su naturaleza y cualquiera que sea el camino que a él conduce, cosas que todavía busca) como gobernador de las cosas del mundo y regidor de las de los hombres (76), podemos concluir que él, en el tiempo en que sus tormentos espirituales eran más agudos, poseía ya los elementos para una feliz solución de la crisis.

No obstante, caminaba con pies de plomo, «por miedo del precipicio». La tendencia escéptica no lo abandonaba, pero, más que de verdadero y propio escepticismo, se trataba de una prudencia justificada, después de la amarga experiencia maniquea. Todavía no se sentía obligado a entrar en la vida católica. Se daba cuenta de que el catolicismo tenía buenas armas para combatir a sus enemigos, pero no le parecía que fuese aún definitivamente victorioso. Es verdad que ahora sabía que, bajo la humildad del estilo, se esconde en los misterios una profundidad que antes había tomado por absurdos incomprensibles, pero todavía juzgaba las exposiciones oídas a Ambrosio como «probables». Admiraba, más que la jactancia maniquea, la modestia de los cristianos en reconocer la necesidad de creer, pero en la religión pretendía aún encontrarlo todo claro y demostrable «como siete y tres hacen diez» (77). El obstáculo mayor era siempre no llegar a concebir la substancia espiritual. Su escepticismo parece, sin embargo, modificado: Arce-silao da la impresión de ceder el puesto a Carnéades (R). De la fórmula: «dudar de todo, porque el hombre no puede conocer nada con certeza», pasa a esta otra: «en torno al mundo exterior y las cosas sensibles, son posibles opiniones más o menos probables». En los libros de los filósofos y en las doctrinas católicas las encontraba más probables que las de los maniqueos. Agustín decidió abandonar el maniqueísmo, pero sin pasar todavía al catolicismo: quedó catecúmeno en la Iglesia. ¡Había dado un gran paso! ¿Por qué no ha abrazado un sistema filosófico? Porque en ninguno había leído «el salúfero nombre de Cristo». Por

(76) *Conf.*, l. VI, c. 5.

(77) *Conf.*, l. VI, c. 4. — Agustín comienza a ver que la creencia es condición para la inteligencia de la fe (*Conf.*, l. VI, c. 5), pero las razones son aún puramente exteriores.

esto «suspende» el confiar a una doctrina el cuidado de su alma enferma. El lector que a los diecinueve años había leído *Hortensio*, y pasado por tantas experiencias espirituales y tantas desilusiones, a los treinta está firmísimo en su convencimiento: no existe verdadera sabiduría que no esté señalada por el nombre de Cristo. Pero todavía se encuentra en el «hoy» de la incertidumbre y de la inquietud; la verdad y la paz, para «mañana» (S).

2. MISERIAS, PERPLEJIDAD, PROYECTOS

Diversos y opuestos «amores» chocaron en el ánimo de Agustín y no se cansaron de fatigarlo. Ahora ha perdido ya la falsa paz: la Providencia, para su salvación, le ha llevado la guerra a la mente y al corazón. Él tiene ya esperanza fundada de que la verdad se encuentra en la Iglesia católica, pero todavía el mundo le llama, lo atrae, lo encadena. Escucha a Ambrosio, comienza a ver claro, tiene la tempestad en el corazón; con todo, desea honores y piensa en un buen matrimonio; admira la vida de Ambrosio, y, al mismo tiempo, se prepara con empeño y temblor para pronunciar (385) el panegírico del emperador Valentiniano el joven; busca la verdad y pierde el tiempo en amontonar mentiras. *Quam ergo miser eram!*, exclama (78).

Precisamente el día en que se preparaba para hacer un buen papel con el panegírico, encontró en la calle a un mendigo borracho, que se divertía. El problema de los problemas, que no le había abandonado desde el tiempo de la lectura del *Hortensio*, se impuso a su atención. De él habló largamente con los amigos que le acompañaban. Todo hombre quiere conseguir el goce tranquilo, la felicidad. ¿Acaso no era verdadera alegría la del borracho, sino verdadera alegría la suya, más verdadera porque ponía el tranquilo goce en la ambición de saber decir mentiras a cuenta de Valentiniano? ¿No era también Agustín, orador oficial y docto profesor de retórica, un mísero borracho? Es más, al borracho no le latía el corazón de la forma en que atribuía el alma del retórico temeroso por el éxito de su charla. No se diga que una cosa es gozar de la borrachera y otra gozar de la gloria. ¿Qué gloria? ¿Acaso es gloria la que descompone? ¿Es gloria la embriaguez de los aplausos? Agustín deseaba, en verdad, volver de la embriaguez de sus ambiciones.

Pero también tenía que arreglar cuentas con sus sentidos; no esperaba que pudiese vivir sin una mujer y pensó en el matri-

monio. Sus amigos, especialmente el casto Alipio, trataron de disuadirlo: temían que el matrimonio les impidiese vivir cómodos en el amoroso estudio de la sabiduría. Discutió con Alipio acerca del matrimonio y casi casi convenció al amigo «de probarlo». ¿Acaso en todos los tiempos no se habían dado hombres sabios casados? También Mónica deseaba que el hijo tuviese una familia legal. Así se decidió: fué hecha la petición, se tuvo la promesa, se activaron los trámites; el partido era bueno. Sin embargo, era necesario esperar dos años para que la jovencita alcanzase la edad núbil. Fueron suficientes para que Agustín se decidiese a bodas más castas y más santas con la Iglesia que le esperaba.

Entre tanto, él y sus amigos, cansados de las fatigas de la vida, decidieron vivir en común: retirarse de la multitud, en una comunidad de amor y uniformidad; poner en común los bienes, de tal modo que formasen un solo patrimonio (sugestiva la parte de Romaniano, que había consentido en participar) administrado por turno. En total una brigada de diez. No todos, sin embargo, eran solteros o estaban libres de lazos. Las mujeres, naturalmente, no consintieron; el castillo se arruinó y los escombros fueron arrojados.

El proyecto de matrimonio debió acentuarse en el ánimo de Agustín. Pero no era libre del todo: tenía un compromiso con la buena mujer que desde hacía muchos años convivía con él, la madre de Adeodato, el hijo amadísimo. ¿Por qué no pensó Agustín casarse con ella, pues todavía, como dice, la quería? Evidentemente, porque se lo impedía la distinta condición social. La ambición y las miras del mundo le jugaban el último feo golpe: Agustín consintió en hacer volver a África a la pobre mujer (que se marchó sumisa y haciendo votos de que nunca sería de otro hombre), y se quedó con el hijo. Se afligió mucho y hay que creerle; pero esto no le excusa ciertamente de la fea acción, que en algunos aspectos queda obscura. Todavía los sentidos le hicieron otra jugada: partida la mujer, tomó otra. Con todo, sabía que llegaría a triunfar de todas las mujeres y de todos los excelentes partidos matrimoniales. Por el momento continuó buscando y meditando, encontrando alivio en la amistad.

En el contraste de sentimientos y de propósitos, en la discordia que lo laceraba, pensó incluso que Epicuro habría tenido sus absolutas preferencias si hubiese creído en la inmortalidad y en el juicio después de la muerte. Pensó, también, que si el alma fuese inmortal y los hombres pudiesen gozar en perenne placer de los sentidos, entonces ciertamente se alcanzaría la felicidad y no habría ninguna otra cosa que buscar. ¡Qué contrastes, encuen-

tro de sentimientos y de ideas! ¡Qué guerra interior contra innumerables enemigos! ¡Gran fortuna! La tempestad barre lejos el fango y los escombros y hace puro el aire y terso el cielo: es precursora de tranquilidad. Las almas fuertes, al fin, se dan cuenta de que les ha arrastrado a un puerto seguro. Agustín no era un hombre que pudiera perderse: no era temperamento como para encerrarse durante toda la vida en el escepticismo, o para vivir en la incertidumbre cómoda y perezosa. Por lo demás, ahora ya tenía puntos firmes. Estaba invenciblemente convencido de que Dios existe y se preocupa de las cosas y los hombres; que la verdad no es una quimera y que la cuestión reside en saberla encontrar; que el catolicismo es un camino probable; que la filosofía tiene sus tantos a favor; que vale más la virtud que el vicio, la sabiduría que la ambición, la alegría del espíritu que los placeres del cuerpo. Se trataba de deducir las consecuencias de estas premisas, de no olvidar el encuentro con el mendigo bebido, de mantener fidelidad al propósito hecho después de la lectura del *Hortensio*, y, sobre todo, de escuchar dentro la voz de Cristo, cuyo nombre le había esculpido Mónica en el corazón desde la lactancia.

3. INCERTIDUMBRES Y ANGUSTIAS INTELECTUALES

El maniqueísmo, en su complejidad doctrinal, es un resultado de tesis de orden religioso teológico y de orden filosófico. Entre los dos órdenes se echa de menos una distinción neta: problemas de naturaleza especulativa o metafísica se mezclan a otros religiosos o teológicos y viceversa. En el punto al que ha llegado Agustín, podemos decir que se ha liberado de la teología maniquea, ya por la lectura de libros de filosofía (por la parte cosmológica), ya a través de la predicación de San Ambrosio (para los problemas más propiamente religiosos, como la interpretación de las sagradas Escrituras, la necesidad de la autoridad auxiliadora de la razón, la vericidad de la Iglesia católica). Los problemas que ha heredado del maniqueísmo y que aun le resultan insolubles — imposibilidad de concebir a Dios sin extensión y la substancia incorpórea, explicación del origen del mal — ahora que ha abandonado ya las creencias maniqueas, siguen permaneciendo en él como problemas filosóficos. Como tales, no tienen ya carácter alguno específico por el que deban ser atribuidos al contenido doctrinal del maniqueísmo: pueden prescindir de una determinada religión y ser planteados como problemas puramente especulativos.

Ésta es, en resumen, la situación espiritual de Agustín: no

cree ya en el maniqueísmo; es decir, el maniqueísmo no es ya su religión (si es que alguna vez lo fué de verdad); cree, en cambio, después de los sermones de San Ambrosio, que la religión que, mejor que cualquiera otra, es camino de verdad, es la religión católica. Casi ningún motivo de naturaleza religiosa le impide adherirse a ella; por esto podemos afirmar que él es ya más tendencialmente católico. Los obstáculos son de orden filosófico: los problemas arriba indicados, que quiere y debe resolver para que su adhesión sea plena, son especulativos. No consigue concebir ciertas cosas y explicar otras. Como «creyente», es católico, y ya se da cuenta de que lo es. Como «filósofo», tiene aún graves dificultades. Así, escribe explícitamente en un pasaje de fundamental importancia: «con todo, Tú no permitías que la tempestad de mis pensamientos me arrancase de aquella fe por la que creía que existes, que tu substancia es inmutable, que eres la Providencia y la justicia de los hombres, y que el camino de la salvación humana, hacia aquella vida que se conquistará con la muerte, lo has puesto en Cristo Tu hijo y Señor nuestro y en las santas Escrituras, selladas por la autoridad de tu Iglesia Católica. Puestas a salvo estas verdades y arraigadas firmemente en el alma, buscaba anhelante el origen del mal» (79). Agustín, en consecuencia, como creyente, es católico, si bien retarda hacer plena y abierta profesión de catolicismo, en espera de que se le esclarezcan todas las dudas. Está también convencido de que el problema de la vida, problema filosófico, coincidente con el de la salvación, no puede ser resuelto sin la ayuda divina. Nace en el terreno filosófico, pero se resuelve en el teológico. Como «filósofo», la tiene tomada con el materialismo y con el problema del mal, y todavía *no sabe* cómo vencer el primero y resolver el segundo. Son problemas, repetimos, de orden especulativo. La no conseguida solución de los mismos, si bien le es obstáculo para una plena adhesión al catolicismo, no le impide conservar intacto el convencimiento de la verdad de la religión católica. Del mismo modo, la persistencia de las mismas dificultades le había retenido antes en la falsa religión maniquea. Su mente está dividida: Agustín vive,

(79) *Conf.*, I. VII, c. 7. Es explícito el testimonio de las *Confesiones*: Agustín, antes de leer los «libros de los platónicos», es ya católico por asentimiento de fe. Cualesquiera que sean todavía sus errores e ignorancia, se ha sometido a la Iglesia católica, cuya autoridad ha conquistado el mundo. Es ésta para Agustín una prueba irrefutable de que la Iglesia es la verdad. *Vino a la Iglesia: et ego ad te veneram ex Gentibus* (*Conf.*, I. VII, c. 9) y vino *antes e independientemente* de haber leído los libros de los platónicos. «El testimonio del obispo de Hipona es, pues, claro; no es el neoplatonismo lo que lo llevó a la Iglesia; había hallado de nuevo la fe de Mónica antes de leer a Plotino» (Boyer, *Christian. et Néoplaton.*, etc., cit., pág. 68).

sufre su interior contradicción, se debate vigorosa y dolorosamente para superarla. Espera y desespera, vence un obstáculo y es vencido por otro, cae y se levanta: ésta es la terrible situación espiritual de sus treinta y un años. Se podría decir que ha progresado como creyente, no como filósofo. Conserva todavía opiniones filosóficas que están en oposición con su fe. Le es preciso liberarse de una filosofía y encontrar otra que se acomode (o él lo considere así) con su nueva fe católica (80).

La primera dificultad que le atormenta es la de concebir la naturaleza de Dios: *conabar cogitare te*. Cree con toda el alma que Dios es «incorruptible, inviolable e inmutable». No sabe cómo y por qué, pero ve bien y con certeza que lo corruptible y mutable es inferior a lo incorruptible e inmutable. Mas he aquí la dificultad: ¿cómo concebir la naturaleza de Dios? Agustín, gracias a Ambrosio, ha dado ya un paso hacia adelante: Dios no tiene forma corpórea «humana». Ha comprendido en qué sentido los católicos dicen que el hombre está hecho a imagen de Dios, es decir, se ha dado cuenta de cómo tal afirmación no significa exactamente que Dios tenga forma humana. Ha caído el prejuicio de la «forma corpórea humana»; subsistía, no obstante, la dificultad de no llegar a concebir a Dios sino como «forma corpórea», porque Agustín no conseguía pensar si no en «algo corpóreo, extendido en el espacio». Le parece que, quitada la extensión, queda la nada. Por consiguiente, concibe a Dios como un ser incorruptible, inviolable e inmutable, extendido por todas partes en el espacio infinito, intrínseco a toda la mole cósmica, contenido en todas las cosas, que tienen término en él, sin que Él tenga término en lugar alguno; un hálito oculto que mueve todas las cosas creadas intrínseca y extrínsecamente: *occulta inspiratione intrinsecus et extrinsecus administrantem omnia quae creasti* (81).

Esta concepción teológica puede muy bien prescindir del maniqueísmo; mejor, como Agustín ha abandonado ya esta secta religiosa, podemos decir que prescinde de ella sin más. Es una concepción puramente filosófica y trae inmediatamente al pensamiento la teología estoica. Agustín tiene ya en su haber muchas lecturas (82) y de Cicerón conoce numerosas obras. El materialismo maniqueo se encuentra en él como doctrina metafísica y no

(80) C. Boyer, *Dialectique de la conversion de S. Augustin*, en el volumen *Essais sur la doctrine de S. Augustin*, París, Beauchesne, 1932, págs. 32-33.

(81) *Conf.*, I, VII, c. 1.

(82) Ciertamente había leído las *Antiquitates ex libris disciplinarum* de Terencio Varrón (el libro tercero se titula *De forma philosophiae*), las *Noctes atticae* de Aulo Gelio, etc.

religiosa, como materialismo y panteísmo estoicos. Quizás tuviera también presente el virgiliano *Mens agitat molem*.

El amigo Nebridio, desde que estaba en Cartago (pero entonces Agustín no aprehendió todo el alcance), oponía a los maniqueos un argumento formidable: ¿Qué puede hacer a Dios el principio a él opuesto de las Tinieblas? Si es el mal, es preciso admitir la violabilidad y corruptibilidad de Dios (cosa filosóficamente absurda para Agustín y blasfema); si, por el contrario, se admite que Dios es inviolable e incorruptible, entonces no hay ya motivo de contraste entre la Luz y las Tinieblas, de mezcla de una parte de la Luz con las Tinieblas y del rescate de los fragmentos de Luz o almas.

El dilema es cerrado y no admite evasiones. No resuelve, sin embargo, las dificultades de Agustín en torno a la naturaleza de Dios, ni el problema del mal. Este último, en cambio, queda modificado y es preciso advertirlo. El dilema de Nebridio tiende, en efecto, a demostrar la contradicción de admitir dos principios o Dioses; es válido contra el dualismo. La conclusión que se deduce de él es la siguiente: admitido que Dios es inviolable e incorruptible, no se puede admitir principio alguno en lucha contra él, porque, o éste le daña, en lo que hay contradicción con lo de que Dios es inviolable e incorruptible, o no le daña y entonces no hay motivo para admitirlo. Conclusión: hay un solo Dios del Bien y no existe el Principio del mal.

He aquí los problemas que continuaban sin solución para Agustín: a) ¿Cómo concebir al único Dios del Bien? ¿Cuál es su naturaleza? Todavía no concibe claramente el espíritu, porque todo lo que existe es para él corpóreo y tiene dimensiones. b) Demostrado que no existe un principio o Dios del mal, ¿de dónde viene éste? El Dios del bien no puede ser causa del mal, que es corrupción, la cual no puede tocar la esencia incorruptible de Dios. ¿Cuál es entonces la causa del mal? El problema no ha sido resuelto, según hemos dicho arriba, sino modificado: no está planteado ya en los términos de la doctrina maniquea, cuyo dualismo está rechazado, sino en los términos de un problema filosófico, metafísico. Es el «filósofo», y no el maniqueo, quien, si bien casi sin dudas ya acerca de la verdad de la religión católica, todavía tiene incertidumbres metafísicas y angustias intelectuales.

Veamos, según lo narra el mismo Agustín, cómo se le planteaba la dificultad del origen del mal. Tiene, desde luego, una verdad clara, aunque de carácter negativo: excluído que exista un Dios del mal, causa del mal mismo, el problema del origen del mal debe ser resuelto de modo que no se caiga en la contradic-

ción de creer mudable al Dios inmutable. De otro modo, en lugar de encontrar la verdad que se busca, se pierde la firmísima que ya se posee. Además: no atribuir el origen del mal a un Dios tiene grandísima importancia para la moral en general. Admitido un Dios, causa del mal, y admitido que el hombre resulte de la mezcla de fragmentos de bien con parte de mal, se deduce que el mal que hacen los hombres es metafísicamente necesario. La moral maniquea es determinista. Negada, en cambio, una causa divina trascendente del mal, es responsable del mismo quien lo comete. Con el determinismo maniqueo se viene abajo también la creencia de Agustín en las predicciones de los astrólogos, para lo cual no habían sido suficientes los consejos del sagaz y agudo Vindiciano, ni los del ingenioso Nebridio. Agustín, como todo hombre, es celoso de la propiedad de sus acciones. El mal lo ha hecho él, Agustín, y nosotros; y Agustín se duele amargamente, se arrepiente de ello y quiere liberarse; él y no otro cualquiera. Una verdad dejábase oír dentro de él: *liberum voluntatis arbitrium causam esse, ut male faceremus: et rectum iudicium tuum, ut pateremur*. Dejábase oír dentro de él, pero no conseguía *eam liquide cernere* (83). De una cosa estaba tan cierto como de su existencia: de poseer una voluntad y de ser él y no otro quien quiere o no quiere. Comenzaba a convencerse de que estaba precisamente aquí la razón del pecar.

Pero apenas había aferrado esta posible solución, ya el problema se le complicaba y se multiplicaban las dificultades: ¿quién me ha hecho así? ¿No es Dios bondad por esencia? ¿De dónde viene en mí el querer el mal y no querer el bien? Si yo estoy hecho todo por Dios, ¿de dónde este semillero de amarguras? Dios no puede sino hacer buenas a las criaturas; por tanto, el mal, ¿dónde está? ¿Dónde? ¿Por qué camino ha penetrado en el mundo? ¿Cuál es su raíz y su sentido? ¿Es, tal vez, un nombre sin sujeto? Pero entonces, ¿por qué temer lo que no existe? ¿Acaso no era bueno uno de los elementos de que Dios hizo a las criaturas, y Dios no logró convertirlo en bien? (84). ¿Cómo acordar esto con la omnipotencia divina?

Agustín se perdía en las dificultades, y la solución del problema continuaba escapándosele, le impedía enriquecerse, para su paz espiritual, con las otras verdades que tenía ya sólidamente conquistadas. Pero también esta vez, igual que en todas las demás en que se ha encontrado en una curva peligrosa, le viene en

(83) *Conf.*, I. VII, c. 3.

(84) *Conf.*, I. VII, c. 5. — Adviértase que esta solución es la de Platón en el *Timeo*, donde se presupone una materia eterna, no creada por Dios, y que resiste a Dios.

ayuda la fe en Cristo, que conserva fija en el alma. Es imperfecta por muchos lados, y fluctuante más allá del límite de la buena doctrina, pero no la deja escapar, antes bien, se empapa de ella más cada día.

4. EL ENCUENTRO CON LOS «PLATÓNICOS».

Las dificultades susodichas no dejaban en paz a Agustín. La inquietud interior no le concedía más armisticios. No hay duda de que acudió a otros lados en busca de luz y ayuda: a la oración, a la lectura de libros de filósofos y de las Sagradas Escrituras y a las discusiones con los amigos. Probablemente uno de ellos, señalado por el Santo como hombre hinchado por la soberbia, le dió «algunos libros platónicos» traducidos del griego al latín (T). ¿Qué encontró allí Agustín y qué no encontró?

Agustín no lee los libros de los platónicos, sino que los «interpreta»: *et ibi legi, non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus* (85). ¿Con qué espíritu lee e interpreta? Con espíritu de cristiano. Había ya leído (o si no, había tenido noticia) el Evangelio de San Juan; encuentra ahora que la divinidad del Logos está también en los «libros de los platónicos». En Plotino lee que por encima del mundo sensible hay tres hipóstasis o substancias: el Uno, el Entendimiento, el Alma. De la plenitud infinita del Uno emana el Entendimiento, o Verbo, o Logos, como los rayos emanan del sol. Agustín ve en la hipóstasis plotiniana del Entendimiento el Verbo del Evangelio de San Juan; esto es, «interpreta» que también para Potino «en el principio era el Verbo y el Verbo era en Dios y Dios era el Verbo; esto era en el principio en Dios». De la fecundidad del Entendimiento emana el Alma, la cual engendra (dando apariencia visible a las Ideas contenidas en el Entendimiento) el mundo sensible, hasta el término extremo del «no ser» o materia, causa de la multiplicidad y del mal. Agustín «interpreta» que, también para Plotino, todo fué hecho por el Verbo «y nada sin él, y que lo que ha sido hecho tiene vida en él». Lee también en Plotino «que la vida es la luz de los hombres, luz que brilla en las tinieblas y que los hombres no han comprendido»; que el alma del hombre da testimonio de la luz, pero no es la luz misma, porque la luz, que ilumina a quien viene a este mundo, es el Verbo de Dios, Dios mismo, que estaba en el mundo, que ha hecho el mundo y éste no lo ha conocido.

En primer lugar, cree encontrar en los «libros de los platónicos» la divinidad del Verbo, es decir, el Verbo nacido de Dios, consubstancial con el Padre. En segundo lugar, cree encontrar también la solución de su problema: consistencia y significado de la persona, finalidad suprema del alma. En efecto, según él interpreta, también dice Plotino que de la sabiduría de Dios provienen todas las cosas, y que las almas son felices cuando reciben de Él, cuando son sabias por su sabiduría. La felicidad del alma reside en la «conversión» de la apariencia y multiplicidad de lo sensible a la realidad y unidad absoluta del Uno, o sea en el retorno a Dios. En efecto, Plotino escribe: «El alma arrebatada en Dios tiene una existencia divina que la llena de felicidad; no cambiaría su estado con ninguna otra cosa, incluso si se le ofreciese el Universo, puesto que nada hay superior ni mejor; también si pereciesen las demás cosas en torno a ella, consentiría en ello de buena gana, para quedar sola con el Uno; tan grande es la felicidad a la que ha llegado» (86).

¿Qué es lo que, como nuevo, enseñaban los «platónicos» a Agustín en torno a aquellos dos problemas? Ya sabía desde hacía tiempo, y poco a poco siempre con mayor claridad, desde la lectura del *Hortensio* en adelante, que es preciso anteponer la sabiduría a cualquiera otra cosa, porque sólo en su posesión reside la verdadera felicidad. Había conocido (a pesar de que fuese sólo aparente) el duro rigorismo maniqueo, dirigido a liberar la Luz de las Tinieblas, igual, en cierto modo, que el ascetismo plotiniano; conocía ciertamente, aunque no con exactitud, el misticismo cristiano. Agustín sabía que, pues existe infaliblemente la verdad, no hay bien superior a ella y, por esto, no hay felicidad que no se identifique con el amor total y la posesión de la misma. Por tanto, lo que a él le interesaba, en el momento espiritual en que leía a los «platónicos», no era aclarar este problema, sino la solución de las dificultades por nosotros arriba indicadas, que le impedían entregarse enteramente a la verdad. Entre tanto, es preciso aclarar otro punto: ¿le da la lectura de los «platónicos» una comprensión más clara del Verbo cristiano?

No se la da acerca del Verbo, porque Agustín creía en él firmemente, ya por lo que había leído en las Sagradas Escrituras, ya por cuanto había escuchado en la predicación de San Ambrosio. Antes de la lectura de los «platónicos», Cristo es «hijo de Dios y Señor nuestro» (87). Mejor aún, sobre este punto, más que «tomar» de Plotino, «da» él a Plotino; le presta el lenguaje de San Juan, interpreta las hipóstasis y sus procesiones en el sentido

(86) *Enéadas*, VI, VII, núm. 34.

(87) *Conf.*, I. VII, c. 7.

cristiano. Agustín, convertido al cristianismo, convierte a él en este punto a Plotino. Cree (y naturalmente lee en Plotino lo que no hay) que el Entendimiento, emanación directa del Uno, es el Verbo Hijo Unigénito de Dios. Va más allá y fuera de Plotino: el Verbo no sólo es Dios, sino Dios encarnado, Logos hecho carne, que ha habitado entre nosotros, y esto falta en los «platónicos». No lee en sus libros lo que lee en el Apóstol Pablo, que el Verbo «se anonadó a sí mismo, tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres, mostrándose por condición semejante a un hombre; se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y a la muerte en la cruz: por lo cual Dios lo exaltó, resucitándolo de entre los muertos y le otorgó un nombre que está sobre todo nombre, a fin de que ante el nombre de Jesús se doble la rodilla de todos cuantos están en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Jesucristo nuestro Señor está en la gloria de Dios Padre» (88). Agustín, por ahora, espoleado por sus dudas y por el ansia de resolverlas, no ve que el Entendimiento de Plotino es muy distinto del Verbo cristiano. Profundizará luego en el platonismo; sufrirá su influencia y cristianizará algunas tesis; sabrá apreciar mejor lo que una filosofía cristiana puede aceptar de él y lo que debe rechazar.

Por lo tanto, Agustín no encontró en los «platónicos» que el Verbo se hizo carne; no encontró lo que verdaderamente le interesaba y con respecto a lo cual tenía necesidad de luz. Encontró que la divinidad del Verbo podía ser expresada en el lenguaje de los «platónicos», pues admitían que el Entendimiento o Logos proviene de Dios; no encontró que se encarnara. En resumen, encontró (o creyó encontrar) lo que ya era claro para él anteriormente; no encontró lo que le hubiese gustado aclarar.

En efecto, sus puntos oscuros hallábanse precisamente en torno a la encarnación, en torno al modo de entender que el Verbo se hizo carne. No conseguía alcanzar al «mediador de Dios y de los hombres, Jesucristo hombre, Dios soberano». No comprendía cómo Jesús había podido humillarse hasta el punto de encarnarse, habitar entre los hombres y morir en la cruz. «No era humilde — dice Agustín — y no entendía la humildad de mi Señor Jesús, ni qué quería enseñarnos su invalidez» (89). Consideraba a Jesucristo como un hombre sapientísimo, incomparable, a quien la Providencia había concedido para tal fin un autorizadísimo magisterio; esto es: venir entre los hombres como ejemplo de desprecio de los bienes temporales para la consecu-

(88) *Conf.*, l. VII, c. 9. (*Phil.*, II).

(89) *Conf.*, l. VII, c. 18.

ción de la inmortalidad (90). Es de notar, según ha sido ya muy bien observado (91), que Agustín no oponía esta concepción suya a la de la Iglesia, sino que se engañaba acerca de la doctrina de la encarnación que, como él mismo dice, comprendió más tarde. Conocía muy bien la fórmula en la que se expresa el dogma de la Encarnación, «el Verbo se hizo carne», pero no conseguía aceptar el misterio. Reconocía que Cristo es «hombre completo», y admitía la unión de Jesús con el Verbo inmutable de Dios, pero concebía tal unión según la que, más tarde, será la herejía de Fotino.

¿Qué ayuda podían proporcionarle sobre este punto los «libros de los platónicos»? Evidentemente, ninguna. Antes bien, no ha de olvidarse que Agustín traspone el Logos de Plotino en los términos del Logos cristiano, precisamente porque no comprende con claridad la doctrina cristiana de la encarnación. Tenía clara idea de la divinidad del Verbo, o, al menos, que era el Sapientísimo enviado por la Providencia; obscura, en cambio, era su idea de la encarnación; en consecuencia, le era más fácil entender el Logos «filosóficamente», que «teológicamente». Poco faltó para que los «platónicos» arruinasen definitivamente a Agustín. Por un momento corrió ciertamente el riesgo de que se hiciera de Cristo una hipóstasis filosófica, de convertirse a una filosofía, más que a una religión. Estuvo a punto de creerse «sábio», de hacer morir a Dios y a Cristo en una fórmula (92). Le era necesaria esa caridad que edifica sobre el fundamento de la humildad, es decir, Jesucristo (93).

También ahora, como en el tiempo del *Hortensio*, cierra los libros de los filósofos y vuelve totalmente (*avidissime arripui*) a la lectura de la Sagrada Escritura y principalmente del apóstol Pablo (94). Ninguna contradicción, ninguna disensión entre los dos Testamentos. Más de una vez Agustín, en este intensísimo período de su vida espiritual, habrá pasado de los libros de los «platónicos» a los Textos sagrados y de éstos a aquéllos. Querer establecer una sucesión cronológica en las lecturas agustinianas,

(90) *Conf.*, l. VII, c. 19.

(91) R. Jolivet, *ob. cit.* pág. 99.

(92) Según observa con agudeza Martín (*S. Augustin*, París, Alcan, 1907, II edic., pág. 15): «Agustín estuvo a punto de llevar a cabo el acto de orgullo intelectual y convertirse en el filósofo que ya no se corrige».

(93) *Conf.*, l. VII, c. 20.

(94) Además de en las *Confesiones*, se lee en *Contra Academicos* (l. II, capítulo 2, núms. 5-6): *Itaque titubans, properans, haesitans arripio apostolum Paulum... perlegi totum intentissime atque castissime. Tunc vero quantolocumque iam lumine adperso tanta se mihi philosophiae facies aperuit...*

en un momento en que su mente está revuelta y en guerra, es esquematizar lo que se resiste a todo esquema y, por lo tanto, equivale a cerrarse el camino para penetrar en lo que verdaderamente ha sido, en el momento decisivo, la historia de un alma (95). Lee Agustín en San Pablo que el «infeliz hombre» ha sido liberado de la muerte del pecado sólo por la gracia de Dios, por Jesucristo nuestro Señor, cuya «sangre inocente ha cancelado el decreto de nuestra reprobación». La Cruz ha roto la sentencia de condenación y hecho resurgir al hombre en Cristo. Era la luz que entraba para iluminar la mente y calentar su corazón. La suave dictadura del Espíritu le aclaraba el misterio, porque también el misterio como tal tiene su claridad. Agustín, humilde, se da cuenta de la humildad de Cristo. Ahora ya su fe cristiano-católica queda completada, y no *con* la ayuda de los platónicos, sino *en contra* de los mismos platónicos. Por un momento ha debido matar en sí al «filósofo» (y, al menos una vez en nuestra vida, es necesario dar la cicuta a la filosofía), para que el filósofo no matase al cristiano. Gozoso, en uno de los más emocionados pasajes de las *Confesiones*, escribe: «Nada de esto dicen esos libros. No tienen esas páginas el rostro de esta piedad, las lágrimas de penitencia, el sacrificio grato a ti, el espíritu atribulado, el corazón contrito y humillado, la salvación del pueblo, la ciu-

(95) Es verdad que afirma Agustín haberse encontrado en los libros de los platónicos «antes» que en las Sagradas Escrituras (*Conf.*, I. VII, c. 20) y también es cierto que indica una sucesión cronológica. Sin embargo, esto no significa que ignorase las Escrituras, y que desde el tiempo del *Hortensio* se hubiese desinteresado completamente de ellas. Significa, al menos a nuestro parecer, que Agustín, después de los «platónicos», que tanta luz le habían proporcionado acerca de la naturaleza espiritual de Dios y del problema del mal, leyó al punto y con gran atención las Sagradas Escrituras, es decir, con entrega y profundización, impulsado por reciente lectura y por las nuevas ideas que ésta le había suscitado. Principalmente quiso confrontar las dos fuentes de verdad, confrontación que ahora lo llevó a descubrir, por primera vez, lo que al principio no había descubierto; esto es, la gran diferencia existente entre quienes saben donde se debe ir, pero ignoran el camino, y aquellos que ni siquiera conocen el camino. Punto éste fundamental en cuanto a la cuestión de las relaciones entre Agustín y el neoplatonismo. Gilson (*L'esprit de la philosophie médiévale*, París, Vrin, 1932, vol. I, pág. 31) observa: «Ahora bien, si hay un punto evidente entre todos los que toca el relato de las *Confesiones*, es precisamente que a los ojos de Agustín el vicio radical del neoplatonismo es la ignorancia en que nos tiene con respecto a la doble doctrina del pecado y de la gracia que nos libera de él. Puede demostrarse que la evolución intelectual de San Agustín concluye en su adhesión al neoplatonismo, y con el propio San Agustín habría que hacer todavía numerosas restricciones a esta interpretación, sino a todo lo que su doctrina niega, que es que esa adhesión pueda confundirse con conversión.» Plotino puede aconsejarnos la liberación de los sentidos, el dominio de las pasiones, la adhesión a Dios; y basta, ¿quién nos da la fuerza? ¿De qué sirve saber sin poder?

dad esposa, el ara del Espíritu Santo, el cáliz de nuestro rescate» (96). En los sagrados Textos, no en los «libros de los platónicos», había encontrado el camino, Jesucristo, «que no conduce a especular, pero sí a morar en la patria eterna» (97).

Llegados a este punto surge espontánea una pregunta: «¿cuál ha sido, entonces, la influencia de los «platónicos», de la que él mismo habla con reconocimiento, en la evolución intelectual de Agustín? Ahora que hemos demostrado, siguiendo los testimonios agustinianos, a los que no hemos escatimado el rigor del análisis objetivo, que en la evolución intelectual del Santo Doctor hacia el catolicismo, al que se convierte, no entra en absoluto el neoplatonismo, por lo que se refiere a las verdades teológicas, podemos responder: la influencia ha sido importante.

En el apartado anterior hemos aclarado cuáles fueran sus dificultades filosóficas y, precisamente, cómo concebir la naturaleza de Dios, cómo resolver el problema del mal. Acerca de la primera cuestión, Agustín estaba firmemente convencido de que Dios es inmutable, incorruptible e inviolable; es creador de las cosas y de los hombres, es Providencia. Su gran dificultad consistía en si era o no corpóreo. Ésta, como sabemos, entraña, a su vez, una dificultad más general: la de no lograr concebir la substancia incorpórea. No excluye la existencia; se trata sólo de la incapacidad de comprender lo que, en cierto modo, vislumbra. La lectura de los «platónicos» descubre como un velo de sus ojos; ahora ve, «por encima del mismo ojo del alma», «por encima de su inteligencia, la luz inmutable, no ya ésta común y visible a todo ojo carnal, ni otra más hermosa, pero de la misma naturaleza...» Es algo muy distinto de cuanto hay aquí abajo: sobre todo excelente, la «que me hizo y a la cual yo, hecho por ella, soy inferior. Quien conoce la verdad la conoce a ella; y quien la conoce, conoce la eternidad. La caridad es quien la conoce» (98). Ahora le parece un desatino decir que la verdad sea una nada, porque no está difundida en el espacio finito o infinito. Ya no tiene dudas: «más fácil sería que dudase de vivir que de la existencia de la verdad» (99).

Por fin, Agustín ve que Dios es luz, substancia espiritual y no corpórea, que lo trasciende todo (y por esto no está mezclado con las cosas a las que domina infinitamente), de quien todo depende, sin depender Él de nada. Los «platónicos» le han curado de la incapacidad de comprender lo incorpóreo transcendente,

(96) *Conf.*, I. VII, c. 21.

(97) *Conf.*, I. VII, c. 10.

(98) *Conf.*, I. VII, c. 10.

(99) *Conf.*, I. VII, c. 10.

único principio de la realidad; y no es poco (100). Obsérvese, sin embargo, que Agustín identifica la verdad, no con el Uno o con el Entendimiento de Plotino, sino con el Dios y Verbo cristianos. Conocer la verdad es conocer a Cristo y por lo mismo poseer la eternidad. Conocer no es puro $\delta\epsilon\omega\pi\acute{\alpha}\tau\eta\iota\varsigma$, sino, sobre todo, amar. El ojo del entendimiento es «ojo de amor». Plotino ha hecho caer el velo de la mente de Agustín, que ahora percibe la naturaleza espiritual de la verdad; pero el santo Doctor no contempla las hipótesis plotinianas, sino que conoce y al mismo tiempo ama (el conocimiento de Dios o es amor o no es conocimiento) al Dios de Jesucristo y de la Iglesia (U).

Alcanza ahora ya con claridad el modo de resolver el problema del mal. Al considerar las cosas que están por debajo de Dios, se da cuenta de que «ni absolutamente son, ni absolutamente no son». Existen, puesto que tienen el ser por Dios; no existen absolutamente, porque no son lo que Dios es. Esto le hace conocer «con evidencia» que las cosas, mientras son corruptibles, tienen un grado de bondad. En efecto, si no tuviesen bondad, no podrían corromperse; por lo tanto, no es sino substracción de un bien. Todo lo que es, es bueno; el mal no es substancia, sino más bien falta de bien, de ser.

No creamos, como ya hemos dicho, que ahora es cuando se libra Agustín del dualismo maniqueo. Ya estaba fuera del mismo, pero, precisamente, con el abandono del maniqueísmo, se habían acrecentado las dificultades de explicar el origen y existencia del mal. Se dispone ahora a resolver el problema, no resuelto desde que no admitió los dos principios de Manes. Ahora el mal es definido, no como lo que es, sino como lo que no es, como una falta, una deficiencia de ser. En consecuencia, no es realidad, y tanto menos requiere un principio o un Dios al que deba su origen. Del mismo modo, el mal moral o pecado, como ya había entrevisto, es desviación del Ser, de Dios; caída de la voluntad, que, dotada de libre albedrío, se precipita hacia abajo (101).

Los «platónicos» le ayudaron indudablemente a esclarecer el

(100) También sobre este punto ha sido puesta en duda la exactitud de la narración de las *Confesiones*. Sostiene Thimme (*Augustins geistige Entwicklung*, etc., cit., págs. 15-17 y sigs.) que A. no adquirió en Milán, donde leyó por primera vez los «libros de los platónicos», sino en Casiciaco, la certeza acerca de Dios y de la creación. Y según Alfarcic (*ob. cit.*, I, pág. 382) «su primera lectura de la *Enéadas* le dió una dirección muy espiritualista, pero imprecisa». Convenimos en que la primera lectura de los «platónicos» no haya sido suficientemente profundizada, pero excluimos que no le haya revelado a Agustín la noción de «espíritu».

(101) El problema del mal será tratado adecuadamente en su lugar oportuno.

problema que le atormentaba más que cualquier otro. Pero también aquí es necesario precisar. Ante todo Agustín, por ahora, ha visto el «modo» de resolver el problema, no la «solución» del mismo. Ésta será elaborada posteriormente, insistiendo en ella, hasta que pueda llegar a su precisa formulación. Los «platónicos» le dieron el punto de partida, pero *ahora* ya Agustín avanza por un camino propio que le llevará a resolver el problema de modo también propio. En segundo lugar, si a través de los «platónicos» (y aquí está toda la importancia, no poca, pero limitada, de la lectura de sus libros) ha visto la forma de la solución, no se ha dado enteramente cuenta, sin embargo, del sentido y alcance de la solución plotiniana.

Para Plotino, el mal es lo «falto de medida», lo «ilimitado», lo «informe», lo «indeterminado»; como tal, es el «no ser». Pero Plotino substancializa el no ser. Para que las cosas participen de él, es necesario que el mal exista también en sí: «es preciso que exista un ilimitado en sí, un informe en sí, e igualmente en cuanto a las demás propiedades que caracterizan la naturaleza del mal...» Hay un «Primer Mal, un Mal en sí» (102). Éste es la «Materia», carencia de bien, de determinación y de límite, puro receptáculo informe, el no ser que necesariamente se mezcla a las cosas. La Materia o el No ser es la causa de todos los males del Universo, porque todas las cosas del mundo sensible participan, además del ser, necesariamente, del No ser (103).

¿Con qué se quedó Agustín de esta teoría, en su primer contacto con los «libros de los platónicos»? Se ve clarísimo en la narración de las *Confesiones*: a) que, el Bien o el Ser es absolutamente, mientras que las cosas *son y no son*; b) que, por esto, el bien «es la realidad a la que están supeditados todos los seres, la que todos desean, es su principio y todos necesitan de él; pero él, no necesitando de nada y bastándose a sí mismo, es la medida y límite de todas las cosas; de él vienen el Entendimiento y el Ser, el Alma y la Vida, la actividad intelectual que da a las cosas» (104); c) que las cosas son corruptibles porque son buenas, esto es porque, en cualquier modo, son; y, por esto, el mal no existe si no existe el bien, del que es el límite, como privación de bien, deficiencia. Aquí se detuvo. Le había sido indicado el modo de la solución: el mal es no ser, y, por lo mismo, no es substancia; si no es substancia, no hay motivo para admitir un principio del mismo, y es evidente que Dios no es su causa. Agus-

(102) *Enéadas*, I, 8, 3.

(103) *Enéadas*, I, 8, 5-6. — El concepto plotiniano del mal se relaciona con el platónico de la *χώρα* (*Timeo*, 49, d. — 52 c.).

(104) *Enéadas*, I, 8, 2.

tín no necesitaba de más por el momento. No tuvo en cuenta — o lo descuidó — el resto de la teoría plotiniana; es decir, la identificación del mal con la materia, la entización de ésta como mal en sí necesario (105). Afortunadamente, añadimos nosotros. Los «libros de los platónicos», que, con todo, le hicieron tanto bien, hubieran podido ser muy peligrosos una segunda vez. Si Agustín, desde aquí, hubiese profundizado en Plotino y en los platónicos, habría visto que, para ellos, el mal es ciertamente no ser, pero el no ser identificado con la materia y substancializado. Es verdad que Plotino había escrito un tratado contra los gnósticos, pero esto no le impidió (y su emanacionismo no le podía consentir una solución distinta) dar al mal, en su negatividad, una existencia positiva, o sea hacer ser el no ser. El ser existe como ser, el no ser existe como no ser. La solución plotiniana es dualista, al igual que la gnóstica o maniquea, como la platónica, que Plotino heredó, de la Idea y de la *Χώρα - Ανάγκη*.

Podemos concluir que, cuando Agustín se encontró con los «platónicos», hallábase más allá de los mismos platónicos. Había ya germinado la «semilla» de la fe católica (106), que, desde la infancia, le había penetrado hasta la medula (*medullitus implicato*) (107). Se había ya liberado del dualismo maniqueo de los dos principios: no había resuelto el problema del mal, precisamente porque había rechazado la existencia de un principio del mismo. No basta: había ya entrevisto que el mal era posible porque el hombre está dotado de libre albedrío, del que puede hacer un mal uso. Ahora, leído Plotino, se confirma en que el pecado «no es substancia», sino «desviación» de Dios. En cambio, para Plotino, el mal es natural, es una necesidad inherente al orden natural, porque las almas están caídas en la materia, de la que «necesariamente» vienen sus vicios (108). Agustín llegaba a la lectura de Plotino con un problema que, metafísicamente, excluía la solución plotiniana e incluía ya, si bien implícitamente, su solución. Plotino le sirvió de «estímulo», de «principio»:

(105) Concuerta nuestra interpretación acerca de este punto con la de Jolivet, *Le problème du mal d'après S. Augustin*, Paris, Beauchesme, 1936, página 145.

(106) *C. Acad.*, I, II, c. 2, núm. 5.

(107) *De duabus animabus*, c. 1, núm. 1.

(108) Plotino dice expresamente que el mal moral se debe a la materia que se mezcla con el alma. Afirma en otro lugar que es absurdo introducir en el mundo almas que tengan, unas «la iniciativa del bien y otras del mal; es privar a la razón de las buenas acciones si se la priva de las malas». Mal y bien son partes de la razón universal. (*Εἰ οὖν ἄπορος ἡ εἰσαγωγή τῶν ψυχῶν, αἱ δὲ τὰ πονηρά, αἱ δὲ τὰ χρηστὰ ἐργάζονται - ἀποστερησομεν γὰρ τὸν λόγον καὶ τῶν χρηστῶν ἀφαιροῦντες αὐτοῦ τὰ πονηρά - ...*). (*Enneadi*, III, II, n. 18).

le dió el concepto del mal como no ser. En el mismo momento en que leía, cambiaba Agustín el concepto plotiniano del «no ser», lo traducía en términos diferentes. Pudo hacerlo porque era ya cristiano y porque el cristianismo le había enseñado que el mundo no es emanación, sino creación de Dios y que, por lo tanto, también la materia, como creada por Dios, no es mal; ésta es la razón de que no exista un no ser como substancia. Agustín, que cambia siempre el significado de las tesis neoplatónicas, interpreta la «procesión» plotiniana como «creación». Plotino rechaza, en cambio, el concepto de creación: para él, también el proceso de «conversión», o de la vuelta del alma a Dios, es proceso de «receso», «d'une pure évacion mentale qui nous fait quitter le temps pour l'intemporel» (109).

Agustín conserva de Plotino cuanto no se opone al cristianismo, y es interpretado de modo que pueda ser adaptado a un sistema muy diferente del plotiniano. Entre las dos concepciones existe la inmensurable distancia que separa al último gran sistema de la filosofía pagana del primer gran sistema de la filosofía cristiana. Esto no impidió que Agustín (como otros Padres) se diese cuenta de que el neoplatonismo suministraba al pensamiento cristiano una rica cosecha de elementos: la concepción de un mundo inteligible superior al sensible, el desprecio de lo terreno y la elevación a lo divino (ascetismo), e incluso un esquema trinitario (Uno, Entendimiento, Alma). Pero estos y otros elementos, utilizados por el pensamiento cristiano, son transformados de modo que adquieren un sentido irreductible al original. Que se hable de «neoplatonismo cristiano» y se considere a Agustín como el gran maestro del mismo: no nos oponemos; pero es necesario precisar que, especulativa e históricamente, el neoplatonismo cristiano de Agustín (que alimentará el pensamiento posterior, no sólo de Anselmo, Buenaventura, de otros escolásticos y del agnosticismo posterior — Pascal, Malebranche, etc. —, sino también de Santo Tomás y del aristotelismo medieval) tiene un concreto significado: cristianizar, hasta donde es posible, el platonismo, y no platonizar o neoplatonizar el cristianismo. Otros Padres y escritores, antes de Agustín, habían visto afinidades, semejanzas, anticipaciones cristianas en los neoplatónicos; algunos de ellos (pienso en Orígenes, el mayor) habían transcrito o adaptado elementos cristianos en las fórmulas de la filosofía griega. Agustín toma posición y decide definitivamente: hace entrar en el cristianismo aquello del platonismo que puede entrar (rechaza lo que debe ser rechazado), pero de tal modo que el platonismo

(109) J. Guittou, *Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin*, Paris, Belvin, 1933, pág. 89.

resulte cristiano, y no el cristianismo platónico. Algunos siglos después, Tomás hará lo mismo con Aristóteles, pero sobre la base del «platonismo» de Agustín (110).

5. EL EJEMPLO DE LOS DEMÁS.

La conversión de Agustín es completa: no sólo está convencido de la verdad del cristianismo católico, no sólo ha resuelto sus dudas filosóficas, sino que conoce también el medio de vencer las resistencias, fortificar la voluntad y purificar el corazón; es decir, la gracia de Dios, según le ha enseñado San Pablo. Con todo, Agustín señala a su conversión una fecha posterior, después de otros encuentros.

Es preciso distinguir bien dos momentos en su conversión: a) el de la aceptación de la verdad cristiana, después de haberla comprendido y haber aclarado las dificultades, lo mismo teológicas que filosóficas, y éste se ha realizado ya; b) aquel otro en que Agustín abraza y se esposa con el ideal de la perfección cristiana y se propone hacerlo actuar *íntegramente*, con el auxilio de la gracia de Cristo. Si únicamente hubiese querido ser cristiano según el mundo, es decir, conciliar los deberes de cristiano con los de su profesión, de la familia y de la sociedad, habría podido detenerse en el punto al que hemos llegado en nuestra exposición. Pero Agustín era una de esas pocas almas que se dan totalmente

(110) Cayré observa justamente: «La influencia neoplatónica es indudable en muchas páginas; segura la imitación o la utilización. Sin embargo, fórmulas idénticas bajo la pluma de Plotino y de San Agustín no tienen siempre el mismo alcance, porque el espíritu que las anima es muy distinto. El grado de dependencia de uno frente a otro no puede determinarse seriamente por simple semejanza de fórmulas y de expresión, procedimiento cómodo, pero demasiado sumario. También es preciso tener en cuenta, antes que nada, el alma, y para San Agustín el alma, el espíritu de toda la doctrina, es la espiritualidad» (*La spiritualité de S. A. et la contemplation*, en «Revue de Philosophie», 1930, núms. 5-6, XV Centenaire de la mort de S. A., pág. 335). Y en otro lugar (*Les sources de l'amour divin*, París, Desclée De Brouwer et Cie, 1933, pág. 27) llega casi a nuestras mismas conclusiones: «Ya cristiano, utiliza [de los platónicos] magníficamente las tesis capitales en su esfuerzo de penetración de la fe. Sin duda, evoluciona sobre este punto tanto como sobre otros. Algunas opiniones fueron poco a poco dejadas de lado. Pero sobre algunas tesis fundamentales, permaneció inquebrantablemente fiel a Platón, cuya alta superioridad se complacía en reconocer aún tarde; admiraba grandemente, con su doctrina de ideas, la profundidad de su teología natural (*De Civ. Dei*, VIII, c. 4-11). Por otra parte, el platonismo de San Agustín está poseído de espíritu cristiano, y, en realidad, nos encontramos, con él, en presencia de una filosofía ciertamente original, incompleta acaso, pero sólidamente determinada en sus líneas características».

a lo que han escogido. No podía, por esto, dividir el amor de Dios con el de las cosas y del mundo; quería amar solamente a Dios. También Pascal, que había sido siempre cristiano en una familia cristiana, anotó en un pedazo de papel, que llevó durante toda la vida consigo, la fecha del 23 de noviembre de 1654, de la «renuncia total y dulce», y solamente desde entonces se consideró verdaderamente convertido al cristianismo. Agustín, en el punto en que nos hallamos, se dispone a la misma renuncia, se prepara a convertirse, no al cristianismo, lo que ya ha hecho, sino a la perfección cristiana. La tarea es muy dura e imposible para las solas fuerzas humanas. Por esto no se decide: lucha, sufre, combate, espera y ora. Desprecia los vínculos con el mundo, pero no encuentra fuerzas para romperlos; vuelve la espalda a sus voces, pero le tiran del vestido y le obligan a volverse. Quieren imponerle un compromiso. Se inicia la lucha, sin armisticio, de la que el alma es el punto de encuentro de Dios y del mundo, la lucha entre la acción de la gracia y la violencia del cuerpo. Agustín espera que el Señor rompa sus cadenas para poder ofrecer un sacrificio de alabanza. Le agrada el camino, que es el mismo Cristo, pero le da miedo todavía caminar por sus asperezas.

La Providencia lo impulsa a visitar al buen siervo de Dios Simpliciano, que en el 397 sucederá a Ambrosio en la cátedra de Milán, y a quien dedicará Agustín una de sus obras. Fué para pedir ayuda, para aconsejarse en sus preocupaciones. No le atraían ya la ambición ni el dinero, y el carecer de estas dos pasiones le hacía más insoportable la esclavitud de los sentidos. Sin embargo, lo tenía atado la mujer y le impedía darse completamente a Dios, por atenerse a la condición más cómoda. El apóstol San Pablo exhortaba a lo mejor, pero no prohibía el matrimonio. Agustín debió luchar durante mucho tiempo entre lo que está consentido al cristiano y lo más perfecto. Contó a Simpliciano todas las incidencias de su error. Pero apenas supo el pastor que había leído los «libros de los platónicos», lo felicitó por no haber caído en otros filósofos llenos de falacias y engaños (111). Simpli-

(111) Agustín añade: «Mientras los libros aluden de todos los modos a Dios y a su Verbo» (*Conf.*, l. VIII, c. 2). — Simpliciano, que era director espiritual de Ambrosio y de quien luego fué sucesor, también estaba educado, al igual que los cristianos cultos de su tiempo, en el neoplatonismo. Ambrosio conocía a Filón, uno de los inspiradores de Plotino; Orígenes, alumno de Ammonio Saca y de Plotino; San Basilio, también alimentado de plotinismo. Según sabemos, Agustín había escuchado a Ambrosio. No hay por qué extrañarse de que le hayan parecido las ideas de los neoplatónicos justas y concordantes con su fe de cristiano. «Buscaba en Plotino la inteligencia de las afirmaciones de Ambrosio» (Boyer, *Christian. et Néoplaton.*, etc., cit. pág. 108). Era entonces considerado el neoplatonismo como la filosofía más cercana al

ciano no dejó pasar la ocasión de contar a su atormentado visitante la conversión de Victorino, el traductor de Plotino, a quien había conocido íntimamente en Roma. Victorino, retórico doctísimo, experto conocedor de tantos filósofos, honrado con una estatua en el foro, idólatra durante tantos años y ya anciano, no se avergonzó de hacerse siervo de Cristo. La lectura de los sagrados Libros, hecha «con gran atención y agudeza», le hizo vencer todas las resistencias. En público, con gran júbilo de los cristianos presentes, que «lo arrebataron para sí con amor y alegría» (112), pronunció su profesión de fe.

Con esta narración consiguió Simpliciano su finalidad. Agustín tuvo un gran deseo de imitar a su colega Victorino. El ejemplo había sido escogido con mucho acierto y una gran delicadeza psicológica. Victorino y Agustín se asemejaban: los dos eran retóricos y profesores de elocuencia, y doctos en las disciplinas liberales; los dos estudiosos de los filósofos y de la filosofía, no cristianos durante mucho tiempo y anhelantes de honores y ganancias. Victorino, además, era el traductor latino de las *Enéadas*, y, como Agustín, había sentido amor a los «libros de los platónicos». Otro particular le produjo gran impresión. Cuando el emperador Juliano, con la ley del 362, prohibió a los cristianos enseñar las letras y la oratoria, Victorino dejó la enseñanza por no renunciar a la verdad de Cristo. El viejo retórico le pareció a Agustín, no tan «fuerte», como «afortunado», *quia invenit occasionem vacandi tibi* (113).

¿Por qué no imitaba a Victorino y renunciaba a la enseñanza para dedicarse completamente a Dios? Porque Agustín tenía que contar con los sentidos, con la costumbre de la carne. Dos voluntades se oponen en él: la vieja (que lo tiene sometido a esclavitud) y la nueva (servir y gozar de Dios); carnal una, y espiritual la otra. Luchaban dentro de él y, así, chocando, *dissipabant* su

cristianismo y la que mejor que cualquier otra se prestaba a ser asimilada y trasladada en términos del pensamiento cristiano. «Se encontrarán fórmulas e ideas platonianas en todos aquellos que, después del concilio de Nicea, defendieran o expusieran simplemente las doctrinas». (Picavet, *Esquisse d'une hist. des Philos. médiév.*, París, 1907², pág. 36). Los neoplatónicos tenían fórmulas a las que se podía dar un significado católico y, por otra parte, «fórmulas sin duda católicas en el pensamiento de sus autores, revestían con frecuencia, en el siglo IV, una apariencia plotiniana» (Boyer, *ibid.*, pág. 113). Probablemente, en esta circunstancia, Simpliciano debió decir a Agustín que, para cualquier platónico, el principio del Evangelio de San Juan *aureis litteris conscribendum, et per omnes ecclesias in locis eminentissimis proponendum esse* (De Civ. Dei, I. X, c. 29).

(112) *Conf.*, I. VIII, c. 2.

(113) *Conf.*, I. VIII, c. 5.

alma (114). El peso del mundo le oprime dulcemente como la suave modorra del sueño: las meditaciones con que se elevaba a Dios se asemejan a los esfuerzos de quien quiere despertar y continúa durmiendo. Todavía es necesario, para sus indomables sentidos, el *shock* de otro ejemplo.

La Providencia le envía a casa al africano Pontiniano, cristiano, oficial de la milicia palatina. Lo recibió Alipio. Sobre la mesita de juego estaba el texto de las *Epístolas* de San Pablo. Pontiniano se alegró y encontró oportunidad de hablar, durante la conversación, de San Antonio, cuya vida había escrito San Atanasio de Alejandría (*Vida de San Antonio Ermitaño*), y de la vida monástica en los desiertos de Egipto y de la Tebaida. Se detuvo en los milagros del piadosísimo monje, y habló del monaquismo y ascetismo, del vivir «en la fecunda soledad del desierto» (115). Contó luego que un día en Tréveris, mientras el emperador Graciano asistía a los circenses, él y otros amigos fueron de paseo a los jardines vecinos a los muros de la ciudad. Se dividieron en dos grupos y uno de ellos fué a parar a una casucha donde vivían algunos monjes. Encontraron allí un códice con la vida de San Antonio: comenzaron a leer, se inflamaron, y propusieron despedirse de la milicia mundana para consagrar sus servicios a Dios. Llegados a la misma casucha, los otros (Pontiniano y su compañero de paseo) invitaron a los dos nuevos siervos del Señor a volver porque ya era tarde. Éstos les manifestaron su resolución y les rogaron que no les molestasen. Pontiniano y su amigo, sintiéndose incapaces de la misma renuncia, se encomendaron a sus oraciones y volvieron al palacio. Los dos nuevos ascetas estaban prometidos, y ambas novias consagraron a Dios su virginidad (116).

La narración impresionó hondamente a Agustín. Nada sabía él de San Antonio ni del monaquismo antoniano; ignoraba que existía en el mismo Milán, bajo el báculo de Ambrosio, un claustro fuera de los muros. No ignoraba, sin embargo, la existencia del monaquismo cristiano, del ascetismo, y de las almas entregadas enteramente a Dios. Ambrosio, en su predicación, había hablado del mismo y no hay duda de que lo conocía. Por lo tanto, es un error sostener, como hace algún escritor, que solamente ahora tuvo noticia Agustín de la existencia del ascetismo cristiano, *ahora*, es decir, *después* de haber tenido conocimiento del neoplotónico. Sin duda Agustín quedó muy impresionado por el ascetismo neoplatónico, pero ciertamente nunca pensó

(114) *Conf.*, l. VIII, c. 5.

(115) *Conf.*, l. VIII, c. 6.

(116) *Conf.*, l. VIII, c. 6.

practicarlo, bien porque en sus andanzas espirituales jamás fuera tentado por el paganismo, bien porque éste no es humilde, según el supremo ejemplo de la humildad de Cristo. También es verdad que Agustín, en un principio, no hizo mucho caso del ascetismo cristiano, ni de la posibilidad de poder él practicarlo. ¿Cómo podía pensar él en la vida perfecta, tan lleno todavía de dudas, tan arraigado en las cosas del mundo y esclavo de los sentidos? Ahora ha cambiado su situación espiritual: está convertido y ya no tiene dudas; ha comenzado a despreciar ganancias y honores; no le importa su carrera y está dispuesto a imitar a Víctorino. Ahora puede pensar en el ideal de la perfección cristiana. Únicamente le falta vencer su arraigada costumbre de vivir con mujer. El ascetismo antoniano le impresiona: el ejemplo de los dos hombres del palacio imperial le seduce y llena de vergüenza. Siente odio a sí mismo: ¡qué cosas no se dijo, apenas hubo quedado solo! ¡Con qué estímulos no hizo vibrar su alma para que secundase sus esfuerzos de lanzarse hacia Dios! ¡Qué ruina los doce años transcurridos desde la lectura del *Hortensio*, desde cuando decidió dedicarse a la filosofía! Pero el alma, aunque no tuviese ya argumentos que oponer, se mostraba perezosa y reacia: «permanecía allí muda, temblando, temiendo más que la muerte verse precisada a renunciar a la rutina con la que se consumía mortalmente» (117) (V). Las esperanzas del siglo habían pasado, pero las dulzuras de la carne resistían todavía a las sollicitaciones de la gracia.

6. EL FIN

La narración le descompuso el aspecto y el espíritu. Se volvió a Alipio y le gritó algo parecido a estas palabras: «¿Qué es eso? ¿Lo oíste? Vienen los ignorantes y nos roban el cielo, y nosotros, con todo nuestro saber, sin corazón, nos revolcamos en la carne y en la sangre. ¿Acaso nos da vergüenza ir detrás porque nos precedieron, y no nos la da no ser capaces, al menos, de unirnos a ellos?» (118). El amigo lo mira mudo y estupefacto. Agustín, para tener tranquilidad en la guerra que libra consigo mismo, se retira, agitadísimo, con Alipio, al huerto cercano a la casa: lucha con las últimas resistencias. Desea ardientemente querer con voluntad fuerte y resuelta, pero ésta aún se halla dividida. Quería hacer y no hacía: y, con todo, para poder hacer era suficiente un querer eficaz. Potencia y voluntad vienen a ser lo mismo, y uno solo es

(117) *Conf.*, I. VIII, c. 7.

(118) *Conf.*, I. VIII, c. 8.

el acto de querer y el acto de hacer. Sin embargo, no hacía el acto de renuncia. Uno solo era el lazo que mantenía débil la voluntad y le hacía vacilante la llamada, cada vez más apremiante e imperiosa; «pequeño» lazo, pero capaz aún de sujetarle. Cuando parecía a punto de llegar, el alma vacilaba: el vicio encallecido era más poderoso que la nueva virtud. Los placeres, viejos amigos, instigaban la sensualidad y le susurraban: «¿Nos dejas? ¿Nunca más, desde este instante, estaremos ya contigo?, ¿y nunca más, desde este instante, te será lícito esto y aquello?» Dudaba todavía el alma, y cuando estaba ya a punto de dar el «salto», la poderosa costumbre volvía a susurrar en su oído: «¿Piensas tú que podrás vivir sin estas cosas?» Pero había otra voz que se iba haciendo cada vez más potente y persuasiva, arrojaba los vicios y en el solemne y atónito silencio de la conciencia, no azuzando y susurrando desde fuera, sino espoleando desde dentro, llamaba, aconsejaba y consolaba. La lucha interna del vicio y de la virtud, del pecado y de la gracia, de Agustín contra Agustín, se resolvió en lágrimas. Agustín ya no soportó ni siquiera la presencia de Alipio y se retiró a otra parte del huerto. Está solo, él y Dios. Deja libre curso al llanto de amarguísimo dolor y pide que la gracia tenga piedad. «¿Hasta cuándo, hasta cuándo? Mañana, mañana. ¿Por qué no ahora? ¿Por qué no poner en esta misma hora fin a mis torpezas?»

He aquí que en esto una voz de la casa vecina le repite el estribillo: «¡Toma y lee! ¡Toma y lee!» No voz de chiquillos que juegan, sino mandato del Cielo. También Antonio, habiendo entrado por casualidad en una iglesia cuando se leía el Evangelio, consideró como dichas a él las palabras: «Vete, vende cuanto tienes, dalo a lo pobres y tendrás un tesoro en el Cielo: ven y sígueme». Agustín volvió conmovido adonde estaba Alipio, abrió el libro del Apóstol San Pablo y leyó: «no en comilonas y embriagueces, no en lechos y liviandades, no en contiendas y emulaciones, mas revestíos de Nuestro Señor Jesucristo, y no cuidéis de la carne con demasiados deseos». Se detuvo (W); no necesitaba leer más: las últimas palabras hicieron brillar en su corazón un relámpago de luz segura que disipó todas las tinieblas de su incertidumbre. Era el fin: Agustín se había convertido a la práctica del ideal de la perfección cristiana. La gracia se encontró con otro «joven rico», y esta vez venció. Desde entonces comenzó, no el ingreso de Agustín en la Iglesia católica, sino el primer paso en el camino de la santidad.

La tempestad pasó, purificando, y volvió la calma. Agustín, «con rostro tranquilo», se lo contó todo a Alipio. Alipio quiso leer más: «ayudad al que está débil en la fe». Se aplicó a sí mismo es-

tas palabras y se unió al punto y sin turbación alguna a Agustín (119).

¡Gran fiesta aquel día en casa de Mónica! Apenas se lo contaron, se regocijó, triunfó y bendijo al Señor. Ya no se piensa más en mujer, ni en matrimonio, ni carrera, ni en cualquier otra esperanza del siglo. El hijo de tantas lágrimas había renacido, en medio de tanta alegría.

Era el año 386 y se aproximaban las vacaciones escolásticas de la vendimia (X).

(119) *Conf.*, l. VIII, c. 12. — Creemos que aparecen evidentes, en cuanto hemos expuesto, las etapas de la conversión de San Agustín: a) Conversión por la fe (pero no ajena de convencimiento racional) al catolicismo; b) subsisten todavía dudas filosóficas y oscuridades religiosas debidas a la ignorancia; c) encuentro con los «platónicos», que le iluminan acerca de algunos problemas y le dan una filosofía que responde a su fe religiosa, pero que Agustín interpreta al punto en sentido cristiano; d) conversión del corazón y propósito de ir tras el ideal de la perfección cristiana. En consecuencia la lectura de los «libros de los platónicos» cae entre los dos momentos de la conversión: es anterior a la conversión y es posterior a la decisión de vivir en consonancia con la fe. «Por lo tanto, puede comprenderse que Agustín, a pesar de ser ya católico, sufrió el aguijón de graves problemas, sentirse tan lejos de su ideal de contemplación apacible, comprobar la impotencia de su inteligencia en elevarse al nivel de su fe y en asimilarse como un alimento verdades que no interiorizaba su simple aceptación. Las tinieblas persistían. Habíase determinado en él la necesidad de un progreso intelectual y de la acción luminosa a lo puro inteligible.» (Boyer, *Christian. et Néoplaton.*, cit., página 77).

CAPÍTULO III

EL SACERDOTE, EL FILÓSOFO Y EL TEÓLOGO

1. EN LA VILLA DE CASICIACO.

La alegría de haber perdido «de pronto» el gusto de los vanos placeres — antes temblaba al solo pensamiento de no tenerlos y ahora gozaba por haberlos dejado para siempre — colmaba a Agustín (120). No tenía ya ganas de enseñar, de vender tonterías engañosas y de venderse. Decidió dejar la escuela, pero «sin hacer ruido». Faltaban pocas semanas para las vacaciones de la vendimia, que comprendían desde el 22 de agosto hasta el 15 de octubre. Interrumpir inmediatamente la enseñanza, además de provocar las protestas de las familias de los estudiantes, habría llamado la atención y dado lugar a que se hablase de él; hubiera parecido una ostentación. Sin embargo, a pesar de que continuar las lecciones fuese para Agustín un suplicio espiritual e incluso un sufrimiento físico, debido a sus delicados pulmones y su cansada voz por la respiración defectuosa, decidió esperar a las vacaciones. Poco antes de comenzar de nuevo presentaría la dimisión por motivos de salud, excusa buena y fundada. Declaró sus propósitos solamente a algunos íntimos, encareciéndoles que no los difundieran. Se resignó de este modo a continuar durante una veintena sobre la cátedra de la mentira, con el corazón ansioso de la milicia de Dios (121).

Con la clausura de las clases, emprendió, ya sin impedimento, su nueva vida. El gramático Verecundo, amigo y colega, puso a su disposición la villa de Casiciaco en Brianza (Y). Allí, lejos de la vanidad del mundo, se retiró a descansar Agustín, con sus amigos y discípulos: Alipio, Licencio, Trigecio, sus dos primos, Lastidiano y Rústico, su hermano Navigio, su hijo Adeodato y Mó-

(120) *Conf.*, l. IX, c. 1.

(121) *Conf.*, l. IX, c. 2.

nica. Nebridio se quedó en Milán, en continua correspondencia con Agustín.

¿Cómo pasaban el día los «solitarios» de Casiciaco? Entre la oración, el estudio y las discusiones. Apenas amanecía, se levantaban Agustín y los otros jóvenes. Agustín oraba largamente con lágrimas, y ofrecía a Dios los deseos de cada día; luego, iba al baño con los amigos (122). No descuidaba la hacienda del generoso Verecundo y se preocupaba de distribuir y vigilar el trabajo de los obreros de la villa (123). Los jóvenes dedicaban algunas horas del día a sus estudios y prácticas, mientras se daba Agustín a la meditación, escritura y oración. ¡Qué exclamaciones le sugerían los salmos de David! Himnos de piedad, hacían desaparecer la hinchazón del orgullo. Los recitaba y cantaba, y hubiera deseado que, sin él apercibirse, lo vieses y oyesen los maniqueos, para quienes sentía hondo y doloroso desdén. Angustiado un día por un fortísimo dolor de dientes, rogó a los amigos que orasen por él. Apenas se hubieron arrodillado, desapareció el dolor (124). No limitaban los jóvenes sus estudios a la retórica, ni Licencio se ocupaba únicamente en su ejercitación sobre *Píramo y Tisbe*. Aunque Agustín habíase despedido de la «verbosa profesión» de maestro de retórica, todavía le dedicaba algunas horas en su retiro. No descuidaba, sin embargo, el exhortar a Licencio y Trigecio (vuelto de la vida militar, ávido de saber) al estudio de la filosofía, con el que les había conciliado el *Hortensio* de Cicerón (125). Dedicaban bastante tiempo a la discusión: los jóvenes se apasionaban en los debates; Agustín dirigía y sugería temas; el escribiente anotaba; Mónica, la madre de todos, intervenía con su «fe varonil» cuando estaba libre de los quehaceres domésticos: acordaban las palabras que le sugería el corazón con las conclusiones filosóficas de los polemistas. Mónica es como el ideal de la sabiduría cristiana, al que se había entregado Agustín: «mujer de fe robusta, seguridad senil, caridad de madre y cristiana piedad» (126). Por algo afirma Agustín que él, retórico y filósofo, es el discípulo de su madre. De este modo, los *Diálogos* de Casiciaco, los primeros escritos de Agustín que, perdido el *De Pulchro*, poseemos, nacieron de la vida real y vivida (127). La

(122) *De Ordine*, l. I, c. 7, caps. 22, 25.

(123) *Contra Acad.*, l. I, c. 5, núm. 15.

(124) *Conf.*, l. IX, c. 4.

(125) Véase el c. 1 del l. I de *Contra Acad.*; también *De Ordine*, l. I, capítulo 2, núm. 4.

(126) *Conf.*, l. IX, c. 4.

(127) Agudamente observa A. Guzzo que el diálogo agustiniano, «mientras enlaza con la ilustre tradición del diálogo filosófico, inaugura, no obstante, una fórmula de diálogo real y vivido que tiene un sabor propio en la

comida, cuando Mónica indicaba la hora, era frugal: un solo indispensable servicio. Incluso se consagraba una parte de la noche al estudio, a la callada meditación, a la cual acostumbra el deseo de encontrar la verdad (128).

Agustín mismo remite, a quien desee conocer la vida de Casiciaco, a las *Confesiones* (129), a los *Diálogos* (compuestos «conversando con los íntimos y conmigo sólo en tu (de Dios) presencia») y a las cartas que dirigía a Nebridio, que estaba en Milán (130). Tenía, por lo tanto, seguridad en que no hay, entre la narración de las *Confesiones* y el contenido de los *Diálogos*, esa discordancia que ha hecho fantasear a los modernos con el exceso de análisis crítico y de «rigor científico» (no tan riguroso como para no ser malicioso). Agustín declara: a) que sus estudios de Casiciaco iban ya dirigidos «al servicio de Dios»; b) sin embargo, como acontece al atleta incluso cuando reposa, todavía estaba «jadeante de orgullo escolástico». El mismo Agustín reconoce, por tanto, que no ha perdido del todo el hábito de retórico y filósofo; pero advierte que, aun así, tales estudios van ya dirigidos al servicio de Dios. Búsqueda filosófica sí, pero consagrada a Dios: filosofía que, como investigación sincera de la verdad, es ella misma homenaje a Dios; filosofía, *amor sapientiae*, que es amor de la verdad, que es Dios mismo, el Dios de Jesucristo. Es, por lo tanto, filosofía cristiana. En el libro *Contra Academicos*, el diálogo en que menos se habla de las Sagradas Escrituras y religión, y donde se manifiesta una confianza tan ciceroniana en el magisterio de sabiduría de la filosofía, manifiesta Agustín a su amigo Romaniano, a quien está dedicado el diálogo, su propósito de escribir «acerca de la verdadera religión» (131). Cuatro años más

literatura filosófica. No se habla del diálogo filosófico ciceroniano, que ya se sabe cómo es concebido y conducido retóricamente, sino incluso el diálogo platónico es reconstrucción de diálogo cuando en realidad no es invención. Los diálogos agustinianos son propiamente diálogos, tal como se desarrollan, con todas las incertidumbres, oscilaciones, repeticiones, caídas y elevaciones del diálogo real. Agustín describe la escena, pero la descripción no es, ni la página poética, tan agradable en los diálogos platónicos, ni la estudiada y artificial escenificación de los diálogos ciceronianos. Cuando describe Agustín el tardo otoño lombardo, los días de neblina y, pasada la niebla, la límpida transparencia del cielo italiano, no se trata de recursos descriptivos: el diálogo se ha desarrollado allí, en aquella luz. Si se prescinde de ello, queda el diálogo marchito, mientras que ha sido esfuerzo vivo de indagación, y tal quiere Agustín que siga siendo. De ahí un realismo que, repito, tiene un sabor totalmente nuevo y moderno». (A. Guzzo, *Agostino dal "Contra Academicos" al "De vera religione"*, Florencia, Vallecchi, 1925, pág. 5).

(128) *De Ordine*, l. I, c. 3, núm. 6.

(129) *Conf.*, l. IX, c. 4.

(130) Queda muy poco de ellas.

(131) *Contra Acad.*, l. II, c. 3, núm. 8.

tarde cumplirá la promesa con el escrito homónimo que explícitamente se relaciona con aquel propósito (132); pero la idea de la pequeña obra se remonta al tiempo de Casiciaco. Por lo demás, había renunciado al mundo por amor de la verdad. No es, pues, de extrañar que alternase en el retiro la meditación con la oración (133). Conversaba como filósofo, pero era Mónica la verdadera maestra, la sabia cristiana, la humilde sierva de Dios. Y, por otra parte, ¿es que acaso son malos por sí mismos la retórica, el arte de escribir o el discurrir filosófico? No: es el uso que se hace de ellos lo que los hace malos o buenos. Y precisamente, lo que ha cambiado es el uso: los utiliza ahora Agustín para el servicio de Dios; es decir, para rechazar el escepticismo, que es un obstáculo, no sólo para la filosofía, sino también para la fe; para aclarar mejor el problema del mal, principal responsable de su pasado maniqueo; para iluminar el concepto de vida bienaventurada, que es sabiduría filosófica, pero de una filosofía cristiana que impone la práctica perfecta de las tres virtudes — cristianas y no paganas o neoplatónicas — fe, esperanza y caridad; para meditar en el orden de las cosas, que lleva al alma, hecha humilde, a Dios, y obliga a tributarle alabanzas. Problemas filosóficos, tratados y discutidos con la mirada puesta en la religión. —

Bien es verdad que Agustín en Casiciaco discute y discurre de filosofía con los amigos, pero también es verdad que hay filosofía y filosofía; hay, precisamente, «su» filosofía, la de Agustín, la filosofía de la sabiduría cristiana. El Agustín de Casiciaco es el mismo Agustín de Milán: las sagradas Escrituras, las enseñanzas de la Iglesia y el estudio de los filósofos, que ayuda a la inteligencia de la fe. El lenguaje usado es todavía el de los neoplatónicos; es cierto: por algo los *Diálogos* son el primer testimonio del «neoplatonismo cristiano» de Agustín (134). Agustín, convertido, quiere mostrar la verdad conquistada, quiere buscar la razón de las verdades contenidas en las Sagradas Escrituras. Por esto, después de la conversión, su filosofar es *fides quaerens intellectum*, «es

(132) *De vera religione*, VII, 12: «Vengo prometiéndote desde hace algunos años, exponerte mi pensamiento acerca de la verdadera religión».

(133) No «solamente» las *Confesiones* presentan un Agustín dado a la oración y recitación de los Salmos. Además de los muy explícitos lugares del *De Ordine*, ya citados, se lee en el mismo diálogo que Licencio cantaba en voz baja aquel salmo profético: *Oh Dios de virtud, convertidnos*; muéstranos tu faz y seremos salvos» (I. I, c. 8, núm. 22). En consecuencia, se deduce también de los diálogos llamados «neo-platónicos» y «todo filosofía», que en Casiciaco los Salmos eran conocidos, recitados y cantados.

(134) Trataremos luego acerca del contenido doctrinal de los *Diálogos*, conforme vayamos exponiendo los distintos problemas del pensamiento agustiniano.

una fe que se propone hacer lo más posiblemente racionales e inteligibles las enseñanzas de la Sagrada Escritura o de la doctrina católica» (135). Hace el gasto el neoplatonismo, pero solamente porque, también en los *Diálogos*, Plotino es transpuesto y cristianizado. Agustín, en los *Diálogos*, según ha sido muy bien escrito, interpreta «filosóficamente el Dios de la religión, y religiosamente la verdad de la filosofía» (136).

Los *Soliloquios*, la última obra de Casiciaco, donde el filósofo siente la necesidad de discurrir consigo mismo y con la razón, son el diálogo que, mejor que cualquier otro, hace comprender el verdadero espíritu con que el «solitario» ha escrito y pensado los demás. Quiere únicamente conocer dos cosas: Dios y el alma. Si hubiera estado presente Plotino, habría entendido y aprobado. Pero si hubiese visto también a Agustín rogar a Dios que le curase de sus llagas, no habría comprendido nada, y ciertamente no se hubiera asociado a la oración a Dios, la que abre la búsqueda y la meditación en torno al problema de la inmortalidad del alma. Conocer la verdad es poseer a Dios; se posee a Dios solamente cuando es pura el alma y el espíritu manda en los sentidos; se llega a Dios a través de dos caminos: la filosofía y la religión, los dos pesos que atraen hacia el mismo punto, donde reside nuestra felicidad y a donde nos conduce también la contemplación del orden que gobierna el universo creado. Ésta es el alma (neoplatónica, pero ante todo cristiana) de los cuatro *Diálogos* de Casiciaco — *Contra Académicos*, *De Beata vita*, *De Ordine*, *Soliloquia* —, los tres primeros del 386 y el último de los primeros meses del 387.

2. EL BAUTISMO. PARTIDA PARA ÁFRICA Y MUERTE DE MÓNICA

Pasadas las vacaciones, presentó Agustín la dimisión de profesor, con el fin de que los milaneses buscasen con tiempo a otro. Escribió al obispo Ambrosio contándole sus pasados errores y la decisión tomada. Le rogó también que le aconsejase sobre el libro de la Sagrada Escritura que debería leer para disponerse mejor a recibir la gracia de Dios. Ambrosio le propuso Isaías, pero le resultó dura la lectura y la dejó para cuando estuviese más versado en la divina Palabra.

En la primavera, con Alipio y Adeodato, el hijo del pecado, volvió Agustín a Milán para inscribirse en la milicia de Dios, es decir, entre los catecúmenos aptos ya (los *competentes*) para el bautismo de la próxima Pascua. En la noche del 24 al 25 de abril

(135) A. Masnovi, *ob. cit.*, pág. 130.

(136) A. Guzzo, *ob. cit.*, pág. 42.

del año de Cristo 387, Ambrosio de Milán canceló con el bautismo toda aprensión de la vida pasada al ex profesor de retórica, Agustín de Tagaste, años después obispo de Hipona, doctor y Santo de la Iglesia de Roma. «¡Cuántas lágrimas derramé al sentir conmovido mi corazón por la suave melodía de los himnos y cantos que resonaban en tu Iglesia! Penetraban aquellas salmodias en mis oídos y tu verdad se derramaba en mi corazón, y se encendía la llama del afecto y lloraba de consuelo» (137). Así se consagró Agustín al servicio de Dios: renunció a la vida ordinaria por la excepcional de la perfección cristiana. «Luego, desde lo íntimo del corazón, dijo adiós a toda esperanza mundana: no buscó ya más ni mujer, ni hijos de la carne, ni amigos del siglo, sino que decidió con los suyos servir a Dios» (138).

En Milán escribió el libro *De immortalitate animae*, tratado incompleto y casi informe, que insiste sobre el tema del segundo libro de los *Soliloquios*. Se unió al grupo de amigos el joven Evodio de Tagaste, funcionario del emperador, convertido y bautizado antes que Agustín. Estaban todos resueltos «a vivir en comunidad de santos pensamientos» y buscaban un lugar donde retirarse. No era Milán el más adecuado, incluso por las relaciones que allí tenía Agustín. Tagaste debió volver a su memoria y a la de Mónica. Ahora que la ambición de la carrera, las ganancias y honores eran un lejano y amargo recuerdo, nada le impedía a Agustín volver a la casa donde por vez primera, su madre le había hablado de Cristo. Mónica envejecía y se daba cuenta, después de la gracia de la conversión de su hijo, de que el Señor la llamaba. La hacienda sería suficiente para sus ínfimas exigencias materiales. Todos decidieron volver a África en el verano.

En Ostia, donde la piadosa comitiva estaba a punto de embarcarse, Mónica, víctima de las fiebres, murió en pocos días (octubre-noviembre del 387). El dolor de Agustín fué grande, pero resignado: su madre le había precedido en el heroísmo de la santidad y en la gloria. Tal vez durante el resto de su vida continuó viéndola apoyada, sola con él, en la ventana que daba al jardín interior de la posada de Ostia, recreándose dulcísimamente, con la vista puesta en el futuro, en la presencia de la verdad, que es Dios. Posiblemente el eco de las meditaciones de aquel instante habrá repetido muchas veces, en el silencio solemne del alma que en sí misma escucha al Señor, las notas de la elevación espiritual a la contemplación de Dios: «Y habiendo llegado a la conclusión de que el mayor deleite de los sentidos, para cualquier corpórea belleza, no sólo no admite comparación, sino que ni siquiera

(137) *Conf.*, I. IX, c. 6.

(138) Posidio, *Vida de S. Agustín*, c. II.

es digno de ser mentado, en comparación con la suavidad de aquella vida, nos sentimos con nuevo ímpetu de amor elevados *hacia aquello que permanece siempre inmutable*, ascendiendo por la escala de las criaturas corpóreas hasta el mismo cielo, donde el sol, la luna y las estrellas brillan sobre la tierra. Y nos elevábamos aún más en nuestro interior, meditando, exaltando y admirando tus obras, y llegamos después a nuestras mentes y las sobrepasamos para poder alcanzar la región de la inagotable fecundidad, donde apacientas a Israel eternamente con el alimento de la verdad y donde la vida es la Sabiduría creadora por la cual han sido hechas todas estas cosas y las que existieron y existirán, sin que ella hubiese sido hecha, sino que es como fué y así será siempre. Mejor aún, no hay en ella *fué* y *será*, sino solamente *ser*, porque es eterna; en efecto, el *fué* y el *será* no tienen eternidad. Si a un alma se le acalla el tumulto de la carne, callan los fantasmas de la tierra, de las aguas y del aire; callan también los cielos y aun la misma alma se calla a sí misma, y se remonta sobre sí, no deteniendo sobre sí misma el pensamiento; callan los sueños y las visiones fantásticas; si, toda lengua y todo cuanto nace y muere acallan por completo el alma, porque todas estas cosas dicen a quien las escucha: «No nos hemos hecho a nosotras mismas, sino que nos ha hecho el que permanece eternamente»; si, dicho esto, callan por haber prestado oído a quien las ha creado y habla él solo, no hay por medio de ellas, sino por sí mismo, para que oigamos su palabra, no a través de una lengua carnal ni por voz de un ángel, ni por la forma de una nube ni por el enigma de la parábola, sino por él mismo a quien amamos en estas cosas, el mismo sin que éstas se escuchen, como ahora nos elevamos y con rápido pensamiento alcanzamos la eterna sabiduría, que permanece inmutable sobre todas las cosas; si este vuelo se hiciese duradero y desaparecieran todas las demás visiones de orden inferior, y es ésta sola la que arrebatara, absorbe e identifica en los recónditos gozos momentáneos, éxtasis que nos hace suspirar aún, ¿no sería esto acaso la bienaventuranza contenida en las palabras: *entra en el gozo de tu Señor?* Y, ¿cuándo será esto? ¿Acaso cuando *todos resucitemos, mas no todos para ser transformados?*» (Z).

Un dulce deseo de desligarse del cuerpo, de fijar el instante de la bienaventuranza en la intemporal eternidad, prende en el sencillo corazón de Mónica: «Hijo mío, por lo que a mí se refiere, ya nada hay aquí que me deleite. Ignoro qué hago aquí y por qué estoy. No tengo nada que esperar en el mundo. Solamente había una cosa que me obligaba a desear vivir algo más y era verte cristiano católico antes de morir. Dios me ha dado mucho más, ya que me ha permitido verte despreciar la felicidad terrena y ser-

virle a Él. ¿Qué hago, pues, aquí?» El Señor la oyó, y, pocos días después, pronunciaba sus últimas palabras: «Enterrad este cuerpo en cualquier parte: no os preocupe su cuidado; solamente os ruego que, donde quiera que os halléis, os acordéis de mí ante el altar del Señor» (139).

Agustín le cerró los ojos y una angustia inmensa le atenazó el corazón. Adeodato rompió a llorar, pero reprendido, calló. La reflexión hizo a Agustín tragar las lágrimas: sus ojos permanecieron secos. Evodio, cogiendo el salterio, entonó el salmo (AA). Durante todo el día, en la iglesia, e incluso cuando el cadáver estaba al borde de la sepultura a punto de ser introducido, luchó Agustín con la fuerza de las lágrimas que pugnaban por salir de sus ojos. Solamente después del baño y el sueño, al primer doloroso despertar, soltó el freno y brotó el llanto consolador: su corazón descansó en él, como sobre una almohada (140). ¡Qué distinto esto del desesperado dolor que, doce años antes, había experimentado ante la muerte del amigo de la infancia!

En el fondo, Agustín, desde la cuna hasta los treinta y tres años, incluso cuando había desertado, continuó siendo discípulo de su madre, Mónica, de quien la Providencia se había servido para llevar a término el destino espiritual del hijo. Por esto se cierra con su muerte la narración biográfica de las *Confesiones*; por esto termina con una plegaria simple, sincera, como las palabras pronunciadas por Mónica en la ventana de la posada de Ostia: «Inspira, Señor mío, Dios mío, inspira a tus siervos, mis hermanos, a tus hijos, mis señores, a quienes sirvo con el corazón, la palabra y mis escritos, para que cuantos esto leyeren se acuerden ante tu altar de Mónica, tu sierva, y de Patricio, en otro tiempo su esposo, por cuya carne me introdujiste en esta vida, no sé de qué modo. Recuerden, con piadoso afecto, a quienes fueron mis padres en esta luz terrena, mis hermanos bajo ti, Padre nuestro, en el seno materno de la Iglesia católica, y mis conciudadanos en la eterna Jerusalén, por la que suspira el pueblo en su peregrinación, desde el momento de su partida hasta el de su vuelta, a fin de que lo que ella me pidió en sus últimos instantes le sea más abundantemente concedido con las oraciones de muchos, por medio de estas confesiones, que por las solas mías» (141).

(139) *Conf.*, l. IX, caps. 10-11.

(140) *Conf.*, l. IX, caps. 10-11.

(141) *Conf.*, l. IX, c. 13.

3. LA SEGUNDA ESTANCIA EN ROMA

La muerte de Mónica hizo retrasar el viaje. Agustín y sus amigos volvieron a Roma, donde se detuvieron hasta el verano del 388. Llevó Agustín aquí una vida muy retirada, dedicada al estudio, a la meditación y a la conversación con sus compañeros. No dejó, sin embargo, de visitar los monasterios: le atraía la vida ascética. También entró en relaciones con los más significados entre los católicos romanos. Se puede afirmar que en Roma inició (si bien no faltan alusiones en anteriores escritos) la primera de sus grandes polémicas: la polémica contra los maniqueos. Ahora ya era evidéntísima la enorme distancia entre católicos y maniqueos. Precisamente Agustín quería contraponer el modo de vivir de unos y otros y escribió el libro *De moribus manichaeorum* y el *De moribus ecclesiae catholicae*. Los maniqueos eran muy numerosos en Roma, y el papa Siricio luchaba contra ellos tan decididamente, que en el 389 obtuvo de Teodosio el edicto de destierro. Agustín quiso intervenir en esta lucha, ya porque fuese manifestación espontánea de una necesidad espiritual, ya porque, como muy bien se puede suponer, se lo hubiera pedido el mismo papa Siricio u otros católicos de Roma. Estos dos libros indicados señalan el principio de la carrera del gran apologista y doctor de la Iglesia. El modo de expresarse en ellos ya es casi de doctor: ha progresado mucho en la comprensión de la fe. Los dos mundos del neoplatonismo, el mundo sensible y el mundo inteligible, son expresados en la doctrina evangélica con el nombre de «mundo terreno» y «mundo futuro» o celestial.

Con su obra *De quantitate animae*, Agustín insistió en Roma sobre el problema del alma. Es un agudo trabajo de psicología y de mística, que comienza con una visión mística de la vida y continúa especialmente con el problema de la «cantidad del alma», la tercera de las seis «cuestiones» que se había propuesto (origen, cualidad, cantidad; por qué fué unida a un cuerpo, cómo es en el cuerpo, cómo y cuándo se separa de él).

Escribió también en Roma el primer libro del *De libero arbitrio*, acerca del problema del mal (142).

No fueron, por lo tanto, ociosos aquellos meses romanos hasta

(142) Según se lee en las *Retractationes* (IX): «Aun estando en Roma, se comenzó a disputar dónde residía el mal... Los tres libros, resultado de tales discusiones, se llaman *De libero arbitrio*. El segundo y tercero de ellos los terminé, como pude, en África, ya ordenado presbítero de la Iglesia de Hipona». Precisamente en el 395.

el verano del 388. Al comenzar el otoño, Agustín y sus amigos embarcaron en Ostia para África. En Cartago la nave dejó al apolo-gista sobre la misma playa de la que unos años antes había zarpado en dirección a Italia, tal vez pensando en el viaje del Eneas virgiliano.

4. EN EL RETIRO DE TAGASTE

Poco se detuvo Agustín en Cartago, huésped del funcionario de aquella prefectura, su amigo Inocencio, que, según afirma Agus-tín, fué milagrosamente curado de una fístula. Se encontró allí a su discípulo Eulogio, ahora retórico, a quien Agustín había aclarado en sueños un difícil paso de Cicerón. También entabló relaciones con algunos católicos, entre ellos el diácono Aurelio, poco después obispo de Cartago. En el otoño del mismo año lo encontramos ya en Tagaste, donde inmediatamente puso en prác-tica sus proyectos de vida religiosa. Él mismo lo cuenta: «Vendí lo poco que poseía y distribuí su importe entre los pobres. Lo mismo estaban obligados a hacer quienes desearan retirarse con-migo, viviendo de lo común» (143). Tal vez el lugar donde vivió retirado con los amigos, dispuestos como él a consagrarse al Se-ñor, fuese la casa paterna, «donde durante tres años, dejado todo humano cuidado y con sus compañeros, vivía con Dios, entregado al ayuno, oración, obras piadosas y meditando día y noche en la ley divina» (144). Una especie, en consecuencia, de convento laico de hermanos pobres por Cristo, entregados al Señor, que pasaban los días en el estudio, meditación, rezo y contemplación. En este sentido, puede ser considerada Tagaste como una continuación del retiro de Casiciaco, con una mayor acentuación de las prác-ticas religiosas. Cabe pensar que la donación de sus bienes, hecha por Agustín, haya tenido un cierto carácter de usufructo, por lo demás mínimo, ya que mínimas debían ser las necesidades de la comunidad que gobernaba. Tampoco hay motivo para excluir la generosidad de Romaniano, quien había dado su adhesión al proyecto de Milán (comunidad de bienes, contribuyendo cada uno según su propio haber). No parece que la comunidad fuera nu-merosa: Alipio, Evodio, Adeodato, Severo, futuro obispo de Mile-vi, y algún otro. Nebridio había vuelto a Cartago, y, ya cristiano,

(143) En la *Carta LXXXIX ad Hilar.* se lee: «...amé intensamente aquel género de perfección al que aludió el Señor cuando dijo al joven rico del Evangelio: «Vende cuanto tienes, distribuye el precio a los pobres y sígueme», a este mismo género de vida exhorto con todas mis fuerzas a los demás».

(144) S. Posidio, cap. III.

vivía como tal, y se mantenía en comunicación con Agustín, a quien exponía sus dudas y del que recibía explicaciones. Pocos años después terminaba sus días en la paz del Señor (145).

Si bien la vida cotidiana de los «solitarios» debió estar ordenada por algunas normas, todavía no se puede hablar de una regla en el sentido de la palabra. La «Regla de San Agustín», conocida con el nombre de *Regula ad servos Dei*, por la que desde hace más de quince siglos se rige la grande y gloriosa familia agustiniana, fué posteriormente redactada por el Santo.

También fueron fecundos en escritos los años del retiro de Tagaste. En él terminó el libro *De Genesi contra manichaeos*, en el que expone, contra los secuaces de Manes, una exacta interpretación de la Sagrada Escritura. Encontramos al joven Adeodato, enriquecido por Dios «de todo don, como quien a los quince años sobrepujaba en talento a muchos graves doctores», y muerto poco más tarde a los diecisiete, interlocutor en el *De Magistro*, uno de los principales escritos filosóficos, y, desde el punto de vista pedagógico, el más importante. Corresponde también al mismo período el *De Musica*, que analiza el proceso de elevación desde lo sensible a lo inteligible. Hay, sin embargo, una obra que refleja todo el pensamiento de Agustín, desde el libro *Contra Academicos* hasta el año 390; es *De vera religione*, destinada a los espíritus vacilantes, a quienes demuestra Agustín que la verdadera religión es la católica y cuánta falsedad se encierra en las demás sectas, entre las cuales no deja de combatir a la maniquea. A estos motivos apologeticos se unen problemas filosóficos: el orden del mundo y el problema del mal; finalidad del mundo y problema gnoseológico; la virtud cristiana y el modo de interpretar las Sagradas Escrituras. Es una síntesis del pensamiento agustiniano desde el momento de la conversión: en ella encuadra y profundiza todos los problemas.

Estos escritos le dieron a conocer en África, tanto entre los católicos como entre sus adversarios. Con el calor y entusiasmo que le eran naturales y con el poder de su prodigioso talento, desarrollaba una verdadera obra de apostolado, de luz y caridad. Con la muerte de Adeodato, aceptada con dolorosa resignación, quedaba roto el lazo que, de algún modo, pudiese ligarle a afectos terrenos y al pasado. Y no se limitaba a gobernar y preocuparse de la vida de los miembros de la pequeña comunidad, unidos en el nombre de Dios y en cristiana amistad (es suficiente recordar lo que Agustín escribe con ocasión de la muerte de Nebridio), sino que también ponía su obra al servicio de sus con-

ciudadanos. Nebridio le escribió diciendo que tenía «suficiente ánimo y paciencia» para ocuparse en los intereses de los habitantes de Tagaste, y expresaba el deseo de que alguien lo librara de los importunos (146). «Yo vocearía — añade — y daría testimonio de tu amor a Dios y de tu voluntad de servirlo y unirte a Él». Pero ya no separaría Agustín los dos mandamientos — Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas; amarás al prójimo como a ti mismo — porque sabía que el prójimo es Jesucristo, que en el prójimo se ama a Dios, y que en el prójimo se realiza nuestro amor por Dios (147). Para las almas grandes y auténticamente cristianas todo pensamiento y toda acción, toda la vida, es una perenne oración que difunde luz y calor.

5. EL MINISTERIO SACERDOTAL

La fama de Agustín, se debiera a los escritos o a la santidad de su vida, habíase extendido fuera de Tagaste. No faltaba quien pensaba en hacerlo obispo. Llegó a él el rumor de estas voces, y considerándose, en su gran modestia y humildad, indigno de desempeñar tan alto ministerio, trataba de evitar su realización y procuraba mantenerse alejado de aquellos lugares donde sabía que estaba vacante la cátedra episcopal. De poco le valieron sus precauciones.

En el 391 encontrábase en Hipona (un municipio de cierta importancia, hoy Bona) para hablar con un funcionario imperial, que había manifestado deseos de conocerlo y oírlo, seguro de que le habría sido suficiente un solo coloquio con Agustín para librarse de los halagos del mundo. El funcionario se había engañado sobre la irresistibilidad de su vocación: fueron muchos los coloquios, pero él no se decidió a cumplir sus promesas. Agustín, que conocía por propia experiencia cuán difícil es romper con los deseos mundanos, se detuvo en Hipona más tiempo del previsto, confiando en que al fin vencería la gracia. Por otra parte, Hipona no podía prepararle sorpresa alguna, dado que su sede episcopal estaba gobernada por el piadoso Valerio. Y precisamente se encontraba Agustín en la iglesia cuando Valerio, en un sermón, exponía al pueblo la necesidad que tenía de un sacerdote coadjutor. Los fieles que ya conocían la santa vida de Agustín se acercaron a él, le agarraron y llevaron ante el obispo para que le ordenase sacerdote, «aclamándolo todos al unísono y con un gran

(146) *Epist.*, 5.

(147) *In Joannis Evang.*, LXV, núm. 2.

deseo». Cogido por sorpresa, Agustín lloró a raudales. Algunos de los presentes creyeron (¡nada menos!) que lloraba porque lo habían ofendido en su amor propio y se apresuraron a consolarlo, diciéndole que, si bien en realidad merecía mucho más, por otra parte, la distancia entre el sacerdocio y el obispado no era tan grande. Pero Agustín lloraba porque no se consideraba digno de tan alta estima e idóneo para el cuidado de las almas (148). De este modo fué ordenado sacerdote en el año 391, y fijó su morada en Hipona (149).

También sus amigos de Tagaste se trasladaron a la nueva sede. A Alipio, Severo y Evodio se unieron Fortunato, Profuturo, Donato y Posidio (150). El monasterio de Hipona, fundado y dirigido por Agustín, dió un buen número de obispos a la iglesia del África Romana y de santos a los Altares. Muchos de ellos, a su vez, fundaron también monasterios y dieron nuevos sacerdotes a otras iglesias. Por obra de ellos «se comenzó y obtuvo la paz y unidad de la Iglesia» en África (151).

Nada cambió en la vida de Agustín y sus hermanos. Surgió cercano a la iglesia el monasterio donde él «vivía con los siervos de Dios, según el tenor y la regla de los apóstoles». Nadie podía poseer en aquella familia nada propio, sino tenerlo todo en común, para dar a cada uno según su necesidad (BB). El obispo Valerio, entre otras importantes funciones, confió a Agustín la de predicar, pesada para aquél, que, de origen griego, no dominaba bien el latín. Le hacía predicar en su presencia, lo que no solía hacerse en la iglesia de África, prescindiendo de los reproches de algunos obispos murmuradores. Solícito por el bien de los fieles, dejó decir y permitió «a un simple sacerdote hacer lo que él, obispo, sabía que no podía hacer». Agustín no se consideraba lo bastante preparado y pidió el tiempo necesario para ello (152). Valerio, que, en cambio, no opinaba lo mismo, le concedió sólo algunas semanas. Así en las fiestas de Pascua del 391 el neosacerdote inició el ministerio de la palabra, que continuó con ardor

(148) Posidio, *Vida de S. A.*, caps. IV-V.

(149) Además del testimonio de Posidio, véase la *Epist. XXI* al obispo Valerio.

(150) Posidio, discípulo de Agustín, luego obispo de Calama en Numidia desde el 397, fundador también de una congregación monástica, adversario de los paganos y donatistas, es el autor de la *Vida de S. A.*, fuente preciosa para el período que se extiende desde la vuelta a África (donde se detiene la narración de las *Confesiones*) hasta la muerte. Después de la destrucción de Calama por los Vándalos, Posidio se refugió en Hipona y cerró los ojos a su gran maestro. Precisamente mientras la ciudad estaba asediada escribió, con amor y simplicidad, la vida del obispo de Hipona.

(151) Posidio, cap. XI.

(152) *Epist. XXI*.

durante treinta y nueve años, hasta la muerte. De este modo, dice Posidio, hízose que «aquella ardiente lámpara, puesta sobre el candelabro, iluminase a todos los de casa» (153).

Era necesario en Hipona un sacerdote del temple de Agustín; y tenía razón Valerio al considerarse afortunado por tener un tal coadjutor. Los donatistas, dirigidos por el enérgico Proculiano, eran allí muy numerosos; no lo eran menos los maniqueos, que contaban con un tal Fortunato, con fama de hombre de ciencia y elocuente. Por lo tanto, Agustín llegaba en un buen momento para combatir cismas y herejías, y, por su parte, no era de los que por indiferencia o debilidad dejan hacer. El primer encuentro con Fortunato tuvo efecto a consecuencia de los deseos de los católicos y también de los donatistas de discutir con el presbítero maniqueo. No se echó atrás Agustín, y tampoco Fortunato (aun cuando temiese a su adversario, a quien conocía de la época en que fué a Cartago su compañero de fe) pudo rechazar el desafío, bien por la insistencia de los suyos, bien por amor propio. El debate público tuvo efecto en las termas de Safio el 28 y 29 de agosto del 392. Fortunato no pudo impugnar la doctrina católica, ni logró probar la verdad de la suya. Puesto en un aprieto por Agustín, recurrió a que tenía que consultar con los más sabios de la secta. Hizo un mal papel, y, confundido, dejó Hipona, a la que no volvió más. Muchos de los maniqueos presentes pasaron a la fe católica. Levantaron los notarios las actas del debate, que forman el *Contra Fortunatum manichaeum liber unus* (154). Durante los restantes años de sacerdocio y durante todo su episcopado, no cesará ya Agustín de combatir y vencer herejes y cismáticos. El catolicismo era atacado desde más lados: en todos los frentes se encontraba Agustín: contra los maniqueos, que niegan la unidad divina; contra los donatistas, que rechazan la unidad y misión de la Iglesia; contra los pelagianos, que destruyen la esencia y la obra de la gracia; contra los paganos, que calumnian todavía la doctrina de Cristo. Agustín, en público y en privado, en casa y en la iglesia, con la palabra y sus escritos, con un conjunto de actividad que da vértigo, combate a los herejes, cismáticos y paganos, interpreta y propaga la verdadera doctrina de Cristo. En uno de sus momentos más difíciles, la Iglesia de Roma, en las orillas mediterráneas de África, había encontrado a su gran doctor.

Antes del debate con Fortunato, Agustín había escrito contra los maniqueos el librito *De utilitate credendi*, dedicado a su amigo Honorato, en otro tiempo atraído al maniqueísmo por el pro-

(153) Posidio, cap. V.

(154) Véase *Retract.*, l. I, 15.

pio Agustín; y, en el mismo año, los dos libros *De duabus animabus* (392-3). No daba tregua a los secuaces de Manes. En efecto, siguieron otros escritos: *De Genesi ad litteram liber imperfectus* (393), donde intenta demostrar que, aun interpretado literalmente, el Antiguo Testamento concuerda con el Nuevo; *Contra Adimantum* (394), en el que trata el mismo argumento. Los dos libros habían sido precedidos por el magnífico *De sermone Domini in monte* (394).

Pero había comenzado ya otra lucha, larga y no menos difícil: la lucha antidonatista. Agustín, entregado totalmente a la lucha contra los maniqueos, no hizo, en un principio, mucho caso del cisma de los secuaces del obispo Donato; pero luego del victorioso debate con Fortunato, escribió una carta a Máximo, obispo donatista de Sinitum, que había rebautizado a un diácono. Es el comienzo de la batalla. Entre tanto, el enérgico y activo Aurelio, obispo de Cartago, tomaba la iniciativa para celebrar en Hipona un concilio de todos los obispos católicos del África, contra los donatistas y para mejorar las condiciones de la Iglesia católica. En él dijo Agustín, el 8 de octubre del 393, el sermón *De fide et symbolo*. Así le fué concedido a un presbítero comentar el *Credo* ante un concilio de obispos. ¡Tan grande era la reputación del coadjutor de Valerio! En este sermón, como en otro del mismo año (*Enarratio in psalmum XXXV*), no faltan alusiones a la doctrina donatista. Inmediatamente después del concilio compuso otras obras contra los donatistas, entre ellas la *Contra epistolam Donati haeretici*, que se ha perdido. De este modo, escribe Posidio, «con la ayuda del Señor, la Iglesia católica comenzó a levantar la cabeza en África, después de tanto tiempo como llevaba desgarrada y oprimida por las herejías, que allí preponderaban, y principalmente, por la secta donatista, que había rebautizado a la mayor parte de los africanos» (155). Hay que reconocer que una parte del mérito le corresponde también a Aurelio, y no debe olvidarse la contribución de Alipio, ya obispo de Tagaste.

En estos mismos años completó Agustín el tratado *De libero arbitrio*, en el que estudia los problemas del mal, de la presciencia de Dios y del libre albedrío. La obra está vinculada al profundo estudio que dedica en estos mismos años a San Pablo, especialmente a las *Epístolas a los Romanos y a los Gálatas*. Se va ya perfilando el doctor de la gracia y el filósofo y teólogo de los problemas unidos a tal dogma. Comienzan también en este tiempo, por intermedio de Alipio, las relaciones epistolares con San Jerónimo, que desde el 386 vivía en el retiro de Belén. Una serie

de equívocos, especialmente acerca de la interpretación de un pasaje de la *Epístola a los Gálatas*, hizo un tanto dura la polémica epistolar entre Jerónimo y Agustín. Con esta ocasión escribió el *De mendacio* (395). También en esta circunstancia sobresalió su humildad.

6. LOS AÑOS DEL OBISPADO

Agustín no podía continuar durante mucho tiempo como coadjutor. Se le apreciaba mucho, y era grande la santidad de su vida y la fama de que gozaba para que pudiera seguir todavía en una posición subordinada. Varios de sus discípulos y hermanos del convento de Hipona habían sido ya requeridos como pastores. De un momento a otro cualquier iglesia requeriría también a Agustín. El anciano Valerio comenzó a temer que se le llevasen su valioso y ya ilustre colaborador, y, con él, lo temían también los católicos de Hipona, que no querían perder un sacerdote de aquel temple. Quizá sin estos temores se hubiese retrasado la ordenación hasta la muerte de Valerio, por lo demás, ya no lejana. Pero Valerio decidió adelantarse. Escribió a Cartago al primado de la Iglesia de África, Aurelio, pidiéndole autorización para ordenar de obispo a Agustín, con el fin de tenerlo como auxiliar en la iglesia de Hipona y luego como sucesor. Adujo como motivos su ancianidad y no buena salud. Obtenido el consentimiento, aprovechó la ocasión de una visita de Melagio, obispo de Calama y primado de Numidia, para manifestarle su deseo e igualmente a otros obispos, venidos para tal circunstancia a Hipona. Algo vaciló el obispo de Calama, pero al fin consintió. La inesperada ordenación «fué por todos acogida con alegría». De este modo Agustín, probablemente en los primeros meses del 395 (según otros en el 396 o en la primavera del 397), fué elevado a la dignidad episcopal. Muerto Valerio en el 396, fué elegido, por aclamación popular, como sucesor en la cátedra de Hipona.

Agustín obispo continuó siendo «el monje Agustín»: la casa episcopal fué organizada a modo de monasterio, del cual continuaron saliendo buenos siervos de Dios y celosos pastores de almas. Fué inmensa la obra de apostolado del santo doctor: amor de Dios a través del cuidado de su Iglesia y de los fieles, recogimiento, oración, ejemplaridad. La fama de su santidad se extendió por toda el África cristiana, que, desde los más remotos lugares, acudía a él en busca de ayuda y dirección espiritual. La regla monástica instituida por él tuvo gran difusión, tanto como para poder ser considerado Agustín el fundador del clero regular. Celos

so hasta el máximo de sus deberes de obispo, celebraba las funciones litúrgicas, atendía a la formación de su clero, llevaba a cabo las funciones civiles de juez, recibía a los fieles que le consultaban sobre sus preocupaciones (156) cumplía la importante función de predicar. Predicó Agustín durante cuarenta ininterrumpidos años, y no es posible hacer un cálculo, ni siquiera aproximado, de sus sermones. Los pocos centenares que el tiempo ha respetado no son sino una pequeña parte de los pronunciados. Se muestra en ellos gran escritor: claro, fácil, límpido, al alcance de todos, vivo, ardiente de fe y rico de humanidad. Hablaba con sencillez a su pueblo, y sabía maravillosamente acertar, persuadir y conmover con el tono bondadoso de la conversación, que conoce el mejor camino del alma para llegar rápida y directamente. Casi nunca se dejaba llevar por la retórica, como a veces le sucede en las demás obras, donde las viejas costumbres de retórico y literato lo inclinan a las frases buscadas y de efecto, y no le inmunizan contra el gusto por las figuras y las antítesis. Algunos de sus sermones están entre los más bellos y profundos escritos exegéticos que posee la Iglesia. Tal, las *Enarrationes in Psalmos* y los dos tratados del 416 *In Iohannis Evangelium* y el *In Epistolam Iohannis*.

Es ingente la cantidad de sus cartas, de las cuales, igualmente, sólo una parte ha llegado a nosotros: trata en ellas cuestiones de la Iglesia, problemas teóricos, asuntos prácticos (Agustín era un incansable, prudente y sabio director de conciencias); algunas son verdaderos tratados en forma epistolar. Están dirigidas a personas de toda clase (adversarios, laicos, amigos, extraños, eclesiásticos, oficiales del Estado, etc.). Todos acudían a él en demanda de consejo para conocer su parecer sobre determinadas cuestiones, para ser consolados, para resolver sus dudas, etc. Ninguno quedaba sin respuesta: Agustín tenía tiempo para todos, para escuchar y para escribir, siempre empeñado en salvar o socorrer almas, combatir paganos, herejes y cismáticos. Si se detiene uno a pensar ahora en los viajes que se veía obligado a hacer para participar en los concilios y combatir a los enemigos de la Iglesia, en las muchas ocupaciones arriba indicadas, en las ásperas y largas polémicas con las sectas heréticas y cismáticas, en la gran cantidad de libros escritos, es como para quedar atónitos frente a una actividad que nos da la impresión de que ha colaborado en ella durante siglos una parte de la humanidad. En cambio, es la obra de un solo hombre, pero hombre de Dios, que ha tenido tiempo para todo

(156) Más de una vez se queja Agustín en sus sermones de que los fieles le ocupan demasiado con sus querellas y les ruega que le dejen algo más de tiempo.

y para todos, dotado de un talento, de una memoria y de una resistencia física y espiritual que doblegan la tiranía del tiempo.

Precisamente en el período de su episcopado, Agustín escribió sus grandes obras antimaniqueas, se empeñó a fondo en la lucha contra los donatistas y en la polémica contra Pelagio y los pelagianos.

En el 396 completó la colección *De diversis quaestionibus* 83, y, apenas obispo, escribió el libro *De agone christiano*, exhortación a los fieles a mantenerse alejados de las herejías y a no caer en las tentaciones del mal y del mundo. Continuó la polémica maniquea con el *Contra epistolam Fundamenti*, incompleta, donde refuta un pequeño tratado de Manes, y escribe, en el mismo año, los tres libros *De doctrina christiana*, obra que permaneció incompleta por espacio de algunos años. Causó admiración la actividad de Agustín como escritor desde el 397 al 400. En el 400 publicó el libro *De catechizandis rudibus*, y en el 401 los trece libros de las *Confesiones*, el gran libro en el que Agustín ama a Dios hasta el desprecio de sí mismo. Son anteriores en algunos años a la gran obra en treinta y tres libros *Contra Faustum manichaeum* (a propósito de un escrito de Fausto contra el Antiguo Testamento), fuente muy valiosa para el maniqueísmo latino, y el libro *De fide rerum quae non videntur*.

No interrumpe la polémica contra los donatistas. Ya en el año 398 había tenido un debate público con Fortunio, obispo donatista, que fué interrumpido por un tumulto de la multitud. En un célebre sermón clamó en Cartago contra los cristianos que tomaban parte en algunas circunstancias en las reuniones y cenas de los paganos. En estos años llevó a un tiempo las dos controversias antimaniquea y antidonatista. Se destacó en el 404 la disputa pública con el maniqueo Félix, que terminó con la adjudicación de éste, como se deduce de las actas (*De actibus cum Felice manichaeo*). Todavía escribió contra los maniqueos el libro *De natura boni*, y la respuesta a una extraña carta desde Roma de Secundino, oidor de la secta: *Contra Secundinum manichaeum*, que es su última obra contra los secuaces de Manes (CC).

También se destaca en estos años la actividad de Agustín como exégeta y teólogo (157). Hacia el 400 comenzó el *De Trinitate*, gran tratado teológico y filosófico, que terminó después de casi quince años.

Desde entonces le preocupó más que el maniqueísmo, al que había asestado tan duros golpes como para desacreditarlo en toda África, el cisma donatista, que amenazaba la autoridad y unidad

(157) Véase el *Índice cronológico de las Obras* en el vol. II de esta misma obra.

de la Iglesia. Se lanzó decidido a la lucha, a pesar de las amenazas de los adversarios, que pusieron seriamente en peligro su vida (158). Tomó parte activa en los concilios antidonatistas (el de Cartago, del año 403, y el gran Concilio, también de Cartago, del 411), en los que llevó casi todo el peso de la discusión. Dedicó a esta lucha, que terminó con la derrota de los cismáticos, bastantes obras (algunas perdidas) entre las que se destacan: *De baptismo contra donatistas* (401); *Contra litteras Petiliani donatistae* (401-5); *Contra donatistas epistola* o *De unitate ecclesiae* (405); *Liber contra donatistas post collactionem* (413).

El día 2 de agosto del 410 entraron los godos de Alarico por la Puerta Salaria en Roma durante tres días abandonada al saqueo. Gran impresión causó esta violación de Roma por parte de los bárbaros. Muchos fueron los prófugos que abandonaron Italia, dirigiéndose hacia África y hacia Oriente. Quedó Agustín fuertemente impresionado y conmovido. Sin embargo, llevó su palabra de fe y consuelo a los espíritus desorientados y abatidos. Comenzaban entre tanto las quejas y acusaciones contra los cristianos. Los paganos se aprovechaban de la catástrofe para acusar a los cristianos y a su Dios: nunca, en tiempos de los antiguos dioses, se había abatido tal ruina sobre Roma. Inmediatamente tomó Agustín posiciones con la palabra, pero la importancia del suceso le llevó a meditaciones que trascendían el momento. Surgió así el gran esquema del *De civitate Dei*, en el que trabajó el santo doctor durante casi más de quince años (412-426), una de esas obras que, apenas aparecidas, advierte la humanidad que nunca podrá prescindir de ellas. Está dedicada al piadoso Marcelino (que había tomado parte en el Concilio de Cartago del 411), decapitado el 13 de septiembre del 413 en defensa de su fe (159).

Los prófugos que desembarcaban en África no llevaban a Agustín solamente los sufrimientos y quejas, que fueron el primer punto de partida para su obra más importante, sino que también venía con ellos un monje británico, Pelagio. Antes del descanso sabático, que no conocerá el fin, el obispo de Hipona, ya casi en los setenta años, tenía que empeñar, por Cristo y por su Iglesia, la última grande y durísima batalla. Agustín, de paso, conoció en Cartago a Pelagio, cuya piedad lo dejó bien impresionado. Poco después el monje salió para Oriente, pero quedó en Cartago su compañero Celestio, que difundía las ideas pelagianas y trataba de hacerse ordenar sacerdote. La doctrina de Pelagio trastornaba

(158) Los «circunceliones», los más furiosos entre los donatistas, se habían puesto al acecho para matarlo. Le salvó la vida el haber equivocado el camino (Posidio, cap. XII).

(159) La *Epistola CLI* contiene el elogio del amigo.

la dogmática de la Iglesia acerca de la Redención y de la Gracia. En un principio Agustín se limitó a combatirla en los sermones; luego tomó la pluma. La primera obra antipelagiana del 411 es la *De peccatorum meritis et remissione*. No cita Agustín en ella el nombre de los equivocados, confiando en que se arrepentirán (160). Pero precisamente desde ahora se enciende una lucha sin tregua. Ya con la predicación, ya con otros numerosos escritos, ya con la participación en los Concilios (de Cartago y de Milevo en el 416, y el gran Concilio, igualmente de Cartago, del 418), Agustín siguió siempre los pasos a sus adversarios. Esto fué motivo de las grandes obras antipelagianas: *De natura et gratia contra Pelagium* (413-5); *Liber de perfectione iustitiae hominis, contra Celestii definitiones seu ratiocinationes* (415-6); *De gestis Pelagii* (417); *Contra Julianum haeresis pelagianae defensore* (423); *Opus imperfectum contra Julianum* (429-30), que quedó incompleta a causa de la muerte de Agustín.

La controversia tuvo también otros aspectos. Algunos monjes del convento de Adrumeto manifestaron sus dudas acerca de la concepción agustiniana de la gracia, temerosos que pudiera implicar la abolición del libre albedrío. Las aclaró, primero con el opúsculo *De gratia et de libero arbitrio*, y, más tarde, con el libro *De correctione et gratia* (426). Cuando el pelagianismo se presentó, en los semipelagianos de Galia, bajo una forma más suave, pero no menos peligrosa, escribió contra ellos los libros *De predestinatione sanctorum* y *De dono perseverantiae* (429).

Tampoco había quedado Agustín al margen en la lucha contra los arrianos. En el 419 escribió *Contra sermonem quendam arrianorum liber*, y alrededor de un decenio más tarde sostuvo una discusión pública con el obispo arriano Maximino, contra quien quiso demostrar, también por escrito, la verdad del dogma católico en el libro *Contra Maximum arrianorum episcopum*. Todavía en el 429 publicó los dos libros *De haeresibus*. Por la misma época inició la revisión de todo cuanto había escrito para corregirlo e incluso retractarse. Así nacieron los dos libros *Retractationum*, que quedaron incompletos, precioso documento para determinar la finalidad con que cada una de las obras fueron escritas y para encuadrarlas cronológicamente. Las *Retractationes* son, por lo tanto, una reseña sincera y metódica, de la que, sin embargo, excluye los sermones y las cartas. Naturalmente, a medida que la fecha de las obras es posterior, encuentra siempre menos qué aclarar, corregir o retractarse (161).

(160) *Retract.*, I, II, 33.

(161) No hemos querido recordar aquí otras numerosísimas obras, además de los *Sermones* y las *Epistolae*.

7. LOS ÚLTIMOS AÑOS

Ahora Agustín es ya de avanzada edad. En el 426 fué llamado por el clero de Milevi, cuyo obispo Severo, antes de morir, había designado su sucesor, sin consultar al pueblo, como era entonces costumbre. Fué Agustín y consiguió disipar el disgusto del pueblo y que reconociesen por obispo al designado por Severo. Sin embargo, esto le hizo reflexionar y, a fin de evitar a su muerte quejas y disensiones, decidió designar su sucesor. En un sermón del 24 de septiembre del año 426 designó a Heraclio. El pueblo dió su aprobación. Aprovechó la ocasión para rogar a los hiponeses que se dirigieran a Heraclio en las cuestiones de orden práctico y le dejaran de este modo un poco más libre.

Pero he aquí que un terrible azote se extendió sobre el África romana y cristiana. En el 429 los vándalos de Genserico atravesaron el estrecho de Gibraltar y pisaron África, llevando la destrucción y la muerte. La Iglesia africana, que esparcía tanta luz y tan gran prestigio había adquirido, principalmente por obra de Agustín, se hundía. En poco tiempo quedaron en pie solamente tres Iglesias: Cartago, Cirta e Hipona, donde se habían refugiado los obispos y sacerdotes de las ciudades saqueadas o destruidas.

Agustín experimentó un gran dolor: «Pasó muy amargos y dolorosos los últimos días de su ancianidad». Sin embargo, aún tuvo fuerzas para animar y consolar. Pero los vándalos no respetaron a Hipona y la asediaron. El anciano obispo permaneció en su puesto. En una importantísima carta al obispo Honorato, que le consultaba sobre si era lícito que los pastores y el clero abandonasen el pueblo al acercarse los invasores, le respondió Agustín entre otras cosas: «Hagan los siervos de Cristo, los ministros de su palabra y de sus sacramentos lo que Él manda o permite. Huyan, desde luego, de ciudad en ciudad cuando alguno de ellos sea buscado particularmente por sus perseguidores, para que los otros, que no son de este modo buscados, no abandonen la Iglesia y puedan distribuir a los fieles el alimento, sin el cual no pueden vivir. Pero cuando el peligro sea común a todos, obispos, clérigos y laicos, entonces no sean abandonados quienes tienen necesidad de ayuda por aquellos a quienes corresponde suministrarla. O vayan todos a un lugar seguro, o quien se vea forzado a quedarse, no sea abandonado por quien está obligado por su ministerio eclesiástico, o a vivir, o a padecer con sus hermanos, según lo quiere el Padre de familia» (162).

Un día dijo Agustín en la comida: «Sabed que durante esta calamidad he pedido al Señor que se dignase librar a esta ciudad de los enemigos, o, al menos, si otros fuesen sus juicios, dar fuerza a sus siervos para soportar el peso de su voluntad, y, de todos modos, se digne llamarme a sí» (163).

El Señor le oyó. Al tercer mes del asedio, Agustín enfermó. Cuando estaba en el lecho, un hombre se presentó a él con un hijo enfermo, para que el obispo lo curase. Agustín le dijo: «Hijo, si tuviese tal poder, comenzaría por mí mismo». Pero el visitante insistió y contó que le había sido dicho en sueños: «Vete al obispo Agustín, que él le ponga la mano sobre la cabeza y sanará». Sabido esto, Agustín «no tardó en hacerlo y el Señor hizo que el enfermo partiese curado» (164).

No quiso en los últimos días dejar el mundo «sin una digna y competente penitencia». Mandó escribir sobre la pared, frente al lecho, los pocos salmos de David sobre la penitencia, y noche y día los leía y meditaba con abundantísimas lágrimas. Once días antes de partir de esta vida ordenó que no entrase ninguno en su habitación, a no ser en las horas en que le visitaba el médico, o le daban de comer. De este modo la penitencia, repetida con el Salmista en el lecho de muerte, cierra, después de setenta y seis años, en los cuales un hombre había vivido casi para toda la humanidad de su tiempo, la vida terrena de un alma que había comenzado en el nombre del Mesías y mamado en los mismos pechos de su santa madre.

Cerró los ojos entre las oraciones de sus hermanos en Cristo el 14 de agosto del año 430, en Hipona, cercada por los bárbaros. Posidio escribe que «no hizo testamento alguno, porque el pobrecillo de Dios no tenía qué dejar». En efecto, los bienes de los Santos son patrimonio de la humanidad entera. Agustín, por lo demás, ya había escrito su testamento: «Vivir con Jesucristo de tal modo que sea Él nuestra vida y la muerte una ganancia».

(163) Posidio, cap. XXIX.

(164) Posidio, cap. XXIX.

NOTAS A LA PRIMERA PARTE

(A) La compleja formación intelectual de Agustín, tan rica en interés, sugerencias y problemas; la sin par altura del pensador, del teólogo, del apologista y del santo; su participación, casi siempre decisiva, en Concilios que suponen piedras miliarenses en la formación del dogma y en la historia de la Iglesia; la vinculación y relaciones que tuvo su vida con acontecimientos de gran alcance histórico, todo ello ha contribuido a que, lo mismo literatos que filósofos, psicólogos que escritores, hayan encontrado y encuentren un vivísimo interés en el estudio de la vida del obispo de Hipona. Numerosas son, por ello, las «Vidas» de San Agustín, pero no pocas son retóricas, o tendenciosas. Hasta la vuelta a su patria, podemos atenernos a la narración que hace el santo doctor de los primeros treinta y tres años en los nueve primeros libros de las *Confesiones*. Éstos, sin embargo, se completan con pasajes de otras obras del mismo Agustín en las que no faltan alusiones a su biografía intelectual (como en *Contra Academicos*, *De ordine*, *De utilitate credendi*, *De moribus catholicae Ecclesiae*, etc); con la *Vida de S. A.* de su discípulo San Posidio (principalmente por lo que se refiere al apostolado), y con los testimonios de ilustres contemporáneos con quienes el Santo tuvo relaciones (San Jerónimo, San Paulino de Nola, San Próspero, Orosio, etc.). En el vol. XI de la *Opera omnia* (edic. benedictina, col. 133-868) se encuentra una vida del Santo: *Benedictini Congregationis S. Mauri, Vita Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, ex ejus potissimum scriptis concinnata*. Otra vida de San Agustín, presidida más o menos por el mismo criterio — recoger los datos internos y externos de los mismos escritos del Santo y de los testimonios —, ocupa (sin el nombre del compilador) el primer vol. de la «Biblioteca agostiniana»: *S. A., La vita tratta dalle opere genuine del Santo* (con ilustraciones), Florencia, Libr. Edit. Fior., 1926. Casi siempre (especialmente en la primera parte) es aducida textualmente la narración de las *Confesiones*, completada con otros testi-

monios. Las otras dos partes comprenden el período posterior a la conversión y la vida interior y exterior del Santo. Las pocas observaciones críticas son deficientes.

Un criterio distinto ha presidido el libro *S. A. d'Ippona, Ves-covo e teologo* de A. PINCHERLE (Bari, Laterza, 1930), que quiere ser una reconstrucción crítica de la vida interior de Agustín y de su pensamiento teológico (muy poco se dice del verdadero y propio pensamiento filosófico). Advierte el autor que no se trata de una biografía «novelada», pero que, sin embargo, se ha tomado la libertad de hacer «hipótesis». En efecto, éstas no faltan, y, casi siempre, son, o tendenciosas, o arbitrarias. Esto no impide que el libro de Pincherle, bien escrito por otra parte, se lea con provecho e interés.

La vida de SAN POSIDIO (*Vita sancti Aurelii Augustini, Hippo-nensis Episcopi, auctore Possidio Calamensi Episcopo*) se encuentra en el vol. XI de la *Opera omnia* cit. y en el t. XXXII de la *Patrologia latina* de MIGNE. (Ha dirigido una buena edición de la misma H. WEISKOTTEN: *S. A. Vita scripta a Possidio Episcopo, edited and revised text, introduction, notes and an english version*, Princeton University Press, Princeton, 1919). Ha sido traducida al italiano por Mons. E. BINDI y antepuesta a su vulgarización de las *Confesiones* (Florenia, Barbera, 1869). Excelente estudio biográfico es el libro *Saint Augustin, l'homme et l'oeuvre* (París, Desclée de Brouwer, 1940) de G. BARDY.

Solamente mencionámos entre otras las demás vidas, aquellas que se distinguen por algún valor especial: A. HATZFELD, *Saint Augustin*, París, Lecoffre, 1898 (5); W. MONTGOMERY, *St. Augustine. Aspects of his life and thought*, Londres, 1914; A. SANVERT, *S. Augustin. Étude d'âme*, París, 1906; C. WOLFSGRUBER, *Augustinus*, Paderbon, Schöningh, 1898; W. THIMME, *Augustin, ein Lebens- und Charakterbild am Grund seiner Briefe*, 1910; C. BINDEMANN, *Der hl. Augustinus*, Berlín, Schultze, 1844-1869 (en tres volúmenes); F. POUJOLAT, *Histoire de Saint Augustin*, París, Lyon, 1852 (3) (vida, obras, siglo, influencia); G. F. HERTLING, *Augustin. Der Untergang der antiken Kultur*, Mainz Kirchem, 1902 (con ilustraciones); L. BERTRAND, *Saint Augustin*, París, Fayard, 1913; P. GUILLOUX, *L'âme de S. A.*, París, de Gigord, 1921; O. KARRER, *Augustinus. Das religiöse Leben*, Munich, 1923. Cfr. aún G. PAPINI, *Sant'Agostino*, Florenia, Vallecchi, 1930; VERNON J. BOURKE, *Augustine's Quest of Wisdom. Life and Philosophy of the Bishop of Hippo*, Nueva York, 1945.

(B) Además de en las *Confesiones*, Agustín habla en otras partes de la ordenación de los estudios. En el libro *De ordine*



(caps. XII-XV), a pesar de que aluda a la cuestión para responder a problemas no de naturaleza didáctico-pedagógica, la sucesión de las cuestiones tratadas corresponde a la de la enseñanza de las mismas. Trata primero de la invención del lenguaje, luego de la escritura, del cálculo, de la gramática y de la historia literaria. La escritura y el cálculo, es decir, el enseñar a leer y escribir, es como la «infancia de la gramática», lo que Varrón llama *litteratio*. La gramática reclama las letras, y, por esto, le pertenece «todo lo que se confía a las letras como digno de recuerdo». En efecto, el latín es llamado «literatura» y, por lo tanto, es también «historia», que es trabajosa, tanto para los historiadores, como para los gramáticos. Siguen la dialéctica y la retórica: la primera «enseña a enseñar, enseña a aprender»; la otra sirve para conmover a los hombres; disciplina, «más necesaria que pura, llena de satisfacción enseñarla al pueblo, para que crea ser conducido a su utilidad». Hasta este punto «fué elevada, sobre los estudios y disciplinas liberales, esa parte de nosotros que se aplica a la palabra y es llamada racional». La razón quiere, por lo tanto, ascender a la bienaventurada contemplación de la Belleza, verla «en soledad y simplicidad», sin ojos carnales. Pero como se lo impedían los sentidos, atendió a considerar de estos mismos sentidos aquellos que reclaman la posesión de la verdad: a los oídos, que juzgan del sonido, y a los ojos, que ven las figuras y en éstas las proporciones y en las proporciones los números (geometría y astronomía). Se advirtió que el sonido tiene tres aspectos distintos: la voz de los vientos, el sonido de los instrumentos de aire y el ruido producido por un choque. Pero los sonidos debían ser regulados por una determinada medida de los tiempos y una moderada variedad de agudo y grave. De este modo tuvieron origen la poesía y la música, la métrica (que entra en la gramática) y la retórica.

Como se sabe, este curso de estudios es el mismo de la tradición romana: leer, escribir y hacer cuentas; gramática, que comprende el estudio de la literatura, de la historia literaria y de la métrica; música y geometría. Primero se estudiaban los poetas, como más fáciles, luego, a los prosistas (oradores e historiadores). Esta tradición en los estudios se continuó de forma ininterrumpida a través de toda la Edad Media, y todavía hoy constituye el esqueleto de la enseñanza en nuestras escuelas de estudios clásicos.

(C) De acuerdo con la mayoría de los investigadores, creemos no poder atribuir a San Agustín un conocimiento más completo del griego, tanto por lo que él mismo dice directamente, como por lo que indirectamente se puede deducir de sus escritos. Ade-

más de las indicaciones que se encuentran en casi todos los estudios generales acerca de Agustín, se puede ya en concreto consultar sobre esta cuestión (que en el fondo no existe): SALAVILLE, *La connaissance du grec chez S. A.*, en «Échos d'Orient», 1922; P. GUILLOUX, *S. A. savait-il le grec?*, en «Revue d'histoire ecclésiastique», 1925; G. CAPONE BRAGA, *S. A. ha letto Platone?*, en el apéndice a la obra *Il mondo delle Idee*, Città di Castello, «Il Solco», 1927, vol. II, págs. 273-282.

(D) Algunos han sostenido y sostienen que Agustín exagera cuando habla de sus desarreglos juveniles. No hay duda de que recuerda sus caídas con duro lenguaje: *Exarsi enim aliquando satiari in inferis, in adolescentia: et silvescere ausus sum, variis et umbrosis amoribus, et contabuit species mea, et computrui coram oculis tuis, placens mihi. et placere cupiens oculis hominum. (Conf., l. II, c. 1). Sed exhalabantur nebulæ de limosa concupiscentia carnis, et scatebra pubertatis, et obnubilabant atque offuscabant cor meum, ut non discerneretur serenitas dilectionis, a caligine libidinis. Utrumque in confuso aestuabat, et rapiebat imbecillitatem aetatem per abrupta cupiditatum, atque mersabat gurgite flagitiorum. (Ibid. l. II, c. 2.) Y luego: Excesserunt caput meum, vepres libidinum (l. II, c. 3). — Ecce, cum quibus comitibus iter agebam platearum Babyloniae, et volutabar in coeno ejus, tanquam in cinamomis et unguentis pretiosis! Et in umbilico ejus, quo tenerem, haererem, calcabat me inimicus invisibilis et seducebat me, quia ego seductilis eram. (l. II, c. 3.)*

¿Juzgó Agustín con tanta severidad tan sólo cualquier chiquillada o cualquier relación con mujeres, o realmente, cayó tan bajo en los vicios a sus dieciséis años? Quienes, por la gran autoridad que conceden a la veracidad de su narración, niegan que Agustín haya cargado las tintas, no consienten que se acuse al santo Doctor de «haber incurrido conscientemente en grave falta de justicia y prudencia consigo mismo y para con el prójimo, por no decir incluso para con Dios, atribuyéndose mayor número de culpas que las realmente cometidas» (*S. A. La vita*, en la «Biblioteca agostiniana» cit., pág. 15). No creo que dejen de tener razón, pero muy bien pueden objetarles los adversarios con que el argumento críticamente no es muy demostrativo. Entre quienes sostienen que San Agustín haya exagerado no faltan escritores católicos. Así, Monseñor BINDI en el *Argomento* del l. II escribe — y en esto no tiene razón —: «una ratería juzgada con suma severidad»; y Jölivet comenta el pasaje del l. II, c. 1 arriba citado: «Que Agustín, en el momento en que escribía las *Confesiones*, se hubiese dejado llevar, por humildad y también por una más exac-

ta conciencia de la gravedad de sus antiguas faltas, a ennegrecer un poco el cuadro de su «inquieta adolescencia», es muy verosímil» (S. A., París, 1932, pág. 13). Una finalidad más lejana y motivos más peligrosos mueven, en cambio, a cuantos no creen en la disipada juventud de la narración de las *Confesiones*. Son, en general, los mismos autores que consideran tardía la influencia cristiana en la formación de S. A. (Por ejemplo, L. Gourdon en el *Essai sur la conversion de S. A.* — Ginebra, 1900, pág. 561 — considera «muy exagerado» el juicio de A. acerca de su juventud; igualmente Alfaric, *L'évolution intellectuel de S. A.*, París, 1918, I, págs. 57 y 61). En el autor de las *Confesiones* ven al teólogo del pecado original que abre el camino al doctor de la Gracia contra Pelagio, y al presunto «obsuro teólogo» de los últimos años. Ésta, según ellos, sería la causa de que Agustín hubiese exagerado sus chiquilladas juveniles, porque «deseaba encontrar argumentos que confirmasen su doctrina del pecado original», a parte de hallarse «preocupado en buscar puntos de apoyo de acusación contra sí mismo» (Pincherle, S. A., Bari, 1930, pág. 14). Es preciso rechazar esta tesis, bien porque no se asienta en argumentos probativos, bien porque presupone una tendenciosa interpretación del teólogo, y también porque habría que admitir en el narrador una «voluntaria» y casi estudiada alteración de los hechos. Es cierto que Agustín quiere demostrar en las *Confesiones*, con el «hecho» de su vida, la tesis teológica de que la Providencia divina regula el curso de la existencia humana y que solamente la gracia puede elevarnos a Dios a través de los grados de la perfección cristiana y darnos la bienaventuranza. Pero esto no significa efectivamente que los motivos teológicos alteren los hechos narrados. Yo creo (trataré luego la cuestión del valor histórico de las *Confesiones* y de la conversión de Agustín, contra la cual la crítica moderna ha desencadenado una tan dura cuanto inconsistente ofensiva) que es preciso tener presente la situación psicológica del autor.

Indiscutiblemente Agustín habrá hecho de las suyas con sus compañeros de ocio y desenfreno; indiscutiblemente habrá cometido chiquilladas, pero de esas que obligan a pensar en las inclinaciones poco tranquilizadoras de quien las comete, como también habrá tenido amores no castos. Éstos son los hechos y no hay motivo alguno para ponerlos en duda. Cuando Agustín los cuenta, está ya decidido a seguir hasta lo último el camino de la perfección cristiana. Por lo tanto, estos hechos vuelven a la memoria de un cristiano con su fuerza y sus propósitos. ¿Será de extrañar que le parezcan «maldades», «espina de deshonestidades», «amores desordenados y tenebrosos»? Para quien se propone el altísimo y heroico ideal de la perfección cristiana (cuya realización exige

la ayuda de la gracia, esto es, de la Providencia de Dios en nosotros), incluso las acciones que son culpas leves para la conciencia común, resultan (y no hay alteración alguna de los hechos, ni supuestos teológicos) grandes pecados. Téngase en cuenta que el concepto de pecado es distinto del de culpa: el primero es un concepto religioso y por esto lleva consigo arrepentimiento, maceración, expiación, sentido de catástrofe; el segundo es puramente moral e ignora estas consecuencias. Quien no conoce la lucha del alma cristiana contra el pecado y el temor de la caída, no podrá darse cuenta del estado de ánimo de Agustín al escribir las *Confesiones*, y, por lo mismo, mientras no se esfuerce por penetrar en su interior, no tiene derecho a juzgar. El calvario de un alma no permite ensayos de los llamados «críticos» o «científicos»: lo injurian, sin comprenderlo. Puede decirse que en las *Confesiones* Agustín se encuentra en la situación de que habla el Poeta: *O coscienza dignitosa e netta — come t'è picciòl fallo amaro morso*. ¿Es que, tal vez, la «conciencia digna y limpia» altera la «pequeña caída» por el hecho de resultarle «mordedura amarga»? De ningún modo; antes bien, sin que la conciencia que narra altere su veracidad, la pequeña caída aparece gravísima (y justamente) a la conciencia digna y limpia. En resumen, el pecado, además de la gravedad que lleva en sí, tiene otra, lo mismo que la culpa, relativa al estado moral de la persona que lo comete y juzga. No hay duda de que, para un asesino de profesión, saltarle de un golpe un ojo a un semejante es una pequeñez. Agustín, que contempla sus andanzas juveniles cuando está ya en el camino de la santidad, debe juzgarlo todo maldad y fango, dada la altura desde la que juzga.

Recuérdese la severidad con que Pascal, ya decidido a la realización de la perfección cristiana (y también en el caso de Pascal se puede esto explicar sin necesidad de recurrir a las doctrinas teológicas de Jansenio acerca del pecado), juzga el llamado «período mundano» de su vida. También encontramos las expresiones fuertes (utilizadas por su hermana Gilberta en la *Vida de B. P.*) de «lazos horribles», de «hedor de pantano» buscado por él con tanta ansia. Y los ejemplos, todos en confirmación de cuanto hemos dicho, podrían multiplicarse. El juicio acerca de la gravedad de la culpa o del pecado está en proporción con la mayor o menor altura del grado de perfección moral y religiosa de que está dotada la conciencia que juzga, sin que esto suponga de ningún modo alteración o no veracidad de los hechos narrados. Antes bien, sucede precisamente lo contrario: el alto grado de perfección, atendiendo al cual se valora, es una garantía de la escrupulosidad con que son contados los hechos.

(E) No se piense demasiado mal del pobre Patricio, ni que Agustín haya querido disminuir el valor que realmente tuvo. En el fondo, posee la modesta y ruin (pero no malvada) mentalidad del pequeño propietario campesino, con la adición de un no elevado cargo público y ciertos restos de nobleza (así al menos lo hace suponer el nombre *Patricius*), que quiere elevar la condición de su familia, dando a los hijos una instrucción superior, para luego poder vanagloriarse y enorgullecerse. Ciertamente que no son sentimientos nobles, pero tampoco vulgares. Se alegra porque se da cuenta de que el hijo ha entrado ya en la pubertad. No es, después de todo, un gran mal: le parecerá ya «tener en brazos a los nietecitos». Tiene la ambición de hacer del hijo «un hombre importante». Es una ambición común a los padres de todos los tiempos. Por otra parte, para conseguir su propósito, se veía precisado a afrontar no pocos sacrificios si, según refiere Agustín, «se cargaba de gastos más de lo que podía» (*Conf.*, I, II, c. 3); y hacía lo que muchos vecinos, «mucho más acomodados» que él, no hacían por sus hijos (*ibid.*). Ciertamente todo hace pensar que no se preocupaba con tanto interés en la educación moral de Agustín; pero a ojos de Patricio «no casto» y no dotado de las virtudes de Mónica los desarreglos del exuberante retoño no podían parecer culpas graves.

(F) *Et ego furtum facere volui...* Quiso, por lo tanto, deliberada y libremente, el hurto. Esta precisión disipa cualquier veleidat de interpretación tendenciosa del episodio y, con esto, también la posibilidad más remota de ver en él la intención de Agustín de querer aducir el hecho como prueba de que la naturaleza humana, a causa del pecado original, está tan corrompida que se ve obligada a hacer necesariamente el mal, sin que tenga la libertad de escoger entre el mal y el bien. Agustín dice claramente: «Yo quise» cometer un hurto. Podría no haberlo hecho; en cambio, lo ha hecho. ¿Por qué? ¿Con qué fin? Precisamente le interesa determinar la finalidad de la mala acción de los dieciséis años: individualizar cuál ha sido el móvil que ha impelido su voluntad para llevar a cabo deliberadamente un robo. No hay por qué ver presupuesto alguno o sobreentendido teológico en todo el episodio: su alcance es exclusivo de orden moral. Agustín quiere valorar moralmente su acción juvenil: por qué la ha cometido; cuál es su grado de maldad. Considerado de este modo, el problema es de carácter puramente especulativo.

(G) Así el P. Souquet (art. *Cicerón* en la *Grande Encyclopédie*, págs. 354-55) indica las razones de la influencia de Cicerón

sobre el joven Agustín: «Cicerón es en filosofía un espíritu eminentemente excitador: gracias al giro discursivo de sus escritos dialogados, en forma de exposición contradictoria y de defensas, llenos de alusiones a las diferentes escuelas, de pruebas, refutaciones y ensayos de conciliación, la lectura de Cicerón resulta muy adecuada para despertar en los estudiantes filósofos el gusto por la historia y el de la discusión, el gusto por la erudición y por las ideas».

(H) «Un libro de Cicerón me convenció completamente de que en manera alguna se deben anhelar las riquezas; si viniesen deben administrarse con suma sabiduría y precaución» (*Soliloquia*, l. I, c. 10).

(I) En el *De Trinitate* (l. XIII, c. 4) Agustín indica cómo comenzaba el *Hortensio*: *Academicus ille Cicero... qui cum vellet in Hortensio dialogo ab aliqua re certa, de qua nullus ambigeret, sumere suae disputationis exordium, "Beati certe inquit, omnes esse volumus"?* En la misma obra trae el bello final del diálogo: *Hanc contemplativam sapientiam, quam proprie puto in litteris sanctis a scientia distinctam sapientiam nuncupari, dumtaxat hominis, quae quidem illi non est, nisi ab illo cuius participatione vere sapiens fieri mens rationalis et intellectualis potest, Cicero commendans in fine dialogi Hortensii, "Quae nobis, inquit, dies noctesque considerantibus acuentibusque intelligentiam, quae est mentis acies, caventibusque ne quando illa hebescat, id est in philosophia viventibus magna spes est: aut si hoc quod sentimus et sapimus mortale et caducum est, jocundum nobis perfunctis numeribus humanis occasum, neque molestam extinctionem, et quasi quietem vitae fore: aut si, ut antiquis philosophis hisque maximis longeque clarissimis placuit, aeternos animos ac divinos habemus, sic existimandum est, quo magis hi fuerint semper in suo cursu, id est, in ratione et investigandi cupiditate, et quo minus se admiscuerint atque implicuerint hominum vitii et erroribus, hoc his faciliorem adscensum et reditum in coelum fore". Deinde addens hanc ipsam clausulam, repetendoque sermonem finiens: "Quapropter, inquit ut aliquando terminetur oratio, si aut extingui tranquille volumus, eum in his artibus vixerimus, aut si ex hac in aliam haud paullo meliorem domum fine mora demigrare, in his studiis nobis omnis opera et cura ponenda est."*

(J) Nuestra respuesta, al igual de las dadas por otros, vale lo que vale. Es una vana pretensión querer explicar, lo mismo en nosotros que en los demás, ciertas «situaciones» psicológicas y re-

ducirlas a coherencia lógica. Olvidamos evidentemente que el corazón humano es un «dío», que además de ser gobernado por la lógica, lo es también por la contradicción, y que es «cúmulo de contradicciones». Lógicamente la contradicción es imposible y absurda. Por ejemplo: desde el punto de vista formal, es absurdo ser al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto felices y desgraciados. En realidad es muy posible y quien se halla en estas condiciones responde: «parece imposible, pero no lo es». Es también verdad que no se puede permanecer en la contradicción y se procura salir de ella: en efecto, el pensamiento que «vive» en la contradicción se esfuerza por superarla. Esto es preciso tenerlo presente, especialmente cuando se examina o reconstruye una biografía espiritual, para evitar caer en abstracciones por amor a la lógica y a lo esquemático. Por eso observa justamente JOLIVET (*S. A.*, cit. pág. 35), a propósito de otras cuestiones: «En primer lugar podría señalarse que sus aparentes contradicciones son una prueba de la veracidad de las *Confesiones*: un exceso de lógica en la psicología inducirá a desconfiar y a pensar que se trata de una reconstrucción ideal más que de una confesión sincera. Pero, por otra parte, estas mismas contradicciones tienen su lógica y cuando se piensa en ello, se explican muy bien.»

(K) No me parece exacto cuanto escribe un insigne estudioso de Agustín, el P. C. BOYER (*Essais sur la doctrine de S. A.*, París, 1932, pág. 185): «El hijo de Mónica no tenía más de diecinueve años cuando la filosofía y la teología surgieron ante él como dos potencias a las que hay que poner de acuerdo». Para Agustín no era entonces cuestión de concordar la filosofía y la teología, sino de comprender *primero* todo clara y racionalmente y *luego* de creer. Él mismo no sabía qué le faltaba por creer; lo que le importaba era entender primero la creencia. Por lo demás, Agustín planteará posteriormente como problema de vida, más que como problema teórico, el de las relaciones y armonía entre razón y fe: los límites de la razón no permiten al hombre alcanzar su finalidad suprema, que es la razón de ser de su filosofar. Solamente el Cristianismo (la religión o la teología) puede completar la razón.

El P. Boyer, respondiendo a la pregunta de qué era lo que buscaba Agustín en la *Biblia* y no encontró, escribe: «Buscaba en la *Biblia* la misma especie de goce intelectual que habría saboreado leyendo el *Hortensius*, goce de encontrar expuestos en una bella forma los motivos de vida superior que un alma noble percibe confusamente en sí misma. Aspiraba, por lo tanto, a encontrar en Cristo al más grande de los filósofos; en resumidas

cuentas, todo un filósofo. La religión se le aparecía como un sistema cuya comprensión era tan agradable como necesaria. De tales esperanzas no cabría esperar más que la decepción. El simple hablar de las Escrituras, despojado de su encanto natural por la traducción y recibido por un corazón indócil que lo reduce a su medida en lugar de dejarse engrandecer y perfeccionar por él, parecía mezquino ante la abundancia ciceroniana. En suma, en ese primer conflicto entre su espíritu y una doctrina de autoridad, el presuntuoso joven reducía la autoridad al mínimo» (*Ibid.*). No creo, como tal vez he demostrado, que buscase Agustín un sistema filosófico «hecho». Y, en verdad, no se había detenido en el *Hortensio* porque no hablaba de Cristo; y no sólo de Cristo como «el más grande de los filósofos», aunque en las *Confesiones* (l. VIII, c. 19) afirme que entonces pensaba en Jesús como en un «hombre tan sabio que no admitía comparación con ninguno». Es verdad esto, pero no es todo. Agustín no olvidó nunca el Cristo del que su madre le había hablado ni lo que ella le había dicho: «hijo de Dios, que por humildad descendió hasta nuestra soberbia». A punto de morir, pide, «salido del corazón» y «con fe», «de la piedad de su madre» y de la Iglesia, «el bautismo de tu Jesús Dios y Señor mío» (*Conf.*, l. I, c. 11). Evidentemente, no concibe aquí a Cristo como «al más grande de los filósofos». Por otra parte, Agustín es rechazado por la *Biblia*, porque no quiere doblegarse a aceptar los misterios sin comprenderlos. ¿Contradicción? Ciertamente: entre la razón que nada quiere aceptar sin comprenderlo y la fe en Cristo, que se hizo humilde por nuestra soberbia. Contradicción que se apoya, no en lo que sabe de filosofía y de religión, sino en lo que todavía ignora. Por el momento lucha él consigo mismo y con Cristo. Para que la disensión se arregle y Agustín vea claro, será preciso todo el tiempo que media hasta la conversión. Por ahora la fe de Mónica sucumbe ante el equívoco y confusión maniqueos, que, a diferencia de Cicerón, menciona a Cristo, pero que, a diferencia de la *Biblia* y de los católicos, afirma hacerlo comprender todo con la razón.

Por las mismas razones no estoy de acuerdo con cuantos (y esta vez las intenciones son bien distintas) sostienen que el maniqueísmo atrajo a Agustín como filosofía y no como religión. De ser así, no se comprende por qué le atrajo una secta religiosa antes que una filosófica. No se comprende por qué echó de menos en el *Hortensio* el nombre de Cristo. Naturalmente la finalidad de éstos (como mejor veremos después al afrontar la cuestión) es preparar el terreno para demostrar la ya conocida tesis de que Agustín, hasta el período en que coloca la conversión, no ha buscado una

religión, sino una filosofía y que, por lo mismo, en un principio se convirtió al neoplatonismo (a una filosofía) y no al cristianismo (a una religión). Tesis, según veremos, completamente equivocada y arbitraria. Baste por ahora el que, desde la lectura del *Hortensio*, busca, no una filosofía, sino una filosofía religiosa y cristiana; que el maniqueísmo no le atrajo únicamente como filosofía, sino como filosofía y religión, o, lo que es lo mismo, como filosofía cristiana. No buscaba solamente proposiciones filosóficas, sino filosofías que hablasen de Cristo; no excluía las verdades de fe, pero, en su inexperiencia, quería verdades de fe todas lógicamente demostradas o demostrables. Siempre, en consecuencia, verdades que fuesen a un tiempo religiosas y filosóficas.

(L) Aunque acerca del maniqueísmo en general y sus problemas particulares poseamos ya buenos trabajos de reconstrucción históricocrítica, no se puede afirmar que queden resueltas y sin posible discusión todas las cuestiones. Para lo que atañe a nuestro caso consideramos de sobras suficiente lo que a continuación exponemos.

Deben su nombre los maniqueos al persa Manes, que se proclamó a sí mismo el «mensajero del Dios de la verdad en Babilonia», el Paráclito preanunciado en el Evangelio de San Juan. Predicó su doctrina del 242 al 275, año en que el rey Bahram I lo mandó matar a la edad de casi setenta años. Parece que el maniqueísmo en su origen no conoció el Cristianismo ortodoxo, sino el dualismo de Marción, además del de Zaratustra, y el influjo de los antiguos mitos de la religión babilónica. Seguramente con su difusión en el Occidente asimiló otros elementos del Cristianismo. A pesar de haber sido proscrito y perseguido por Diocleciano y luego por otros emperadores y por la misma Iglesia logró perdurar casi un milenio y difundirse hasta la China.

Traza el maniqueísmo una historia completa del mundo desde el principio hasta el fin, ciertamente tejida de quimeras, como dice Agustín. De momento, solamente nos interesa indicar algunos puntos fundamentales del mismo. En el origen existían dos principios coeternos y opuestos: la Luz y las Tinieblas, el Principio del Bien y el Principio del Mal. Las Tinieblas, por odio, hicieron guerra a la Luz. En esta lucha, en que vencieron las Tinieblas, quedaron aprisionados algunos elementos de la Luz. El Espíritu Viviente decidió rescatarlos, y así tuvo origen la creación del mundo, mezcla de luz y tinieblas, de bien y de mal, de espíritu (materia sutil) y de tierra (materia grosera). También el hombre es un conjunto de bien y mal. De aquí la tarea que le fué impuesta: liberar la luz (espíritu, bien) de las tinieblas (mal, materia). Unos

hombres siguen el bien, otros el mal; unos obedecen al alma mala, otros a la buena (posee cada uno las dos almas).

Con el fin de que el hombre pudiese restaurar el orden del mundo, los maniqueos se imponían un rígido ascetismo: no comer alimentos impuros, como carne y algunos vegetales, puesto que en todo cuerpo, junto con las tinieblas está mezclada la luz; no matar ni hombres ni animales y no producir daño alguno ni siquiera a los vegetales y minerales; abstenerse de relaciones sexuales y, en cualquier caso, no procrear, para no continuar la vida en el mundo y con ello perpetuar la prisión de la luz en las tinieblas (condenación del matrimonio y suicidio universal); no preocuparse de nada y no poseer nada, a fin de pensar únicamente en la propia salvación. Una vez que se haya logrado libertar todos los fragmentos de luz, las almas impuras formarán una sola masa indistinta con las tinieblas.

Solamente los altos grados de la organización maniquea y los *elegidos* tenían la obligación de observar todas las normas ascéticas; los *auditores* estaban dispensados de algunas (Agustín fué siempre *auditor*, catecúmeno maniqueo y al mismo tiempo catecúmeno cristiano).

Los puntos fundamentales de disensión entre maniqueísmo y catolicismo son evidentes: a) no aceptación del Antiguo Testamento, porque no está de acuerdo con la doctrina maniquea de la creación del mundo (es un punto con el que se atormentará largo tiempo Agustín); b) condenación del matrimonio y de la procreación; c) horror a la creencia de que Jesús, Hipóstasis del Padre de la Grandeza, se haya encarnado en un cuerpo donde, junto con la luz, hay parte de tinieblas; d) admisión de dos divinidades coeternas, el Dios del Bien y el Dios del Mal, de dos almas en el hombre, etc.

Una de las mejores fuentes para reconstruir el maniqueísmo es el mismo Agustín que, fuera de cuanto aquí y allí dice en muchos de sus escritos, hace una rápida exposición de sus doctrinas en el libro *De Haeresibus*, c. XLVI. Para otros datos acerca de las fuentes y otras noticias, véase: P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de S. A.*, París Nourry, 1918 (excelente la exposición del maniqueísmo y de las críticas agustinianas, I, pp. 95-158) y del mismo autor: *Les Ecritures manichéennes*, París, 1917; G. BARDY, *Manichéisme*, en el «Dictionnaire de théol. cathol.», vol. IX, col. 1841-1845. Una reconstrucción breve, pero bien lograda, de las doctrinas se encuentra en A. PINCHERLE, *ob. cit.*, páginas 24-34. También importante: I. BEAUSOBRE, *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme*, Amsterdam, 1734 y 1739.

(M) Cree el P. BOYER (*Christianisme et Neo-platonisme dans la formation de S. A.*, París, 1920, pág. 39, núm. 3) que las dificultades planteadas por el problema del mal no fueron las que impulsaron a San Agustín al maniqueísmo. «Crefamos que antes de encontrar a los discípulos de Manes, no se habría preocupado de este problema. Su maestro Cicerón se preocupó de ello.» En cambio, entrando ya en la secta, «nada lo retuvo en ella tan fuertemente como su preocupación por el problema del mal». Creo, más bien, que ya antes de su adhesión al maniqueísmo tuvo una cierta preocupación por este problema, como se deduce del pasaje del *De Lib. arb.* citado en el texto. En las *Confesiones* (l. III, c. 7) se lee: «*et quasi acutule movebar, ut suffragarer stultis deceptoribus, cum a me quaerent: unde malum?*». El problema decisivo — y esto aparece claro — con el que los maniqueos lo tenían atado a ellos era el del origen del mal. Más adelante (pág. 43) el P. Boyer añade: «En el fondo, si se exceptúa la hipótesis dualista para explicar la existencia del mal — problema muy importante, ciertamente en su espíritu —, Agustín hubiese podido encontrar en los estoicos lo que aceptaba de los maniqueos». Pero esto demuestra (y es exacto) que el solo problema del mal no hubiera sido suficiente para hacer a Agustín adherirse a la secta de Manes, sin excluir que *también* este problema haya tenido en ello su parte.

(N) Otra pequeña cuestión es la del escaso convencimiento maniqueo de Agustín. Si nunca estuvo plenamente convencido de la doctrina de Manes, ¿a qué se debe que continuara siendo maniqueo durante nueve años, y, sobre todo, por qué en los primeros años hizo con tanto entusiasmo obra de proselitismo? A nuestro entender, como ya hemos indicado, la adhesión de Agustín al maniqueísmo obedece a la solución, «al menos provisional», que le ofrecía de los problemas que más le preocupaban (comprender con la razón sin aceptar nada por autoridad, y el origen del mal). Esperaba, según las promesas de los mismos maniqueos, comprender mejor más adelante. En cambio, cuanto más progresaba, tanto menos se convencía y tanto más descubría los fallos de su doctrina. Por esto decidió ser auditor y poco a poco también su celo se entibió.

(O) En cuanto a la dedicatoria al retórico Gerio, considero que PINCHERLE (*ob. cit.*, pág. 43) hace una suposición totalmente arbitraria: «Agustín debió decidirse poco a poco a ir a Roma preparando también cautamente el terreno; y entre estos preparativos puede figurar su dedicatoria a Gerio...» En otras pala-

bras, Agustín debió dedicar el libro al retórico sirio, que había conseguido triunfar en Roma, para atraérselo como amigo y encontrar luego en él un apoyo. Nada autoriza esta suposición de adulación interesada por parte de Agustín. Ante todo, dice éste explícitamente cuáles fueron los motivos que le indujeron a dedicar el libro a Gerio, motivos que son los más naturales: había oído hablar de él como de un hombre de saber: le habían agradado algunas frases suyas que llegaron a sus oídos; ambicionaba ser como él; paladeaba ya la alegría de sentirse elogiar por un maestro tan ilustre (*Conf.*, l. IV, c. 14). ¿Qué principiante no ha pensado más o menos en dedicar su primer trabajo a un hombre ya célebre en los mismos estudios y no ha soñado ser elogiado por él? Bien es verdad que Pincherle pone en duda, contra el explícito testimonio de Agustín, la fecha de composición (§80 ó §81). Si, en cambio, la fecha fuese verdadera, «no habría motivo para colocar en relación con los proyectos de partida para Roma» el libro *De pulchro et apto*. Y no existe motivo alguno que lo relacione. Entonces, ¿por qué duda Pincherle de la exactitud de la fecha? Porque «en este libro cuarto de las *Confesiones* no es respetada la cronología: sería suficiente el hecho de que, a continuación de haber hablado del libro *De pulchro et apto*, recuerda Agustín la lectura de las *Categorías* de Aristóteles, hecha a los veinte años» (pág. 45). Está bien. Pero el hecho de no respetar la cronología no supone que ésta sea alterada, como si Agustín hubiese querido adulterar su autobiografía. En el libro cuarto (y no sólo en él) Agustín expone los hechos según un orden, por así decir, psicológico y no cronológico, y da las indicaciones cronológicas para no inducir a ninguno a error. Por ello la falta de orden cronológico, no sólo no autoriza a poner en duda la exactitud cronológica, sino que ni siquiera plantea el problema. ¿Qué importancia tiene, en cuanto a los efectos de la verdad cronológica, que hable primero Agustín del *De pulchro et apto*, escrito a los veinticinco o veintiséis años y luego de la lectura de las *Categorías* de Aristóteles, hecha a los veinte años, si él mismo indica las fechas? El orden cronológico debe seguirlo quien expone su biografía, sirviéndose precisamente de las fechas dadas por el narrador, sin necesidad de mezclar en ella sus suposiciones arbitrarias y, por lo tanto, injustificadas e injustificables. Por lo demás, en todos los libros de las *Confesiones* se observa una cierta falta de orden cronológico. Así, por ejemplo, en el libro VI se habla de algunos episodios concernientes a Alipio, que se refieren nada menos que al tiempo en que Agustín enseñaba en Cartago y a la época de los meses romanos. Sin embargo, como de costumbre, da Agustín las indicaciones concretas con el fin de que el lec-

tor no sea llevado a engaño. ¿Vamos, tal vez, a poner en duda también (por la razón de que Agustín, ya en Milán, habla de acontecimientos de Cartago y Roma) la narración de estas páginas? Pincherle las acepta y hace bien. Pero no veo entonces por qué luego, sin razones distintas o nuevas, encuentra motivos para hacer proposiciones acerca del libro IV o de algún otro.

(P) Una página del *De utilitate credendi* (c. VIII, núm. 20), que merece ser tenida en cuenta, aclara y confirma la narración de las *Confesiones*: *rationem ipse mecum habui magnamque deliberationem iam in Italia constitutus, non utrum manere in illa secta, in quam me incidisse poenitebat, sed quonam modo verum inveniendum esset, in cuius amorem suspiria mea nulli melius quam tibi nota sunt. Saepe mihi videbatur non posse inveniri, magnique fluctus cogitationum mearum in Academicorum suffragium ferebantur. Saepe rursus intuens, quantum poteram, mentem humanam tam vivacem, tam sagacem, tam perspicacem, non putabam latere veritatem, nisi quod in ea quaerendi modus lateret, eundemque ipsum modum ab aliqua divina auctoritate esse sumendum. Restabat quaerere quoniam illa esset auctoritas, cum in tantis dissensionibus se quisque illam traditurum polliceretur. Occurrebat igitur inexplicabilis silva, cui demum inferi multum pigebat: atque inter haec sine ulla requie, cupiditate reperiendi veri animus agitabatur.*

(Q) Se ha discutido acerca de la influencia de San Ambrosio sobre Agustín, que algunos biógrafos han querido reducir al mínimo, dada la falta de relaciones personales y privadas entre los dos. También esta vez la cuestión es artificiosa y nace de la pretensión, no autorizada por ningún motivo justificado o fundado, de ir más allá de los testimonios de Agustín o de otros. El santo doctor dice claramente que no logró nunca hablar frente a frente durante un largo rato con el obispo de Milán. Por otra parte, según refieren las *Confesiones*, Mónica no informó a Ambrosio acerca de la situación espiritual de su hijo. Y creo que ni el mismo Agustín reveló a su madre sus tormentos, sus ansias, sus dudas, su actitud escéptica y las dificultades de orden filosófico y exegético que le asaltaban. Tampoco se puede dejar a un lado otro testimonio del mismo Agustín: «En medio de tan graves peligros sólo me quedaba rezar a la divina Providencia, con las voces de mi miseria y de mi llanto, para que me diese ayuda, y lo hacía en cuanto me era posible. Ya algunos sermones del obispo de Milán me habían suscitado el deseo de indagar con una cierta esperanza muchas cosas acerca del Antiguo Testamento, de las cuales por habernos sido

mal expuestas, como sabes, abominábamos. También había decidido permanecer catecúmeno en la Iglesia a la que mis padres me habían inscrito, hasta que, o encontrase lo que quería, o me persuadiese de no tener que buscar ya más. Por esto, si en aquel tiempo hubiera habido alguno que me hubiese podido enseñar, me habría encontrado del todo dispuesto y dócil» (*De utilitate cred.*, c. VII, núm. 20). Ambrosio debió ignorar el verdadero estado de su admirador, y por ello no se preocupó de llamarlo e interrogarlo.

¿Es suficiente esto para deducir que fué mínima la influencia de Ambrosio sobre Agustín? De ningún modo. Agustín afirma lo contrario e igualmente su primer biógrafo San Posidio, cuyo testimonio confirma el de su maestro: «era en aquel tiempo obispo de esta ciudad [Milán] un gran hombre de Dios, un sacerdote insigne entre los primeros, Ambrosio, quien dispensaba con gran frecuencia al pueblo la palabra de Dios, y a quien Agustín escuchaba asiduamente y como encantado» (*Vita S. A.*, c. 1). E incluso, por las siguientes palabras de San Agustín, da la impresión de que Mónica ignoraba sus íntimos tormentos: «Y en verdad, ¿qué parte de mis sufrimientos era la que mi lengua comunicaba a los oídos de mis familiares más íntimos?» (*Conf.*, l. VII, c. 7). Y, naturalmente, «los familiares más íntimos» eran Alipio y Nebridio, con quienes discutía siempre de filosofía. En consecuencia, la influencia grandísima se ejerció a través de los sermones y de la vida austera, del celo religioso y de la autoridad del obispo. Sin duda significó mucho para Agustín haber encontrado en Ambrosio un hombre para quien las doctrinas que predicaba eran normas constantes de vida y rigor de conducta, a diferencia de los débiles maniqueos, tan distantes en su vida del código moral y religioso. Téngase en cuenta, además, que aquello que Agustín aprendió verdaderamente de Ambrosio y que tanto le sirvió para abrirle el camino de la conversión, fué el método de entender los textos sagrados. Ambrosio, educado en la gran escuela de Orígenes (interpretación alegórica del *Antiguo Testamento*) fué, más que nada, maestro de exégesis (todo hace suponer que Agustín le oyó algunos de los sermones que luego han formado el libro *De apologia David* y el principio de la *Expositio Evangelii secundum Lucam*) La predicación de San Ambrosio era más que suficiente para iluminar a su santísimo oyente sobre tan importante punto, cuya aclaración le orientó sin duda para superar otras dudas y otras obscuridades.

(R) Hemos dicho «parece» porque consideramos más exacto decir que Agustín vacilaba entre Arcesilao y Carnéades. En efecto, en el capítulo II del libro VI se lee *qui dubitabam de illis omni-*

bus; en cambio, en el capítulo IV del mismo libro afirma no haber perdido nunca tanto la razón como para dudar de la evidencia de las verdades matemáticas. No hay contradicción. Ante todo la actividad academista de Agustín no negaba radicalmente la capacidad de la razón y la validez del saber científico. Estaba más bien limitada al problema práctico del criterio regulativo de la vida, según se afirma explícitamente en las *Confesiones* (l. VI, c. 11): «Es verdad que nada cierto se puede saber en cuanto a la conducta de la vida». Además, en el ánimo inquieto de Agustín, maniático por lo que se refiere a encontrar un camino seguro que llevase a la verdad, escepticismo y probabilismo, se alternan como momentos psicológicos, y tal vez incluso coexisten junto a otros estados de ánimo. Es la humanísima y angustiada situación intelectual de quien duda sin resignarse a descansar en la duda, de quien sabe que la verdad existe y golpea sobre los ojos, y, con todo, no sabe cómo y dónde encontrarla.

(S) Merece ser citado íntegro el siguiente pasaje de las *Confesiones* (l. VI, c. 11), que refleja, mejor que ningún otro, el desasosiego espiritual de Agustín: «He aquí que tenía ya treinta años y todavía continuaba metido en el mismo lodazal, ávido de gozar de los bienes presentes, que no lograba retener y me consumían, mientras me decía: mañana la encontraré; mañana se me aparecerá la verdad más clara y la abrazaré; luego vendrá Fausto y me lo aclarará todo. ¡Oh grandes hombres los académicos! ¡Demasiada verdad es que nada pueda saberse con certeza en cuanto a la conducta de la vida! Pero no: busquemos con más diligencia y no desesperemos, pues ya no aparecen absurdas en los libros eclesiásticos muchas cosas que antes lo parecían, sino que pueden tener distinta y satisfactoria interpretación. Me afirmaré en aquel punto en que de niño fui puesto por mis padres, hasta que sea encontrada una verdad más clara. Pero, ¿dónde podré buscarla? ¿Cuándo la buscaré? Ambrosio no puede dedicarse a mí y yo no puedo dedicarme a leer. ¿Dónde hallar los libros? ¿De quién y cuándo me los compraré? ¿Quién querrá prestármelos?

»Hagamos una cosa: señalemos el tiempo y distribuyamos las horas para atender a la salud del alma. Advierto una gran esperanza y es que no es cierto que la fe católica enseñe lo que yo creía y que vanamente le imputaba. Sus sabios tienen por execrable creer a Dios limitado en la figura del cuerpo humano. Mas, ¿por qué no busco para que por último se me abra totalmente la puerta? ¿Por qué? Los discípulos me ocupan todas las horas de la mañana. ¿Qué hago de las restantes? ¿Por qué no las dedico a esto? Pero entonces, ¿cómo podré atender a las visitas de los amigos po-

derosos, de cuyo favor tengo necesidad? ¿Cuándo tendré tiempo para preparar las lecciones que vender a los escolares? Y, ¿cuándo podré concederme un poco de respiro a tantas fatigas?

»Váyase todo noramala y déjense de una vez tantas farsas. Dedicuémonos solamente a la búsqueda de la verdad. La vida es trabajosa, la hora de la muerte incierta. Si viene de repente, ¿cómo me cogerá? Y ¿dónde aprendería lo que he descuidado? ¿O me corresponde acaso pagar esta negligencia? Y si con la muerte quedasen rotas estas penas y acabase todo, ¿qué ocurriría? También esto es cosa que hay que buscar. Mas no puede ser así. No puede ser fábula lo que ha sido propagado entre todos los hombres, por la alta autoridad de la fe cristiana. Nunca Dios hubiera hecho para nosotros tantas y tan grandes cosas, si con la muerte del cuerpo acabase también el alma. ¿Por qué, pues, vacilo en dar un puntapié a las esperanzas del siglo, y en darme totalmente a la búsqueda de Dios y de la vida beata? Mas no, porque tampoco las cosas de aquí abajo son poco agradables; tienen también su no pequeña dulzura; no nos precipitemos en separar de ellas el corazón, porque luego sería vergonzoso volver a ellas. ¿Cuánto tiempo será necesario para poder conseguir un magnífico puesto? Y, después de esto, ¿qué más puedo desear? Tengo muchos amigos. En el peor de los casos y si tuviera prisa, no podría faltarme la presidencia de un tribunal. Luego un buen matrimonio con rico dote para que no me resultase gravoso; éste sería el término de mis deseos. Muchos hombres notables y dignos de ser imitados han conjugado el estado conyugal con el estudio de la sabiduría.»

(T) Ni aquí ni en ninguna otra obra se encuentran en Agustín indicaciones concretas de los «libros de los platónicos» que leyó en esta época. La expresión, más que genérica, es comprensiva: incluye, sin distinguir, escritos y doctrinas de Platón, de Plotino y de sus discípulos, «platónicos» puede muy bien significar «filósofos que siguen a Platón», es decir, neoplatónicos. Sabemos que el retórico Mario Victoriano había traducido al latín las *Enéadas* de Plotino. En consecuencia, no hay por qué dudar de que haya leído Agustín algunos libros plotinianos en dicha traducción. También debió de haber tenido en las manos algún diálogo de Platón. Casi con certeza podemos decir que conocía el *Timeo* y quizás algún otro de los que se encontraban traducidos. (Es más, en el pasado se ha hablado únicamente del platonismo de Agustín y de la muy poca influencia del verdadero neoplatonismo. El más autorizado defensor de esta opinión ha sido VACHEROT: la doctrina de San Agustín «es esencialmente platónica: las ideas, las demostraciones, el método y el espíritu de Platón aparecen por todas partes... Es

mucho más difícil distinguir la huella del neoplatonismo». *Histoire critique de l'École d'Alessandrie*, París, 1851, t. III, pág. 45. La tesis es exagerada y en contraste con los mismos testimonios agustinianos.) Dudosa es la afirmación del *De beata vita* (c. I, núm. 4), donde leemos: «lectis autem Platonis paucissimis libris». Otros, en cambio, entre ellos el P. KNÖLL, en la edición del *Corpus* de Viena, leen *Plotini*, si bien en la mayoría de los manuscritos aparece *Platonis*. Según el P. BOYER (*Néoplatonisme*, etc., cit., pág. 80, núm. 1) se puede leer *Platonis*, sin que esto obligue a admitir que Agustín haya leído obra alguna del propio Platón. Utilizaría el nombre de Platón para indicar la doctrina de Plotino y la expresión *Platonis libri* sería equivalente a la de *libri Platoniorum* de las *Confesiones*. Sea como sea, no hay duda acerca de la lectura de algunos libros de las *Enéadas*, según se deduce del elogio de Plotino en el *Contra Academicos* (l. III, c. 8, núm. 41). Pero como las *Confesiones* hablan de *libri Platoniorum*, se puede afirmar que, además de Plotino y eventualmente a Platón, leyó a otros autores. Además de la *Vida de Plotino*, tampoco hay por qué excluir la lectura de algún otro escrito de Porfirio, de quien habla mucho en el *De Civ. Dei* (l. VIII, c. 10; 12). Ya desde su estancia en África, en Madaura, y más tarde debía conocer Agustín algunas obras de su compatriota Apuleyo y quizá también de Jámblico (citados ambos como «platónicos» en el *De Civ. Dei*, l. VIII, c. 12); y se puede admitir que después los haya estudiado mejor. La alusión al politeísmo e idolatría de algunos «platónicos» que hace en las *Confesiones* (l. VII, capítulo 9), se refiere concretamente a estos dos escritores, pues ni Plotino ni Porfirio son politeístas e idólatras. Con todo, Agustín, en el pasaje citado del *De Civ. Dei*, considera también idólatras a Platón, Plotino y Porfirio. Por lo demás, no es de capital importancia precisar con exactitud cuáles fueron los «libros de los platónicos» leídos por él en la época de sus dificultades intelectuales. Hay tres cosas ciertas: a) que entre ellos no faltaba Plotino; b) que fueron «pocos» los libros leídos; c) que fueron leídos rápidamente. Su profundización en el neoplatonismo será posterior y llevará a Agustín a juzgarlo de distinto modo que ahora.

(U) Copiamos tan importante texto: *Et inde admonitus redire ad memetipsum, intravi in intima mea, duce te: et potui, quoniam factus es adjutor meus. Intravi, et vidi qualicumque oculo animae meae, supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem (Domini) incommutabilem: non hanc vulgarem et conspicuam omni carni; nec quasi ex eodem genere grandior erat, tanquam si ista multo multoque clarius clarescet, totumque occuparet magnitudine. Non hoc illa erat, sed aliud; aliud valde ab*

istis omnibus. Nec ita erat supra mentem meam, sicut oleum super aquam, nec sicut coelum super terram, sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus sum ab ea. Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam.

O aeterna veritas, et vera caritas, et cara aeternitas! Tu es Deus meus, tibi suspiro die ac nocte. Et cum te primum cognovit, tu assumpsisti me, ut viderem esse quod viderem, et nondum me esse qui viderem. Et reverberasti infirmitatem aspectus mei, radians in me vehementer, et contremui amore et horrore. Et inveni me longe esse a te in regione dissimilitudinis, tanquam audirem vocem tuam de excelso... Este pasaje ha sido muy discutido y distintamente interpretado: algunos críticos (NÖRREGAARD, SCHELL, THIMME, etc.) afirman que Agustín habla aquí de visión estática de Dios; otros (HESSEN) de conocimiento intuitivo e inmediato de Dios; y otros (GEYSER, GIRGENSOHN, BILLICHSCH) excluyen la visión estática. Estamos de acuerdo con estos últimos. Consideramos que en este pasaje se quiere ver más de lo que hay en él efectivamente. Describe aquí Agustín cómo, por medio de los neoplatónicos, llegó a conocer la naturaleza espiritual de Dios, a quien antes concebía como substancia corpórea. Y para indicar dicha naturaleza divina se sirve de metáforas neoplatónicas: Dios es la luz que irradia e ilumina y la luz, a diferencia de la maniquea, es espíritu. Descubre ahora lo que antes apenas había vislumbrado: Dios es luz inmutable, sobre toda inteligencia, y es luz invisible, de naturaleza distinta de todo lo que es corpóreo (otra cosa muy diferente de cuantas hay aquí abajo); es la verdad, la eternidad. Es él elevado a la altura por este nuevo conocimiento, pero no llega a ver a Dios. Todavía le faltan, en efecto, el amor y la gracia. Creo que Agustín no quiere decir más, y que, en la época en que leyó por primera vez a los «platónicos», no podía decir más. No hay, por tanto, motivo para relacionar el texto con la conocida doctrina agustiniana de la iluminación, aun cuando sea un precedente de la misma.

(V) Tal es la angustiosa situación espiritual de Agustín, que no le dejaba tranquilo. Sin embargo, no ha faltado entre los estudiosos italianos quien haya lanzado la absurda suposición de que, dada la tensa relación entre Máximo y Valentiniano y lo precario de la situación, «debió Agustín darse cuenta de cuán mezquinas y caducas eran las satisfacciones que de aquella parte podía esperar». Pensó entonces entregarse «a ambiciones más nobles y elevadas». ¡Imaginad por un momento a Agustín — en guerra abierta consigo mismo, a la búsqueda de ayuda, consejos y ejemplos, deseando intensamente salir de un conflicto que lo «consumía» —;

imaginad, repito, a Agustín haciendo cálculos ambiciosos y escogiendo el partido más seguro! Tal vez ni se daba cuenta de todo lo que sucedía en torno suyo y ciertamente que no le preocupaban las contiendas políticas. No comprendo cómo hombres que (al menos por lo que escriben) ni siquiera están dotados de la suficiente humanidad para llegar a comprender el tormento de un alma, se dediquen a lanzar despropósitos sobre las angustias de un santo.

(W) *Nec ultra volui legere, nec opus erat. Statim quippe cum fine hujusce sententiae, quasi luce securitatis infusa cordi meo, omnes dubitationis tenebrae diffugerunt.* Algunos autores de psicología religiosa, que han tratado de la conversión de San Agustín, interpretan esto como si el santo casi se hubiera engañado. En efecto, la conversión no fué instantánea (*statim*), sino lentamente preparada a través de un largo trabajo psicológico, consciente y subconsciente. Advertimos que nadie pone en duda el hecho de que la conversión de San Agustín haya madurado lentamente; él mismo ha trazado la historia de su itinerario intelectual y espiritual. Pero es evidente que se debe distinguir el proceso intelectual que le hizo conocer las razones de la fe y lo llevó a creer en la verdad del catolicismo, del momento de la adhesión total, el de la conversión del corazón. Por esto, ningún valor tienen, ni el análisis psicológico, ni la reconstrucción histórica, ni la investigación filosófica. La conversión del corazón es obra de la gracia (también la adhesión a la fe, el creer, presupone la gracia); la ciencia sólo tiene el deber de inclinarse y callar. Ahora bien, precisamente toda la escena del huerto no se refiere a la conversión intelectual de Agustín, acaecida ya antes del encuentro con los «platónicos», sino a la del corazón, o mejor, a la entrega total de su alma a Dios, al propósito, sostenido por la gracia, de darse al ideal de la perfección cristiana. Cfr. A. GEMELLI, *La psicologia della conversione*, Milán, «Vita e Pensiero», 1924; MAINAGE, *La psychologie de la conversion*, París, 1925; A. GALLI, *Saggio sull'analisi psicologica dell'atto di fede in S. A.*, en la «Riv. di filos. neosc.», enero 1931 (volumen dedicado a San Agustín), págs. 211-213 y *passim*.

(X) La reconstrucción de la evolución intelectual de Agustín, siguiendo los testimonios del Santo, nos ha llevado, entre otras, a estas conclusiones: a) Agustín se había convertido al cristianismo católico antes de la lectura de los «libros de los platónicos»; b) el encuentro con los «platónicos» le sirvió para aclarar problemas de orden filosófico y confirmarlo más en las verdades del Cristianismo; c) Agustín, ya convertido al Cristianismo, interpreta los «platónicos» en sentido cristiano; d) después de la conversión, impulsado

por la gracia y el ejemplo de otros, decide abrazar el ideal de la perfección cristiana (escena del huerto). Conclusiones éstas que, fundamentalmente, están de acuerdo con las de otros estudiosos, pero en desacuerdo con las conclusiones de algunos críticos. Por ello es necesario aclarar brevemente la cuestión.

I) Los problemas que la crítica ha creído suscitar en torno a la conversión de Agustín y a la veracidad de la narración de las *Confesiones*, están vinculados en el fondo a los problemas de la influencia de los «platónicos» sobre Agustín y al modo de entender tal influencia.

Como en todas las cuestiones, es preciso distinguir entre la crítica y la hipercrítica, entre aquellos que «hacen» y quienes se complacen en «hacer más de lo necesario». Podemos dividir estos últimos en dos direcciones opuestas; los que absolutamente niegan y los que absolutamente afirman. La investigación científica debe permanecer alejada de ambos excesos: llegar a conclusiones objetivas, sin partir de algo preconcebido o de prejuicios, sin arrancar de tesis apriorísticas y, por ello, arbitrarias, y para cuyo afianzamiento y demostración se fuerzan los textos, se acomoden o no.

En la cuestión presente tenemos el hecho de que Agustín se encontró con los «platónicos», recibió su influencia, los leyó con espíritu cristiano y como cristiano los entendió; los elogió en un principio y mitigó posteriormente su juicio. No se puede dudar de que Agustín los entendiera cristianamente y estuviese convencido de que andaban muy próximos al cristianismo. Además de los testimonios citados en el texto, no faltan otras explícitas declaraciones. En *Contra Academicos* (l. III, c. 20, núm. 43) se lee: *apud Platonicos me interim, quod sacris nostris non repugnet, repertum confido*. Lo confirma el *De vera religione* (c. IV, núm. 7): *paucis mutatis verbis atque sententiis christiani fierent*, según ya había sucedido a no pocos filósofos platónicos. Tampoco opina distintamente en el *De civitate Dei*: *nulli nobis, quam isti proprius accesserunt* (l. VIII, c. 5); *propinquoiores sunt veritatis* (*ibid.*, l. XI, c. 5). Tampoco Agustín, según ya hemos dicho, distingue entre «platónicos» y «neoplatónicos»: los *philosophi nobilissimi*, que siguieron a Platón, quisieron llamarse «platónicos» (*ibid.*, l. VIII, c. 12). Por lo demás, para él revive en Plotino la gran palabra de Platón: *os illud Platonis, quod in philosophia purgatissimum est et lucidissimum, dimotis nubibus erroris emicuit maxime in Plotino, qui Platonicus philosophus ita eius similis iudicatus est, ut simul eos vixisse, tantum autem interest temporis, ut in hoc ille revixisse putandus sit* (*C. Acad.*, l. III, c. 18, núm. 41).

No hay duda de que entre todos los sistemas de la filosofía que

Agustín directa o indirectamente conoció, eligió el platónico, interpretado por Plotino y los neoplatónicos, como el más próximo al cristianismo y el que mejor convenía al pensamiento cristiano. No se aparta Agustín del «ambiente» filosófico de su tiempo. Los cristianos de los primeros siglos se sirven del conjunto especulativo de doctrinas neoplatónicas, a las que incluso acompaña un profundo contenido religioso, siempre que se preste a expresar verdades cristianas, u ofrezca verdades aceptables (o consideradas como tales) al Cristianismo. Sin embargo, queda siempre como fundamento la enseñanza de Cristo. Precisamente en el mismo pasaje del libro *Contra Academicos* (l. III, c. 20, núm. 43) en el que afirma Agustín encontrar *quod sacris nostris non repugnat*, dice antes: *mihí ergo certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere; non enim reperio valentiorē*. Así tuvo origen el «neoplatonismo cristiano», cuyo genio fué Agustín; algunos siglos después nacerá, por el genio de Tomás, el aristotelismo cristiano.

No entra en nuestra cuestión el problema de las relaciones entre el neoplatonismo y el Cristianismo, estudio que, por lo demás, desde distintos puntos y con diversas conclusiones, ha sido ya hecho. Advirtamos solamente que los Padres de la Iglesia griega, especialmente Orígenes, se sirvieron, además de Filón, del neoplatonismo, cuyo lenguaje cambiaron para expresar la experiencia religiosa del Cristianismo. También los apologistas griegos (Justino, Atenágoras, etc.) se apoyaban en la autoridad del helenismo para combatir el paganismo y defender la fe. El pensamiento de Occidente, ocupado en un principio en problemas de orden práctico, y, por lo demás, poco favorable a la filosofía, madre de todas las herejías (Tertuliano), no fué hasta más tarde influido por los neoplatónicos, ya directa, ya indirectamente, a través de la teología alejandrina. Precisamente la filosofía de Agustín, bajo ciertos aspectos, puede ser considerada como el gran sistema en el cual el neoplatonismo griego es completamente traspuesto hasta convertirse en cristiano, y no donde el Cristianismo se ha hecho neoplatónico.

Como ya sabemos (pero no está de más insistir en este punto), Agustín, desde su primer encuentro con los «platónicos», es decir, anteriormente al tiempo de su actividad de escritor, que se extiende desde el libro *Contra Academicos* al *De vera religione* (y más y mejor todavía posteriormente), rechaza todas las tesis neoplatónicas que no convienen con las verdades cristianas y con una filosofía cristiana, y solamente acepta las verdades filosóficas, de las que impunemente puede servirse en provecho del Cristianismo. a) Agustín rechaza el culto pagano y el politeísmo de los platónicos, según se lee en algunos pasajes de sus obras (por ejemplo, en

De vera relig., c. III, núm. 5, en conformidad con la narración de las *Confesiones*, l. VII, c. 9). Lo mismo se encuentra en libros posteriores (*De consensu Evangel.*, l. 8; *De civ. Dei*, l. VIII, capítulo 12). b) Se filosofa para encontrar la verdad, indispensable para la salvación del alma, y para alcanzar la felicidad, y no para «perder el tiempo en vanas discusiones», o para «llenarse la boca con el nombre de Platón, más que el corazón con la verdad» (*De vera relig.*, íd.). En las *Confesiones* (l. VII, c. 20) expresa el mismo concepto. c) Rechaza la doctrina de la emanación: el mundo no emana, sino que es creado por Dios *ex nihilo*: las creaturas han sido hechas por «Dios, inmutable Trinidad», y, por esto, «han sido hechas por medio de la suma Sabiduría y son conservadas con supremo Amor... ¿De dónde las ha sacado? De la nada» (*De vera relig.*, c. XVIII, núm. 35). Lo mismo se lee en muchos lugares de las *Confesiones*, que es superfluo citar (véase el texto); en *Contra Secundinum* (5: *ita fit, ut primas origines condendarum rerum de nihilo Deum fecisse fateamur...*); en *De actis cum Felice man.* (2, 8); en las *Acta contra Fortunatum* (13), etcétera. d) Acepta Agustín del neoplatonismo el concepto de filosofía entendida como *amor sapientiae* (*De ordine*, l. I, c. 11, número 32; *nam quisquis omnem philosophiam fugiendam putat, nihil nos vult aliud quam non amare sapientiam*). Por lo demás, la Iglesia «está persuadida y enseña que no es distinta la filosofía, en cuanto es amor de la sabiduría, de lo que es la religión» (*De vera relig.*, c. V, núm. 8). Toda la narración de las *Confesiones*, desde el encuentro con el *Hortensius* en adelante (antes, durante y después de la lectura de los «libros de los platónicos»), confirma este convencimiento. Sin embargo, Agustín, ya desde el primer encuentro con los «platónicos» (según atestiguan siempre las *Confesiones*, l. VII, capítulo 21), advierte que Platón y Plotino definen la filosofía como esfuerzo hacia la verdad y deseo de la misma, pero no saben indicar el modo de conquistar la verdad misma: conocen la meta, pero no el camino, que es Jesucristo, fuente de vida. *De civ. Dei* confirma este punto. Dirigiéndose a Plotino, dice el santo Doctor: *sed incarnationem incommutabilis Filii Dei, qua salvamur, ut ad illa, quae credimus vel ex quantulacumque parte intelligimus, venire possimus, non vultis agnoscere. Itaque videtis utcumque, etsi de longinquo, etsi acie caligante, patriam in qua manendum est, sed viam qua eundum est non tenetis* (l. X, c. 29). Tampoco Porfirio encontró el único y universal camino de la liberación del alma, porque no reconoció la Gracia (*ibid.*, l. X, c. 32), la única mediadora para que el hombre llegue al conocimiento de Dios. Por lo tanto, el problema planteado por la filosofía y que la constituye en su esencia — posesión de la verdad o de la felicidad o

sabiduría — no puede ser resuelto por ninguna filosofía que no sea cristiana y que no reconozca a Cristo como el único camino de la verdad (*Ibid.*, l. XI, c. 2). Según exactamente observa GILSON (*Introduction à l'étude de S. Augustin*, París, Vrin, 2.^a edic., 1943, páginas 319-320). «La característica del agustinismo sobre este punto es precisamente que rechaza el título de filosofía verdadera con respecto a toda doctrina que, mostrando lo que hay que hacer, no nos da la fuerza para ello. Desde entonces sólo la sabiduría cristiana merece el nombre de filosofía porque sólo ella permite a los ojos de la contemplación traducirse concretamente en acciones. He aquí por qué, por numerosas que sean las fuentes plotinianas o platónicas del agustinismo, habría siempre a los ojos de Agustín una diferencia fundamental y una distancia infranqueable entre su doctrina y la de los filósofos griegos en que se inspira. Plotino ve la verdad y la desea; Porfirio sabe que la tarea del filósofo es la liberación del alma y tiende a ella con todas sus fuerzas, pero ni uno ni otro conocen el único camino que conduce al fin: Jesucristo, modelo y fuente de humildad. ¿Merece el nombre de filosofía esta ciencia impotente? Agustín lo niega porque es contradictorio llamar sabiduría a sistemas incapaces de hacernos alcanzar lo que la sabiduría precisamente tiene por objeto darnos. Tendiendo enteramente a la posesión de la beatitud, el agustinismo no reconoce otra filosofía distinta de aquella que, no contenta con mostrar el fin, facilita los medios de llegar a él.» Es precisamente lo que Agustín, según la narración de las *Confesiones*, observó en seguida, apenas leídos los «libros de los platónicos». Por esto su platonismo es, *desde el principio*, «neoplatonismo cristiano». e) Acepta de los «platónicos» que el doble principal objeto de la filosofía son Dios y el alma. Dios y el alma son también los dos problemas típicamente agustinianos. f) Acepta todavía de los «platónicos» la distinción entre *ciencia* (conocimiento de lo sensible) y *sabiduría* (conocimiento de lo inteligible), y, por ello, también la distinción entre dos mundos (*C. Acad.*, l. III, c. 2; *Soliloquia*, l. I, cc. 3-8; *De magistro*, capítulos XII y siguientes). La distinción está presente en las *Confesiones*; pero el otro mundo de Agustín es el cristiano, conocido y aceptado por él antes de encontrarse con el «otro mundo» plotiniano. g) Por último, según sabemos, los «platónicos» ayudaron a Agustín a conocer a Dios y el Alma como realidades espirituales y le dieron luz para esclarecer el problema del mal. Como veremos, Agustín, posteriormente, conforme va profundizando su pensamiento y cada vez más el Cristianismo y construye su filosofía cristiana, no acepta de los platónicos la preexistencia del alma humana, la teoría de la metempsicosis, la doctrina de que la

unión del alma con el cuerpo sea un castigo, la solución estética del problema del mal (aceptada por él en un primer tiempo y luego retractado: *Verum et his libris (De ordine) displicet mihi... quod philosophos non vera pietate praeditos dixi virtutis luce fulsisse. Retract., l. I, c. 3, núm. 2)*. Defenderá el pensamiento cristiano de éstos y de otros errores de los platónicos: *quorum contra errores magnos defendenda est christiana doctrina (ibidem, libro I, c. 4)*.

En resumen, hay perfecta armonía en el modo de concebir las relaciones filosofía-religión entre las *Confesiones* y los *Diálogos*. Pueden confrontarse con las *Confesiones* (l. VII, c. 9) los siguientes pasajes: *...multis quidem saeculis multisque contentionibus, sed tamen eliquata est, ut opinor, una verissimae philosophiae disciplina. Non enim est ista huius mundi philosophia, quam sacra nostra meritissime detestantur, sed alterius intelligibilis, cui animas multiformibus erroris tenebris caecatas et altissimis a corpore sordibus oblitas numquam ista ratio subtilissima revocaret, nisi summus deus populari quadam clementia divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret atque submitteret, cuius non solum praeceptis sed etiam factis excitatae animae redire in semetipsas et respicere patriam etiam sine disputationum concertatione potuissent (C. Acad., libro III, c. 29, núm. 42) ...nullumque aliud habet negotium, quae vera et, ut ita dicam, germana philosophia est, quam ut doceat, quod sit omnium rerum principium sine principio quantusque in eo maneat intellectus quidve inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manaverit, quem unum deum omnipotentem, cum quo tripotentem patrem et filium et sanctum spiritum, docent veneranda mysteria, quae fide sincera et inconcussa populos liberant, nec confuse, ut quidam, nec contumeliose, ut multi, praedicant. Quantum autem illud erit, quod hoc etiam nostri generis corpus tantus propter nos deus adsumere atque agere dignatus est, quanto videtur vilius, tanto est clementia plenius et a quadam ingeniosorum superbia longe lateque remotius (De ordine, libro II, c. 5, núm. 16)*.

De cuanto hemos dicho en esta nota y en el texto (y lo que resultará del examen de los *Diálogos*), aparecen evidentes los caracteres del platonismo agustiniano, distinto en el espíritu, si no también en la letra, del de los «platónicos». Hay un platonismo constante en Agustín que acompaña la formación de su pensamiento cristiano, desde el primer *Diálogo* hasta las últimas obras. El platonismo de los *Diálogos* es el platonismo cristiano formulado por él desde su primer conocimiento de los «platónicos», y que estará presente en todos sus escritos posteriores. No se puede, por

lo tanto, sostener, incluso por esta parte, que la narración de las *Confesiones* no corresponda al pensamiento de los *Diálogos* (porque, según se afirma, hay disconformidad entre lo que en su autobiografía se lee y lo que se lee en los *Diálogos*: allí pensamiento y fe cristianos, en éstos filosofía neoplatónica), fundados en la razón de que el Cristianismo de las *Confesiones*, después de la lectura de Plotino, está expresado en términos neoplatónicos, pero con espíritu propiamente cristiano, como el llamado platonismo de los *Diálogos* es traspuesto en términos cristianos: agustiniano, y no ya plotínico. Por esto los *Diálogos*, incluso doctrinalmente, vienen a confirmar la veracidad de la narración de las *Confesiones*.

Quedan excluidas: 1) la tesis que no admite o reduce al mínimo la influencia del neoplatonismo sobre Agustín; 2) la tesis que exagera tal influencia hasta concluir que Agustín, en el tiempo en que pone en las *Confesiones* su conversión (lo mismo la intelectual, que la conversión del corazón), no se convirtió al Cristianismo, sino al neoplatonismo, según demostrarían los *Diálogos*, cuyo contenido estaría en oposición con la narración de la autobiografía. Resulta, en cambio: 1) Agustín se encontró con los «platónicos» después de haberse convertido al Cristianismo; 2) la lectura de los «libros platónicos» le aclaró algunos problemas de orden filosófico y sirvió para confirmarlo en la verdad cristiana; 3) desde el primer momento adaptó el neoplatonismo al cristianismo: aceptó cuanto podía concordar con éste; rechazó cuanto se alejaba u oponía; trasladó algunos conceptos plotinianos, dándoles un significado que no tienen. Por lo demás, el mismo Agustín deja indicado en un escrito del 397 el método que le guió al leer a los filósofos antiguos — y especialmente los «platónicos» —: *Philosophi autem qui vocantur, si quae forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda sunt, sed ab eis etiam tanquam injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda. Sicut enim Egyptii... sic doctrinae omnes Gentilium non solum simulata et supersticiosa figmenta gravesque sarcinas supervacanei laboris habent, quae unusquisque nostrum duce Christo de societate Gentilium exiens, debet abominari atque devitare; sed etiam liberales disciplinas usui veritatis aptiores, et quaedam morum praecepta utilissima continent, deque ipso uno Deo colendo nonnulla vera inveniuntur apud eos: quod... ab eis auferre christianus debet ad usum justum praedicandi Evangelii... Nam quid aliud fecerunt multi boni fideles nostri?... (De Doc. Christ., l. II, c. 40, núm. 60). Añádase que la interpretación cristiana de Plotino no es solamente de la época de la conversión, ni de los solos *Diálogos*, sino que se conserva posteriormente. Vuelve en el *De civ. Dei* (l. X, cc. 1 y 3,*

principalmente en el 2): *Sed non est nobis ullus cum his excellentioribus philosophis in hac quaestione conflictus. Viderunt enim suisque litteris multis modis copiosissime mandaverunt, hinc illos, unde et nos, fieri beatos, obiecto quodam lumine intellegibili, quod Deus est illis et aliud est quam illi, a quo inlustrantur, ut clareant atque eius participatione perfecti beatique subsistant. Saepe multumque Plotinus asserit sensum Platonis explanans, ne illam quidem, quam credunt esse universitatis animam, aliunde beatam esse quam nostram; idque esse lumen quod ipsa non est, sed a quo creata est et quo intellegibiliter inluminante intellegibiliter lucet. Dat etiam similitudinem ad illa incorporea de his caelestibus conspicuis amplisque corporibus, tamquam ille sit sol et ipsa sit luna. Lunam quippe solis obiectu inluminari putant. Dicit ergo ille magnus Platonius animam rationalem, sive potius intellectualis dicenda sit, ex quo genere etiam immortalium beatorumque animas esse intelligit, quos in caelestibus sedibus habitare non dubitat, non habere supra se naturam nisi Dei, qui fabricatus est mundum, a quo et ipsa facta est; nec aliunde illis supernis praebere vitam beatam et lumen intelligentiae veritatis, quam unde praebetur et nobis, consonans evangelio, ubi legitur: "Fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Ioannes; hic venit in testimonium, ut testimonium perhiberet de lumine, ut omnes crederent per eum. Non erat ille lumen, sed ut testimonium perhiberet de lumine. Erat lumen verum, quod inluminat omnem hominem venientem in hunc mundum". In qua differentia satis ostenditur, animam rationalem vel intellectualem, qualis erat in Ioanne, sibi lumen esse non posse, sed alterius veri luminis participatione lucere. Hoc et ipse Ioannes fatetur, ubi ei perhibens testimonium dicit: "Nos omnes de plenitudine eius accepimus" (Ioan, 1, 6 sig.; 16).*

Resumiendo, el platonismo de los *Diálogos*, entendido en la forma en que se entiende todo el platonismo agustiniano, no contrasta con el de las *Confesiones*, porque es el mismo platonismo que absorbió en el tiempo de su primera lectura de los «platónicos» y le sirvió para aclarar problemas filosóficos, y del que tomó cuanto podía ser adaptado al pensamiento cristiano, pero de tal modo que subsistiera como cristiano. Al contrario, el esencialmente transformado, desde que Agustín entró por primera vez en contacto con él, es el platonismo. Es Plotino, repetimos, quien resulta cristiano y no Agustín quien se hace neoplatónico. Como exactamente escribe Jolivet (*Le problème du mal d'après Saint Augustin*, París, Beauchesne, 1936, pág. 137): «...si, en efecto, San Agustín toma prestados de Plotino numerosos materiales, es para imponerles una forma u organizarlos según un espíritu, que son

no solamente extraños, sino contrarios a las direcciones más señaladas de la doctrina plotiniana». Ed. A. Guzzo (*op. cit.*, p. X): «...la tan traída y llevada cuestión del platonismo de Agustín se presenta bajo una luz muy clara cuando se sigue paso a paso la formación del pensamiento agustiniano. No hay elementos nuevos junto a los viejos, de tal suerte que puedan separarse los granos de avena; *todo* lo viejo revive transfigurado en lo nuevo: es el platonismo y la fe en un mundo inteligible, que se transforma en Agustín en cristianismo y fe en el otro mundo. Y todo el afán de la «filosofía» antigua en busca del sumo bien, que es verdad para el pensamiento y beatitud para la vida, se convierte en el afán de la «religión» nueva en busca de Dios, que es sumo bien y verdad y beatitud suprema. Esta transfiguración de lo antiguo en lo nuevo, de la forma antigua de pensamiento y cultura — filosofía y moral filosófica — en la forma nueva — religión y moral religiosa — no es obra personal de Agustín: es — para no nombrar más que a los dos genios epónimos de aquel grandioso e incomparable movimiento, al que, en la historia, no se encuentra nada semejante que haya influido tanto en la orientación de la vida humana —, es obra de Pablo y del cuarto evangelista. Agustín teje la trama de esos magnánimos. Y quien busca en sus páginas «elementos» platónicos y «elementos» nuevos y cristianos, olvida que platonismo y cristianismo, y en general filosofía y religión, no eran troncos culturales separados e irrelativos, desde que Pablo se había atrevido a identificar a Jesús con la Sabiduría, hija de Dios según la literatura sapiencial, y el cuarto Evangelio la había identificado con la Razón y con esa luz de Verdad que es imagen e impronta viva de Dios en toda alma humana».

No se olvide tampoco que Agustín, catecúmeno, había pasado al maniqueísmo, ya que éste (según recientes estudios, parece que también el originario) tenía un núcleo de cristianismo. Los escritos de Manes que se leían en las iglesias maniqueas comenzaban con las palabras: "*Manes, apostolus Jesu Christi...*" Agustín «volvió» del maniqueísmo al cristianismo con una preparación más adecuada. Éstas son las etapas fundamentales de la evolución intelectual de Agustín: del cristianismo primitivo al maniqueísmo que tenía algo de cristiano, y de éste, de nuevo al cristianismo católico. No es, por lo tanto, una conversión al platonismo, sino una elaboración filosófica del contenido del catolicismo, expresado, hasta donde era posible, en términos de la filosofía neoplatónica. Agustín, ya católico antes de conocer a los «platónicos», no poseía una filosofía adaptada al contenido de su fe religiosa. Creyó encontrarla en Plotino, como ya antes habían creído otros pensadores y escritores cristianos. Así pudo concebir a Dios como espíritu, el

alma como inmaterial, y un mundo inteligible por encima del sensible. Gracias a Plotino se libró de los fantasmas materiales y encontró una filosofía capaz de concordar con su religión. Evidentemente había encontrado su filosofía cristiana, en la cual no daba un sentido «neoplatónico» a las verdades cristianas, sino un sentido cristiano a las doctrinas neoplatónicas. (R. Arnou, *La séparation par simple altérité dans la "trinité plotinienne"*, en «Gregorianum», f. III, 1930, pág. 181 y sig.). Según escribe el P. BOYER (*Essais*, cit., págs. 190-191), «el futuro obispo de Hipona experimentó cuán preciosa es la armonía entre el dogma que se cree y el sistema filosófico en que se piensa». Y también es necesario precisar con respecto a los motivos filosóficos que el neoplatonismo suministró a Agustín, que el santo Doctor estaba ya preparado para recibir dichas verdades, según se deduce del pasaje de las *Confesiones* (l. IV, c. 15) que hemos citado en el texto. El neoplatonismo fué para Agustín «un estímulo acelerador» (A. MASNOVO, *San Agustín e San Tommaso*, cit., págs. 120-121).

No hay que confundir el misticismo cristiano de Agustín ni siquiera el de la época de la conversión, con el de los neoplatónicos. El primero es religioso, el segundo es puramente especulativo; el primero es el del Dios creador, Padre y Dios encarnado; el otro es el misticismo del Divino o del Uno impersonal. Platón y Plotino dicen que el alma humana desea a Dios, «tiende» a Dios, donde encuentra su paz y su alegría absolutas, libre de las apariencias de lo sensible. Agustín acepta el concepto y lo encuentra transferible al Cristianismo; pero apenas lo «utiliza», no es ya platónico, sino que se convierte en el amor del cristiano a realizar su destino en Dios, a «amar» a Dios. El «tender» intelectual del platonismo se transforma en el imperativo del corazón. Así se explica que Agustín haya escrito obras como *Contra Academicos*, donde prevalece el motivo filosófico, sin que por esto el espíritu del diálogo deje de ser cristiano; y obras como *De Vera religione*, en la que la filosofía queda en un segundo plano, sin que por ello deje de estar presente el substrato filosófico de inspiración platónica.

Añadamos todavía que el mismo concepto de «conversión», en el sentido que le da Agustín desde que comenzó su crisis, es extraño al neoplatonismo. Agustín, desde los dieciséis años en adelante, estuvo preocupado por el problema de la salvación, y desde entonces, y también después de la primera y no afortunada lectura de las Sagradas Escrituras, lo persiguió siempre unido al nombre de Cristo. Durante diecisiete años tuvo esto, de una forma clarísima, grabado en su mente: su conversión sólo podía ser al cristianismo. Buscaba no sólo la verdad, sino también el cami-

no para llegar a ella; y siempre le pareció uno y mismo el camino: Cristo. El *Hortensio* le indicó la meta; primero creyó que el camino era el maniqueísmo, porque hablaba de Cristo; y en parte del escepticismo, pero únicamente como posición de espera, ya que en esta filosofía no se encontraba el nombre de Cristo. Finalmente encontró que la verdad de Cristo es solamente la de la Iglesia Católica. Conversión, por lo tanto, al Cristianismo antes del encuentro con los «platónicos»; y he aquí por qué hay un abismo entre el sentido plotiniano de «conversión» y el agustiniano. Aceptó el neoplatonismo porque, a diferencia de otras filosofías, consideró que no omitía a Cristo, el Verbo, el Camino. El Dios de Agustín es el Dios salvador de los hombres (*Conf.*, l. VII, capítulo 7), la verdad en cuya posesión reside la bienaventuranza (meta); pero él mismo es también camino, por medio del Hijo encarnado, del Mediador. Ejemplo típico, los *Soliloquios*, que forman parte de los *Diálogos*. La oración del primer libro es la de un convertido al Cristianismo y no la de convertido al platonismo. El Dios a quien está dirigida esta oración, ¿es el Dios de Mónica o el de las Hipóstasis? Incluso si Agustín hubiese escrito solamente los *Diálogos*, hubiera dado al platonismo una inspiración cristiana, la misma e idéntica a la relación de las *Confesiones*. Como muy bien escribe GUITTON (*ob. cit.*, págs. 95-96), San Agustín, «habiendo hecho de Plotino una especie de Padre de la Iglesia, es responsable de un error que, más tarde, cambiando de rostro se vuelve contra él. Al canonizar a Plotino, instituía para el siglo XIX el proceso de su propia sinceridad. Se han destacado las semejanzas entre la primera filosofía de San Agustín y el pensamiento de Plotino. Pongamos las cosas en lo peor y supongamos las más numerosas y sorprendentes todavía; admitamos incluso que San Agustín no dejó nunca de escribir tratados semejantes a los de *Cassiciacum*: nada cambiaría las cosas. Habría que señalar siempre que vertió en el molde proporcionado por las *Enéades* una inspiración extraña a Plotino, mucho más contrario a su espíritu y tal que toda su dialéctica tendía a negarla, a impedir que naciera o a disolverla». El proceso del siglo XIX, ahora podemos afirmarlo, lo es contra la veracidad de la narración de las *Confesiones*, y que, bajo la apariencia de la más rigurosa investigación científica, es anticientífico porque carece de fundamento, porque interpreta arbitraria y tendenciosamente los documentos, porque es, repetimos, la interpretación más antiagustiniana de Agustín. Por querer demostrar que la narración de las *Confesiones* es «novelesca», la crítica, caída en hipercrítica, ha terminado por «novelarse» ella misma.

Fijados el sentido y límites del platonismo de Agustín y de las relaciones con Plotino, pasamos a otros puntos en cuanto a la «cuestión» de la veracidad de las *Confesiones*.

Algunos críticos (Becker, Loofts, Thimme) sostienen que Agustín se retiró a Casiciaco solamente por motivos de salud y no para prepararse para el bautismo con perfecto espíritu cristiano, es decir, como creyente y penitente, ya que —según lo confirmarían los *Diálogos*— todavía no estaba convertido. Ahora bien, Agustín dice claramente que, para evitar que su retiro llamase la atención, había decidido aducir motivos de salud y ocultar las verdaderas razones, solamente conocidas por sus íntimos (*Conf.*, libro IX, c. 5, núm. 13). Pero aparte de este explícito testimonio (que los «críticos» podrían no admitir, dado que procede de las *Confesiones*, es decir, del mismo imputado), tengamos en cuenta: a) si Agustín en Casiciaco se fortalecía en la doctrina platónica y no en la doctrina cristiana, ¿por qué, vuelto a Milán, recibió el bautismo en lugar de abrir una escuela filosófica?; b) los motivos de salud le habrían podido aconsejar suspender temporalmente la enseñanza, pero no decidirlo a que la abandonara para siempre, renunciando a la carrera y los honores.

Pero a esto se ha hecho la siguiente observación: Agustín en Casiciaco se ocupó en filosofía y retórica. Exacto: se ocupó también en esto, además de la oración, lectura y salmos, etc. Ya hemos dicho con qué espíritu se dedicaba a la filosofía y cómo la entendía: para él, filosofía y vida cristiana, casi se identifican. En Casiciaco, escribe MARTIN (*S. A. à Cassiciacum, veille et lendemain d'une conversion*, en «Ann. de phil. chrét.», dic. 1898, pág. 308): «San Agustín emplea siempre y muy claramente la palabra filosofía en el sentido de perfección cristiana y de ascetismo». Del mismo parecer es MONTGOMERY (*S. A.*, Londres, 1914, pág. 47): *But do not just these unexpected turns of expression give us a clue to the explanation — wick is, I believe, that in these Dialogues Augustine means by philosophy Christianity, as interpreted through Neo-Platonism*. Pero precisamente los *Diálogos* son los que hablan claro, el *Contra Academicos* (l. II, c. 2, núms. 5-6) y el *De beata vita* (capítulo I, núm. 4), pasajes ya citados por nosotros y que concuerdan perfectamente con las *Confesiones*. En cuanto a la retórica, se observa que, mientras las *Confesiones* (l. IX, c. 4) hablan de disgusto y aversión por el oficio de retórico, los *Diálogos*, en cambio (*C. Acad.*, l. II, c. 4, núm. 10; *De ordine*, l. I, c. 8, núm. 26) presentan a Agustín explicando Virgilio a dos de sus discípulos, a quienes señala como punto de versificación un tema profano (Píramo y Tisbe). Es fácil aclarar el aparente contraste: una cosa es

retórica y otra el oficio de retórico. Agustín condena el oficio, no la retórica, cuyo estudio, incluso anciano, recomendó a los jóvenes: *Cum ergo sit in medio posita facultas eloquii, quae ad persuadenda seu prava, seu recta valet plurimum, cur non honorum studio comparatur, ut militet veritati, se eam mal ad obtinendas perversas vanasque causas in usus iniquitatis et erroris usurpant?* (*De doctr. christ.*, l. IV, c. 2, núm. 3). Por lo demás, ¿de qué tratan los *Diálogos* de Casiciaco? Lo veremos luego ampliamente; por el momento es suficiente enunciar los argumentos: a) refutación del escepticismo (*Contra Academicos*); b) la felicidad, que reside en la posesión de la verdad (*De beata vita*); c) providencia divina y problema del mal (*De ordine*); d) conocimiento de Dios y del alma (*Soliloquia*). Todos argumentos de filosofía cristiana. Meditar y orar; investigación filosófica, que es también ascesis religiosa; problemas filosóficos, que ayudan a comprender la fe; discusiones y lecturas de los Salmos. He aquí al Agustín de los *Diálogos* idéntico al de las *Confesiones*.

A pesar de esto, THIMME (*Augustins geist, Entwicklung, etc.*, cit., págs. 2 y sigs.) ha defendido que, no sólo Agustín no era cristiano en Casiciaco, sino que ni siquiera era platónico; estaba todavía en la duda filosófica y religiosa. En efecto, según Thimme, no habría superado la fase escéptica. Y no sólo esto, sino que el mismo Agustín declara estar todavía en la duda: *Nisi ergo prius tam mihi persuasero verum posse inveniri, quam sibi illi non posse persuaserunt, non audebo quaerere nec habeo aliquid, quod defendam... Nam ignoratio veri aut mihi, si illi fingebant, peculiaris est, aut certe utrisque communis* (*C. Acad.*, l. II, c. 9, núm. 23). En las *Confesiones*, en cambio, declara estar en posesión de la certeza filosófica y religiosa. No sólo en las *Confesiones*, respondemos, sino también en los *Diálogos*, y principalmente en *Contra Academicos*. (Para la interpretación del pasaje citado de este diálogo véase BOYER, *Christ. et Néopl.*, etc., págs. 185-8). En él declara explícitamente Agustín: *Satis, ut arbitrator, contra eas ista disputatione munitus sum* (*C. Acad.*, l. III, c. 20, núm. 43). En *De beata vita* (c. 1, núm. 4) se lee también: *At ubi discursus eos evasi maxime trajecto isto mari, diu gubernacula mea repugnantia omnibus ventis in mediis fluctibus Academici tenuerunt. Deinde veni in has terras; hic septentrionem cui me crederem didici.* (Cfr. también *Epist.*, I, núm. 3 a Romaniano y *De beata vita*, c. II, núm. 13). Podemos concluir con el P. BOYER (*ob. cit.*, p. 183): «El autor de los *Diálogos* solamente puede lamentarse de una ignorancia relativa, puesto que en el momento mismo en que la deplora, manifiesta que posee ya firmemente los principios de su filosofía».

Damos a continuación los datos bibliográficos esenciales acerca de la cuestión.

Se puede señalar la segunda mitad del siglo XIX como punto de partida del llamado examen «crítico» de las *Confesiones* y de su valor histórico, ya que no tuvieron eco las dudas planteadas por JEAN PHÉRÉPON (seudónimo de JEAN LE CLERC, 1657-1736) en sus anotaciones a las *Confesiones* que se pueden ver en MIGNE, P. L., tomo XLVII, col. 210. A. HARNACK, en la conferencia *Augustin's Confessionem* (Giessen, 1888), observa: a) que Agustín ha cargado las tintas al pintar su vida juvenil, pero sin aducir datos de hecho que puedan hacer parecer verdadero su relato; b) que en Casiciaco se preocupó solamente de filosofía; c) que, por lo tanto, la «conversión» no lo había cambiado radicalmente; d) por ello, la narración de las *Confesiones* anticipa en mucho la real evolución de su vida intelectual y, en consecuencia, no es auténtica. Al mismo tiempo, G. BOISSIER (*La conversion de S. A.*, en la «Revue des deux mondes», 1 de enero de 1888, artículo reproducido en el volumen *La fin du paganisme*, 1898, págs. 291-325, de la 3.^a edic.) dice que el cuadro de las *Confesiones* que, en la época de la conversión, presenta a un Agustín convertido y entregado a la oración y al arrepentimiento, difiere del de los *Diálogos* de Casiciaco, que muestran a un Agustín entregado a los problemas filosóficos y literarios, un Agustín retórico todavía y filósofo (como si las *Confesiones* no presentasen a un Agustín también lleno de interés por la filosofía, tanto como para dedicarse al estudio del platonismo, justamente después de la conversión, para resolver los problemas filosóficos unidos a ella). Han insistido sobre esta tesis F. LOOFS (A., en «Realencyclopädie für prot. Stud. Theol. und Kirche», Leipzig, 1897³, t. II, págs. 257-285), quien sostiene que Agustín hasta el 391 fué neoplatónico y no cristiano; A. GOURDON (*Essai sur la conversion de S. A.*, Ginebra, 1900), según el cual hay una «contradicción flagrante» (pág. 51) entre los *Diálogos* y las *Confesiones*, y Agustín se habría hecho cristiano nada menos que en la época de las *Confesiones* (pág. 87); y también H. BECKER (A., *Studien zu seiner geistigen Entwicklung*, Leipzig, 1908) para quien en la época del retiro de Casiciaco se convirtió Agustín al neoplatonismo, y más tarde (387-89) al cristianismo. La misma tesis, poco más o menos, es defendida por W. THIMME (*Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung 386-391*, ya cit.). Sistematizador de la misma puede ser considerado P. ALFARIC (*L'évolution intellectuelle de S. A. I. Du Manichéisme au Néoplatonisme*, Paris, Nourry, 1918). Para éste, Agustín se convirtió primero al neopla-

tonismo y luego al Catolicismo. En Casiciaco no existe el catecúmeno que, movido por el ideal cristiano, se prepara para el bautismo, sino el discípulo de Plotino, que se esfuerza en adaptar su vida al ideal de la sabiduría neoplatónica. «Tanto moral como intelectualmente se ha convertido al neoplatonismo más que al Evangelio» (pág. 399). El trabajo de Alfarić tiene valores innegables (magnífica la exposición del maniqueísmo), y es de lamentar que su autor haya empeñado tanto talento y doctrina en una tesis paradójica y sin fundamento objetivo. También A. LOISY («Revue d'histoire et de lett. relig.», 1920) aconseja a Agustín atenuar en muchos puntos «el rigor de sus conclusiones». (Véase a propósito del mismo trabajo y en defensa del valor histórico de las *Confesiones*: E. GILSON en «Revue philosophique», nov.-dic. 1919; P. MORCEAUX en «Journal des Savants», nov.-dic. 1920). La tesis de A. (y de los demás investigadores que lo han precedido, verdadera ofensiva «protestante» contra San Agustín) ha sido vigorosamente combatida, con objetividad y equilibrio, por el Padre C. BOYER en el volumen *Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de S. A.* (París, Beauchesne, 1920), que es el mejor trabajo sobre el problema y al que hemos tenido presente en varias cuestiones. El mismo autor ha trazado una línea clara y segura de la evolución intelectual de San Agustín en el ensayo *Dialectique de la conversion de S. A.*, en el vol. *Essais*, etc., cit., páginas 1-40. Véase también del mismo autor el cap. I («L'uomo») del vol. *Agostino*, Milán, Bocca, 1946, págs. 9-30. Digno también de ser tenido en cuenta el capítulo III («Les sources historiques de la philos. Augustinienne») del volumen *Initiation à la philosophie august.*, de F. CAYRÉ, París, Desclée de Brouwer, 1947, páginas 61-83.

Defienden, además, la veracidad de las *Confesiones*: E. PORTALÉ, A., en el «Diction. de Théol. cath.», t. I, col. 2273-2274 (refuta las opiniones de Loofs y de Gourdon); H. GROS, *La Valeur documentaire des "Confessions"*, en «La vie spirituelle», 1926-27; P. FABO, *La juventud de S. A. ante la crítica moderna* (Madrid, 1929); U. MANNUCCI, *La conversione di S. A. e la critica recente*, en la «Miscellanea agost.», vol. II, Roma, 1931. Importante el trabajo de J. NOERREGAARD, *A. Bekehrung* (Tübingen, Mohr, 1923), en el cual se admite la influencia del neoplatonismo en la evolución intelectual de Agustín, pero se excluye que sea éste el factor único o decisivo de la conversión. Tampoco hay divergencias entre las *Confesiones* y los *Diálogos* de Casiciaco si bien no faltan discordancias. Igualmente P. DE LABRIOLLE, en la *Introducción* a su edición de las *Confesiones* (París, «Les Belles Lettres», 1925-26, págs. xv y sigs.) defiende la autenticidad de la

narración. Lo mismo J. MAUSBACH en un apéndice a la segunda edición del volumen *Die Ethik des hl. August.*, Friburgo, Herder, 1929.

Véase también el erudito trabajo de OTH. PERLER, *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als Vorbildliche Ursache der Welt*, Friburgo, St. Paulusdruckerei, 1931. Posteriormente ha insistido sobre la cuestión M. P. GARVEY en la disertación *Saint Augustine christian or neoplatonist? From his retreat at Cassiciacum until his ordination at Hippo*, Milwaukee, Marquette University Press, 1939. La autora, a través de un minucioso análisis, fundado en un abundante inventario de las afirmaciones cristianas y neoplatónicas contenidas en los textos agustinianos del retiro de Casiciaco hasta la ordenación sacerdotal, pone en evidencia cómo Agustín, desde la época de la conversión, se da cuenta, no sólo de las analogías, sino también de las disensiones y diferencias entre neoplatonismo y cristianismo: A. defiende aquellas tesis neoplatónicas que no están en contradicción con la doctrina esencial del Cristianismo y sostiene otras cristianas, incompatibles con la filosofía de Plotino.

Además de cuanto hemos citado, puede todavía consultarse sobre la cuestión el cap. *Les livres des platoniciens* en el vol. de R. JOLIVET *S. A. et le Néoplatonisme chrétien* (París, Denoël et Steele, 1932). Naturalmente en todas las monografías o trabajos de conjunto sobre San Agustín se encuentran alusiones a su platonismo y a la cuestión que aquí se discute. Una rápida, pero segura línea de su desarrollo intelectual, puede verse en la hermosa obra *Saint Augustin* de J. MARTIN (París, Alcan, 1923², páginas 7-19).

En general la crítica reciente se inclina más por la autenticidad de la narración de las *Confesiones*, y el «montaje científico» levantado por la hipercrítica de la segunda mitad del siglo ha quedado reducido a proporciones muy modestas.

BESTMAN (*Qua ratione A. notiones philosophicae graecae ad dogmata anthropologica describenda adhibuerit*, Erlangen, 1887) niega que haya huellas de platonismo en el pensamiento agustiniano y pone en duda cualquier clase de influencia platónica. Tesis exagerada e insostenible.

Admiten vestigios más o menos profundos de neoplatonismo en el pensamiento filosófico o teológico de S. A.: A. DORNER, *A., sein theologisches System und seine Religions-philosophische Anschauung* (Berlín, Hertz, 1873); L. GRANDGEORGE, *S. A. et le néoplatonisme* (París, Leroux, 1896: la teodicea agustiniana y la solución del problema del mal derivan de Plotino); G. LEOSCHKE, *De A. Platonizante in doctrina de Deo disserenda* (Jena, 1880);

H. SCHÖLER, *A. Verhältnis zu Plato in genetischer Entwicklung* (Jena, Kämpfe, 1897).

Pueden consultarse además: M. N. BOUILLET, *Les Enneades de Plotin*, París, 1857-1861 (coteja en muchos lugares a Plotino y S. A.); F. H. BRABANT, *A. und Plotinus*, en *Essays in the Trinity and Incarnation* (Longmans, 1928); G. CAPONE BRAGA, *Il mondo delle Idee* (cit., vol. II); M. DE CORTE, *Aristote et Plotin* (París, 1935), trátanse también las relaciones entre Plotino y A.; H. DÖRRIES, *Das Verhältnis des Neoplatonischen und Christlichen in A. «De vera religione»*, en «*Zeitschrift für neutest. Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*» (1924); R. SEEBERG, *A. und der Neoplat.*, en «*Moderne Irztümer im Spiegel der Geschichte*» (1912); G. LEGRAND, *S. A. au lendemain de sa conversion*, en «*Revue néo-scolast. de philos.*» (1911); J. MARTIN, *S. A. à Cassiciacum, veille et lendemain d'une conversion*, cit., (refuta la tesis de BOISSIER); del mismo, *S. A.*, c. II, art. 1; L. DE MONDADON, *Les premières impressions catholiques de S. A.*, en «*Études*» (20 de mayo, 5 de junio, 1909); W. THIMME, *A. Selbstbildnis in der Konfession. Eine Religionspsychologische Studie*, en «*Beihefte zur Zeitschrift für Religionspsych.*» H. 2 (1930); F. WÖRTER, *Die Geistesentwicklung des hl. A. A. bis zur seiner Taufe* (Paderbon, 1892, págs. 64-66), entre los primeros que refutó la tesis de Boissier y Harnack; A. CASAMASSA, *Le fonti della filosofia di S. A.*, en «*Acta h. august.*» (Turín, 1931, págs. 88-96); J. CHEVALIER, *S. A. et la pensée grecque* (Friburgo, 1920); G. ELSNER, *A. Kenntnis der antiken Philos.* (Breslau, 1921); W. MONTGOMERY, *S. A., Aspects of his life and thought* (Londres, 1914, especialmente las págs. 32-66).

De los trabajos históricos generales acerca de los primeros siglos del cristianismo y las relaciones con el paganismo citamos: G. BOISSIER, *La fin du paganisme*, cit., París, Hachette, 1898 (en relación con A., t. I, c. III; t. II, c. II); É. BRÉHIER, *Hellénisme et christianisme aux premiers siècles de notre ère*, «*Revue philos.*» (1927); P. HENRI, *Plotin et l'Occident* (Louvain, 1934); R. JOLIVET, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne* (París, Vrin, 1930) (para el problema del mal en A. y en Plotino); H. MORROU, *S. A. et la fin de la culture antique* (París, Boccard, 1937); E. G. SIHLER, *From Augustus to A. Essays and studies dealing with the contact and conflict of classic Paganism and Christianity* (Cambridge, University Press, 1923); L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église* (París, 1911); B. ROMÉYER, *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes*, vol. II: *Dès Alexandrins à la mort de S. A.*, París, Bloud et Gay, 1936. Profundiza en un problema particular G. VERBEKE, *L'évolution*

de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à S. Augustin, Paris, Desclée de Brouwer, 1943.

II) Al mismo tiempo que con respecto a la cuestión del neoplatonismo y de la pretendida conversión a éste, la crítica (en este punto más «antiagustiniana» todavía), de acuerdo con los adversarios contemporáneos del Santo, ha planteado la otra cuestión de la presencia de elementos maniqueos, principalmente en los últimos escritos contra Pelagio y los pelagianos, donde el santo Doctor: *a*) habría exagerado la importancia del pecado original en la economía de la dogmática cristiana, y *b*) habría negado el libre albedrío, tan defendido en las primeras obras, para concederlo todo a la gracia. En resumen, Agustín, anciano, habría vuelto, en cierto modo, al dualismo maniqueo de su juventud. Esta tesis, en el fondo, no hace sino recoger la interpretación jansenista del Doctor de la gracia. En su lugar trataremos la cuestión. Sin embargo, está relacionada también con el problema de la veracidad de las *Confesiones* y por esto hacemos aquí referencia a ella. Ahora bien, como toda la construcción (tendenciosa y artificiosa) se apoya sobre las dos tesis *a*) y *b*), arriba indicadas, refutadas éstas, también su aplicación a la interpretación de las *Confesiones* viene a perder toda importancia. Aplazamos por el momento la discusión del «maniqueísmo» del Agustín «católico», y nos limitamos a dar los datos esenciales que se refieren a las *Confesiones*.

¿Por qué motivo y con qué finalidad el obispo Agustín se decidió a escribir su autobiografía, casi once años después de su bautismo? (La fecha de composición de las *Confesiones* parece poder establecerse entre el 397 y el 398, según MORCEAUX). Se ha respondido que Agustín se proponía probar, con la narración de su vida, que el hombre es esclavo del pecado original y que solamente puede salvarlo la gracia gratuita de Dios, no merecida e inescrutable. De aquí la tendencia espontánea a pintar, con los más sombríos colores, sus pecados juveniles y a exagerar su importancia para hacer más demostrativa la tesis de que el hombre, perdido por el pecado, peca en todos sus actos y edades (incluso en el más ingenuo, y aun en la lactancia) y que sólo la gracia, independiente de su voluntad, puede salvarlo. (Es la tesis de ALFARIC.) La redención del alma y su salvación es, por lo tanto, obra de la gracia. La Providencia acompañó a Agustín, desde su nacimiento, con las lágrimas de Mónica (idealizada), con los encuentros del *Hortensio*, de Ambrosio, de los neoplotónicos, etc. De este modo se decidió Agustín a escribir las *Confesiones* para servir de ejemplo y norma a los demás, para dar una prueba de

que el hombre abandonado a sí mismo es pecador irremediabilmente perdido y artífice del mal, mientras que la salvación (como la de Agustín) es obra de Dios, fruto de la gracia.

Se puede muy bien admitir que Agustín, al contar su vida, quería confesar sus propios pecados y alabar a la Gracia y Providencia por haberle librado del mal y hecho creer: espíritu cristiano de humildad y reconocimiento. Cuando envió al conde Darío una copia pedida de las *Confesiones*, le exhortó a «mirarlo en ellas» para que no le elogiase «más de lo que merecía» (*Epist.* CCXXXI, 6). Lo mismo confirma San Posidio: Fué movido a escribir las *Confesiones* «para que, como dice el Apóstol, nadie le tuviese en más de lo que él sabía que era, o por lo que hubieren oído de él, como es propio de la santa humildad; para no sembrar lo vano, sino la alabanza, no la propia, sino la de Dios, por los favores recibidos de la liberación e impetrar de ella los nuevos que deseaba, por las plegarias de los hermanos» (*Vida de S. A.*, Prólogo). Posidio indica también en el texto citado otro motivo fundamental: dar alabanza al Señor, ensalzándolo y dándole gracias. Agustín en un Sermón (*Serm.* LXVII, I, 1 sigs.) muestra la estrecha unión de las dos «piadosas confesiones»: «Confesamos, por lo tanto, ya alabando a Dios, ya acusándonos a nosotros mismos... La reprensión de sí mismo es una alabanza a Dios». Se puede admitir, sin más, que haya querido ofrecerse como ejemplo y norma a los demás cristianos, no para recibir él gloria, sino para que la diesen al Señor y dedujeran enseñanzas espirituales. En consecuencia, no hay duda de que el santo Doctor, con las *Confesiones*, se proponía, entre otras cosas, exaltar la gracia. Y, por lo mismo, elegía y sacaba a relucir entre sus recuerdos aquellos que mejor servían a su fin y propósitos doctrinales. Pero la tesis arriba brevemente expuesta, que se dirige a otros fines menos cándidos y más tendenciosos, no puede sacar partido de estas nuestras objetivas concesiones. Pero ésta pretendería demostrar al mismo tiempo dos tesis que se refuerzan mutuamente, buenas entrambas para enfrentar a Agustín contra Agustín (precisamente Alfarc funde en una las dos cuestiones del neoplatonismo y del renacido maniqueísmo tardío). Es decir: a) demostrar que la tardía teología agustiniana de la gracia y del pecado original, negadora del libre albedrío, está en cierto modo ya presente en el Agustín de la época de las *Confesiones*. Por esto Agustín continuó siendo maniqueo, y el verdadero Agustín es el protestante y jansenista. b) y demostrar que las *Confesiones*, dado que obedecen a un plan, «quieren» probar una tesis teológica; por lo tanto, los hechos narrados están presentados de tal modo que puedan probar la tesis. Puede también concederse que los hechos

acaecidos sean los mismos narrados por Agustín (Alfaric, *ob. cit.*, I, pág. 47; 244, etc.), pero están acomodados, ajustados de manera que obedezcan al fin que el narrador se había prefijado. En resumen, preocupaciones teológicas habrían impedido a Agustín — de buena fe — ver las cosas como efectivamente fueron en el tiempo de la conversión. De aquí las oscuras tintas con que pinta las chiquilladas y pecadillos de la infancia y de la juventud; de aquí las continuas alusiones a la Providencia, la «idealización» de Mónica, etc. Conclusión: las *Confesiones* no describen el alma de Agustín como fué desde la infancia al bautismo y su desarrollo intelectual, sino que indican su estado de ánimo en el tiempo en que escribió la autobiografía. Agustín no cuenta los hechos de su vida, sino que los «interpreta», para satisfacer exigencias que no son de «entonces», sino de «ahora», es decir, del Agustín que narra, no del Agustín narrado. Se puede, por esto, admitir que «son materialmente verdaderos» los hechos, sin que ello impida afirmar al mismo tiempo que, narrados casi después de doce años (o catorce, si se sitúa la fecha de las *Confesiones* en el 400), son juzgados y entendidos en la condición espiritual de «ahora» (y para probar verdades teológicas «de ahora») y no en la de «entonces».

Ante todo hay que observar, como lo hace BOYER (*Christian. et Néoplaton.*, etc., cit., p. 12), que las preocupaciones doctrinales «jamás lo impulsaron ciertamente a desfigurar a sabiendas el menor hecho». Se puede incluso objetar, siempre con Boyer (*Ibid.*, pág. 15), que, justamente por el alcance doctrinal que da a su relato, Agustín habrá sido escrupuloso en fiscalizar sus recuerdos y en no caer en lo que se le achaca.

Además, nada prueba contra la veracidad de la narración de las *Confesiones* los doce o catorce años transcurridos desde los hechos narrados. Más de una vez, en obras precedentes, aludió Agustín a su conversión y al desarrollo intelectual que la precedió. Alusiones, como en *Contra Academicos* del año 386 (l. II, c. 5, núm. 6), *De beata vita*, igualmente del 386 (c. I, núm. 1), *De utilitate credendi*, del 391 (c. I, núm. 20), de *Duabus animabus*, también del 391 (c. XI, núm. 12), que concuerdan y confirman la narración de las *Confesiones*, que, a su vez, más que alterar los hechos, los presentan de un modo tan genuino que quizá no pueda ser atribuído a los escritos antes citados, dadas las preocupaciones estilísticas y las personas a quienes van dirigidos. Bajo este aspecto, los *Diálogos* le permitían a Agustín una mayor libertad y una cierta ficción.

Por otra parte, si Agustín, al escribir las *Confesiones*, hubiese sido movido por el propósito de interpretar los hechos de su vida,

y presentarlos de tal modo que obedeciesen a sus tesis teológicas, habría reducido mucho la influencia del «platonismo» y ciertamente habría dado menos importancia a sus dudas filosóficas. En la época de las *Confesiones* tenía ya la posibilidad de atenuar la «canonización» de Plotino y de los neoplatónicos, dado que ya tenía aclaradas muchas de las diferencias y oposiciones entre neoplatonismo y cristianismo. En cambio, las *Confesiones* reproducen fielmente el entusiasmo de «entonces» por los «libros de los platónicos» y por la solución de los problemas de naturaleza más filosófica que teológica. Añádase que en el *De util. cred.* del 391 (y, por lo tanto, bastantes años anterior a las *Confesiones*), en la breve narración que hace Agustín de su evolución intelectual (maniqueísmo, escepticismo, catolicismo), no encuentra oportunidad de decir ni una sola palabra sobre el neoplatonismo. Además, la dramática narración, no de la conversión al catolicismo, sino de aquélla al ideal de la perfección cristiana, es la prueba más clara de que, en la época de las *Confesiones*, y lo mismo después, no piensa Agustín negar el libre albedrío, ni romper el magnífico equilibrio (completamente agustiniano) entre voluntad, pecado y gracia, que las meditaciones y polémicas futuras vendrán, no a alterar, sino a perfeccionar. La lucha que sostiene consigo mismo, el esfuerzo de la voluntad que quiere a toda costa vencerse a sí misma, los titubeos, las inquietudes, los retrocesos, las torturas, etc., y luego la adhesión a la obra de la gracia, son manifiestamente una prueba del esfuerzo y trabajo de la voluntad humana, ya colaboradora de la acción divina, ya contraria a la misma. Por esto, incluso en el caso en que Agustín hubiese interpretado los hechos de su vida en el sentido de probar una tesis propia de la época en que narraba, tal tesis sería siempre la suya, la tesis «agustiniana» de la relación voluntad-pecado-gracia, y nunca aquella protestante o jansenista que se le quiere atribuir. En efecto, el mismo Agustín en las *Confesiones* (l. IX, c. 1), al dar gracias a Dios por haber roto sus cadenas, se pregunta: *Sed ubi erat tam annoso tempore, et de quo imo altoque secreto avocatum est in momento liberum arbitrium meum, quo subderem cervicem "leni jugo" tuo, et humeros levi sarcinae tuae, Christe Jesu, adjutor meus, redemptor meus?*

Todavía otra consideración. En el fondo, la tesis que discutimos plantea también otra de orden psicológico: quien narra a distancia de años los acontecimientos de la propia vida espiritual, ¿los revive con el mismo estado de ánimo que los informó cuando acaecieron, o, más bien, los narra con el estado de ánimo del momento actual? Y en este último caso, el hecho de ver lo transcurrido según la perspectiva espiritual de ahora, ¿no actúa,

tal vez, como de prisma deformante, que, de buena fe, hace a quien narra pintar y acomodar los sucesos del pasado de tal modo que correspondan a su modo actual de pensar? ¿Son, en tal caso, las *Confesiones* la manifestación de la vida de Agustín, desde la infancia hasta el bautismo, o más bien la del Agustín ya obispo y de los años 387-400? Cabe también plantear el problema de este otro modo: ¿Puede un hombre despojarse de su estado de ánimo actual (es decir, del complejo espiritual que ahora lo integra) para narrar hechos acaecidos en otro tiempo, no como puros hechos (porque acerca de esto no hay duda ni problema), sino como hechos con el estado de ánimo (el complejo espiritual) que poseía en la época en que se daban, o sea no como «hechos», sino como «vivididos», y del mismo modo como fueron vivididos? Según puede verse, entramos en una cuestión de psicología que hace posibles tesis discordantes y opuestas. Y con esto hemos salido fuera de la investigación históricoobjetiva, del pretendido «rigor científico», del que alardea la crítica antiagustiniana. Resolvamos problemas teóricos y no problemas históricos, hagamos psicología filosófica. Esto les está permitido a todos; lo que no se consiente es afirmar que se hace historia, que se reconstruyen hechos, cuando en realidad se hace lo contrario.

Creo, por mi parte, que quien narra los hechos de la propia vida espiritual puede muy bien, no sólo narrarlos cómo han sido «materialmente», sino también del mismo modo en que fueron vivididos. El suceso que vuelve a la mente después de tantos años, especialmente cuando forma en verdad parte de nosotros y señala una fecha, un acontecimiento en el itinerario de nuestra mente, vuelve igual que se dió. Se le recuerda con el espíritu que lo informó y que ahora vuelve a informarlo. Si nos conmovemos, nos indignamos, etc., por algo que hemos hecho, esto se debe, no al hecho en sí (que no tiene valor y es uno entre tantos), sino por la vida que le dimos y que ahora vuelve. Su significado espiritual es lo que nos lo hace parecer *nuestro*, lo que todavía nos lo hace amar u odiar. El hecho escueto es anónimo e indiferente.

Ahora bien; precisamente Agustín en las *Confesiones* no recuerda «hechos» de su vida, sino su misma vida «vividida». Bien es verdad que no faltan consideraciones acerca de estos hechos de los que ahora, al narrar, busca explicación; como también es verdad que ahora se le presentan como otras tantas etapas de un plano providencial, etc. Pero, ¿es que supone esto el que les cambie o atribuya un valor espiritual que no tuvieron en su tiempo? De ningún modo. El episodio del robo de las peras, por ejemplo, viene ahora a la memoria, no como hecho insignificante

en sí, sino por la intención que lo acompañó. Y a lo que el santo Doctor da importancia es a la intención. ¿Se quiere acaso sostener que Agustín haya atribuido a su hurto una intensidad de intención que percibe ahora y que no tuvo en el momento en que, con sus compañeros, dejó limpio el peral? La intención de entonces fué tan absolutamente mala, que quien lo refiere no tenía necesidad alguna de «darle colores». Y lo mismo se puede afirmar de los demás episodios que forman el contenido de su autobiografía. Los años transcurridos desde los acontecimientos a la narración de los mismos, no sólo no son una razón para insinuar que es admirable que después de tanto tiempo los recuerde Agustín con tanta precisión, o para sostener que el significado de los hechos es el que les atribuye ahora quien los narra, y no aquel que tuvieron cuando acontecieron, sino que yo afirmaré que son un motivo más para no dudar de su veracidad material espiritual. Ahora vuelven, pasado el tiempo, precisos, claros a la mente que quiere narrarlos y al corazón que los revive como fueron. Según exactamente observa GUITTON (*ob. cit.*, pág. 245): «Los hechos más íntimos de nuestra vida no nos son conocidos en el instante mismo: durante toda la vida son para nosotros certidumbres complejas a las cuales puede aplicarse siempre la reflexión: ésta descubrirá en ellos sentidos y relaciones nuevas. Frecuentemente, en la primera conmoción, y sobre todo si la experiencia es viva, nos traducimos en un lenguaje prestado. Pero a medida que transcurre el tiempo la conciencia se pacifica y al mismo tiempo la expresión se depura». Se puede, por lo tanto, admitir muy bien que Agustín haya visto en el proceso de su vida la obra de la Providencia, y en su conversión a la perfección cristiana el auxilio de la gracia, y que haya escrito para confesar sus pecados a mayor alabanza de Dios, sin que esto menoscabe en modo alguno la veracidad de su autobiografía. Téngase todavía en cuenta que Agustín profundiza en su pasado para recordar, no sólo los hechos, sino también las palabras, e incluso la intención, que valora y juzga según su gravedad. A propósito de esto tenemos un testimonio explícito e irrefutable: *Quis ego, et qualis ego? Quid non mali ego, aut facta mea; aut si non facta, dicta mea; aut si non dicta, voluntas mea fui?* (*Confesiones*, l. IX, c. 1).

Por lo que atañe específicamente a la cuestión aquí tratada (luego daremos las notas bibliográficas esenciales acerca del pretendido «maniqueísmo póstumo»), se pueden consultar los siguientes escritos (todos tendenciosos), M. WUNDT, *A. Konfessionem*, en *«Zeitschrift, neut. Wiss.»*, 1923 (págs. 53-64); E. WILLIGER, *Der Aufbau der Konfessionen A.*, en *idem*, 1929 (págs. 81-

106); M. ZEPF, *A. Confessiones* (Tubingen, Mohr., 1926); A. PINCHERLE, *ob. cit.* (págs. 75-77; págs. 134-141 y siguientes).

III) Agustín mismo ha indicado el fin por el que, superados los cuarenta años y alrededor de los doce después del bautismo, escribió las *Confesiones*: contarse, ante Dios, para los hombres (*apud te, haec narro, generi meo generi humano*). Una narración de esta especie es el primer ejemplo, lo mismo entre los escritores y mártires cristianos que entre los escritores paganos. *Las Confesiones* de Agustín, por tanto, tienen un carácter de absoluta originalidad.

La autobiografía, entendida como desarrollo espiritual, como historia personal del alma, nació con Agustín y solamente podía nacer con el Cristianismo. El alma, para el pensamiento griego, es impersonal; lo que tiene de individual es eliminado, mientras que lo individual es ininteligible. Para Aristóteles (que continúa y sistematiza la tradición socrática) estudiar el alma es conocer sus facultades y las funciones de cada una de éstas. La psicología griega es principalmente el estudio de la sensación y de la intelección, un capítulo de la doctrina del conocimiento y un apéndice de la cosmología. Para Sócrates, para Aristóteles e incluso para Platón, escribir autobiografía, en el sentido y con la finalidad con que lo hace Agustín, sería un estado antifilosófico, y más bien, habría carecido de sentido. La vida del alma, su caída y su vuelta a Dios, tal como son estudiados por el Cristianismo, son conceptos ajenos al pensamiento clásico. Agustín precisamente cuenta a los hombres ante Dios, su caída y su levantamiento, dando de lado completamente aquello que en propiedad era para los griegos el contenido de la psicología, es decir, el análisis de las facultades y funciones del alma.

Para mejor darse cuenta, tanto de la originalidad de las *Confesiones*, como de la gran distancia que media entre el mundo griego y el cristiano, es preciso tener presente que para los griegos el pecado era concebido como algo inevitable, fatal, necesario, algo que es extraño a la vida del alma. La caída y la conversión no son acontecimientos personales, íntimos, nuestros, sino acontecimientos cósmicos, sobre los que nada puede la voluntad. Tampoco consiguen pensar de distinto modo Platón y Plotino, que parecen tener un sentimiento vivo de la interioridad. Falta en el pensamiento griego, según exactamente ha sido observado, la idea de un desarrollo de la *persona*. El sabio griego, desde Sócrates a Plotino, no tiene historia, no tiene progreso, y, por esto, no tiene recuerdos, ni habla de sí. Escribir su vida, no puede tener otro significado que hablar del ideal de sabiduría imper-

sonal. Piénsese en los *Recuerdos* de Marco Aurelio y confróntense con las *Confesiones* de San Agustín.

No es este lugar para seguir insistiendo en la cuestión. Nos limitamos a la afirmación de que solamente la concepción cristiana del pecado como acto de la voluntad y, por ello, del pecado, como procedente de lo íntimo del hombre que, arrepentido y empeñado en vencer sus propias debilidades, colabora con la obra de la gracia, ha hecho posible concebir la confesión «personal», el concepto de salvación del individuo. La vida de cada alma es una «historia», su historia personalísima y sin repetición posible, con hechos y acciones suyas, con un proceso que se extiende, desde la caída a la conversión, que es suya y no impersonal o cósmica. Agustín, con las *Confesiones*, ha dejado el primero y admirable ejemplo de autobiografía en el sentido de la nueva concepción cristiana de la persona.

Véase sobre la cuestión el excelente trabajo de G. MISCH, *Die Geschichte der Autobiographie* (Tübingen, 1907); P. BATIFFOL, *L'idée inspiratrice des "Confessions" de S. A.*, en «Revue des Jeunes», 10 junio 1921, págs. 491-510; P. DE LABRIOLLE, *Pourquoi S. A. a rédigé les "Confessions"*, en «Bulletin de l'Association G. Budé», julio 1926, págs. 30-47; J. GUITTON, *ob. cit.*, págs. 228-37 (a quien más he tenido presente) y todo el c. VIII, importante para el desarrollo de la vida espiritual de Agustín.

(Y). Manzoni, con docta investigación, trató de situar el lugar de esta antigua villa en el pueblecito de Casciago junto a Varese. Sus conjeturas las recoge, entre los documentos, F. POUJOLAT, *Histoire de S. A.* (París, 1844, 3.^a edic., 1852). Según posteriormente asiente el mismo Manzoni, parece más bien que se trata de Cassago de Brianza. Véase G. MORIN, *Où en est la question de Cassiacum?*, en «La scuola Cattolica», 1927.

(Z). El «éxtasis de Ostia», es decir, la elevación del alma a Dios. Agustín aspira a la pura inteligencia de la verdad revelada, bajo la acción de la verdad misma. Con agudeza ha distinguido CAYRÉ (*La contemplation augustinienne*, París, Blot, 1927, páginas 210-212) los distintos grados de la ascensión espiritual: «He aquí en primer lugar las *regiones exteriores*, simple punto de partida, primer objeto de la admiración del alma... Inmediatamente después el pensamiento es eleva un grado *interiorizándose*... En este dominio mental, San Agustín distingue dos regiones. La primera es la *razón inferior*. En ella domina la multiplicidad de las ideas, de los conceptos, que hay que olvidar para encontrar a Dios perfectamente». Es preciso ir más allá de esta región

para alcanzar la de «inagotable abundancia», que es «evidentemente la sabiduría perfecta del cielo, todo iluminado por la luz de la gloria. Es también la sabiduría sobrenatural que en la tierra perfecciona la *razón superior*... Toda la continuación del relato demuestra claramente que habla de una participación incluso actual, por la gracia, en la verdad infinita, en esa región superior del alma que es, por excelencia, la sede de la sabiduría». En las reflexiones que Agustín hace con su madre, y que completan la narración, se acentúa el *carácter sobrenatural* de la «unión», «primero insistiendo sobre el *silencio* profundo que, en el alma, es la condición de esta gracia, luego mostrando que es la Sabiduría eterna que, por su propia acción, aprehende el alma para revelarse a ella... Incluso si la promesa del Salvador no se realiza plenamente más que en el cielo es posible obtener aquí abajo una realización parcial, por la gracia insigne con que acaba de ser hablado. Esta gracia es una verdadera *contemplación*, y se le puede dar con justicia a todo el ejercicio que dispone en ello el título de *meditación contemplativa*».

No faltan en esta célebre contemplación de Ostia motivos neoplatónicos. Pero, ¡qué distinto es el espíritu! No la visión del Uno de Plotino, sino la del Dios revelado por Cristo: estamos en plena vida contemplativa cristiana. Es digna de ser anotada esta otra transposición del neoplatonismo, porque también allí es una prueba de la autenticidad de las *Confesiones*. También en el neoplatonismo la ascensión del alma culmina en el *éxtasis*, que es contemplación y unión con Dios. El carácter religioso de la sabiduría neoplatónica impresionó a Agustín, a quien, sin embargo, no escapó que el método plotiniano de llegar a Dios es puramente intelectualista. Según ha sido observado, Plotino «experimenta con violencia el deseo de la unión con Dios y la necesidad de la purificación que la prepara; pero no parece conocer el sentimiento anonadador de la ínfima criatura en presencia de su Creador, ni el confiado grito del alma oprimida hacia su Redentor ni la tierna piedad que permite la fe en la paternidad de Dios, ni la adoración sumisa que ordena su infinita majestad, ni la confusión del alma creadora ante la santidad ofendida». Plotino ignoró «la impotencia del hombre» y su «indigencia», de ahí la necesidad de la intervención divina. Su Dios no escucha las oraciones de los hombres, ni se preocupa de ellos. «Inmóvil e inerte», «jamás se convierte en Amigo». La sabiduría no es un don de Dios, sino una conquista del hombre (R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, París, s. o., págs. 49, 225-27). En cambio, para Agustín, el hombre por sí sólo no puede conquistar la sabiduría, que es un don de Dios. Según ya he-

mos dicho, Plotino indica el fin de la actividad del alma (unión con Dios en quien reside la verdadera sabiduría), pero no el camino (que es Cristo) para llegar a la meta. Y si se quiere hablar de él de camino, éste es puramente intelectual, por lo que la religión se identifica (o se resuelve) con el grado más alto de la pura actividad racional.

(AA) Siempre he advertido curiosas semejanzas entre algunos pormenores de la muerte de Mónica y otros de la muerte de Sócrates, tal como la cuenta Platón en las páginas inmortales del *Fedón*. El hermano de Agustín, próximo a Mónica agonizante, deja escapar una palabra así como si quisiera decir que hubiese sido mejor morir en la patria que durante el viaje. Mónica lo miró y, volviéndose a Agustín, le dijo, turbada: «¡Mira cómo habla!» Y luego dijo a los dos: «Colocad este cuerpo en cualquier parte: nada os inquiete esto; solamente os pido recordarme, donde quiera que estéis, en el altar del Señor». En el *Fedón*, Critón pregunta a Sócrates cómo quiere ser enterrado. El filósofo sonríe y responde: «Como queráis, ya que podréis cogermelo y yo no escaparé». Agustín cierra los ojos a la madre muerta; Critón se los cierra a Sócrates. Apenas muerta Mónica, el joven Adeodato rompe a llorar y los presentes le reprenden; apenas Sócrates bebe el veneno, el joven Apolodoro grita en llanto y desesperación y Sócrates lo exhorta a estar tranquilo y tener fortaleza. (*Fed.*, 116, b-118.^a). He querido destacar estas semejanzas para hacer resaltar una coincidencia y no para suscitar una cuestión cualquiera. En último término, entre la muerte de Sócrates y la de Mónica corre la inmensurable distancia que hay entre el tránsito del sabio pagano y el del santo cristiano.

(BB) Bellísimas las páginas de elogio a la vida monástica (que opone a la continencia de los maniqueos) escritas por Agustín en el *De moribus catholicae ecclesiae* (c. XXXI, núms. 67-68). Son al mismo tiempo un importante documento acerca del carácter del monaquismo cristiano en la época del santo Doctor. Nos complace transcribirlas: *...quis non illos miretur et praedicet, qui contemptis atque desertis mundi huius illecebris, in communem vitam castissimam sanctissimamque congregati, simul aetatem agunt, viventes in orationibus, in lectionibus, in disputationibus; nulla superbia tumidi, nulla pervicacia turbulenti, nulla invidentia lividi: sed modesti, verecundi, pacati, concordissimam vitam et intentissimam in Deum, gratissimum munus ipsi offerunt, a quo ista posse meruerunt? Nemo quidquam possidet proprium, nemo cuiquam onerosus est. Operantur manibus ea quibus et cor-*

pus pasci possit, et a Deo mens impediri non possit. Opus autem suum tradunt eis quos decanos vocant, eo quod sint denis praepositi, ut neminem illorum cura sui corporis tangat, neque in cibo, neque in vestimento, neque si quid aliud opus est, vel quotidianae necessitati, vel mutatae, ut assolet, valetudini. Illi autem decani cum magna sollicitudine omnia disponentes, et praesto facientes quidquid illa vita propter imbecillitatem corporis postulat, rationem tamen etiam ipsi reddunt uni, quem patrem appellant. Hi vero patres non solum sanctissimi moribus, sed etiam divina doctrina excellentissimi, omnibus rebus excelsi, nulla superbia consulunt iis quos filios vocant, magna sua in iubendo auctoritate, magna illorum in obtemperando voluntate. Conveniunt autem diei tempore extremo de suis quisque habitaculis, dum adhuc ieiuni sunt, ad audiendum illum patrem, et conveniunt ad singulos patres terna, ut minimum, hominum millia: nam etiam multo numerosiores sub uno agunt. Audiunt autem incredibili studio, summo silentio; affectiones animorum suorum, prout eos pepulerit disserentis oratio, vel gemitu, vel fletu, vel modesto et omni clamore vacuo gaudio significantes. Corpus deinde reficitur, quantum saluti et salubritati satis est, coercente unoquoque concupiscentiam, ne se profundat vel in ea ipsa que praesto sunt parca et vilissima. Ita non solum a carnibus et vino abstinent pro sufficientia domandarum libidinum, sed ab iis etiam quae tanto concitius ventris et gutturis provocant appetitum, quanto quasi mundiora nonnullis videntur: quo nomine solet turpe desiderium exquisitorum ciborum, quod a carnibus alienum est, ridicule turpiterque defendi. Sane quidquid necessario victui redundat (nam redundat plurimum ex operibus manuum, et epularum restrictione), tanta cura egentibus distribuitur, quanta non ab ipsis qui distribuunt comparatum est. Nullo modo namque satagunt, ut haec sibi abundant, sed omni modo agunt ut non apud se remaneat quod abundaverit, usqueadeo ut oneratas etiam naves in ea loca mittant, quae inopes incolunt. Non opus est plura de re notissima dicere. Haec est etiam vita feminarum Deo sollicite casteque servientium, quae habitaculis segregatae ac remotae a viris quam longissime decet, pia tantum illis charitate iunguntur et imitatione virtutis: ad quas iuvenum nullus accessus est, neque ipsorum quamvis gravissimorum et probatissimorum senum, nisi usque ad vestibulum necessaria praebendi quibus indigent gratia. Lanificio namque corpus exercent atque sustentant, vestesque ipsas fratribus tradunt, ab iis invicem quod victui opus est resumentes..."

(CC) No entra en los límites de nuestro trabajo el examen de las obras de Agustín contra los maniqueos, ya sean consideradas

como fuentes (preciosas para reconstruir la doctrina del maniqueísmo latino, pero que es preciso confrontar con otras), ya como refutación que el santo Doctor en muchas ocasiones hace de ellas. Cuando sea preciso nos serviremos de los escritos maniqueos solamente para exponer doctrinas agustinianas, como haremos a propósito de la interpretación de las Sagradas Escrituras, del problema del mal y del de la dualidad del alma. Nuestra tarea es exponer la doctrina de Agustín, no su exposición del maniqueísmo, ni la refutación del mismo, salvo en casos en que los textos contra los maniqueos tengan relación con el pensamiento agustiniano. Quien desee una exposición sintética de los principales errores de los maniqueos puede leer el c. XLVI del *De Haeresibus* y la *ob. cit.* de ALFARIC.

Advertimos que, tanto en la disputa pública con Fortunato, como en la otra contra Félix, Agustín utiliza, respecto a los dos principios del bien y del mal, el argumento que Nebridio, desde cuando estaba en Cartago (*Conf.*, l. VII, c. 2) solía oponer a los maniqueos (y ya expuesto por nosotros), fundado en la indiscutible incorruptibilidad de Dios. Digna de ser tenida en cuenta es la actitud de consejero, y no de despiadado perseguidor, en que Agustín se coloca respecto a los maniqueos. No olvida su pasada experiencia: conoce el trabajo que supone llegar a la verdad, y lo difícil que es salir del error. No ignora la lucha que es preciso mantener contra las ilusiones carnales, y lo duro que es sanear de nuevo el entendimiento humano; ha experimentado que para tener un parcial conocimiento de Dios son precisos muchos suspiros y gemidos (*Contra Epis. Fundam.*, 1, 2, 3). Ruega Agustín al Señor que el error sea vencido y que los hombres, que en él están enredados, sean liberados (*De duab. anim.*, c. XV, núm. 24). Su deseo, «verlos muertos a sí mismos», para que vivan en Dios (*Conf.*, l. XII, c. 14).

PARTE SEGUNDA

LA VIDA DEL ESPÍRITU
EL ITINERARIO DE LA MENTE

CAPÍTULO PRIMERO

EL PROBLEMA DE LA VERDAD Y LA EVIDENCIA INTELLECTUAL (A)

1. CÓMO DISPONERSE A LA INVESTIGACIÓN

Según ya sabemos, Agustín nació a la filosofía con la lectura del *Hortensio*. Y nació a la filosofía entendida, no como pura ciencia, sino como sabiduría. Éste es el problema que, después de la conversión y antes del bautismo, se le impuso primero en el retiro de Casiciaco. La filosofía es búsqueda, la sabiduría es posesión de la verdad. ¿Cómo vencer las dificultades para llegar, a través de la búsqueda, a la posesión de la verdad, es decir, de la ignorancia e insensatez a la sabiduría? El estado de indagación es todavía estado de ignorancia, pero saberse ignorantes es ya haber puesto límite a la propia ignorancia, es ya deseo de sabiduría, y, puesto que el amor es fecundidad, es ya estar grávidos de la verdad. «El alma no puede ver antes de ser curada, pero, si no se convence de que es imposible ver sin estar curada, no se preocupa de curarse» (1). Y aquí está justamente la dificultad: pasar de la ignorancia a la sabiduría, del no saber al saber. Es preciso vencer la condición psicológica de la inercia y resistencia, «ya que, en cualquier momento, ninguna inteligencia ve y razona, sino según su fuerza presente y según sus actuales convicciones doctrinales» (2). Pero, ¿cómo es posible pasar del no conocer al conocer?

Tenemos dos guías para aprender, escribe Agustín en el *De ordine*: la autoridad y la razón. «Según el tiempo, es primero la autoridad; según la realidad, es antes la razón» (3). Ahora bien, así como ninguno se hace sabio sin antes haber sido ignorante,

(1) *Soliloquia*, I. I, c. 6, núm. 6.

(2) J. Martín, *S. A.*, cit., pág. 20.

(3) *Tempore auctoritas, re autem ratio prior est.*

y ningún ignorante sabe cómo corresponder a quien le enseña y con qué medio se debe preparar a la ciencia, se deduce que solamente la autoridad puede abrir las puertas a quien desea aprender. Y sólo cuando el ignorante ha adquirido el saber se puede dar cuenta de la irracionalidad de las cosas que había aceptado, sin comprender qué cosa sea la razón (que ahora, segura y capaz, sigue y comprende), y qué es entendimiento, etc. La autoridad, por tanto, precede a la sabiduría (4). Nadie nace sabio; todos, en un principio, se confían a la enseñanza de los demás.

Surge aquí un grave problema: si nuestra mente ha recibido ya una falsa doctrina, ¿cómo puede librarse de ella, cuando ya es capaz de razonar? Quien en este momento se adhiere al error, no puede conocer la verdad, ya que es contradictorio estar *ahora* en el error y comprender *ahora* la verdad (5). Quien está contra la verdad no puede comprenderla, por el mismo hecho de estar contra ella. Por otra parte, quien ha encontrado la verdad no puede hacérsela comprender a quien no la posee. Yo, dice Agustín, a propósito de los maniqueos, «la había saboreado, y me desasosegaba por no poder demostrársela a ellos» (6). Es imposible hacer comprender; sólo es posible hacer nacer el deseo de comprender (*sed ut intelligere aliquando cupiatis*) (7). El necio carece de sabiduría; no puede, por lo tanto, conocer la sabiduría (8), ya que no se trata de oro, plata u otras cosas semejantes que pueden ser vistas sin poseerlas; la sabiduría solamente se ofrece *mentis oculo*, y quien carece de él está privado de la misma. Podemos ver lo que percibimos con los sentidos, ya que nos viene de afuera; lo que es objeto de la inteligencia está *intus apud animam*, y poseerlo es, al mismo tiempo, verlo; por esto, quien no lo posee no lo ve. El necio, mientras sigue siendo necio, no puede conocer la sabiduría *in alio loco*, y, por lo mismo, no conoce la sabiduría del sabio, que le curaría del mal de la necedad (9).

Téngase presente que es necio, no el ignorante en el sentido

(4) Insiste con frecuencia Agustín en este concepto: *auctoritas fidem flagitat et rationi praeferat hominem* (*De vera relig.*, c. 24). Véase *De moribus Eccl.*, c. 2; *De util. cred.*, c. 12 y muchos otros textos.

(5) El problema no es puramente teórico, sino del hombre-Agustín. Éste había sido el angustioso estado del Agustín maniqueo: en el error y, por ello, en la imposibilidad de conocer la verdad. No se olvide que la filosofía de Agustín, en gran parte, nace de la reflexión sobre su vida intelectual y espiritual; es, en cierto sentido, autobiográfica.

(6) *Conf.*, l. IX, c. 4.

(7) *De Mor. eccl.*, c. 17, núm. 31.

(8) *Caret autem stultus sapientia: non igitur novit sapientiam* (*De util. cred.*, c. 13, núm. 28).

(9) *De util. cred.*, c. 13, núm. 28.

vulgar del término, sino quien, aun dotado de mucha doctrina, ignora la verdad. Necio, por ejemplo, es el maniqueo, el escéptico, o el estoico, porque ignoran que la suya no es la verdadera sabiduría. Ven la doctrina que poseen, pero su capacidad de comprender está limitada por su actual condición. Por esto el filósofo, o la filosofía, que se han separado de la verdad, no pueden conocer ésta, ni siquiera en quien la posee (la verdad no es como el oro o la plata, que se ven fuera de nosotros), y, en consecuencia, no reconocen en absoluto que alguien, verdaderamente sabio, les pueda guiar. Conclusión: difícilmente se libra del error y se confía a la dirección de quien podría sacarlo del mismo, aquel que se encuentra en el error, quien posee un saber que no es el verdadero, ya sea por inercia de la mente, ya porque esté como bloqueada por sus actuales convicciones. Se necesita un esfuerzo, una victoria sobre el dogmatismo de las propias convicciones, un acto salvador de desconfianza en la limitación de nuestras solas fuerzas: revestirse de una virginidad de espíritu.

Una violencia ejercida desde fuera no puede estimular al insipiente, o al filósofo engañado, a vencerse a sí mismo, a vencer la soberbia de la razón, el exclusivismo a que se agarra, sino únicamente un esfuerzo que parte del interior, que es precisamente donde habita la verdad. Se exige un acto de humildad, no de escepticismo, de purificación: entrar totalmente (*totus*) en la filosofía (10), buscar *pie et diligenter*, según tantas veces repite Agustín, la verdad (11): disponerse *ex veritate*. Disponerse según la verdad, *para* la verdad: *amore petitur, amore quaeritur, amore pulsatur, amore revelatur, amore denique in eo quod revelatum fuerit permanetur* (12). El hallazgo de lo que el filósofo busca, exige adhesión profunda, absoluta entrega; exige un acto inicial de esencial moralidad, presupuesto indispensable del feliz éxito de la búsqueda. No basta buscar, es preciso buscar con buena intención, porque el resultado viene justamente determinado por la intención con que se busca (13). Pasar los umbrales de la sabiduría es «disponerse a seguir los preceptos de una óptima vida», «hacerse dócil» (14). Esto afirmaba en el 386 en Casiciaco; esto repetía todavía en el 400 a Fausto maniqueo: *prior est autem in recta hominis institutione, labor operandi quae justa sunt, quam voluptas intelligendi quae sunt vera* (15). La investigación de la

(10) *Contra Ac.*, I, II, c. 3, núm. 8.

(11) Nos limitamos a citar: *De quantitate animae*, c. 14, núm. 24 (388); *Retrac.*, I, I, c. 13 (428).

(12) *De mor.*, c. 17, núm. 31.

(13) *De Genesi contra Manich.*, I, II, c. 2, núm. 3.

(14) *De ordine*, I, II, c. 9, núm. 26.

(15) *Contra Faustum Manich.*, c. 52, núm. 22.

verdad, la filosofía, presupone y exige la buena voluntad. No pide poco, sino más bien algo difícil y penoso para el hombre. En efecto, la verdad se manifiesta a aquel *qui bene vivit, bene orat, bene studet* (16). Es preciso darse a la verdad, abandonarse a la misma; es decir, se necesita tener fe en Dios y abandonarse a él con todas las fuerzas (17). La verdad no puede venir del exterior, de los razonamientos ajenos, sino del interior, de la transformación que seamos capaces de realizar en nosotros, de tal modo que modifique nuestra interior disposición. Por lo tanto, la búsqueda de la verdad implica un solo acto de razón, pero también, esencialmente, una determinación de la voluntad, el asentimiento pleno a la plena búsqueda, que es al mismo tiempo acto racional y voluntario: acto de amor, total.

2. LA INDAGACIÓN DE LA VERDAD COMO PROCESO DE INTERIORIDAD

La indagación de la verdad resulta ser empeño de todo el espíritu, de todo el hombre. Para Agustín el proceso de la sabiduría se identifica con el proceso mismo de nuestro espíritu; los grados del saber son los grados de nuestra espiritual elevación, que es conquista de una interioridad siempre más profunda: interiorizarse para trascenderse. Buscar, filosofar, es aprehender la verdad en el interior, es decir, adquirir conocimiento del alma y de Dios. Éste es el objeto total de la filosofía: el hombre (yo, tú) y Dios. Es doble la cuestión: *una de anima, altera de Deo* (18). *Quaestio*, que no es «curiosidad», sino deseo, amor de conocimiento, filosofía *Deum et animam scire cupio* (19). El objeto de la filosofía es interior: la investigación de las cosas, como tales, le interesa poco a San Agustín (20).

Doble problema, el del alma y el de Dios. Pero los dos problemas, si bien tan distintos cuanto la creatura se distingue del Creador que la trasciende, se reclaman: la *quaestio animae* reclama la *quaestio Dei*. De hecho, el alma es creada por Dios, colocada por Dios; su «existencia» está condicionada por Dios; se entiende por Dios, y por esto «tiene consistencia» en cuanto es *por* y *para* Dios: Dios crea al alma, y, creándola, la constituye tal como es. Y ella es desarrollo, proceso, dinamismo interior; ente

(16) *De Ord.*, l. II, c. 19, núm. 51.

(17) *Soliloquia*, l. I, c. 13.

(18) *De Ordine*, l. II, c. 18, núm. 47.

(19) *Soliloquia*, l. I, c. 7.

(20) Ha sido observado por Nourrison (*La Philos. de S. A.*, I, pág. 85), según el cual, no le interesa del todo.

que pide, que aspira; ente que, aspirando, posee. No es devenir, como las cosas. El espíritu creado está constituido por mil y mil exigencias particulares, todas suscitadas por una exigencia absoluta: la aspiración a Dios, fin de todos los fines. Dios, creador del alma, es el único que absolutamente la llena. El alma se encuentra a sí misma en la posesión de la Verdad o del Bien, que es Dios. La Verdad es el Bien y el Bien es la Verdad: verdad del entendimiento y verdad de la voluntad son una sola e idéntica verdad. El alma busca la Verdad y el Bien y, buscándola, la ama; y, amándola, se ama también a sí misma con verdadero amor. Quien ama a Dios no puede no amarse a sí mismo; el sí mismo profundo (*non enim fieri potest ut seipsum qui Deum diligit non diligit*) (21); y quien se ama a sí mismo ama a Dios (*qui ergo se diligere novit, Deum diligit*) (22).

Los problemas de la filosofía agustiniana no tienen un planteamiento abstracto y una formulación puramente nocional, sino, uno y otra, concretos. Buscar la verdad y poseerla es obra de todo hombre, es síntesis espiritual, convergencia de todas las energías hacia el único objeto que atrae, orienta, vivifica y unifica. En efecto: encontrarse es encontrar la Verdad o Dios; encontrar la Verdad es alcanzar la completa posesión de sí mismo, la plenitud, la felicidad. Es la instancia moral (y de una moralidad que tiene sentido religioso) del *unum optimum* que suscita la búsqueda teórica y no viceversa, sin que esto implique reducir el problema del conocimiento a un corolario del moral, o la subordinación del entendimiento a la voluntad. Agustín no busca la formulación conceptual de los problemas, sino que escucha la voz del alma en su plenitud, escrita la «síntesis viviente» de sus fuerzas reales y de sus esenciales exigencias. Plenitud y posesión de toda la verdad con *toda el alma*. Ésta es la sabiduría. Pero la plenitud del alma es Dios, y, por lo tanto, la sabiduría es Dios. El bien eterno es Dios: quien le posee, es feliz, porque tiene la sabiduría.

La filosofía de Agustín es profundamente religiosa: el ideal moral, además de la virtud, aboca en la felicidad eterna. No alcanzan la verdad las sutilezas griegas, lujuria del entendimiento, sino la mente que mira, busca y ama a Dios. Mónica, y no los académicos o Cicerón o Plotino, ha alcanzado «la roca de la filosofía» (23). En efecto, Mónica tiene dentro de sí la luz de la verdad, con la que Dios ilumina todo hombre, luz que él infunde en cada alma. Conocer el alma es *ver* esta luz; y quien conoce

(21) *De Mor. Eccl.*, l. I, c. 16, núm. 48.

(22) *De Trin.*, l. XV, c. 9, núm. 18.

(23) *De beata vita*, núm. 10.

la luz que ilumina su alma, conoce y ama a Dios: es feliz, ha realizado su plenitud, que es la plenitud de su esencial vivir y filosofar.

Bien es verdad que para Agustín filosofar es progresar en la interioridad y conquistarla; es *restitutio* del espíritu a sí mismo, deber de ser espíritu. El alma procede por grados, cada uno de los cuales es un resorte que la empuja al superior. La filosofía es ascensión, trascenderse del alma desde el grado vegetativo al contemplativo. El alma, superior a todo, es inferior a Dios, y por esto su último esfuerzo es trascenderse a sí misma. Esto no es ya un grado, sino una *mansio*, un permanecer (24). El premio de la restitución a sí misma es la alegría de *ponerse* en Dios. El recogerse del espíritu en sí mismo (*seipsum in semetipsum colligit*) (25) hasta el supremo recogimiento, que es justamente el trascenderse de sí a Dios, es esfuerzo interior. El acto de alcanzar a Dios no es aquel con el que el alma sale fuera de sí, con el que se hace casi extraña a sí misma, antes bien es el más interior de todos sus actos, aquel con el cual alcanza la razón última de todo su interiorizarse, el por qué de su esfuerzo de restituirse. En efecto, encuentra el Principio que la ha hecho tal, el ser de su existir, y, en consecuencia, su complemento.

No se pase por alto la profundidad de este concepto agustiniano. El proceso de interiorización del alma, con el que coincide su gradual ascender y conquistarse como alma, y, por esto, su gradual perfección es, al mismo tiempo, proceso de trascendencia. Conforme el alma sube dentro de sí, por varios grados, se alcanza cada vez más a sí misma, hasta que, en lo profundo de sí, en el punto del máximo recogimiento y de la absoluta concentración, coge el principio de su existencia, Dios, o sea el principio que la hace ser y la trasciende y que, obscuramente, está presente en ella desde el principio. Se ha trascendido, pero no se ha hecho extraña a sí misma; la trascendencia absoluta se alcanza en el punto máximo de interioridad. Éste es el significado de las célebres palabras de Agustín: *noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris transcede et te ipsum*. En el trascenderse debe el alma mirar «allá donde se enciende toda luz de la razón» (26). Juzgo casi superfluo observar que la interioridad agustiniana se apoya sobre bases realísticas. Aunque desaparecieran todos cuantos piensan y fueren a languidecer en el infierno de los hombres carnales, la verdad nunca perdería nada, «porque

(24) *De quant. animae*, núms. 70-77.

(25) *Contra Ac.*, l. I, c. 8, núm. 23.

(26) *De vera relig.*, c. 39, núm. 72.

no crea la verdad el razonar, sino que solamente la descubre; la verdad existe en sí, antes de ser descubierta. Descubierta, se renueva» (27).

Filosofar, para Agustín, es recuperarse a sí mismo en el amor total por la verdad, que es Dios. Por esto Dios es el fin último del hombre, el término del itinerario del alma, la satisfacción, que es felicidad interior, porque es posesión interior, meta última de la indagación, y, por lo mismo, de la filosofía. En Agustín los problemas nacen, se plantean y desarrollan, no como problemas de una filosofía cualquiera, sino como problemas de una filosofía cristiana.

3. EL LIBRO «CONTRA ACADEMICOS»

La interioridad agustiniana, además de un modo de filosofar y una realidad psicológica, es un principio filosófico de alcance metafísico. La interioridad es autoconsciencia. A Agustín debe la interioridad el haber sido entendida y formulada, por primera vez, en el modo como puede entenderla y aceptarla una filosofía cristiana. El descubrimiento de la autoconsciencia está estrechamente unido al problema de la indagación de la verdad y a la refutación del escepticismo. Son los argumentos que constituyen el contenido específico del *Contra Academicos* (el primer diálogo de Casiciaco, dirigido a Romaniano, para que, al igual que su hijo Licencio, se entregue a la filosofía). Vuelven en otros diálogos de la misma época, y se encuentran, implícita o explícitamente, como posiciones adquiridas, en todo el pensamiento posterior del santo Doctor.

A los pocos días de su llegada a la villa de Verecundo, encontramos a San Agustín y sus amigos y discípulos discutiendo en torno a los argumentos de la Nueva Academia y al problema de la certidumbre. El amanuense recoge las palabras de los disputantes; sobre estas notas compone Agustín los tres libros *Contra Academicos*, la primera obra suya que llega a nosotros, pero definitiva acerca del argumento tratado (28). Agustín, hasta las *Retractationes*, la ha considerado como una refutación inapelable del escepticismo, y posteriormente, si bien ha desarrollado o formulado con más exactitud tal o cual punto, siempre se ha referido a la misma.

Hacia poco que él había salido de la selva de los errores y de las dudas; creía ya en la verdad de Cristo y de la Iglesia; se

(27) *Ibid.*, núm. 73.

(28) *De Trin.*, l. XV, c. 12, núm. 21.

preparaba para el bautismo. Su adhesión a la verdad católica suponía implícitamente la renuncia al maniqueísmo y la superación de la duda académica, es decir, de los dos momentos precedentes de su evolución intelectual. Por lo tanto, cuando Agustín se lanza a discutir de la Nueva Academia, *sabe* que la verdad existe y puede ser conocida. Sabe que existe, pues ha reconocido que la Iglesia es su depositaria (29); sabe que se la puede conocer, porque los «platónicos» le han dado la certeza de la misma (30). No faltan todavía dudas, pero son parciales y no mellan la fe en la verdad, la alegría de haber salido de la renuncia escéptica, que por un momento le había adormecido en una aparente tranquilidad interior. Tiene una fe religiosa segura, indestructible, pero le falta todavía un conocimiento adecuado, lo mismo del contenido de toda su fe, que de los testimonios escritos sobre los que se funda; tampoco tiene toda una filosofía desarrollada que armonice con esta fe. Sabe, sin embargo, que se conoce la verdad, y más bien, siente y vive su verdad. Ahora que ya está fuera, puede sin peligro reflexionar sobre el escepticismo y robustecer su interior convencimiento con las armas de la lógica. Agustín ampliará y profundizará poco a poco el conocimiento de su religión con la meditación de las Escrituras y construirá, en armonía con la fe, su filosofía a través de la profundización en los filósofos antiguos, principalmente en los neoplatónicos.

Del mismo modo que su preocupación de cristiano — antes y algunos años después del bautismo — es la refutación de los errores y herejías de los maniqueos, así, casi al mismo tiempo, su primer cuidado de filósofo es refutar el escepticismo de la Nueva Academia. Ya ni maniqueo ni académico sentía la necesidad de purificarse *a vanis perniciosisque opinionibus* (31), de remover, según afirmará ya anciano, sus argumentos, *ab animo meo, quia et me movebant, quantis possem rationibus* (32), es decir, de precaverse, con sólidos argumentos racionales, contra sus pasados errores, no sólo en defensa de su nueva fe, sino también para confirmarse más a sí mismo y proteger a los demás de las insidias que él había experimentado. El escepticismo es un bloque que se opone a cuantos quieren filosofar (33), esto es, a cuantos, con todas

(29) *Conf.*, I. VI, c. 5.

(30) *De beata vita*, núm. 4.

(31) *Contra Ac.*, I. II, c. 3, núm. 9.

(32) *Retrac.*, I. I, c. 1., núm. 1. Esto confirma lo infundado de la opinión de Thimme (*Augustins geistige Entwicklung*, etc. cit., pág. 336 y sig.), según el cual, como ya sabemos, Agustín habría continuado siendo escéptico, incluso después de la conversión.

(33) *Mihi satis est quoquo modo molem istam transcendere, quae intrantibus ad philosophiam sese opponit* (*Contra Ac.*, I. III, c. 14, núm. 30). No

sus propias fuerzas, desean conocer la verdad (34). Ésta, digámoslo así, es la situación espiritual e intelectual que encuadra la discusión de las doctrinas de la Nueva Academia, propuesta por Agustín a sus escolares y amigos.

La fuente que él tiene ante la vista son los *Academica*, en que Cicerón expone y defiende la doctrina de la Nueva Academia, por la que siente simpatía. Licencio cita explícitamente como académico a «nuestro Cicerón» (35). Según la fuente ciceroniana, los nuevos académicos defendían: a) no es posible conocer con certeza verdad alguna, y, por consiguiente, en filosofía no se puede dar nuestro asentimiento a nada; b) para la vida práctica basta una probabilidad, cuyos grados se había encargado de establecer Carnéades (36). Por eso la forma de escepticismo que Agustín combate es justamente la de la Nueva Academia y no la pirroniana. No discute él la tesis: «no buscar la verdad, que todavía no ha sido descubierta» (Pirrón), sino esta otra: «buscar, aun sabiendo que no se conoce, ni se conocerá nunca con certeza, ninguna verdad objetiva». Existen representaciones subjetivas, pero nunca es posible estar seguros de si las cosas son como nos las representamos.

¿Cuándo un conocimiento es verdadero? Cuando, según había dicho Zenón el estoico, posee caracteres que lo hacen inconfundible con lo falso (37). Aceptan los académicos esta definición, y, precisamente tomándola como base, concluyen que la verdad no se puede conocer nunca con certeza. Las distintas opiniones de los filósofos, los errores de los sentidos, las ilusiones del sueño y de la locura demuestran que no es posible conocer con certeza una verdad que tenga los caracteres que no tiene el error (38).

Pero, ¿cómo puede obrar el académico si nada conoce con certeza? La duda absoluta, la suspensión del juicio, supone la

le interesaba tanto a Agustín la victoria sobre los académicos como, en cambio, deshacer el *odiosissimum reticulatum* que impide el acceso a la filosofía y hace desesperar de la verdad (*Epist. I ad Hermogenianum*, núm. 3). Véase también el *Enchiridion*, c. XX, núm. 7.

(34) En este sentido se puede decir con Gilson (*Introduction*, etc., pág. 48) que «la refutación del escepticismo radical es precisamente el segundo momento de una prueba de la existencia de Dios»; y con Boyer (*L'Idée* etc., página 12): «Conocemos la verdad: he aquí el hecho sobre el que se apoya la filosofía de San Agustín».

(35) *Contra Ac.*, I, I, c. 3, núm. 7.

(36) *Cicero*, *Acad. post.*, I, I, c. 12; I, II, c. 34.

(37) *Tale scilicet visum comprehendendi et percipi posse, quale cum falso non haberet signa communia* (*C. Acad.*, I, III, c. 9, núm. 18); o bien: *Id visum ait posse comprehendendi, quod sic appareret, ut falsum apparere non posset* (*Ibid.*, I, III, c. 9, núm. 21).

(38) *C. Acad.*, I, II, c. 5, núm. 11.

absoluta inercia. El académico, coherente con su principio teórico de la suspensión del juicio, o queda absolutamente inactivo hasta dejarse morir, o actúa, y en este caso afirma algo. Toda acción exige, implícita o explícitamente, un juicio. Viene aquí en ayuda el probabilismo moral de Carnéades: el sabio, en la práctica, se comporta según la norma de lo probable y lo verosímil (39).

Contra estas tesis, Agustín se propone demostrar: a) que la verdad, según la definición de Zenón (que él acepta, como Lúculo, en los *Academica* de Cicerón), puede ser conocida, es decir, hay verdades que en ningún caso pueden ser falsas; b) el probabilismo de Carnéades es inmoral. Ambas tesis están estrechamente ligadas, y, más bien, el interés de la discusión es, sobre todo, de orden moral. Parte, no de la pregunta «si puede ser conocida la verdad», sino de esta otra: «¿es necesario conocer la verdad para ser felices, o, al contrario, es posible ser felices sin conocer la verdad?» (40). Es el problema de la ciencia en cuanto sabiduría. Todo el diálogo tiende a probar en qué se encuentre la sabiduría y si los académicos, que afirman que no es posible conocer la verdad, tienen derecho a llamarse sabios.

En efecto, Agustín, al refutar a Cicerón y los académicos, no les hace la objeción de que sea contradictorio afirmar que no se sabe nada y al mismo tiempo tener un sistema, pero les objeta que es contradictorio sostener que no se puede conocer la verdad y juntamente pretender poseer la sabiduría o la ciencia de la felicidad. En realidad, ¿cómo es posible que pueda poseer la ciencia de la felicidad quien, como el sabio académico, niega que se conozca la verdad? Quien tiene la sabiduría, tiene la verdad; quien no tiene la verdad, no tiene la sabiduría. La posesión o no posesión de una lleva consigo, necesariamente, la posesión o no posesión de la otra. Lo exige, por lo demás, la esencia misma de la filosofía. El mismo Cicerón, en el *Hortensio*, es quien ha enseñado al Agustín de los dieciséis años que la filosofía es amor de la sabiduría y que es filósofo quien busca la sapiencia o sabiduría.

(39) *Ibid.*, l. II, c. 5, núm. 12.

(40) Licencio, que sostiene la tesis de los académicos, la enuncia de este modo: para la felicidad no es necesario conocer la verdad, basta buscarla: *veritatem quaerere perfecte*. Cuando ha cumplido el sabio con la obligación de la búsqueda, si luego no encuentra la verdad, es igualmente feliz, ya que ha obedecido a la razón, se ha dado todo a la indagación. Así es definido el sabio académico: *Sapiens igitur erit ille, qui perfecte quaesierit veritatem etiam si ad eam nondum pervenerit* (*C. Acad.*, l. I, c. 5, núm. 14). Opone Trigecio, el contradictor de Licencio, que una búsqueda que se agote en sí misma y no llegue a la posesión de la verdad es, en realidad, un error. Continúa la discusión de los dos jóvenes en torno a estas tesis con intervenciones de Agustín, con algún brusco cambio, siempre viva y real.

Ahora bien, nadie busca sin esperanza de encontrar, y, por ello, si los académicos desconfían de la verdad, y, en consecuencia, de la sabiduría, niegan, en el mismo acto, la razón de ser de la filosofía. O no existe sabiduría entre los hombres, y entonces debemos abolir la filosofía, y deben dejar los académicos de llamarse sabios, o existe, y entonces hay alguien al menos que es sabio, que ciertamente no será académico porque, como sabio, conoce la sabiduría (41). Queda, en consecuencia, asentado que, si existe un sabio, no puede ignorar la sabiduría. Por lo tanto, es falsa la afirmación académica de que existe un tipo de sabio, el escéptico, que lo es sin conocer la sabiduría. No se trata ya de si el sabio puede conocer la verdad, sino de si existe un sabio. Y con esto se está ya fuera de la filosofía académica (42). Es, por lo tanto, sabio, no quien busca sabiendo que la verdad es incognoscible, sino quien busca seguro de la existencia de la verdad, de que es cognoscible y norma absoluta de conducta. Principalmente esto: norma segura de conducta, ciencia de la felicidad, según antes la había definido Trigejcio: *sapientiam rerum humanarum divinarumque scientiam dicamus, sed earum quae ad beatam vitam pertineant* (43).

Pero, ¿cómo es posible obrar con seguridad, no conociendo nada con certeza? El criterio de la probabilidad y de la verosimilitud, no sólo es insuficiente, sino inmoral. Es más, Agustín no sabe explicarse cómo es posible que «hombres doctísimos y muy agudos» hayan podido caer *in tanta scelera sententiarum et flagitia* (44). Una moral fundada sobre la probabilidad y la verosimilitud es una moral eternamente incierta y dudosa. El que obra no puede tener nunca la seguridad de que sean buenas sus acciones; por otra parte, todos los delitos pueden ser siempre excusados y justificados. El homicida, el parricida, el sacrílego pueden siempre decir a los jueces: «No di mi asentimiento y, por lo tanto, no me equivoqué; ¿cómo no hacer aquello que me pareció más probable?» (45). Si se ignora una norma absoluta, reguladora de la conducta (la ciencia del bien, la sabiduría), no se puede hablar más de moral.

(41) *C. Acad.*, I. III, c. 4, núms. 9-10 y *passim*. — No puede ser feliz quien no tiene aquello a lo que aspira; en consecuencia, el académico que aspira a la verdad sin conseguirla, no es feliz. Pero nadie busca lo que sabe no ha de encontrar y, por lo mismo, también los académicos quieren encontrar la verdad que buscan (*De beata vita*, núm. 14).

(42) A. Guzzo, *S. Agostino. Dal "Contra Acad. al De vera relig."*, páginas 14-15.

(43) *C. Acad.*, I. I, c. 8, núm. 23.

(44) *Ibid.*, I. III, c. 15, núm. 34.

(45) *Ibid.*, I. III, c. 16, núm. 36.

Y no basta: no sólo la acción moral, sino cualquier otra acción presupone una norma absoluta, según demuestra Agustín en el *De beata vita*, diálogo estrechamente ligado al *Contra Academicos* y contemporáneo del mismo (46). Los hombres, en cualquier cosa que hagan, tienden siempre como fin a ser felices. El filósofo que busca la verdad, la busca, por lo tanto, porque pone en su descubrimiento» la consecución de la felicidad a la que aspira. Por lo mismo, no buscaría la verdad si no colocase en ésta la felicidad y no esperase conseguirla. El razonamiento es válido para cualquier cosa que hagan los hombres; y, en consecuencia, obran siempre atendiendo únicamente a la consecución de la felicidad, y aspiran a tal o cual cosa distinta, porque en el logro de ésta o aquélla ponen su felicidad. Por esto, toda acción supone una norma segura, aunque no sea del todo clara, es decir, un conocimiento de lo que es la felicidad. La filosofía en particular, y, por ello, también la de los académicos (de otro modo éstos no filosofarían), supone que sea posible el conocimiento de la verdad, *conditio sine qua non* de la felicidad. Lo niegan los académicos, pero su negación, o es puramente verbal (afirman realmente lo que niegan), o es contradictoria: buscar la verdad para ser felices y negar que se pueda encontrar. No es feliz, dice Agustín, quien no tiene lo que quiere, y si nadie busca lo que no quiere encontrar, los académicos, en consecuencia, que buscan la verdad, quieren encontrarla (47). La Nueva Academia, por el solo hecho de existir, afirma lo que con sus filosofemas niega (48).

Además: ¿cómo es posible hablar de probable y verosímil cuando se afirma que la verdad no puede ser conocida? ¿A qué se puede llamar verosímil? Evidentemente, a la verdad; pero, ¿si ésta no es conocida! Si alguien, viendo al hermano de Licencio, dijese: «¡Cómo se parece a su padre!», Licencio deduciría: «Luego tú conoces a mi padre». Carnéades dice: «Es semejante a la verdad»; y, por lo tanto, Carnéades conoce la verdad y... tanto mejor por ello ordenar y fijar los grados de la verosimilitud (49).

(46) Según se lee en las *Retrac.* (I. I, c. 2) fué compuesto entre uno y otro libro del *C. Acad.*

(47) *De beata vita*, c. 2, núm. 14.

(48) Boyer, *L'idée de vérité* etc., pág. 37.

(49) *C. Acad.*, I. II, c. 8, núm. 20. Algunos de estos motivos críticos son utilizados por Lúculo en los *Academica* de Cicerón, pero los mismos tienen en Agustín fuerza y espíritu distintos. Agustín ha mantenido siempre firmes estas conclusiones suyas, insistidas en el *De Trinitate*, I. X, c. 1, núm. 1 («nadie absolutamente puede amar algo que no conoce»); I. X, c. 1, núm. 3 («...no sólo es necesario que conozca lo que es saber quien dice saber con verdad, sino que también quien afirma con confianza y verdad que no sabe, es necesario que conozca lo que es saber. Y conoce verdaderamente lo que es saber, porque distingue entre qué sabe y qué no sabe, cuando, examinándose,

Agustín, además de atacar a la Academia en el terreno moral, la combate también en el meramente teórico. Arcesilao, dada la definición de la verdad de Zenón el estoico, objeta que no es posible conocer la verdad, porque no es posible conocer una verdad que no pueda ser confundida con lo falso. Agustín opone el siguiente dilema: o la definición de Zenón es reconocida como verdadera, y entonces se sabe que es verdadera, se conoce una verdad, o se dice que es falsa, y en ese caso se sabe que es falsa (50). ¿No hablan, además, los académicos de verdad, de felicidad, de sabiduría? Pues bien, ¿cómo podrían hablar de esto, aunque fuera para una conclusión negativa, si no poseen una cierta «noción» de que lo negado pueda ser conocido o alcanzado? ¿Por qué decir que no es posible conocer la verdad, si no se tiene la noción, aunque sea confusa, de la verdad? Si afirman los académicos que no la poseen, ignoran en ese caso lo que pretenden negar: la Nueva Academia se autodestruye.

El argumento es fundamental para comprender la filosofía de Agustín. Es imposible afirmar o negar algo sin poseer la noción de lo que se afirma o niega. ¿De dónde la noción? No de los sentidos, cuya validez está limitada a un determinado orden de conocimiento. Por esto la noción está en nosotros, es anterior a la experiencia, y es de orden inteligible. Es precisamente la verdad que aprendió Agustín de los neoplatónicos. La filosofía académica (que, por ser una desviación o corrupción, es, en todo, continuación siempre de la Academia platónica), aunque sin confesarlo abiertamente, se apoya en el presupuesto de que la noción de la verdad y de la sabiduría existe en nosotros. Por otra parte, no podríamos nunca tener tal noción, si la verdad no existiese objetivamente. Por lo tanto, la filosofía académica lleva implícitamente la doctrina platónica en su doble aspecto, gnoseológico (el conocimiento intelectual es anterior a la experiencia sensible y no depende de ella), y metafísico (la verdad existe objetivamen-

afirma no saber. Y ¿cómo estaría seguro de afirmar verdad cuando dice no saber, si no conociese lo que es saber?»; I. XIII, c. 5, núm. 8 («Por esto, ya que es verdad que todos los hombres desean ser felices, y lo desean con verdísimo amor, y, en razón de esto, desean todas las demás cosas, y nadie puede amar aquello que no conoce qué y cómo es, ni puede ignorar qué es aquello que está seguro de querer, se deduce que todos conocen que desean la felicidad»)

(50) Demuestra Agustín que la negación universal de la verdad es contradictoria: quienquiera que duda de la verdad, enuncia una proposición de cuya verdad no puede dudar: quien duda, tiene en sí algo verdadero de lo que no puede dudar. Quien ha podido dudar de la verdad no puede ya más dudar de ella (*De vera relig.*, c. 39, núm. 73). El texto es reproducido y discutido más adelante.

te, es el realísimo mundo inteligible) (51). Por esto, como base de la crítica agustiniana del escepticismo (más bien es el presupuesto del que parte), se encuentra el neoplatonismo, tal como es entendido por Agustín, es decir, trasladado e interpretado según el cristianismo de Pablo y Juan, para quien el Logos de los neoplatónicos es el Verbo, Cristo hijo de Dios; el sumo bien es el Dios-Padre, revelándose a través del Hijo; es la sabiduría, como conocimiento de la Verdad, es la posesión de Dios. Agustín adivina, bajo la posición negativa de los académicos, el platonismo perenne (interioridad de la verdad y su carácter inteligible, su realidad objetiva y aspiración incoercible del alma a ella), que, por obra del Agustín cristiano, desde hace más de quince siglos, es uno de los aspectos fundamentales del agustinianismo perenne.

Agustín contrapone a la duda de los académicos las verdades inatacables de la «dialéctica», y, sobre todo, la verdad lógica del principio de contradicción: si el alma muere, no es inmortal, y si es inmortal, no muere; o se está despierto, o se duerme; una cosa es verdadera, o es falsa. Dudemos, si se quiere, de todas las proposiciones, pero no se puede dudar de que si una proposición es verdadera, no es falsa, y si es falsa, no es verdadera. Por lo tanto, no se puede dudar de la fuerza de verdad que posee la dialéctica. En consecuencia, si la dialéctica es ciencia, el sapiente posee la ciencia. Si el académico afirma no poseer la ciencia, admite no ser sabio; si, al contrario, dice ser sabio (los académicos se consideraban tales), entonces concede tener ciencia. Y aquí encontramos que el árido argumento lógico alcanza toda su fuerza en la interioridad: si preguntas, dice Agustín a Alipio, «dónde pueda él encontrar la verdad, responderé que en sí mismo» (52).

También las verdades matemáticas son inatacables por la duda. De cualquier modo, en cualquier lugar y en cualquier tiempo, se esté despierto, o se duerma, tres por tres dan nueve (53). La intelección no depende de las circunstancias exteriores: infalible, es superior a todos los accidentes que afectan a las cosas sensibles, no a las inteligibles (54). La intelección es verdadera por sí mis-

(51) Estas consideraciones, según veremos, contribuyen a explicar la reconstrucción que hace Agustín del pensamiento de los académicos.

(52) *C. Acad.*, I. III, caps. 13-14, núms. 29-30.

(53) *Ibid.*, I. III, c. 9, núm. 25. La evidencia de las proposiciones matemáticas es mantenida siempre por Agustín (que no pensaba en el «Genio maligno» de Descartes). Véase *De lib. arb.*, I. II, c. 8, núm. 32; *De doctrina christ.*, I. II, c. 38, núm. 56.

(54) Pocos meses después escribía Agustín en el *De immor. animae* (c. 14, número 23): en el sueño «el alma pierde únicamente la facultad de percibir las cosas sensibles; pero si entonces ejerce el alma el acto de comprender, tiene una intelección tan verdadera como durante la vigilia. Si, por ejemplo,

ma, es criterio de verdad. Y no sólo las verdades matemáticas, sino también las mismas reglas de la sabiduría presentan la misma evidencia, y, por ello, el mismo carácter obligatorio: es imposible no darles asentimiento (55). La ciencia moral, justamente porque es ciencia, está regida por principios universales, que no se derivan de la experiencia. Como tales, hacen vano todo intento escéptico de ponerlos en duda. Supone certezas invencibles e inmutables, evidentes a cuantos comprenden lo que sabiduría y felicidad significan.

Pero, ¿es que no se da el caso de conocer el error, en vez de la verdad? No, porque «nadie puede saber el error» (*Concedis, inquam, mihi falsa neminem scire? Facile quidem, inquit*) (56): el error es ininteligible (57). Y como no se conoce, se deduce que no se quiere: nadie quiere engañarse; quien se engaña, se engaña contra la propia voluntad (58).

Hay, por consiguiente, verdades que no tienen los caracteres de lo falso, según la definición de Zenón. No son, sin embargo, aquellas que se refieren a los sentidos corporales (*quae ad corporis sensus pertinent*), sino las que, como las proposiciones matemáticas, son necesariamente verdaderas, aunque todo el género humano estuviese roncando (*neesse est vel genere humano stertente sit verum*). El conspicuo rastrillo de los académicos no posee dientes para herir tales verdades (nociones lógicomatemáticas, leyes de la sabiduría), que no se deben a los sentidos, y no son, por lo mismo, alcanzadas por la duda que hiere las percepciones sensibles. Estas certezas, que se imponen al espíritu con la

crece disputar durante el sueño y si la discusión, bien llevada, le hace aprender algo, al despertar permanecerán inmutables las mismas reflexiones intelectuales. La ilusión solamente se dará en cuanto a todo lo demás: en lo que se refiere al lugar de la discusión, la persona con la que se creía trabada en discusión y el sonido o articulación de las palabras que traducían la ilusoria discusión».

(55) Además de en el *C. Acad.* (I. I, c. 7, núm. 20), es desarrollado este concepto en el *De lib. arb.* (I. II, c. 9, núms. 28-29). Nadie puede negar que es preciso darse a la sabiduría; en consecuencia, es forzoso ser *prudentes*. Nadie puede dudar de que lo inferior está subordinado a lo superior, y, por lo tanto, lo segundo debe ser apreciado más que lo primero; por consiguiente, no se puede no ser *justos*. Es evidente que lo eterno debe ser preferido a lo corruptible; por lo tanto, se debe tener *templanza*. Nada es comparable a los verdaderos bienes, y es necesario exponerlo todo a fin de poseerlos; en consecuencia, se exige la *fortaleza*. Las supremas virtudes morales, conocidas con evidencia, son obligatorias. Véase C. Boyer, *L'idée de vérité*, etc., páginas 41-42.

(56) *C. Acad.*, I. III, c. 3, núm. 5.

(57) *De Ordine*, I. II, c. 3, núm. 10.

(58) *C. Acad.*, I. I, c. 4, núm. 10, donde Trigeccio, aprobado por Agustín, dice: *Quasi nemo erret invitus, aut quisquam erret, nisi invitus.*

evidencia de la verdad, pertenecen a otro orden, al mundo inteligible, que es el reino de la realidad, de la verdad, de la belleza. Inteligibles, no son conocidas por medio de los sentidos, sino percibidas por el ojo del entendimiento: su evidencia no es sensible, sino intelectual. Aquí está la verdadera ciencia, aquí la verdadera sabiduría. Para descubrir el mundo de la verdad con el ojo interior sólo se necesita entrar en sí mismo, escuchar la voz del alma. Ésta era precisamente la luz que los neoplatónicos habían contribuido a dar a Agustín. ¡El, vuelto sobre sí mismo, recogido, con la guía de Dios y merced al ojo del alma, vió «por encima del mismo ojo del alma» y «por encima de la inteligencia, la luz inmutable, no ya ésta común y visible al ojo carnal, ni otra más noble, casi de la misma naturaleza» (59). «¡Oh! ¡Si pudiesen ver esta eterna luz interior» (60), lo mismo los maniqueos que los académicos!

He aquí el programa de la filosofía de Agustín, al cual el santo Doctor dedicará gran parte de su inmensa actividad, que se extiende durante más de cuarenta años de su vida excepcional: precisar qué es la luz interior; qué es el mundo inteligible, el cual es su objeto de conocimiento y amor; ver si ella y el mundo que desea conocer pueden satisfacer las exigencias del hombre, que culminan y se suman en la suprema del sumo Bien o felicidad. En la actuación de este programa, conforme Agustín va conociendo mejor el Cristianismo, señalará las distancias entre él y el neoplatonismo; por otra parte, conquistará definitivamente para el neoplatonismo cristiano lo que era posible tomar del neoplatonismo pagano. La distinción platónica y plotiniana de los dos mundos, «uno, inteligible», en el cual habita *ipsa veritas*, y éste, sensible, que se nos manifiesta *visu tactuque* (61), es la base de la «más verdadera filosofía» (62) que él sigue, confiado en que no estará en oposición *sacris nostris* (63). Y no contrasta con la Escritura, porque «el otro mundo» no es el de Platón y de Plotino, sino el Verbo, que es la Sabiduría del Padre. Buscar la verdad, según la razón, con la «filosofía» neoplatónica, bajo la guía de la «autoridad» de Cristo (64).

En este punto surge un problema: ¿dudan los académicos de que se pueda conocer con certeza la verdad, o niegan que exista un verdadero y determinado criterio de verdad? Según Agustín, su crítica se dirige, no a la verdad en general, sino al criterio de

(59) *Conf.*, l. VII, c. 10.

(60) *Ibid.*, l. IX, c. 4.

(61) *C. Acad.*, l. III, c. 17, núm. 37.

(62) *Ibid.*, l. III, c. 19, núm. 42.

(63) *Ibid.*, l. III, c. 20, núm. 43.

(64) Es superfluo señalar cómo el *Contra Académicos* corresponde plenamente a la narración de las *Confesiones*.

verdad como lo conciben los estoicos, a la *φαντασία καταληκτική*. Para los estoicos, no existe «el otro mundo inteligible», sino solamente éste: únicamente lo sensible es real. Su Logos, o alma del mundo, o Dios, es fuego, elemento activo de naturaleza corpórea que llena el cuerpo cósmico. Toda la realidad es, por lo tanto, corpórea, incluido el Logos o Dios, inteligencia ordenadora, vivificadora y providencial del cosmos. No encontraba Agustín en el estoicismo lo que había encontrado en los neoplatónicos, y, por esto, el estoicismo, materialista y panteísta, no podía ser la filosofía adecuada a su fe religiosa. Más bien habrá encontrado una cierta afinidad entre el estoicismo y el maniqueísmo. Por consiguiente, la gnoseología de los estoicos tenía necesariamente que ser sensista: los sentidos imprimen en el alma signos que dan las representaciones de los objetos. Los académicos, que veían en esta filosofía la negación del apriorismo gnoseológico y del mundo inteligible (es decir, de los dos ejes del platonismo), negaban, contra Zenón y Crisipo, que pudiese ser evidente y cierta una verdad derivada de los sentidos. Era válida contra ella toda la construcción del escepticismo antiguo y nuevo. Agustín, sobre este punto, está de acuerdo con los académicos: la verdad no es de orden sensible, sino de orden inteligible. Zenón ha definido exactamente la verdad como aquello que nunca puede aparecer falso, pero precisamente en esta definición se encuentra la condenación de la gnoseología y de la metafísica estoicas. Si la verdad es lo que nunca puede aparecer falso, la verdad, por su misma esencia, no es de naturaleza sensible, sino inteligible, no es conocida con los sentidos, sino con el ojo de la inteligencia. Decir que es verdad lo que nunca puede aparecer falso, y decir también que la verdad es conocida con los sentidos, es contradictorio. En efecto, es imposible conocerla con los sentidos, como sostenían los académicos.

Pero en este caso, ¿es la Nueva Academia la representante del sistema escéptico, o, al contrario, es ella quien ha puesto en evidencia la contradicción y el escepticismo implícitos en el estoicismo de Zenón y de Crisipo? ¿Cuál era entonces la verdadera doctrina de la Nueva Academia, si el escepticismo es únicamente su posición polémica antiestoica? ¿Fue escrito el *Contra Academicos* solamente para combatir a los académicos, o, más bien, por una parte, para hacer patente el platonismo que la Nueva Academia, según Agustín, profesaba secretamente y, por otra, también (y acaso principalmente) para combatir el materialismo metafísico y el sensismo gnoseológico de los estoicos? (65). Responde

(65) Agustín mismo escribe en las *Retractationes* (l. I, c. 1, núm. 1): *Contra Academicos vel de Academicis primum scripsi...* Por lo tanto, «contra», pero también «cerca» de los académicos.

de lleno a estas preguntas la reconstrucción que hace Agustín del «verdadero» pensamiento de los académicos. La resumimos en su núcleo central.

Arcesilao, condiscípulo de Zenón el estoico, en la Academia, en la época en que era dirigida por Palemón, cuando se puso al frente de la misma, ocultó el pensamiento platónico. Por el mismo tiempo comenzó Zenón a difundir su «perniciosa doctrina» que negaba la inmortalidad del alma, el mundo inteligible, y afirmaba la sola realidad de lo sensible, donde todo es cuerpo, comprendido el Dios-Fuego. Arcesilao, «hombre muy agudo y humano», prefirió combatir la presunta ciencia estoica, más que instruir en las verdades platónicas a quienes no juzgaba aptos para tales enseñanzas. Nacieron de aquí las proposiciones que se atribuyen a la Nueva Academia contra Zenón y luego contra Crisipo, criticado por Carnéades. Pero como los adversarios le objetaban que si no se prestaba asentimiento a nada, el sabio nada haría, Carnéades advirtió que para la vida práctica basta la norma de lo verosímil, es decir, de aquello que es semejante a lo verdadero, que los académicos conservaban secreto, semejante al modelo escondido que debía ser imitado. Luego, por obra de otros, entre ellos Cicerón, una vez abatida la doctrina estoica, volvió el verdadero Platón, especialmente en Plotino, en quien aquél revivió (66). A esto se debe que los académicos tuvieran dos doctrinas: una, que puede ser llamada pública, que es el escepticismo y el probabilismo, utilizados para combatir el materialismo y el sensismo de los estoicos; y la otra, secreta, la platónica, vuelta a la luz con Plotino.

No es lugar éste para indagar hasta qué punto sea verdadera esta reconstrucción del pensamiento de los académicos. Es ciertamente discutible y ha sido discutida (B); por lo demás, el mismo Agustín la considera sólo probable. Lo que para nosotros tiene interés es que, para Agustín, los académicos (hombres a quienes apreciaba, especialmente a Tulio, herederos nada menos que de Platón) han profesado el escepticismo, no como doctrina propia, sino como motivo crítico y polémico contra el materialismo estoico y en defensa del idealismo platónico, que guardaban escondido. De este modo Agustín no les juzga ya adversarios, sino casi aliados, condiscípulos del filósofo, «que es el más luminoso entre todos los del mundo». La verdadera doctrina académica es, por lo tanto, el platonismo, que defiende el *Contra Academicos* contra la misma doctrina pública de los académicos, la cual, una vez que ha terminado su función antiestoica, es preciso

(66) *C. Acad.*, I. III, caps. 17-20, núms. 37-42.

demostrar que está equivocada y es moralmente condenable. Como el estoicismo había sido combatido por el escepticismo para preservar al platonismo del contagio, así ahora Agustín combate la antítesis del estoicismo, el academismo, que, considerado en sí como doctrina, es también él antiplatónico. Queda victoriosa la verdadera filosofía, la platónica, la única que pueda ofrecer forma y aspecto doctrinal al alma del Cristianismo.

Es preciso todavía tener en cuenta que el fundador de la Academia, de quien, bien o mal, era heredera la Nueva, había enseñado, no sólo que la verdad se percibe con el ojo de la mente, sino también que es necesario, para que lo inteligible sea conocido, que el alma se conserve pura, alejada del comercio con el cuerpo. El *Fedón* y también la *República*, más que los restantes diálogos, expresan los grados dialécticos del conocimiento en los términos del ascetismo y de la iniciación religiosa órficopitagórica. Los tardíos platónicos de la Nueva Academia, si bien polemizan contra el materialismo y sensismo estoicos, han perdido el sentido místico, el esencial carácter ascético que la filosofía tiene para Platón. No se puede aceptar el platonismo y, al mismo tiempo, por decirlo de algún modo, mundanizarlo, sin caer en el escepticismo. Si la realidad corpórea, según había dicho Platón, ofusca el ojo de la mente y le impide conocer los entes en sí o las puras esencias, se deduce que la verdad no puede ser conocida sin liberarse del cuerpo, sin prescindir de los sentidos. Por lo tanto, la verdad, según la definió Zenón, no es cognoscible, porque para él no se da un conocimiento del todo libre de mezcla de corpóreo.

Es evidente que esta conclusión no considera ya la filosofía como proceso de purificación, de ascesis espiritual. Desde este punto de vista, el escepticismo de los académicos, confrontado con el platonismo, del que históricamente es el sucesor, resulta contradictorio: por una parte niega que se pueda conocer la verdad, según la había definido Zenón, si se aceptan el materialismo y sensismo estoicos, porque una verdad que no tenga alguno de los caracteres que acompañan a lo falso, no puede ser más que naturaleza puramente inteligible; y, por otra parte, perdido el concepto platónico del filosofar como liberación de lo corpóreo, no puede admitir que exista un conocimiento completamente libre de elementos sensibles. Por lo tanto, los académicos tienen un escepticismo aparente o polémico y un escepticismo verdadero y substancial, derivado de la pérdida de la verdadera esencia del platonismo: la Nueva Academia es la caída de Platón. En cambio, Plotino (y no los académicos, hayan o no conservado un oculto platonismo) es quien resucita el platonismo genuino, es decir, en su esencial núcleo religioso, en su fundamen-

tal concepción de la filosofía como teología, como contemplación pura y elevación del alma, olvidada del cuerpo, al puro inteligible, al Uno. De aquí la gran admiración de Agustín por Plotino, considerado como la reencarnación de Platón. La Nueva Academia había, por decirlo de algún modo, «hecho laico» el platonismo e inevitablemente había caído en el escepticismo, aunque juzgase continuar a Platón por una enseñanza esotérica; Plotino, en cambio, «canoniza» a Platón, hace todavía más interior el proceso dialéctico y vence el escepticismo, precisamente porque considera el proceso del conocimiento como gradual alejamiento de lo sensible. La filosofía plotínica tiene, en efecto, un carácter casi sacerdotal.

Éste es el motivo fundamental de la crítica agustiniana de los académicos: la verdad es conocida con el ojo de la mente y no con los sentidos (y con razón se proclamaban escépticos los académicos en comparación con los estoicos, materialistas y sensistas); y se la conoce porque el ojo interior es puro, libre de las nieblas del cuerpo (y en esto se equivocaban — y eran verdaderamente escépticos — al no concebir la filosofía, igualmente que Platón, como liberación de lo sensible). El proceso de conocer es purificación, ascensión, despego, *meditatio mortis*. Era justo que Agustín, cristiano, refutados los académicos, canonizase, a su vez, a Plotino: la verdad es Dios; la filosofía, como proceso de purificación y como intelección pura, es ascensión, elevación a Dios, pero no al Uno-Dios, sino al Dios-Padre-Logos encarnado. El misticismo de la filosofía neoplatónica es, una vez más, trasladado por Agustín en los términos del misticismo de la filosofía cristiana. La vida del filósofo *ex veritate* solamente puede ser la vida del solitario, primero de Casiciaco, luego de Tagaste e igualmente del monje obispo de Hipona hasta la muerte (67).

En consecuencia, el escepticismo se vence: a) con la admisión de que la verdad es de orden inteligible y no sensible, de que está en nosotros y no fuera de nosotros, y es conocida por el entendimiento, y no por los sentidos; b) con la purificación total de la mente, el despego del mundo y del cuerpo, sin que esto signi-

(67) Esta concepción de la filosofía es testificada por toda la obra de Agustín, y por ello no es preciso citar textos. Sin embargo, tiene importancia observar que lleva este carácter desde su nacimiento, desde el *Contra Academicos*, en cuanto esto es todavía una prueba irrefutable de la veracidad de la narración de las *Confesiones*. En efecto, se lee en el *Contra Academicos*: la filosofía *enim docet et vere docet nihil omnino colendum esse totumque contemni oportere, quidquid mortalibus oculis cernitur, quidquid ullus sensus attingit. Ipsa verissimum et secretissimum Deum perspicue se demonstraturam promittit et iam iamque quasi per lucidas nubes ostentare dignatur* (l. I, c. 1, número 3). El hombre tiene necesidad *ut se noscat, magna opus habet con-*

fique condenación, ni del mundo ni del cuerpo. Por lo demás, si la verdad es Dios-Padre y la Sabiduría es el Hijo, ¿cómo conocer la verdad si el alma es impura? Los académicos habían privado al platonismo de su carácter ascético y religioso; Plotino se lo había restituído con observaciones nuevas y profundas; Agustín, contra los académicos y a diferencia de Plotino (si bien no siempre conscientemente), le presta el alma inmortal del Cristianismo. De este modo el platonismo se ha convertido en perenne agustinianismo. Para el solitario de Casiciaco combatir a los académicos no sólo significaba vencer el obstáculo que cierra el camino a la verdad, sino abatir una doctrina (y con ella cualquier otra parecida) que pretende conocer la verdad sin recurrir a la intelección pura, libre de toda dependencia corpórea. Cuanto afirmamos encontrará su confirmación en la doctrina agustiniana de la sensación, de la que luego hablaremos.

La crítica del escepticismo ha llevado a Agustín a estas conclusiones: 1) existen verdades (principios lógicos, proposiciones matemáticas, normas de sabiduría, etc.) evidentes y ciertas, de orden inteligible, superiores a los sentidos y, por lo mismo, siempre verdaderas, cualesquiera que sean las ilusiones de la percepción sensible; 2) la certeza de las mismas proviene de mostrarse evidentes al pensamiento que las aprehende en lo interior, con el ojo purificado de la inteligencia; 3) existe, por lo mismo, además del mundo sensible, el mundo inteligible, es decir, un mundo absoluto de verdad, de sabiduría y de belleza que ilumina y rige todas las inteligencias; 4) por lo tanto, existe Dios, absoluta verdad, Ser absoluto, absoluta Sabiduría y Belleza absoluta; es el Dios de Pablo y de Juan; 5) la filosofía, que es indagación de la verdad, no renuncia a su finalidad, la posesión de la sabiduría (a la que el filósofo aspira como meta de la filosofía misma), en la cual el deseo de la búsqueda se trueca en el descanso de la saciedad. Será cuestión luego de ver si la filosofía, por sí sola, podrá realizar esta finalidad. Así lo había creído Plotino, que hace del momento religioso un grado de la filosofía, resolviendo en ésta la religión; pero no lo cree así Agustín, que distingue el orden de la razón del orden superracional de la fe.

suetudine recedendi a sensibus et animum in se ipsum colligendi atque in se ipso retinendi (De Ordine, l. I, c. 1, núm. 3). Conficitur itaque non esse vera, nisi quae sunt immortalia (Soliloquia, l. I, c. 15). Las Confesiones (l. VII, c. 17) confirman la necesidad de purificar la mente: et abduxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se a contradicentibus turbis phantasmatum. Dígase si se quiere que los Diálogos muestran un Agustín lleno de interés por la filosofía, la literatura y las obras de Cicerón, mientras que las Confesiones presentan un Agustín penitente, orante y que lee los Salmos. Ninguna diferencia, si se tiene cuenta del modo como él concibe.

Todavía otra consideración que consideramos de gran importancia. Los académicos, dice Agustín, combaten a Zenón, es decir, sostienen que la verdad cierta (aquella que no tiene ningún carácter de lo falso) no es cognoscible, ya que los sentidos nos engañan. Atacan, por lo tanto, los dos principios: a) que sea materia toda la realidad; b) que la verdad cierta pueda ser aprehendida con los sentidos. La crítica de los académicos es también válida contra el maniqueísmo, que no admitía realidad alguna que no fuese corpórea y mezclaba la luz y las tinieblas. Si todo fuese materia, según afirman los maniqueos y según un tiempo creyó Agustín, entonces no existiría «el otro mundo», el inteligible. No habría conocimiento de la verdad, porque si todo es materia, la única forma de conocimiento es la sensible, insuficiente para la verdad cierta. Por lo tanto, si el estoicismo, a causa de su materialismo, es insuficiente para hacer conocer la verdad, como demostraban los académicos, insuficiente es, por el mismo motivo, el maniqueísmo. Éste puede ser refutado, no sólo en su terreno religioso (y era lo que Agustín se preparaba a hacer), sino también sobre el filosófico. Descartados el maniqueísmo y el escepticismo, no queda sino buscar con los neoplatónicos la verdad en el interior, como verdad inteligible y trascendente al sensible (contra la que no hay duda posible), en armonía con la verdad de Cristo, que es la Sabiduría, el Verbo. El escepticismo vence al materialismo y sensismo estoicos e igualmente al materialismo maniqueo y confirma la verdad del platonismo, que, a su vez, vence todo escepticismo. La verdad del Cristianismo vence también los errores del platonismo y transforma sus verdades en un sistema nuevo, sistema original de filosofía cristiana, que es precisamente el sistema de Agustín. He aquí cómo los momentos psicológicos del proceso espiritual de Agustín vuelven como momentos filosóficos, como directrices de marcha de una filosofía que acepta como guía única la Verdad, que es Dios. Buscar la Verdad es buscar a Dios, verdad eterna. No hay doble interés, uno filosófico y otro religioso, sino uno solo, porque el objeto de la filosofía y de la religión son idénticos, aunque los medios para alcanzarlos sean de orden completamente distinto, y los de la primera encuentran sus límites precisamente donde comienzan los de la otra.

4. LA AUTOCONSCIENCIA

Los resultados positivos de la crítica del escepticismo académico se pueden resumir del siguiente modo: la verdad es de orden inteligible y su realidad es evidente al pensamiento. Agustín llegó a esta conclusión partiendo de un dato de hecho, inicialmente de naturaleza psicológica: el filósofo, justamente como filósofo o buscador de la verdad, lleva dentro de sí —resorte e incentivo— el sentido o la noción obscura de la verdad; aspira, tiende, y «piensa» en el «ser» de la verdad, que confusamente entrevé. Tiene, por lo tanto, la consciencia de pensar, de ser sujeto pensante, precisamente porque posee el sentido de la verdad. Ningún escepticismo puede destruir la tendencia a conocer la verdad, el sentimiento de la verdad, que es ya, aun cuando confuso e incompleto, un grado del conocimiento de la verdad misma. Incluso los engaños de los sentidos no niegan, sino que confirman este sentimiento. Poco a poco se dió cuenta Agustín de la importancia del mismo y profundizó en él, hasta convertirlo en un principio filosófico decisivo contra la duda académica, porque su evidencia está confirmada por la misma duda.

Ya en *Contra Academicos* se encuentra la primera alusión a la certeza irrefutable de nuestra existencia: *Hoc si ita est, dicendum potius erat, non posse in hominem cadere sapientiam, quam sapientem nescire cur vivat, nescire quomodo vivat, nescire utrum vivat* (68). Incluso sosteniendo que la sabiduría es inaccesible al hombre, no puede el sabio ignorar *por qué, cómo y si vive*. En el libro *De beata vita*, contemporáneo del *Contra Academicos*, se discute también en torno a la sabiduría y se concluye, siempre contra los académicos, que la sabiduría es posesión y no solamente búsqueda de la verdad. Navigio tiene dudas; Agustín le pregunta: *Scisne, inquam, saltem te vivere?* —*Scio, inquit* (69). Sabe Navigio, cualesquiera que sean sus dudas, «que vive». Agustín ha descubierto la conciencia de sí como evidencia intuitiva. En los *Soliloquia* (aún diálogo de Casiciaco) es más explícito. La razón le pregunta: *Tu qui vis te nosse, scis esse te?* Agustín responde: *Scio*. No sabe, sin embargo, de dónde le viene el saber (R. *Unde scis?* A. *Nescio*), ni si él es simple o compuesto, si se mueve, etc. Pregunta la Razón: *Cogitare te scis?* —*Scio*, responde Agustín. *Ergo verum est te cogitare?* concluye la Razón.

(68) *C. Acad.*, l. III, c. 9, núm. 19.(69) *De beata vita*, c. 2, núm. 7.

—*Verum* (70). Sabe dos cosas: que *existe* y que *piensa*; no sabe, en cambio, de *dónde le viene el saber que existe*. En estos célebres aciertos de diálogo entre la Razón y Agustín es preciso distinguir: a) una verdad de hecho, una realidad: él tiene conciencia de existir y pensar; *es* y *piensa*, no piensa y es. El pensamiento es contenido del ser, no el ser un contenido del pensamiento: el acto de saber que existe presupone el ser. Esto es fundamental para comprender claramente la autoconsciencia agustiniana: no es deducción del existir por el pensamiento (71). Cualquier operación intelectual atestigua el existir de la consciencia, y la operación es, por el ser, no el ser por la operación. b) Un problema que resolver: de *dónde le viene el saber que sabe*. La proposición: «sé que soy un ente que piensa», incluye la certeza de la existencia de Agustín como ser pensante, pero no incluye el saber dónde es como ser pensante. A la pregunta: *unde scis?*, no responde Agustín: “*tengo consciencia de saber que existo, porque pienso que existo*”. Una respuesta de tal naturaleza habría considerado al ser como puesto por el pensamiento. Al contrario, según Agustín, yo no soy porque pienso que existo, sino que pienso porque soy. El pensamiento se alcanza solamente a sí mismo: sabe que piensa y, por tanto, es verdad que piensa; lo que no sabe es de dónde le viene el saber que existe: ignora el origen del conocimiento de su existencia y no fundamenta el ser del hombre como ente pensante. Falta, por ello, conocer *dónde yo sé mi ser*. La evidencia del pensamiento no es absoluta, *causa sui*, sino que remite a una evidencia superior, trascendente el pensamiento. La conciencia pensante no se *pone* a sí misma, sino que es testimonio de *algo distinto de sí*. *Algo distinto* que no puede ser ni un objeto sensible, ni un principio material: es preciso no olvidar nunca que, cuando uno se trasciende a sí mismo, es trascendida el alma racional, y que, en consecuencia, «más allá» de la

(70) *Soliloquia*, l. II, c. 1, núm. 1. Sabe también que vive, pero no desea vivir por vivir, sino vivir para saber, ya que la sabiduría no puede hacernos más desgraciados. Si así fuese, nadie sería feliz en esta tierra: se es desgraciado por la ignorancia; si la misma sabiduría nos hace desgraciados, sería preciso concluir que el mundo es una eterna miseria. La Razón responde: Crees tú que la sabiduría nos haga felices, pero nadie puede ser feliz si no vive, y nadie vive si no es. «En consecuencia, tú quieres ser, vivir y entender: ser para vivir, y vivir para entender. Luego sabes que eres, vives y entiendes».

(71) Téngase en cuenta que algunos lugares atestiguan que el *intelligere* o el *cogitare*, para Agustín, no son sin más la consciencia, sino uno de los modos de la misma. Así los *Soliloquia* (lugar cit.) donde no afirma saber solamente que piensa, sino que es, que vive y que piensa. Igualmente en el *De Trinitate* (l. X, c. 10, núm. 14) no dice sólo que sabe que piensa, porque si «duda piensa», sino que sabe que vive, que recuerda, etc. (*vivere et meminisse et intelligere et velle et cogitare et scire et iudicare quis dubitet?*)

misma hay algo infinitamente superior, la realidad «en la que» se enciende toda luz de razón (72). Por esto lo que no conozco de mí existir, solamente puede venir de donde se enciende toda luz de razón, de donde brota todo ser pensante, de donde todo sujeto recibe continuamente alimento y llama. La consciencia de mí ser, como ente que piensa, es una certeza iluminada por una verdad superior, y como tal, a causa de ignorar el origen de esa consciencia de existir, es estimulada a trascender la certeza de sí misma para encontrar el *fundamentum* de sí. Éste se encuentra en algo distinto de ella y que, sin embargo, al mismo tiempo que es absolutamente distinto de la consciencia, está, profunda e interiormente, en ella, como presencia oscura, voz de la verdad que habla en toda consciencia en el momento mismo en que se sabe existente. La realidad psicológica ha revelado sus profundidades metafísicas: la existencia del ente pensante; la existencia que tiene consciencia de pensar es impulsada al encuentro de donde sabe que es.

En el libro *De libero arbitrio* la demostración de la verdad de nuestra existencia precede a la de la existencia de Dios, presente obscuramente en nosotros. Nunca habría dudas si la concupiscencia de los sentidos y de la razón no opusiese una valla y el hombre conservase puro su corazón, erguida la razón y dispuesta a escucharse a sí misma y las enseñanzas de la Revelación. Pero Agustín demuestra que Dios existe, más que para los *insipientes*, para aquellos que ya poseen la fe. Antes de demostrar racionalmente esta verdad creída por fe, la razón debe conocerse a sí misma, estar segura de que puede conocer la verdad. Es preciso proceder «con orden», tomar el exordio *de manifestissimis* y ver luego *quomodo manifestum est Deum esse* (73).

¿Cuál es la primera verdad que conozco? La realidad de mí existir, infaliblemente, sin sombra de duda. En efecto, incluso si no fuese verdadero tal conocimiento y me engañase, no podría engañarme si no existiese (74). Ésta es la verdad cierta, invencible, probada y confirmada por el acto mismo que la pone en duda.

(72) *De vera relig.*, c. 39, núm. 72.

(73) Acerca del problema de la existencia de Dios, véase el cap. VII de este volumen.

(74) *Quare prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis. An tu fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses? E. — Perge potius ad caetera. — A. Ergo, quoniam manifestum est esse te, nec tibi aliter manifestum vel, nisi viveres, id quoque manifestum est, vivere te; intelligisne ista duo esse verissima? E. — Prorsus intelligo (De lib. arb., l. II, c. 3, núm. 7). Véase también *De duab. anim.*, c. 10, núm. 13: *hoc ipsum falli nemo potest si aut non vivat, aut nihil velit.**

Mas para aprehender la verdad, manifiesta en sumo grado, de la propia existencia, es necesario estar *presentes* en la propia consciencia, es decir, estar en nosotros y no en las cosas, *in interiore*; es necesario haber desenterrado la consciencia, haberla «recogido» de la dispersión en lo sensible. Ésta, en efecto, es la conquista de la luz de la razón, el descubrimiento de la verdad inteligible. Por esto es verdad cierta, porque no es dada por los sentidos, y es verdad que escapa a cualquier falacia sensible, la cual, incluso cuando engaña, la confirma y asegura.

¿Dónde se enciende la luz de la razón? En otra luz, en la luz de todas las luces, en Dios. Sólo ahora sé *dónde* sé ser. La consciencia de mi existencia «atestigua» la existencia de Dios; la existencia de Dios «pone» la existencia de mi existir consciente. *In interiore y per interiora*, la luz de la razón, en su pureza, ve el lugar *dónde* se enciende. La autoconsciencia agustiniana es verdad que testimonia otra verdad en la cual encuentra su razón de ser y también su razón de conocer, es decir, la razón eficiente de su verdad, así como de toda verdad, de la verdad. De este modo conoce dos cosas: a sí misma y a Dios; a sí misma y a su Principio; su ser y el Ser, su verdad y la Verdad (75). Conquistar la verdad de nuestra existencia es conquistar la verdad de la existencia de Dios. ¿Por qué? Porque la autoconsciencia no tiene en sí misma su *ratio essendi*. Es luz que ilumina, pero es tal porque es iluminada y, por tanto, Dios es también su *ratio cognoscendi*.

El texto agustiniano más completo acerca de la autoconscien-

(75) Una cosa es lo *verdadero* otra la *verdad*: todo lo verdadero lo es por la verdad, pero la verdad no se identifica con lo verdadero: domina y hace se den todos los verdaderos. Así como una cosa es la castidad y otra lo que es casto, de igual modo la verdad es distinta de lo que se llama verdadero. Y mejor que lo verdadero es la verdad, porque así como la castidad no es por lo casto, sino lo casto por la castidad, así lo que es verdadero lo es por la verdad. Y como desapareciendo lo casto no desaparece la castidad, así cuando desaparece lo verdadero no desaparece la verdad (*Solil.*, l. I, c. 15, número 27: *Primo itaque illud videamus cum duo verba sint veritas et verum, utrum tibi etiam res duae istis verbis significari, an una videatur. A. — Duae res videntur. Nam ut aliud est castitas, aliud castum, et multa in hunc modum; ita credo aliud esse veritatem, et aliud verum dicitur. R. — Quod horum duorum putas esse praestantius? A. — Veritatem opinor. Non enim casto castitas, sed castitate fit castum; ita etiam, si quid verum est, veritate utique verum est*). Casi de idéntico modo razona Platón en el *Fedón* (74 c d): «No hay, dijo, identidad entre las cosas iguales y lo Igual en sí. De ningún modo, ¡oh, Sócrates!; para mí es evidente... ¿Se manifiestan a nosotros las cosas iguales de la misma manera que la realidad de lo Igual en sí? No, dijo, les falta mucho. ¿No estamos, por tanto, de acuerdo en esto? Cuando al ver un objeto se dice: Este objeto que ahora veo tiende a ser como cualquier otra realidad, pero, por defecto, no alcanza a ser como la tal realidad, y al contrario, queda inferior a ella...»

cia nos parece una página, muy densa en pensamiento, del libro *De vera religione*. Merece ser expuesta en confirmación de cuanto ya hemos dicho. Dice Agustín: Si dudas, reflexiona al menos si no estás seguro de tal dudar tuyo, *et si certum est te esse dubitantem, quaere unde sit certum*. En esta indagación ciertamente que no se te presentará la luz del sol material, *sed lumen verum quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. El *lumen verum* no puede ser visto con los ojos del cuerpo, ni con aquellos con los cuales nos referimos a los fantasmas, sino con el ojo con el cual se dice a los mismos fantasmas: no sois vosotros aquellos que busco, ni aquellos por lo que juzgo. Intuída tal regla, la expresa de este modo: *Omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re, quam intelligit certus est: de vero igitur certus est*. Por lo tanto, quienquiera que duda de la existencia de la verdad, tiene en sí algo de verdadero, de lo que no puede dudar; y eso verdadero es tal en virtud de la verdad. Es, en consecuencia, necesario que no dude de la verdad quien de cualquier modo ha podido dudar. *Ubi videntur haec, ibi est lumen sine spatio locorum et temporum, et sine ullo spationum talium phantasmate*. Nunca pueden estas verdades dejar de ser tales, *etiam si omnis ratiocinator intereat, porque no ratiocinatio talia facit, sed invenit*. Las verdades existen antes de ser encontradas y, encontradas, *nos innovant* (76).

Agustín parte de una invitación: quien está seguro de dudar, busque de dónde le viene esta seguridad. Evidentemente, de la consciencia que tiene de la duda: está seguro de dudar, porque está seguro de existir como ser que duda, es decir, como ser que piensa. Ésta es la verdad de la que quien duda, no puede dudar. ¿De qué orden es esta verdad? No es de orden sensible, sino de orden inteligible; en efecto, no ha sido descubierta con la luz del sol material, sino con la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. La autoconsciencia, por lo tanto, testimoniándose a sí misma, es testimonio de la existencia del mundo inteligible, donde es buscada la verdad, porque no podría darse intuición de la existencia personal (la verdad que yo soy) sin participar de la verdad en sí (mundo inteligible), de la que se deriva toda nuestra verdad, sin ser iluminados por una luz cuya fuente está más allá de nosotros, y que no vemos directamente (77). Yo conozco la verdad de mi existir, porque participo de la verdad inmutable, que es anterior e independiente de todo conocer, y

(76) *De vera rel.*, c. 39, núm. 73.

(77) Ha aclarado bien Boyer (*L'idée de vérité, etc.*, cit., págs. 50-51) este punto: «Yo no he dicho «Soy» más que en virtud de mi unión con las esencias inmutables.»

existiría aunque no existiese ningún ser pensante finito. La verdad «nos cambia», no somos nosotros quien cambia la verdad. Interiorismo, que está en un integral y absoluto realismo (78).

En el 416, en el último libro del *De Trinitate*, Agustín da todavía una formulación exacta de su principio: *intima scientia est, qua nos vivere scimus*. Si los académicos objetasen que «tal vez duermes y no sabes, y ves en sueños», se responde: sueño o vigilia, sé que vivo. Si continuase el académico con que estás loco y no lo sabes, se responde que, loco o no loco, sé que vivo. Si me engaño, soy: *si enim fallor, sum*. Quien no existe no puede engañarse; por esto, si me engaño soy (*nam qui non est, utique nec falli potest: ac per hoc sum si fallor*) (79). Ésta es la verdad indudable que poseemos, «exceptuadas aquellas cosas que le vienen al alma por los sentidos del cuerpo» (80). Da testimonio de dos realidades: la de nuestro ser, y la de Quien lo funda: la intuición de nuestro ser es de orden intelectual y no sensible, y por

(78) Es fundamental este punto, y Agustín vuelve sobre él con insistencia para recalcar que el primer carácter esencial de las verdades que nosotros «descubrimos», es el ser independientes de nosotros: se imponen y nos plantean como seres que piensan y juzgan. Únicamente se las puede negar de palabra: no podemos ni aumentarlas, ni disminuirlas, ni negarlas (*Sed cum vel nos ipsi nobiscum ratiocinantes, vel ab alio bene interrogati de quibusdam liberalibus artibus ea quae invenimus, non alibi quam in animo nostro invenimus: neque id est invenire, quod facere aut gignere, alioquin aeterna gigneret animus inventione temporali. — De immort. animae, c. 4, núm. 6*). Y en el *De doct. christ.*, I, II, c. 32, núm. 50: *Ipsa tamen veritas connexio-num non instituta, sed animadversa est ab hominibus et notata, ut eam possint, vel discere, vel docere: nam est in rerum ratione perpetua et divinitus instituta*. La verdad no puede morir, hasta el punto de que si no sólo pereciese el mundo entero, sino la verdad misma, sería siempre verdadero que el mundo y la verdad han muerto (*Ex quo, quantum memini, veritatem non posse interire conclusimus, quod non solum si totus mundus intereat, sed etiam ipsa veritas, verum erit et mundum et veritatem interisse. Nihil autem verum sine veritate: nullo modo igitur interit veritas. — Soli., I, II, c. 15, número 28*).

(79) «Pues aunque ignoremos si son verdaderas o no las cosas de que dudamos, sabemos, sin embargo, que dudamos. Por ello, cuando afirmamos esto, el verbo es verdadero, puesto que decimos lo que conocemos» (*De Trinit.*, libro XV, c. 15, núm. 24: *Cum autem dubitamus, nondum est verbum de re de qua dubitamus, sed de ipsa dubitatione verbum est. Quamvis enim non noverimus an verum sit unde dubitamus, tamen dubitare nos novimus: ac per hoc cum hoc dicimus, verum verbum est; quoniam quod novimus dicimus*). La fórmula más exacta se encuentra en el *De Civ. Dei*: *nulla in his veris Academicorum argumenta formido, dicentium: quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor* (I, XI, c. 26). Todavía en el *Enchiridion* del 421 (c. XX, núm. 7) se lee: *Sed videlicet non assentiendo quod vivant, cavere sibi videntur errorem: cum etiam errando convincantur vivere; quoniam non potest qui non vivit errare... Nos vivere non solum verum, sed etiam certum est*.

(80) *De Trinit.*, I, XV, c. 15, núm. 21.

ello es una prueba irrefutable de lo inteligible. El hombre no ha sido hecho para estar encerrado en las cosas espaciales y temporales, sino para elevarse por encima de ellas, dotado como está de la intuición intelectual, de la que proceden la certeza, la verdad y la ciencia. La autoconsciencia es espiritualidad, su origen no puede ser sino espiritual; el criterio de verdad únicamente puede venir de la absoluta Verdad. Se encuentra a sí misma, recogién dose en sí, y una vez que se ha descubierto, se abre su ojo sobre lo inteligible. «Yo existo», es una verdad que me une a todas las verdades inmutables; mi pensamiento y mi ser me relacionan con el Pensamiento y el Ser absolutos. ¿Cómo podría pensar, si no existiese, antes e independiente de mí, el Pensamiento, que es donde precisamente se alumbra el mío, al igual que toda la luz de razón? ¿Cómo podría ser y estar seguro de ser, si no existiese el Ser, que es la absoluta Existencia? Yo podría no ser, pero el Ser es; más fácil es dudar de que yo viva, que de la existencia de la verdad (81). El platonismo de Platón y de Plotino, con su mundo de verdades puras en donde no hay lugar para el error, resulta victorioso de la Nueva Academia, que, limitándose a lo sensible, no distingue verdad y error. Platonismo, sin embargo, este de Agustín interpretado siempre cristianamente: el cosmos noético es el «Reino de Dios».

La verdad de mi existencia es rica en otras verdades: «...*si dubitat vivit; si dubitat, unde dubitet, meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, judicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat de his omnibus dūbitare non debet; quae si non essent, de ulla re dubitare non posset*» (82). Pero no todas las verdades se derivan de la autoconsciencia. Ella es un «ejemplo» de verdades, si se quiere el «modelo», pero no el principio del que deduce Agustín todas las demás verdades. Por el libro *Contra Academicos* sabemos ya que son verdaderas las proposiciones matemáticas, los principios de la dialéctica, las normas de la moral. Con todo, el análisis de la consciencia pensante abre a Agustín el camino para encontrar al alma y a Dios, las dos cosas que anhela conocer. En efecto, demostrado que la duda académica es de naturaleza sensible, mientras que el carácter de la verdad es de naturaleza inteligible (no es conocida por el *oculum carnis*), y que el conocimiento es *intima scientia*, ya tenemos el alma de naturaleza espiritual. Y la

(81) *Faciliusque dubitarem vivere me, quam non esse veritatem. Conf.*, libro VIII, c. 10, ya cit.

(82) *De Trinit.*, l. X, c. 10, núm. 14.

autoconsciencia y la espiritualidad del alma son un fundamento básico para demostrar la existencia de Dios.

Tampoco se debe dar esta vez a la argumentación agustiniana un puro carácter nocional. El alma se quiere, se ama a sí misma; no puede quererse o amarse sin conocerse. No hay volición o amor de lo desconocido: *Mens enim amare seipsam non potest, nisi etiam se noverit: nam quomodo amat, quod nescit?* (83). El alma no se busca, se conoce; es justamente autoconsciencia: *anima novit se nosse* (84). Precisamente, la autoconsciencia constituye el fundamento del querer a sí misma como conservación absoluta o felicidad: *Ergo et semetipsam per seipsam novit: nam si non se noverit, non se amat* (85). Se conoce el alma por sí misma: la autoconsciencia es la primera de todas las evidencias, pero, a nuestro parecer, no es el único criterio de verdad.

Para Agustín, las proposiciones matemáticas o los principios lógicos son tan evidentes como la autoconsciencia. Así como es infaliblemente cierto que yo existo y sé que soy, incluso si me engaño (y más bien porque me engaño), de igual modo es absolutamente verdadero, aunque todo el mundo estuviese roncando, que tres por tres hacen nueve. Verdades todas, porque todas pertenecen al orden inteligible, donde nunca se mezcla el error con la verdad, como sucede en el orden sensible. De aquí las consecuencias: a) sólo son verdades primeras las de naturaleza inteligible, y el alma no recibe ninguna verdad de este orden sensible; b) por lo tanto, la verdad es interior al alma y viene de Dios; c) el camino que lleva a Dios pasa por el alma, y el itinerario de la mente es el camino que a Él conduce. En este sentido, el principio de la autoconsciencia completa los argumentos antiacadémicos del libro *Contra Academicos* (los argumentos de los escépticos solamente pueden ser válidos para aquellos que, como los estoicos, fundan el conocimiento en lo sensible) (C).

(83) *Ibid.*, l. IX, c. 3, núm. 3.

(84) Véanse especialmente los caps. 1-4 del l. IX del *De Trinit.* Insistiremos luego acerca de este punto. Ha sido bien puesto en claro por R. Amerio, *Forme e significato del principio di autocoscienza in S. A. e T. Campanella*, «Riv. di filos. neosc.» I, 1930, págs. 88-90.

(85) *De Trinit.*, l. IX, c. 3, núm. 3.

CAPÍTULO II

LA SENSACIÓN

1. LA SIMPLE APARIENCIA Y SU VERACIDAD

La percepción sensible está sujeta a error. Éste es el argumento base del que usa y abusa el escepticismo para negar que se pueda conocer la verdad. Contra él demuestra Agustín, en el *Contra Academicos*, que la intuición de lo inteligible tiene un valor suyo propio, independientemente de la sensación. Aun cuando todas las sensaciones fuesen falsas, quedaría intacta la verdad del conocimiento intelectual (1). En efecto, según ya hemos visto, los argumentos de los académicos son válidos contra el criterio estoico de la verdad, no porque sea errónea la definición de verdad de Zenón, sino porque los estoicos ponen la verdad en lo sensible y la hacen objeto de los sentidos. Por lo tanto, ni es descubierta por los sentidos, ni se encuentra en las sensaciones (2): *non iudicium veritatis constitutum in sensibus* (3). Se trata de respetar la jerarquía de los grados del conocer y de lo real: lo sensible, el sentido, la razón que juzga de las cosas, sirviéndose de las verdades inmutables intuídas por el entendimiento, la Verdad en sí, fuente de todo conocer y de toda realidad.

¿Qué es la sensación? ¿Cuáles su génesis y objeto? ¿Cuáles su valor y límites? ¿Es siempre falsa? Agustín insiste muchas veces sobre estos problemas; tanto es así que es posible reconstruir una teoría suya propia de la sensación a través de los textos que se encuentran en su inmensa obra. Comenzamos por su primer diálogo, donde dedica largo espacio al argumento.

Son numerosos y antiguos los argumentos con que los aca-

(1) *C. Acad.*, l. III, caps. 11-12.

(2) No hay verdad en las sensaciones, dice Plotino: ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν οὐκ ἔνσταν ἀλήθεια (*En.*, V, 5, 1).

(3) *De divers. quaest.* 83, q. IX.

démicos demuestran que los sentidos engañan, por lo que no merecen confianza alguna. He aquí los que encontramos en el diálogo agustiniano: a) no es fácil distinguir entre sueño y realidad, y hay siempre duda sobre si lo que parece realidad será sueño; b) en el estado de locura, e incluso cuando no se está loco, se dan alucinaciones e ilusiones; c) ciertos pájaros, durante el vuelo, dan la impresión de permanecer con las alas inmóviles; d) un bastón o un remo metidos en el agua parecen estar rotos; e) quien navega a lo largo de la costa, tiene la impresión de que las torres, que están en la orilla, se mueven en sentido inverso; f) un peso es una carga para el hombre, y para un camello resulta ligero; g) el cuello de la paloma aparece iridiscente a la luz; h) se puede confundir la voz de una persona con la de otra (4). El sabio, desconcertado por tantos engaños, suspende el juicio y se contenta con un cierto grado de probabilidad o verosimilitud. Agustín somete a crítica lo mucho que, como él dice, se ha charlado (*multa garrierunt*) contra los sentidos y la sensación.

En efecto, no podemos dudar de la verdad de las cosas percibidas por medio de los sentidos, es decir, de la existencia del cielo y de la tierra y de todo cuanto encierran. Si luego, lo que me parece el mundo se niega que lo sea, se discute sólo sobre el nombre, pues he dicho ya que a eso lo llamo mundo (5). No se puede acusar a los sentidos de las falsas imágenes y de las ilusiones de la locura y del sueño; en efecto, cuando están sanos y despiertos, dicen la verdad. Quien coloca el bien en el placer, *sabe* que encuentra en él su deleite; y si en el sueño lo coloca mal, una vez

(4) *C. Acad.*, l. II, c. 5, núm. 11 y l. III, c. 11, núms. 25-28. Véase también *Soliloquia*, l. II, caps. 6-9, núms. 10-17 *De Trinit.*, l. XV, c. 12, número 21; l. III, c. 11, núm. 26; *De vera relig.*, c. XXXIII, núm. 62; *De Trinit.*, l. III, c. 12, núm. 27. — Otras pruebas en los lugares citados de los *Soliloquia*: los gemelos muy semejantes son confundidos; no se distinguen dos pinturas iguales, dos sellos iguales; un espejo puede ofrecer la ilusión de la realidad.

(5) *C. Acad.*, l. III, c. 11, núm. 24: *Unde, inquit, scis esse istum mundum, si sensus falluntur? Numquam rationes vestrae ita vim sensuum refellere potuerunt, ut convinceretis nobis nihil videri, nec omnino ausi estis aliquando ista tentare, sed posse aliud esse ac videtur vehementer persuadere incubuistis. Ego itaque hoc lotum, qualecumque est, quod nos continet atque alit, hoc, inquam, quod oculis meis apparet a meque sentitur habere terram et coelum aut quasi terram et quasi coelum, mundum voco; si dicis nihil mihi videri, numquam errabo. Is enim errat, qui quod sibi videtur temere probat. Posse enim falsum videri a sentientibus dicitis, nihil videri non dicitis. Prorsus enim omnis disputationis causa tolletur, ubi regnare vos libet, si non solum nihil scimus, sed etiam nihil nobis videtur. Si autem hoc, quod mihi videtur, negas mundum esse, de nomine controversiam facis, cum id a me dixerim mundum vocari.*

despierto, se corregirá. Por esto tiene razón el epicúreo cuando dice: yo sé que esto *me parece* blanco; y en el momento y condiciones en que lo juzga blanco, la sensación de blancura es verdadera. Igualmente es verdadera la sensación del remo que metido en el agua da la impresión de roto. Si en estas condiciones pareciese recto, entonces sí que engañarían los sentidos, pues el remo metido en el agua debe parecer roto. Sacado fuera del agua, aparece entero; también esta sensación es verdadera y corresponde a la nueva condición del remo (6).

El argumento académico: lo que parece a los sentidos puede ser diferente de lo que es (*posse aliud esse ac videri*), por lo cual nunca se está seguro de la adecuación entre parecer y ser (7), es combatido por Agustín con la doctrina de la veracidad actual o momentánea de la sensación: los objetos representados pueden ser diferentes de los objetos reales, pero la representación sensible no es distinta de la que actualmente se tiene; es verdadera como «esta» actual representación. ¿Acaso por esto tienen razón los académicos al denunciar el engaño de los sentidos, y la tienen los epicúreos al poner en la sensación infalible el criterio de la verdad? No. La realidad difiere de tal modo de la percepción sensible, que atenerse a la verosimilitud es estar locos, bajo la apariencia de razonabilidad. El éxito de los académicos depende justamente de que se haya puesto la sensación como criterio de verdad. Tienen éstos razón de ser «acatalécticos» en relación a quienes no admiten otro conocimiento que el sensible y pretenden encontrar en éste la verdad. Pero se equivocan cuando niegan sin más el valor cognoscitivo de la sensación, considerada en sus límites. La percepción sensible no tiene el poder de producir la ciencia, pero son verdaderas las modificaciones actuales que se producen en los sentidos, a través de la acción de los objetos externos (8). Las hojas del olivo son amargas para mí y buenas para la cabra: «yo ignoro lo que son para la cabra, pero, para mí, son

(6) *Ibid.*, l. III, c. 11, núm. 26: *Ergone verum est quod de remo in aqua vident. — Prorsus verum. Nam causa accedente, quare ita videretur, si demersus unda remus rectus appareret, magis oculos meos falsae renuntiationis arguerem.*

(7) *C. Acad.*, l. III, c. 11, núm. 24.

(8) Véase, además de los lugares citados del *C. Acad.*, el *De immort. animae*, c. XIV, núm. 23 y *De diver. quaest.* 83, q. IX: *Omne quod corporeis sensus attingit, quod et sensibile dicitur, sine ulla intermissione temporis commutatur: velut cum capilli capitis nostri crescut, vel corpus vergit in senectutem, aut in juventutem efflorescit, perpetuo id fit, nec omnino intermissum fieri. Quod autem non manet, percipi non potest: illud enim percipitur quod mentis comprehenditur. Comprehendi autem non potest quod sine intermissione mutatur. Non est igitur expectanda sinceritas veritatis a sensibus corporeis.*

amargas: *quid quaeris amplius?*). Pero es posible que se dé un hombre para quien no sean amargas. Bien: yo no he afirmado que sean amargas para todos, sino para mí, y no siempre. Mas en el momento en que yo tengo la impresión de amargor, ésta, como modificación actual mía, es verdadera (9). No son más que apariencias, pero ningún escepticismo puede ponerlas en duda. Ellas me certifican la realidad de un universo, sin que, no obstante, me proporcionen acerca de él conocimientos siempre y absolutamente verdaderos.

El pensamiento de Agustín es manifiestamente claro: la sensación, como simple parecer, es decir, tomada *por lo que es*, es infalible; considerada, en cambio, como absoluto y único criterio de verdad, *por lo que no es*, debe necesariamente inducir a error, y se presta al juego ascético de los académicos. Engaña, por lo tanto, la sensación, cuando se le atribuye un papel que no le compete, es decir, cuando se le exige una función que, en cambio, es propia de un grado superior del conocimiento (10). No es ciencia de los objetos, pero, considerada como puro sentir, es certeza, ciencia de sí misma, como modificación del sujeto (11). No está el error en la sensación, considerada como simple parecer, sino en atribuirle más de lo que es, en sacarla de su cometido: está el error en quien funda la ciencia en la sensación, sobrepasando los límites de la apariencia y de la modificación actual. Y es precisamente el error de los estoicos, que no es corregido por la locura de los académicos (quienes favorecen a sus adversarios en el error de fundamentar la ciencia en el testimonio de los sentidos, y terminan en la demencia del escepticismo), y sí por la sabiduría de quien reserva la ciencia al entendimiento, cosa que hacen justamente los platónicos, entre cuyo número se coloca Agustín (12).

(9) C. Acad., l. III, c. 11, núm. 26.

(10) C. Acad., l. III, c. 11, núm. 26: *Nihil habeo quod de sensibus con- querar: iniustum est enim ab eis exigere plus quam possunt: quidquid autem possunt videre oculis verum vident.*

(11) *Ibid.*: *Illud dico, posse hominem, cum aliquid gustat, bona fide iurare, se scire palato suo illud suave esse vel contra nec ulla calumnia Graeca ab ista scientia posse deduci.*

(12) C. Acad., *ibid.*; *De Trinit.*, l. XV, c. 12, núm. 29. Un texto del *De civ. Dei* (l. XIX, c. 18) expresa claramente el pensamiento de Agustín acerca de este punto: para los académicos todas las cosas son inciertas. *Omni- no civitas Dei talem dubitationem tamquam dementiam detestatur, porque hay cosas, quas mente atque ratione comprehendit.* Hay acerca de ellas *certissimam scientiam*, si bien pequeña a causa del cuerpo corruptible y porque, como dice San Pablo, *ex parte scimus*. Además la ciudad de Dios cree *sensibus in rei cuiusque evidentia, quibus per corpus animus utitur, quoniam misera- bilibus fallitur, qui numquam putat eis esse credendum...*

Se salvaguarda de este modo (y ésta para el santo doctor es una constante y fundamental preocupación) el orden jerárquico de los grados del conocimiento. Según el principio platónico-agustiniano de que el inferior debe depender del superior y obedecerle, la sensación, inferior al conocimiento racional, debe estar bajo éste, como el cuerpo bajo el alma. Y para que los sentidos no lleven a engaño con sus «ficciones», es necesario distinguir la «ficción» de la verdad. Los cuerpos dan la impresión de mostrar visible a los ojos carnales aquella unidad, que solamente el entendimiento puede intuir en su pureza. Por esto, es preciso evitar no confundir la aparente unidad de los cuerpos, que vemos con los ojos corporales, con la verdadera unidad, no realizada por los cuerpos, y que solamente aprehendemos con el ojo intelectual. Si los cuerpos poseyesen la unidad, la reproducirían en su plenitud; y si la reprodujesen en su plenitud, serían perfectamente semejantes a la perfecta unidad. Si así fuese, no habría ya diferencia entre la unidad perfecta y la de los cuerpos. Lo corpóreo adecuaría lo inteligible, y los dos mundos serían una sola y única realidad.

¿Se debe este error a los cuerpos, a los sentidos, o, más bien, al juicio?

Los cuerpos, dice Agustín, no mienten, porque parecen aquello que son, y no aquello que no son: ningún cuerpo quiere aparentar la unidad perfecta que no es. Pero si podemos decir que no mienten, sin embargo, nos llevan a error, ya que, sin ellos quererlo, son *considerados* distintos de lo que son. Mas, ¿quién los considera así, como lo que no son? No los sentidos, que se limitan a comunicar al alma *solamente* sus percepciones: *no se debe esperar otra cosa de ellos*. Causa el error la «vana interpretación» que hacemos de los datos sensibles. Agustín insiste en el ejemplo del remo sumergido en el agua: «si, por ejemplo, creyese alguien que, en realidad, un remo metido en el agua se rompe, y se endereza cuando es sacado fuera, la culpa del error no está en las percepciones, sino en el juicio que él hace; el remo, en efecto, se comporta en el agua como exige su naturaleza, y no debe hacer de otro modo». Pero, ¿a qué se debe que el juicio se equivoque? A que el alma, hecha por su naturaleza para dirigirse a la absoluta unidad, a la absoluta belleza y a lo inteligible, se vuelve, igual que los ojos de la carne, a lo corpóreo. Ha salido el alma fuera de su orden: el error es desorden, inversión del orden, y, por ello, desorden moral; en efecto, es el alma que quiere equivocarse. «Hay en esto una verdadera inversión del orden de las cosas, pues se quiere que la mente se dirija a lo corpóreo y los ojos a Dios, en cuanto se pretende intuir intelectualmente las

cosas corpóreas, y ver, en cambio, las espirituales, lo que es imposible» (13).

Le preocupa a Agustín que una equivocada doctrina de la sensación pueda llevar a negar lo inteligible por lo corpóreo, a desconocer la verdadera función del alma, a angustiarse en el recinto del cuerpo, mientras ha sido hecha para elevarse sobre el cuerpo y los cuerpos, y llegar hasta Dios. La supervaloración de la función de los sentidos y de la validez de la sensación cierra al alma la puerta de la felicidad y niega, con lo mismo, la filosofía en su esencia.

Por otra parte, vivimos en esta vida en compañía de un cuerpo y entre naturalezas corpóreas; y no hay que olvidar esto. Y así como el que ha caído se ve obligado, para incorporarse, a apoyarse en el mismo suelo en que ha caído, «del mismo modo debemos nosotros apoyarnos en las mismas formas carnales [las formas dadas por los sentidos], a las que estamos ligados, para elevarnos a la visión de aquella otra forma, que no nos es revelada por la carne» (14).

Muy grande e insustituible es todavía la importancia de la sensación; así determinada y circunscrita; en efecto, por ella comienza nuestro conocimiento del mundo externo (15). Entramos, por medio de los sentidos corpóreos, en contacto con las cosas, y a ellos debemos la noción de la existencia de un mundo exterior a nosotros. Podrán los sentidos engañarnos acerca de la naturaleza de este universo y de las cosas que lo componen, pero nunca en cuanto a su existencia: *Absit a nobis ut ea quae per sensus corporis didicimus, vera esse dubitemus: per eos quippe didicimus coelum et terram et ea quae in eis nota sunt vobis, quantum elle qui et nos et ipsa condidit, innotescere nobis voluit* (16). En resumen, los sentidos atentan contra la existencia de cosas distintas de nosotros y nos ponen en contacto con ellas. También tenemos la certeza de que nuestros semejantes están en relación con los objetos exteriores y, casi por instinto, aceptamos su testimonio;

(13) He expuesto el importantísimo cap. XXXIII, núms. 61-62 del *De vera religione*, del que copio el pasaje que más nos interesa: *Si quis remum frangi in aqua opinatur, et cum inde aufertur integrari, non malum habet internuntium, sed malus est iudex. Nam ille pro sua natura non potuit aliter in aqua sentire, nec aliter debuit: si enim aliud est aer, aliud aqua, justum est ut aliter in aere, aliter in aqua sentiat.*

(14) *De vera relig.*, c. 24, núm. 45.

(15) Es superior el sentido al sensible, porque es mejor vivir que solamente existir (*De lib. arb.*, l. II, c. 5, núm. 11: *A. Quid igitur horum duorum melius esse indices? sensum ipsum, an quod sensus attingit? E. — Sensum scilicet. A. — Quare? E. — Quia melius est id quod etiam vivit, quam id quod tantum est.*)

(16) *De Trin.*, l. XV, c. 12, núm. 21.

de otro modo ignoraríamos la existencia del océano, de tierras, de ciudades célebres, dónde hemos nacido y quiénes son nuestros antepasados. Si no creyéramos en estas cosas, atestiguadas por los demás, se rompería todo comercio con la vida (17). «Debemos, en consecuencia, confesar que, no sólo nuestros sentidos, sino también los sentidos de los demás, han contribuido con algo a nuestro saber.»

Delimitados y fijados los campos de competencia, Agustín admite una colaboración entre el sentido y la razón. Los datos sensibles, sometidos a la razón, pueden ser (y son) fuente de conocimientos verdaderos. «Aunque los cuerpos no nos sean conocidos por la sola inteligencia, hay, con todo, muchos atributos corpóreos que pueden ser entendidos *intelligibiliter*, como, por ejemplo, que *novimus esse corpus*. ¿Quién se atrevería a negar esto, o decir que más que verdadero es verosímil?» El acto a que llamamos *intelligere*, continúa Agustín en su carta a Nebridio, «puede darse en nosotros de dos modos: *aut ipsa per se mente atque ratione intrinsecus...*; *aut admonitione a sensibus, ut id quod jam dictum est, cum intelligimus esse corpus*. En ambos casos entendemos escuchando a Dios, quien, en el primero, nos hace ver lo que encontramos en nosotros, y en el segundo, lo que nos ha sido transmitido por los sentidos (*quod a corpore sensuque nuntiat*)» (18). De Dios, Verdad eterna, de la que hemos sido hechos partícipes, le viene al hombre el conocimiento (según la típica doctrina gnoseológica agustiniana, de la que trataremos más adelante [19]), al que colaboran los sentidos, la razón y la inteligencia, pero con un distinto papel. En efecto, los sentidos deben ser sometidos a la fiscalización de la razón, a fin de evitar que a los datos sensibles se mezclen conjeturas equivocadas; pero, a su vez, la razón presupone la inteligencia. Ésta es, en último análisis, la fuente primaria de verdad y certeza, porque sólo a ella le compete el conocimiento de lo inteligible.

2. EL SENTIR: SU NATURALEZA Y LÍMITES

Intentamos ahora delinear en sus puntos más salientes la doctrina agustiniana de la sensación.

En una carta a Nebridio, Agustín demuestra que es falso que pueda el alma tener imágenes de los objetos corpóreos sin haber-

(17) *De Trinit.*, *ibid.*; *Conf.*, l. VI, c. 5; *Epist.* CXLVII, núms. 3-8.

(18) *Epist.* XIII, núms. 3-4.

(19) De momento citamos: *De beata vita*, núm. 34; *De Mag.*, núm. 13; *Conf.*, l. XII, c. 25.

los recibido de los sentidos (*non usa sensibus corporis corporalia posse imaginari, falsum esse...*). Por esto, «la imaginación no es sino una impresión producida por los sentidos (*plaga inflicta per sensus*)», que son la verdadera causa de ella (20). Debemos, por lo tanto, admitir que toda cosa que conocemos engendra en nosotros su *noticia*, noticia que es producto del conociente y de lo conocido (21). Ningún ser animado puede *intelligere* la existencia de un cuerpo si no ha recibido del sentido algún dato acerca de él (*nisi cui sensus quidquam de illo nuntiarit*) (22). No tenemos conocimiento alguno innato del mundo exterior: la sensación es la condición primera de la imaginación y de la memoria (23). En efecto, los que han nacido ciegos no tienen representación alguna de la luz y de los colores (24). Son los sentidos nuestra ventana sobre el mundo, y, a través de ellos, recibimos las imágenes de las cosas. Ese *quidquam* que el sentido nos refiere en torno a un cuerpo es la *species* o forma. Agustín distingue cuatro formas, engendradas unas de otras: a) la *species* del objeto; b) de ella se origina la que se produce en el sentido de quien siente; c) y de ésta aquella que se produce en la memoria; d) y de esta

(20) *Epist. VII*, núm. 3. — Observa Gilson (*ob. cit.*, pág. 73, núm. 2) que las palabras *nihil est aliud illa imaginatio, nisi Nebriidi, quam plaga inflicta per sensus* no significan que la sensación sea una acción del cuerpo sobre el alma. «Este pasaje dice simplemente que la imaginación está producida directamente por la sensación, pero no dice cómo la sensación la causa, en lo que estriba toda la cuestión».

(21) *...omnis res quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito (De Trinit., libro IX, c. 12, núm. 18).*

(22) *Epist. VII*, núm. 4. Véase también *De Trinit.*, l. XI, c. 5, núm. 9.

(23) No hay memoria sin sensación, pero no es posible percepción sin memoria. Tómese una sílaba, aunque sea breve. Entre el momento en que comienza a ser pronunciada y aquel en que termina, hay un intervalo, él mismo a su vez divisible. Con todo, la sílaba es percibida como un todo simultáneo, porque la memoria conserva cada uno de estos momentos que pasan y los unifica. Sin la memoria habría modificación corporal, pero no percepción. Con más razón es esto verdad cuando se trata de dos sílabas o de los objetos sensibles. (*De Musica*, l. VI, c. 8, núm. 21: *Quod si de una syllaba brevi minus sequitur mens tardior quod invenit ratio, de duabus certe nemo dubitat, quin eas simul nulla anima possit audire. Non enim sonat secunda, nisi prima destiterit; quod autem simul sonare non potest, simul audire qui potest? Ut igitur nos ad capiendum spatia locorum diffusio radiorum juvat... ita memoria, quod quasi lumen est temporalium spatiorum, quantum in suo genere quodammodo extrudi potest, tantum eorundem spatiorum capit... Quapropter iudiciales enim numeri, qui numeros in intervallis temporum sitos, exceptis progressoribus quibus etiam ipsum progressum modificant, iudicare non possunt nisi quod eis tamquam ministra memoria obtulerit, nonne ipsi existimandi sunt per certum spatium tendi?*)

(24) *Epist. VII*, núm. 6: *a prima aetate coeci, cum de luce coloribusque interrogantur, quod respondeant non inveniunt.*

última procede la que se genera en el pensamiento que actualmente recuerda (25). Nosotros, sin embargo, de hecho no distinguimos la forma sentida, ni la forma engendrada en la memoria del recuerdo que ella produce en el pensamiento (26). Tenemos, de este modo, dos clases de *visiones*: la corporal, en la que el ojo es informado por la *species* del objeto, y la visión espiritual, en la cual el pensamiento (*cogitatio*) es informado por la *species* conservada en la memoria, a la que Agustín llama *similitudo*, *imago* o *phantasia*. Distinto de ésta es el *phantasma*, imagen con que se representan los objetos no percibidos (27).

No hay, por tanto, duda de que, para Agustín, nosotros conocemos las cosas corpóreas por medio de los sentidos, y en la medida en que tenemos percepción de las mismas. Alejados (*longe positus*) del fuego divino (28), no podemos tener su visión en Dios; por eso las cosas creadas, que están fuera de nuestro espíritu, «a causa de su naturaleza corpórea», son conocidas por nosotros porque las percibimos con los sentidos del cuerpo (29).

Así define Agustín la sensación: *...sensus (est) passio corporis per seipsam non latens animam, nam et omnis sensus hoc est et omne hoc, ut opinor, sensus est* (30). La sensación es: a) una pasión sufrida por el cuerpo a través de la acción ejercida desde el exterior por un objeto (*non latere animam quod patitur corpus*). El conocimiento sensible es, por lo tanto, inmediato, es

(25) *De Trinit.*, l. XI, c. 9, núm. 16: *In hac igitur distributione cum incipimus a specie corporis, et pervenimus usque ad speciem quae fit in intuitu cogitantis, quatuor species reperiuntur quasi gradatim natae altera ex altera: secunda de prima, tertia de secunda, quarta de tertia. A specie quippe corporis quod cernitur, exoritur ea quae fit in sensu cernentis, et ab hac ea quae fit in memoria, et ab hac ea quae fit in acie cogitantis.* El nexo entre sentido, memoria y pensamiento es establecido en el *De Trinit.*, l. XI, c. 8, número 14 de este modo: *Nam neque colorem quem numquam vidit, neque figuram corporis, nec sonum quem numquam audivit, nec saporem quem numquam gustavit, nec odorem quem numquam olfecit, nec ullam contrectationem corporis quam numquam sensit, potest quisquam omnino cogitare. At si propterea nemo aliquid corporale cogitat nisi quod sensit, quia nemo meminit corporale aliquid nisi quod sensit, sicut in corporibus sentiendi, sic in memoria est cogitandi modus. Sensus enim accipit speciem ab eo corpore quod sentimus, et a sensu memoria, a memoria vero acies cogitantis.*

(26) *Ibid.*, l. XI, c. 3, núm. 6.

(27) *Aliter enim cogito patrem meum quem saepe vidi, aliter avum quem numquam vidi. Horum primum phantasia est, alterum phantasma* (*De Musica*, l. VI, c. 11, núm. 32). Véase Gilson, *ob. cit.*, págs. 73, 74, número 3. — Acerca de la imaginación o fantasía véase también la *Epist. VII*, *cit.*, especialmente el núm. 4.

(28) *De civit. Dei*, l. XVI, c. 6, núm. 1.

(29) *De Genesi ad litt.*, l. V, c. 16, núm. 34. Volveremos sobre este punto a propósito de la cuestión del «ontologismo» de Agustín.

(30) *De quant. animae*, c. 25, núm. 48. Véase también c. 23, núm. 41.

decir, para ocasionar la sensación basta la *passio corporis* accesible por sí misma al alma (31), sin que medie operación alguna intelectual: la sensación es una pasión del cuerpo, por sí misma y por sí sola conocida por el alma.

A cada uno de los cinco sentidos corresponde en la naturaleza uno sensible: a la vista, el color; al oído, el sonido; al olfato, el olor; el sabor, al gusto, y la dureza, o el peso, o la aspereza de los cuerpos, al tacto. Hay otros sensibles, tales el volumen, el movimiento, etc., que no son percibidos por un solo sentido, sino por varios en colaboración (32). ¿Cómo es posible la percepción de los sensibles comunes?

¿Cómo se explica, por otra parte, que experimenten los animales impresiones de atracción o repugnancia a la vista de ciertos objetos? Recurre Agustín a un *sentido interno* (superior a los sentidos externos, pero inferior a la razón, y al cual se ordenan todas las sensaciones), que discierne en el hombre los sensibles comunes (*quid inter se vel omnes vel quidam eorum* [de los sentidos] *communiter habeant*), y en los animales percibe aquello que las cosas tienen para ellos de útil o nocivo. Con el sentido percibimos también que las sensaciones distintas (por ejemplo, la sensación del oído y del tacto) son igualmente sensaciones nuestras (33). En virtud del principio de que lo que juzga es superior a lo juzgado, el sentido interno, que recoge y confronta todas las sensaciones, es superior a todos los demás sentidos (34).

El sentido interno no es precisamente un juicio, sino *quodam modo iudicare* (35), que sirve, no *ad sciendum, nam hoc rationis est, sed tantum ad movendum*. Pero la originalidad de la doctrina agustiniana no se encuentra en la repetición de fórmulas aristotélicas, que no van bien con su doctrina de la sensación, sino en

(31) En el lugar arriba citado observa Agustín que hay *pasiones* del cuerpo que no son sensaciones, porque no son accesibles al alma por sí mismas. Por ejemplo, el crecimiento cuantitativo del cuerpo o de una parte del mismo no es por sí sensible, pero lo es por la vista.

(32) Es la distinción que hace Aristóteles en el libro III del *De Anima* entre sensibles propios (*ἴδια αἰσθητῆρια*) y sensibles comunes (*κοινὰ αἰσθητῆρια*). Cfr. *De lib. arb.*, I, II, c. 3, núm. 8: *Intelligis ergo et quaedam singulos sensus habere propria, de quibus renuntient et quaedam quosdam habere communia?* — E. *Et hoc intelligo.*

(33) *De lib. arb.*, I, II, c. 3, núms. 8-9; caps. 4-5; c. 7, núm. 15.

(34) *Iam enim, ut opinor, animadvertis quid velim dicere, ita, scilicet sensum illum interiolem de istis corporis sensibus iudicare, cum eorum et integritatem probat et debitum flagitat, quemadmodum et ipsi corporis sensus de corporibus iudicantes, assumente in eis lenem tactum, reiicientesque contrarium.* *De lib. arb.*, I, II, c. 5, núm. 12.

(35) *Ibid.*, I, II, c. 5, núm. 12. — También Aristóteles (*De Anima*, I, III, capítulo 2, núm. 11-13) habla, poco más o menos con las mismas palabras, de un sentido interno.

la elaboración de la doctrina de Plotino que considera la sensación como un estado activo del alma (36). El texto citado del *De quantitate animae* (anterior al libro II del *De libero arbitrio*) contiene ya explícitamente esta doctrina de la sensación: la sensación es una pasión del cuerpo conocida por el alma. Es *vis animae, que intendit se in tactum, et eo calida, frigida, aspera, lenia, dura, mollia, levia, gravia, sentit atque discernit. Deinde innumera- biles differentias saporum, odorum, sonorum, formarum, gustando, olfaciendo, audiendo videndoque dijudicat* (37).

Si la sensación implica el sentir del sentir (como dirá Campanella), no es solamente *passio corporis*, sino también *actividad del alma*, pues en caso contrario, no tendría el hombre la conciencia de las impresiones recibidas. El alma es la actividad vivificadora del cuerpo, y a ella va referido cuanto el cuerpo padece, y «que ella no desconoce» (38). Por esto, «hay sensación cuando el alma no ignora lo que el cuerpo padece» (39). *Anima non latet*: no es del cuerpo el sentir una sensación, sino del alma, por medio del cuerpo: *sentire non est corporis sed animae per corpus* (40). El cuerpo es un medio necesario (41), pero pasivo, y no hay sensación sino en virtud de la actividad del alma, a la que pertenece el sentir. En el fondo, es la verdadera *causa* de la sensación; el cuerpo es la *concausa* indispensable: cuerpo y alma son simultáneamente las dos condiciones de la sensación (42). Sin el alma habría «pasión», pero no «sensación» o conocimiento, porque el sentido carece de la capacidad de conocer lo que en él se produce (43). La sensación es la resultante de la impresión orgánica y de la modificación del alma, sin la cual sería imposible la per-

(36) *Enéadas*, IV, VI.

(37) *De quant. animae*, c. 33, núm. 71.

(38) En otra parte de este trabajo tratamos el problema de las relaciones entre alma y cuerpo. Aquí basta observar que, para Agustín, el alma está toda en todo el cuerpo y toda en cada parte del cuerpo: está en él esparcida (*porrigitur*) como actividad unificadora. Por esto está toda atenta a las sensaciones que afectan a todo el organismo o a una parte (*Epist. CLXIV*, c. 2, número 4; *De immort. animae*, c. XVI).

(39) *De quant. animae*, c. 23, núm. 41.

(40) *De Genesi ad litt.*, l. III, c. 5, núm. 7; l. XII, c. 24, núm. 51: *Neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad forandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur.*

(41) *Ibid.*, c. XXII, núm. 38; l. VII, c. 18; l. XII, c. 20.

(42) *Fit enim in sensu, qui neque sine corpore est, neque sine anima. De Trinit.*, l. XI, c. 2, núm. 5.

(43) *Ibid.*, núm. 3: *Sed formam corporis quod videmus, et formam quae ab illa in sensu videntis fit, per eundem sensum non discernimus, quoniam tanta coniunctio est ut non pateat discernendi locus. Sed ratione colligimus nequaquam nos potuisse sentire, nisi fieret in sensu nostro aliqua similitudo conspecti corporis.*

cepción de las cosas exteriores, ya que «no tiene el cuerpo la sensación, sino el alma por medio del cuerpo» (44). Y de esto se deduce que los objetos sentidos no tienen ni sensación ni sensibilidad. Decir que la rosa es roja no significa que la rosa tenga sensación de su color, sino que vemos nosotros el color de la misma. Lo que siente es el alma, y la razón es lo que juzga las cualidades de las cosas.

En resumen, la sensación no es debida a la acción del cuerpo sobre el alma. Dado que el sentir es del alma, el cuerpo no ejerce sobre ella acción alguna. El alma, fuerza espiritual animadora, obra en lo interior del cuerpo puesto por Dios bajo su dominio: *Ego enim ab anima hoc corpus animari non puto, nisi intentione facientis. Nec ab isto quidquam illam pati arbitror, sed facere de illo et in illo tamquam subiecto divinitus dominationi suae* (45).

Para Agustín, según veremos mejor a continuación, el Universo es de orden jerárquico: existen seres inferiores y seres superiores, y es ley propia del orden, que el inferior no puede, en modo alguno, obrar sobre el superior. Ahora bien, es evidente que el alma, por su naturaleza y destino, es superior al cuerpo, y sería, en consecuencia, contradictorio admitir una acción del cuerpo sobre el alma. El sentir, que es propio del alma, no implica, antes bien excluye, una acción del cuerpo sobre el alma, la cual se sirve de él como de instrumento o materia para producir algo (46). Y el alma, que es principio de movimiento, de vida y de unidad del cuerpo, es su mensajero (*nuntius*), al cual se encuentra unida. Siente a través del instrumento corpóreo que se llama sentido (47). Por eso se deduce que la *passio corporis* no puede producir en el alma la sensación. *Hic existit quiddam mirabile* (48), dice San Agustín. Tratemos de comprender en qué consiste esto maravilloso.

(44) *Ibid.*, l. XII, c. 24, núm. 51, cit.

(45) *De musica*, l. VI, c. 5, núm. 9.

(46) *De Genesi ad litt.*, l. XII, c. 16, núm. 33: *Nec sane putandum est facere aliquid corpus in spiritu, tanquam spiritus corpori facienti, materiae vice subdatur. Omni enim modo praestantior est qui facit ea re de qua aliquid facit; neque ullo modo spiritu praestantius est corpus: imo perspicuo modo spiritus corpore*. Queda por resolver el difícil problema de las relaciones entre lo espiritual y lo corpóreo, encontró graves dificultades en la solución de este problema.

(47) *De Trinit.*, l. XI, c. 2, núm. 2: *...anima tamen commixta corpori per instrumentum sentit corporeum, et idem instrumentum sensus vocatur*.

(48) Gilson (*ob. cit.*, pág. 77) comenta: «Tal es la paradoja a la que se reduce este problema». Los agustinianos posteriores y el mismo San Buenaventura, aun llamándose a la doctrina de la sensación del Maestro, según observa el mismo Gilson (*La philos. de Saint Bonaventure*, págs. 328-342), atenuaron el rigor de esta posición.

En el magnífico libro VI del *De Musica*, San Agustín distingue tres distintas especies de ritmos: a) ritmos exteriores o *sonantes*, el sonido material o el movimiento del aire producido por el sonido; por tanto, ritmos corporales que hieren el oído (49); b) ritmos entendidos (*occursores*), ritmos de reacción, debidos a la intervención del alma para mantener la armonía del cuerpo que sufre la acción de objetos externos; c) ritmos *progressores*, que resultan del modo de pronunciar, de medir por medio de la voz (alargando o abreviando), o también internamente, sin abrir la boca; d) ritmos recordados (*recordabiles*), que presuponen las dos primeras especies de números (por medio de la sola memoria podemos reproducir sensaciones pasadas sin que movimiento alguno del aire afecte nuestro oído); e) ritmos *judiciales*, es decir, que juzgan las cualidades de los ritmos agradables o desagradables, y aprueban o desaprueban (50).

A primera vista parece que los sonoros, es decir, los sonidos producidos por algún cuerpo produzcan, ya los ritmos entendidos o la sensación del sonido, ya los recordados, porque estos dos géneros de sonidos es imposible que se den sin el primero. Por otra parte, si así fuese, sería preciso concluir que un movimiento corpóreo o material produce en el alma la sensación y el recuerdo. Pero esto sería admitir que el cuerpo actúa sobre el alma, lo inferior sobre lo superior, contra la decidida afirmación contraria de San Agustín. Por ello, es necesario afirmar que los ritmos sentidos y recordados son producidos por los sonoros (51). Queda por explicar cómo es posible la sensación.

Ya hemos dicho que para Agustín el alma es actividad vivificadora del cuerpo; ha sido creada, según luego veremos mejor, con el «deseo» del cuerpo, al que quiere unirse y al que confiere la vida. *El alma hace vivir el cuerpo*: da unidad a sus partes y lo defiende de las acciones nocivas que le amenazan del exterior (52). ¿Cómo le sería posible defender el cuerpo sin percibir las modificaciones que sobre el mismo, *animado por el alma*, producen los objetos externos? Percibir estas modificaciones es sentir: por lo tanto, el alma no podría explicar su función animadora, recto-

(49) Dígase lo mismo por lo que se refiere a los demás sensibles, relativos a los otros sentidos.

(50) He aquí la enumeración, según el orden jerárquico establecido por Agustín: *voctent ergo primi judiciales, secundi progressores, tertii occursores, quarti recordabiles, quinti sonantes* (*De Musica*, l. VI, c. 6, núm. 16). Véase acerca de los cinco géneros de ritmos el claro y agudo análisis de Gilson (*Introduction*, cit., pág. 78 y sig.), tenido presente por nosotros.

(51) *De Musica*, l. VI, c. 5, núm. 8: *non ergo, cum audimus, fiunt in anima numeri ab iis quos in sonis cognoscimus*.

(52) *De Gen. ad litt.*, l. III, c. 16, núm. 25.

ra y defensora del cuerpo (53), sin la sensación. En los seres que sienten, vivir es sentir, que es actividad que el alma ejerce sobre el cuerpo (54) y en defensa de él. Como actividad vivificadora, no está el alma en el cuerpo para sufrir y recibir, sino para obrar y dar, como conviene a su naturaleza, superior a la corpórea, y a su condición de rectora y dominadora del cuerpo. Animar el cuerpo es, para Agustín, actuar sobre el cuerpo (55).

Demostrado de este modo que la sensación es una acción del alma, queda resuelto el problema de cómo sea posible la sensación, aun excluyendo toda acción del cuerpo sobre el alma. Según el ejemplo de los ritmos, es verdad que el sonido del aire produce modificaciones sobre nuestro oído (ritmos sonoros), pero también es verdad que el oído, al igual que cualquier otro órgano, está vivificado por toda el alma, que está «presente», cuando es impresionado por el aire. La *tensión* del alma es precisamente lo que produce la sensación (ritmos sentidos). Por lo tanto, el problema de cómo pueda el cuerpo obrar sobre el alma, surge de un modo equivocado de entender la sensación como acción inexplicable del cuerpo sobre el alma. En cambio, demostrado que la sensación es del alma y no del cuerpo, no existe el problema. Éste era consecuencia de una concepción materialista de la sensación (epicúreos), que Agustín ha demostrado errónea, debida a una absurda dependencia del alma sobre el cuerpo. La pasión material que el cuerpo sufre es, según esto, «más bien una llamada dirigida al alma por el cuerpo que una acción ejercida por el cuerpo sobre el alma» (56).

(53) ...agendo atque administrando corpori anima data sit (*De quant. animae*, c. 38, núm. 81).

(54) *Ascende itaque alterum gradum, et vide quid possit anima in sensibus, ubi evidentior manifestiorque vita intelligitur* (*Ibid.*, c. 38, núm. 70).

(55) Véase el lugar arriba citado (en el texto) del *De Musica*, l. VI, c. 4, número 9. *Nisi agendi aliquid*, se lee en el *De immort. animae*, c. 13, núm. 20.

(56) *Gilson, op. cit.*, pág. 83. — *Et ne longum faciam, videtur mihi anima cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in eius passionibus attentius agere, et has actiones sive faciles propter convenientiam, sive difficiles propter inconvenientiam, non eam latere: et hoc totum est quod sentire dicitur. Sed iste sensus, qui etiam dum nihil sentimus, inest tamen, instrumentum est corporis, quod ea temperatione agitur ab anima, ut in eo sit ad passionem corporis cum attentione agendas paratior, similis similibus ut adjungat, repellatque quod noxium est. Agit porro, ut opinor, luminosum aliquid in oculis, aerium serenissimum et nobilissimum in auribus, caliginosum in naribus, in ore humidum, in tactu terrenum et quasi lutulentum. Sed sive hac sive alia distributione ista conijciantur, agit, haec anima cum quiete, si ea quae insunt in unitate valetudinibus, quasi familiari quadam consensione cessant. Cum autem adhibentur ea quae nonnulla, ut ita dicam, alteritate corporis afficiunt, exserit attentiores actiones, suis quibusque locis atque instrumentis accommodatas: tunc videre, vel audire, vel olfacere, vel gustare,*

Analícemos, como aclaración de cuanto hemos expuesto, las sensaciones de placer y dolor. Nuestro cuerpo se encuentra en el mundo en contacto con todos los demás cuerpos, que actúan sobre él; por eso debe el alma adaptar su acción a la de los agentes externos que el cuerpo sufre (57). Muchas de estas acciones, inadvertidas, no requieren del alma una atención particular. Otras, en cambio, producen modificaciones favorables o convenientes y desfavorables o nocivas al cuerpo. En el caso de una acción nociva, obstáculo a las funciones naturales del cuerpo, el alma, que lo vivifica y defiende, hace un esfuerzo para remover el obstáculo y reintegrar el cuerpo a sus naturales condiciones (58). Por lo tanto, no ignora el alma las pasiones del cuerpo que reclaman su atención. La sensación de dolor es, en consecuencia, el *acto de atención del alma ante una modificación nociva para el cuerpo que ella anima* (59). Y de igual modo, la sensación de placer es el acto de atención a una modificación agradable para el cuerpo que anima (60). Son éstas precisamente las sensaciones, el sentir, en las que el alma adquiere conciencia de las acciones ejercidas por ella sobre el cuerpo para adaptarlo a las modificaciones (que lo obstaculizan o lo favorecen) que realizan los demás cuerpos sobre él (61).

vel tangendo sentire dicitur; quibus actionibus congrua libenter associat, et moleste obsistit incongruis. Has operationes passionibus corporis puto animam exhibere cum sentit, non easdem passiones recipere (De Musica, l. VI, c. 5, número 10).

(57) En esta adaptación, el alma, que en la sensación es activa, es también, en un cierto sentido, pasiva con respecto a ella: se adapta al cuerpo; en cierto modo se coloca en el plano sensible, inferior a ella (*De Musica*, l. VI, c. 5, núm. 12: *Hae sunt operationes quas adhibet anima praecedentibus passionibus corporis; quae delectant eam associantem, offendunt resistantem. Cum autem ab eisdem suis operationibus aliquid patitur, a seipsa patitur, non a corpore; sed plane cum se accomodat corpori, et ideo apud semetipsam minus est, quia corpus semper minus quam ipsa est*). Esta forma de dependencia puede transformarse en esclavitud, es decir, en olvido de sí misma en lo sensible, olvidadiza de aquella realidad inteligible (el *Regnum Dei*) para la que ha sido hecha. Pero le es suficiente volver en sí misma, conocerse, para encontrar en sí la imagen de la verdad (las reglas del juicio, por ejemplo) que la une a la Verdad eterna.

(58) Véase el texto del *De q. animae*, c. 38, núm. 81, citado en la nota 53.

(59) *Corporalia ergo quaecumque huic corpori ingeruntur aut obijciuntur extrinsecus, non in anima, sed in ipso corpore aliquid faciunt, quod operi ejus aut adversetur aut congruat. Ideoque cum reniitur adversanti, et materiam sibi subjectam in operis sui vias difficulter impingit, fit attentior ex difficultate in actionem; quae difficultas, propter attentionem cum eam non latet, sentire dicitur et hoc vocatur dolor aut labor (De mus., l. VI, c. 5, número 9).*

(60) Lo mismo para todas las sensaciones orgánicas (hambre, sed, etc.).

(61) Véase el primer período del texto del *De musica* (l. VI, c. 5, núm. 10), citado en la nota número 56.

Si el sentir es del alma, es un acto vital, y, en el hombre, además de vital, espiritual; en consecuencia, la sensación es también acto de pensamiento. *Est enim*, según la forma definitiva y perfeccionada de las *Retractationes* (62), *sensus et mentis*. El paso del ritmo sonoro que hiere nuestro oído es *cualitativo* para la sensación: del orden de la materia pasamos al orden del espíritu, del pensamiento. Además, el sentido no es ajeno al ritmo recordado. En efecto, nunca podría recordar un sonido (una sílaba, una palabra, un verso), si mi memoria no conservase el principio del sonido y sus momentos intermedios. Todo sonido, por breve que sea (como toda visión), implica una duración, es decir, un comienzo y un fin, que no suenan en el mismo momento. Por lo tanto, yo entiendo una sílaba, o una palabra, o un verso porque la memoria conserva los momentos de su duración. Si, en realidad, me distrajesse, los números *occursores* y *progressores* no se distenderían en la memoria, que atiende a otra cosa. Por eso se ve que la memoria está presente en toda sensación y que ésta es juntamente una función mental. Sólo porque la memoria conserva los ritmos, podemos juzgar si han sido bien o mal pronunciados, apreciar su cualidad. Sin la memoria se dispersarían las sensaciones sonoras y no sería entendido ritmo alguno. La memoria, como *lumen temporalium*, conserva los ritmos, los ordena, unifica y hace que pueda coexistir una sucesión de instantes (63). Por otra parte, los números recordados no pueden existir sin los *occursores* y los *progressores*. A su vez, los números de la memoria hacen posible juzgar los ritmos sentidos.

Esto no significa que la sensación, acto de atención del alma, pueda prescindir del cuerpo, ya que la sensación precisamente consiste en una acción del alma sobre el cuerpo, originada por una pasión experimentada por el mismo cuerpo. Los ritmos sentidos corresponden a los sonoros, es decir, al sonido que desde el exterior ha impresionado al cuerpo (64). Tener conocimiento de esta semejanza es conocer las cosas exteriores: juzgar nuestras sensaciones es juzgar los cuerpos externos. Naturalmente, el sentido nada decide acerca de la objetividad de la visión sensible. Toca a la razón juzgar el dato y su existencia real... *corpus sensibile, esse autem corpus intelligibile judicatur; non enim posset aliter percipi* (65).

(62) *Retractationes*, l. I, c. 1, núm. 2.

(63) *De mus.*, l. VI, c. 8, núm. 21 (citado en la nota núm. 23).

(64) *Iam porro de sonantibus numeris quid opus est dicere, cum in occurso-ribus judicentur, si audiantur? Si vero ibi sonant, ubi non audiantur, quis dubitet eos a nobis non posse judicari? (Ibid., l. VI, c. 8, núm. 22).*

(65) *Epist.*, XIII, núm. 3.

En el término de la jerarquía están los números del juicio. Los otros son fugaces, éstos eternos, no sometidos a los intervalos de los números sonoros, a las prolongaciones de los *progressores*, al peligro de olvido de los *recordables*. Nosotros, ciertamente, no podemos juzgar si un ritmo ha sido bien o mal pronunciado, si el alma lo perciba, pero, incluso percibido, tampoco podríamos igualmente juzgarlo, si no existiesen en nosotros los ritmos perfectos y eternos, tales que precisamente permitan juzgar los ritmos sentidos. Son reglas por las que tienden a uniformarse los ritmos que duran en el tiempo. Independientes de la duración en que consiste lo rítmico sensible, no son, sin embargo, ajenos a ello; se adentran, por decirlo de algún modo — sin mezclarse y perder nada de su pureza y eternidad —, en el tiempo, en los ritmos destinados a pasar y extinguirse, para juzgarlos, valorarlos, apreciarlos o condenarlos. Ningún ritmo exterior, por hermoso que sea, puede igualar la perfección de los interiores que en sí tiene el alma. La belleza del ritmo externo, nota que cae en el tiempo, cuando hiere mi sentido y reclama la atención del alma, es como recogida por la memoria, que distiende los momentos a fin de que no se pierdan en las sucesiones, y es juzgada por la mente, en cotejo con el ritmo interior. La mente, al recoger su naturaleza inteligible y perfecta, dirige el oído no carnal a la eterna armonía de la verdad, de la que son un reflejo los ritmos inteligibles del juicio.

Sensación, juicio sensible y memoria sensible, son los antecedentes necesarios del juicio de la razón, las raíces, podemos decir, vitales del pensamiento, que es preciso tener en cuenta. El pensamiento humano tiene sus planos, porque el hombre es alma y es cuerpo: es preciso partir, sin que esto implique dependencia o derivación del superior desde el inferior, de estos grados más humildes, donde no hay materia, sino actividad animadora y vivificadora del alma. Incluso cuando parece que el sentir nos lleva fuera, nos conduce, en cambio, desde fuera de las cosas, al interior del alma. La sensación es justamente un acto interior (66). La jerarquía es completa: el sentido es superior a lo sentido; el sentido interior, a los sentidos exteriores; la memoria, a las sensaciones; la razón, a todo, porque "*mens humana de*

(66) La doctrina del *De musica* es conservada, tanto en el *De Genesi ad litt. liber imperf.* (c. V, núm. 24), poco posterior, como en los primeros capítulos del l. XI del *De Trinitate*, dedicado a la teoría de la percepción sensible. Agustín quiere demostrar que hay vestigios de la Trinidad en las cosas creadas. Particularmente en el alma, además de una trinidad interior, hay una exterior o del sentido: la *species* del cuerpo, que es objeto del sentido, la *visio* o *imago* del mismo, la *intentio animi* o atención que dirige el alma sobre las modificaciones del cuerpo. La visión *fit in sensu, qui neque*

visibilibus iudicans, potest agnoscere omnibus visibilibus se ipsam esse meliorem" (67). Pero, ¿de dónde le vienen a la razón las reglas en virtud de las cuales pronuncia los juicios? ¿Cuál es la causa eficiente de las verdades que están en ellas? Es el problema del principio absoluto del conocimiento, que confiere validez objetiva (necesidad y universalidad) a los juicios que la razón humana pronuncia; es el problema del principio metafísico del conocimiento en general (es decir, de la inteligibilidad radical del mismo conocer y entender humanos) del que más adelante trataremos.

¡Qué alegría para Agustín haber descubierto, con la ayuda de Plotino, que la sensación es una acción del alma, por medio del cuerpo, un acto interior, espiritual! No se debe a casualidad lo mucho que a su estudio dedica Agustín en sus primeros escritos (desde el 386 al 391), cuando todavía tenía reciente el recuerdo del «charlatanismo» maniqueo, y vivo el propósito (ya en acto) de combatirlo sin descanso. El materialismo de Manes le había obstaculizado durante muchos años la luz: todo lo que existe es cuerpo; los sentidos solamente perciben cuerpos, la mente no conoce otra cosa que cuerpos; ella misma es corpórea. Puede dar ahora una respuesta decisiva: la sensación no es del cuerpo, sino del alma, que ni es cuerpo, ni materia. La luz material de Manes, la que ven los ojos, es muy distinta de la luz del alma, la verdadera que, desde el interior, hace a los ojos capaces de ver: *haec lux qua ista manifesta sunt, utique intus in anima est*. Puede concluir Agustín: la «mayor parte de las cosas creadas están fuera de nuestro espíritu a causa de su naturaleza corpórea, y nuestro espíritu no puede verlas en sus razones creadoras y descubrir su número, tamaño y naturaleza, sin que sean percibidas por los sentidos del cuerpo» (68); pero, *quamvis ergo prius videamus aliquod corpus, quod antea non videramus, atque inde incipiat imago ejus esse in spiritu nostro, quo illud absens fuerit recordemur; tamen eandem ejus imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit celeritate mirabili, quae ineffabiliter longe est a corporis tarditate*. (69).

sine corpore est, neque sine anima (l. XI, c. 2, núm. 5). La visión es la forma que el sentido engendra al contacto con la cosa visible, como una semejanza suya, por obra de la atención del alma (*Ibid.*, l. XI, c. 2, núm. 3).

(67) *De diversis quaest.* 83, q. 45, núm. 1.

(68) *De genesi ad litt.*, l. V, c. 16, núm. 34.

(69) *Ibid.*, l. XII, c. 16, núm. 33.

3. EL SIGNIFICADO DE LA TEORÍA AGUSTINIANA DE LA SENSACIÓN

La doctrina agustiniana de la sensación, a pesar de plantear problemas que van muy lejos, toca profundidades antes desconocidas. El aspecto gnoseológico del problema se injerta en las raíces del ser y tiene un alcance metafísico. En la sensación está el hombre presente como cuerpo y como alma, como pasividad y actividad, actuado y actuante, que recibe y que da; está el hombre, que es vitalidad y espiritualidad: espiritualidad integral, es decir, sentir, recordar, querer, pensar y juzgar. Agustín no ha hecho abstracta la sensación, ni la ha convertido en una noción, separándola del tronco humano, sino que la ha cogido en su vivir, en la compleja vida orgánica y espiritual del hombre. No cualidad de noción de la sensación, sino vida de la sensación. Lo que pueden parecer incertidumbres son incertidumbres y oscuridades de la vida humana que, cuando es «vívida» y no solamente «vista», cuando no está reducida a la engañosa simplicidad de una proposición, incluso después de la indagación, deja ángulos oscuros, suscita maravillas y enigmas y, por esto, alimenta misterios.

En la solución del problema de la sensación, Agustín se ve impulsado por múltiples exigencias convergentes: a) probar el carácter activo, vital y en parte espiritual de la misma, sin negar lo que necesariamente tiene de pasivo y corpóreo; b) probar que hay correspondencia entre las imágenes y los objetos exteriores, sin tomar la sensación como criterio de verdad y dejándole lo que puede tener de engañosa; c) hacer de ella un grado del conocer y del querer, pero reconociendo solamente al juicio la facultad de pronunciarse acerca de la objetividad de la misma y poniendo siempre en guardia respecto a la tenaz avivadora de la concupiscencia; d) hacer de ella uno de los grados (necesario para quien, como el hombre, además de cuerpo es espíritu) de la conquista de la felicidad, que es posesión de Dios, Ser, Verdad, Bien. Todas estas tesis de orden gnoseológico y moral se apoyan en otras de naturaleza metafísica: a) la sensación no es una acción del cuerpo sobre el alma, sino una acción que ejerce el alma sobre sí misma, por medio del cuerpo y de los objetos externos que actúan sobre su cuerpo: basta para sentir que no le escapen las modificaciones de su cuerpo (*non laet*), sin que tenga algo que recibir de los órganos corpóreos, que, en cambio, reciben de ella la vida; b) establecer entre alma y cuerpo relaciones tales que, aun haciendo del alma la *vis* vivificadora de éste, conserve entre ella y el cuerpo una separación, una distancia incommensurable,

Este último problema no está planteado por Agustín en términos abstractos, sino en su neta concreción, según ese feliz e inconfundible modo de plantear los problemas que es uno de los más significativos caracteres de su temperamento filosófico. En realidad, para el obispo de Hipona, no existe un problema de las relaciones alma-cuerpo, como problema de dos *res*, una junto a la otra, extraña una y opuesta a la otra, tal como se le presentó a Descartes, y como éste se lo dejó en herencia al agustiniano Malebranche. No existe, porque él ha cortado de raíz el filosofema abstracto, y no se planteó el problema del alma y el cuerpo y de sus relaciones en la sensación, sino el problema del hombre alma-cuerpo en el acto de sentir. El existente-hombre no es cuerpo y alma, sino cuerpo vivificado por un alma, y alma que vivifica un cuerpo. El problema del cuerpo como cuerpo no existe, porque nunca se da solamente el cuerpo, sino el cuerpo vivificado por el alma, es decir, *mi* cuerpo, el cuerpo de *mi* alma; no existe el cuerpo como pura materia orgánica, sino el cuerpo animado por la presencia de toda el alma en cada uno de sus órganos materiales. El hombre es alma encarnada, es cuerpo que, al no estar separado del alma, no es puro cuerpo (una piedra, una planta, e incluso un animal); no es sólo automatismo vegetal y animal, sino también un sentir consciente; no pura vitalidad, sino vitalidad que es también (principalmente) espiritualidad. La sensación humana es *sensibilidad*, la cual es un cierto grado de espiritualidad de la que el cuerpo es un medio necesario. Este espiritualismo metafísico late en toda la doctrina agustiniana de la sensación, acto de vida del alma por medio del cuerpo, de toda el alma, que es sentir querer pensar. La sensación es el alba del pensamiento: no zona oscura, como última propagación de la materia, sino más bien primer grado de la luz del espíritu: es auroral. Así, este modo de concebir la sensación impide un inexplicable corte neto entre el *sentir* y *pensar*, y permite aprehender la vida interior del alma en su integralidad: el alma está en el sentir, que es también pensar y querer; está en el pensar, que también es sentir y querer, como está en el querer, que, a su vez, es sentir y pensar (70). Agustín disiente de Platón, que hace de

(70) Para San Agustín no hay movimiento del alma que no dependa de la voluntad (Ferraz, *La psychologie de S. A.*, Paris, 1869, pág. 80); en consecuencia, también la sensación, donde la voluntad tiene una parte esencial: la *atención*, de que hemos hablado, es acto de la voluntad. *Quae cum ita sint, tria haec quamvis diversa natura, quamadmodum in quendam unitatem contemperentur meminerimus, id est species corporis quae videtur, et impressa ejus imago sensui quod est vitio sensus formatas, et voluntas animi quae rei sensibili sensum admovent, in eoque ipsam visionem tenet...* La voluntad es la fuerza «copuladora»: *Voluntas autem tantam vim habet copulandi*

la sensación el conocimiento del mundo engañoso de las sombras; concuerda con Plotino, para quien la αἰσθησις es activa, aprehende lo sensible, que es la bella imagen viviente de lo inteligible; con Plotino, que considera al alma presente en el cuerpo (como la luz está presente en el aire), y lo envuelve y penetra; que pone el arte como primer grado de la contemplación de lo inteligible en lo sensible, del que se *sirve* el alma para elevarse a la pura belleza. Pero también sabe con Plotino (y todavía mejor con el misticismo cristiano) que lo sensible atrae y ata, nos hace olvidar nuestro origen divino y nuestro destino sobrenatural. No debe el alma olvidar que es superior a todas las cosas sensibles, que ha sido hecha, no para *caer* en lo sensible, sino para elevarse a Dios. Use de las cosas que siente por medio del cuerpo; *use* de ellas, no *goce* de ellas; medio, no fin. Ahora, a fin de que la sensación sea medio y grado de conocimiento, como elevación a la Verdad o al Bien, es necesario no considerarla un dato aislado: no puede prescindir del cuerpo y de las necesidades vitales del mismo, pero en el hombre, además de ser movida por necesidades corpóreas y de apetitos, lo es también por motivos no vitales y desinteresados. Entra de lleno en un proceso espiritual, que goza de un destino que trasciende todas las exigencias vitales.

Precisamente por no poder dejar a un lado el cuerpo y porque el alma sólo por medio de éste tiene noticia de los objetos externos y de la existencia del mundo, la sensación es un límite en el hombre. El alma no encarnada, sin el cuerpo, viviría en sí misma con Dios, en la visión de la verdad pura, en el goce del Sumo Bien; el alma encarnada se ve obligada a intervenir donde el cuerpo, modificado favorable o desfavorablemente por lo exterior, la llama. No puede dejar de gozar de los placeres del cuerpo, no sufrir con sus dolores, sin esforzarse en alejarlos. La *passio cor-*

haec duo, ut et sensum formandum admoveat ei rei quae cernitur, et in ea formatum teneat. Interviene la voluntad en tres momentos del conocer: de la especie del cuerpo que se ve, se origina la del órgano sensible; de ésta, la que se forma en la memoria; de ésta aún, la que se engendra en la facultad de quien piensa (*De Trinit.*, l. XI, c. 2, núms. 2-5; l. XI, c. 9, núm. 16). La voluntad tiene una función activa en la sensación: hace que el órgano sensorial se aplique al objeto sensible; por lo tanto, hay sensación por la voluntad. Cuando la acción de la voluntad es más intensa, entonces, más que una sensación, se tiene un deseo, amor de sentir (*De Trinit.*, l. XI, c. 2, núms. 4-5; *De musica*, l. VI, c. 8, núm. 21). En este último lugar se explica cómo, sin la voluntad, no es posible la memoria. Si, mientras habla una persona, nuestra «atención» está dirigida a otra cosa, decimos no haber oído. Es más exacto decir que hemos oído, pero no recordamos, porque estaba distraída la voluntad. Por ausencia de la voluntad, no ha sido percibida la impresión sensible, y por esto ha faltado la sensación; por ello, falta también la memoria.

poris es como un *shock* del alma, una campanada que la llama a otra parte, una intrusión violenta en el recogido silencio de su contemplación. No puede permanecer sorda a la llamada del cuerpo, que lleva sobre sí caracteres del mundo que le rodea. Cuando el alma cree no pertenecer ya a este mundo, haber dejado atrás la tierra y haberse «convertido» del todo a Dios, se presenta el grito del dolor o del placer: el alma acude a la llamada de la miseria humana, que llora o ríe. Se ve obligada a gastarse en beneficio del cuerpo, a desviar su atención de las alturas, a *sentir*, que es dar algo de la propia substancia a las imágenes de sus cuerpos: *dat enim eis formandis quiddam substantiae suae* (71).

Pero a ella es a quien corresponde no caer, algo así como convertir en bien la propia miseria. En el fondo, su *atención* a las modificaciones del cuerpo es un deber, ya que el cuerpo le pertenece, es su dominio, le ha sido dado por Dios y debe dar cuenta de su uso y conservación. Si abandonase a sí mismo el cuerpo, la caída de éste la trastornaría, y terminaría por ser despojada del mando o dominada. La salud del cuerpo le interesa: la sensación es un acto que el alma *debe* cumplir. El éxito depende de someter el acto de sentir al acto de juzgar; es decir, de no convertirse en esclava de las sensaciones, de no hacerse sierva de las imágenes corpóreas; de hacer de la sensación, no el primer grado de servidumbre al cuerpo, sino el de su liberación, que es también liberación del cuerpo de la acción externa. Es entonces cuando el alma puede tener su atención abierta hacia el mundo, sin ser distraída por el hecho de ver las cosas a través de la ventana del sentido que, en definitiva, asoma a la Verdad absoluta y al infinito Bien. De aquí el misticismo «humano», y por esto cristiano (completamente alejado, por ejemplo, del neoplatónico), de San Agustín: reducir al mínimo indispensable las necesidades del cuerpo y los contactos con el mundo exterior, de tal modo que la campanilla llame lo menos posible y lo menos posible distraiga al alma del recogimiento y coloquio con Dios — casi reducir el cuerpo a las solas funciones orgánicas que se ejercen mecánicamente —; y, por otra parte, cuando ya se tiene un alma señora y se la ha acostumbrado a gozar de Dios, a dialogar con la verdad y pensar con lo infinito, mirar también al mundo y ocuparse de él, llevarle aquellos tesoros espirituales, que no empobrece darlos, sino que aumenta y enriquece.

Sin embargo, sobre la tierra nunca hay victoria total y definitiva, a no ser para las almas excepcionales y en excepcionales

(71) *De Trinit.*, l. X, c. 5, núm. 7.

momentos, como sabía Agustín por esa experiencia personal que da sangre, carne y huesos a su filosofía: el cuerpo es siempre un límite del hombre, es la miseria que se ve obligado a arrastrar consigo; los sentidos son un peligro de caída, despego de Dios, catástrofe. Difícilmente es paz duradera la armonía que el alma da al cuerpo, y con frecuencia es un armisticio temporal: la vida del hombre está hecha de guerras que suponen victorias y derrotas, oasis de paz. Durante la tempestad, no queda sino resistir a la violencia que amenaza con entrar y desorganizar, y confiar la voluntad que lucha a la gracia sobrenatural. En esta batalla, si la sensación, enemiga del alma, excitadora y colaboradora, es conservada en aquello que tiene de espiritual, no es ya un obstáculo, sino un incentivo a trascender el cuerpo, el primer impulso del alma hacia el «otro mundo», y, al mismo tiempo, un vínculo que no permite olvidar «este mundo» (las cosas, nuestro cuerpo), en un olvido que ya no sería acto humano, sino que obliga a usar del mismo mundo con una presencia que es elevación y potenciamiento de humanidad, humanidad eminente, espiritualidad que se abre a Dios.

La actividad sensible es, por tanto, un momento de la vida espiritual: tentadora y cómplice de la concupiscencia, es, al mismo tiempo, anunciadora de un orden invisible y real que gobierna el mundo, que lleva impresa la huella de la acción creadora de Dios. La sensación es un testimonio; como tal, más que por lo que con ella es conocido, tiene valor por lo que no es conocido y anuncia (72); más que por cuanto da, por las deficiencias que en nosotros descubre e invita a suplir. La sensación, aun tan radicada en este mundo y seductora, es ya una señal del otro mundo, del inteligible de Plotino, que Agustín identifica con el

(72) Para San Agustín hay algo de enigmático en el conocimiento del mundo exterior, no sólo para la sensación, sino también para la razón. Ninguna experiencia penetra la profundidad de las cosas. El conocimiento del mundo externo es siempre particular: la ciencia tiene límites y no posee la llave con la que se entra en las razones eternas de lo creado. Saben los filósofos que todas las cosas temporales suceden *rationibus aeternis*, pero, ¿acaso por esto han podido leer en estas razones eternas y «conocer el número de las especies animales, las semillas primitivas de cada una, su modo de crecer, lo rítmico que se realiza en sus reproducciones, en sus nacimientos, períodos de vida, muertes; cuáles sean los movimientos que regulan el deseo de lo que es según la naturaleza y la aversión de lo que es contrario?» (*De Trinit.*, l. IV, capítulo 16, núm. 21). Ningún conocimiento profundo del mundo es seguro por medio del conocimiento científico, ni las previsiones de la ciencia tienen algo de absoluto. De aquí la necesidad de contemplar en el principio soberano de las cosas, las causas subsistentes de las futuras (*Ibid.*, núm. 22). La «ignorancia» de la ciencia deja amplísimo lugar a la «sabiduría» divina. Véase Martín, *ob. cit.*, págs. 278-280.

reino de Cristo, que es, según Pablo, la Sabiduría y, según Juan, la Verdad (73). Todo a condición de que los sentidos se alineen y ocupen su puesto, y no pretendan poner arriba lo que debe estar debajo. Es preciso *juzgar* los sentidos de tal modo que se atribuya a las cosas sensibles sólo aquel grado de realidad que es connatural a su belleza, «siempre ínfima con respecto a la belleza suma: toda realidad corpórea es verdadera como cuerpo, y falsa como unidad absoluta» (74). Entonces la sensación, acto del alma, no es ya más fuente de falsedad, ni obstáculo en la subida al inteligible. Asume su papel: las cosas visibles no son objeto de la mente, sino «un reclamo a la contemplación y al amor de los bienes del espíritu» (75). Más explícitamente: «quien utiliza bien los cinco sentidos para creer y anunciar las obras de Dios, para alimentar la caridad, o dar paz a la propia naturaleza y conocer a Dios con la acción o con la contemplación, éste entra en la gloria de su Señor» (76). (D).

(73) El reproche que Agustín se hace en las *Retractationes* (l. I, c. 3, número 2) por esta identificación no contradice su doctrina.

(74) *De vera relig.*, c. XXXIV, núm. 63.

(75) *Ibid.*, c. LIV, núm. 104.

(76) *Ibid.*, c. LIV, núm. 106.

CAPÍTULO III

EL ERROR

I. EL «PERFECTE QUÄERERE»

El sentir ha resultado ser, para Agustín, un acto del alma por medio del cuerpo, en el cual concurren la acción de los cuerpos externos, los sentidos, la atención del alma o voluntad y la memoria. Es un grado de la vida psíquica, pero, por sí mismo, no es, ni verdad, ni criterio de verdad. La verdad y el bien no son de naturaleza sensible. Por eso la sensación, que en sí misma ni es verdad ni error, a no ser considerada por lo que es en sus límites, resulta origen de mal y error, extravío de la razón y de la voluntad. Agustín había experimentado lo que pueden sobre el hombre las imágenes sensoriales y cuánto es el poder de la concupiscencia. Por lo demás, pensar es fiscalizar: los momentos de indagación son la aprobación de lo que resulta verdadero y la reprobación de lo que no es tal. ¿No se da, tal vez, el hecho de aprobar lo que debe ser rechazado? Sí: es el *error*. ¿Cuál es la causa del error? ¿En qué consiste precisamente?

Agustín se ha ocupado muchas veces en este importante problema que, según costumbre, no plantea en los términos abstractos, de la calidad de noción, sino en los concretos de la vida espiritual. Por esto, el problema del error no va separado del de lo falso, de la mentira, del mal. El hombre, *inquisitor veritatis*, en su buscar la verdad, busca la felicidad. El error es siempre una celada y una insidia a la humana felicidad: no sólo obstaculiza a la razón, sino también la voluntad; no es únicamente error, sino también mal, sin que, sin embargo, vayan uno y otro confundidos.

Según sabemos, Agustín afronta primeramente el problema de la indagación de la verdad; por ello, desde el *Contra Academicos*, se encuentra con el problema del error. Para los académicos, nun-

ca se está seguro de la verdad y por esto «asentir» a cualquier proposición es exponerse a «aprobar» lo falso. El sabio escéptico, por consiguiente, suspende el juicio. Por lo tanto, el error consiste en dar *asentimiento* a lo que parece verdad, y que luego es o podría ser falso. Es un acto de la voluntad con el que se toma lo falso por verdadero: *error mihi videtur esse falsi pro vero approbatio* (1). Agustín acepta la definición; pero mientras los académicos concluyen que nunca hay seguridad de no confundir lo falso con lo verdadero y de no asentir a lo falso, él, en cambio, sabe que existe la verdad y que puede ser conocida. Terminan los académicos por considerar el juzgar una serie de errores o de posibilidades de errores; Agustín hace del error uno de los inconvenientes accidentales que puede suceder a quien busca y a quien juzga. Para los primeros hay que limitarse a la pura investigación, con el fin de no errar, es decir, para no asentir *rebus incertis*; para Agustín la finalidad de la indagación es negar el asentimiento a las cosas inciertas, para reservarlo solamente a las *rebus certis*. Tanto los académicos como Agustín están de acuerdo en que «nadie puede saber el error» (*scire falsa nemo; nosse falsum nemo potest*) (2): el error ni es conocido, ni querido: quien se engaña, se engaña *invitus* (3). Buscar significa remover todas las posibilidades de error para descubrir la verdad. Una vez más, filosofar es proceso de liberación, de purificación, de subida: disciplina interior y elevación. Es más, la misma posición de los académicos del *semper quaerere et numquam invenire* (observa Trigeccio a Licencio, defensor de la Nueva Academia) es ya por sí misma error, precisamente por excluir la posesión de la verdad. Pase que se equivoque quien llama verdadero a lo falso, mientras los académicos, que se abstienen de asentir, están siempre inmunes de error; pero esto no quita que la indagación quede suspendida en la hipótesis, vana y vacía, alejada del *perfecte quaerere* (4). El problema está, ciertamente, aquí: en buscar *perfecte*: es decir, poseer un perfecto método de búsqueda. Ahora bien, el punto de vista académico es, justamente, expresión de un

(1) *C. Acad.*, l. I, c. 4, núm. 11.

(2) *Ibid.*, l. III, c. 3, núm. 5.

(3) *Ibid.*

(4) Probabilidad y verosimilitud, como reglas de pensamiento y conducta, son por sí mismas errores. Confiarse a lo probable, sin conocer la verdad, es perderse en el error. Lo prueba Agustín con el apólogo de los dos caminantes ante el cruce. Uno de los dos pregunta el camino a un pastor, toma el indicado y llega; el otro se para en el cruce, porque no se fía, hasta que llega un caballero de quien juzga más probable fiarse. Le pregunta el camino y éste, burlón, le indica el falso. He aquí cómo la probabilidad, cuando no se conoce la verdad, puede ser fuente de error (*C. Acad.*, l. III, c. 15, núm. 34). Por

imperfecte quaerere. En efecto, parte del presupuesto de que nada verdadero *posse percipi*, ya que los sentidos nos engañan, y concluye: *nulli rei debere assentiri* (5). Es imperfecta su indagación desde el principio, porque presupone que sean los sentidos la única fuente de verdad (mientras se ha demostrado que sólo la razón es capaz de juicios verdaderos), es decir, porque sólo tienen presente la realidad sensible, siendo, en cambio, el objeto de la mente la realidad inteligible, en la que ya no se encuentran los *signa falsitatis*. En consecuencia, el *perfecte quaerere* exige: a) que sea buscada la verdad donde está, y no donde no está y es imposible hallarla; b) que las impresiones sensibles no sean consideradas la meta de la investigación, sino el primer grado de la misma, verdaderas como impresiones sensibles, pero nunca válidas como verdad objetiva; c) que, por esto, no se les preste asentimiento, si antes no han sido juzgadas por la razón. De aquí dos conclusiones: a) la verdad no sólo no depende ni se deriva de la experiencia sensible, sino que es anterior a ésta, tanto que es llamada a juzgar de la verdad o falsedad de las imágenes; b) el error consiste, no en la pura imagen en sí, sino en la premeditada aprobación de lo que ella representa: *his enim errat, qui quod sibi videtur temere probat* (6). Es el error una *temeraria consensio* (7); el acto con el cual la voluntad se detiene donde no debe pararse; llamar ciencia a la opinión, detener el espíritu en lo sensible, considerar fin lo que es medio y, por esto, olvido del verdadero fin. Los sentidos presentan a la mente las puras imágenes y no la verdad; lo que es semejante a lo verdadero. En sí mismas, repetimos, no son falsas, pero resultan origen de falsedad, si nosotros identificamos con lo verdadero aquello que a lo verdadero se parece, sin serlo substancialmente. De aquí la exigencia de un criterio de verdad para juzgar y distinguir lo verosímil de lo verdadero; la obligación de la voluntad de no precipitarse en el asentimiento, de no dejarse seducir. Cuando lo sensible es juzgado como lo que es — las cosas como imágenes de la belleza, las opiniones como el primer alborar de la Verdad que se esconde —, de tal modo que no ofusque y arrastre, entonces estamos en el camino del *perfecte quaerere*, porque la mente es recta y el querer sano.

otra parte, pararse en el cruce, significa permanecer en el camino; no buscar la verdad, pero errar sin llegar. En este caso es más excusable quien cree por amor de la verdad: al menos podrá darse cuenta de que el camino es equivocado, volver atrás y tomar el bueno (*Ibid.*).

(5) *C. Acad.*, l. III, c. 10, núm. 22.

(6) *C. Acad.*, l. III, c. 9, núm. 21.

(7) *Ibid.*, l. III, c. 15, núm. 34.

2. LA DOCTRINA DEL ERROR DESDE LOS «SOLILOQUIOS» AL «DE TRINITATE»

Más de la mitad del segundo libro de los *Soliloquios* está dedicado al problema de la verdad y del error (*falsitas*), vinculado al tema principal de la demostración de la inmortalidad del alma.

Hay verdad y hay error: ¿dónde está el error? Cuando los sentidos engañan y presentan lo falso, es decir, *quod aliter sese habet quam videtur*, en vez de lo verdadero — *quod ita est ut videtur* —, y da el alma su asentimiento, se tiene el error. No está, por tanto, el error en las cosas, sino en nuestra percepción, *in sensu* (8). Pero si es falso lo que aparece distinto de lo que es, y verdadero aquello que es como aparece, esto significa que falsedad y verdad existen, porque existe un sujeto a quien aparece distinto de como es, o tal como es. La misma existencia de los cuerpos dependería de la existencia de la consciencia (9). Agustín advierte a qué absurdo lleva esta posición, y pasa a una nueva definición de lo verdadero y de lo falso: es verdadero lo que es o existe, y falso lo que no es (10). Pero, en este caso, todo sería verdadero, y lo falso no existiría: lo que no es, no es verdadero ni falso (11).

Entonces es necesario definir de otro modo (manteniendo que aquello que es, por lo que es, no es falso) (12): falso es lo semejante a lo verdadero, pero sin ser verdadero. Son muy numerosos los casos aducidos por Agustín: un árbol dibujado, el remo

(8) *Solil.*, I, II, c. 7, núm. 13.

(9) *Ibid.*, I, II, caps. 3-4. Observa con exactitud Guzzo (*A. dal "Contra Academicos" al "De vera religione"*, cit., pág. 81): «Que es como fácilmente se advierte la posición propia del idealismo contemporáneo, el cual niega precisamente que Agustín comprende perfectamente que exista alguna cosa por sí misma».

(10) *Solil.*, I, II, c. 6, núm. 8.

(11) También encontramos en el *De vera religione* (c. XXXVI, núm. 66) una definición semejante: «...«Lo falso consiste en creer que es aquello que no es», mientras «es verdad aquella que nos muestra lo que es». Pero lo falso aquí no es el no-ser, que no es ni verdadero ni falso, sino el acto de atribuir a las cosas percibidas una realidad que no les compete. Las cosas en sí mismas son buenas por su naturaleza, y si nos engañan en cuanto no actúan la suma Unidad a la que sin embargo tienden a imitar, con todo somos siempre nosotros quienes creemos que son más de lo que parecen.

12. Este punto se encuentra mejor precisado en las *Confesiones* (I, VII, capítulo 15, núm. 21): *et omnia vera sunt, in quantum sunt: nec quicquam est falsitas, nisi cum putatur esse, quod non est*. En el *De doctrina christ.* (libro II, c. 35, núm. 53) también se lee: «Hay dos géneros de falso: uno de las cosas que absolutamente no pueden ser; otro, de las cosas que no son,

sumergido que da la impresión de roto, los sueños, las imaginaciones de los dementes, etc. Son muchos los casos de semejanza que engañan, no sólo a la vista, sino también a los demás sentidos (el perfume de dos lirios distintos engaña al olfato; las plumas de cisne y de pato engañan al tacto, etc.) (13). Se podría concluir que la semejanza es la madre del error. Por otra parte, sin embargo, lo falso es tal porque es desemejante de lo que es verdadero, ya que de otro modo sería ello mismo verdadero. Lo falso, por lo tanto, difiere de lo verdadero, no por la semejanza, sino por la desemejanza (14). Ni es posible afirmar que sea falso lo que es a un tiempo semejante y desemejante, ya que toda cosa en algún aspecto es semejante y en algún otro es desemejante de otra.

Para no volver a la primera definición — falso es lo que parece distinto de como es —, cuyas absurdas consecuencias ya se han visto, no queda sino definir lo falso objetivamente, es decir, no como lo que *parece*, sino como lo que *es*: *quod falsum jure dicatur nisi quod aut se fingit esse quod non est, aut omnino esse tendit et non est* (15). El *mentax* no es, por tanto, *fallax*, es decir, puede no querer engañar (como los actores que personifican a Príamo o Hércules), mientras que el *fallax* lleva a engaño. El caso del actor presenta una característica propia: el actor que representa a Príamo es un *falso* Príamo, pero es un verdadero actor. Falso desde un punto de vista, es verdadero desde otro (16). Verdadero y falso se mezclan siempre y no se consigue distinguirlos. ¿Por qué? Porque se busca la verdad donde no puede ser encontrada. En efecto, toda la indagación ha tenido por objeto las cosas del mundo sensible, donde no se da lo verdadero sin *signa falsitatis*, no se da ciencia, sino opinión. El problema de lo verdadero y de lo falso cesa de ser, casi bruscamente, el problema del conocimiento verdadero y del equivocado, y se convierte en el problema de dos realidades: el mundo inteligible de la verdad y el mundo sensible, donde no se da verdad sin peligro de error, y corresponde a la luz de la verdad iluminar, y a la razón iluminada juzgar. Solamente en el «otro mundo» se da verdad separada de error, realidad sin engaño. El error es, por tanto, *falta* de verdad total, es conocimiento no totalmente verdadero de un objeto. El problema, que se ha transformado de gnoseológico en

pero que podrían ser. Decir que siete más tres es igual a once, es decir aquello que absolutamente no puede ser; pero decir, por ejemplo, que en las calendas de enero ha llovido, es decir, lo que no se ha dado, pero que hubiera podido ser».

(13) *Solil.*, I, II, caps. 6-7.

(14) *Ibid.*, I, II, c. 8, núm. 15.

(15) *Ibid.*, I, II, c. 9, núm. 16.

(16) *Ibid.*, I, II, c. 10, núm. 18.

ontológico, se traduce ahora en su significado religioso: lo inteligible, que es la verdad, es el reino de Dios; por tanto, hay verdad sólo en él y del reino de Dios, y no del sensible, de este mundo, donde el engaño es siempre una insidia, la ilusión un peligro, donde las cosas cambian y pasan, y donde, por lo tanto, el error se mezcla siempre a la verdad. Evitar el error, por una parte, es juzgar lo sensible, de tal modo que no se lo tome por lo que no es, y, por otra, es dirigir la luz de la razón hacia el lugar en que se ilumina toda luz.

En el *De vera religione* se encuentran páginas que podemos considerar definitivas acerca de la naturaleza del error. Mientras que el *Contra Academicos* y los *Soliloquia* tratan el problema desde un punto de vista lógico, el *De vera religione* considera principalmente el aspecto ético religioso del mismo (17). La filosofía es amor de la verdad; si el hombre fuese sólo pura inteligencia, no se daría el caso de poder amar algo distinto de la verdad. Pero el hombre es también cuerpo y sentidos, los cuales lo ponen en contacto con las cosas terrenas, que no son, ni el ser, ni la verdad. El alma siente por medio del cuerpo las cosas que modifican el cuerpo; de aquí el peligro de que su atención (acto de voluntad) a las modificaciones corpóreas arrastre la misma voluntad a amar, no la verdad inteligible, sino las cosas sensibles. En consecuencia, el error es amor de lo inferior, estimado más de lo que es, y, por consiguiente, olvido de lo superior. Hay, por tanto, error porque los sentidos (sin que sean necesariamente su causa) nos informan del mundo corpóreo y porque la voluntad se apega más de lo justo a sus imágenes. Si el alma no amase las cosas del mundo hasta el desprecio de la verdad o de Dios, el error no sería posible: *Quamobrem sit tibi manifestum atque perceptum nullum errorem in religione esse potuisse, si anima pro Deo suo non coleret animam, aut corpus, aut phantasmata sua, aut horum aliqua duo conjuncta, aut certe simul omnia* (18). Habla aquí Agustín de la religión, pero sus palabras valen muy bien para la filosofía, que es amor de la verdad eterna y una. El error no consiste en estar el alma unida al cuerpo, ni en recibir las impresiones por medio de los sentidos, ni en las sensaciones por sí mismas, sino en el apego a las imágenes, más de lo que exige la naturaleza de la voluntad. El error es culpa. «La religión es perfecta sólo si no servimos más a las criaturas que a Dios y cuando no nos perdemos tras nuestras fantasías» (19). Error es, por lo mismo, estimar y amar las imágenes por más de lo que son.

(17) Naturalmente estas distinciones nada tienen de rígido.

(18) *De vera relig.*, c. 10, núm. 18.

(19) *Ibid.*, c. 10, núm. 19.

Es tanto un desconocimiento, por parte del espíritu (20), del orden ontológico, como construcción de otro correspondiente a la concupiscencia, el cual satisface, no la exigencia de verdad de la razón, sino la de la carnalidad que arrastra y obscurece. Solamente los ilusos pueden creer encontrar la perfección en el conjunto de las especies corpóreas y dejarse arrastrar por su íntima belleza, hasta el punto de colocarlas en un grado de excelencia que no les compete. Esta ilusión, que hace usar mal del cuerpo y de las cosas — que en sí no son ni vanidad ni mal —, con dificultad respeta las débiles voluntades humanas (21), las cuales, en vez de servirse, como incluso deben, de las formas carnales para despegarse y elevarse a la visión de las que no manifiesta la carne, son atraídas por aquéllas, como por un peso, hacia la tierra, en donde yacen vencidas e impotentes.

De esta caída es responsable la voluntad: ésta tiene el poder de decir verdadero a lo verdadero, y, en cambio, convertida en concupiscencia, llama verdadero a lo falso. La falsedad, por tanto, afirma explícitamente Agustín, «no proviene de que las cosas nos engañan porque ofrecen a nuestros sentidos esa forma que les ha proporcionado su belleza; no proviene de los sentidos que reciben impresiones conformes a la propia naturaleza y transmite al alma, que preside, sus impresiones; son los pecados que engañan al alma cuando buscan lo verdadero, dejando a un lado la verdad y no preocupándose de ella. Puesto que amaron las obras más que al artista y al arte mismos, son castigados con el error de buscar en las obras mismas el artifice y el arte, y, no encontrando ni uno ni otro (Dios no está sometido a los sentidos y supera la misma mente), creen que las obras son el arte y el artista» (22). El error, acto de la voluntad con el que el hombre invierte el orden y ama las cosas mudables más que la inmutable

(20) Digo «espíritu» y no «voluntad»: corresponde a la voluntad la parte más predominante, pero tampoco la razón queda a un lado. La apreciación equivocada que el equivocado hace de las imágenes, sobrevalorándolas o desvalorándolas según un orden subversivo de la jerarquía de los seres, es siempre un juicio (por equivocado que sea), es obra de la razón trastornada por el poder de la voluntad, arrastrada a su vez por la concupiscencia. Se podría decir que, para Agustín, el error es un acto práctico, sin ser, no obstante, ateorético del todo.

(21) *De vera relig.*, c. 21, núm. 41.

(22) *Ibid.*, c. 36, núm. 67: *Unde falsitas oritur, non rebus ipsis fallentibus, quae nihil aliud ostendunt sentienti quam speciem suam, quam pro non pulchritudinis acceperunt gradu: neque ipsis sensibus fallentibus, qui pro nativa sui corporis affecti, non aliud quam suas affectiones praesidentium animo vultant: sed peccata animas fallunt, cum verum quaerunt, relicta et neglecta veritate. Nam quoniam opera magis quam artificem atque ipsam autem dilexerunt, hoc errore puniuntur, ut in operibus artificem artemque*

verdad que lo crea, es una caída moral, una culpa. La voluntad, amando sin medida los fantasmas, renuncia a amar otras cosas, traiciona la propia vocación. Es precisamente el error la renuncia a querer, a pensar. Es no querer y no pensar en la verdad. Si el alma no se dejase desviar por los fantasmas percibidos por los sentidos, si supiera resistir a éstos y no hacerse esclava de las heridas que los sentidos le infligen, si no convirtiéndose en objeto del entendimiento las ficciones (y cuando se detiene en ellas y en ellas cree «no hace en modo alguno uso del entendimiento»), no se llenaría de ilusiones, ni invertiría el orden de lo que ha sido llamada a amar, evitaría el error. En efecto, si estuviese iluminada por la verdad, no se engañaría: *illa lux vera est, quae haec* [los fantasmas] *non esse vera cognoscit* (23).

Va implícito en estas palabras que el error es falta de intelección, precisamente por no ser conocimiento de la verdad: quien entiende, *continuo verum est* (24). Nadie conoce el error, si no cuando conoce que es error (25). Pero, ¿cómo se llega a conocer que es error? ¿Se puede llamar intelección al acto con el cual se conoce el error, si el entender es siempre intelección de la verdad y si el error es precisamente falta de intelección? Conocer el error significa conocer que es falso aquello que es falso, es decir, conocer siempre lo verdadero; y, en efecto, es verdad que lo que es falso es falso. El error, como tal, es, por lo tanto, ininteligible. ¿Cómo evitarlo? Del mismo modo que con los ojos evitamos las tinieblas, por el hecho de querer ver, así, quien quiera evitar el error (*stultitia*), no se esfuerce en comprenderlo, sino que se duela

conquirant: et cum invenire nequiverint (Deus enim non corporalibus sensibus subiacet, sed ipsi menti supereminet), ipsa opera existiment esse et artem et artificem.

(23) *De vera relig.*, c. XXXIV, núm. 64. — En el c. 11, núm. 25 del *De utilitate credendi* (un año posterior al *De vera relig.*) distingue Agustín entre entender, creer y opinar. Quienes opinan son aquellos que *se arbitrantur scire quod nesciunt*. Esta manera de conocer es *numquam sine vitio*. Así como lo que entendemos lo debemos a la razón, y lo que creemos a la autoridad, de igual modo lo que opinamos es fuente de error. La opinión (de aquellos que opinan saber lo que no saben) viene dada por la *vitiosa credulitas*: es renuncia a entender con la razón, docilidad voluntaria a la contradicción. Por esto el nombre de opinante es torpe y *misserrimum et turpissimum* el opinar, porque, quien está persuadido de que sabe, no puede aprender, si bien se puede saber lo que opina, y porque la temeridad es indicio de ánimo *non bene affecti*.

(24) *De genesi ad lit.*, l. XII, c. 14, núm. 29.

(25) *De Trinit.*, l. XV, c. 10, núm. 17: *Nunc ergo simul de universa scientia hominis loquimur, in qua nobis nota sunt quaecumque sunt nota: quae utique vera sunt, alioquin nota non essent. Nemo enim falsa novit, nisi cum falsa esse novit: quod si novit, verum novit: verum est enim quod illa falsa sint.*

de no entender, a causa del mismo, aquellas cosas que pueden ser conocidas (26). Para conocer, la luz intelectual es ella misma testimonio para sí misma: *et sibi ipsa testis ut cognoscatur lux* (27).

Casi los mismos conceptos son expresados en fórmulas concretas en el libro *De Trinitate*. No entran en nuestra alma los cuerpos, sino sus semejanzas, y, por esto, cuando *eas pro illis approbamus, erramus; error, namque est pro alio alterius approbatio*. El error es cambiar una realidad con otra, los fantasmas que están en la memoria con los cuerpos de los que son semejanzas (28). La mente no trata únicamente consigo misma, sino también con las cosas sensibles, con las que está tan «familiarizada», que no puede estar en sí misma sin las imágenes. De aquí *ei aboritur erroris dedecus, dum rerum sensorum imagines secernere a se non potest, ut se solam videat* (29). Se le pegan las imágenes como amoroso gluten, y es éste el estorbo del alma. También a la imaginación se debe el error de concebir al alma como corpórea. En efecto, cuantos la piensan tal, juzgan nulo cuanto se piensa sin las representaciones corpóreas (30). Se explica esto por la mayor familiaridad que tenemos con las imágenes: «las percepciones sensibles nos son mucho más familiares que la intelec-

(26) Reproducimos el importante texto: *Tum Trygetius Licentio prorsus absente: Quomodo vultis, inquit, accipite et ridete stultitiam meam. Non mihi videtur debere dici intellectus, quo intelligitur ipsa stultitia, quae non intelligendi vel sola vel maxima causa est. — Non facile, inquam, recuso istud accipere. Quamvis enim me nullum moveat, quod sentit Alypius, quomodo recte possit docere, qualis sit res, quam non intelligit, quantumque menti afferat perniciem, quod mente non videt — nam id utique attendens, quod tu dixisti, dicere est veritus, cum et sit ista etiam de doctorum libris nota sententia — tamen sensum ipsum considerans corporis — nam et isto ipso anima utitur et ipsa sola est cum intellectu qualiscumque conlatio — adducor, ut dicam neminem posse videre tenebras. Quam ob rem si menti hoc est intelligere, quod sensui videre, et licet quisque oculis apertis sanis purisque sit, videre tamen tenebras non potest, non absurde dicitur intelligi non posse stultitiam; nam nullas alias mentis tenebras nominamus. Nec iam illud movebit, quomodo stultitia possit non intellecta vitari. Ut enim oculis tenebras vitamus eo ipso, quo nolumus non videre, sic quisquis volet vitare stultitiam, non eam conetur intelligere, sed ea, quae possunt intelligi, per hanc se non intelligere doleat eamque sibi esse praesentem, non quo ipsam magis intelligit sed quo alia minus intelligit, sentiat (De ordine, libro II, c. 3, núm. 10).*

(27) *Trac. in Joann.*, c. 35, núm. 4. Véase también la *Epist. CXVIII*, capítulo 3, núm. 12.

(28) *De Trinit.*, l. IX, c. 11, núm. 16. — Las imágenes conservadas por la memoria están unidas (y separadas) por la voluntad en combinaciones distintas y varias. Se crea así un mundo imaginario que engendra error cuando se le considera como una imagen fiel de la realidad.

(29) *De Trinit.*, l. X, c. 8, núm. 11.

(30) *Ibid.*, l. X, c. 7, núm. 12.

ción, y por esto las juzgamos más ciertas» (31). En realidad, en comparación con la certeza invencible de la intelección, la imaginación es nada (32). El alma, para no errar, no debe amarse a sí misma por sí misma, ni dejarse enredar en las imágenes. La fuente principal de los errores y fantasías de los maniqueos (33) era pararse en la grosería de las mismas. Agustín no había podido comprender la verdad, precisamente por no llegar a concebir sino cuerpos e imágenes corpóreas. Con profundidad observa: «si lo convertimos todo en representaciones corporales, es imposible ya reflexionar convenientemente, ni siquiera acerca del origen de nuestra percepción sensible» (34). Es preciso no confundir las imágenes con los objetos reales, no amarlas hasta el punto de que el alma olvide vivir según su propia naturaleza, que es someterse a Aquel que la debe gobernar, y estar por encima lo que ella debe gobernar.

Agustín profundiza cada vez más en la causa a que se debe el precipitarse el alma en el error. El amor hacia las cosas externas es consecuencia de un amor más culpable: el amor que el alma se tiene a sí misma hasta negar a Dios y hacerse ella misma Dios. En lugar de gozar de las bellezas de la naturaleza divina, trata de atribuírselas; en lugar de hacerse semejante a ellas, intenta hacerlas semejantes a sí. Cree elevarse y se precipita en lo hondo. Una vez que la soberbia la ha hecho abandonar a Aquel que únicamente puede llenar todo su deseo, nada satisface al alma: ni ella misma, ni cosa otra alguna. Su miseria la empuja de cosa en cosa, de anhelo en anhelo, y la sumerge más en el logro de las cosas externas. Cuanto más se afecciona a ellas, insegura e incierta, más se da cuenta de que le huyen. En tal confusión y excitación, piensa cada vez menos en sí misma y más en las cosas que se le agarran y de las cuales no puede librarse, incluso cuando se esfuerza por volver a sí misma. Y como las cosas que ha amado por medio del sentido son materiales y externas, y no puede llevarlas a su interior (que es de naturaleza incorpórea), se hace dueña de las imágenes que son su obra (35). El error profundiza sus raíces, no sólo en el amor hacia lo sensible, sino en una causa más profunda: el amor que se tiene el alma a sí misma hasta la diabólica pretensión de ocupar el puesto de Dios. Los orígenes del error se encuentran con los del mal y plantean un problema cuya solución va muy lejos y remite, se-

(31) *De duab. anim.*, c. VIII, núm. 6.

(32) *De Gen. ad litt.*, l. XII, c. 36, núm. 69.

(33) Véase casi todo el libro I del *De Genesi contra manich.*

(34) *Epist. CXLVII*, c. 26, núm. 53. Véase también la *Epist. CXX*.

(35) He resumido el c. 5, núm. 7 del libro X del *De Trinitate*.

gún veremos, a un principio teológico. Es indudable que responsable del desorden o del error es la voluntad, la cual se aparta de la *regula veritatis*. El error es inmoralidad, puesto que es ofensa a la verdad, es acto por el que el hombre olvida, por soberbia, o vanidad, o carnalidad, que ha sido hecho para buscar y para amar la verdad y no para perseguir imágenes y fantasmas (36).

Luchar contra el error es combatir por la verdad, que es la fuente del bien pensar y del bien querer; es luchar con todas nuestras fuerzas contra nuestro egoísmo, que se lanza hasta divinizar el alma humana. En el fondo, el error lo mismo que el mal, es la negación del amor.

Todavía hay una concupiscencia más peligrosa: la intelectual u orgullo filosófico. Es la *praesumptio scientiae*, la razón que pretende fabricar solamente *fundamento temeritatis* (37), la exclusiva confianza orgullosa en el propio yo. Cuando afirman los filósofos que adoran a la verdad, sólo se adoran a sí mismos, a la verdad que creen haber construido con sus propias fuerzas. Es el error más difícil de vencer. Agustín luchó contra ello durante muchos años; los maniqueos no abandonaron sus fantasías ni Porfirio sus errores (38), porque no supieron vencer la presunción del orgullo intelectual. El egoísmo de la razón es más tenaz que el de los sentidos: es mucho más fácil vencer la concupiscencia del hombre carnal, que la docta oscuridad de un filósofo apegado al mísero resultado de sus silogismos. El orgullo mata al amor; sólo la humildad corrige los errores, abre la mente y hace penetrar en ella luz y calor.

3. EL ERROR PENA DEL PECADO

Non quam facile oculis ista lux, tam facile mentibus sapientiae sidus oboritur (39). Así escribía Agustín a Romaniano, todavía dolorido por la triste experiencia personal del error. El error es un límite de la razón humana, sobre la que pesa el deseo carnal, por los engaños de que encuentra sembrado su camino. Ape-

(36) En el *Enchiridion* distingue Agustín tres especies de errores: a) se equivoca quien asiente *falsa pro veris*; b) reconoce *vera pro falsa*; c) quien considera *incerta pro certis*. Desde el punto de vista moral hay errores: a) *multo malo*; b) *parvo malo*; c) *nullo malo*; d) *nonnullum etiam bono*, que no tienen caracteres morales y resultan útiles (*Ench.*, capítulos 17-19).

(37) *De util. cred.*, c. 14, núm. 31; y principalmente *Contra Faust.*, libro XIII.

(38) Véase el libro X del *De civ. Dei*.

(39) *C. Acad.*, I, II, c. 1, núm. 1.

nas el alma intenta indagar la verdad, surgen al punto las obscuridades de las imágenes corpóreas y las nubes de los fantasmas para turbar la serena claridad que resplandece cuando pronuncia la palabra Verdad. No puede permanecer en este instante de luz; no puede; cae de repente en las visiones de la tierra (40). ¿Por qué? Agustín ha explicado hasta ahora la génesis del error, ha precisado la parte que en él tienen los sentidos, la que corresponde a la voluntad, y ha deducido que el responsable del mismo es el hombre. El error es un acto de la voluntad humana. No está en la naturaleza, según pretendía el pensamiento griego, porque todo en la naturaleza ha sido creado por Dios, que no puede querer ni el error ni el mal. Es la propia voluntad humana, que en sí misma es bien, lo que pone al hombre en la condición de errar.

Sin embargo, el problema del error todavía no está resuelto. *Cur ergo errat anima quam fecit Deus?* ¿Acaso significa que Dios ha podido equivocarse? Agustín rechaza tal absurdo. Es el alma la que se equivoca: hecha libre por Dios, libremente ha querido errar, cuando podía mantenerse en la verdad. Pero queda todavía sin resolver el problema de por qué el alma se engañe. La filosofía puede comprobarlo, plantearlo en su fundamental importancia, pero no resolverlo. Cómo el error haya podido entrar en el hombre, no creado para el error, es un problema-límite de la razón humana. La indagación queda incompleta y en suspenso. Es preciso buscar la solución en otra parte, en un principio teológico, en el dogma del pecado original, que la razón debe aceptar sin pretender explicar. El asentimiento, sin embargo, es racionalmente fundado: el enigma del *hecho* de equivocarse el alma es una *razón* para creer en la veracidad del dogma del pecado de Adán. «El primer vicio del alma racional reside en la voluntad de hacer aquello que está prohibido por la Verdad, por su suma naturaleza. Por esto el hombre fué arrojado del Paraíso y relegado a este mundo, es decir, de la eternidad al tiempo, de la plenitud de todo a la penuria, y de la salud a la enferme-

(40) *De Trinit.*, l. VIII, c. 2, núm. 3: *Ecce vide, si potes, o anima prae-gravata corpore, quod corrumpitur (Sap., 9, 15), et onusta terrenis cogitationibus multis et variis; ecce vide, si potes: Deus veritas est. Hoc enim scriptum est: Quoniam Deus lux est (I. Johan., 1, 5), non quomodo isti oculi vident, sed quomodo videt cor, cum audis, Veritas est. Noli quarere quid sit veritas, statim enim se oponent caligines imaginum corporalium et nebula phantasmatum, et perturbabunt serenitatem, quae primo ictu diluxit tibi, cum dicerem Veritas. Ecce ipso primo ictu quo velut coruscatione perstringeris, cum dicitur Veritas, mane si potes; sed non potes; relaberis in ista solita atque terrena. Quo tandem pondere, quaeso, relaberis, nisi sordium contractarum cupiditatis visco et peregrinationis erroribus?*

dad» (41). El error es la consecuencia del primer pecado: nuestra mutabilidad se engaña, como castigo (*poena errare*) por haberse desviado voluntariamente (*sponte deviasse*) (42). Por lo tanto, el error es la pena del pecado del primer hombre: toda la humanidad, corresponsable en Adán del primer pecado, está bajo el peso del error; en estado mortal, se equivoca porque se atreve a afirmar *pertinacius quod ignorat* (43); se equivoca porque, libre para escoger entre la verdad y el error, después del pecado, no puede, con sus solas fuerzas, permanecer siempre en la verdad y resistir victoriosa lo sensible, cuya percepción se da mezclada con el engaño, donde la verdad no *intellectu capitur*. En efecto, la naturaleza humana, en el estado actual, es incapaz de no confundir las cosas con las imágenes que a ellas se parecen (44). También la semejanza entre lo verdadero y lo falso fué causa de error para los académicos; pero éstos ignoran la razón de que el hombre se encuentre en la condición de confundir lo falso con lo verdadero, ignoran que está sujeto a error, que, grande o pequeño, *tam semper est malum* (45), en pena del pecado, el cual por sí sólo explica nuestra condición de miseria.

Por otra parte, solamente la gracia, que se añade a los esfuerzos de la voluntad, a la racional sumisión, a la autoridad, que ayuda y no niega la razón, solamente la gracia, don exclusivo y gratuito de Dios, puede hacernos libres del error. A la razón, limitada, no le queda sino abrirse a la gracia y esperar. No es desconfianza o desprecio de la razón: el respeto que debe tener la razón para el misterio que la trasciende y para los enigmas que la sorprenden, es la señal más manifiesta de su rectitud y racionalidad. Saber ignorar lo que se ignora es una gran ventaja. Sin darse cuenta de que hay algo que no es posible entender, no se comprende nada: *intellige quid non intelligas, ne totum non intelligat* (46). Nada comprende quien cree explicarlo todo con la sola razón: el orgullo intelectual es precisamente, junto con la concupiscencia y el egoísmo, la principal fuente del error. El orgullo de la razón es la más terrible de todas las consecuencias del pecado de Adán. «Se ofende» ella cuando le hablan de autoridad y misterio, y más que admitir que no entiende lo que se le dice, prefiere creer que quien le habla de ese modo no sabe lo que dice. Acusa al sabio cristiano de aducir argumentos que mues-

(41) *De vera relig.*, c. 20, núm. 38.

(42) *Conf.*, l. IV, c. 15.

(43) *Ibid.*, l. V, c. 5.

(44) *De diversis quaest.* 83, quaest. IX.

(45) *Enchir.*, c. 19.

(46) *De anima et ejus origine*, l. IV, c. 11, núm. 15.

tran su debilidad e incapacidad, de proceder de tal modo para salvar la propia ignorancia y porque envidia la ciencia de los demás. Encolerizada y desdeñosa, la razón se aleja (47). ¡Cuánto mejor sería que salvase ella en verdad su propia «ignorancia», para salvar la propia sabiduría! ¡Cuánto mejor que reconociese sus límites, que llevase la cruz del error como pena del pecado, llena de humildad y rica de esperanza!

(47) He resumido los últimos períodos del c. 1, núm. 4 del libro I del *De Trinitate*.

CAPÍTULO IV

LA VERDAD: RAZÓN Y ENTENDIMIENTO

1. LA INTELECCIÓN Y SU FINALIDAD

Ni la sensación ni la conciencia de sí son todavía intelección: el hombre sobrepasa la pequeña medida de su ciencia (1). La sensación, por otra parte, verdadera como impresión inmediata del sujeto sensible y como testimonio de la existencia del mundo externo, no es conocimiento de la verdad, sino opinión en la que lo verdadero se mezcla con lo falso. Sólo la intelección es, como tal, siempre verdadera: las cosas conocidas intelectualmente son verdaderas. La diferencia entre conocimiento sensible e intelección es de orden metafísico; no es sólo entre dos grados de verdad, sino entre dos órdenes de realidades: el sensible, objeto de los sentidos, y el inteligible, objeto de la inteligencia. El conocimiento de experiencia está dirigido al mundo externo (la tierra, el sol, los astros, etc.), a las cosas creadas; el conocimiento de intelección, a la verdad no creada, eterna; el primero, para que supere lo inmediato de la impresión, es necesario que sea juzgado y fiscalizado por la razón: es *temporalium rerum cognitio rationalis*; el otro, *aeternarum rerum cognitio intellectualis* (2). Únicamente éste es, en sentido propio, *sabiduría*, inteligibilidad de las cosas eternas, tendiendo, en consecuencia, a la intelección de la absoluta verdad, en la que realiza su cumplimiento. No se para como el otro — la ciencia — en lo que hacen experimentar los sentidos, en las acciones y palabras que se producen y desaparecen en el tiempo (3).

(1) *De anima et ejus origine*, l. IV, núms. 8-9.

(2) *De Trinit.*, l. XII, c. 15, núm. 25.

(3) *Ibid.*, l. XIV, c. 8, núm. 11; *De diver. quaest. ad Simplicianum*, libro II, q. 11, núm. 3. (*Et in hominibus quidem haec ita discerni probabiliter solent ut sapientia pertineat ad intellectum aeternarum; scientia vero ad ea quae sensibus corporis experimur.*)

Sabemos que Agustín, al distinguir la verdad del error, define la primera como lo que *ostendit id quod est* (4). La expresión «verdad aquello que es», tiene un significado lógico (las proposiciones matemáticas o los principios lógicos que en *Contra Academicos* son contrapuestos a la duda escéptica) y un valor ontológico, que es, por lo demás, el que precisamente le da Agustín. Si «es verdad aquello que es», la Verdad absoluta es la absoluta Realidad, donde la idea y el ser encuentran perfecta adecuación. Lo que es sabio, hermoso y bueno, es absoluta y plenamente verdadero, cuando es la Sabiduría, la Belleza y la Bondad. Ésta es la Verdad-Realidad, lo absolutamente inteligible, que Agustín identifica con el Verbo de Dios (5). Dios no es sólo Verbo, sino Verbo creador de la nada según su Sabiduría. Las cosas creadas, precisamente por ser tales — finitas, sujetas al espacio y al tiempo —, no son la Verdad-Realidad absoluta, que es lo eterno, inmutable, invisible y absolutamente inteligible, sino semejantes a ella, y, en cuanto semejantes, en tanto son: *in quantum similia... in tantum sunt* (6). Cada una de ellas es en virtud del grado de realidad que la constituye, y tiene tanto de verdad cuanto de realidad. Por esto, las cosas que participan del ser y de la verdad no son el Ser y la Verdad; y el nombre de verdad les es atribuído dentro de los límites de la semejanza que tienen con lo inteligible; nunca en sentido absoluto. Se puede decir que las cosas *no son* la Verdad, ciertamente porque lo creado *no es* el Creador, el mundo *no es Dios*: son como cosas creadas y finitas, y son *verdaderas* por el grado de ser que tienen. Las cosas *tienen*, *no son* el ser. El objeto del entendimiento es la verdad que es; la intelección tiende al Ser, que es la Verdad; por lo tanto, la intelección tiende a Dios. Dios es fin último del entendimiento, de la mente (7) que busca, porque sólo Dios es el Ser-Verdad.

(4) *De vera relig.*, c. 36, núm. 66.

(5) C. Boyer, *L'idée etc.*, pág. 3.

(6) *De vera relig.*, c. 36, núm. 66.

(7) *La mens* es la actividad más elevada del alma racional (*Non igitur anima, sed quod excellit in anima mens vocatur — De Trinit.*, l. XV, c. 7, núm. 11), que Agustín llama también *animus* (*tertium gradum esse animae summum, quod vocatur animus, in quo intelligentia praeeminet; hoc praeter hominem omnes carere mortales — De civ. Dei*, l. VII, c. 23). El alma es propiamente el principio animador del cuerpo (considerado en la función vital que en él ejerce). *Spiritus* es la facultad de formar, combinar y disociar entre sí las *similitudines corporales* (*certum est esse spiritualem quamdam naturam in nobis, ubi corporaliū formantur similitudines. — De Gene ad litt.*, l. XII, c. 23, núm. 49), fruto de la actividad del alma. Cuando es utilizado en el significado de la Escritura — *De anima et ejus origine*, l. II, c. 2, número 2 — no se distingue de la *mens*. A ésta son inherentes *naturaliter*, la *ratio* y la *intelligentia* (*De civ. Dei*, l. XI, c. 2): la *ratio est mentis motio, ea*

¿Puede el entendimiento humano, en el estado actual, conocer a Dios, poseer la verdad, que es su finalidad suprema, la felicidad o la sabiduría? Si se afirma, el pensamiento realiza su complemento; si se niega, la indagación tiene un límite, no pasa la meta, y, por lo tanto, debe ir más allá de sí misma. Tiene dos deberes: buscar con libertad de espíritu aquello a lo que tiende (*perfecte quaerere*) y sobrepasarse en la esperanza de que venga la adecuación a la meta. La búsqueda filosófica es moralidad esencial, fundamental aspiración religiosa.

2. LA RAZÓN, LAS VERDADES Y LA VERDAD

Según sabemos, la sensación es atención del alma a las modificaciones que los sentidos reciben de las cosas exteriores. Ningún sentido se conoce a sí mismo (el ojo no se da cuenta que ve, ni el

quae discuntur distinguendi et connectendi potens (*De ord.*, I, II, c. 11, número 30); la *intelligentia*, que no se distingue del *intellectus* (*intellectus ergo vel intelligentia*, *Enarr. in Ps.* 31, 9), es una facultad de la mente, superior a la *ratio*, la más alta que posee el hombre y es iluminada por Dios: *sic in anima nostra quiddam est quod intellectus vocatur. Hoc ipsum animae quod intellectus et mens dicitur, illuminatur luce superiore. Iam superior illa lux, qua mens humana illuminatur, Deus est* (*In Joann. Evang.*, Tract. XV, 4, 19. Véase también *Sermo* 43, c. 2, núm. 3; *Sermo* 126, núm. 1; *De Trinit.*, I, I, capítulo 9, núm. 12 y *passim*). En un cierto sentido se puede tener la razón sin la inteligencia, pero no la inteligencia sin la razón, porque el hombre, a través del uso de la razón, se eleva a la inteligencia. (*Sermo* 43, c. 2, núm. 3: *Sed aliud est intellectus, aliud ratio. Nam rationem habemus et antequam intelligamus: sed intelligere non valeamus, nisi rationem habeamus... Nam ideo vult intelligere, quia ratio praecedit*). La razón es lo que tiende a aprehender la inteligencia. Pero en otro sentido, como luego se declarará, no hay razón sin inteligencia. La *intelligentia* es una visión interior con la cual la *mens* percibe la verdad que la luz divina le descubre. La distinción entre *ratio* e *intelligentia* o *intellectus* es fundamental. De ella depende todo el modo de entender la gnoseología agustiniana. En efecto, Agustín insiste muchísimas veces sobre la cuestión para aclarar y confirmar mejor la distinción planteada antes. El *intellectus* es el principio del comprender (*eo solo posse compren-comprehendi*), el verdadero ojo del alma (*De ordine*, I, II, c. 2, número 5; c. 9, núm. 26), mientras que la *ratio* es *aspectus animi*, órgano de búsqueda que «discierne» (análisis) y «enlaza» (síntesis). En pocas palabras, la *ratio* es la facultad discursiva que es aplicada al sentido, inferior a ella, y a los sensibles para juzgarlos (*De vera relig.*, c. 29, núm. 30). El recto uso de la *ratio* construye la *scientia*, que es conocimiento cierto de las cosas sensibles (*De diver. quaest. ad Simplicianum*, I, II, c. 2, núm. 3: *Nomen scientiae rebus quas per sensus corporis experimur deputatum...*). El *intellectus*, en cambio, es aplicado al mundo inteligible, y a su actividad se debe la *sapientia*. El entendimiento es *visio*, la *ratio* es el acto de ver (*Solil.*, I, I, c. 6, número 13). El entendimiento es la intuición de las ideas más altas y más universales, la percepción suprema. La razón viadora conduce al entendimiento (*ratio ad intellectum cognitionemque perducit* — *De vera relig.*, c. 24,

oído que oye), ni la sensación se juzga a sí misma. Las sensaciones, por lo tanto, no pueden fundar una *ciencia* de los objetos sensibles: ellas aprehenden lo *sensible*, o lo sometido al continuo fluir y que se modifica en cada instante del tiempo. La ciencia, en cambio, es inmutable. Los sentidos exteriores están en inmediata relación con los sensibles, y se identifican con las impresiones corporales que reciben, a las que se aplica el sentido interior. El alma, llamada por las impresiones orgánicas, forma las *similitudines corporales*, que son, por ello, fruto de su actividad, y que el *spiritus* combina y disocia entre ellas. La memoria conserva las *imagines*: la *phantasia* (que es preciso distinguir del

número 45), que es *lux mentis* (Véase también *de civ. Dei*, l. XI, c. 16). En el orden natural la principal operación que ejerce la inteligencia es la formación del *verbo mental*, con el cual el espíritu se expresa a sí mismo a la luz de las verdades eternas, este o aquel objeto por ella conocido, que está ya presente en ella. El verbo mental, siempre idéntico a sí mismo, se comunica a través de la palabra, que puede variar según las lenguas y los países (...*atque inde conceptam rerum veracem notitiam, tamquam verbum apud nos habemus et dicendo intus gignimus: nec a nobis nascendo discedit. Cum autem ad alios loquimur, verbo intus manenti ministerium vocis adhibimus aut alicujus signi corporalis, ut per quamquam commemorationem sensibilem tale aliquid fiat etiam in animo audientis, quale de loquentis animo non recedit* — *De Trinit.*, l. IX, c. 7, núm. 12). Sin embargo, Agustín no conserva siempre netas y precisas las indicadas distinciones. La *mens* o pensamiento, que es el hombre interior, es una: la simplicidad de la esencia espiritual no comporta divisiones. No obstante, dado que el alma del hombre está hecha «para gobernar un cuerpo», ejerce dos funciones: una, dirigida a la acción, otra, a la contemplación. Con la primera, el hombre, con la razón aplica las verdades conocidas a las cosas y a los objetos que le solicitan; con la otra, se dirige a las ideas o al puro inteligible, a los objetos que son propios de la mente, a la contemplación, que es el verdadero fin del hombre y en la cual reside la sabiduría. Dos funciones de una única mente: *Et ideo quidam rationale nostrum, non ad unitatis, divortium separatum, sed in auxilium societatis quasi derivatum, in sui operis disperitur officium. Et sicut una caro est duorum in masculo et foemina, sic intellectum nostrum et actionem, vel consilium et executionem, vel rationem et appetitum rationale, vel si que alio modo significantius dici possunt, una mentis natura complectitur: ut quemadmodum de illis dictum est: Erunt duo in carne una; sic de his dici possit, duo in mente una* (*De Trinit.*, l. XII, c. 3, núm. 3. Véase *ibid.*, c. 12, núm. 19). Las dos funciones, para mayor claridad, son indicadas con los dos nombres de *razón inferior* y *razón superior*. De la *ratio* se distingue también la *ratiocinatio*: *Quia paulo ante dixisti, propterea me tibi debere assentiri sciantiam nos habere ante rationem, quod cognito aliquo nittitur, dum nos ratio ad incognitum ducit; nunc autem invenimus non rationem vocandam esse dum hoc agitur, non enim sana mens agit hoc semper, cum semper habeat rationem; sed recte ista fortasse ratiocinatio nominatur; ut ratio sit quidam mentis aspectus, ratiocinatio autem rationis inquisitio, id est, aspectus illius, per ea quae aspicienda sunt motio* (*De quant. animae*, capítulo 27, núm. 53). Véase también: *De ordine*, l. II, núm. 30; *De inmort. animae*, núm. 10. E. Gilson, *ob. cit.*, págs. 56-57; F. Cayré, *Les sources de l'amour divin*, págs. 30-33.

phantasma o imagen formada por elementos tomados de objetos distintos y arbitrariamente combinados) es enteramente la imagen que reproduce, en ausencia del objeto, una semejanza formada anteriormente y conservada en la memoria. Pero hasta aquí todavía no hay ciencia, y no se ha pasado del grado sensible del conocimiento. Es preciso elevarse a un grado cognoscitivo superior: al juicio de las sensaciones.

En el primer puesto de la jerarquía de los ritmos, según hemos visto, están los *judiciales*. Hay, en consecuencia, una facultad que juzga, la cual, como tal, es superior a las cosas juzgadas (8). Es ésta la *razón*, que discierne, define, clasifica, asocia y distingue. Nada hay en la naturaleza del hombre *ratione sublimius* (9). Pero, a fin de que ésta pueda desarrollar su función, es necesario que posea los principios o reglas del juicio. Surgen aquí dos problemas: a) ¿Son verdaderas las reglas que posee la razón? b) ¿Cuál es su origen?

Sabemos que para Agustín existen verdades que tienen caracteres por los que son infaliblemente verdaderas, como la necesidad, inmutabilidad y eternidad. «Tres por tres igual a nueve», es una proposición verdadera porque es necesaria (no podría no ser), e inmutable (ha sido, es y será siempre así, en todos los tiempos, y en todos los lugares, y para todos los seres racionales). En este sentido, es también verdad eterna. Del mismo modo, todos los seres racionales comprenden que se debe vivir según justicia, que lo eterno vale más que lo temporal, etc. (10). Son todas reglas inmutables, necesarias, inteligibles. La razón, por lo tanto, dispone de principios absolutamente verdaderos, según los cuales juzga.

¿Cuál es su origen? Para Agustín — que combate el materialismo maniqueo, espiritualiza la sensación y acepta la distinción platónica de los dos mundos — es un hecho que no vengan de las cosas externas que impresionan nuestros sentidos: las cosas sensibles no son ni necesarias, ni inmutables, ni eternas. El origen de las reglas que son objeto de la razón no es buscado por debajo de la razón misma. ¿Las crea entonces ella? Para Agustín la razón es una facultad individual: del mismo modo que cada uno de nosotros posee *sus* sentidos, así también posee cada uno *su* razón. En efecto, yo puedo comprender lo que otro no comprende; nadie puede saber, como yo lo sé, si yo comprendo (11).

(8) *Nulli autem dubium est eum qui iudicat, eo de quo iudicat esse meliorem* (*De lib. arb.*, l. II, c. 5, núm. 12).

(9) *Ibid.*, l. II, c. 6, núm. 13.

(10) *Ibid.*, l. II, c. 8, núm. 24.

(11) *Ibid.*, l. II, c. 7, núm. 15.

Con todo, existen verdades que todos los seres racionales, cada uno con su propia e individual razón, ven *communiter* (12). ¿No está «clarísimo» que *unum verum videmus ambo singulis mentibus* y ello *utrique nostrum commune est?* (13). Las reglas no son, por lo tanto, propiedades particulares de la razón individual, sino verdades comunes e inmutables individualmente percibidas (14). Las verdades no lo son en virtud de ser conocidas por cada razón singular, sino que cada razón individual está en la verdad por el común conocimiento de la misma. Luego, la razón individual no crea la verdad, común a todos los seres racionales, contenido, igual que de las nuestras, de toda otra razón. Tampoco las crea la razón en general porque no juzga ella las verdades, sino por medio de las verdades que le han sido dadas, y por las cuales es juzgada. En torno a las *interiores regulae veritatis*, ella *vero nullo modo iudicat*. Quien pronuncia proposiciones verdaderas no *examinator corrigit, sed tantum laetatur inventor* (15). En resumen: las verdades primeras son intuídas (presentes) por la inteligencia, de la que son luz, y aplicadas por la razón (por ellas iluminada) en los juicios, cuya veracidad constituyen. Por esto, la veracidad de los juicios de la razón es asegurada por las verdades intuídas por el entendimiento, pero nunca creadas por el mismo entendimiento. Son ellas la luz de la mente, dadas a ésta por Dios. Por lo tanto, Dios es el fundamento absoluto y trascendente de la verdad de las verdades humanas.

De este modo, las verdades que constituyen el contenido de la razón, y por las cuales la razón es lo que es, plantean a la razón el problema de sí misma. La razón no puede explicar por inmanencia su contenido de verdad, que la funda, explica y sobrepasa. La verdad, en consecuencia, que no es ni inferior, ni igual a la razón, que permanece en sí *integra et incorrupta*, que es regla según la cual juzga la razón, es, respecto a ésta, *superior atque excellentior* (16); en una palabra, trascendente. La razón no se identifica con la verdad, que es su objeto y la domina. La razón cambia, la verdad es inmutable; la razón es paso de un conocimiento a otro, la verdad *es*. La razón es inferior a la verdad, que es su objeto. La ciencia es inferior a la sabiduría, que es su finalidad suprema. La razón no juzga la verdad, sino que es por ella juzgada (17). Es también la razón inferior a la intelligen-

(12) *Ibid.*, I. II, c. 8, núm. 20.

(13) *Ibid.*, I. II, c. 10, núm. 28.

(14) *Ibid.*

(15) *Ibid.*, I. II, c. 12, núm. 34.

(16) *Ibid.*

(17) «Yo amo un alma justa por la justicia que en ella contemplo» (*De vera relig.*, c. 30, núm. 56).

cia, que tiene la intuición inmediata de las verdades (imagen o reflejo de la verdad en sí), la *luz* que Dios le ha dado. Por lo tanto, la razón se ve obligada a trascenderse, a la admisión, con un acto racional, de la existencia de la verdad substancial, eterna, necesaria, inmutable, invisible: Dios, la luz que ilumina toda razón, la Verdad que es origen y fundamento de todas las verdades. No es que la razón a este punto conozca a Dios y tenga la intuición inmediata de Dios; antes bien, la razón, que alcanza en la mente las verdades, que no son la Verdad que la trasciende precisamente en su esencial contenido, cuyo origen no puede explicar permaneciendo en sí misma, encuentra el impulso para sobrepasarse, al reconocer evidente la existencia de la Verdad, cuya posesión ansía, como lo único que le dará la felicidad y la llevará al descanso (18). El impulso del alma, que va de objeto en objeto, de conocimiento en conocimiento, de verdad en verdad, no se detiene en la razón que juzga, sino que es llevado, podemos decir, por su dinamismo interior, por la razón que encuentra y no crea las verdades que le son dadas como reglas de juicio, a trascender la razón misma, a encontrar y amar la verdad de sus verdades. Si la razón se parase a comprobar la presencia de las verdades en la mente y a servirse de ellas para juzgar los demás cosas, se haría violencia a sí misma, renunciaría a la inteligibilidad metafísica de sí. En este caso, la *ratio* pretendería adecuar la *mens*, que es más que ella. En cambio, en el acto con el que la razón va más allá de sí misma, se abre a su más profunda verdad, a la absoluta Verdad transcendente, fuente de toda verdad. Sabe que está aquí su puerto y tiende a él, aun dándose cuenta que no puede pretenderlo. Queda en escucha, dentro de sí misma, en espera de que la luz brille e ilumine; tiende la mano, con el deseo de que alguien la estreche.

Todos nuestros conocimientos tienden a un solo conocimiento: Dios. Toda la vida del espíritu — sensación, sentido interno, percepción sensorial, razón, entendimiento, voluntad, deseos y amores —, desde el ínfimo grado de la actividad orgánica y vital hasta el supremo de la pura contemplación beatificante, es movida, empujada y espoleada por un solo deseo y un solo amor, por una *presencia*, primero confusa y casi inconsciente y luego cada vez más clara y más consciente: la presencia de Dios. En la raíz de todo acto o pensamiento nuestro está la percepción primitiva, confusa del Absoluto-Dios. En toda sensación existe la

(18) *De lib. arb.*, l. II, c. 13, núm. 35: *Promiseram autem, si meministi, me tibi demonstraturum esse aliquid quod sit mente nostra atque ratione sublimius. Ecce tibi est ipsa veritas: amplectere illam si potes, et fruiere illa, et delectare in Domino...*

presencia de un vestigio de Dios y, por esto, la impulsa a subir; en toda noción racional hay la percepción intelectual de una verdad que viene de Dios, y, por esto también, la impulsa aún a subir a la Inteligencia absoluta, creadora de todos los inteligibles. La razón, en su movimiento de un conocimiento a otro, en el distinguir y asociar, manifiesta la tendencia a la unidad, despliega el esfuerzo de alcanzar la Verdad, a través de la unificación de las verdades múltiples. La percepción confusa de Dios, cada vez más clara, pero nunca completa y total para la razón en la condición actual, es la unidad fundamental y primitiva. Es digno verdaderamente del nombre de filósofo aquel que es capaz de reconducir los conocimientos, extensos y variamente difundidos en todas las disciplinas, *ad unum quiddam simplex verum certumque* (19). La unidad numérica no sólo tiene valor en la suma ley y por todas partes sentimos y hacemos (20). En los conocimientos que la integran, la filosofía no descubrirá sino la unidad, pero una unidad mucho más profunda y más divina que las unidades matemáticas (21). No es, sin embargo, todavía la Verdad, por la que es transcendida y a la cual tiende. Sólo «el alma que goza de Dios, goza simultáneamente en Él de todas las verdades» (22), en Él goza también de todos los bienes, porque Dios es su unidad suprema.

Si hay en nosotros una percepción primitiva de Dios, en nosotros, en consecuencia, está virtualmente la posibilidad real de tender a la sabiduría. El esfuerzo de la razón es esfuerzo por conocer con claridad aquello que de modo confuso está presente. Se puede afirmar que la razón recibe desde dentro el impulso: sabe no conocer todavía aquello que, aun cuando confusamente, está segura de poseer. Al fin de su jornada terrena, conocerá el alma con mayor o menor claridad, según la intensidad de su reflexión, sólo una parte de su primitivo conocimiento (23); no habrá llegado, y nunca, con sus solas fuerzas, llegará a adecuarse a la Verdad, a percibir a Dios que está en ella, levadura de su vida espiritual. La *ratio* no agota el *intellectus*: sus visiones parciales no captan la verdad total, que, con todo, está presente en

(19) *De ordine*, l. II, c. 16, núm. 44.

(20) *Ibid.*, l. II, c. 18, núm. 47: *.. Tantum perfecte sciat, quid sit unum in numeris quantumque valeat nondum in illa summa lege summoque ordine rerum omnium, sed in his, quae cotidie passim sentimus atque agimus.*

(21) *Ibid.*: *Excipit enim hanc eruditionem iam ipsa philosophiae disciplina et in ea nihil plus invenit, quam quid sit unum, sed longe altius longueque divinius.*

(22) *De lib. arb.*, l. II, c. 13, núm. 36.

(23) Martín, *ob. cit.*, pág. 72.

ella como engendradora de aquéllas y como estímulo; que está presente en el alma, pero que escapa a la total captación de la reflexión. «Nuestro verbo», que es nuestra humana ciencia, limitado a la esfera de los conocimientos reflejos, claramente percibidos por la razón, es parcial e infinitamente inadecuado al Verbo divino, que nace de la ciencia del Padre (24). Nada tiene éste de confuso e incompleto, es plenitud y claridad y unidad absolutas; mientras que nuestro pensamiento es nuestro verbo sólo cuando alcanza el estado de percepción clara (25). El pensamiento está limitado a lo que conoce con claridad; paso de un conocimiento a otro, proceso que nunca se completa, porque alcanza las verdades, no la Verdad, que, con todo, está en ellas confusamente presente, como lo que le impulsa a traducirse en verbo; proceso siempre limitado y, por esto, siempre tendiendo a trascenderse sin cesar y nunca completarse definitivamente.

¿Tendremos alguna vez la intelección única y completa de todo nuestro conocimiento fundamental? (26). Hay que esperar, después de esta vida. Pero nuestro verbo, ni aun en la gloria, será igual al Verbo divino. «Ni siquiera cuando seamos semejantes a Él y veamos cómo es..., seremos iguales a su naturaleza. En efecto, la naturaleza es siempre inferior en la cosa hecha que en aquella que la hace. Entonces, nuestro verbo no será falso, porque no mentiremos ni engañaremos más; también quizás nuestros pensamientos no serán entonces volubles y no irán o volverán de una cosa a otra, sino que veremos toda nuestra ciencia simultáneamente en una sola mirada. Sin embargo, cuando esto se verificare, si llegara a verificarse, será formada la creatura que fué formable, de tal modo que ya nada le falte de la forma a la que debería llegar; pero jamás podrá compararse a aquella simplicidad en la que nada formable hay que formar o reformar, pero en la que la forma, ni informe, ni formada, es substancia eterna e inmutable» (27). Pensar, buscar y filosofar, significan, para

(24) *De Trinit.*, l. XV, c. 14, núm. 24. — También Platón (por ejemplo, en el *Parménides* [134 bc] distingue entre la Ciencia en sí, o divina, y la Ciencia en nosotros, o humana. La primera, de las Ideas; la segunda, de las cosas. Pero como las Ideas no están con nosotros, «en consecuencia, no conocemos ninguna de las Ideas, puesto que no participamos de la Ciencia en sí». En este sentido la *επιστήμη* que es *παρ' ἑμῶν* es una simple «imagen» de la Ciencia en sí, que trasciende nuestras capacidades cognoscitivas. Por otra parte, la presencia *ἐν ἑμῶν* de la imagen nos remite y atrae hacia las Ideas que son en sí.

(25) *De Trinit.*, l. XV, c. 16, núm. 25.

(26) Martin, *ibid.*, pág. 74.

(27) *De Trinit.*, l. XV, c. 16, núm. 26: *illud quoque fatendum est, quod citum cum similes ei erimus, quando videbimus eum sicuti est..., nec tunc natura illi erimus aequales. Semper enim natura minor est faciente quae*

Agustín, esfuerzo por dar a nuestra naturaleza espiritual su definitiva forma, esfuerzo perenne de cumplimiento, sin tener nunca en esta vida la posibilidad de conocer toda nuestra ciencia, actualmente demasiado confusa, de la que las verdades particulares solamente nos dan a conocer algo. Después de la muerte nos permitirán conocerla nuevas condiciones, si es que nos son dadas.

3. INTELIGIBILIDAD Y REALIDAD DE LAS ESENCIAS.

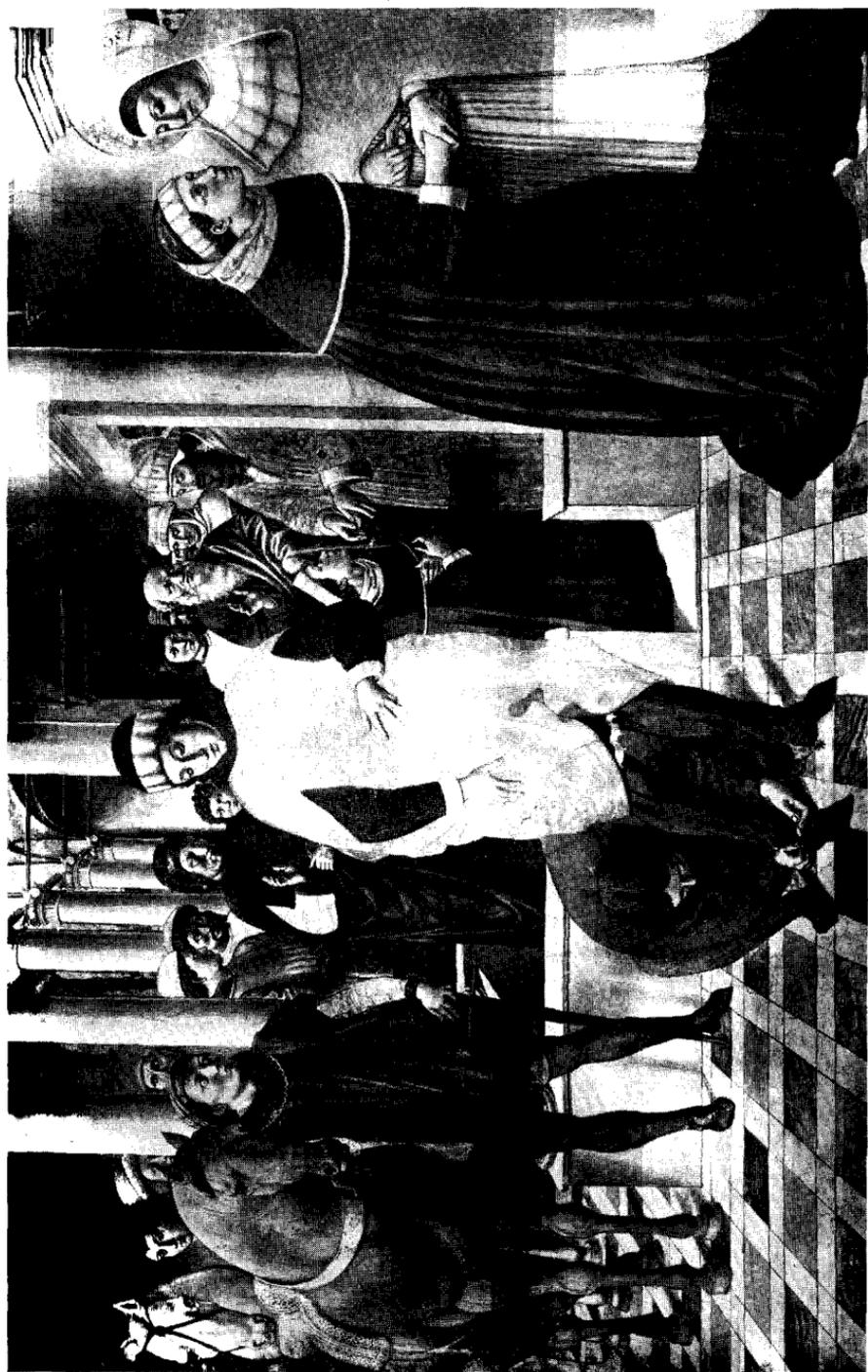
Para Agustín es verdadero lo que es inteligible. La «verdad» de una cosa no es su «razón». Por ejemplo, la *veritas* de los números es su naturaleza o esencia; su *ratio*, las relaciones (28). Queda, así, confirmado que la razón aprehende las relaciones entre las verdades, que no dependen de la razón, es decir, entre las reglas, las ideas, o esencias, cuyo conjunto constituye nuestra misma Verdad en sí (de modo distinto a como el conjunto de las verdades constituye nuestro verbo deficiente), el mundo inteligible que, según sabemos, identifica Agustín con el Verbo cristiano. El modo según el cual las esencias están en nosotros es distinto de aquel según el cual están en Dios.

Entre las esencias inteligibles, ocupan los números un puesto destacado. Sus leyes no pertenecen al orden de las cosas sensibles, objeto de los sentidos. Cuando yo resto o sumo dos números, para restar o sumar no tengo necesidad de una visión material de los mismos. Las relaciones, combinaciones, composiciones y descomposiciones entre los números son leyes necesarias, inmutables y universales, que se perciben con la mente y no con los sentidos (29). Todo número es o una unidad o una suma de unidades. Si no conociese la unidad, no conocería número alguno. La unidad no es una realidad corpórea; por lo tanto, no es objeto de los sentidos. Los cuerpos están compuestos de partes y no hay cuerpo, por pequeño que sea, que no presente una multiplicidad. Los cuerpos, en consecuencia, no son la unidad. Los sentidos

facta est. Et tunc quidem verbum nostrum non erit falsum, quia neque mentiemur, neque fallerur: fortassis etiam volubiles non erunt nostrae cogitationes ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus. Tamen cum et hoc fuerit, si et hoc fuerit, formata erit creatura quae formabilis fuit, ut nihil jam desit ejus formae, ad quam pervenire deberet: sed tamen coaequanda non erit illi simplicitati, ubi non formabile aliquid formatum vel reformatum est, sed forma; neque in formis, neque formata, ipsa ibi aeterna est immutabilisque substantia.

(28) *De lib. arb.*, l. II, c. 8, núm. 24. Véanse las págs. 340-41 de este volumen.

(29) *Ibid.*, l. II, c. 8, núm. 23.



tienen por objeto solamente los cuerpos; los sentidos no aprehenden la unidad, que no tiene naturaleza corpórea, sino que es esencia inteligible (30). También los números, que son unidades o suma de unidades, son inteligibles y, como tales, no conocidos por medio de los sentidos. En el análisis como en la síntesis la razón busca la unidad. Con el análisis quiere hacerla pura, con la síntesis íntegra: en uno y otro caso, su finalidad es hacer que la unidad resulte perfecta (31).

Los inteligibles matemáticos son, para Agustín, verdades indispensables para el conocimiento de las cosas sensibles. Sin la noción de unidad, que me hace juzgar las cosas, o como unas o como múltiples, yo no podría saber que ésta es *una* cosa y aquella *otra*. ¿Cómo podría decir más, *muchas* cosas, sin conocer la *unidad*? Además, toda cosa resulta de partes; no podría conocerla como una cosa, conjunto orgánico de varias partes, sin la noción de la unidad. Del mismo modo, no podría decir que las cosas están con un orden, una medida, etc., si no tuviese la percepción intelectual de lo bello, del orden, de la medida, es decir, que pueden ser recogidas todas bajo el concepto de unidad, de la que participan las cosas según su grado de ser y que yo entiendo con la mente y no con los sentidos. Más aún: las cosas son por lo que tienen de medida y de orden, y mi mente las comprende porque aprehende en ellas algo de lo inteligible. La belleza del cielo, el orden de las estrellas, el esplendor de la luz, la sucesión de los días y las noches, las fases del mes lunar, no son sólo medios para satisfacer nuestra curiosidad, de suyo vana y perecedera, sino un escalón para ascender hacia lo que es inmortal e igual a sí mismo (32). El arquitecto diseña las ventanas de una casa iguales o de distinto tamaño según las leyes de la proporción, que es, en realidad, imitación de la igualdad y de la unidad (33). Lo que agrada en todas las artes es la proporción por la cual toda cosa es bella.

En vano, sin embargo, buscaremos nosotros en los cuerpos la suma igualdad y la suma semejanza. Nadie se atrevería a afirmar

(30) *Ubi unquam autem unum noverim, non utique per corporis sensum novi, quia per corporis sensum non novi nisi corpus, quod vere pureque unum non esse convincimus* (*De lib. arb.*, l. II, c. 8, núm. 22).

(31) *De ordine*, l. II, c. 18, núm. 48: *ergo et in discernendo et in connectendo unum volo et unum amo; sed cum discerno, purgatum, cum connecto, integrum volo. In illa parte vitantur aliena, in hac propria copulantur, ut unum aliquid perfectum fiat.* Más arriba se lee: *...in ratione autem aut nihil esse melius et potentius numeris aut nihil aliud quam numerum esse rationem.*

(32) *De ordine*, l. II, c. 39, núm. 52.

(33) *De ordine*, l. II, c. 11, núms. 54-55; *De ordine*, l. II, c. 11, núm. 34.

que un cuerpo es verdaderamente uno cuando cambia siempre de lugar en lugar, o de apariencia en apariencia, y está compuesto de partes, que ocupan espacio, en relación al cual se distinguen (34). Los cuerpos buscan por naturaleza la unidad, pero quedan muy lejos de alcanzarla; nos damos cuenta cuando juzgamos atendiendo a la unidad perfecta que percibimos con la mente. Por esto, no sólo la proporción, la igualdad, el número y la unidad que constituyen la belleza de las cosas construídas por el arte o por la naturaleza no son captadas con los ojos del cuerpo, antes bien se intuyen con la mente, pero tampoco son realizadas perfectamente por ninguna cosa y trascienden todas las cosas y todas las inteligencias individuales. La razón, superior a las cosas sensibles, porque las juzga con las verdades inteligibles de la proporción, de la unidad, etc., es inferior, a su vez, a las verdades presentes a la inteligencia y a la inmutable Verdad trascendente, donde viven todas las verdades, leyes de todas las artes, por cuyo medio juzga la razón sin poderla juzgar. Sólo Dios o la Verdad por sí misma sabe juzgar (35). Los cuerpos nada serían sin la unidad, pero si fuesen la Unidad, no serían ya cuerpos; la mente (*ratio e intellectus*) sin la verdad no sería nada, pero si fuese la Verdad, ya no sería la mente humana. La unidad no está, en consecuencia, en lugar alguno determinado, sino que está presente a cualquiera que juzgue y en cualquier lugar (36).

Para Agustín, el recto conocer no está separado del recto obrar. El *perfecte quaerere* lleva al *perfecte cognoscere* y al *perfecte velle*. El proceso del conocimiento, como ascensión de lo sensible a lo inteligible, objeto de la mente y no de los sentidos, es proceso de

(34) *De vera relig.*, c. 30, núm. 55: *Quis est qui summam aequalitatem vel similitudinem in corporibus inueniat, audeatque dicere, cum diligenter consideraverit, quodlibet corpus vere ac simpliciter unum esse; cum omnia vel de specie in speciem, vel de loco in locum transeundo mutentur, et partibus constant sua loca obtinentibus, per quae in spatia diversa diuiduntur?*

(35) *De vera relig.*, c. 31, núms. 57-58.

(36) *De vera relig.*, c. 32, núm. 60. El estudio de los números en la métrica o de los ritmos lleva a las mismas conclusiones. Ya hemos visto la jerarquía que Agustín establece entre los varios ritmos, que culmina en los números judiciales. En las cadencias auditivas buscamos la igualdad (*De mus.*, libro VI, c. 10, núms. 25-28), la que, como el número, es imitación de la unidad. Pero la unidad no puede existir en la experiencia auditiva, que exige la distinción y exterioridad de las partes en el tiempo. Por lo tanto, no conocemos nosotros con el oído lo que nos agrada en los ritmos percibidos con el oído mismo (Boyer, *L'idée*, etc., cit., pág. 71). La impresión de placer o de pena que experimentamos al ser pronunciado un verso como debe serlo, o cuando es mal pronunciado, implica, no sólo la percepción de los ritmos por parte del alma, sino también su existencia en modo perfecto. Y a base de estos ritmos inteligibles juzgamos los demás, es decir, afirmamos si éstos se conforman más o menos con aquéllos (*De mus.*, l. VI, c. 10, núm. 6).

liberación y de rescate del espíritu en su totalidad. En efecto, quien toma como criterio de juicio la verdad inteligible y no lo sensible, se coloca en la condición de someter esto último al juicio de la primera, de dominarlo con la razón; se hace juez y amo de los propios placeres, para superarlos y romper sus vínculos (37). No se trata de negar el grado de realidad de lo sensible, ni de despreciarlo o prescindir de él, sino de juzgarlo rectamente, de asignarle el puesto que le pertenece en la economía de la vida del espíritu, en relación con los fines de la misma y de su destino. Las cosas corpóreas son vistas con ojos corpóreos, pero juzgadas con la vista interior. No es, sin embargo, suficiente someter a la razón los cuerpos y los placeres de los sentidos; es necesario someter la razón misma a la verdad, con la que juzga, pero que la sobrepasa. Vencida la pasión de los sentidos, es preciso vencer la de la misma razón; la razón que, en virtud de la verdad por la que ha sido iluminada, ha salido victoriosa de los placeres, en conformidad con su verdadero y también su recto uso, debe vencer el propio orgullo y reconocer los límites de la propia capacidad. En caso contrario, solamente se ha substituído una concupiscencia por otra y un egoísmo por otro.

Adviértase cómo, para Agustín, el recto equilibrio de la vida espiritual reside en lo que podemos llamar la «justicia», a la que toda forma de su actividad debe obedecer. La minoración o mayoración de una de las formas del espíritu lleva consigo desorden y confusión, el paro del completo despliegue del espíritu mismo, la pérdida de su última esperanza y por ello la muerte en el sufrimiento, en la privación y en la miseria. Si se consideran los placeres de los sentidos y las cosas corpóreas como norma para juzgar y como única y absoluta realidad, nuestra finalidad se identifica con ellos: no deseamos sino placeres materiales, no vemos otra cosa que realidades corpóreas (38). Es abdicar de la razón, obscurecer el ojo interior. Las cosas y los sentidos, que ya no son escalones para la subida del alma, se convierten en una barrera, en una prisión. Igualmente, si la razón se para en sí misma y se arroga, además del derecho (que le compete) de juzgar según las verdades que intuye, también el otro (que no le corresponde) de ser juez supremo, ser ella misma la verdad, subs-

(37) *De vera relig.*, c. XXXI, núm. 59: *Sed multis finis est humana delectatio, nec volunt tendere ad superiora, ut iudicentur cur ista visibilia placeant... At ego vtrum intrinsecus oculum et invisibiliter videntem non desinam commovere cur ista placeant, ut iudex esse audeat ipsius delectationis humane. Ita enim superferetur illi, nec ab ea tenetur, dum non secundum ipsam, sed ipsam iudicat.*

(38) *De vera relig.*, c. XXXI, núm. 59.

tituye la esclavitud de las cosas por otra — la de sí misma — ciertamente peor, porque es de grado más elevado y más difícil de vencer. La razón, no siendo ya grado de elevación, resulta cautividad tiránica y odiosa. Si, en cambio, se someten a la razón y ésta a la verdad, que trasciende e ilumina; si el querer se eleva en el deseo de conocer el Bien, que sólo puede saciarlo, el espíritu, que es sensibilidad y razón, entendimiento y voluntad, ha subido, según es justo, de grado en grado (todo grado un impulso hacia el otro y no un lazo), ha recorrido su itinerario, respondido a su vocación, ha realizado su disposición esencial y puede esperar que la Verdad se entregue a la justicia, a la unidad y al amor.

De cuanto hemos dicho resulta también evidente que los inteligibles — que no son percibidos con los sentidos y por medio de los cuales juzga la razón todas las cosas no inteligibles —, por el hecho de no ser juzgados por la razón y trascenderla, son reales con una realidad objetiva: inteligibilidad (que implica necesidad, inmutabilidad y eternidad) y realidad son los dos caracteres esenciales de la verdad. La proposición «se conoce lo que es», para Agustín, es un principio evidente: son conocidos los inteligibles, luego *existen*. *Verum esse oportet quod intellectu contemplor* (39); verdadero y, por esto mismo, real. Las esencias son objetos de conocimiento intelectual, con un contenido a ellas propio, incommensurablemente más rico que el de los sensibles y superior a ellos. Lo Uno o lo Bello inteligibles son infinitamente más — y por ello más reales, o mejor, la realidad — que una mesa o una planta, que un palacio o una flor. Mi memoria contiene las razones y las innumerables leyes del número y de la medida, que no me han sido dados por los sentidos. Las cosas corpóreas son las cosas numeradas, pero no las ideas numerantes, que no tienen imagen y sí absoluta realidad (*valde sunt*) (40).

Por otra parte, toda cosa es una cosa, y ésta es su unidad, porque no es la unidad propia de cada una de las demás cosas: toda

(39) *De vera relig.*, c. 34, núm. 64. Según ya sabemos, nadie conoce lo falso porque aquellas cosas que, *quaecumque sunt nota, utique vera sunt*, en caso contrario, *nota non essent* (*De Trinit.*, l. XV, c. 10, núm. 17).

(40) *Conf.*, l. X, c. 12. Reproducimos íntegramente el texto: *Item continet memoria numerorum dimensionumque rationes et leges innumerabiles, quarum nullam corporis sensus impressit; quia neque ipsae coloratae sunt, aut sonant, aut olent, aut gustatae, aut contrectatae sunt. Audivi sonos verborum, quibus significantur, cum de his disseritur; sed illi alii, istae autem aliae sunt. Nam illi aliter Graece, aliter Latine sonant: istae vero res nec Graecae nec Latinae sunt, nec aliud aloquiorum genus.*

Vidi linesa fabrorum, vel etiam tenuissimas, sicut filium araneae: sed illae aliae sunt; non sunt imagines earum quas mihi nuntiavit carnis oculus. Novit eas quisquis, sine ulla cogitatione qualiscumque corporis, intus agnovit eas. Sensi etiam numeros omnibus corporis sensibus, quos numeramus; sed

cosa tiene su unidad, que no es la *unidad*. ¿Cómo podrían existir grados de unidad, si no existiese la unidad? (41). Así, en las cosas grandes, porque participan de la grandeza, una cosa es la grandeza y otra ser grandes: la casa es grande por la grandeza, pero la grandeza no es lo que es la casa grande. La verdadera grandeza es aquella por la cual es grande todo lo que es grande, de modo que una cosa es la grandeza y otra aquello que, en virtud de la grandeza, es llamado grande. Si no existiese la grandeza, que es la primera en ser grande y es la más excelente de cuantas cosas son grandes, porque participan de la misma, no se darían las cosas grandes (42). Queda entonces demostrado que los distintos grados de realización de la unidad, de la grandeza, de la igualdad, etc., demuestran la realidad de la Unidad en sí, de la Grandeza en sí, etc., de los inteligibles en general.

Así comprendemos nosotros los entes y los juzgamos solamente en cuanto existe la unidad. *Nihil est autem esse, quam unum esse* (43). Las cosas, según ya hemos dicho, son en la medida en que tienen orden y armonía, es decir, unidad; por lo tanto, si las cosas son en la medida y en cuanto resultan unas, la unidad existe. Nosotros las juzgamos desde el punto de vista de la unidad; por ello, si ésta no existiese, no existiría nuestro juicio (44).

Así como la unidad particular o la grandeza particular de cada cosa existen porque existen la unidad y la grandeza absolutas, del mismo modo son bellas las cosas, y como tales son juzgadas, porque existe la Belleza absoluta, y existen los bienes, porque se da el Bien sumo, necesario, inmutable, eterno objeto inteligible. Juzgamos las acciones de los hombres a base del principio del bien al que todos aspiramos, porque todos deseamos conseguir la felicidad o la sabiduría, que es, en realidad, conocimiento y posesión del Bien absoluto. ¿Cómo podríamos aspirar al bien, si en nuestras mentes no estuviese impresa la *notio beatitatis*, por la cual *scimus, fidenterque, et sine ulla dubitatione dicimus beatos nos esse velle?* En consecuencia, el bien es una realidad inteligible, y su consecución constituye la sabiduría, regla de nuestra conducta, cuya noción está igualmente impresa en la mente (45).

illi alii sunt, quibus numeramus nec imagines istorum sunt, et ideo valde sunt. Rideat me ista dicentem, qui eos non videt; et ego doleam videntem me. Véase también: *De lib. arb.*, l. II, c. 8, núm. 21; *Enarr. in Ps. CXLVI*, 5.

(41) *De doct. christ.*, l. II, c. 38, núms. 56-57

(42) *De Trinit.*, l. V, c. 10, núm. 11. Según ya hemos dicho, es una de las típicas argumentaciones de Platón. Se encuentra también en Plotino (*Enn.*, l. 6, c. 13).

(43) *De moribus Manich.*, c. 6, núm. 8.

(44) *De vera relig.*, c. 32, núm. 60.

(45) *De lib. arb.*, l. II, c. 9, núm. 26.

Queda, así, demostrado que existe el mundo inteligible, objeto de la mente, mundo de puras esencias o ideas, el mundo noético de Platón y de Plotino, que es para Agustín el Verbo, absolutamente verdadero y absolutamente real. La existencia de las ideas o de la verdad vence el escepticismo, que precisamente se funda en la sola admisión de la realidad de un mundo corpóreo, cognoscible por medio de los sentidos. En efecto, hemos visto que los números y las relaciones matemáticas y también los principios lógicos y las reglas de la sabiduría, sirvieron a Agustín para combatir a los académicos. La profundización en los números — en las matemáticas, en la naturaleza y también en las obras del arte — llevó al santo Doctor a dar al inteligible matemático y estético un valor metafísico. Los inteligibles, entes reales, no se identifican con la razón, que es verdadera por la Verdad, pero que no es la Verdad. La verdad presente a la mente creada es la regla con la cual la razón juzga todas las cosas, regla inmutable y eterna de la razón humana, ni inmutable ni eterna.

4. LAS IDEAS

Por lo tanto, las Ideas o inteligibles son la verdad necesaria, eterna, inmutable, absoluta. Decimos nosotros que las cosas deberían ser como las Ideas, las cuales *son* perfectas, pues ni se hacen más o menos, ni distintas de lo que son. Incluso si no existiese bien alguno mudable, existiría igualmente el bien inmutable — que es Dios —, mientras que si éste no se diese, no habría bienes mudables (46). El conocimiento intelectual señala la diferencia fundamental, la distancia irrellenable entre los animales y el hombre. Los animales perciben las cosas exteriores por medio de los sentidos y pueden recordarlas, pero en su sensación hay solamente una función vital: buscar lo que agrada y huir de lo que desagrada. En el hombre, en cambio, ella no es solamente sentida para satisfacer las necesidades vitales, sino también juzgada. Y puede el hombre juzgarla, no sólo porque posee la razón, a la que pertenece juzgar de las cosas corpóreas, sino también porque la «razón superior» o la *intelligentia* está vinculada con las razones incorpóreas y eternas, las Ideas inmutables. Nada inmutable hay en

(46) *De Trinit.*, l. VIII, c. 3, núm. 5: *Quapropter nulla essent mutabilia bona, nisi esset incommutabile bonum. Cum itaque audis bonum hoc et bonum illud, quae possunt alias dici etiam non bona, si potueris sine illis quae participatione boni bona sunt, perspicere ipsum bonum cuius participatione bona sunt; simul enim et ipsum intelligis, cum audis hoc aut illud bonum; si ergo potueris illis detractis per se ipsum perspicere bonum, perspexeris Deum.*

el hombre, y, por ello, no podrían ser inmutables las verdades, si no existiesen por encima de la mente humana (47). Por otra parte, los principios que utiliza la razón para juzgar las cosas corpóreas no podrían ser reglas del juicio, si ella, en cierto modo, no se apoderase de ellos, no añadiese algo suyo (48). Por ello, lo que tiene el juicio de absoluto depende de la inmutabilidad de las verdades, en conformidad con las cuales la razón lo formula. Pero la inmutabilidad de las verdades es debida al hecho de ser independientes, estar por encima de la razón: si las verdades están en nosotros, significa que están también en sí; las verdades en sí, de las que nosotros participamos, son las *Ideas*. Se funda, de este modo, la validez del conocimiento racional en un principio absoluto, metafísico; las Ideas que están por encima de la razón, anteriores e independientes de la misma. ¿Dónde existen? ¿De qué modo participa de ellas la mente y está, en cierto modo, en contacto con ellas? De la solución de este problema dependen el fundamento y la inteligibilidad metafísica de las verdades racionales. De momento, podemos hacer esta afirmación: existen las ideas como reglas de juicio de la razón y antes como objetos intuídos por la mente, pero existen también sobre la razón y la mente ontológicamente, con independencia de nuestro pensamiento.

En un pasaje, poco antes citado, dice Agustín que si cuando se habla de «este» o de «aquel» bien, «tú coges esto o aquello, verás el bien mismo, es decir, Dios mismo» (49). Añade, sin embargo: *si potueris*. Da a entender, así, que el poder aprehender «esto» o «aquello» hasta el fondo, hasta llegar al Bien absoluto, no es propio de la razón, constitutivo de ella. ¿A qué se debe que no lo tenga la razón? ¿Quién se lo ha quitado? ¿Quién se lo confiere?

Hemos dicho hace un momento que las esencias eternas e incorpóreas no podrían ser inmutables si no estuviesen por enci-

(47) Ya en el 387 observaba Agustín en el *De immort. animae* (c. 4, número 6): *Sed cum vel nos ipsi nobiscum ratiocinantes, vel ab alio bene interrogati de quidam liberalibus artibus, ea quae invenimus, non alibi quam in animo nostro invenimus: neque id est invenire, quod facere aut gignere; alioquin aeterna gigneret animus inventionem temporali; nam aeterna saepe invenit; quid enim tam aeternum quam circuli ratio, vel si quid aliud in hujusmodi artibus, nec non fuisse aliquando, nec non fore comprehenditur?*

(48) *De Trinit.*, l. XII, c. 2, núm. 2: *Sed sublimioris rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas: quae nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent, atque his nisi subiungeretur aliquid nostrum, non secundum eas possemus iudicare de corporalibus. Iudicamus autem de corporalibus ex ratione dimensionum atque figurarum, quam incommutabiliter manere mens novit.*

(49) *De Trinit.*, l. VIII, c. 3, núm. 5.

ma de la razón. En efecto, el alma humana es mudable, tanto que de desgraciada desea llegar a ser feliz. Aspirar a la felicidad es aspirar al conocimiento o a la posesión de la verdad; por lo tanto, el alma que desea la felicidad no es feliz y no posee la verdad. La razón, en consecuencia, cuyo cometido es juzgar según las reglas, discernir y componer los conocimientos, no posee la verdad, ni siquiera cuando juzga, analiza y sintetiza. La verdad es un grado superior al conocimiento racional, aunque éste sea verdadero, verdadero precisamente por la verdad que lo trasciende. Vuelve desde su origen el problema gnoseológico a remitirnos a un latente y supremo problema metafisicoteológico, cuya solución no pertenece a la sola filosofía.

¿Ha sido el alma siempre desgraciada? No; cayó de la felicidad en la desgracia. Por lo tanto, primero era feliz; luego, se hizo desgraciada; ahora, su deseo es volver a recuperar la felicidad. ¿Qué es lo que conocía cuando era feliz? La verdad, Dios. ¿Qué no conoce ahora que es desgraciada? La verdad, Dios. Pero, ¿cómo, si desconociese completamente la verdad, le sería posible aspirar a ella? Ya ha defendido Agustín contra los académicos que es imposible hablar de semejanza con la verdad si se ignora totalmente la verdad. En consecuencia, también en la desgracia debe el alma haber conservado una noción confusa y oscura de la verdad, que es su implícito — y nunca del todo explícito — saber fundamental. Precisamente esta noción, vislumbrada y huidiza, sentida y no aferrada por la razón, la impulsa a buscarla. Conforme busca y sube hacia los grados del conocer, la noción se le va haciendo cada vez más clara, pero nunca hasta permitirle alcanzar la verdad en sí. En el grado racional, aprehende verdades que la trascienden; por lo tanto, la trasciende la Verdad, donde verdaderamente *existen* sus verdades.

¿Quién ha hecho desgraciada al alma? El pecado y la justicia de Dios. Su actual miseria, es decir, su no-conocimiento y no-posesión de la verdad, es una consecuencia del pecado de Adán. La situación del alma «filósofa» y «no-sapiente» encuentra su explicación en un principio teológico. El alma era «sapiente» antes del pecado; con el pecado ha perdido la posesión de Dios y de la verdad y se ha convertido en «filósofa», que busca la verdad, ella, la gran inválida, la que postula el Bien perdido. La actividad juzgadora de la razón no es restauración de la primitiva integridad del alma, sino sólo un grado suyo. El recto uso de la razón es propedéutico: prepara al alma para recibir el don de la verdad, la separa de las cosas sensibles (juzgarlas por aquello que son en su grado de ser es el único modo de amarlas por lo que valen, para no darse enteramente a ellas y, por lo tanto, para

separarse de ellas en busca del Ser), la hace juzgar según las verdaderas reglas, la coloca sobre un plano superior a las demás cosas. La razón, entendida de este modo, no es ya árido ejercicio de discernimiento y relación, sino fuente de vida espiritual y de salvación, amor, entrega y participación de la verdad. Así entiende Agustín la filosofía, y así ha enseñado a entenderla.

Pero no es suficiente la razón, por nobles y constantes que sean sus esfuerzos. El hombre por sí solo no puede darse a Dios, al que voluntariamente perdió; ningún filósofo, ninguna filosofía pueden dar a Dios. Se trata de restituir el alma a su primitiva integridad, de una *restauratio integralis* de su vida en la felicidad. La filosofía es el esfuerzo — cruz que mejora y redime — que hace el hombre para restituirse íntegramente en el estado en que salió de manos de Dios. Esta finalidad no puede alcanzarla la filosofía y por esto la solución de su problema está más allá de la filosofía misma. Está entre el pecado de Adán y la gracia de Dios: la explicación de su origen y la solución de su problema están en dos principios teológicos. Tampoco le corresponde a ella exigir su cumplimiento: es un don gratuito, sobrenatural y, por ello, de un orden inconmensurablemente distinto. Sólo le incumbe el deber de «buscar», de *perfecte quaerere*: buscar con la razón, juzgar rectamente según las reglas de la misma, amar la verdad que no conoce sino *per speculum et in aenigmate*, rogar a fin de que le sea dada. Son las normas de la sabiduría cristiana, en las que se encuentra incrustada la pagana sabiduría platónica.

¿Qué son, entonces, las infalibles reglas, absolutas e inmutables con que juzga la razón? Verdades, no la Verdad; fragmentos de verdad: la verdad, según la razón en el estado actual y siempre real, puede percibirla reflejada en tantos puntos luminosos, y cuya fuente unificadora y única es incapaz de penetrar. Son los restos de una verdad perdida, los desechos de un naufragio, que la razón, naufragada, trata de componer como puede, para orientarse en el mundo de las cosas y establecer su dominio sobre lo sensible y sobre las pasiones de los sentidos, como compete a su naturaleza superior, hecha para ver más allá de sí misma y como exige el irrefrenable deseo de un bien perdido y nunca olvidado. No todo lo perdió el alma en su desgracia; en caso contrario, ni siquiera sería desgraciada. «Cuando se convierte al Señor, se recuerda de la luz por la cual, incluso cuando estaba alejada, era, en cierto modo, siempre iluminada». Esta luz que el alma conserva «en cierto modo», es el reflejo en nosotros de lo Inteligible en sí que, por obscurecido que pueda estar en las naturalezas canales, nunca, sin embargo, está del todo apagado.

También los malos, a veces, reprueban y alaban muchas cosas

en las costumbres de los hombres. ¿Cómo podrían hacerlo si no conocieran la justicia, si no supiesen cómo debe vivir el hombre, aunque vivan ellos diversamente? ¿Cómo conocen estas reglas? Con la razón, que es mudable, mientras que la justicia es inmutable. ¿Dónde están, entonces, escritas las reglas con las que se puede conocer lo que es justo y lo que es injusto? «En el libro de la luz que se llama verdad. En él está escrita toda ley justa, reflejada también en el corazón del hombre, que obra justamente. No se traslada a él emigrando, sino como imprimiéndose, al igual que la imagen pasa del anillo a la cera y no le abandona» (50). Por lo tanto, las reglas están escritas en el libro de la verdad, o las ideas con las que juzga la razón, son un reflejo, una imagen de la Verdad, de las Ideas en sí: las ideas con las que conocen los hombres son las Ideas según se encuentran en Dios. El inteligible humano es un reflejo del Inteligible que se identifica con la Inteligencia divina: el hombre no es la Verdad y no la posee en su íntegra realidad. Pero el reflejo de la verdad es luz con la cual Dios ilumina la inteligencia humana y hace que la razón sea capaz de juicios verdaderos.

Por consiguiente, el alma no está fuera de la verdad: el alma

(50) *De Trinit.*, l. XIV, c. 15, núm. 21. Es el capítulo que hemos tenido presente en este párrafo, entendido según lo que nos ha parecido el espíritu del santo Doctor. Lo reproducimos casi íntegramente: *Quod ideo certe non dubitat, quoniam misera est, et beata esse desiderat: nec ob aliud fieri sperat hoc posse, nisi quia est mutabilis. Nam si mutabilis non esset, sicut ex beata misera, sic ex misera beata esse non posset. Et quid eam fecisset miseram sub omnipotente et bono Domine, nisi peccatum suum et justitia Domini sui? Et quid eam faciet beatam, nisi meritum suum et praemium Domini sui? Sed et meritum ejus gratia est illius, cujus praemium erit beatitudo ejus. Iustitiam quippe dare sibi non potest quam perditam non habet. Hanc enim cum homo conderetur, accepit; et peccando utique perdidit. Accipit ergo justitiam propter quam beatitudinem accipere mereatur. Unde veraciter euidicatur ab Apostolo, quasi de suo bono superbe incipienti: "Quid enim habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis..." Sed commemoratur, ut convertatur ad Dominum, tamquam ad eam lucem qua etiam cum ab illo averteretur quodam modo tangebatur. Nam hinc est quod etiam impii cogitant aeternitatem, et multa recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis judicant, nisi in quibus vivent quemadmodum quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant? Ubi eas vivent? Nec enim in sua natura, cum procul dubio mente ista videantur, eorumque mentes constet esse mutabiles, has vero regulas immutabiles videat, quisquis in eis et hoc videre potuerit; nec in habitu suae mentis, cum illae regulae sint justitiae, mentes vero eorum constet esse injustas. Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit justum et injustum agnoscit, ubi cernit, habendum esse quod ipse non habet? Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? Unde omnis lex justa describitur, et in cor hominis qui operatur justitiam, non migrando, sed tamquam imprimendo transfertur; sicut imago ex anulo et in ceram transit, et anulum non relinquit...*

que conoce las ideas, y conforme a ellas juzga, es, según la verdad, partícipe de ella: las verdades inteligibles la unen a Dios. Esto, en realidad, no significa que posea totalmente la verdad; está en la verdad, pero no conoce la esencia de la inmutable verdad, que es Dios (51). Convienen ciertamente las ideas a Dios, pero la razón humana no conoce cómo están en Él. Conocemos nuestra ciencia, que tiene su fundamento en Dios; conocemos el ser de las cosas, que reflejan a Dios; pero no conocemos la Sabiduría en sí. El mundo de la razón y el de las cosas expresan, en cierto modo, a Dios, pero no son Dios; expresan la verdad que excede y trasciende la razón y las cosas. Las ideas que la mente ve en sí misma son vestigios de lo Absoluto, pero no son lo Absoluto: lo divino en nosotros. Absolutos e inmutables son, en cambio, los testimonios de la existencia de la absoluta e inmutable verdad, del Pensamiento sumo, que ilumina nuestro pensamiento.

Si nuestro pensamiento está iluminado, esto significa que se enciende en otra luz. El pensamiento es *mi* luz, pero no soy yo el origen de mi luz. Todos los seres dotados de inteligencia poseen cada uno su luz, y no soy yo ciertamente quien los ilumina, ni ellos me iluminan a mí. Estamos todos iluminados por una luz que no es ninguno de nosotros. Las luces de los hombres se encienden y debilitan, tan pronto brillan como parecen apagarse; mi luz, como la de los demás de mis semejantes, no es, por consiguiente, *la* Luz. Por esto, mi inteligencia y mi razón, toda individual inteligencia y toda razón creada, son testimonios de la existencia de la Luz absoluta. No puedo negar que existo como ser racional; por tanto, existe la Luz universal, Dios iluminante, en el que mi luz, lo mismo que toda luz, se enciende. Por otra parte, tampoco conociendo mi luz y todas las luces creadas, conozco la Luz que ilumina universalmente: mi inteligencia tiene consciencia de ser iluminada, pero no conoce naturalmente la luz que la ilumina, sino que está elevada por una especial iluminación, por la misma Luz creadora.

En resumen: nuestras ideas no son las Ideas, como nuestra Luz no es la Luz; la razón no es la verdad. Nuestras ideas remiten a la Idea: son verdades derivadas, dependientes de la Verdad, la legisladora universal de los seres y de las mentes, porque es creadora de todo cuanto existe. Ciertamente que mis ideas expresan algo de las Ideas, pues en caso contrario no serían verdaderas; nuestra verdad participa de la Verdad, del mismo modo que nuestro ser participa del Ser: las cosas y las mentes radican en el ser de la verdad. En este sentido, para Agustín, se conoce y se está

(51) *Cum igitur intelligit aliquid quod semper eodem modo esse habet, ipsum [Deum] sine dubio intelligit (De div. quaest. 83, q. 54).*

en Dios: *si in te non essent, non essent* (52). Pero no es esto aún la posesión de la Verdad, la felicidad: es un conocimiento implícito y primitivo del Ser (53), ese saber fundamental que ninguna razón logrará nunca hacer explícito y completo, si bien incoerciblemente deseoso de cumplimiento. Ciertamente que los números eternos, divinos, están impresos en nuestra mente por Dios (54) — los números racionales —; pero esto no significa que los números eternos nos hayan sido comunicados como están en Dios. Entre las dos verdades queda un abismo infranqueable.

Podemos concluir que para San Agustín las reglas de que se sirve nuestra razón para juzgar valen menos que lo verdadero que hacen conocer y más por la verdad trascendente y no conocida de la que participan y a la cual remiten. Del mismo modo que la sensación vale más por la verdad racional que anuncia, pero que no posee, así las ideas valen más por la verdad de la que son testimonio, que por las cosas que hacen saber: la sabiduría es mucho más que la ciencia. La sensación es muelle que impulsa a la verdad racional; las ideas son la espina, clavada en la razón, que punza e impulsa a la Verdad absoluta. La vida de la mente es muy superior a la de la pura razón: se prolonga más allá de ésta como espera, expectación y esperanza. El último grado del pensamiento es la esperanza en el don de la verdad; es un acto moral como problema (de la salvación) y teológico como solución (la gracia).

Agustín distingue netamente entre sensible e inteligible, entre cuerpo y alma, entre sentidos y razón, entre razón e inteligencia o intuición (presencia originaria) de las ideas, y mantiene estas distinciones, sin negar los lazos entre los diversos momentos del proceso del conocer. En efecto, en el juicio hay colaboración entre sensación y reglas: las sensaciones presentan las cosas, la razón las juzga; por tanto, las sensaciones ponen en movimiento la razón y la hacen juzgar. Ésta, por medio de las ideas, manifiesta su capacidad de discernir la igualdad, la unidad y la belleza que se encuentran en las cosas; pero no podría hacerlo si los sentidos no le presentasen las cosas sobre las cuales ejercitar esta función suya (55). Queda siempre, sin embargo, una desproporción entre la cosa juzgada y la idea con la cual es juzgada. Ninguna cosa bella e igual puede agotar nunca la idea de lo bello e igual. La idea queda, por consiguiente, infinitamente indeterminada, por-

(52) *Conf.*, l. X, c. 17.

(53) C. Boyer, *L'idée*, etc., cit., pág. 214.

(54) *Ut menti ejus imprimantur hi numeri* (*De musica*, l. VI c. 12, número 35).

(55) Véanse los textos antes citados del *De vera religione*.

que no encuentra en lo sensible realidad alguna que la adecue. Por esto la razón siente la necesidad de separarse de lo sensible, de dirigirse a otra parte, hacia una realidad que tenga tanta realidad de existencia cuanta es la realidad formal de la idea. En este deseo naturalmente necesario, pero naturalmente ineficaz, se detiene el proceso natural del conocimiento.

En definitiva, las ideas (Agustín utiliza los términos latinos de *formas* o de *especies*, y menos el de *razones*) son el contenido inteligible de nuestra mente, recibido, pero no creado por ella. La razón, que percibe los inteligibles (sin alcanzar su fuente creadora), nos hace, en cierto modo, partícipes de Dios. Y así como lo que la razón conoce es como devuelto a nuestro interior, abstraído a la exterioridad espacial (56), el conocimiento racional no nos extraña, sino que, precisamente porque se posesiona de lo sensible y lo juzga, nos lleva al fondo de nosotros mismos, en donde habita la verdad. Participar de las Ideas es participar de la Verdad, de la que nuestras ideas son *imágenes*. Mas para poseer la Verdad es necesario que el alma esté penetrada de Dios, viva *en* y *de* Dios, vuelva a hacerse imagen perfecta de Él; es necesario que la *ratio* se eleve al grado más alto del *intellectus*, *inteligencia plena*. Pero esto no es empresa suya, ni incumbencia de la filosofía, que termina a los pies de la Gracia.

5. EL MAESTRO INTERIOR. EL PROBLEMA DE LA ENSEÑANZA Y LA INTERIORIDAD DE LA VERDAD

Las ideas están en nosotros, presentes a la mente, y la inteligencia es un acto mental. Son universales, comunes a todos los hombres, tanto que por medio de ellas se entienden en la conversación. Por medio de la enseñanza las ideas pasan de un espíritu a otro, del maestro al discípulo. Existe, en consecuencia, una comunicación de ideas. Pero surge aquí un problema: ¿existe, en verdad, comunicación de ideas por medio de la palabra? ¿Es posible, y en qué sentido, una ciencia de la expresión? ¿Están siempre contenidas las ideas en las palabras, y se da correspondencia perfecta entre el lenguaje y el pensamiento? Es el problema que afronta Agustín de modo especial en el libro *De Magistro*.

El lenguaje es el medio ordinario para transmitir las ideas: cuando queremos expresar ideas o indicar objetos nos servimos de las palabras, las cuales son *signa* de ideas y de cosas, son *significabilia* (57). Hay signos de la vista (los ademanes) y signos del

(56) *De immort. animae*, c. 6, núm. 10.

(57) *De Magistro*, c. 2, núm. 8.

oído (las palabras). Pero, ¿reflejan las palabras verdaderamente las cosas? ¿Es posible reconstruir por los *signa* las cosas significadas? Para obviar la dificultad se pueden presentar las cosas en lugar de las palabras. Al que pregunta qué es una pared, basta indicársela. Pero el problema planteado no queda así resuelto: ¿cuál es la función de los *signa* cuando indican las cosas?

Es un hecho experimental que las mismas palabras, las mismas expresiones en dos distintas personas, o más a veces, tienen un valor de verdad o un significado diferente. Por ejemplo: en una conversación mi interlocutor dice que los animales son superiores a los hombres. Su afirmación me parece al menos extraña y la refuto; pero al punto me doy cuenta de que él pensaba en la superioridad física, mientras yo tenía en cuenta la espiritual. He aquí cómo es posible dar un significado distinto a las mismas palabras y cómo pueden ser entendidas de forma distinta por dos personas. ¿De qué modo entonces es posible sostener que las palabras suscitan en nosotros las ideas? En el caso anterior, las mismas palabras han hecho pensar en ideas distintas (58). Sin acudir a que no siempre las palabras pronunciadas corresponden al contenido de nuestro pensamiento (a veces hablamos, no para descubrir, sino para ocultar lo que pensamos), aquello que es para mí una prueba, que tendría por verdadera, si tuviese por verdadero lo que se quiere demostrar, es, en cambio, para otro una demostración insuficiente de una cosa que él considera verdadera, pero que juzga se demuestra de distinto modo (59). No raras veces, por lo tanto, aquello que parece un diálogo entre dos espíritus son, en realidad, dos monólogos paralelos, impenetrables: las mismas palabras son signos de ideas distintas, como cifras que, algunas veces, cuanto más se trata de aclarar con otras palabras, tanto más continúan siendo cifras, porque las nuevas palabras expresan ciertas ideas en quien las pronuncia y suscitan otras distintas en quien las oye. En resumen, se cree comunicar ideas, y, en cambio, se comunican palabras: las que yo pronuncio no comunican, a quien escucha, mis ideas, sino que le suscitan las suyas con resonancias propias, acompañadas de sentimientos que solamente él puede experimentar, personalísimos, incommunicables; del mismo modo que aquellas que yo escucho no me dan las ideas del otro, sino que suscitan las mías. Se podría decir, quizás en términos paradójicos, que cada uno recibe lo que ya posee y aprende lo que ya sabe. Y no se trata sólo de equívocos. Si así fuere, se podría observar que, así como la posibilidad de error no daña las leyes de la verdad, la cual, eliminado el error, continúa siendo lo

(58) *Ibid.*, c. 13, núm. 43.

(59) *Ibid.*, c. 13, núms. 41-42.

que es, así el equívoco conserva intacto su valor de expresión y comunicación. Se plantea aquí el problema de la relación entre el lenguaje y el pensamiento, de la unión perfecta entre la palabra y la idea, del problema que plantea la comunicación entre las conciencias pensantes. Si esa unión falta, viene a faltar la posibilidad del cambio de ideas: solamente queda la comunicación de palabras, de *signa* que no significan a los demás las ideas que nosotros expresamos, ni a nosotros las de los demás. Si fuese imposible la comunicación de la idea, sería también imposible la enseñanza. Es precisamente éste el problema específico del *De Magistro*.

Al principio del diálogo (entre Agustín y su hijo Adeodato) se identifica el problema del lenguaje con el de la enseñanza. En efecto, el lenguaje sirve «para enseñar o para aprender» (*aut docere, aut discere*), o mejor, para *docere* y para *commemorare*, que es *quoddam genus docendi per commemorationem* (60). Es el lenguaje un conjunto de palabras y sonidos, que enseñan e instruyen cuando comunican ideas, es decir, la ciencia. Según sabemos, el problema reside en si es posible que puedan ser comunicadas las ideas por medio del lenguaje y, en el caso concreto del problema de la enseñanza, si el discípulo aprende con los signos las ideas que el maestro expresa o si, en cambio, capta el sonido verbal, pero no la ciencia (61). Es posible salvar el inconveniente con la experiencia directa: presentar al escolar las cosas en vez de las palabras; no sólo las cosas sensibles y corporales, sino también las acciones (si alguien me pregunta qué es caminar, yo me pongo a andar), que no son pocas: *etiam mihi millia rerum jam occurrunt, quae ipsae per se valeant, non per signa monstrari, ut edere, videre, sedere, stare, clamare et innumerabilia cetera* (62). También se pueden mostrar el sol, el cielo, las estrellas, todo el Universo,

(60) *Ibid.*, c. 1, núm. 1.

(61) Agustín ve claramente los peligros, nunca suficientemente lamentables y lamentados, de una enseñanza verbal y mnemónica. En el *De Magistro* plantea y afronta el problema filosófico de la educación: ¿qué es educar? ¿Es posible educar? No se detiene en la descripción del puro proceso educativo como el *Pedagogo* de Clemente Alejandrino, ni en la exposición de lo que se debe enseñar y aprender para tener una cultura cristiana, según hace el mismo Agustín en el *De vera religione*, en el *De ordine* y especialmente en el *De catechizandis rudibus*, no exento de profundidad y finura psicológica. Véase M. Casotti, *Il "De Magistro" di S. Agostino e il metodo intuitivo*, en *S. Agostino*, vol. conmemorativo del XV centenario de la muerte, Milán «Vita pensiero», 1931, págs. 57 y sig.

(62) *De Mag.*, c. 3, núm. 6. — Naturalmente se trata de acciones, por decirlo así, físicas, no de acciones morales. Pero incluso en las físicas lo que se ve es el hecho material, no el motivo o la intención que lo ha determinado y le acompaña. ¿Cómo expresar el motivo o la intención?

sin necesidad de recurrir al intermediario de los *signa*. Parece, por ello, que la experiencia directa es la gran maestra. Si me habla alguien de *saraballae*, el sonido de esta palabra queda para mí sin significado, hasta que no me sean mostrados (o no me sean diseñados o dibujados) gorros, o vestidos, o calzados que se llamen *saraballae* (63); y lo mismo con respecto a cualquier otra cosa. Por lo tanto, no son las palabras las que me dan a conocer las cosas, sino la experiencia directa, después de la cual comprendo yo el significado de la palabra que la expresa (64). En consecuencia, las ideas que introducen las palabras en la mente son las mismas de aquello que ya antes ha introducido la directa experiencia de las cosas.

Pero el problema de la enseñanza está lejos de quedar resuelto. Mostrar directamente las cosas es siempre mostrar determinadas cosas particulares. Si yo, a quien me pregunta por una pared, según el ejemplo anterior, le hago ver una, la pared que indico es *una* pared, alta o baja, ancha o estrecha, blanca o roja. Es posible, en quien lo aprende, confundir la pared con una de estas sus notas accidentales, y cuando, por ejemplo, ve un portón del mismo color que la pared ya vista, podría afirmar que es una pared. Las cualidades accidentales o esenciales, en los objetos que se presentan a nuestro conocimiento inmediato, están mezcladas, sin que quien es todavía ignorante posea la capacidad de distinguirlas. Además, indicar una pared es siempre un signo; también los ademanes son signos, como los dibujos y pinturas. En ese caso no se suprimen los signos, sino que en la categoría de los signos, que son las palabras, se substituyen signos de otro orden. Además de esto, no es posible tener a nuestra disposición todos los objetos de que se habla para mostrarlos. ¿Es, por tanto, imposible la enseñanza por medio de palabras o bien de cosas? ¿O, tal vez, es defectuoso el planteamiento y se pide a la experiencia inmediata o al lenguaje la solución de un problema que ellos no deben resolver? El proceso psicológico de la enseñanza y el aprendizaje, que parece tan sencillo en la apariencia, ¿no oculta quizás una profundidad metafísica, que es necesario son-

(63) *De Mag.*, c. 10, núm. 35. — No se sabe con seguridad si las *saraballae* eran algo para cubrir la cabeza, vestidos, calzado, modelos. Véase Migne en c. 1.

(64) "*Quod priusquam reperissem, tantum mihi sonum erat hoc verbum: signum verum esse didici, quando cuius rei signum esset inveni; quam quidem, ut dixi, non significatu, sed aspectu didiceram. Itaque magis signum re cognita, quam signo dato ipsa res discitur*" (*De Mag.*, c. 10, núm. 33). — Es lo que todavía hoy se llama el método «inductivo» u «objetivo», que ha tenido mucho éxito a partir del Renacimiento con el llamado realismo pedagógico. Naturalmente le faltó a Agustín verdadera conciencia de este método, aun cuando se haya dado cuenta anticipadamente de las dificultades.

dear y alcanzar para que la solución sea adecuada? Veamos las cosas desde lo exterior; las palabras no vienen de fuera; el aprender, en cambio, es del interior. Es preciso, en consecuencia, colocarse, como siempre, *in interiore*.

De momento, podemos deducir una primera conclusión: para Agustín, las palabras, así como las demás categorías de signos, no son adecuadas para expresar el pensamiento. En otra obra de contenido educativo escribe: «El entendimiento ilumina rápidamente mi alma; pero el lenguaje es lento y largo y muy desemejante; y mientras éste se desarrolla, ya se ha encerrado aquél en sus secretos. Sin embargo, maravillosamente, ha dejado algunos vestigios en mi memoria; estos vestigios duran lo que la palabra y según ellos se constituyen los signos artificiales, es decir, las expresiones según una lengua: latín, griego, hebreo o cualquier otra. Pero en sí mismos estos vestigios no son ni latinos ni griegos, ni hebreos, ni de ninguna otra lengua; son, respecto al alma, lo que el rostro respecto al cuerpo... Pero la expresión del rostro es clara y manifiesta, lo que ocurre con relación a esos vestigios. De ahí que sea fácil ver la distancia que existe entre el lenguaje y el acto intelectual» (65). Si dijese Moisés en hebreo que Dios ha creado el cielo y la tierra, las palabras herirían el oído, pero nada llegaría al entendimiento; no así, en cambio, si hablase en latín. Pero, ¿cómo saber si dice la verdad? E incluso en el caso de saberlo, ¿se sabría acaso por él?... *intus utique mihi, intus in domicilio cogitationis; nec Hebraea, nec Graeca, nec Latina, nec Barbaru vox, sed veritas, sine oris et linguae organis, sine strepitu syllabarum diceret. Verum dicit; et ego statim certus confidenter illi homini tuo dicerem: Verum dicis* (66). El verbo humano no es susceptible de ser proferido en un lenguaje, ni de ser pensado bajo forma de lenguaje. Es anterior a todos los signos

(65) *De catechizandis rudibus*, c. 2, núm. 3. ...*intellectus quasi rapida coruscatione perfundit animum; ille autem locutio tarda et longa est, longaeque dissimilis: et cum ista volvitur, iam se ille in secreta sua condidit: tamen quia vestigia quaedam miro modo impressit memoriae, perdurant illa cum syllabarum morulis; atque ex eisdem vestigiis sonantia signa peragimus, quae lingua dicitur vel Latina, vel Graeca, vel Hebraea, vel alia quaelibet...; cum illa vestigia nec Latina, nec Graeca, nec Hebraea, nec cuiusquam alterius gentis sint propria, sed ita efficiantur in animo, ut vultus in corpore... illa vestigia, quae imprimit intellectus memoriae, sicut apertus et manifestus est vultus: illa enim sunt intus in animo, iste foris in corpore. Quapropter coniciendum est, quantum distet sonus oris nostri ab illo ictu intelligentiae...*

(66) *Conf.*, l. XI, c. 3. Véase también el l. X, c. 12 (una cosa son las palabras, otra las leyes de los números inteligibles, que no son ni griegas ni latinas); l. X, c. 20. Igualmente en el *De Trinit.*, l. XIV, c. 7, núm. 10; y en la *Epist.* XIX, 1: «Nadie ve la verdad de lo que lee en el libro mismo o en quien le escribió: sí, en cambio, en sí mismo».

que lo manifiestan *et gignitur de scientia quae manet in animo, quando eadem scientia intus dicitur sicuti est* (67).

Volvamos al caso concreto del maestro que quiere dar a sus alumnos el sentido de una idea. Él define la idea; los alumnos comprenden la definición, y así entra en sus mentes una nueva idea, que antes no poseían. De ningún modo. Las ideas no entran del exterior, porque del mismo modo que nadie puede vivir y morir en vez de mí, así ninguno puede pensar en mi lugar. No significa esto que los alumnos no hayan aprendido nada; significa que aprender no quiere decir recibir ideas de fuera, como si la mente fuese un recipiente que hay que llenar con algo del exterior. En este sentido es verdad que el docente no enseña nada. Como observa bien Gilson: para que las palabras tengan un sentido para la mente de aquellos a quienes van dirigidas, es preciso que éstos lo tengan ya presente en el pensamiento, y precisamente este sentido, del que su propia mente reviste las palabras oídas, es el que hace que las palabras en cuestión resulten para ellos inteligibles (68). Las preguntas con que Sócrates en el *Menón* de Platón hace recordar al esclavo ignorante algunas verdades de geometría, no le dan a éste la verdad, sino que lo guían, lo invitan a descubrir la verdad que tiene dentro de sí. Ya ignore un alumno si las cosas que el maestro dice son verdaderas, ya sepa que son falsas, o bien no ignore que son verdaderas, en ninguno de estos casos aprende. En el primer caso *aut credere, aut opinari, aut dubitare*; en el segundo *adversari atque rennere*; en el tercero, *attestari* (69). En este último caso, aquel en que se sabe que el maestro enseña la verdad, el acto de saberlo es del discípulo, es una verdad *suya*, no aprendida del maestro, anterior a lo que el maestro ha dicho.

(67) *De Trinit.*, l. XV, c. 11, núm. 20. En el *De doctrina christiana* trata Agustín de la doctrina de los *signa* en relación con el problema del error. El *signum* es lo que *ad significandum aliquid adhibetur*, y, por esto, se distingue de las cosas que, en cambio, son por sí mismas. Toda doctrina es o de las cosas o de los signos, pero las cosas *per signa discuntur* (*De doc. christ.*, l. I, capítulo 2, núm. 2). Es también el *signum* una representación adaptada para suscitar otra: veo el humo y pienso que allí debe haber fuego (los signos *conmemorativos* de Sexto Empírico). Son muchas las categorías de signos, pero la más importante para el hombre es la de las palabras. Ahora bien, observa San Agustín, que con frecuencia los signos son oscuros y ambiguos, y exigen un esfuerzo por parte de la razón para ser interpretados con rectitud. ¿Qué es aquello que hace obscuro el signo? La ignorancia de la cosa que él indica: *rerum ignorantia facit obscuras figuras locutionis*. (*Ibid.*, l. II, capítulo 16, núm. 24.) Es ésta una de las posibilidades del error. Cuando es conocida la cosa que substituye, el signo es claro y no equívoco. Por eso la ciencia no es dada por el signo, sino presupuesta por el mismo.

(68) *Ob. cit.*, pág. 94.

(69) *De Mag.*, c. 12, núm. 40.

¿Es, entonces, inútil la enseñanza? No; sólo que es entendida de modo distinto a como comúnmente se la entiende, es decir, como el hecho de aprender de fuera ideas nuevas. Las ideas están en nosotros, porque en nosotros está la verdad: el pensamiento es interior a sí mismo, y la verdad, universal e inmutable, es siempre *mi verdad*. No pasa de un espíritu a otro: la enseñanza no es a través de las ideas, sino estímulo para descubrir la verdad que todo espíritu lleva dentro de sí. Las palabras no transmiten ideas, sino que son *advertencias*, *signos* que invitan al alma a entrar de nuevo en sí misma, a consultar la verdad que lleva dentro de sí. Así como la sensación es del alma, del mismo modo es del alma la intelección. La enseñanza es una invitación a la verdad, que quien sabe dirige a quien no se dé cuenta que sabe; un estímulo para buscar dentro, una advertencia para encontrar la verdad que, sin saberlo, posee. Enseñar una verdad es sencillamente hacerla descubrir en quien escucha. Pero el acto de descubrir, de aprehender la verdad, es interior y es nuestro, lo mismo que la verdad que se aprehende. Aprender no es acto pasivo, sino activo, como enseñar no es imprimir desde fuera, sino suscitar desde dentro; no es favorecer una actitud pasiva, sino estimular una actividad. Quien escucha no es pasivo, sino que juzga lo que se le dice, y el juicio (ya ignore si se le dice verdad o falsedad, ya lo reconozca verdadero o falso) es suyo. El oidor pasivo, que solamente recibe, es el tipo de escolar que recibe sólo la vestidura verbal de la ciencia, que aprende de memoria. Y ni siquiera en esto ha aprendido algo de fuera, a no ser las palabras.

Demostrado que las ideas están en nosotros y que las verdades no se aprenden del exterior, queda por aclarar cómo se encuentra la verdad en nosotros y cómo la sacamos del fondo del alma. Agustín tenía un precedente célebre: el innatismo de Platón. El alma, en una anterior existencia a su caída en el cuerpo, ha conocido las Ideas. En contacto con el cuerpo, olvida este conocimiento que queda en ella como sepultado. Las cosas del mundo sensible le ofrecen ocasión para recordarlas. En consecuencia, están las ideas innatas en el alma, antes de su unión con el cuerpo: conocer es recordar. ¿Hasta qué punto y en qué sentido acepta o no Agustín estas doctrinas platónicas?

Parece indiscutible que, en un primer tiempo, Agustín haya hecho suyo el innatismo de Platón, al menos por lo que se refiere a la doctrina del conocimiento-reminiscencia, según se deduce principalmente de los *Soliloquia* y del *De quantitate animae* (70),

(70) *Soli.*, l. II, c. 20, núm. 35: "*Tales sunt qui bene disciplinis liberalibus eruditi; siquidem illas sine dubio in se oblivione obrutas eruunt discendo, et quodammodo refodiunt...*"—*De quant. animae*, c. 20, núm. 34:

mientras que no se encuentra texto alguno por el que se vea con claridad que haya aceptado, aunque no sea más que por algún tiempo, la doctrina de la preexistencia del alma. En los escritos posteriores, repite todavía Agustín que conocer y aprender es recordar, pero da a la doctrina de la reminiscencia un significado exclusivamente propio, por lo que se puede hablar de una reminiscencia «agustiniana», distinta de la platónica.

En un pasaje del libro *De Trinitate*, critica la reminiscencia del «noble filósofo Platón», que aduce como ejemplo un niño que, interrogado con habilidad acerca de un teorema de geometría, responde como si conociese profundamente tal ciencia. Si se tratase de un recuerdo de cosas anteriormente conocidas, todos los hombres deberían responder de aquel modo, pero sería preciso suponer entonces que todos en la vida anterior han sido gémetras. Puede darse que alguno, bien preguntado, responda acerca de las cosas inteligibles, que pertenecen a una ciencia cualquiera, aunque no sea conocida, pero ninguno puede hacer lo mismo acerca de las cosas sensibles sin experiencia de las mismas (71).

Magnam omnino, magnam, et qua nescio utrum quidquam majus sit, quaestionem moves, in qua tantum nostrae sibi met opiniones adversantur, ut tibi anima nullam, mihi contra omnes artes secum attulisse videatur; nec aliud quiddam esse id quod dicitur discere, quam reminisci et recordari. — Véase también la *Epist. VII a Nebridio*, núm. 2. — He aquí como modifica en las *Retractiones* (I. I, c. 4) el paso de los *Soliloquia: Item quodam loco dixi, quod "disciplinis liberalibus eruditi sine dubio in se illas oblivione obrutas eruunt discendo et quodammodo refodiunt". Sed hoc quoque improbo. Credibilis est enim propterea vera respondere de quibusdam disciplinisetiam imperitis earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis, quando id capere, lumen rationis aeternae, ubi haec inmutabilia vera conspiciunt. Non quia ea noverant aliquando et obliti sunt, quod Platoni vel talibus visum est. Contra quorum opinionem, quantum pro suspecto opere dabatur occasio, in libro duodecimo de Trinitate disserui. Aquí rechaza Agustín la preexistencia del alma, pero precisamente de los lugares en cuestión de los *Soliloquia* no parece que la haya aceptado nunca. Acerca del otro texto del *De quant. animae* escribe también en las *Retractiones* (I. I, c. 7): *In eo libro illud, quod dixi, "omnes artes animam secum attulisse mihi videri nec aliud quicquam esse id, quod dicitur discere, quam reminisci et recordari", non sic accipiendum est, quasi ex hoc adprobetur animam vel in alio corpore vel alibi sive in corpore sive extra corpus aliquando vixisse et ea, quae interrogata respondet, cum hic non didicerit, in alia vita ante didicisse.* — Tampoco nos parece que se pueda interpretar este texto del *De quant. animae* en el sentido de que se haya inclinado Agustín a la doctrina de la preexistencia de las almas, mientras que no se puede dudar de que, en un principio, hizo suyo el innatismo platónico, modificándolo con el concepto cristiano de creación: Dios con las almas crea simultáneamente las ideas inteligibles (innatismo activo).*

(71) *De Trinit.*, I. XII, c. 15, núm. 24: *Denique cur de solis rebus intelligibilibus id fieri potest, ut bene interrogatus quisque respondeat quod ad quamque pertinet disciplinam, etiamsi ejus ignarus est? Cur hoc facere de*

No hay, por consiguiente, reminiscencias en el orden sensible, ni se debe dar crédito a los pitagóricos, quienes sostienen que recuerdan cosas experimentadas en otro cuerpo. Tales recuerdos son todos falsos, como los que tenemos en el sueño (72).

¿Qué rechaza y qué acepta Agustín de la doctrina platónica? Rechaza el innatismo (E), al modo como lo entiende Platón y, por lo mismo, la reminiscencia, como recuerdo de un conocimiento habido en el pasado, junto con la hipótesis, que le sirve de fundamento, de la preexistencia del alma antes de la caída en el cuerpo; acepta que la razón descubre en la mente las verdades inteligibles. Esta verdad platónica supone dos conceptos que responden de lleno a la verdad agustiniana: a) el pensamiento no crea, sino que descubre la verdad; por lo tanto, la verdad es antes que el pensamiento; b) es descubierta la verdad, no fuera, sino en nosotros. Pero es precisamente en este punto donde el platonismo se hace agustinianismo; la verdad está en nosotros, no en el sentido del «innatismo», sino más bien en el del «interiorismo». Realidad, universalidad, inteligibilidad, interioridad, son, según Agustín, los caracteres esenciales de la verdad, que poco a poco se le van haciendo más claros y definidos. La interioridad de la verdad no está en oposición con su universalidad precisamente porque la verdad no es creada, sino descubierta por la razón. Descubierta en cada uno de nosotros, tiene valor para todos los hombres, por distintos y diferentes que sean entre sí. Si la creásemos nosotros, como nuestra razón es mudable, lo sería la verdad, ligada a la particularidad de la razón individual que la produce. En tal caso, sería imposible la comunicación, y los hombres no se entenderían. Cada hombre sería impenetrable para otro hombre, una mónada cerrada e inexpugnable. En cambio, según ya sabemos, existen verdades, como las leyes de los números y de la sabiduría, que son idénticas en todos los hombres, que se encuentran en cada uno de ellos, sin que uno se las comunique a otro, y para todos inteligibles y evidentes. Por lo tanto, las verdades son percibidas interiormente por cada alma en singular, y, a pesar de ello, son comunes a todos (73).

rebus sensibilibus nullus potest, nisi quas isto vidit in corpore constitutus, aut eis quae noverant indicantibus credidit, se ulitteris, cujusque, seu verbis?

(72) *Ibid.*

(73) Vale la pena de copiar el largo pasaje del *De lib. arbitrio*, I, II, capítulo 12, núm. 33: *Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem; quam non possis dicere tuam vel meam, vel cujuscumque hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus, tanquam miris modis secretum et publicum lumen, praesto esse ac se praebere communiter: omne autem quod communiter omnibus ratiocinantibus atque intelligentibus praesto est, ad*

Aparece ahora bien delimitada la función de la enseñanza y de la palabra. Las palabras no comunican ideas, ni el maestro, con las palabras introduce verdades en la mente de quien escucha. Las palabras pronunciadas y escuchadas son aprehendidas por la atención del alma. Las sensaciones auditivas nos hacen aprender interiormente verdades; es decir, casi estimulados por ellas a entrar en nosotros mismos, atentos a lo que el maestro dice, interrogamos la verdad interior. Si el maestro dice algo verdadero, quien escucha, se encuentra de acuerdo con él; no porque el maestro le haya enseñado la verdad, sino porque las palabras escuchadas han sido estímulo para buscar y escuchar la verdad que estaba en él. A su vez, el maestro ha expresado verdades, porque se ha preguntado a sí mismo y dentro de sí ha descubierto la verdad que ahora expresa. La verdad es universal, común a todos en su inmutable eternidad. Por esto no existen la verdad del maestro y la verdad del discípulo, sino una sola verdad de la cual todos, maestros y discípulos, somos alumnos (74). Ella sola enseña, ella sola habla, no desde el exterior, sino desde lo profundo del alma, en donde vive, estimula, habita e ilumina. Hay una sola verdad, un solo maestro, el Maestro interior, en el cual todos nos comunicamos, nos entendemos, vamos de acuerdo y nos amamos. Consultar nuestra alma es ponernos en comunicación con la verdad, con el Verbo: es la Sabiduría eterna y la inmutable virtud de Dios (75). Es Él quien manifiesta a la mente de entrambos, al maestro que habla y al discípulo que escucha, la verdad una e idéntica (76). Enseñar, lo mismo que aprender, es «escucharse»; el sonido de las palabras no es sino manifesta-

illius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit? Meministi enim, ut opinor, quid de sensibus corporis paulo ante tractatum sit; ea scilicet quae oculorum vel aurium sensu communiter tangimus, sicut sunt colores et soni, quos ego et tu simul videmus, vel simul audimus, non pertinere ad oculorum nostrorum auriumve naturam, sed ad sentiendum nobis esse communia. Sic ergo etiam illa quae ego et tu communiter propria quisque mente conspiciamus, nequaquam dixeris ad mentis alicujus nostrum pertinere naturam. Duorum enim oculi quod simul vident, nec hujus nec illius oculos esse poteris dicere, sed aliquid tertium in quod utrisque conferatur aspectus.

(74) *In una schola commune magistrum in coelis habemus (Sermo 299, 1).*

(75) *De Mag., c. 12, núm. 38: De universis autem quae intelligimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis foris ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus (Ephes., III, 16., 17); id est incommutabilis Dei virtus atque sempiterna sapientia.*

(76) *Ibid., c. 12, núm. 40: ...sed tunc quoque noster auditor, si et ipse illa secreto ac simplici oculo videt, novit quod dico sua contemplatione; non verbis meis. Ergo ne hunc quidem doceo vera dicens, vera intuentem; docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus, Deo intus pendente, manifestis: itaque de his etiam interrogatus respondere posset.*

ción exterior de un dictado infalible que suena en el recogido silencio del alma (77).

Los hombres participan y se encuentran en el reino de la verdad eterna, del Verbo de Dios. Solamente Dios puede obrar desde el interior; sólo Dios puede infundir en las almas la luz intelectual, que hace discernir la verdad del error. Ninguna sabiduría es recibida del exterior; nadie puede darnos, desde fuera, el criterio con el que distinguimos lo verdadero de lo falso, acto absolutamente interior, incomunicable e insustituible. Aprender es un continuo, sincero y amoroso interrogarnos a nosotros mismos, diálogo entre el alma y la verdad.

Pero es necesario, para que el alma pueda escuchar y aprender la voz del Maestro interior, que esté dispuesta, preparada a escuchar y entenderla. La verdad está en todas las almas; con todo, no todas las almas la entienden, no todas distinguen lo verdadero de lo falso, no a todas se revela; la indagación interior, según ya hemos dicho muchas veces, es esencial moralidad. La verdad se da y se revela u oculta, en la medida en que la voluntad es buena o mala (78). Y voluntad buena, para Agustín, es aquella que ama la verdad sobre cualquier otra cosa, que subordina todas las cosas y la misma razón al amor de Dios. La verdad, por tanto, se revela a quien la ama. La enseñanza y la escuela son amor, comunión de espíritus, amor del maestro y del alumno a Dios, por la verdad que ilumina a uno y otro. Se encuentran de acuerdo en el amor común y total de la única verdad. La armonía de los espíritus se da sólo en el Verbo de Dios y es el premio de la *charitas*. La *charitas*, sin embargo, es don de Dios, y no son suficientes para conseguirla los solos esfuerzos de las humanas voluntades asociadas en la búsqueda sincera. También el problema supremo de la pedagogía, igual que el de la comunicación del saber, y no de las palabras, el de la comunión de los espíritus, viene planteado por la filosofía, pero su solución se encuentra más allá de la misma filosofía.

(77) Antes del *De Magistro* se encuentran alusiones al «maestro interior» en el *De beata vita*, c. 4, núm. 35; en el *De ordine*, l. II, c. 2, núm. 5 (*ex quo fit, ut, si illud est cum Deo, quod intelligendo sapiens novit, totum quod novit sapiens possit esse cum Deo*). E *ibid*, núm. 7 (*Nec omnino huic, inquit, commendari quicquam arbitror a sapiente, si quidem ille Deo semper mixtus est sive tacitus sive cum hominibus loquens...*); en los *Soliloquia*, l. I, c. 1, número 1; l. II, c. 20. Posteriormente se encuentran alusiones en otras obras como en las *Conf.*, l. XI, c. 3 y en los *Sermones*. Agustín interpreta el versículo del Evangelio de San Mateo (XXIII, 10): *unus est magister vester, Christus* y tiene presente el «Cristo en nosotros» de San Pablo.

(78) La verdad se deja entender de toda alma, pero *tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam, sive malam sive bonam voluntatem potest* (*De Mag.*, c. 11, núm. 38).

La comunicación es un acto de amor, y precisamente el acto con el que los espíritus preguntan a la verdad; pero también es don del amor, que es la misma verdad, el Verbo encarnado. Las verdades racionales brotan de la Verdad, que excede a la razón (79) (F).

Podemos ahora darnos plenamente cuenta de la profunda transformación que en San Agustín ha tenido el concepto platónico de reminiscencia. Las verdades inteligibles están en nosotros:

(79) Por ciertos aspectos el *De Magistro* queda como una de las obras maestras de la pedagogía cristiana, a pesar de sus incertidumbres, algunas sutilezas y juegos de palabras, las oscilaciones (quizá más aparentes que reales) y el desequilibrio de las partes. Agustín, según su método de llenar de espiritualidad cristiana las fórmulas de la filosofía griega, da un significado nuevo al principio socrático del *γνώθι σεαυτόν* y al concepto platónico de la *αναμνησις*. Injerta así el pasado en el presente y anticipa el concepto de educación como autoformación. De aquí la idea de insistir más sobre el alumno que sobre el maestro sin desvalorizar, no obstante, la importancia de este último (ciertamente no lo habría hecho Agustín, que sabía cuanto había aprendido de la lectura de Cicerón y de Plotino, de San Juan y de San Pablo y de los sermones de San Ambrosio). Agustín, ya retórico, no está contra el maestro, sino contra el «vendedor de charlas». Es verdadero maestro aquel que, por su unión con el alumno, se hace discípulo de la verdad. En efecto, cuando habla el maestro, escucha dentro de sí la verdad, lo mismo que el alumno. La verdad puede enseñarla la misma Verdad. Maestro y alumno se corresponden en la voz de la única verdad, en la común aspiración a Dios. La escuela es ascesis espiritual. La verdad que maestro y alumno ven, es el objeto común de toda inteligencia. En consecuencia, el maestro no revela su personal pensamiento, ni hay padre que mande a clase al hijo para que aprenda los pensamientos del maestro (*De Mag.*, c. 14, núm. 45). El centro de la pedagogía clásica queda en el maestro; el de la pedagogía agustiniana es el discípulo. Santo Tomás, en su *De Magistro*, reconocerá al maestro el papel de «causa segunda» en la enseñanza.

Como complemento del pensamiento pedagógico de San Agustín, se tiene presente el libro I de las *Confesiones*, donde no faltan finas y agudas observaciones, especialmente acerca del método de enseñar, los castigos (c. 9), el modo de enseñar la gramática, etc. Téngase en cuenta que el maestro interior está presente en todas las *Confesiones*: es el maestro interior quien guía, estimula y dispone desde el interior (como voz que enseña la verdad y como providencia que dispone al bien) todo el proceso espiritual de Agustín. — También es preciso observar que, para Agustín, el concepto de educación es más extensivo que el de enseñanza: comprende toda la vida intelectual y alcanza, no sólo la escuela propiamente dicha, sino todas las buenas instituciones religiosas, sociales y políticas. Sobre todo religiosas. Si el único maestro es Cristo, los dos *Testamentos* son el libro auténtico de la verdad, y la Iglesia católica, depositaria e intérprete única e infalible del Verbo, es la gran maestra, la Escuela. Para Agustín todas las disciplinas se resumen en una sola, *per quam ipsi animo sanitas instauratur*. Si ésta falta, la salud del cuerpo *nihil ad depellentas miserias... valet*. Enseñar a los demás es prestar un servicio al alma a través de la enseñanza. Pero las distintas y múltiples enfermedades del alma *magna quadam et prorsus ineffabili ratione sanantur*. Si Dios mismo no enviase la medicina a los pueblos, *nulla spes salutis esset, tam immoderata progressionem peccantibus* (*De mor. Eccl. cath.*, c. 28, núm. 55).

el pensamiento no las crea. Ésta es la conclusión de orden gnoseológico a la que llegan de acuerdo Platón y Agustín, a través del análisis de las facultades cognoscitivas y de la esencia misma de lo inteligible. La verdad está en el alma y no viene de fuera. ¿Cómo se explica la presencia de la verdad en nosotros? Para Platón es innata y se encuentra en nosotros, porque el alma la ha aprendido antes de caer en el cuerpo. En contacto con lo sensible, el alma recuerda lo aprendido. Por tanto, para Platón, se

La educación, medicina del alma, según se deduce de las Escrituras, se divide en dos partes: la *coercitio* y la *instructio*. *Coercitio timore, instructio vero amore perficitur, eius dico cui per disciplinam subvenitur: nam qui subvenit, nihil horum duorum habet, nisi amare*. Dios mismo ha dado la regla de la disciplina de estos dos medios en los dos Testamentos: en el Antiguo prevalece el temor, el amor en el Nuevo. Lo que en el primero es llamado *servitus*, recibe en el otro el nombre de *libertas*. Quien ama al prójimo, contribuye a educarlo porque está en su poder, es decir, le ayuda para la salud del cuerpo y del alma, y de tal modo que la primera tenga por fin la segunda. Primero temer a Dios y luego amarle. *Hi mores sunt optimi, per quos nobis etiam ipsa provenit, ad quam omni studio rapimur, agnitio veritatis (Ibid., c. 28, núm. 56)*.

Para Agustín los estudios deben tener una dirección cristiana y tender a formar el perfecto cristiano (Véanse especialmente los libros II, III, del *De doctrina christiana* y la *Epístola 118*). No desprecia las letras antiguas y la ciencia de las cosas exteriores (que constituían una parte de su formación intelectual, de su cultura y de su pensamiento), ni las considera perjudiciales. Quiere, sin embargo, que las letras profanas y las ciencias no sean estudiadas como fines en sí mismas, ni por la sola curiosidad o ambición (concupiscencia del entendimiento y vano orgullo de los doctos), sino por lo que pueden contribuir a la formación del cristiano; por lo tanto, subordinadas y en dependencia de las doctrinas sagradas. Incluso cuando, en los primerísimos años de su conversión, era casi incondicionada su admiración por los filósofos antiguos, condena el estudio de las letras paganas como curiosidad de los vanos y necios (*De ordine*, l. II, c. 12, núm. 37). Si podemos extraer de la música algo útil para entender la *Escrituras*, no debemos rechazarla a causa de la superstición profana (*De doctrina christiana*, l. II, c. 17, núm. 28). Debe comprender todo buen cristiano que la verdad, en cualquier parte que se encuentre, pertenece al Señor (*ibid.*). Todo lo que algunos filósofos, en medio de sus falsas opiniones, han conseguido ver de la verdad y se han esforzado en demostrarlo con fatigosas discusiones (por ejemplo: Dios ha creado el mundo; lo rige con su providencia; la honradez y la virtud es lo que más vale), ha sido dicho en Israel al pueblo por voz de los profetas (*De civ. Dei*, l. XVIII, c. 41; véase también el l. XIX, c. 22). El estudio y el progreso de todas las ciencias profanas, desde la gramática a las matemáticas o a la dialéctica, puede servir a la verdad y a su defensa, si no se llevan a cabo fuera de la Iglesia y si no se pide a tales ciencias aquello que no pueden dar, es decir, la felicidad (*De doc. christ.*, l. II, c. 39, núm. 58). De igual modo, tampoco hay por qué condenar el estudio de la «física» o del mundo exterior, ni por qué despreciarlo. Sin duda que al buen cristiano «de es suficiente reconocer como única causa de todas las realidades creadas, celestes y terrestres, visibles o invisibles, la bondad del Creador, que es Dios único y verdadero» (*Ibid.*, l. IV, c. 3, núm. 4). Pero lo que más importa es «no estudiar con curiosidad la Naturaleza», y en las cuestiones que se tratan

explica la presencia de la verdad en nosotros por la preexistencia del alma, y el conocer es, en consecuencia, recuerdo de un conocimiento anteriormente adquirido (80). Rechaza Agustín la doctrina de la preexistencia del alma y con ella la reminiscencia, entendida a la manera platónica. La verdad está en nosotros, porque está en nosotros su intuición original, la presencia del Maestro interior que dicta dentro, de Dios que ilumina. No es «recuerdo» del pasado, sino «presencia» de Dios en el alma, en la cual hay algo más interior que el alma misma. Dios, desde dentro, instruye y enseña: conocer o pensar es aprender a Dios análogicamente, como mejor aclararemos luego. Según bien ha sido observado, «si San Agustín utiliza aún las palabras *recuerdo* y *reminiscencia* para explicar su pensamiento, deben entenderse en un sentido muy distinto del que emplea Platón: la memoria platónica del pasado da paso aquí a esa memoria agustiniana del presente cuyo papel no cesará de afirmarse cada vez más (81). Hay dos modos con los cuales el alma puede encontrarse con Dios: o por ser elevada a Dios, o porque Dios haya impreso en ella algo suyo. En el primer caso, Dios ilumina la mente y la hace capaz de recibir su luz; en el otro, reside él en nosotros y nosotros lo descubrimos en la medida en que nos esforzamos en hacernos interiores a nosotros mismos, en adquirir conciencia de lo que está en nosotros mismos, es decir, en un cierto sentido, en recordar. Pero «recordar», en Agustín, no significa aprehender el pasado, sino más bien la actualidad presente. Esto es, conocer a Dios, al menos en la vida actual, donde sólo a muy pocos y excepcionalmente ha sido concedida Su visión, y siempre en virtud de la fuerza que Dios mismo le da (82).

«determinar las doctrinas para las cuales la religión exige la fe» (*Enchiridion*, capítulo 9, núm. 3). Ni es preciso hacer intervenir las Escrituras en las cuestiones de física, ni la física en aquellas en que el juicio pertenece a las *Escrituras*. Muy importante esta posición agustiniana acerca del problema de las relaciones entre la filosofía y la ciencia, y religión, que tanto agitara la mente de los siglos XVI y XVII.

Acercas de cómo entender la cultura del cristiano, así como del uso que se debe hacer de las ciencias profanas en relación con las sagradas (las primeras solamente son útiles en cuanto subordinadas a las segundas y conteniendo verdades que, por lo demás, se encuentran todas en las *Escrituras*: *De doctrina christiana*, l. II, c. 42, núm. 63), concuerda Agustín con cuanto habían ya afirmado Clemente, Orígenes, Gregorio Nacianceno, Jerónimo, etc. (G).

(80) Le faltaba a Platón la verdad del Dios cristiano (el Dios que es «maestro interior» y «luz» de las almas). El recurso a la reminiscencia es una consecuencia de su insuficiente concepción teológica.

(81) Gilson, *ob. cit.*, pág. 100. Recuerdo como interiorización, vuelta del alma en sí misma (Hegel, *Geschichte der philos.*, Berlín, 1873, vol. II, página 204).

(82) J. Guittou, *ob. cit.*, págs. 203-204. Observa que también se encuen-

Pero no es suficiente, para aprender, que el Maestro enseñe. El Maestro enseña siempre; con todo, muchas almas no saben, ignoran la verdad que está en ellas. Para la aprehensión de la verdad, es preciso prestar atención a la Verdad que enseña. Es éste otro punto en el que Agustín va de acuerdo con Platón, y, al mismo tiempo se diferencia de él. Prestar atención significa no ser atraído por ninguna otra cosa, haberlo olvidado todo (todo aquello que está fuera de nosotros) para estar presente con todo nuestro «yo» interior tan sólo en la verdad; significa, en consecuencia, no *querer pensar nada que no sea la verdad, querer conocer sólo la verdad*. Este es el esfuerzo que la verdad que enseña exige del alma, a fin de que le sea inteligible: un esfuerzo de olvido de lo demás, de atención máxima, de tensión de la voluntad, de purificación, de liberación; en una palabra, de amor incondicionado de Dios. La aprehensión de la verdad, en lo que nosotros contribuimos a ello, es el resultado de un esfuerzo total. «Por una disposición de la Providencia, es absolutamente imposible que los espíritus religiosos, buscando con piedad, castidad y solicitud de conocerse a sí mismos y de conocer a Dios, es decir, la verdad, no consigan encontrarlo» (83). También para Platón aprehende el alma los inteligibles cuando se separa de lo sensible, cuando rompe el comercio con el cuerpo y se recoge en la pura contemplación. Pero el inteligible de Platón no es el de Agustín; la ascesis pagana es del todo distinta de la cristiana (84).

tran en Platón dos modos de conocer las ideas; o la visión de las mismas (*Fedro*, c. 29; *República*, I. VI), o el recuerdo (*Fedón*, *Menón*); pero Agustín modifica profundamente uno y otro modos.

(83) *De quant. animae*, c. 14, núm. 24.

(84) Para Agustín *cogitare* es *colligere*, recoger con la fuerza del pensamiento y considerar con esmero los conocimientos (aquellos cuyos imágenes no recibimos por los sentidos, sino *per se ipsa intus cernimus*) que, *sparsa et neglecta*, se encuentran ya en la memoria, para poder someterlos a la reflexión. *Aprender* y *saber* es el acto del pensamiento con el que recoge los conocimientos latentes y nunca considerados; *recordar* es reconquistar los conocimientos antes aprendidos y luego olvidados. Se puede también decir, en uno y otro caso, que aprender es «recordar» en el sentido de que aquello en lo que nunca se ha pensado es un conocimiento presente, incluso cuando todavía no ha sido considerado. Reproducimos íntegramente el importante capítulo 11 del libro X de las *Confesiones*: *Quocirca invenimus, nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus: nisi ea, quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere, atque animadvertendo curare: ut tamquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, jam familiari intentione facile occurrant.*

Et quam multa hujusmodi gestat memoria mea, quae jam inventa sunt et, sicut dixi, quasi ad manum posita, quae didicisse et nosse dicimur! Quae si modestis temporum intervallis recollere desivero, ita rursus demerguntur, et

Por lo tanto, el descubrimiento de la verdad en nosotros, exige para Agustín la actividad de toda el alma. Dios no ha depositado en nosotros las verdades de una vez para siempre, hechas y compuestas, de tal modo que baste buscar para encontrarlas (85). Es cierto que las sensaciones son actos del alma, pero su contenido representativo viene dado del exterior, a través de los sentidos. La misma alma se conoce por sí, y si no se conociese, de ningún modo podría amarse. La razón conoce las cosas materiales por medio de los sentidos corpóreos, y conoce por sí misma las cosas inmateriales, y, por lo tanto, también a sí misma en cuanto inmaterial (86). *Interiorismo*, no *innatismo*; interiorismo, que significa intrinsicidad en cuanto al alma particular de las verdades universales, insubstituibilidad del hombre en el pensar. Pero también significa más: el conocimiento *rerum incorporearum*, que el alma *per semetipsam*, *colligit*, tiene un origen que no es ni las cosas, ni nosotros mismos, sino que trasciende a nosotros y a las cosas, y por el cual somos, tanto nosotros, como las cosas, y aun los mismos inteligibles. Este origen es Dios, *ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia*, según se lee en las *Escrituras* (87). Dios transcendente está en nosotros, más interior a nosotros que

*quasi in remotiora penetralia dilabuntur, ut denuo velut nova excogitanda sint in idem iterum. Neque enim est alia regio eorum, et cogenda rursus, ut sciri possint: id est, velut ex quadam dispersione colligenda, unde dictum est cogitare. Nam cogo et cogito, sic est, ut ago et agito, facio et factito. Verumtamen, sibi animus hoc verbum proprie vindicavit, ut non quod alibi, sed quod in animo colligitur, id est cogitur, cogitare proprie jam dicatur. Véase también *De Trinit.*, l. XIV, c. 6, núm. 8. Es preciso tener también presente otro lugar del *De Trinit.* (l. XV, c. 21, núm. 40), donde el *cogitare* es definido como el reflexionar sobre la verdad latente en la memoria para formar el «verbo interior», que es como *scientia de scientia, et visio de visione, et intelligentia quae apparet in cogitatione de intelligentia quae in memoria iam fuerat, sed latebat*. Pensar no es, por lo tanto, producir algo, sino leer en nosotros *per intelligentiam* (*Ibid.*, l. XIV, c. 20, núm. 39). Pensar es ver con la ayuda de la memoria que, en este sentido, es la misma alma (su interioridad), donde está la luz en la cual se hacen visibles las formas eternas e inmutables (R. Jolivet, *La doctrine augustinienne de l'illumination*, «Revue de Philos.», núms. 4-6, 1930, págs. 462-463).*

(85) Justamente observa Boyer (*L'idée de vérité*, cit., pág. 238) que Agustín ha rechazado el innatismo «desde el momento en que reclamaba para el espíritu, no un contacto transitorio, operado una vez para siempre, con la primera Inteligencia, sino una relación continua con Dios, un repetido recurrir a él, una dependencia de él actual y renovada a cada intelección». Y cita como testigos: *Retract.*, l. I, c. 4, núm. 4: «*Non quia ea noverant aliquando*»; *ibid.*, c. 8, núm. 2: «*Cum se ad eas res movet quibus connexa est*»; *De Trinit.*, l. XII, c. 15, núm. 24.

(86) *De Trinit.*, l. IX, c. 3, núm. 3: *mens ergo ipsa, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam. Ergo et semetipsam per seipsam novit, quoniam est incorporea.*

(87) *De Gen. ad. litt.*, l. XII, c. 24, núm. 50.

nosotros mismos, el Maestro que enseña e ilumina. El pensamiento es testimonio de Dios, de la verdad maestra que está en nosotros, pero que dicta y alimenta desde dentro. Para Agustín, conocer es nutrirse de Dios. Basta recogerse dentro de nosotros, *cogitare*, para que nos sintamos impulsados a sobrepasar el alma, que da testimonio de la verdad trascendente, fuente de nuestro *cogitare*, en el momento mismo en que el pensamiento tiene la intelección de la verdad inteligible. ¿En qué consiste esta especialísima relación que se establece entre el alma y su Luz, esta espiritual travesía que va de la Verdad a nosotros y de nosotros a la Verdad? ¿Podemos alcanzar la Verdad, en virtud de la cual son inteligibles las verdades? ¿Podemos saciar el deseo encendido en nosotros por la presencia de verdades, que dan testimonio de la Verdad, sin, con todo, ser ésta? Desde los rayos que el pensamiento capta, recoge y reúne por la *cogitatio*, ¿es posible subir a la fuente que ilumina? La razón o la filosofía descubren su vocación de superarse.

6. LA ILUMINACIÓN Y SUS TRES FORMAS

Solamente Dios nos instruye; no hay más que un Maestro, el Verbo. Ésta es la conclusión del *De Magistro*: somos iluminados por Dios, distinto de nosotros, que resplandece por encima de nosotros. Hay en nosotros *inteligencia*, cuando se da la *iluminación* que viene de Dios. El alma que sabe conducirse según la verdad, se encuentra en presencia de la Verdad, en presencia de Dios que se da. Según ha sido observado por muchos investigadores, la teoría agustiniana del conocimiento en todos sus grados es una prueba de la existencia de Dios, que en cada grado se va haciendo más clara y completa conforme el alma, purificándose, se va haciendo cada vez más presente a sí misma, que es presencia de Dios en ella, como luz que ilumina. El alma *nulli cohaeret nisi ipsi veritati* (88); Dios *humanis mentibus, nulla natura interposita, praesidet* (89). Y he aquí las preguntas de las *Confesiones*, ahora ya seguras de la respuesta: «¿dónde te he encontrado, para que pudiera conocerte?... ¿Dónde te he encontrado para poder estar seguro de que eras tú, si no en ti, por encima de mí mismo?... *Ubique veritas praesides omnibus consulentibus te, simulque respondes omnibus, etiam diversa consulentibus. Liquide tu respondes, sed non liquide omnes audiunt. Om-*

(88) *De Gen. ad litt.*, l. *imperfec.*, c. 16, núm. 60.

(89) *De mus.*, l. VI, c. 1, núm. 1.

nes, unde volunt, consulunt, sed non semper, quod volunt, audiunt (90). La verdad está cercana a todos, es para todos eterna: foris admonet, intus docet (91). La luz interior es el preceptor (92) y cada uno de nosotros es instruído «por las mismas cosas que la revelación interior de Dios le hace manifiestas» (93). Cuanto en el alma hay de eterno y de inmutable, solamente puede venir «del único eterno e inmutable Dios» (94). Hasta en el tardío *De Praedestinatione sanctorum*, responde todavía a los semipelagianos que creían que cuando nos es predicada la verdad podemos creerla, aceptarla o rechazarla, como si la enseñanza viniese del exterior e igualmente del exterior nuestro asentimiento o disentimiento: si cuando suena fuera la voz del maestro humano, el Maestro divino no habla dentro a nuestra alma, nada aprendemos, porque solamente el Maestro divino nos persuade y convence; por esto le creemos, y porque le creemos, nos convence (95).

Con estas y otras fórmulas, se alude a lo que es la doctrina agustiniana de la *iluminación divina*, tan característica del pensamiento filosófico y teológico del santo Doctor (96) y, al mismo tiempo, tan difícil de ser entendida, que deja siempre inciertas y en suspenso, incluso los más minuciosos y objetivos análisis y las más agudas interpretaciones. Ella ha alimentado toda la mística medieval, agustiniana y no agustiniana, y desde entonces ha dado lugar a discusiones e interpretaciones discordes, siempre reacia a dejarse encerrar en una forma definitiva, ya por su inmensa riqueza, ya por el uso de términos no siempre exactos y concordantes. En efecto, a nosotros, nos parece imposible hacer coincidir en un sentido único todos los textos agustinianos que se refieren a la iluminación, no tanto porque Agustín hable, ya de un modo, ya de otro, o también imperfectamente, cuanto porque, según creo, no utiliza el término siempre con el mismo significado, o mejor, porque no habla de una sola forma de iluminación. Por esto, nos parece que la reducción de todos los textos a un único sentido importa una interpretación unilateral: tomar un aspecto de la doctrina de la iluminación y adaptar a él todos los textos. Es superfluo observar que nuestra interpretación vale

(90) *Conf.*, l. X, c. 26.

(91) *De lib. arb.*, l. II, c. 14.

(92) *Epist. 140 ad Hon.*, c. 36, núm. 85.

(93) *De Mag.*, c. 12, núm. 40.

(94) *De mus.*, l. VI, c. 12, núm. 36.

(95) *De praed. sanct.*, 13.

(96) «San Agustín no ha podido advertir nada con tanta fuerza como la dependencia del espíritu humano con respecto a la suprema luz. En ello está el centro de su filosofía» (Boyer, *L'idée*, ecc., cit., pág. 168).

lo que vale, y que somos los primeros en considerarla sólo, como posible, pero quizá no es menos fundada que las demás.

El concepto de iluminación le viene a Agustín, ya de la filosofía platónica y neoplatónica, ya de las *Escrituras*. Platón en el libro VII de *La República* considera la Idea del Bien como la última y suprema en el orden de lo cognoscible, «que a duras penas se ve, pero que, apenas vista, hay que concluir que ella es la causa de cuanto bueno y bello existe; que en el mundo visible ha creado la luz y el dispensador de la luz [el sol]; y en el inteligible, es quien da la verdad y la inteligencia, y que es necesario percibirla a ella para poder conducirse con sabiduría, tanto en la vida privada, como en la pública» (97). Agustín, a través de Plotino, hace suyos el concepto y la imagen: del mismo modo que el sol es la fuente de la luz corporal, que hace visibles las cosas y permite que sean percibidas por los ojos del cuerpo, así Dios hace inteligibles, con su luz espiritual, las verdades, y hace que sean aprehendidas con el pensamiento (98). Por otra parte, según Plotino, entre Dios y el alma hay la misma relación que entre el sol y la luna. Así como, dice Agustín, la luna no tiene luz propia, sino que es iluminada por el sol, así el alma racional, que no tiene sobre sí otra naturaleza sino la de Dios, al igual que todo lo que ha sido hecho, recibe de Dios su luz; también recibe de Dios la vida feliz y el *lumen intelligentiae veritatis*. Por esto, según Agustín, Plotino es *consonans* con el Evangelio, *ubi legitur: "Fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Ioannes; hic venit in testimonium, ut testimonium perhiberet de lumine, ut omnes crederent per eum. Non erat ille lumen, sed ut testimonium perhiberet de lumine. Erat lumen verum, quod inluminat omnem hominem venientem in hunc mundum"*. *In qua differentia satis ostenditur, animam rationalem vel intellectualem, qualis erat in Ioanne, sibi lumen esse non posse, sed alterius veri luminis participatione lucere. Hoc et ipse Ioannes fatetur, ubi ei perhibens testimonium dicit: "Nos omnes de plenitudine eius accepimus"* (99). Así, Dios es, para Agustín, *Pater veritatis, pater sapientiae, pater verae summaeque vitae, pater beatitudinis, pater boni et pulchri, pater intelligibilis lucis, pater evigilationis atque illuminationis nostrae, pater pignoris, quo admonemur redire ad te*. Agustín invoca a este *Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia*; Dios sabiduría, verdadera y altísima vida, bienaventuranza, bien *in quo et a quo et per quem* son buenas cuantas cosas son buenas y bellas; *Deus intel-*

(97) *Rep.*, l. VII, 517 bc.

(98) *Solil.*, l. I, c. 6, núm. 12.

(99) *De civ. Dei*, l. X, c. 2.

ligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia (100). Agustín antepone a los dos pasajes citados que Dios ha querido que solamente los puros conociesen la verdad: *Deus qui nisi mundos verum scire noluit* (101).

Sentemos aquí un primer punto: Dios es *intelligibilis lux* y padre de la misma, y también padre *illuminationis nostrae*, es decir, del lumen *intelligentiae veritatis*, según se lee en el *De civitate Dei*. En el primer caso, Dios es la luz en quien, por quien y para quien los inteligibles son inteligibles, para quien la sabiduría es la sabiduría, es el Padre del Verbo: es la Luz en sí, absoluta; en el segundo, en cambio, es Padre de la luz que ilumina nuestra mente. Dios, por lo tanto, es fuente de sí mismo, es en sí la verdad, la sabiduría, etc., y es Padre de toda cosa verdadera; Valor absoluto en sí, es fuente de todos los valores (102). Dios, como Padre de la luz inteligible, es la transposición cristiana de la Idea del Bien de Platón (103), que hace precisamente que sean inteligibles las demás Ideas; Dios, como Padre de nuestra iluminación, es la transposición de la imagen plotiniana del sol y la luna, en los términos de la Escritura. Dios, en consecuencia, es Padre de la Luz inteligible, que es la Sabiduría o el Hijo, y es luz de nuestra mente. Por lo tanto, el Verbo es luz, verdad que ilumina las almas: Cristo que ilumina. Lo verdadero lo es por

(100) *Solil.*, l. I, c. 1, núm. 2.

(101) *Ibid.* — La primera alusión a la doctrina de la iluminación se encuentra en el *C. Acad.* (l. III, c. 6, núm. 13): *Etenim numen aliquod aisti solum posse ostendere homini quid sit verum, cum breviter, tum etiam pie. Nihil itaque in hoc sermone nostro libentius audivi, nihil gravius, nihil probabilius, et, si numen ut confido adsit, nihil verius*. Una alusión más clara se encuentra en el *De beata vita* (fines del 386): *admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit, ut Deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso omni fastidio siliamus, de ipso ad nos fonte veritatis emanat. Hoc interioribus luminibus nostris iubar sol ille secretus infundit* (núm. 35). Otro lugar alusivo, en el *De immort. animae* (escrito como los *Soliloquia* en el 387, inmediatamente después), c. 10, núm. 17; y luego, de modo clarísimo, en el *De Magistro* (389), c. 11, núm. 38 y en muchos otros lugares. Se puede, por lo mismo, afirmar que la doctrina de la iluminación nació con la primera obra filosófica posterior a la conversión y que se encuentra en todas las demás, hasta las últimas.

(102) Hessen, *Augustinus und seine Bedeutung fuer die Gegenwart*, Stuttgart, 1924, pág. 30 y sig.; A. Guzzo, *Agostino dal «Contra Acad.» al «De vera religione»*, cit., pág. 66.

(103) He dicho «transposición», porque la Idea del Bien, que ilumina las demás Ideas, no las contiene en sí como contenido de su Pensamiento, al igual del *Noûs* de Plotino: es el Inteligible sumo, no la Inteligencia suprema. Y también «transposición» respecto a Plotino, porque el Dios cristiano es Padre que «engendra» el Verbo. En cambio, del Uno plotiniano «emana» el *Noûs*. Por no tocar otros puntos.

la verdad (*verax e veritate verax est*) (104): sólo Cristo es verdad y sólo en Cristo se alcanza la verdad (105). Toda alma que está en la verdad es alma iluminada; y, como Juan, no es la luz, sino testimonio de la luz. Pero además del alma que está en la verdad (es decir, además del alma que, por la gracia, ha alcanzado este grado super-racional), la luz ilumina a todo hombre que viene a este mundo. La primera iluminación es de naturaleza teológica y es dada singularmente; la otra es dada a la inteligencia, cuyos principios iluminan la razón natural, que de este modo conoce racionalmente la verdad y es ella misma luz de las cosas sensibles. Dios se ilumina a sí mismo, las almas son iluminadas, reciben la luz, como la luna y las cosas la reciben del sol; Dios, por lo tanto, *es y da* la inteligencia. Él es la verdad; en cambio, las verdades del alma son tales por aquélla, por la luz que reciben de Dios; también el comprender del alma es luz recibida de Dios. Hay, en consecuencia, una inconmensurable distancia entre Dios y el alma, entre la luz que *es y da*, y la luz recibida, que es luz por Dios. Ciertamente nuestra razón es luz, porque es luz cuanto hace conocer algo, pero es luz que no es por sí misma. Sólo Dios es luz por sí.

¿Recibimos, por consiguiente, todo de Dios? Todo, porque Dios es la luz, la verdad, la sabiduría, el ser, la vida, etc. *Es todo lo que es*. ¿No hay, en consecuencia, nada nuestro en el acto de conocer y nos limitamos a ser pura recepción? No, porque Dios ha creado hombres, esto es, espíritus dotados de razón, a fin de que la utilicen de un modo conforme a la naturaleza misma de la razón. La razón es un gran don de Dios, concedido para conocer la Verdad. Pero no puede la razón reflexionar sobre las cosas sentidas, comparar, discernir, unificar, si no «ve» las reglas eternas del juicio, intuídas por la inteligencia y dadas a ella como luz por Dios. Es la iluminación lo que da a la mente la *inteligencia* de la verdad, esto es, la intuición de las verdades primarias de las que se sirve la razón para juzgar. Pero la mente humana, después de la caída, es imperfecta y, en consecuencia, no siempre ve en la luz de la Verdad que le ha sido dada, tanto que la razón puede equivocarse y el hombre perderse totalmente. Por consiguiente, incluso en el conocimiento de orden natural es conveniente que Dios intervenga, en cierto modo, para guiar y dirigir la débil mente humana. En este sentido, la inteligencia de la verdad, luz de la mente, es también *luz especial*, y lo es en cuanto y por cuanto Dios libremente se complace en sostenerla.

(104) *In Joann. Ev.*, tract. V, 1.

(105) *Sic est autem veritas Christus ut totum verum accipias in Christo* (*Ibid.*, tract. VIII, 15).

En resumen: a) el hombre posee la *luz natural de la razón* que le ha sido dada por Dios, y con la cual juzga acerca de las cosas; b) la *luz de la inteligencia* o la intuición de las primeras verdades inteligibles (fundamento de la veracidad de los juicios de la razón), también ella natural y creada, pero que, con el fin de que pueda el hombre conducirse y permanecer en el orden de la verdad, está sostenida por Dios mismo; y esta intervención es la *luz especial*; c) la *luz de la gracia* para las verdades sobrenaturales, que es absolutamente gratuita y no ya de orden humano o racional. Las dos últimas formas de iluminación no anulan la razón, antes bien la elevan.

Si interviene para potenciar la razón, es evidente que la iluminación no la sustituye: la *iluminación supone la razón*. Quedan, por lo tanto, la luz divina y la razón humana como dos cosas distintas, entre las cuales permanece siempre la relación del sol y de la luna, de los ojos iluminados y del sol que les ilumina (106). También el *intellectus* o *intelligentia* queda como distinto de Dios, como lo creado es distinto del Creador (107). En consecuencia, el hombre ha recibido de Dios la luz natural inteligenteracional para conocer las verdades; de aquí la obligación natural de la razón de tender a ellas. Pero Dios la ha hecho también de modo que (dado que ella no es la verdad, y que la fuente de toda verdad es Dios mismo) está unida a las cosas inteligibles *in quadam lucem sui generis incorporea* (108), que le es dada por Dios mismo. Dentro de la luz de la inteligencia, la razón ve las ideas, las normas o reglas, que son una imagen de las Ideas en

(106) Los ojos no son el sol: *sic mens nostra, quae est oculus animae, nisi veritatis lumine radietur, et ab eo qui illuminat nec illuminatur, mirabiliter illustretur, nec ad sapientiam nec ad justitiam poterit pervenire* (In Joann. Ev. Tract. XXXV, c. 8, núm. 3).

(107) Decisivo un lugar del *Contra Faust. Manich.* (l. XX, c. 7): *Proinde cum tantum intersit inter cogitationem qua cogito terram luminis vestram (de los maniqueos) quae omnino nusquam est, et cogitationem qua cogito Alexandriam quam numquam vidi, sed tamen est; rursusque tantum intersit inter istam qua cogito Alexandriam incognitam, et eam qua cogito Carthaginem cognitam; ab hac quoque cogitatione qua certa et nota corpora cogito, longe incomparabiliter distat cogitatio qua intelligo justitiam, castitatem, fidem, veritatem, charitatem, bonitatem et quidquid ejusmodi est; quae cogitatio dicite, si potestis, quale lumen sit, quo illa omnia quae haec non sunt et inter se discernuntur, et quantum ab hoc distent fida manifestatione cognoscitur; et tamen etiam hoc lumen non est lumen illud quod Deus est; hoc enim creatura est, creator est ille; hoc factum, ille qui fecit; hoc denique mutabile, dum vult quod nolebat, et scit quod nesciebat, et reminiscitur quod oblitum erat, illud autem incommutabili voluntate, veritate, aeternitate persistit, et inde nobis est initium existendi, ratio cognoscendi, lex amandi.* Véase Boyer, *L'idée*, cit., pág. 223 y sig.

(108) *De Trinit.*, l. IX, c. 15, núm. 24. El texto está citado en la pág. 240.

Dios, y según las cuales juzga ella rectamente. Dios, por consiguiente, asiste a la razón, para que alcance, «vea» la verdad. Siempre que la razón está fuera de esta luz, está fuera de la verdad: el alma está fuera de sí misma, porque la luz nunca cesa de brillar dentro de ella. Por encima de ella, inconmensurablemente, está la iluminación superior, de orden sobrenatural y gratuita: la visión de Dios en Dios. Es la gracia de la mente.

7. LA «INTELLIGENTIA» SUPREMA O EL COMPLEMENTO DE LA MENTE

Sabemos que la razón, para Agustín, es mudable y contingente, como todas las cosas de este mundo nuestro; está sujeta al error, al engaño, tiene límites e insuficiencias: es inadecuada a la verdad que no puede alcanzar por sí misma en su plenitud. Tal es la condición de la razón humana después del pecado. Adán conocía la verdad; Adán había recibido el don de la bienaventuranza; Adán tenía el *intellectus* sobrenatural, no la sola *ratio*; esto es, su razón estaba en gracia de Dios, tenía la plena *intelligentia*. Pecó Adán y perdió el don sobrenatural de la gracia, el don de la *intelligentia* clara, simple, plena. La Verdad para él era posesión de la que gozaba, no algo que debía intentar conquistarse con trabajo. ¿Qué le quedó a Adán después del pecado? La inteligencia, como presencia de las verdades primeras obscuramente intuídas, y la razón natural, con la cual *buscar* la verdad de la que sólo le es posible conocer una parte (las verdades). Ningún hombre, después de Adán, por mucho que haya buscado la verdad, ha podido jamás por sí mismo poseerla plenamente. «Cuando se acuerda de su Señor, recibido su Espíritu, se da cuenta, porque lo aprende por magisterio interior, de que solamente le es posible levantarse por su gratuito afecto, así como pudo caer solamente por su voluntario defecto. Pues ciertamente nada recuerda de su felicidad: ya que aquélla fué y no es y ha sido del todo olvidada, por lo que ni siquiera puede ser recordada» (109). Ha sido necesario el rescate de Cristo, la Cruz, para que el hombre pudiese de nuevo aspirar a la plenitud. Después de rescatado del pecado, le ha quedado al hombre la pena del pecado: el mal y el error. El error, según ya hemos visto, es con-

(109) *De Trinit.*, l. XIV, c. 15, núm. 21: *Quando autem bene recordatur Domini sui, Spiritu eius accepto, sentit omnino, quia hoc discit intimo magisterio, nonnisi ejus gratuito affectu posse se surgere, nonnisi suo voluntario defectu cadere potuisse. Non sane reminiscitur beatitudinis suae: fuit quippe illa et non est, eiusque ista penitus oblita est, ideoque nec commemorari potest.*

secuencia del pecado, pena del pecado. Por esto, la razón, hecha para buscar y conocer la verdad, es llevada a engaño por el error. Fuente del error es la doble concupiscencia: la de los sentidos y la de la misma razón.

Los sentidos en sí no son un mal; pero si nos bloquea la pasión por las cosas y nos hace servir a lo que está en el ínfimo grado de la realidad, entonces se da el error y el mal; juzgamos real a lo que no es tal; amamos lo contingente y mudable más que lo necesario e inmutable; nos olvidamos del Creador, de Dios. La tarea de la razón es rectificar el error de los sentidos: libre de la esclavitud de las cosas, recobra su puesto de dominio y mando, y juzga todas las cosas por lo que son, sirviéndose de las ideas o reglas. Pero la razón, al juzgar las cosas por lo que son, precisamente porque las juzga por lo que realmente son, conoce que no son el Ser (si bien en cierto modo son), que no son lo bello (si bien son bellas), que no son la Unidad (aunque participan de la unidad por la cual son). Conoce, en consecuencia, que han sido creadas por el Ser que es la Belleza, la Unidad, etc.; por el Ser donde están los Inteligibles o Ideas, contenido de la Inteligencia divina, que ha creado todas las cosas de la que éstas son, por consiguiente, *vestigia*. Por lo tanto, el recto juicio de la razón supone: a) el conocimiento del grado de ser de las cosas juzgadas; b) que es posible, porque la razón juzga según las reglas inmutables, que no dependen de ella ni de las cosas, y que le son dadas a la inteligencia (*intellectus*) que las ha intuido; c) el conocimiento — las cosas no son por sí mismas, sino que son por el Ser que las ha creado — de que existe Dios, que ha creado las cosas; d) que, en consecuencia, las reglas de la razón y la misma razón, también mudable y contingente, e igualmente la misma inteligencia, son criaturas de Dios. En resumen, la razón juzga con rectitud, cuando juzga en presencia de Dios, es decir, cuando no olvida nunca que Dios da el ser a todo y que todo es *en, por y para* Dios; cuando, en el momento de juzgar, escucha la voz del Maestro interior; cuando considera las cosas juzgadas, las reglas en virtud de las cuales juzga y a sí misma como testimonio de Dios, como prueba viviente de la real existencia del Creador; cuando juzga, dicho en pocas palabras, uniformándose a las verdades intuídas por la inteligencia, esto es, en la *luz* de Dios, garantía de la veracidad de sus juicios.

Pero aquí es donde puede fallar la razón: en vez de considerarse como luz que se enciende en la Luz, como luz que ha recibido la luz, se considera a sí misma la luz absoluta, no derivada, originaria, independiente, fuente de verdad, la Verdad. Se libra así de la pasión de los sentidos, pero se hace víctima de la pasión

de sí misma, de la soberbia que, haciéndola ignorar a Dios, la hace ignorante de su real naturaleza. La terrible caída de la razón es la concupiscencia intelectual. No escucha ya al Maestro interior, no atiende más a la fuente de quien recibe la luz: *solamente se ve a sí misma; está ciega con respecto a Dios* (110). «Verse a sí misma», que es no verse, no escucharse, porque si, en verdad, se viese y escuchase, vería en sí la huella de Dios y escucharía a Dios, sabría que es por Dios: que escucha y ve por Dios. Cree el hombre juzgar según la razón: ¡ilusión! Juzga contra la razón, porque la razón está contra sí misma. En consecuencia, el hombre está empeñado en una doble lucha: contra las pasiones de los sentidos y contra la pasión de la razón. Como consecuencia del pecado, se le exige a la razón un constante esfuerzo de defensa: incluso cuando vence, queda siempre debilitada. Por sí sola no se basta a la lucha; por sí sola no puede resolverla en un definitivo éxito. Le es necesaria la asistencia de Dios, con la que está llamada a colaborar.

¿Qué conoce la razón? Las ideas o reglas con las que juzga. ¿Qué construye con el conocimiento racional? La ciencia. La razón discierne y unifica, une las ideas, establece relaciones, etc.; conoce, pues, las ideas, no como están en Dios, sino tal como las descubre en la luz de la inteligencia. Y, ¿son éstas las dos formas de iluminación de que habla Agustín: la luz de la razón y el *lumen intelligentiae veritatis*, la *illuminatio nostra*? Sin embargo, hay otra de distinta naturaleza.

Construir las ciencias, captar los inteligibles, ¿constituye el último grado de la verdad, alcanzado el cual, se está ya en posesión de la verdad absoluta, de la unidad total, del bien sumo, que es nuestra felicidad y la paz del alma? No. Las ciencias y las matemáticas contienen verdades, no son todavía la Verdad, el Bien. No es el grado de conocimiento racional el punto de llegada, sino una etapa que mira a la meta: *mens insatiata, cor irrequietum*.

Por las ideas reflejadas en su inteligencia y razón, tiende a las ideas en Dios; por los bienes, al Bien; por las verdades, a la Verdad. Sigue la mente el vuelo de su vida interior, animada por una presencia originaria y propulsora, por la vocación real y operante de su destino. ¿Puede ella dar el último paso? He aquí a la razón cogida en el esfuerzo de ir más allá de sí misma: «y habiendo conocido que también la razón está sujeta a cambios, me retiré al lugar más alto de mi inteligencia. Y he aquí que, dejadas a un lado las ilusiones todas de la costumbre y los fantasmas de la imaginación, me pregunté por la naturaleza de esta

(110) *Lucifer illuminatus lucebat, pero le cegó la soberbia porque in veritate non stetit* (In Joann. Ev., Tract. II, 5).

luz, por lo que mi razón está iluminada cuando considera que lo que no sufre mutación es mejor que lo sujeto a cambio, y de dónde se deriva la noción de esta naturaleza inmutable, que ella no habría colocado, según ha hecho, sobre todo lo mudable, si no la hubiese conocido; y al fin conseguí contemplar por un instante y con una temblorosa mirada aquello que sumamente es» (111). «Contemplar por un instante lo que sumamente es»: el abismo ha sido franqueado. Ha intervenido la Verdad y *ha dado* aquello que ha buscado siempre la razón y siempre ha amado y ama incondicionalmente, el Bien, que es el don del Amor al amor. Entonces la razón ve a Dios, pero ya no es razón, es *intellectus, intelligentia*, en el más alto y excepcional sentido del término (que no excluye — lo presupone e incluye — el otro sentido señalado por nosotros): es el complemento de la razón, la posesión de la felicidad (112). La gracia ha reintegrado la razón al lugar en que estaba antes del pecado. Esta es, para nosotros, otra forma, la sapiencial-teológica, de la iluminación de que habla Agustín (113).

No olvidemos que, para el santo Doctor, la sapiencia es sabiduría, posesión del bien, que es felicidad, la finalidad suprema en la que convergen todas las formas de la vida espiritual. El problema esencial del hombre es uno: el de la salvación, cuyo éxito no depende de las solas fuerzas humanas. Del hombre depende el disponerse a la salvación! lo demás no le compete: le

(111) *In Joann. Evang.*, Tract. XXXV, c. 8, núm. 3.

(112) Naturalmente que Agustín no utiliza sólo en este sentido los términos *intellectus* e *intelligentia*, pero éste nos parece su significado técnico y preciso. También nosotros, por lo demás, les hemos utilizado en el sentido de conocimiento intelectual y también racional.

(113) Agustín, en el lugar arriba citado de los *Soliloquia*, no dice solamente que Dios es padre *illuminationis nostrae*, sino también padre *vigilantis nostrae*. Los intérpretes no han tenido presente esta segunda expresión. ¿Qué es nuestro «despertar», del que Dios es padre, si no el elevarse del alma de las cosas que la hacen soñolienta y olvidadiza de sí, para retornar, «convertirse» a Dios? Dios, que es gracia, es el padre de un bien tan grande. Despertar e iluminación no son dos cosas que estén separadas. Guzzo (*op. cit.*, pág. 73) no está alejado de nuestra interpretación: «Mas si es Dios la luz que nos ilumina desde lo profundo de nuestra mente, ya que tanto sabemos y nos rediminos según cuánta y cuál es la luz que nos ilumina, es Dios quien nos hace saber, es Dios quien nos da la energía de la redención moral. He aquí la doctrina de la iluminación interior explicada claramente como doctrina de la gracia. Es Dios quien, más o menos iluminándonos, nos condiciona a verlo, y ésta es su gracia, su don, el primerísimo elemento de toda nuestra conversión». No le sería posible a la inteligencia percibir las cosas más verdaderas, más claras y más ciertas, según escribe Agustín a Paulina (413), sin la constante acción de la luz divina (*Epist. CXLVII*, n. 42). Pero el texto, dado que la luz es constante, no indica el don de la *intelligentia* en el sentido excepcional.

es dado gratuitamente. El problema de la iluminación es, por lo tanto, considerado en toda la complejidad de sus aspectos: gnoseológico, moral y teológico. Téngase presente la invocación de los *Soliloquia*: *Deus, qui nisi mundos verum escire noluisti*: Dios, has querido que *solamente los puros* conozcan la verdad. Buscar la verdad rectamente, con el único fin de buscar y amar a Dios, es proceso de liberación y de purificación. No existen para Agustín problemas puramente gnoseológicos o meramente científicos y nocionales; el fundamento de todo problema estriba en «conocer» nuestra vida espiritual, que se identifica con el problema de nuestra finalidad y de nuestro destino.

Volvamos hacia atrás. El hombre se dispone a buscar la verdad. Quien se halla en tal disposición, está convencido de que el secreto y el valor de la vida consiste en encontrar lo que busca: ha descubierto la auténtica vocación de su naturaleza. Quien esto sabe, se ha colocado ya en un estado de independencia y desasimiento, en la condición de juzgar: se recoge el alma en sí misma para *perfecte quaerere*. Y el que busca dentro de sí la verdad, ya sabe que ella no está fuera, es decir, que no se encuentra en las cosas, a las que juzga verdaderas, no porque sean la verdad, sino por el grado de verdad del que participan. Pero todavía no es la verdad aquello que el alma encuentra dentro, sino más bien un vestigio. Penetra la razón más al fondo y por los testimonios de la verdad (las cosas, las reglas, ella misma) tiende a la verdad: se trasciende a sí misma. Por las cosas exteriores, a las interiores; por éstas, a lo que está más en el interior de nosotros mismos: a la Verdad. Proceso éste que es ciertamente obra de la razón: la mente conoce las cosas inmateriales *per semetipsam* y *semetipsam per seipsam*, según ya hemos dicho. Hay en cada grado del itinerario una presencia en el alma: la presencia de Dios, que capta el alma, primero muy confusamente, y luego cada vez con más claridad. La voz del Maestro interior habla dentro. Cada vez se va haciendo el alma más atenta a ella, más amorosa y entregada, más vigilante: la voluntad se concentra en un punto, *en el punto*. En este sentido, la razón es continuamente iluminada, asistida, espoleada por Dios en su itinerario, en la lucha que empeña contra las pasiones, en la batalla que combate por la verdad, que es la batalla de su salvación.

Ya el disponerse a la búsqueda es iluminación. La razón sincera y veraz, desde el primer paso hacia la verdad, tiene por compañero en sus fatigas a Dios. Sentía Agustín profundamente esta asistencia de Dios, como experiencia propia personal. Había él vagado fuera de la verdad; había tenido en el corazón la fe, antes del convencimiento racional; había experimentado la obra rege-

neradora de la iluminación, antes que la de la filosofía. Agustín *sabía* — con un profundo saber, solidísimo, inquebrantable, abismal, misterioso y casi inefable — que había comenzado a orientarse rectamente en la indagación, *después* de haberse hecho presente a la Presencia, *después* de que la fe hubo iluminado su razón. Pero la razón (la voluntad es siempre libre) puede siempre hacerse ausente a la Presencia, no escuchar la voz que llama: Dios da *ofreciendo*; le corresponde siempre al hombre coger o rechazar. De aquí la necesidad de vigilar y vigilarse. La búsqueda es la perpetua vigilia de la razón, el sublime bendito insomnio del espíritu. ¿Quién nos asiste en la larga, insomne vela de la búsqueda? Dios. La iluminación es, por consiguiente, en este sentido, continua. Persiste la razón en su *perfecte quaerere* cuando a cada paso que da, a cada grado que asciende, a cada verdad que alcanza, en todo juicio que formula, conoce que toda verdad es *por, para y en Dios*. Esta conciencia enciende más al amor, lo hace más vivo, exclusivo, más anhelante. La razón se hace «razón cristiana»: atribuye a Dios todo lo que es verdadero, bien, ser, porque sabe que todo viene de Él, fuente de toda verdad, de todo bien, de todo ser. Así, el proceso del conocimiento se identifica con el de nuestra salvación, que es el camino constantemente iluminado por Dios, luz de nuestra luz, luz en la que toda luz se enciende.

Ahora es cuando podemos explicarnos algunas expresiones agustinianas, sin atribuirles un significado ontologista, extraño a Agustín. La expresión, por ejemplo: «nosotros vemos todas las cosas verdaderas en Dios, por Dios y para Dios», significa que toda verdad es verdadera porque viene de Dios, fuente única de verdad; y que toda verdad es, por lo mismo, testimonio de Dios. No que veamos las ideas y, en consecuencia, también las cosas en Dios, sino que la razón, a través de la imagen de la verdad en nosotros, está unida a Dios. Naturalmente, no hay aquí sombra de panteísmo, porque ver a Dios en las ideas y en las cosas no significa que Dios se identifique con ellas, sino que las ideas y las cosas llevan impresa la huella del Creador, que las trasciende sin medida. En consecuencia, las ideas y las cosas, precisamente porque no son Dios, sino testimonio y presentimiento de Él, nos encienden en amor por lo que no son y atestiguan, nos impulsan a trascenderle y a trascendernos. «Ver» a Dios en las cosas y en nosotros (en lo creado) es «ver» que es Él el Creador de todo, Padre de la verdad, de la sabiduría y de la belleza, en quien, por quien y para quien son verdaderas todas las cosas, son bellas todas las cosas, etc. *Deus supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil est. Deus sub quo totum est, in quo totum est, cum*

quo totum est (114). Ver, es decir, *invisibiliter videre*: ver sin ver: contemplar. En la verdad divina vemos la verdad, y sólo la visión de la verdad divina nos permite conocer la verdad en nosotros (115). Conocerla rectamente: la razón que conoce que esta o aquella verdad no son la Verdad, sino una señal o vestigio, conoce *esta* o *aquella* verdad por lo que realmente son, y con ellas se vuelve deseosa a la fuente *por quien* y *para quien* son verdades. Y ve, en este sentido, la verdad en la Verdad divina. Si las considerase en sí y por sí, las hiciera absolutas haciéndose absoluto, no vería ni la verdad ni a sí misma: se colocaría la razón fuera de sí misma. No vería la verdad, sino aquello que ellas no son; no se vería a sí misma, sin lo que ella no es: se cerraría a la luz. Es, por tanto, cierto que la razón ve las verdades en la Verdad Divina, no en el sentido de que las vea en Dios, sino que, cuando es recta la razón, viéndolas en la inteligencia, las refiere y las relaciona con Dios, y por esto es iluminada por él; que, en último término, es referirse a sí misma a Dios, en cuanto las verdades que no son Dios y con las cuales no conoce enteramente a Dios, la impulsan a Dios. De este modo encuentra Agustín correspondencia entre su pensamiento y la *Escritura* (*Act.*, XVII, 28): *in illo enim vivimus, et movemur et sumus* (116). Vivimos, nos movemos y somos en Dios cuando en todos los actos de nuestra vida permanecemos en la presencia de Dios, cuando ofrecemos a Dios nuestra verdad, que es el don que de Él, que es Luz, hemos recibido. En resumen, cuando la razón, a través de toda verdad, se remonta a Dios, y en todos sus actos reconoce que todo lo que es, es por Dios, y lo ve todo en Dios, porque todo lo refiere a la única fuente. Incluso a sí misma; y por esto es luz constantemente iluminada en su acto, que, con todo, es suyo. Por esto es necesario que la razón permanezca siempre en la luz de la inteligencia, a la que le es dada la intuición de las verdades primeras, reflejo

(114) *Solil.*, l. I, c. 1, núm. 4. Por esto queda confirmado que el alma es luz recibida, que recibe siempre nueva luz y «participa» de ella: *ubi admonet animam humanam non de seipsa lucere, nec beari, nisi incommutabili participatione sapientiae* (*De Consensu evangelist.*, l. IV). *Non restat quem tangam nisi Deum meum* (*Enarr. in Ps. 41*, núm. 7). Son muchísimos los lugares en que afirma Agustín que la verdad y los inteligibles en sí no se adquieren por puro razonamiento, sino por *participatio, cohaesio, tactus*.

(115) *De Trinit.*, l. IX, c. 7, núm. 12: *In illa aeterna veritate, ex qua... facta sunt omnia, formam, secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis, vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus: atque inde conceptam rerum veracem notitiam, tamquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus.*

(116) *De Gen. ad litt.*, l. V, c. 16, núm. 34. Las palabras de la *S. Escritura* están también citadas en un significativo lugar del *De Trinit.* (l. XIV, c. 15, núm. 21), ya citado por nosotros.

en nosotros de la Verdad en sí; y para permanecer allí, le está cerca Dios y la asiste. La razón en este caso es *para, con, y por* la verdad, y, así, está la Verdad con ella y no la abandona. La impulsa hacia la suprema posesión, que si quiere le será concedida.

8. RESUMEN Y OBSERVACIONES CONCLUSIVAS

Las dificultades y lo delicado de la cuestión exigen todavía ulteriores presiones y aclaraciones.

El punto base absoluto, sobre el que se apoya toda la filosofía agustiniana, es que la mente humana conoce lo verdadero, pero no crea la verdad, sino que ésta existe en sí y es Dios: Dios es la Verdad; Realidad=Verdad. Pero precisamente porque la mente humana no crea la verdad, que la preexiste eterna y la transciende, y sin embargo conoce la verdad, se deduce que es *participe* de la verdad; en caso contrario, no podría ser capaz de conocimientos verdaderos. Por tanto, la verdad, contenido absoluto de la Mente divina y su vida y esencia, está presente también a la mente humana, pero de manera distinta de como está presente en Dios, con quien se identifica. Es evidente que, si la mente humana participa de la verdad y si no puede hacerla partícipe otro sino Dios, porque sólo Dios es la Verdad, en la afirmación de que la verdad no es creada por la mente humana sino dada a ella, está ya implícita la iluminación: si la mente no crea, sino que *recibe* de Dios la verdad, la mente recibe de Dios la luz, porque la verdad es la luz de toda mente. De aquí la primera conclusión: el hombre participa de la verdad, y, por lo mismo, la mente *es iluminada* por la verdad. ¿Quién la ilumina? La misma Verdad, Dios. Quien es iluminado ve; y, por tanto, la mente iluminada ve. ¿Qué es lo que ve? Los objetos inteligibles, las ideas. Dios, en consecuencia, es luz de toda mente creada, el sol que, iluminándola, hace que ella vea las esencias eternas. Conocer es participar de la ciencia divina, *quae est lux hominum* (117); conocer la verdad es ser iluminados por ella. Las verdades primeras, o ideas, o principios, están presentes en la inteligencia, son intuitas por ella: la razón los ve en la inteligencia. Por esto, la razón que juzga según las reglas, en la estela de la luz, podría decirse, pronuncia juicios verdaderos. Hasta este punto no hay dificultad ni controversia.

¿De qué modo se da la *participatio*? *Per speculum*, afirma Agustín: *reflejada* como en un *espejo*. Dios es el Creador de nues-

tra naturaleza, sin que esto signifique que nuestra naturaleza esté identificada con la suya o que Él sea nosotros o nosotros Él (panteísmo). Dios es nuestra luz, nuestro «doctor», sin que quiera esto decir que la verdad (las ideas) esté en nosotros de igual modo que en Él, o que nosotros veamos en Él las Ideas, su esencia (ontologismo) (118). Agustín no es panteísta, ni ontologista. La mente humana participa de las ideas bajo la influencia de la luz divina, y tanto más claramente las ve cuanto más se deja iluminar. Ver las ideas divinas, no es ver a Dios, sino en la luz de Dios; no es ver la esencia de Dios, sino únicamente la luz que de él inmediatamente procede (119). En otros términos, no visión directa de las ideas divinas, sino unión inmediata del alma con las mismas, recepción directa de Dios de la luz que la ilumina y que, aun directamente recibida, se hace visible en nosotros a través del largo proceso del pensamiento, de conocimiento y de purificación. Por consiguiente: *a*) por un lado, las ideas, tal como están en nosotros, no son las Ideas como están en Dios y Dios mismo, sino el intermediario (la mediación) por el que la mente participa de la verdad y está ligada a Dios; *b*) por otro, sin embargo, queda confirmado que no hay conocimiento inteligible sin la iluminación divina, constante y siempre presente en nosotros, incluso cuando nosotros no la vemos; *c*) por tanto, en este sentido, es verdad que nosotros conocemos algo de la Verdad divina y que, por medio de las ideas (imágenes en nosotros), conocemos a Dios.

Hemos dicho ya varias veces que la iluminación por Dios es la garantía y el fundamento de la veracidad de nuestros conocimientos racionales, es decir, de los juicios de la razón, la cual juzga según las reglas incommutables y eternas. Tales reglas son precisamente las ideas tal como se hallan en nosotros, es decir, las imágenes en nosotros de las Ideas que están en Dios (por lo tanto, visión analógica). En este sentido según la opinión de la gran mayoría de los críticos, la iluminación no explica la formación y la existencia en nosotros de conceptos abstractos universales (problemas que Agustín no se plantea), sino el origen y la existencia en nosotros de las ideas, de los principios o reglas, fundamento de la veracidad de los juicios de la razón (120). Vuelve

(118) *De civ. Dei*, l. XI, c. 15: *Nunc vero quia nostra natura, ut esset, Deum habet auctorem, procul dubio ut vera sapiamus, ipsum debemus habere doctorem.*

(119) Véase R. JOLIVET, *La doctrine august. de l'illumination*, cit., página 423.

(120) Aceptado este punto, no tiene ya sentido la tentativa de reducir la iluminación a la abstracción. Véase la nota (J).

la pregunta: esta iluminación divina, ¿es la luz natural de la que está dotado todo ser racional, o es una luz especial? Y antes todavía: ¿es una luz creada o increada?

No hay duda de que, en los textos más precisos y decisivos, Agustín afirma con claridad que es *luz creada*: *hoc lumen non est lumen illud quod Deus est; hoc enim creatura est, Creator ille; hoc factum, ille qui fecit* (121). Acerca del texto, y de otros (122), no hay controversia. Del mismo modo no debería existir controversia acerca del otro punto: *es luz especial* de Dios iluminante, sin la cual nuestra alma no podría entender la sabiduría y la justicia. Le es, en consecuencia, necesaria: a través de las reglas eternas e inmutables, que están sobre y más allá de ella, la razón juzga de todas las cosas, y a través de tal presencia refleja de la verdad, la mente se eleva a la Verdad en sí. Es, por lo tanto, luz divina que hace visibles a la inteligencia y (por la inteligencia) a la razón las reglas según las cuales juzga.

Podemos concluir que para Agustín hay: a) una luz natural dada a todos los hombres con la cual, por medio de la memoria, ayudada por la razón, se asocian y combinan las sensaciones para utilizarlas según nuestras necesidades prácticas (*ratio inferior*); b) una *luz creada*, que ha sido dada a todos los hombres para que intuyan las reglas inteligibles y puedan, por medio de la razón, juzgar de las cosas y de sus acciones, para tener ciencia y sabiduría, a la cual se añade una asistencia o *luz especial* que permite a la razón perseverar en el recto juicio, permanecer en la verdad.

Pero entonces, ¿la mente humana es pasiva? Si la verdad la ilumina desde fuera y la recibe, no es capaz de verdad. La razón sería una especie de «entendimiento pasivo» sobre el que actuaría desde el exterior un único «entendimiento agente». Es la interpretación avicenizante, contra la que justamente reaccionó Santo Tomás. No afirma esto Agustín, y está muy lejos de Avicena. La luz especial de Dios es la condición necesaria para que el hombre *descubra* la verdad, a fin de que la *ratio* se eleve a la *intelligentia* de lo inteligible, pero el descubrimiento fatigoso, que se realiza a través de un proceso dialéctico complejo y difícil, es una rigurosa disciplina mental que, al mismo tiempo, es purificación espiritual. Desde la simple sensación a la visión de las ideas por participación, el camino es largo y áspero: esfuerzo continuo de la voluntad en fijar la atención del alma y en estimularla a elevarse de lo corpóreo a lo inteligible; esfuerzo de la razón y tensión de la voluntad, a fin de que una y otra, queriendo o amando ver, se dispongan a ver dentro la luz de la verdad. En conse-

(121) *Contra Faustum Manich.*, l. XX, c. 7.

(122) *Epist.* 147, c. 16, núm. 42.

cuencia, no pasividad, sino dinamismo de todo el espíritu, movimiento convergente de todas sus actividades hacia la luz que guía y orienta al descubrimiento de la verdad, cuyo descubrimiento es alegría del alma. Ella, venciendo obstáculos, resistencias, tinieblas de los sentidos, debilidades de la razón y de la voluntad, descubre a Dios, al Maestro, la luz dentro de sí. A la actividad del alma (y a cuanto conviene a quien es criatura) le compete, no crear, sino descubrir la verdad; en caso contrario, sería ella la verdad y la luz divina.

Pero precisamente este vínculo inmediato con las Ideas no permite que la *mens* o la *ratio illuminata* se satisfaga con ver por mediación, antes hace más fuerte su deseo (que no supone necesidad alguna por parte de Dios) de ver más allá, de ver a Dios mismo, de «caer», por la irresistible atracción de la Verdad, en la Verdad. Y por esto, el *intellectus*, aparte lo ya dicho, todavía significa más. En efecto, el juzgar no le basta al hombre, porque no es todavía la realización de ese ideal de sabiduría plena, que él desea. Sabe que la mente podría todavía alcanzar una luz superior, especialísima, que le daría la visión plena y directa de Dios: es ésta el complemento de la mente, la *intelligentia* en el sentido más eminente, la iluminación sobrenatural; del mismo modo que la *libertas* en Dios es la gracia que hace plenísimo el libre albedrío. Ahora bien, si es verdad que Agustín se refiere con más frecuencia a las otras dos formas de iluminación (principalmente a la segunda), y si es cierto que no admite en esta vida la visión directa de Dios, también es verdad: a) que no niega que haya sido dada en casos excepcionales (a Moisés y a San Pablo), y que todavía pueda ser dada; b) y que (a pesar de que, por imprecisión en el uso de los términos, no siempre distingue con claridad la luz creada de la increada) no excluye que sea como deseo ideal y perenne del hombre, si bien ineficaz (123), la tercera forma de iluminación, aquella liberadora de la razón en la Verdad, como la gracia es liberadora del libre albedrío humano en la plenitud de la libertad en Dios. Yo creo que, teniendo presentes estas tres formas de iluminación (la última sólo como ideal o aspiración, o don gratuito y especial de Dios) es posible hacer concordar los textos y descartar definitivamente las interpretaciones que no responden al pensamiento agustiniano. Pero todavía es necesario decir algo sobre las relaciones entre la *ratio* y el *intellectus*.

El *intellectus* o *intelligentia* es superior a la *ratio*, lo que hay de más eminente en la *mens* (124): la *mens* iluminada directa-

(123) *De ordine*, I, II, c. 19, núm. 51. El texto es citado en la pág. 242.

(124) *De lib. arb.*, I, I, c. 1, núm. 3.

mente por Dios (*illuminatur luce superiore*) (125), es decir, que ha recibido de Dios el *lumen intelligentiae veritatis*. La *intelligentia*, en este sentido, puede también ser llamada (pero es mejor mantener la distinción) la *ratio* en la condición de «ver» el inteligible. No, sin embargo, que la iluminación substituya a la razón (no hay *intellectus* sin *ratio*), sino que funda su capacidad de juzgar, la pone en disposición, se puede decir, de satisfacer su naturaleza hecha para conocer lo inteligible. Es la mente iluminada (la *intelligentia*) que «ve»; es la *ratio* que «juzga» en la luz de las verdades intelectivas.

La *ratio* tiende a la *intelligentia* del inteligible; la *mens illuminata* es tal inteligencia. Cuando la razón está fuera de la luz de Dios, se priva por sí misma del *intellectus* y se equivoca. Puede haber, por lo tanto (y hay), razón sin inteligencia, pero, en tal caso, no es razón de verdad. Así también, cuando la razón entiende y está en la verdad, no ve la Verdad en sí, pero tiende a ella, tiende a su absoluto complemento en Dios. Sin embargo, no puede pretenderlo, porque el don de esta última luz es de otro orden: sobrenatural y gratuito. Será, si es voluntad de Dios, el don del verdadero filósofo y de la verdadera filosofía (amor absoluto del bien y de la verdad, es decir, de Dios). En este sentido, la *intelligentia* pertenece solamente a la santidad, mientras que la *ratio* iluminada es propia de la filosofía (126). En uno y otro caso, la *intelligentia* es el acto más interior de la *mens*, con el cual ésta percibe la verdad en la luz divina (127). Pero todo este discurso presupone a Dios. La *ratio* está hecha por naturaleza para buscar y encontrar la verdad, para conocer aquellas reglas eternas e inmutables que le permiten juzgar. No le es posible conocerlas, mientras no las ve en la luz de Dios; y, en consecuencia, una *ratio* atea no busca en este sentido, no se dispone a la luz de la inteligencia, no ve y no juzga según verdad. Por consiguiente, el primer acto del filósofo es de humildad y oración: «yo ni soy ni creo la verdad que deseo conocer y para la cual está hecha mi razón; haz, oh Dios mío, que la vea en tu luz, en aquella luz que está siempre presente en mí, pero que yo todavía no veo».

Por esto, el filósofo reconoce primero los límites de su razón (mísera, porque no tiene la verdad y, al mismo tiempo, divina, porque está hecha para la verdad y potencialmente toda llena de ella), y sobre la base de esta razón, «crítica» por humildad y no por orgullo, reconoce la transcendente realidad de la verdad, es decir, de Dios. Es esta condición de «madurez» intelectual (que

(125) *In Ioann. Ev.*, Tract. XV, c. 4, núm. 19, ya citado.

(126) He tenido presente el *Sermo XLIII*, II, 3, 4.

(127) *Enarr. in Ps.* 32, 22.

es ya ciencia y sabiduría) lo que le hace volver a entrar las cosas en su interioridad, es decir, en el lugar donde la luz ilumina. En esta total presencia ve, sabe, juzga. En tal sentido, precede la fe, y sigue la inteligencia: *praecedit fides, sequitur intellectus* (128). En consecuencia, *noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas* (129). Y no se puede, en efecto, primero *intelligere* y luego *credere*, puesto que el *intellectus* es don de Dios para la mente; y Dios se da a quien le ama. Evidentemente se habla aquí de una fe racional, porque la razón reconoce que no crea ella la Verdad, sino que es iluminada por la verdad y hecha capaz de verdad. En otros términos, se trata de reconocer que la verdad divina es don divino, y que la misma razón en el hombre es divina, en cuanto y en los límites en que participa de la Verdad. Una fe que hemos llamado natural (que no supone la Revelación), que tuvo también el pagano Platón, el filósofo del Mundo inteligible, fe que es también saber intelectual y conocimiento racional de la existencia de la Verdad en sí, de la que nosotros imperfectamente participamos. Distinta, por lo tanto, de la fe sobrenatural, que es pedida por la iluminación como elevación de la mente hasta la esencia de Dios, porque la esencia de Dios es gracia sobrenatural y gratuita, de naturaleza teológica y no ya filosófica o racional.

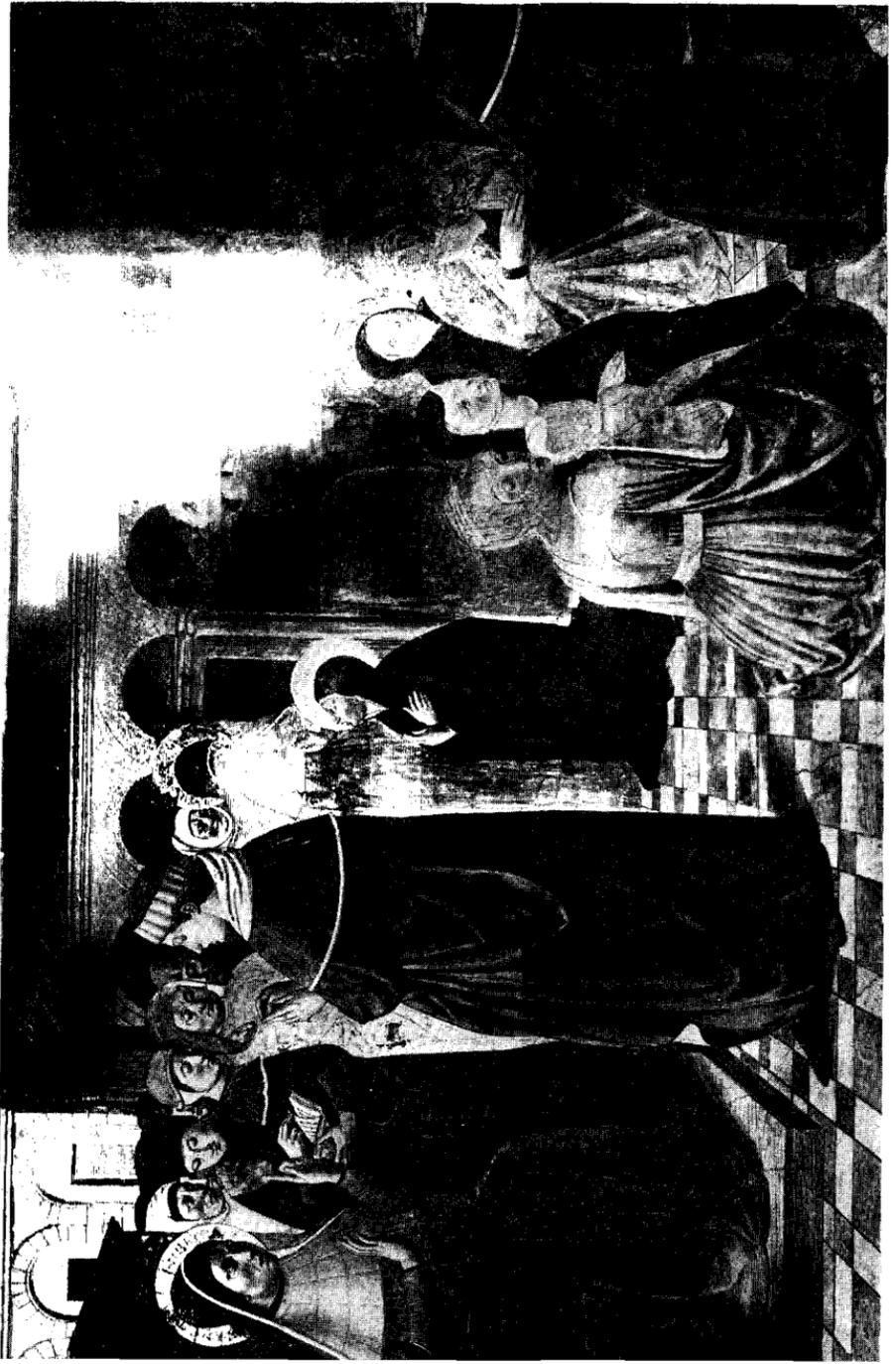
Creemos poder ahora explicar un célebre y muy discutido texto del *De Trinitate*. Agustín, después de haber criticado la reminiscencia platónica, añade: *sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente creatore, subjuncta, sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadjacent, cujus lucis capax eique congruens est creatus* (130). Lo entendemos así: Dios ha hecho la mente intelectual de tal modo que está unida, según el orden natural, dispuesto por el Creador, a las cosas inteligibles (en efecto, el entendimiento está naturalmente hecho para conocer los inteligibles) que percibe (cuando se somete a las verdades que son más que él y de él independientes, reconociendo así que no crea, ni adecua la verdad) en una luz incorpórea especial (es decir, ve la verdad en la luz divina que le hace *intelligentia* y *ratio* iluminada), del mismo modo que el ojo carnal percibe en la luz corpórea cuanto le rodea, habiendo sido creado capaz de esta luz y adaptado a ella. Mente y luz: mente insuficiente por su propia luz para conocer la Verdad en sí, pero que

(128) *Sermo 118*, 1.(129) *In Ioann. evang.*, Tract. XIX, c. 6.(130) *De Trinit.*, l. XII, c. 15, núm. 24.

tiende a recibir la luz que, iluminando, la une a la eterna divina verdad (H). La búsqueda racional, la filosofía, sella en este punto de su itinerario la propia inadecuación a la verdad, en el momento mismo en que adquiere, cada vez con más claridad, consciencia de la propia vocación a la verdad misma. La razón no es el complemento de sí misma: aprehende su finalidad suprema, la sabiduría, más allá de sí misma, en un don de Dios, en una intervención que ella prepara con su disponerse a entrar, según su naturaleza, en la luz. Y el conocimiento racional se ha sobrepasado si y cuando a la *mens* le es concedida la *visio*, la pura luz intelectual que hace feliz al alma. El sentido profundo (moral, religioso y místico), el ápice de la gnoseología agustiniana, está en el asomarse la razón más allá de sí misma, hacia Dios. El proceso cognoscitivo es esfuerzo perenne por alcanzar la Verdad que, en el punto de la total entrega, se revela, si quiere, a sí misma, como para recompensar la búsqueda ansiosa y sincera, el puro amor de la mente que, yendo más allá de sí misma, sin negarse, aspira a saciarse en el vértice de la inteligencia. Ciertamente, buscar es argumentar y razonar, pero la dialéctica es propedéutica, no es fin en sí misma, porque no es satisfacción de sí por sí. La finalidad de la dialéctica es la consecución de la sabiduría; por esto debe obedecer a las imperiosas condiciones éticoreligiosas que constituyen su base (131). Cuando ha obedecido el pensamiento todas sus obligaciones, conoce en sí esta vida en la luz de Dios y podrá darse que se le revele la verdad total. Pero incluso en esta vida, no a través de fatigosas deducciones, sino en el *instante* de todo el amor, le es concedido alcanzar lo más de sí, anticipación de la visión beatífica que completará su destino sobrenatural (132). Dios, según puede el hombre conocerlo en esta vida, es la promesa y la recompensa de la dialéctica; la visión de Dios es el término sobrenatural de su movimiento, la recompensa de la purificación, como se lee en un pasaje lleno de emoción del ardiente neófito: *Cum autem se composuerit et ordinaverit atque concinam pulchramque reddiderit, audebit jam Deum videre atque ipsum fontem, unde manat omne verum, ipsumque patrem veri-*

(131) La dialéctica es la *regula* o la *ratio disputandi* (*Solil.*, I, II, c. 11, núm. 19) y tiene tres *facies*: *definitiones*, *divisiones*, *ratiocinationes*. Con estas tres funciones sirve de *custos* y *moderatrix* del pensamiento. La verdad es descubierta por la mente, pero porque ésta es iluminada y encendida por la llama del Verbo.

(132) Véase el pasaje ya citado del *De Trinit.*, I, VIII, c. 2, núm. 3. Véase también *De Gen. ad litt.*, I, XII, c. 31, núm. 59: *Cum ergo illuc rapitur, et a carnalibus subtracta sensibus, illi visioni expressius praesentatur non spatiis localibus, sed modo quodam suo, etiam supra videt illud, quo adjuta, videt quidquid etiam in se intelligendo videt.*



tatis. Deus magne, qui erunt illi oculi, quam sani, quam decori, quam valentes, quam constantes, quam sereni, quam beati! (133). Por lo tanto, la religión (afirma Agustín al final del *De vera religione*, en un lugar que recuerda la oración de los *Soliloquia*) nos une a Dios, porque entre nuestra mente y la verdad, o sea, la luz interior, no hay por medio criatura alguna. Veneramos la verdad que está en Él y con Él, porque es la forma de todas las cosas que han sido creadas por Él, y sólo a Él tienden. «Dios único por quien, creados, vivimos, por quien, regenerados, vivimos según sabiduría, por cuyo amor y cuyo gozo vivimos en felicidad: Dios único por quien y en quien es todo. Dios a quien sea gloria en los siglos de los siglos» (134). La fe no niega la razón, pero le presta ayuda, la hace cada vez más capaz de verdad, la injerta en la totalidad de la vida espiritual, donde la vida de la razón — uno de los elementos indispensables — adquiere toda su fuerza y pierde su condición abstracta. El hombre tiene el conocimiento racional de las cosas temporales (ciencia propiamente dicha), el conocimiento de las verdades que lo guían y gobiernan (filosofía) y, si Dios lo quisiere, la plena inteligencia de la verdad. Y, en todo caso, es siempre *Deus... ipse qui illustrat* (135).

Sólo en el misterioso e inescrutable encuentro de la llamada y del mensaje se realiza la visión beatífica de la verdad. La *intelligentia* es el *acies mentis*, y los términos de realismo e idealismo utilizados para clasificar la gnoseología de Agustín adquieren en su base un significado totalmente propio. Se busca y encuentra la verdad: por lo tanto, realismo; la verdad es afirmada con el pensamiento y con él captada: en consecuencia, idealismo. Pero estamos frente a un realismo que no considera la verdad realísima como un dato inerte, casi una piedra depositada en el fondo inmóvil de la conciencia o colocado frente a ella, sino como vida, acción del Maestro interior, que es el Verbo, que es la Vida. El pensamiento ni pone ni crea la verdad (según enseña una forma de idealismo espurio que niega toda verdad y con ella el mismo pensamiento), sino que la descubre, la vive, la hace suya. Tampoco le queda otra alternativa: o vive de la verdad, o muere a la verdad y a sí mismo. Realismo, por lo tanto: verdad que es fuente de vida y ella misma vida; idealismo: verdad de un pensamiento, que vive de la *participatio*, del *tactus* con la verdad. La criatura se ilumina, subsiste, goza en la verdad, en la eternidad, en

(133) *De ordine*, l. II, c. 19, núm. 51. Recuérdese la esperanza de Sócrates que hizo serenas y heroicas las últimas horas que precedieron a su muerte, según se dice en el *Fedón*. Véase también Plotino, *Enn.* VI, l. IX, c. 9.

(134) *De vera relig.*, c. 55, núm. 113.

(135) *Solit.* l. I, c. 6, núm. 12.

la bondad de Dios (136). Nosotros, que somos tinieblas, en Dios nos convertimos en luz (137). Es también la iluminación una forma, entre las más altas, de la perenne actividad creadora de Dios (138): vuelve a crear al alma que el pecado había desprovisto de potencia, la eleva, la reintegra. La *iluminación en su más alto punto (místico) es la libertad del error, la mente que vive en Dios viviente*; es no poder ya más errar y poseer la totalidad (139) (I).

(136) *De civ. Dei*, l. XI, c. 24: *Nam si quaeratur unde sit: Deus eam condidit; si unde sit sapiens: a Deo inluminatur; si unde sit felix: Deo fruitur; subsistens modificatur, contemplan illustratur, inhaerens iucundatur; est, videt, amat, in aeternitate Dei viget, in veritate Dei lucet, in bonitate Dei gaudet.*

(137) *Conf.*, l. IX, c. 4.

(138) *De civ. Dei*, l. VIII, c. 6; *Contra Faust.*, l. XX, c. 7.

(139) No queremos ocultarnos que la doctrina agustiniana del conocimiento presenta incertidumbres, imprecisiones y lagunas, y que está necesitada por ello de mayor sistematicidad y profundización. Pero hacemos este trabajo (y a través de los siglos ha sido hecho en parte) dentro del espíritu mismo del agustinianismo, y no introduciendo en él elementos con él no conformes y por lo mismo inasimilables, incluso porque, a pesar de todo, el agustinianismo ha alcanzado una posición especulativa que le permite prescindir de tales elementos como puntos de vista inferiores.

CAPÍTULO V

LA MEMORIA

1. EL ALMA SE CONOCE Y SE BUSCA: LOS DOS RECUERDOS

A la pregunta de la Razón — ¿qué quieres conocer? — Agustín responde: Dios y el alma. Los dos conocimientos son inseparables: conocer el alma es penetrar dentro de sí; es recogerse, disponerse a escuchar la voz del Maestro interior, la verdad. Cuanto más el alma conoce la verdad, más se acerca a Dios y más se conoce a sí misma. Hemos seguido los momentos ascendentes de la vida cognoscitiva: la conciencia de sí como fundamental certeza, la sensación, la percepción sensible, la actividad de la razón, la intelección de las verdades en la luz de Dios, la iluminación como don sobrenatural de la *mens*. Todos los momentos que preceden a este último son preparatorios del mismo, estadios de purificación a través de los cuales pasa el alma, impulsada, no por el puro amor de conocer, que es curiosidad y concupiscencia, sino por el amor de conocer la verdad, sin que la disposición interior exija por sí misma y necesariamente la intervención sobrenatural de la Verdad misma que se da gratuitamente, y se ofrece a la visión para la salvación eterna y la plenitud del alma. En cada uno de estos momentos está presente la voluntad: como atención a las modificaciones que los cuerpos exteriores producen sobre los sentidos; como fuerza que nos hace volver a nosotros y fija el oído interior en la escuela del Maestro interior que dicta; como impulso que dirige y detiene en lo inteligible el ojo no carnal.

Con todo, hay algo que trastorna este orden, que ofusca el alma, la hace sorda y ciega a la verdad y a sí misma, la lleva a servirse mal de la voluntad, que desvía su vocación y la hace olvidadiza de su supremo destino. Hay un olvido, una desmemoria del alma, que es olvido y desmemoria de Dios. Por algo ha entrado en la humanidad el pecado de Adán. ¿En qué consiste esta ausen-

cia, este olvido? ¿Qué es lo que ofusca al alma? ¿Dónde ella se olvida? Cuando se encuentra, recuerda. ¿Qué es recordar? Para responder a estas preguntas se precisa indagar la naturaleza de la memoria, cuyo problema ocupa un lugar tan importante en la filosofía de Agustín, y alcanza en ella profundidades metafísicas.

Cuando todavía no se conoce, busca el alma ardentemente conocer; por lo tanto, ama. ¿Qué cosa ama? Parecería que no a sí misma, ya que todavía no se conoce: nadie puede amar lo que no conoce. Pero si es verdad que el alma no se conoce, mientras busca conocerse, es también verdad que no se ignora del todo. Más bien ella, por el hecho mismo de buscarse, *magis se sibi notam quam ignotam esse convincitur*. En efecto, cuando se busca para conocerse tiene conciencia de *se quaerentem atque nescientem*. El alma que busca conocerse sabe ya qué cosa sea conocer. Pero, ¿de qué modo está cierta de conocer algo, si no se conoce a sí misma? *Scit igitur seipsam*. Por lo tanto, cuando se busca para conocerse, *quaerentem se jam novit*. No puede, por lo tanto, ignorarse a sí misma: se conoce y se ignora. El buscarse del alma implica su noticia y su ignorancia. *Si autem se nescientem nesciat, non se quaerit ut sciat* (1).

No basta. No se puede decir que ella por una parte se conozca y por otra no, ya que es absurdo afirmar *non eam totam scire quod scit*. No que sepa todo, sino que lo que sabe, lo sabe toda ella. *Cum itaque aliquid de se scit, quod nisi totam non potest, totam se scit*. El alma sabe que vive y que es alma; sabe, por lo tanto, qué es conocimiento y qué es vivir; se conoce enteramente a sí misma como conocimiento y como vida (2). Por esto, si la esencia del alma es el conocimiento, ninguna otra cosa conoce mejor el alma que a sí misma. ¿Cómo, entonces, puede ignorarse el alma, hasta el punto de verse obligada a buscarse? Es necesario precisar bien qué significa para ella «ignorarse».

Hemos visto que el alma se conoce por su naturaleza, porque por sí misma es conocimiento y vida; por lo tanto, por su naturaleza el alma no puede ignorarse. Si se ignora, quiere decir que está fuera de su naturaleza, fuera de sí misma: *ausente a su presencia*; como separada de sí misma y puesta en otro. No es que el alma no se conozca, sino que el alma no «se piensa». En efecto, no decimos que un hombre docto no conoce la gramática cuando, en vez de pensar en ella, piensa en la medicina; decimos que no piensa en aquello que conoce, porque piensa en otra cosa; en consecuencia, ignora, no aquello que no sabe, sino lo que sabe. Del mismo modo, el alma se conoce, pero ignora que se conoce,

(1) *De Trinit.*, l. X, c. 3, núm. 5.

(2) *Ibid.*, l. X, c. 4, núm. 6.

porque piensa en otras cosas, se olvida en otro. La ignorancia de sí mismos es una desmemoria, no una falta de conocimiento; un olvido en otro de aquello que se sabe. El alma que se ignora a sí misma es un alma que tiene escondido el conocimiento de sí cubierto por otra cosa; no es un no saber, es una caída. El alma se convierte en recuerdo de sí misma, un presente que es como si fuese pasado. Ahora podemos precisar qué significa que el alma se busque.

Si se busca, no se conoce; y no se conoce, no porque le falte el conocimiento de sí misma, sino porque ha olvidado en otra cosa el conocimiento de sí. Por otra parte, no podría buscarse si no tuviera latente la presencia de sí a sí misma. Lo que ha tratado de cancelar y destruir lo ha conservado la *memoria*. Puede el alma olvidarse cuanto quiera (a tal punto llega el terrible poder de la voluntad), pero el recuerdo de sí misma no deja de estar presente en ella, de impulsarla a volver en sí para volver a poseerse. El reposo es el punto de partida del movimiento de auto-recuperación del alma, inverso al que la ha llevado al olvido de sí, en lo que está fuera de sí. El alma, por lo tanto, se conoce, se olvida; se recuerda: separa la atención de lo demás y se piensa; el recuerdo se transforma en conocimiento actual. Téngase en cuenta que no se trata aquí de memoria del pasado, sino del presente: el alma recuerda aquello que es, porque permanece como esencial conocimiento de sí, incluso cuando no piensa en sí misma; aun sabiendo, ignora. Se puede decir que en la ausencia del alma a sí misma (ignorarse) está la presencia del recuerdo de sí misma.

El conocerse del alma es, por lo tanto, *memoria, sapere: meminisse scire*. Hay un conocer *esencial*, oscuro e implícito, que es la memoria del presente (3), y un conocer *accidental*, manifiesto e implícito, que Agustín llama *cogitare*. Con el primero se conoce el alma a sí misma permanentemente, porque le es connatural la noticia de sí (*saber habitual*) (4); con el otro, se conoce contingentemente, porque la noticia no es esencial a su naturaleza y se une solamente al ejercicio actual de una función suya (*saber actual*). La memoria, o el saber esencial, que coincide con la naturaleza del alma, es *sempiternum* como el alma; la *cogita-*

(3) No sólo hay memoria del pasado sino también memoria del presente, *quapropter sicut in rebus praeteritis ea memoria dicitur, qua fit ut valeant recoli et recordari: sic in re praesenti quod sibi est mens, memoria sine absurditate dicenda est, qua sibi praesto est ut sua cogitatione possit intelligi, et utrumque sui amore coniungi* (*De Trinit.*, l. XIV, c. 11, núm. 14).

(4) *...mentem semper sui meminisse, semperque se ipsam intelligere et amare, quamvis non semper se cogitare discretam ab eis quae non sunt quod ipsa est.* (*Ibid.*, l. XIV, c. 7, núm. 9).

tio, o saber actual, es temporal, ya de una cosa, ya de otra. Por esto el alma no puede abstraerse al conocimiento de sí, en cuanto no puede cancelar la *memoria sui* (5).

Incluso cuando el alma no está olvidada de sí, debe siempre imponerse el no olvidarse. En efecto, no es fácil tarea para ella estar siempre presente a sí misma; vivir según su naturaleza, es decir, según el orden que le es propio (someterse a quien debe someterse, exceder a quien debe exceder, o mejor, someterse a quien la debe gobernar y estar sobre aquello que ella debe gobernar), ya que el alma puede ignorar el conocerse. Hay algo que la atrae a otra parte, la distrae, algo contra lo que constantemente debe luchar para no dejarse como sumergir en el olvido y en la desmemoria de sí. Lo que pone asechanzas a la presencia del alma a sí misma, ¿es una fuerza que la amenaza del exterior, o una tendencia propia del alma? Es, en realidad, «su mala tendencia hacia el mal» lo que la convierte con frecuencia en olvidada de sí y la hace vivir en este olvido. La tendencia al mal es la tendencia a trastornar el orden. En efecto, el orden dispone que el alma se someta a Aquel que la debe gobernar; la tendencia al mal la lleva a dar la vuelta a su relación con Dios. Ve las bellezas que se dan en la superior naturaleza de Dios, y, en vez de gozar de ellas, como debería, trata de atribuirselas, no haciéndose semejante a ellas, sino buscando hacer a éstas semejante a sí. Se alza sobre el pedestal de la vanidad y de la soberbia y se precipita en lo hondo.

¿Qué lleva consigo esta caída? El olvido de Dios. El alma ignora lo que sabe: la presencia de Dios en ella, la presencia del Maestro interior. Pretende en su lugar dictar, usar, más bien que gozar de Dios, que no cesa de estar presente en ella (no es Dios quien la abandona, es el alma quien abandona a Dios): el alma vive tristemente en el olvido de Dios. Es ésta la primera fundamental desmemoria, de la que son consecuencia las otras.

El alma que ha olvidado a Dios no puede ya bastarse a sí misma, porque solamente Dios puede satisfacer todos sus deseos. Busca entonces llenar su vacío infinito con un objeto que ade-

(5) Las cosas que se ignoran son aquellas sobre las cuales todavía no se ha reflexionado: *inveniet autem, non quod nesciebat sed unde non cogitabat* (*Ibid.*, l. XIV, c. 5, núm. 8). Ya en el 387 (*De immort, animae*, c. 4, núm. 6) había escrito: *cum vel nos ipsi nobiscum ratiocinantes, vel ab alio bene interrogati de quibusdam liberalibus artibus ea quae invenimus, non alibi quam in animo nostro invenimus: neque id est invenire quod facere aut gignere; alioquin aeterna gigneret animus inventione temporali... manifestum etiam est, immortalem esse animum humanum, et omnes veras rationes in secretis esse, quamvis eas sive ignoracione, sive oblivione, aut non habere, aut amisisse videatur.*

cue su infinita aspiración. La soledad (no aquella mística del recogimiento del alma en Dios), consecuencia del abandono, impulsa al alma a salir fuera de sí, a agarrarse ansiosa a las cosas exteriores. Pobre e impotente, vive anhelante de sus acciones y de sus goces, procura aprehender las cosas externas. Pero las cosas que ella conoce y ama son contingentes, mudables, fugaces. De aquí su miedo de perder aquello a que se aficiona: corre de cosa en cosa, insegura, siempre descontenta; está como perseguida por su solitud. De este modo no piensa más en sí misma, se olvida en las cosas, de aplazamiento en aplazamiento. El olvido de Dios lleva como consecuencia inevitable la caída del alma en el mundo y el olvido de sí misma. He aquí cómo el alma, que, por su esencia, es conocimiento, y, por ello, se conoce enteramente, puede olvidarse: los velos de la sensación la ocultan a sí misma (6). Por consiguiente, en lugar de estar sobre aquello que debe gobernar (el cuerpo y las cosas), está sometida a ello y se deja gobernar. Por no someterse a Dios, olvidada de Él y de sí, se somete a quien llega a no conocerse, a ignorarse, no porque no sepa, sino porque le es inferior: es el castigo de su soberbia. De este modo el alma piensa en otras cosas, y con tal fuerza e intensidad (*de tanto le sirve el abandono de Dios*) que queda a ellas pegada como gluten y no las deja, incluso cuando pretende volver en sí misma.

¿Le es posible al alma recuperar lo perdido? ¿Qué cosa, en tanto olvido, le puede servir de guía y estímulo? El recuerdo latente de sí. En consecuencia, la memoria tiene para el alma una función salvadora: queda en ella recogido, escondido, cuanto sobrevive del alma después del naufragio. El primer momento de recuperación es precisamente la misma sensación. En efecto, el sentir es del alma, es la atención que ella presta a las modificaciones de los sentidos. Cuando el alma es dueña de las sensaciones y no su esclava, no se para en las imágenes que hace en sí de sí misma. Incluso, si al formarlas les da algo de su substancia, guarda algo con que juzgarlas. Es justamente la función de la razón. Está restaurada una parte del orden: el alma juzga, domina con las reglas de la razón las imágenes y de nuevo domina a lo que está bajo su gobierno. Pero las reglas no son verdaderas por sí mismas, sino por la verdad. Por ellas, en consecuencia, es empujada el alma a la verdad, que está en ella, como Maestro interior que enseña, como luz que ilumina. Conoce que la verdad es más que ella, y no se atribuye las bellezas que son de Dios; solamente goza de ellas. Está restaurada la otra parte del orden. El alma se

(6) Sería interesante estudiar en relación con S. Agustín lo que Campanella llama *sensus additus* y *scientia illata*, que ofusca y oculta el *sensus inditus* hasta convertirlo en *sensus abditus*.

conoce de nuevo: sabe, no solamente recuerda. Está presente a sí misma, porque está presente a Dios: vigilante, para permanecer en la conciencia de sí (7).

Con todo, todavía ama y todavía quiere subir. ¿Es que, tal vez, hay algún otro recuerdo que le impulsa, alguna otra presencia en la memoria que le da alas? Observa primero Agustín cuán maravilloso es que, cuando todavía el alma no se conoce, conozca ya la belleza de conocerse. Acaso vea algún excelente fin, esto es, su seguridad y su felicidad, por medio de alguna oculta memoria que, porque está lejana, no ha olvidado y cree no poder alcanzar este fin, si no se ha alcanzado a sí misma. Así, mientras ama aquello, busca esto; y ama como conocido aquello por lo que busca lo desconocido (8). El alma quiere, por tanto, conocerse, porque conserva memoria oculta de una antigua felicidad. Descartada la doctrina platónica de la reminiscencia, tal memoria no puede ser

(7) He tenido presente el c. 5, n. 7 del l. X del *De Trinit.*, que reproduzco íntegro: *Ut quid ergo ei praeceptum est, ut se ipsam cognoscat? Credo ut se ipsam cogitet, et secundum naturam suam vivat, id est, ut secundum naturam suam ordinari appetat, sub eo scilicet cui subdenda est, supra ea quibus praeponenda est; sub illo a quo regi debet, supra ea quae regere debet. Multa enim per cupiditatem pravam, tamquam sui sit oblita, sic agit. Vidit enim quaedam intrinsecus pulchra, in praestantiore natura quae Deus est: et cum stare debeat ut eis fruatur, volens ea sibi tribuere, et non ex illo similis illius, sed ex se ipsa esse quod ille est, avertitur ab eo, moveturque et labitur in minus et minus, quod putat amplius et amplius: quia nec ipsa sibi, nec ei quadquam sufficit recedenti ab illo qui solus sufficit; ideoque per egestatem ac difficultatem fit nimis intenta in actiones suas et inquietas delectationes quas per eas cilligit: atque ita cupiditate acquirendi notitias ex iis quae foris sunt, quorum cognitum genus amat et sentit amitti posse, nisi impensa cura teneatur, perdit securitatem, tantoque se ipsam minus cogitat, quanto magis secreta est quod se non possit amittere. Ita cum aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare (neque enim multarum doctrinarum peritum ignorare grammaticam dicimus, cum eam non cogitat, quia de medicinae arte tunc cogitat): cum ergo aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare, tanta vis est amoris, ut ea quae cum amore diu cogitaverit, eisque curae glutino inhaerit, adtrahat secum etiam cum ad se cogitandam quodam modo erit. Et quia illa corpora sunt, quae foris per sensum carnis adamavit, eorumque diuturna familiaritate implicata est, nec secum potest introrsum tamquam in regionem incorporae naturae ipsa corpora inferre, imagines eorum convolvit, et rapit factas in semetipsa de semetipsa. Dat enim eis formandis quiddam substantiae suae: servat autem aliquid quo libere de specie talium imaginum iudicet, et hoc est magis mens, id est rationalis intelligentia, quae servatur ut iudicet. Nam illas animae partes quae corporum similitudinibus informantur, etiam cum bestiis nos communes habere sentimus.*

(8) *De Trinit.*, l. X, c. 3, núm. 5: *Et hoc quidem permirabile est, nondum se nosse et quam pulchrum sit se nosse, jam nosse. An aliquem finem optimum, id est securitatem et beatitudinem suam videt, per quamdam occultam memoriam quae in longinqua eam progressam non deseruit, et credit ad eundem finem, nisi se ipsam cognoverit, se pervenire non posse? Ita dum illud amat, hoc quaerit; et notum amat illud, propter quod quaerit ignotum.*

sino el recuerdo descolorido, pero no del todo borrado, de la feliz condición de Adán antes del pecado. También ha quedado algo de aquel naufragio, un resto de antigua grandeza: un rey destronado, como dirá Pascal, no resignado a la caída y siempre en busca del bien perdido. Los dos recuerdos son de orden distinto: de naturaleza psicológico-filosófica el primero, de naturaleza teológica el otro; este último completa no necesariamente el primero. El alma que se ignora, porque olvida a Dios y cae en las cosas, es impulsada a volver en sí misma, no sólo por el recuerdo de sí, sino también por la memoria de una condición que por su culpa ha perdido. He aquí cómo es solicitada por dos fuerzas: una que de las cosas la vuelve en sí, donde está la verdad, y, por la presencia interior de la verdad, a trascenderse en Dios; la otra que la impulsa todavía más allá. El verdadero amor de sí, cuando no es egoísmo, es amor de Dios (9); por otra parte, el pasado, que está más presente y más vivo que el presente, solicita y espolea. Sin embargo, el alma tiene una sola certeza: si no se conoce a sí misma no puede esperar ser reintegrada a la condición de felicidad cuyo recuerdo conserva. La autorrecuperación del alma es condición indispensable, pero no que necesite de su salud eterna. Sin la vuelta a la propia interioridad, el alma no podrá obtener la felicidad, pero obtenerla no depende de ella, ni vincula al Donador. La memoria, como las demás actividades fundamentales del alma, es uno de los elementos de la «metafísica de la vida interior» agustiniana, que se explica y entiende en relación con la teología cristiana.

2. LAS VARIAS FORMAS DE MEMORIA Y LAS DOS EXISTENCIAS

Tratemos ahora de definir qué es para Agustín la memoria, al menos en su acepción fundamental. Si al alma se ignora, no porque no se conozca, sino porque se olvida, es decir, porque se ha olvidado a sí misma, la memoria no es sino la presencia del alma a sí misma, o, mejor, la facultad con que el alma está pre-

(9) Según dice el Salmo (10, 6): *qui diligit iniquitatem odit animam suam*. «Quien, por lo tanto, sabe que se ama, ama a Dios; quien, en cambio, no ama a Dios, incluso si se ama a sí mismo, lo que hace naturalmente, no erróneamente se dice que se odia, porque hace lo que le es contrario y se persigue a sí mismo como a su enemigo» (*De Trinit.*, l. XIV, c. 14, núm. 18: *Qui ergo se diligere novit, Deum diligit: qui vero non diligit Deum, etiam si se diligit, quod ei naturaliter inditum est, tamen non inconvenienter odisse se dicitur, cum id agit quod sibi adversatur, et se ipsum tamquam suus inimicus insequitur*)

sente a sí misma: *interior mentis memoria qua sui meminit* (10). Quiere esto decir que también memoria significa interioridad: el alma descubre en sí misma la verdad (11), pero la descubre si permanece en la luz que la ilumina, es decir, presente a Dios. Del mismo modo que hay una memoria del futuro, la de los profetas («e degli anni ancor non nati—Daniel si ricordò», Manzoni), así hay una memoria del presente: el alma no debe nunca olvidarse, esto es, debe siempre recordarse a sí misma, para no caer en el olvido de sí; o sea, debe permanecer presente a sí misma. Por otra parte, si está presente a sí misma, está también presente a la voz del Maestro interior. También ésta es memoria del presente. Hay, por lo tanto, una memoria del pasado, que se llama recordarse; y una memoria del presente, el doble acto con que el alma está presente a sí misma (memoria de sí) (12) y presente a Dios que le habla dentro (memoria de Dios). Hay todavía otra forma de memoria: la presencia de las sensaciones pasadas. Nunca podríamos pensar en el rojo de la rosa, cuando falta la sensación actual, si la memoria no conservase la imagen de la sensación pasada.

En todas estas formas la memoria presenta algo maravilloso, casi de misterioso, que para Agustín, y para cualquiera que en ello medite, constituye un apasionante problema. La memoria no es presencia o ausencia, sino que es al mismo tiempo presencia y ausencia. Por ejemplo: he leído el libro de un autor cuyo nombre no consigo recordar. En este caso la memoria no es recuerdo, sino olvido, desmemoria. Hay la ausencia del nombre, pero hay también la presencia, como desconocido, de aquello que no recuerdo, la presencia de un recuerdo no recordado. Hasta un cierto punto recuerdo el nombre. He conocido a una persona que luego he olvidado, de tal modo, que hasta hace un momento no recordaba haberla conocido nunca; encuentro ahora otra que se parece a ella, o veo una fotografía suya; me acuerdo de ella. Aquí el recuerdo se debe a una llamada ocasional. Está la presencia de la cosa que me ha servido de llamada, la ausencia de la cosa reclamada. ¿En qué consiste este enigma? ¿Qué supone?

Supone una duplicidad de existencia: una *existencia real* y una *existencia virtual*. El alma está presente a sí misma, tiene la memoria o la conciencia de sí: ésta es su existencia real. El alma se olvida en las cosas y se olvida y conserva de sí solamente el recuerdo latente: ésta es su existencia virtual. El alma que está recogida en su interior y aprehende su existencia real, está pre-

(10) *De Trinit.*, l. XIV, c. 10, núm. 13.

(11) *Confes.*, l. X, c. 11.

(12) *Ibid.*, l. XIV, c. 11, núm. 14, ya citado.

sente a Dios, que le está presente dentro: Dios está en ella como realidad trascendente e inconmensurablemente por encima de ella. El alma que olvida a Dios y conserva de Él un pálido recuerdo, tiene como la virtualidad de Dios. Téngase en cuenta que tanto en el caso en que el alma se olvida a sí misma, como en el otro (no separado del primero) del alma que olvida a Dios, no hay la ausencia de la existencia real, porque ésta siempre está presente. Es que el alma «no se piensa» y piensa en otra cosa. De este modo, ignora lo que sabe: la ignorancia de lo que sabe es la pena del culpable olvido y la consecuencia de la pérdida de la existencia real de sí y de Dios, la caída en la oscuridad de la existencia virtual. Por ésta, sin embargo, según hemos visto, es impulsada el alma a recuperar la existencia real.

¿Existe algún caso en que no pueda el alma, a pesar de cuantos esfuerzos haga, recuperar su grado de existencia real? Sí; cuando descubre la miseria del alma y las profundidades teológicas de la memoria. El alma que está presente a sí misma y se recoge en la interioridad, con su existencia real, capta su existencia virtual. En efecto, tiene una oscura memoria de la perdida condición de felicidad, anterior al pecado. Aspira a traducir en existencia real su existencia virtual. No puede, no compete a sus posibilidades; le corresponde a la acción gratuita de Dios. Puede decirse que hay un recuerdo de la Gracia y una «gracia de la memoria», como hay — y lo hemos visto — una «gracia de la razón» (la *intelligentia*) y una «gracia de la voluntad» (la *libertas*). Si bien se considera, toda la actividad del alma, la dinámica de la mente y el movimiento de la dialéctica, dependen de la existencia virtual del alma feliz. Y este recuerdo, que no puede ser traducido en presencia actual, es el resorte de la vida del espíritu, su tormento y esperanza (13).

3. LA MEMORIA EN LOS ESCRITOS ANTERIORES A LAS «CONFESIONES»

La doctrina agustiniana de la memoria es fruto de larga elaboración. Desde el *De Ordine* defiende Agustín, contra Licencio y contra una anterior opinión suya, ahora abandonada, la importancia que tiene, incluso para el sabio. Licencio sostiene que el alma del sabio, *depurgata virtutibus et iam cohaerens Deo*, no tiene ya necesidad de la parte vil del alma, esto es, de los senti-

(13) La terminología de «existencia real» y de «existencia virtual» a propósito de la memoria, es mía y no de Agustín, pero creemos que nuestra interpretación responde a la doctrina agustiniana.

dos (14), aunque continúe sirviéndose de ciertas bajezas y desposos, de los que, retirándose en sí mismo, se ha purificado. En la parte baja del alma, sujeta a la parte mejor, se encuentra también la memoria, de la que se sirve el sabio, casi como de un esclavo, para mandarle e imponerle, ya domado y sometido, los límites de la ley. Se sirve la memoria de los sentidos para cosas que no son necesarias al sabio, sino a ella; por tanto, no se debe ensoberbecer contra su señor, ni usar desordenada e inmoderadamente de todo lo que le pertenece. En efecto, a esta vilísima parte del alma pertenecen las cosas que pasan (15). ¿Y para qué otras cosas sirve la memoria, sino para las cosas que pasan y casi huyen? El sabio, en cambio, se une a Dios y goza de Dios, que permanece siempre, y no hay temor de que llegue a faltar. Con todo, él, inmóvil y tranquilo en sí mismo, tiene también, en cierto modo, cuidado de los bienes de la memoria, a fin de que ésta, como siervo frugal y diligente, haga buen uso de ellos y los guarde con medida.

Agustín recuerda haber dicho también él la misma cosa en una ocasión, o sea, que la memoria no sirve al sabio, porque pertenece a la parte más vil del alma y se refiere a las cosas que pasan, a aquellas que son objeto de los sentidos. Evidentemente, le fué sugerida esta opinión por el primer entusiasmo, después de la lectura de los «platónicos», por el descubrimiento de la realidad espiritual e inmutable, que es absolutamente; a diferencia de lo corpóreo, que pasa. Entonces la memoria, facultad ligada a los sentidos y a lo sensible, le parece inútil a quien, por medio de la sola mente, posee lo que es. Sucesivamente, la profundización del neoplatonismo y de la verdad cristiana, de la que quiere ser una glosa la filosofía de Agustín, le convencieron de que la función de la memoria no se limita a este papel inferior y que, más bien, tiene un puesto propio en la vida intelectual.

Por esto Agustín combate en el *De Ordine* su primera opinión, que encuentra ahora en boca de Licencio. No sin cierto asomo de humorismo observa a Licencio que no habría podido hablar así de la memoria, si éste su «siervo» no le hubiese prestado ayuda, haciéndole «recordar» lo que una vez Agustín había dicho. Licencio insiste sobre su punto de vista y lo expone con

(14) También aquí defiende Agustín la sensación como un acto propio del alma y no del cuerpo, si bien no demuestre la seguridad de las obras posteriores. *Non enim ipsi oculi vel aures sed nescio quid aliud per oculos sentit. Ipsum autem sentire si non damus intellectui, non damus alicui parti animae. Restat, ut corpori tribuatur, quo absurdius dici nihil interim mihi videtur* (*De ordine*, l. II, c. 2, núm. 6).

(15) *Ad illam enim vilissimam partem possunt ea pertinere, quae praeterunt* (*Ibid.*).

rigurosa consecuencia: no hay necesidad de la memoria cuando se tiene presente y se posee todo, y tan cierto es esto que, incluso en el conocimiento sensible, para todo aquello que está ante nuestros ojos, no pedimos su ayuda. El sapiente tiene todas las cosas ante los ojos interiores de su inteligencia, es decir, ve fija e inmóvilmente a Dios, con quien están todas las cosas que el entendimiento ve y posee; por lo tanto, el sapiente no tiene necesidad de la memoria.

En resumen: la memoria sirve sólo para las cosas que no están presentes a los sentidos. Si todo lo que aprehendemos con los sentidos pudiese estar siempre presente a ellos, la memoria no sería necesaria ni siquiera para las cosas sensibles. Éstas, sin embargo, mudables y pasajeras, no están siempre presentes a nuestros sentidos y, por esto, es necesario para ellas la memoria, pues de lo contrario la experiencia de lo sensible estaría limitada sólo a lo que actual y momentáneamente sentimos. En cambio, las cosas pasan, pero quedan las imágenes conservadas en la memoria; por esto tenemos recuerdos de sensaciones pasadas. La memoria, en consecuencia, sirve para las cosas que pasan, y hay memoria solamente de lo que pasa. El sapiente, que no se preocupa de las cosas que pasan, sino que contempla las verdades intemporales, no tiene necesidad de la memoria. Las cosas que le interesan no pasan, *son*, inmutables y eternas. Pero no basta la intemporalidad y la inmutabilidad de lo inteligible para que el sapiente pueda prescindir de la memoria; es necesario que las verdades le estén siempre presentes a la mente. Y ésta es la tesis de Licencio: las verdades están siempre presentes al sapiente, porque él ve fija e inmóvilmente a Dios, con quien están todas las cosas que ve y posee la inteligencia (16). Memoria y tiempo están indisoluble-

(16) *De ordine*, I, II, c. 2, núm. 7: *sapienti igitur ante illos interiores intellectus oculis habenti omnia, id est Deum ipsum fixe immobiliterque intuenti, cum quo sunt omnia, quae intellectus videt ac possidet, quid opus est quae memoria?* Acerca de este punto no contradice Agustín a Licencio, sin que esto implique la visión directa de la verdad en Dios. En estos textos se encuentran indudablemente las primeras alusiones a la doctrina de la iluminación y pueden ser citados justamente para mejor refutar la interpretación ontologista. Si viésemos la verdad en Dios, tendríamos presente toda la verdad sin necesidad de la memoria; de igual modo que, según ya hemos dicho, si viésemos las cosas en Dios sería innecesaria la sensación. El uso (la no inutilidad) de las sensaciones y de la memoria excluyen sin apelación la interpretación ontologista. En tanto, se muestra siempre más evidente la gran importancia que Agustín atribuye al estudio y profundización del maravilloso fenómeno de la memoria: excluir la memoria de las actividades de la mente es relegarla entre las funciones inferiores del alma, según la opinión de Licencio, compartida primero también por el propio Agustín, sería admitir que las verdades inteligibles están siempre presentes a la mente y que el alma las ve siempre en la luz divina.

mente ligados: donde hay tiempo hay memoria; en lo eterno, que es intemporal, la memoria es superflua.

Licencio habría tenido razón si solamente existiese memoria de lo sensible y de lo que pasa. Agustín, ahora, ya no es de esta opinión: hay también memoria de lo inteligible, intemporal e inmutable. He aquí el punto que profundizará luego, y que ahora, en el *De Ordine*, señala y vislumbra. El sapiente, además de conocer para sí la verdad, la enseña a quienes no son sapientes. Ahora, para enseñar, prepara, según un orden, lo que debe exponer y discutir. Perdería necesariamente todas estas cosas si no las confiase a la memoria; por lo tanto, es preciso admitir que el sapiente debe conservar algo en la memoria (17), si no para sí, al menos para los demás. La memoria resulta, en consecuencia, necesaria para la enseñanza del saber, y, por esto, el recuerdo ocupa un puesto incluso en la actividad intelectual del alma. Hay una memoria de lo que pasa, pero también hay una memoria de lo que permanece. Esto basta para hacer considerar la memoria como perteneciente a la actividad intelectual del alma. Ulteriores profundizaciones llevarán a Agustín a comprobar su casi omnipresencia en todas las formas de la vida espiritual (18).

Ya en el *De quantitate animae*, además de la memoria que nace de las cosas que se repiten (19), se discurre acerca de una especie de teoría geométrica de la memoria misma. La memoria no es solamente la percepción de un objeto ausente, sino también la determinación mental de su distancia. Penetrada por la inteligencia, posee una especie de sentido íntimo del espacio (20).

La afirmación explícita de que no recordamos solamente las cosas que pasan, se encuentra en una carta a Nebridio del año 389, ya citada por nosotros, donde se demuestra que la memoria *sine phantasia esse posse*. Nebridio opinaba, en cambio, que no podía darse memoria *sine imaginibus (phantasiae)*. Agustín observa: *non nos semper rerum praetereuntium meminisse, sed plerumque manentium* (21). Ciertamente, la memoria es la pro-

(17) *De ordine*, l. II, c. 2, núm 7: cuando el sabio enseña, *ut congrue doceat minusque ineptus sit, praeparat saepe aliquid, quod ex dispositione eloquatur ac disputet, quod nisi memoriae commendaverit, pereat necesse est. Ergo aut officia benevolentiae negabis esse sapientis aut confiteberis res aliquas sapientis memoria custodiri.*

(18) En efecto, la memoria está presente en todos los momentos de la actividad del alma: en la teoría de los números del *De musica* (los números recordables), en el problema de la enseñanza (*De Magistro*), en la interioridad de las verdades, etc.

(19) *De quant. animae*, c. 33, núm. 72: *consuetudine insolitarum rerum.*

(20) *Ibid.*, c. 5, núm. 8, 9; caps. 12, 20, 21; c. 15; c. 24.

(21) *Epist. VII*, n. 1.

piedad de retener el pasado, o aquello que nos ha dejado (cuando me acuerdo de mi padre, recuerdo una cosa que me ha dejado), o aquello que hemos dejado nosotros (cuando me acuerdo de Cartago, recuerdo algo que yo he dejado). ¿Tiene, por lo tanto, razón Nebridio cuando dice que ninguna de estas dos cosas puede venir a la mente, *nisi viso illo imaginario*? No: se puede también hablar de memoria de las cosas que todavía existen (como la ciudad de Cartago). Añade Agustín que, según un célebre descubrimiento de Sócrates, lo que nosotros aprendemos no entra en nosotros como cosa nueva, sino que lo traemos a la mente por medio del recuerdo. ¿Se dirá, tal vez, que aquí no se da memoria, porque queda siempre el saber y no puede ser confundido con las cosas que pasan? Quien tal observa, no tiene en cuenta que una visión intelectual, cuando ha pasado, después de haber prestado atención a otra cosa, volvemos a verla con el recuerdo, esto es, por medio de la memoria. La eternidad es lo que dura siempre y no tiene necesidad de imágenes que, en cierto modo, la lleven a la memoria; con todo, no nos vendría, si no la recordásemos; por lo tanto, puede darse memoria sin imaginación (22).

Considerar la memoria entre las formas de la actividad intelectual, le ha sido sugerido a Agustín por la doctrina platónica de la reminiscencia, pero le impone un problema: ¿cómo comprenderla sin la reminiscencia, que él netamente rechaza? Y en esto le ayuda la *Escritura* con el concepto del *lumen* divino. Así modifica el concepto platónico de reminiscencia: las ideas no son el recuerdo de un conocimiento pasado, sino la memoria de un conocimiento que está siempre presente dentro de nosotros, y presente en la medida en que nosotros estamos presentes a nosotros mismos. No se trata de tomar conciencia del pasado, sino del presente olvidado, de *recuerdo del presente*. En este sentido, el conocimiento que el alma tiene de Dios puede ser llamado memoria de Él (23).

(22) *Ibid.*, núm. 2. *Nonnulli calumniantur adversus Socraticum illud nobilissimum inventum, quo asseritur, non nobis, ea quae discimus, veluti nova inseri, sed in memoriam recordatione revocari; dicentes memoriam praeteritatum rerum esse, "haec autem quae intelligendo discimus", Platone ipso auctore, "manere semper, nec posse interire", ac per hoc non esse praeterita: qui non attendunt illam visionem esse praeteritam, qua haec aliquando vidimus mente; a quibus quia defluximus, et aliter alia videre coepimus, ea nos reminiscendo revivere, id est per memoriam. Quamobrem si, ut alia omittem, ipsa aeternitas semper manet; nec aliqua imaginaria figmenta conquirit, quibus in mentem quasi veliculis veniat, nec tamen venire posset, nisi eius meminissent, potest esse quarundam rerum sine illa imaginatione memoria.*

(23) La transposición del concepto platónico de reminiscencia se encuentra, a nuestro parecer, ya en los primeros escritos. No conocía Agustín otra

4. LA MEMORIA EN LAS «CONFESIONES»

Según las *Confesiones*, la memoria es uno de los grados a través de los cuales pasa el alma para llegar hasta Dios. Como con frecuencia le sucede, siempre que se ocupa de ella, Agustín se para detenidamente en su consideración. Primero ilustra la memoria, que es «libre y vasto pabellón», donde yacen tesoros de innumerables imágenes de toda clase de objetos llevados por los sentidos. En los escondrijos de la memoria colocamos todas las percepciones sensibles, no caídas completamente en olvido. Del fondo infinito de la misma, las traemos a la consciencia: algunas se asoman pronto, otras es preciso buscarlas por largo tiempo; muchas vienen poco a poco, según el orden con que se las busca: las precedentes ceden el puesto a las nuevas que vienen y se esconden para volver de nuevo cuando nosotros queramos (24). Recuerdo que va y recuerdo que viene; recuerdo que parece borrado y que, en cambio, aflora poco a poco; otro, que lentamente cae en olvido. La parte de nuestra vida ligada a las impresiones exteriores pasa delante de nosotros en un desfile más o menos tumultuoso de imágenes, reflejado como en un espejo, proyección de cuanto hemos conseguido arrancar al olvido.

La memoria es la reserva de lo que no se olvida, y suministra la materia al ejercicio de la imaginación. La memoria sensible o de las imágenes (no entran las cosas en la memoria, sino sus imágenes), además de guardar éstas en el depósito de sus ocultos pliegues, tiene también una virtud discriminadora: las imágenes son conservadas sin confusión, según el sentido que las ha hecho entrar; los colores no se mezclan con los sonidos, y, entre los olores, sabemos distinguir el perfume de los lirios del de las violetas; y no confundimos lo áspero con lo suave. Todas estas opera-

forma de reminiscencia que la platónica, que era explicada con la doctrina de la preexistencia del alma. Rechazada esta doctrina, se encuentra frente a la alternativa de, o rechazar la reminiscencia, o explicarla de modo distinto. Y esto es justamente lo que hace, injertando la reminiscencia en la doctrina escritural de la iluminación. Pero de tal modo que la reminiscencia platónica es radicalmente transpuesta: la verdad está en nosotros, porque la luz de Dios está presente en el alma. Nos parece que se entiendan en este sentido algunos pasajes (por ej., *Solil.*, l. II, c. 20, núm. 35; también los correspondientes lugares de las *Retract.*, l. I, c. 4, núm. 4; c. 8, núm. 2; *De quant. animae*, c. 20, núm. 34; *Epist.* 7, ad *Nebridium*, c. 1, núm. 2) que, a primera vista, parecen justificar la tesis de aquellos que atribuyen a Agustín la doctrina platónica. Véase también cuanto hemos dicho antes.

(24) Habla también de la memoria sensible en el XVIII Tract. (II), *In Joann. Ev.*

ciones se ejecutan en la espaciosa aula de la memoria donde cielo, tierra, mar y cuanto conservo de impresiones no olvidadas, todo se alinea delante de mí. La memoria tiene, además, una capacidad de conexión y previsión. Efectivamente, sobre las imágenes recibidas, yo voy relacionando los casos semejantes a los pasados y de ellos deduzco lo que he de hacer, lo que sucederá, lo que puedo esperar. ¡Tanta es la virtud y poder de la memoria! ¿Quién podrá nunca alcanzar su profundidad? Sin embargo, es una virtud de mi alma: yo mismo no comprendo todo lo que soy (25).

Puede decirse que, para Agustín, la memoria abarca todo cuanto entra en el dominio de la sensación: *imagines, phantasiae, similitudines corporales*. Pero esta memoria que hemos llamado sensible está llena ya de la actividad espiritual del alma: las semejanzas que la memoria conserva no son las mismas impresiones recibidas por medio de los sentidos, sino elaboradas, asimiladas por el alma, hechas espirituales. Los sonidos están en la memoria distintamente de como están en la sensación (26). Si sentir es propio del alma, con más razón lo es recordar; y, por lo tanto, cuando hace revivir la memoria la imagen corporal olvidada, no actúa el cuerpo sobre el alma, sino que es el alma misma quien reproduce en sí misma rápidamente la imagen (27). También para el mundo corpóreo aprender es recordar, y la ciencia de los cuerpos, en este sentido, es fruto de la memoria.

Además de la memoria de las imágenes sensibles, de lo que pasa, hay también memoria de las ciencias, de lo que no pasa. Hay una notable diferencia: de las cosas sensibles se conservan las imágenes, de los conocimientos *res ipsas*. Lo que yo sé de gramática, de dialéctica, de los números, etc., no ha entrado en la memoria como imagen, que deja fuera la realidad, sino que está todo dentro de mí y en mí conservado (28). Cuando se me dice: «hay tres especies de cuestiones: si una cosa es, qué es y cómo es», yo retengo las imágenes de los sonidos que componen este

(25) *Conf.*, I. X, c. 8: *Magna ista vis est memoriae, magna nimis, Deus meus, penetrare amplum et infinitum. Quis ad fundum ejus pervenit? Et vis est haec animi mei, atque ad meam naturam pertinet: nec ego ipse capio totum quod sum.*

(26) *De musica*, I. VI, c. 4, núm. 7: *Hi (sonantes numeri) ergo faciunt eos qui sunt in aurium passione cum audimus: hi autem rursus quos sentiendo habemus faciunt alios in memoria, quibus a se factis recte praeferuntur.*

(27) *De Genesi ad lit.*, I. XII, c. 16, núm. 33: *Quamvis ergo prius videamus aliquod corpus quod antea non videramus, atque inde incipiat imago ejus esse in spiritu nostro, quo illud, cum absens fuerit, recordemur; tamen eandem ejus imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso sicut revelata mirabili, quae ineffabiliter longe est a corporis tarditate.*

(28) *Conf.*, I. X, c. 9.

discurso, pero las cosas por ellas significadas no son alcanzadas por sentido alguno corpóreo, ni las veo en algún otro lugar, sino en mi alma, y no reflejadas en imágenes, sino en realidad, en la memoria (29). No sé de dónde me vinieron a la memoria, pero sé que cuando las aprendí, las advertí en mi entendimiento y las conocí por verdaderas. Por lo tanto, estaban en mí antes de que yo las aprendiese, pero no habrían aflorado del fondo de la conciencia, si no hubieran saltado fuera por una orden de otro (30). Las verdades están en nosotros, y, cuando las aprendemos, no nos vienen de fuera, sino que se suscitan en nosotros, según ha demostrado el *De magistro*. La doctrina de la memoria confirma la del estudio interior de la verdad, que está presente, incluso cuando es ignorada. La reminiscencia platónica encuentra su verdad en el interiorismo. Las palabras no nos muestran lo que significan, solamente nos estimulan a buscar la verdad, que no nos comunican, sino que está en nosotros (31). Nosotros, más que aprender, recordamos: la palabra es como una invitación a consultar la verdad que, dentro de nosotros, habla e ilumina: vemos las cosas inteligibles en esta luz incorpórea (32).

Así como hay memoria de las ciencias, hay también memoria de las matemáticas, de las operaciones del espíritu y de las afecciones del alma. En efecto, la memoria contiene las razones y las innumerables leyes del número, no impresas por los sentidos (con los sentidos corpóreos aprehendemos las cosas numeradas, no las ideas numerantes) (33). Por otra parte, hay diferencia entre el discernimiento actual y el recuerdo de aquéllas; recuerdo también haber tenido con frecuencia este discernimiento. Además, lo que ahora discierno y entiendo, lo deposito en la memoria y luego lo recuerdo; tengo, en consecuencia, memoria de haberme actualmente recordado (34). Por último, la memoria guarda tam-

(29) *Conf.*, l. X, c. 10: *Res vero ipsas, quae illis significantur sonis, neque ullo sensu corporis attingi, neque usquam vidi praeter animum meum, et in memoria mea recondidi, non imagines earum, sed ipsas.*

(30) *Ibid.*, l. X, c. 10: *Ibi ergo erant, et antequam ea didicissem, sed in memoria non erant. Ubi ergo? aut quare cum dicerentur, agnovi, et dixi: Ita est; verum est? nisi quia jam erant in memoria, sed tam remota et retrusa, quasi in cavis abditioribus, ut, nisi admonente aliquo, eruerentur, ea fortasse cogitare non possem.*

(31) *De Mag.*, c. 11, núm. 36: *Verissima quippe ratio est, et verissime dicitur, cum verba proferuntur, aut scire nos quid significant, aut nescire: si scimus, commemorari potius quam discere; si autem nescimus, ne commemorari quidem, sed forte ad quaerendum admoneri.*

(32) *De Trinit.*, l. XII, c. 15, núm. 24. En este lugar rechaza la doctrina platónica de la preexistencia de las almas y de la reminiscencia.

(33) *Ibid.*, l. X, c. 12.

(34) *Ibid.*, l. X, c. 13.

bién las afecciones de mi alma, no tal como las tiene en el momento en que las sufre, de forma distinta y de modo sólo propio de su naturaleza (35). Es una especie de memoria de mí, por medio de la cual me encuentro a mí mismo, recuerdo las cosas hechas, el momento o lugar en que las hice y los sentimientos experimentados cuando las hacía. La potencia de la memoria es tal que substituye las primeras afecciones con afecciones contrarias. Efectivamente, a veces recuerdo con alegría el dolor pasado y con dolor la pasada alegría; puedo también recordar la pasada alegría, sin estar alegre, o volver a pensar en el dolor experimentado, sin que ahora me duela. ¿A qué se debe que, mientras recuerdo con alegría el dolor pasado, haya alegría en la mente y dolor en la memoria, que la mente goce de esta alegría, sin que se entristezca la memoria por este dolor? ¿Es que acaso la memoria es independiente de la mente? A todas estas formas de memoria se debe el ser conservados estados transitorios que, en otro caso, pasarían y caerían en el olvido. La memoria confiere una continuidad al sucederse de nuestra vida psíquica: el flujo del presente se conserva en el recuerdo. Los fragmentos de la historia de nuestra alma sobreviven inscritos en la actividad de la memoria. El entendimiento es una especie de memoria profunda: la *mens* ve en la luz divina que la ilumina las razones eternas e inmutables, la ciencia y la sabiduría. Por esto el alma saca de su interioridad todo lo que es verdadero, y el saber es memoria (36), retorno activo sobre las operaciones de la vida espiritual, sobre la presencia de Dios en ella, como en todas las cosas, sobre la luz por la que es iluminada y que es regla suprema y absoluta de toda la verdad (37).

La misma memoria es posible por la memoria. Incluso cuando nombro el olvido, ¿cómo sabría lo que es, si no lo recordase? Por lo tanto, cuando recuerdo la memoria, es ella que se representa a sí misma; cuando recuerdo el olvido, olvido y memoria se me ponen delante: la memoria me hace recordar el olvido. Pero si el olvido es falta de memoria, ¿cómo puedo recordarlo, si con su presencia me impide acordarme? ¿Tal vez está presente, no por sí mismo, sino por su imagen? Sea; pero para estampar allí su imagen, ha debido de estar presente. Mas, ¿cómo le fué posible estampar su imagen en la memoria, si su presencia borra

(35) *Ibid.*, I, X, c. 14.

(36) *De diver. quest. ad Simplicianum*, I, II, c. 2, núm. 4: *Non enim scientiam solemus dicere in nobis, nisi cum sensa et intellecta memoria retinemus; cum meminimus aliquid sensisse nos vel intellexisse, ut quid, cum volumus, recolumus.*

(37) *In Iohann. Evang.*, Trac. XXXV, núm. 6.

toda memoria? (38). Grande es el poder de la memoria, sin fondo ni confín. Y con todo, ella es mi espíritu y mi espíritu soy yo. ¿Qué soy yo, en consecuencia? (39). La reflexión sobre la memoria hace tocar el fondo del enigma, revela lo insondable del alma humana. El enigma de la memoria es el enigma del yo.

El alma ha sido naturalmente hecha para vivir en la luz de Dios; esta luz le es interior y en ella ve los inteligibles eternos e inmutables. Pero no siempre ve, no siempre está presente a Dios, aunque la verdad y la luz le estén siempre a ella presentes (40). Pero si Dios está fuera de la memoria, ¿quiere esto decir que el alma no se acuerda de Él?; y si lo ha olvidado, ¿cómo puede encontrarlo? (41). La mujer del Evangelio (*Lucas*, 15, 8) que había perdido un dracma, lo buscó con la linterna y lo encontró. El dracma no estaba presente a sus ojos, pero lo estaba a la memoria, en otro caso no lo habría encontrado; si lo hubiese encontrado, no lo hubiera reconocido. De las cosas perdidas, se retiene dentro la imagen interior que, cuando las encontramos, nos las hace reconocer (42). Se da también otro caso: buscar el objeto perdido dentro de la memoria, como cuando olvidamos una cosa y nos esforzamos en recordarla. Si se presenta otra, la desechamos, mientras no venga la buscada. Cuando viene, la reconocemos, pero no podríamos reconocerla si no tuviésemos memoria de ella. No hay duda de que la cosa había sido olvidada, pero no totalmente: se retiene algo con lo que se busca lo que había huído, como cuando se nos presenta a los ojos o a la mente una persona conocida, cuyo nombre no recordamos. Por esto, «acordarse de haber olvidado una cosa, no es haberla olvidado de hecho, pues, de lo contrario, no nos vendría al pensamiento, ni siquiera el buscarla» (43).

(38) *De Trinit.*, l. X, c. 16. Véase también *Solil.*, l. II, c. 34.

(39) *Conf.*, l. X, c. 17: *Magna ista vis est memoriae, nescio quid horrendum, Deus meus, profunda et infinita multiplicitas! et hoc animus est, et hoc ego ipse sum. Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum?*

(40) En este sentido — y no ya en el platónico — conocer es *commemorari*: vuelta del alma sobre y en sí misma, en la luz interior (*Retract.*, l. I, capítulo 8, núm. 2: *...cum se ad eas res movet, quibus connexa est, vel ad ipsam, in quantum eas videt*), donde ve todas las verdades de que es capaz. Por una parte, sin la memoria no hay ciencia de las cosas corporales ni de las intelectuales: por otra, nada hay innato en el alma, en el sentido del innatismo platónico.

(41) *Conf.*, l. X, c. 18: *Si praeter memoriam meam te invenio, immemor tui sum. Et quomodo jam inveniam te, si memor non sum tui?*

(42) *Ibid.*, l. X, c. 17.

(43) *Ibid.*, l. X, c. 19: *Neque enim omnimodo adhuc oblitus sumus, quod vel oblitos nos esse meminimus. Hoc ergo nec amissum quaerere poterimus, quod omnino oblitus fuerimus.*

Entre los infinitos bienes que busca el alma, busca uno de modo absoluto, porque tal es su valor: Dios. Por otra parte, buscar a Dios significa buscar la posesión de la verdad o de la felicidad; significa también que el alma se busca a sí misma, en el sentido de que ella es toda sí misma, presencia absoluta, a sí, solamente cuando ha encontrado y posee la vida feliz. ¿Es que no posee el alma tantas verdades, de las ciencias y de las matemáticas? Sí, pero si no hay felicidad sin verdades, no toda verdad es suficiente para procurar la felicidad. La multiplicidad de verdades no sacia el alma, antes bien la enciende más en amor por la verdad, lo único que puede satisfacerla, que pone fin a su inquietud y al buscarse de verdad en verdad. El alma que se busca a sí misma, busca la verdad que desea, de la cual la misma alma no es sino un medio. El deseo de conocerse es la presencia del alma a sí misma, que es también presencia (no posesión) de la verdad al alma. Por lo tanto, si el alma busca la felicidad, significa que lo la posee, pero no la buscaría si la tuviese completamente olvidada; conserva, en cierto modo, memoria de ella. En efecto, cuando se le presenta cualquier otra cosa en su lugar, no dice: ¡Hela aquí! ¿Cómo la busca? ¿Tal vez *per recordationem*, como si la hubiese olvidado y lo supiese? ¿Quizá por puro deseo de cosa desconocida? No; todos queremos la vida feliz; esto quiere decir que la hemos conocido. Incluso aquellos que no la poseen, ni realmente ni como esperanza, si no la tuviesen en cierto modo, no desearían ser felices. La poseen, dice Agustín, en no sé qué noticia que es preciso descubrir si está en la memoria; porque si estuviese en ella, es cierto que hubo un tiempo en que todos fuimos felices (44). Es cierto que si nosotros amamos la vida feliz, y, al oír la nombrar, al punto decimos quererla, significa que no nos debe ser totalmente desconocida: *ignoti nulla cupido*. Pero no sería esto así, *nisi res ipsa, cujus hoc nomen est, eorum memoria teneretur* (45). En resumen: para encontrar a Dios y la vida feliz, es preciso buscarlos, y para buscarlos hay que tener, en cierto modo, conocimiento, ya que, en caso contrario, no sólo no los

(44) *Conf.*, l. X, c. 20: *Ideoque habent eam nescio qua notitia, de qua satago, utrum in memoria sit; quia si ibi est, jam beati fuimus aliquando.* — No busca aquí Agustín si todos fuimos felices individualmente o en Adán, sino que busca si la vida feliz está en la memoria. Según la teoría platónica de la preexistencia del alma todos hemos conocido individualmente la sabiduría, porque cada alma, antes de caer en el cuerpo, ha visto más o menos las Ideas según el mito del *Fedro*. Agustín que, según sabemos, rechaza en el *De Trinitate* la preexistencia, alude al recuerdo que queda en nosotros de la perdida felicidad después del pecado de Adán, *in quo et omnes mortui sumus et de quo omnes cum miseria nati sumus* (*Conf.*, *ibid.*).

(45) *Conf.*, l. X, c. 20.

buscaríamos, sino que, aun cuando los encontrásemos, no los reconoceríamos. Por esto, el hecho mismo de que buscamos a Dios y la felicidad, implica ya que ellos se esconden en lo profundo de nuestro ser, en los secretos abismos de la memoria.

No está la vida feliz en la memoria, como lo está la imagen de Cartago en quien la ha visto, porque no es cosa corpórea. No como los números, porque quien tiene noción de éstos, no busca más, mientras que la noción de la vida feliz nos hace desear su posesión. Tal vez está como la alegría, porque, aun cuando esté triste, recuerdo mi alegría; puedo, aunque sea desgraciado, recordar la vida feliz. Pero volvamos al principio: si la recuerdo con amor y deseo, significa que la he experimentado. No sería posible un querer tan cierto y universal, si no se tuviese igualmente un cierto conocimiento de él (46), ni sería posible amarla, de no tener en la memoria alguna noción. Felicidad es posesión de la verdad por lo tanto, conocer la vida feliz es conocer la verdad. En consecuencia, han conocido los hombres la vida feliz allí mismo donde conocieron la verdad (47). Pero la verdad es conocida en nosotros, según habla y dicta el Maestro interior, por cuya luz recibimos toda verdad. Podemos ignorar que está Dios en nosotros, pero esto no quita que esté.

Después de tanto camino, el alma lo encuentra en su memoria. Pensaba en otra cosa y se había olvidado de su presencia (48). Pero Dios no ha salido nunca fuera de la memoria y en ella lo encuentra el alma cuando lo recuerda y goza de él. ¿En qué parte de la memoria habita? No en la parte que conserva las imágenes de las cosas corpóreas; ni en aquella otra en que tiene su sede el alma misma, puesto que también de ella hay memoria, porque Dios ni es una imagen, ni una afección del alma, ni el alma cuyo señor es. Para encontrar a Dios, es preciso ahondar profundamente, por debajo de la memoria sensible, por debajo de la memoria de las ciencias, más por debajo todavía de la memoria de mí mismo y de la espiritual, para tocar una especie de memoria metafísica (que viene después de cualquier otra memoria), que al puro análisis psicológico podría parecer paradójica (49). En esta

(46) Conf., I. X, c. 21. Hay aquí una alusión al estado del hombre antes del pecado.

(47) Ibid., I. X, c. 23: *Ubi ergo noverunt hanc vitam beatam, nisi noverunt etiam veritatem?*

(48) Ibid., I. X, c. 24: *Ecce quantum spatiatum sum in memoria mea, quaerens te, Domine, et non inveni extra eam!*

(49) Ibid., I. X, c. 25: *Tu dedisti hanc dignationem memoriae meae, ut maneam in ea; sed in qua ejus parte maneam, hoc considero. Transcendi enim partes ejus, quas habent et bestiae, cum te recordarer; quia non ibi te inveniham inter imagines rerum corporalium, et veni ad partes ejus, ubi com-*

profundidad habita Dios sin ocupar lugar. Él es la verdad y por ella está en todas partes, a todos responde con claridad, aunque no todos lo entienden con claridad. Está en el espíritu, sin estar en el espíritu, porque está sobre todo lugar y sobre todo espíritu. Nos acordamos de Él, pero el primer conocimiento de Dios no puede ser llamado un recuerdo: Dios se conoce en sí mismo y por encima de nosotros.

He aquí encontrado a Dios en nosotros, en la memoria, entendida en un sentido típicamente agustiniano y originalísimo. Memoria para él significa consciencia, conocimiento. La expresión — *neque enim iam eras in memoria mea, priusquam te discerem* (50) — significa: antes de haber vuelto dentro de mí, yo no tenía consciencia de Ti, aun estando Tú presente en mí (51). Por lo tanto, conocer a Dios es tener constante memoria de Él; adquirir conciencia de la transcendente presencia de Él que enseña en nosotros o ilumina: la conciencia de esta presencia es la memoria de Dios. Conocer a Dios es ser, vivir, querer y pensar siempre en la luz de verdad que nos ilumina. Querer a Dios es estar presentes a nosotros mismos. Conocer es vencer una «distracción» para distraerse de toda cosa y «concentrarse» en la única necesaria. Este es el grado místico de la memoria, que coincide con el más alto grado del conocer, que es la intelligentia. De Dios hay memoria, no como de un pasado, sino como de un presente perenne: está él presente en nosotros, y nos toca a nosotros recordarlo siempre. Hace mucho camino el alma para buscarlo en la memoria, donde él se encuentra, y fuera de ella (52). La memoria tende a Dios, pero porque Dios la vivifica desde dentro, lo mismo que ella vivifica su cuerpo (53). Dios es la vida de mi vida (*vita meae*) (54), más interior que mi interior, superior a cuanto tengo de más alto (55). Él es luz de mi corazón, paz del alma,

mendavi affectiones animi mei, nec illic inveni te. Et intravi ad ipsius animi mei sedem, quae illic est in memoria mea, quoniam sui quoque meminit animus, nec ibi tu eras. Quia sicut non est imago corporalis, nec affectio viventis, qualis est cum lactamur, contristamur, cupimus, metuimus, meminimus, obliviscimur, et quidquid hujusmodi est: ita nec ipse animus est, quia Dominus Deus animi tu es. Et commutantur haec omnia, tu autem incommutabilis manes super omnia; et dignatus es habitare in memoria mea, ex quo te didici.

(50) *Conf.*, I. X, c. 26.

(51) Martin (*ob. cit.*, pág. 60, núm. 6) cita este lugar como el que indica la memoria en el sentido ordinario.

(52) *Conf.*, I. X, c. 25.

(53) *Ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est (De civ. Dei, I. XIX, c. 26).*

(54) *Conf.*, I. VII, c. 1.

(55) *Interior intimo meo et superior summo meo (Conf., I. III, c. 6).*

virtud fecundadora del espíritu, seno de nuestro pensamiento (56). Él se ha dignado habitar en mi memoria: es la grandeza de su amor y, por su amor, también mi grandeza y nobleza. Dios, inmutable y eterno, no desdeña habitar en nosotros, seres mudables y temporales: fuera de toda historia, entra a formar parte de la historia de nuestra alma. En Él se realiza, en Él se satisface. Dios nos ha hecho de la nada para Él y en Él; con la paz y el descanso en Él, se calma nuestra fecunda inquietud, que contribuye a rendirnos tal premio.

¿Cómo entonces nos olvidamos de Dios, que está en nosotros, y es la felicidad que buscan todos los hombres? El olvido es nuestra miseria, la infeliz herencia del primer pecado. La concupiscencia o amor hacia nuestras cosas y hacia nosotros mismos nos aparta de Dios y de nosotros y nos arroja al exterior, en donde nos olvidamos de Dios y de nosotros mismos. Todos los hombres quieren ser felices en Dios y por Dios, pero la carne hace violencia al espíritu. Terminan por odiar la verdad; aman una cosa distinta y pretenden que es la verdad; porque odian el haberse engañado, odian a quien pretende convencerlos de que están ellos en el engaño (57). En este engaño se olvidan de Dios y de ellos. Por pronto que pueda hacerlo, cada uno de nosotros siempre ama tarde a Dios, porque es tarde cuando vuelve a sí mismo. ¿Qué significa, dicho en pocas palabras, olvidar a Dios? Estar fuera de nosotros; y Dios está dentro de nosotros; no tener conciencia de lo que somos y tenemos, porque la conciencia está presente en otra cosa. ¿Qué significa conocer a Dios? Acordarse de Dios; estar dentro de nosotros. Nunca Dios está lejos de nosotros, sino nosotros de Él, extraños a nosotros mismos, peregrinos, errantes en el mundo de las cosas: olvidados, sordos a la voz que llama, ciegos a la luz que luce en todos los dobleces de nuestra alma, donde Él ha elegido su santuario (58).

(56) *Conf.*, l. I, c. 13: *Deus lumen cordis mei, et panis oris intus animae meae, et virtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae.*

(57) *Conf.*, l. X, c. 23.

(58) *Ibid.*, l. X, c. 27: *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi. Et ecce intus eras, et ego foris, et ibi te quaerebam, et in ista formosa quae fecisti, deformis irrueram. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti, et clamasti, et rupisti surditatem meam. Coruscasti, splenduisti, et fugasti caecitatem meam. Fraglasti et duxi spiritum, et anhelo tibi. Gustavi; et esurio, et sitio. Tetigisti me, et exarsi in pacem tuam.*

5. LA MEMORIA EN EL «DE TRINITATE»

Nos hemos ayudado de algunos pasajes del libro X del *De Trinitate* para reconstruir las bases metafísicas y teológicas de la memoria; nos servimos ahora de otros para completar, al menos en sus aspectos esenciales, una cuestión tan importante.

En el *De Trinitate*, insiste Agustín sobre la cuestión de la ausencia-presencia que lleva consigo el fenómeno de la memoria. Yo no recuerdo el nombre de una persona; por lo tanto, el recuerdo está ausente, pero no me esforzaría en traerlo a la memoria, ni sometería a la voluntad a concentrar su atención en este esfuerzo, si no recordase que el nombre olvidado está en la memoria; y en consecuencia, el recuerdo está ausente, pero, en cierto modo, está también presente (59). Queda el recuerdo del olvido, sin el cual no sabríamos que tenemos un conocimiento olvidado y no nos esforzaríamos por traerlo a la memoria. Para que un recuerdo sea posible es necesario: *a*) que nos acordemos de haber olvidado algo (presencia de la ausencia); *b*) que reaparezca (presencia) la imagen escondida en la memoria. De ahí que no pueda darse voluntad de recordar, si en los depósitos de la memoria no retenemos todo o una parte de lo que queremos recordar. Si, por ejemplo, quiero recordar lo que comí ayer por la noche, recuerdo haber cenado, o, al menos, algo en torno al tiempo, o, siquiera, que era ayer por la noche, y qué cosa es cenar. Si nada de esto recordase, ni siquiera podría querer recordar lo que cené ayer por la noche. Por esto se comprende cómo la voluntad de recordar procede de la unión de la cosa que queremos recordar con la visión que nace en el pensamiento de quien quiere recordar (60).

Descubre aquí Agustín una trinidad, una de tantas formas con la cual se refleja en nosotros la divina Trinidad. No es el recuerdo, sino la unión de una imagen pasada con una imagen presente que la reclama, bajo la acción de la voluntad. Son, por

(59) *De Trinit.*, l. XI, c. 7, núm. 12: *Non esse posse voluntatem reminiscendi, nisi vel totum, vel aliquid rei ejus quam reminisci volumus, in penetrabilibus memoriae teneamus.*

(60) *Ibid.*: *Unde intelligi potest, voluntatem reminiscendi ab iis quidem rebus quae memoria continentur procedere, adjunctis simul eis quae inde per recordationem cernendo exprimentur, id est, ex copulatione rei cuiusdam recordati sumus, et visionis quae inde facta est in acie cogitantis cum recordati sumus.* Aquí está implícito que la voluntad obra sobre cosas conocidas: *voluntas non fertur in incognitis.* Por otra parte, si yo escojo conocer esta o aquella cosa, esto es debido a un acto de la voluntad, al fijarse de la *attento*

tanto, tres términos que forman una unidad, gracias a la voluntad que une las dos imágenes. Por esto, son tantas estas trinitades, cuantos son los recuerdos, ya que no hay recuerdo en el que no se dé lo que está escondido en la memoria antes de pensar, lo que se actúa en la *cogitatio* cuando se piensa, y la voluntad que une los dos (*quae utrumque copulat*) (61). Estamos todavía en el grado de la memoria sensible y en una de las especies de trinidad del hombre exterior, carnal y animal (62). La búsqueda de la trinidad en el hombre interior descubrirá también allí la memoria, pero no ya la sensible.

La memoria de sí mismos, o la conciencia que adquiere el alma de sí, resulta también de la unidad de tres elementos. El alma, que tiene conciencia de sí, tiene la *memoria sui*, ya que está presente a sí misma; si recuerda, se entiende; y si se entiende, se ama. Por esto, dice Agustín, cuando la *cogitatio* vuelve sobre sí misma, se forma la trinidad, en la cual se puede entender el verbo formado por la misma *cogitatio* y a ella unido por la voluntad (63). La *memoria sui*, separada de la *memoria Dei*, queda en ignorancia y locura. La trinidad de la mente, que recuerda, se entiende y se ama, no es por sí misma imagen de Dios; lo es sólo en cuanto puede también recordar, entender y amar a quien la ha hecho. Sólo cuando la memoria de sí no está separada de la memoria de Dios, la mente es sabia; en caso contrario, aun recordando, entendiendo y amándose a sí misma, continúa necia. La memoria de Dios constituye otra trinidad interior: recuerda a Dios, a cuya imagen ha sido hecha, lo entiende y ama. Se hace entonces sabia, no por su luz, sino por aquella de la que participa: en la luz eterna reinará feliz (64). Es gran desgracia para el hombre no estar con Aquel «sin el cual no puede ser»; y el hom-

(61) *Ibid.*, l. XI, c. 7, núm. 12.

(62) *Ibid.*, l. XI, c. 11, núm. 18.

(63) *Ibid.*, l. XIV, c. 10, núm. 13: *Ac per hoc quando ad se ipsam cogitatione convertitur, fit trinitas, in qua iam et verbum possit intelligi: formatur quippe ex ipsa cogitatione, voluntate utrumque jungente.* El cap. 11, número 14 del mismo libro demuestra que la memoria no es sólo acto del pasado. También aquí la memoria de las cosas presentes es entendida como intelección o conciencia actual de lo que se sabe.

(64) *De Trinit.*, l. XIV, c. 12, núm. 15: *Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens et intelligit ac diligit se: sed quia potest etiam meminisse et intelligere et amare a quo facta est. Quod cum facit, sapiens ipsa fit. Si autem non facit, etiam cum sui meminit, seseque intelligit ac diligit, stulta est. Meminerit itaque Dei sui, ad cuius imaginem facta est, eumque intelligat atque diligit. Quod ut brevius dicam, colat Deum non factum, cuius ab eo capax est facta; et cuius particeps esse potest, propter quod scriptum est, "Ecce Dei cultus est sapientia": et non sua luce, sed summae illius lucis participatione sapiens erit; atque ubi aeterna, ibi beata vita regnabit.*

bre no está con Él, si no lo recuerda, no lo entiende y no lo ama; apenas lo olvida del todo, y ya ni siquiera puede acordarse de sí (65). Esta es la tercera forma de memoria. Por lo tanto, también la memoria es trinitaria: sensible, de sí, de Dios.

La doctrina de la memoria está dialécticamente desarrollada por Agustín. No es solamente un método de indagación; es la esencia misma del pensamiento que es dialéctica, porque pensar es buscar, ascender de grado en grado. Comprender es comprenderse, recordarse: los grados del conocimiento son los mismos grados de la memoria, en el significado más agustiniano del término. Cada grado remite a otro, un recuerdo llama a otro recuerdo, sin que el alma se satisfaga nunca: cada recuerdo (trinidad inmanente a la conciencia) lleva en sí, de modo más o menos obscuro, la exigencia de trascenderse. Efectivamente, no hay unidad que sea la Unidad (66). El espíritu busca, recuerda y se aprehende gradualmente, casi a etapas, en la conciencia o memoria de sí. No significa esto que el espíritu se extienda o deslice como las cosas sensibles: está siempre totalmente presente a sí mismo. Sin embargo, esta presencia no es un *fiat* (no el eterno presente de Dios), sino distensión y duración espiritual, búsqueda de sí mismo, presencia (en la memoria) conquistada. El espíritu que se busca está todo en la indagación, sin que se busque todo o se descubra en cada acto de indagación (67). Es este el modo hu-

(65) *Ibid.*, l. XIV, c. 12, núm. 16: *Magna itaque hominis miseria est cum illo non esse, sine quo non potest esse. In quo enim est, procul dubio sine illo non est: et tamen si ejus non meminit, eumque non intelligit, nec diligit, cum illo non est. Quod autem quisque penitus obliviscitur, nec commoneri ejus utique potest.* Y en el c. 13, núm. 17: *Si autem reminisceris, profecto redis in memoriam tuam, et in ea invenis quod non fuerat penitus oblivione deletum. Redeamus ad illud propter quod adhibuimus humanae conversationis exemplum. Inter caetera Psalmus IX "convertantur", inquit, "peccatores in infernum, omnes gentes quae obliviscuntur Deum". Porro autem XXI "Commemorabuntur", inquit, "convertentur ad Dominum universi fines terrae". Non igitur sic erant oblatae istae gentes Deum, ut ejus nec commemoratae recordarentur. Obliviscendo autem Deum, tamquam obliviscendo vitam suam, conversae fuerant in mortem, hoc est, in infernum.*

(66) Téngase presente que para poder hablar de reflejos o vestigios de la divina Trinidad en nosotros, no basta que haya allí tres elementos distintos, sino que es necesario que ellos, aun permaneciendo distintos, formen una unidad. La trinidad sin la unidad sería una falsa imagen de la Trinidad divina.

(67) El ojo no se ve a sí mismo, sino a través del espejo; no sucede lo mismo cuando la mente se pone en presencia de sí misma. ¿Acaso, con una parte ve la mente la otra parte cuando se ve pensándose, lo mismo que vemos las demás partes del cuerpo con nuestros ojos? Nada más absurdo. *Unde spiritus auferitur mens, nisi a se ipsa et ubi ponitur in conspectu suo nisi ante se ipsam? non ergo ibi erat ubi erat, quando in conspectu suo non erat; quia hic posita, inde sublata est (De Trinit., l. XIV, c. 6 núm. 8).*

mano de conocer, temporal, distinto del divino, eterno. El alma pasa de grado en grado sin agotar nunca su búsqueda; completar ésta implicaría la plena posesión de Dios, es decir, un grado de sabiduría y felicidad que por sí solo no puede proporcionarse. El alma no se posee toda, porque no posee enteramente a Dios. Su conocimiento no es un presente compacto, sino una continuidad discreta, interrumpida por pausas, señalada por intervalos. Es la naturaleza del conocer humano. Con todo, no debe el alma desesperar y pararse: su movimiento natural es seguir su vocación hacia la verdad. Un «movimiento» que, incluso cuando vuelve hacia atrás, mira siempre adelante, e incluso cuando olvida, encuentra en la memoria la llamada a reconquistarse. Así se busca a Dios: y también cuando se le encuentra se busca todavía más, más ávidamente. Quien ha podido darse cuenta de lo incomprensible de aquello que buscaba, ha encontrado ya algo. Se busca lo incomprensible, aun sabiéndolo tal, porque no debemos nunca pararnos, ya que es mejor progresar en la búsqueda de tan gran bien como es aquel que, buscándolo, se encuentra, y encontrado, es buscado todavía (68). El alma humana es insondable, como la memoria: quien toca su fondo, toca lo infinito (69).

(68) *De Trinit.*, l. XV, c. 2, núm. 2: *Sic enim sunt incomprehensibilia requirenda, ne se existimet nihil invenisse, qui quam sit incomprehensibile quod quaerebat, potuerit invenire. Cur ergo sic quaerit, si incomprehensibile comprehendit esse quod quaerit, nisi quia cessandum non est, quamdiu in ipsa incomprehensibilium rerum inquisitione proficitur, et melior meliorque fit quaerens tam magnum bonum, et quod inveniendum quaeritur, et quaerendum invenitur? Nam et quaeritur ut inveniatur dulcius, et invenitur ut quaeratur avidius.*

(69) Si bien Agustín no ha tratado *ex profeso* el problema, no faltan en sus obras alusiones a la cuestión de si el recuerdo de las cosas temporales persiste o no cuando entra el alma en la eternidad. Se encuentra la alusión en las *Confesiones* (l. IX, c. 3), a propósito de la muerte de Nebridio («ahora tu alma, dice Agustín, bebe ya en la fuente divina y, con todo, no creo que se embriague hasta el punto de olvidarme» — *ut obliviscatur mei* —) y creo que se trate más de una efusión afectiva que de una alusión de importancia doctrinal. En el *De Trinitate* (l. XIV, c. 2, núm. 4) la cuestión es planteada hipotéticamente («si recordaremos esta vida mortal y pasada»); en caso afirmativo, el recuerdo de la misma estará entre las cosas pasadas y muertas (*in praeteritis atque transactis*) y no entre las presentes y eternas (*non in praesentibus rebus semperque manentibus*). Sin embargo, en el capítulo siguiente (núm. 5) no excluye Agustín que así como ahora retenemos la fe en la memoria, la vemos con el pensamiento y la amamos con la voluntad, así también entonces, cuando ya no exista (quien es bienaventurado no tiene ya necesidad de la fe en Dios, porque «ve» a Dios), la retendremos en la memoria, la pensaremos y uniremos con la voluntad su recuerdo y su pensamiento (así permanece la misma Trinidad). Ciertamente que la fe de ahora está presente en la memoria de modo bien distinto de aquel futuro, cuando *non ipsam, sed eius velut imaginarium vestigium in memoria reconditum, recor-*

datione contuebimur. — El problema es tratado explícitamente en el último capítulo del último libro del *De civitate Dei*, a propósito de la vida eterna de los bienaventurados. Sus almas, llenas de todo bien, gozando perennemente de las alegrías sempiternas, olvidan las penas; con todo no olvidan su liberación para no ser ingratas con sus libertadores. Por esto los santos no recuerdan los males pasados, porque están libres de todos. No obstante, es tal el poder de su ciencia que no ignoran su pasada miseria, ni la eterna de los condenados. En caso contrario, si no tuvieran conocimiento de haber sufrido, no podrían cantar, según dice el Salmo, por toda la eternidad la misericordia de Dios (*Secundum hanc oblivionem, quam posteriore loco posui, non erunt memores sancti praeteritorum malorum; carebunt enim omnibus, ita ut penitus deleantur de sensibus eorum. Et tamen potentia scientiae, quae magna in eis erit, non solum sua praeterita, sed etiam damnatorum eos sempiterna miseria non latebit. Alioquin si se fuisse miseros nescituri sunt, quo modo, sicut ait psalmus: "Misericordias Domini in aeternum cantabunt?"*; l. XXII, c. 30). No se trata, por lo demás, de un conocimiento comparable con el sensible, porque las almas conservan sólo la ciencia y olvidan lo restante (*quantum ergo attinet ad scientiam memor praeteritorum malorum suorum; quantum autem ad experientis sensum immemor; ibid.*). La memoria de los bienaventurados no tiene necesidad de los signos de las imágenes como la nuestra: es la pura memoria de la pura inteligencia, iluminada por la divina ciencia.

Se puede decir que se encuentra todavía en Agustín otra forma de memoria que podemos llamar «autobiográfica». Explícitamente no se ha ocupado de ella el santo Doctor; nos ha dejado, no obstante, un ejemplo, tal vez insuperable, con las *Confesiones*. Se hace historiador de sí mismo y recuerda su vida espiritual. La obra es un feliz connubio de la memoria del pasado y de la memoria del presente. Evoca con la primera Agustín su vida pasada, en el modo como ha pasado, situándose en el estado psicológico que acompañó cada uno de los acontecimientos, y trayéndolo a la presencia de la conciencia actual. Ve con la otra este pasado como aquello que actúa según un plan ordenado, un designio providencial, incluso cuando parece contradictorio. Una memoria no está separada de la otra, sin que, no obstante, esta última altere la veracidad de la primera. De este modo los acontecimientos transcurridos y luego evocados, vistos en su interior orden y como momentos del desarrollo de éstos, aparecen al alma, que recuerda para narrarse y confesarse, como pasado y al mismo tiempo como futuro, cuando, con la memoria del presente, ella les ve como anticipadores y como grávidos de aquellos que sucedieron después. La *recordatio* es la conciencia que el alma adquiere de su interioridad (*intus*), y no está separada de la *laudatio*, porque revela la obra de Dios. La historia de cada alma es la historia del amor que Dios tiene a toda su criatura (J).

CAPÍTULO VI

FE, RAZÓN E INTELIGENCIA

1. LA CREENCIA Y EL ACTO DE FE

En el *De moribus catholicae Ecclesiae* (388) afirma Agustín la primacía de la caridad, única fuente de la santidad, que es poseída solamente por la Iglesia en sus religiosos y en sus laicos. Al hombre, para la posesión de la verdad, no le basta la sola razón; le es necesaria también la fe. Y más bien, según el orden de la naturaleza, la autoridad precede a la razón, la cual recurre a la autoridad para confirmarse (1). Esta necesidad es una consecuencia del pecado. Pero incluso quien se pone en el punto de vista de aquellos que sostienen que ante todo «*rationem... esse reddendam*», puede combatir las falsas razones con la verdadera razón. Autoridad y razón no se oponen, porque se derivan de la única eterna Verdad y conducen a ella. Es justamente lo que se propone Agustín demostrar en toda su inmensa obra. Por esto, en él, el filósofo y el teólogo pueden ser distinguidos, no separados. Filosofía y teología forman una unidad en su pensamiento, sin confundirse, unidad de razón, que desemboca en la fe, cuyo natural fundamento es, y de fe que, a su vez, sostiene, ilumina y eleva la razón.

Después de la conversión — que fué un acto de fe en la verdad de las Sagradas Escrituras, o de la doctrina católica — el «programa» filosófico de Agustín se compendia en un fin concreto: buscar la razón de las verdades de la Escritura. Su filosofía es *fides quaerens intellectum* (como dirá San Anselmo), fe que intenta — hasta donde es posible y dentro de los límites de la dis-

(1) *De mor. cath. Eccl.*, c. 2, núm. 3: *Naturae quidem ordo ita se habet, ut cum aliquid discimus, rationem praecedat auctoritas. Nam infirma ratio videri potest, quae cum reddita fuerit, auctoritatem postea, per quam firmetur, assumit.*

tinción natural y sobrenatural — hacer inteligible la verdad revelada. Lo mismo que en otros problemas, también esta vez Agustín traduce en términos doctrinales su experiencia personal. Había buscado la verdad con la sola razón, y se había adherido al maniqueísmo por sus falaces promesas de dar razón de todo; desilusionado, conoció el tormento del escepticismo: sólo la fe le dió la verdad que la razón no había conseguido alcanzar. Demasiado fuerte fué la desilusión del racionalismo maniqueo, para que pudiese Agustín olvidarla y no tenerla presente al establecer las relaciones entre fe y razón.

Fija los términos del problema al fin del *Contra Academicos*. «No hay duda de que autoridad y razón son dos pesos que nos arrastran a conocer. Por lo que a mí se refiere, es cierto que nunca me separaré de la autoridad de Cristo, ya que no encuentro otra de igual valor. Por lo que se refiere a lo que hay que buscar con la razón, estoy en disposición de desear aprehender con impaciencia la verdad, no sólo por la fe, sino también por la inteligencia...» (2). Este equilibrio parece alterado, primero en un lugar del *De beata vita* (3), y luego en otro del *De diversis quaestionibus* 83, donde muestra Agustín tal confianza en el poder de la razón, que llega a concluir, por vía racional, que existen las tres personas de la Trinidad (4).

Antes de sacar consecuencias exageradas de estos testimonios, es preciso tener presentes algunos datos objetivos: 1) que Agustín en las *Retractiones* no ha sentido la necesidad de volver sobre estos lugares para corregir, o atenuar, o, al menos, prevenir equivocadas interpretaciones; por lo tanto, no los juzgó en contraste con su doctrina en torno al problema del poder de la razón en relación con las verdades de fe; 2) los dos lugares que parecen contrastar (el de *Contra Academicos* y el *De Beata vita*), pertenecen a dos obras redactadas en Casiciaco en el mismo año (396). Igualmente el lugar del *De diversis quaestionibus* 83 es casi de la misma época (396-7) de otro, del libro III del *De libero arbitrio*, que es del 395, y en el cual declara Agustín que, cuando se trata

(2) *C. Acad.*, l. III, c. 200, núm. 43: *Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum auctoritatis atque rationis. Mihi ergo certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere; non enim reperio valentorem. Quod autem subtilissima ratione persequendum est — ita enim jam sum affectus, ut quid sit verum non credendo solum sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem...*

(3) *De beata vita*, núms. 34-35.

(4) *De divers. quaest.* 83, q. 18: *Universa igitur creatura, si et est quoque modo, et ab eo quod omnino nihil est plurimum distat, et suis partibus abinet congruit, causam eius trinam esse oportet; qua sit, qua hoc sit, qui sibi amica sit. Creaturae autem causam, id est, auctorem Deum dicimus. Oportet ergo esse Trinitatem.*

de la Trinidad, para satisfacer a la inteligencia, aunque solamente sea para cuanto es posible en esta vida, no sólo no se encuentran las palabras, sino que ni siquiera los pensamientos convenientes (5). Por último, el *De vera religione*, que está en el medio (390) entre los dos grupos de escritos, restablece perfectamente el equilibrio entre las dos fuentes de verdad. Se trata, en consecuencia, de oscilaciones, que incluso dependen de circunstancias ocasionales, y que tienden ya a aumentar, ya a reducir el campo de la razón, pero siempre dentro de una doctrina que está lejos, lo mismo de negar la validez de la razón para dejarlo todo a la fe, que de invadir el campo de la fe con la razón (6). Preciado este punto, volvamos sobre nuestro análisis del problema de la fe en Agustín.

Tener fe o creer es propio de la naturaleza del hombre, indispensable para nuestra vida; no es, en realidad, algo excepcional exigido por la sola religión. No podemos conocerlo todo por experiencia directa o comprenderlo por conocimiento personal; y, por lo tanto, si quisiéramos limitar nuestro asentimiento únicamente a las cosas que directamente conocemos, pecaríamos de necia y completa presunción. Si no se debiese creer en lo que no se conoce, ¿cómo podrían los hijos, dice Agustín, servir y amar a sus padres «que no creyesen que son sus padres»? Sin embargo, creemos a nuestro padre, sin haberlo aprendido por la razón, en la autoridad de la madre, y a ésta, sobre la autoridad de otras personas, en el caso de que no les diésemos fe directamente. Si así no fuese, la piedad, *sanctissimum generis humani vinculum*, sería violada por un delito debido a nuestra soberbia. Se podrían multiplicar los ejemplos para demostrar que no quedaría intacto vínculo alguno de la sociedad humana, si determinásemos sólo creer aquello que únicamente podemos conocer directamente (7).

(5) El lugar del *De lib. arb.* (l. III, c. 21, núm. 60) ha sido señalado primero por Cavallera (en «Bulletin de littér. ecclésiastique», mayo-junio, 1930, número 194) y utilizado después por Boyer (*Essais*, etc., cit., pág. 196). Lo copiamos: *Pertractare autem istam totam, atque ita versare quaestionem, ut perspiciat rationi quantum in hac vita datur, omnis humana intelligentia subiugetur, non modo eloquio, sed ne cogitatione quidem vel cuiquam hominum, vel certe nobis satis expeditum et facile aggrediendum videri potest.*

(6) Sin razón, por lo tanto, algunos intérpretes, no de buena voluntad, han pretendido descubrir en la diferencia entre la primitiva y casi excesiva confianza en la razón y la sucesiva extensión de poderes a la autoridad, un cambio, casi radical, debido a la profundización del dogma del pecado original, que habría llevado a Agustín a negar, tanto el poder de la voluntad como el de la razón.

(7) *De util. cred.*, c. 12, núm. 26; *Multa possunt afferri, quibus ostendatur nihil omnino humanae societatis incolume remanere, si nihil credere statuerimus, quod non possumus tenere perceptum.*

En consecuencia, la creencia es una necesidad social y moral, humillación de nuestra soberbia. Creer es sabiduría, el acto por el que reconocemos no poder conocerlo todo directamente. La creencia no es obstáculo para el conocimiento, antes bien, lo aumenta cuando es claro y está bien fundado, o sea, es creíble.

Nacemos ignorantes, y, para saber, debemos instruirnos. Nos guían dos medios en el aprender: la autoridad y la razón. La autoridad precede en el tiempo, y en la realidad, a la razón (8). Cada hombre, en consecuencia, debe someterse a la autoridad, si desea aprender cuáles son «los bienes grandes y misteriosos». Solamente después de estar dispuestos a seguir los preceptos de una vida óptima, cuando se ha hecho uno dócil, se aprenderá cuánta razón poseen aquellas cosas que primero fueron aceptadas sin comprenderlas, y qué es la razón, que ahora, ya seguros y capaces, seguimos y comprendemos, en qué consiste el entendimiento — en el que están todas las cosas o, más bien, él es todo — y qué es el principio del universo, fuera del universo mismo. De las dos autoridades, la humana y la divina, solamente esta última es infalible, «da verdadera segura y suma autoridad». Sin embargo, autoridad divina es únicamente aquella que, no sólo transciende toda facultad humana en los signos sensibles, sino que guía al mismo hombre y le muestra hasta qué punto se ha humillado por él (9).

Según se ve, la creencia no es ciega y sin motivos fundados, como la credulidad. No una fe cualquiera, sino la fe bien fundamentada: creer cuando se dan razones buenas para creer. Hay una razón legítima y necesaria, que fortalece la fe y consolida la fuerza de la autoridad. Por ello es preciso reconocer que la Escritura tiene una autoridad absoluta para aquellas cosas que no se deben ignorar y que, por otra parte, no somos capaces de conocer por nosotros mismos (10). Así como nosotros creemos en

(8) *Tempore auctoritas, re autem ratio prior est* (De ordine, l. II, c. 9, número 26). Véase también *Epist.* 120, c. 1, núm. 3.

(9) *...per quae* (los preceptos), *cum docibilis factus fuerit, tum demum discit et quanta ratione praedita sint ea ipsa, quae secutus est ante rationem, et quid sit ipsa ratio, quam post auctoritatis cunabula firmus et idoneus iam arguitur atque comprehendi, et quid intellectus, in quo universa sunt — vel ipse potius universa — et quid praeter universa universorum principium... Auctoritas autem partim divina est, partim humana, sed vera firma summa ea est, quae divina nominatur... Illa ergo auctoritas divina dicenda est, quae non solum in sensibilibus signis transcendit omnem humanam facultatem sed et ipsum hominem agens ostendit ei, quo usque se propter ipsum depresserit...* (De ord., *ibid.*, núms. 26-27).

(10) *De civ. Dei*, l. XI, c. 3: *...scripturam... quae canonica nominatur, eminentissimae auctoritatis, cui fidem habemus de his rebus, quas ignorare non expedit nec per nos ipsos nosse idonei sumus.*

las cosas visibles que están alejadas de nuestros ojos por la autoridad de quienes han sido testigos de ellas, del mismo modo, para las cosas que se sienten con el alma y con la mente, es decir, para las invisibles, que están lejanas de nuestro sentido interior, debemos creer a quienes *haec in illo incorporeo lumine disposita didicerunt vel manentia contuentur* (11). También la creencia es, por lo tanto, una forma de conocimiento, la de las cosas aceptadas por testimonio ajeno, cuya credibilidad no contrasta con la razón. Que algunas cosas creídas verdaderas resulten luego falsas, no invalidan el valor de la creencia, sino que prueban que hemos concedido nuestro asentimiento sin un examen adecuado de los testimonios. Es tarea de la razón reconocer si un testimonio es más o menos creíble. La creencia es también conocimiento, como la ciencia propiamente dicha es, precisamente, *cum assentione cogitare*. Pensar no implica creer, pero piensa todo el que cree y *credendo cogitat* y *cogitando credit* (12). Nuestra ciencia comprende, por lo tanto, dos especies de conocimiento: de las cosas vistas y de las cosas creídas; de las cosas de que nosotros hemos sido testigos y de aquellas fundadas en testimonio de otros, que tengan fuerza como para inducirnos a dar nuestro asentimiento (13).

El problema de la fe religiosa, aun cuando caiga dentro del de la credibilidad en general, presenta una peculiaridad y complejidad propias. No se trata del padre o de la madre, de la existencia o no de una ciudad, no vista, o de un acontecimiento histórico del pasado. Se trata de nuestra vida o nuestra muerte eternas. Por esto las razones de la fe religiosa deben ser eminentes, como eminente es el objeto de la creencia. Sólo la religión católica posee estas razones, es decir, sólo ella tiene las pruebas para declararse única verdadera, auténtica Palabra de Dios. Tenemos testigos que nos refieren las palabras y nos narran los hechos milagrosos de la vida de Cristo; debemos creerles, dado que su testimonio se presenta aceptable. Pero para Agustín, según veremos, no hay solamente razones exteriores, extrínsecas, sino razones interiores, intrínsecas a la misma naturaleza humana (14). Creo por esto que, en el sentido más «agustiniano», el problema de las relaciones entre fe y razón en Agustín es considerado en su esencial carácter de interioridad. El acto de fe religiosa, a diferencia de cualquier otro, no es solamente obra del hombre; importa sí un empeño total de todo el hombre, un convenci-

(11) *Ibid.*, I, XI, c. 3.

(12) *De praedestinatione sanctorum*, 2, 5.

(13) *Epist. 147, ad Paolinam*, II, III.

(14) El problema será ampliamente tratado en el vol. II.

miento tan profundo, personal e íntimo como ningún otro. Es el fruto de una larga y a veces dolorosa preparación, el resultado de una disciplina rigurosa de la razón, que no puede disponerse a la fe sin vencer la soberbia y la concupiscencia, según afirma Gratry. Hay, por lo tanto, una preparación a la fe por medio de la razón, o, mejor, precede el esfuerzo interior con el que la razón se prepara a la fe. El acto de fe puede seguir o no; es don, gracia de Dios. Si es referido al punto en que la razón, al máximo de su tensión, obtiene el don de la fe, se explica el significado verdadero del *credo ut intelligam*, expresión tomada de Isaías (15). Primero es la fe y luego sigue la inteligencia (16); no se puede entender la Verdad, si antes no se ha recibido el don de la fe. No hay inteligencia de Dios sin fe, y por esto *noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas* (17). No es posible tener la fe, sin que la razón sea liberada de la concupiscencia (amor de las cosas del mundo más que de Dios mismo) y de la soberbia (no reconocer su insuficiencia), pero la consecución de este grado no implica necesariamente la fe, que es el gratuito complemento de la razón por parte de Dios. Cuando Dios haya colmado, si quiere, la razón con la fe (con su Amor), entonces la razón que tiene fe, y vive y se nutre de fe, entiende. Por lo tanto, según ya hemos dicho a propósito de la doctrina de la iluminación, a la cual está relacionado, el *credo ut intelligam* no significa, efectivamente, creer para conocer con la razón, sino creer a fin de que la razón obtenga, por medio del don de la fe, la inteligencia de la Verdad en que cree. Solamente la razón potenciada por la gracia puede entender; en consecuencia, sigue la inteligencia, precede la fe (18). Y sólo cuando la fe há respondido a la llamada de la razón, se tiene la inteligencia del objeto de la fe, que representa el tercer momento de la doctrina agustiniana de las relaciones entre fe y razón. No existe el acto de fe, sin la preparación por la razón a la fe; y no existe la inteligencia sin la fe. La colaboración entre fe y razón no es un problema abstracto del que se dé una solución abstracta, sino el problema concreto de cada alma cristiana, en cuya intimidad — vuelo hacia Dios y ayuda por parte de Dios — se tiene la solución concreta, como relación de dos amores, uno del hombre hacia Dios y el otro de Dios para con el hombre. La razón que tiende a Dios, «atraída» por Dios, cae en

(15) «Si antes no creéis, no comprenderéis (Isaías, VII, 9).

(16) *Parcedit fides, sequitur intellectus* (Sermo 118, I).

(17) *In Ioann. Ev.*, Trac. XXIX, 6.

(18) Téngase presente que Agustín nunca, tanto en el tiempo en que lea el *Montensio* como en el período maniqueo, o en el de la duda escéptica, o en el otro del entusiasmo por los platónicos, había puesto en duda la autoridad de Cristo.

Dios: amor que se derrama en el Amor, por que el Amor lo ha llenado.

2. LOS TRES MOMENTOS DEL ACTO DE FE

Consideremos el primer momento que, a nuestro parecer, presenta dos aspectos no distinguibles: la preparación a la fe por medio de la razón y la preparación de la razón misma a la fe. Es natural que la razón deba preceder a la fe: sólo Adán, antes del pecado, poseía la inteligencia, es decir, la razón dotada de la verdad iluminante. Antes de la fe, don sobrenatural, el hombre tiene la razón, don natural. Con ella fiscaliza y juzga, ya los conocimientos que le vienen de su experiencia directa, ya aquellos que derivan de los testimonios ajenos. Respecto a estos últimos, que, como sabemos, son las creencias, la razón tiene una función fundamental: a) formula lo que es preciso creer: damos nuestro asentimiento a un objeto bien definido, propuesto por la razón; b) valora la autoridad de los testimonios conforme a los cuales se dispone a creer, es decir, a *cogitare cum assentione*. Sobre estas bases se construyen las ciencias de autoridad como, entre otras, las ciencias históricas. Ninguno de nosotros, por ejemplo, ha sido testigo de las empresas de César. ¿Por qué creemos todos, de manera indudable, en la existencia de César y en la guerra de las Galias? Porque la razón formula y propone un objeto en que es preciso creer (César y la guerra de las Galias), valora y examina la autoridad de los testimonios (las fuentes históricas), que atestiguan la existencia César y que combatió contra los galos. Igualmente la razón formula el objeto de nuestra fe religiosa: Cristo, el Verbo encarnado, que ha enseñado la verdad y ejecutado ciertas acciones; es la razón que examina la autoridad de los testimonios de la Palabra y de los milagros vistos. En consecuencia, hay una preparación a la fe, por medio de la razón. La Iglesia manda creer, pero en nombre de garantías que puede examinar y fiscalizar la razón; nos pide abrir los ojos sobre verdades de hecho históricamente aceptables. ¿Por qué entonces obstinarse en no creer, cuando la creencia es la condición de la inteligencia y cuando es natural creer en cosas de las que no hemos sido testigos? ¿No es, por tanto, «razonable» creer en las Escrituras y en la Iglesia? Dado que ninguna cavilación de filósofo puede poner en duda la existencia de un Dios que provee y gobierna las cosas humanas, ¿cómo pensar que Él haya conferido a las Escrituras una tan alta autoridad en todo el mundo, si luego resultaba un engaño? La Escritura es la ayuda que la Providencia ha

dado a todos los hombres, a todos accesible, si bien por pocos penetrable (19). Con todo, por válidas que sean las pruebas históricas, la aceptación de las Escrituras es un acto más complejo que el de cualquier otra creencia.

Volvamos al ejemplo anterior. Que César haya existido o no, que haya hecho la guerra a los galos o que ésta se haya desarrollado de un modo u otro, son cosas que pueden interesarme, pero podrían también no interesarme. Cosas en torno a las cuales podré tener dudas, sin que esto suponga cambios radicales en mi vida espiritual, o sin que vaya a caer sobre el sentido o destino de mi existencia. Además, César y sus empresas bélicas son acontecimientos humanos, que se explican en el orden humano y con la sola razón humana. Por último, la aceptación de la autoridad, que es testimonio de César y de sus guerras, no empeña totalmente mi razón ni le señala límites que no sea posible saltar. En el caso de Cristo, revelador de la Verdad, Dios encarnado, las cosas están de distinto modo: su existencia y sus acciones no pueden dejarme indiferente, ni puedo ignorarlas, quedando inmutados la orientación y significado de mi vida, ni puedo vivir en la duda respecto a ellas. Frente a estos acontecimientos, debo escoger entre lo absoluto y lo no absoluto; y, según la elección, el sentido de mi vida y su destino cambian radicalmente. Más: mi razón, al formular el objeto de su creencia, sabe que él es Cristo, que no es solamente Hombre, sino también Dios; que sus acciones y palabras son obras y palabras divinas; que, por lo tanto, se encuentra frente a un acontecimiento acaecido en una determinada época, en un determinado lugar y en un determinado pueblo, pero que es obra sobrenatural y no humana, que contiene elementos esenciales, que inconmensurablemente la superan. Al valorar los títulos de los testigos autorizados, sabe que los avala la verdad absoluta que, como revelada, no es verdad humana, pero que ha sido dada al hombre (y por tanto a la razón). Frente a tales excepcionales circunstancias, la razón se da cuenta de que, en este caso, su verdadera autonomía reside en la plena aceptación de la verdad (20). Es evidente que, en el caso de la religión, el momento de la preparación a la fe, por medio de la razón, implica la preparación de la razón misma a la fe, es decir, el acto del reconocimiento de que la verdad es dada y no creada, la re-

(19) *Conf.*, I, VI, c. 5; *Epist.* 137, c. 5, núm. 18.

(20) En el ejemplo de César y en innumerables otros semejantes, la fe es entendida como opinión verdadera (la ἀληθής δόξα) de que habla Platón en el *Tetetes*, 201 a-c y en otros diálogos; en el caso de la fe cristiana, se trata en cambio de la Verdad absoluta, que exige adhesión total a la Palabra y sumisión a la autoridad que la conserva y dispensa.

nuncia sincera a la soberbia, el ofrecimiento de sí a la verdad; implica purificación de la razón, la conquista, por parte de ella, no de la verdad, sino de la propia autenticidad. La *infirmitas*, consecuencia de la *iniquitas*, impide al hombre ver la luz de la verdad (21).

Consideramos que éste es el significado que tiene en Agustín el momento de la preparación de la razón a la fe, no separado del otro de la preparación a la fe por medio de la razón. Los dos están expresados en la fórmula: *intellige ut credas*, «comprende para creer».

No se entienda mal el significado de esta fórmula, que el Santo une a la otra, *crede ut intelligas* (22): no significa, de hecho, que con la inteligencia (23) (en este caso razón natural) se obtenga sin más la fe (al contrario, la inteligencia, en su propio significado agustiniano, es el premio de la fe y sigue a la fe), sino que la razón natural debe disponerse a la fe con actos racionales (dependientes, por lo tanto, de ella y a ella referidos). Es decir: formular el objeto de la creencia y juzgar los motivos por los que se adhiere al contenido de la fe (en otros términos, entender racionalmente y con las solas fuerzas naturales los motivos de credibilidad) y al mismo tiempo disponer la razón a creer. Pues la verdadera inteligencia del contenido de la fe no es dada por la razón, sino por la fe misma (y sólo en los límites en que es permitido al hombre tenerla en esta vida): *crede ut intelligas*. *Intellige ut credas*, antes de la fe; *crede ut intelligas*, después de la fe: comprende primero las razones de la fe, y dispón, purificándola, la razón a creer, y después podrá venir el don. Pero, a fin de que te sea claro el misterio, espera ser elevado a la gloria del cielo (24).

(21) *De Trinit.*, l. XV, c. 27, núm. 50: *Quae igitur causa est cur acie fixa ipsam (lucem) videre non possis, nisi utique infirmitas? Et quid tibi eam fecit, nisi iniquitas?* Es de advertir que Agustín añade que, en consecuencia, es mejor cerrar el libro con la oración que no con la búsqueda racional (*librum itaque istum iam tandem aliquando precatione melius quam disputatione concludam*).

(22) *Ergo intellige ut credas, crede ut intelligas* (*Epist.* 120, I, 3). Otras citas semejantes se pueden encontrar en Portalier, *ob. cit.*, t. I, col. 2338, 2.

(23) Los términos *intelligere*, *intellectus*, *intelligentia* indican precisamente en Agustín, según ya sabemos, la actividad que intuye las verdades y los principios con que la razón juzga, además de la mente ya iluminada por Dios y por lo tanto ya dotada de la fe. Pero el santo Doctor se sirve de los mismos términos para indicar también la razón natural, como en este caso y en otros muchos.

(24) Desde el *De vera religione* hasta las últimas obras se mantiene firme Agustín acerca de la impenetrabilidad de los misterios en esta vida. Casi como conclusión del *De Trinitate* (l. XV, c. 24, núm. 44) escribe: *Sed hanc*

Del momento de disposición a la fe al acto de fe hay evidentemente una intervención excepcional, sobrenatural (K). La fe ha transformado todo el hombre, ha iluminado la mente y le ha dado la *intelligentia summa*. Así, el momento propendente, natural y humano, o de la preparación a creer por medio de la razón, se completa con el otro, el acto de fe, sobrenatural, que da la inteligencia del verbo de Dios (25). No es una violencia que padece la razón: es ella misma, que pide el acto de fe porque, en el momento preparatorio, ha reconocido que el contenido del objeto que se ofrece a la creencia la trasciende. Es también la razón que reconoce que la fe debe preceder a la inteligencia del Verbo de Dios, pues reconoce que solamente la fe puede darle esta inteligencia. La Escritura dice, por boca de Isaías, que si no creemos, no entendemos; la razón se convence de que hay «razones» por las que es preciso creer y que, solamente creyendo, se entiende. Por lo tanto, *ut fides praecedat rationem, rationabiliter visum est* (26). El mismo orden de las cosas exige que la razón siga la verdad, que la fe preceda a la inteligencia.

La inteligencia es el momento que sigue a la fe. Cuando el corazón ha sido purificado, la razón está libre del propio orgullo y la fe ha iluminado el pensamiento, entonces la razón se adhiere a la verdad sobrenatural y se abandona enteramente a la gracia. No es la razón autónoma que desconoce la autoridad y rehusa someterse a ella, sino la razón esclava de la propia soberbia. No hay choque entre la autoridad y la razón, sino entre la autoridad y la razón vencida por la propia concupiscencia. La razón, dispuesta a adherirse a la autoridad, restituida a sí misma por la humildad, no contrasta con Dios, sino que ama a Dios, confía

non solum incorporalem, verum etiam summe inseparabilem Trinitatem, cum venerit visio quae facie ad faciem repromittitur nobis, multo clarius certiusque videbimus, quam nunc ejus imaginem quod non sumus: per quod tamen speculum et in quo aenigmate qui vident, sicut in hac vita videre concessum est, non illi sunt qui ea quae digessimus et commendavimus in sua mente conspiciunt; sed illi qui eam tamquam imaginem vident, ut possint ad eum cujus imago est, quomodocumque referre quod vident, et imaginem quam conspiciendo vident, etiam illud videre conciendo, quoniam nondum possunt facie ad faciem. Non enim ait Apostolus, "videmus nunc speculum": sed, videmus nunc per speculum. En esta vida podemos conjeturar por medio de imágenes, mas no ver directamente; podemos formular algunas verdades que se aproximan al misterio y hacen ver como no está en contradicción con la razón, pero no podemos comprender su fondo.

(25) *Intellige ut credas verbum meum, crede ut intelligas verbum Dei.*

(26) *Continúa Agustín de este modo: Nam si hoc praeceptum rationale non est, ergo irrationabile est: absit. Si igitur rationale est ut ad magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides praecedat rationem, procul dubio quantalacumque ratio quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem (Epist. 120, I, 3).*

en Él. Adherirse a la autoridad no significa someterse a algunas fórmulas, sino confiarse con toda el alma, con un total acto de amor, a Cristo, que nos ha enseñado cuánta sabiduría hay en la humildad y cómo el Padre ilumina y rescata a quien ama (27).

Pero no sólo existe la fe que es don de Dios, sino también la fe por parte del hombre y precisamente, podría decirse, el tener fe en el don de la fe. Esta fe nuestra se identifica con el esfuerzo de disponer la razón (mejor, todo el hombre) a la fe sobrenatural, que da a la razón la «inteligencia». En este sentido, Agustín dice que «premio de la fe es la inteligencia»: *intellectus merces est fidei* (28). Con la fe — que no es pasiva aceptación del exterior, sino interior exigencia, aunque ineficaz — penetramos en el Verbo, a cuya gracia nos hemos confiado. De aquí todavía el significado de una de las más célebres fórmulas agustinianas: *fides quaerit, intellectus invenit* (29). Quien tiene fe en la fe, no ha encontrado todavía, sino que busca el don: encuentra con el entendimiento, es decir, con la mente iluminada por la fe, porque solamente con él *conoce* a Dios, en los límites consentidos a la criatura, y gana la vida eterna, donde la posesión plena de Dios será aquel total conocimiento de Él que, en la vida terrena, queda siempre misterioso. E incluso después de haber obtenido el don, es preciso siempre tener fe en que no sea quitado y hacer todo lo posible para no perderlo. Es el «ejercicio» con que el cristiano adquiere cada vez más ese conocimiento de Dios, que es el fin último de la fe misma y del alma. Por esto el camino más seguro siempre es el de la fe, dado que el conocimiento no es perfecto sino después de esta vida. Es mejor buscar la verdad, que presumir saber lo que no se conoce: buscar con la fe, porque únicamente por medio de ella, el entendimiento encuentra (30).

Se advierte la diferencia acerca de la relación entre el mo-

(27) Esencialísima la función de la humildad en el acto de fe; por ella se abre el alma a la Revelación, se introduce en la fe y se adentra en su comprensión, siempre más profunda y completa. Dios se da a quien abdica al sí mismo exterior, para mejor aprehenderse como yo profundo, a quien sabe elevarse desde el propio fondo hasta Él. Para comprender la grandeza de Dios es preciso comprender su humildad en Cristo, hacerse humildes como Él, con Él, por Él (*Sermón* 117, c. 10, núm. 17).

(28) *In Ioann. Ev.*, Trac. XXIX. 6.

(29) *De Trinit.*, l. XV, c. 2, núm. 2.

(30) *De Trinit.*, l. IX, c. 1, núm. 1: *Sed ea recta intentio est, quae profisciscitur a fide. Certa enim fides utcumque inchoat cognitionem: cognitio vero certa non perficitur nisi post hanc vitam, cum videbimus facie ad faciem. Hoc ergo sapiamus, ut noverimus tutiorem esse affectum verae quaerendi, quam incognita pro cognitis praesumendi. Sic ergo quaeramus tamquam inventuri, et sic inveniamus tamquam quaesituri. Cum enim consummaverit homo, tunc incipit* (*Eccles.*, 18, 6).

mento primero y segundo, entre el segundo y el tercero. Al primer momento no sigue necesariamente el don sobrenatural de la fe: es su condición necesaria, pero no suficiente. Sin la preparación de la razón, no viene la fe; pero ella no basta. En consecuencia, al primer momento *puede* seguir el segundo, si Dios quisiere. En cambio, al don de la Fe *debe* seguir (más bien se da al mismo tiempo) la *intelligentia*, en la medida en que le es consentido al hombre en esta vida, del contenido de la fe, porque en ambos momentos hay intervención sobrenatural. Al acto de fe, entendida como *fides quae per dilectionem operatur* (SAN PABLO, *Gál.*, V, 6), como fe en Dios, no puede dejar de seguir la inteligencia: que esté en ti la fe y comprenderás el Verbo (31). Es evidente que este *intellectus merces fidei*, garantía de salvación, es la gracia. El problema de las relaciones entre fe e inteligencia se distingue del otro de la relación entre fe y razón (32).

No niega Agustín que pueda el hombre conocer verdades (como las matemáticas) sin necesidad de la fe; no niega se dé un ejercicio autónomo de la razón natural, y, por ello, una especulación puramente racional. No es ésta, sin embargo, la verdad total que el hombre busca; no es solamente esto lo que pide a la filosofía quien se lanza a filosofar.

Filosofía es amor de la verdad o de la sabiduría, aspiración a la posesión de la felicidad o de Dios. ¿Puede la filosofía satisfacer, solamente con las fuerzas de la indagación racional, la exigencia fundamental del hombre? No: la razón sola no le puede conducir a la posesión de Dios. Puede preparar a la fe, preparándose a sí misma; su complemento, sin embargo, la trasciende. La búsqueda racional, cuando el amor de la verdad es sincero, es abrirse a la acción sobrenatural de Dios. Sólo la fe puede darnos la verdad total o la sabiduría.

La filosofía, testimoniando la insuficiencia humana, es ella misma prueba con respecto a sí misma de la necesidad de la ayuda gratuita de Dios. Lo que Agustín buscaba en el *Hortensio*, lo ha encontrado en la Escritura, sin que de esto se deduzca en consecuencia la inutilidad y la abolición de la filosofía o de la razón. Todas las verdades que se refieren a la felicidad o fin supremo del alma, se encuentran reveladas en las Sagradas Escrituras y son objeto de fe, y, por otra parte, la razón puede alcanzar de

(31) *Haec (la fe) in te sit, et intelliges de doctrina* (In Ioann. Ev., Tract. XXIX, 7, 6).

(32) Con razón observa Gilson (*ob. cit.*, pág. 41): «Es, pues, exponerse a errores, buscar en la definición agustiniana de las relaciones entre la fe y la inteligencia la solución del problema moderno de las relaciones entre la fe y la razón.»

todas ellas un cierto grado de inteligencia. El objeto de la filosofía, la verdad o la sabiduría, es dado en las Escrituras; la tarea de la razón es explorarlo, sin pretender comprenderlo enteramente. Está bien creer por fe, pero igualmente es bueno buscar, entender con la razón el objeto de la fe. Está bien buscar para encontrar y buscar todavía lo que se ha encontrado: *et rursus intellectus eum quem invenit adhuc quaerit* (33). La fe en Dios no nos dispensa, pero sí nos espolea a descubrir a Dios, cuya consecución o descubrimiento nos enciende aún más el deseo del descubrimiento. No existe en Agustín el problema abstracto del acuerdo u oposición entre fe y razón, sino la unidad concreta, viviente, de una y otra en la vida cristiana, de la que fe y razón son dos elementos constitutivos. No una razón presuntuosa, ni una fe ciega, sino una razón que se doblega a la autoridad, y una fe que ilumina la razón. Es esto el *intellectus* o la *intelligentia* que Agustín exhorta a Cosentino a amar enteramente: *Intellectum valde ama*; entendimiento, que es razón alimentada de fe, y fe hecha, hasta un cierto punto, inteligible (34). Es verdadero filósofo quien ama la verdad o Dios, es sabio quien goza de la verdad o de Dios, quien posee la filosofía completa por la fe, que es *caridad* (35). Solamente hay una Sabiduría, la cristiana; únicamente quien ama a Dios, ama la verdad y puede esperar en la salvación eterna. Sólo cuando la purificación sea completa, entonces «veremos», pero no en esta vida, el misterio, Dios uno y trino, cara a cara (36).

Las *Confesiones* nos ofrecen el documento único de la conversión, el proceso intelectual y espiritual, en carne y hueso, del acto de fe. Aun cuando nos hayamos ya detenido bastante, es conveniente volver sobre el punto de vista del problema que aquí tratamos.

Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam: atque inde ad ejus interiorem vim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret; quousque possunt bestiae, atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur judicandum, quod sumitur a sensibus corporis.

(33) *De Trinit.*, l. XV, c. 2, núm. 2.

(34) *Epist.* 120, III: *Intellectum vero valde ama: quia et ipsae Scripturae sanctae, quae magnarum rerum ante intelligentiam suadent fidem, nisi eas recte intelligas, utiles tibi esse non possunt.*

(35) *De civ. Dei*, l. VIII, c. 1.

(36) *De Trinit.*, l. XV, c. 8, núm. 14: *Quae natura in rebus creatis excellentissima, cum a suo Creatore ab impietate iustificatur, a deformi forma formosam transfertur in formam... Quamvis possit hoc et aliis modis intelligi quod dictum est, de gloria in gloriam: de gloria fidei in gloriam speciei: de gloria qua Filli Dei sumus, in gloriam qua similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.*

Quae se quoque in me comperiens mutabilem, erexit se ad intelligentiam suam, et abduxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se a contradicentibus turbis phantasmatum, ut inueniret, quo lumine aspergeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile praeferendum esse mutabili; et unde nosset ipsum incommutabile, quod nisi aliquo modo nosset, nulla modo illud mutabili certa praeponeret, et pervenit ad id quod est in ictu trepidantis aspectus (37).

No se trata de un éxtasis místico, sino de una ascensión a través de los grados de elevación, donde la razón tiene una parte fundamental: es el prepararse de la razón para la fe. En el grado más alto, la razón se trasciende a sí misma (se reconoce mudable) y busca alcanzar la esencia de lo inmutable. No ve, entrevé, como por un relámpago (*in ictu*). La razón se dispone ya al acto de fe, a fin de que pueda «gustar» lo que ahora «ansía». Pero no le es posible a Agustín alcanzar la cima hasta que, dice él, *no amplecterer mediatorum Dei et hominum, hominem Christum Jesum*, que es el Camino, la Verdad y la Vida. Todavía no era humilde y no comprendía la humildad de Cristo, ni la enseñanza de su enfermedad. Le era necesario curarse del orgullo y alimentarse de amor (*sanans tumorem et nutriens amorem*) (38). El acto de humildad no está separado del de abandono en Cristo; no fiarse de sí mismo (*ne fiducia sui*), sino de Cristo. El camino más breve y más seguro para la razón humana, después del pecado, es el que pasa por la fe, sin dudas ni vacilaciones, ni el acto de fe quita fuerza a los razonamientos, que, antes bien, demuestran lo fundado de la fe misma. La razón no debe temer abandonarse a Dios, sino más bien abandonarse a sí misma, a la *desperatio verum inveniendi*. La fe no destruye la razón, sino que vence la debilidad: *est enim Deus; et vere summeque est. Quod iam non solum indubitatum, quantum arbitror, fide retinens, sed etiam certa, quamvis adhuc tenuissima, forma cognitionis attingimus* (39).

Ningún análisis puede aclarar y precisar en sus particulares la relación que San Agustín establece entre fe y razón: ambas forman una unidad viviente, que se vive y no se analiza: no se trata de una visión, sino de una vida, y de experiencia interior. La mejor aclaración quizá es dada por el modo como San Agustín concibe la filosofía: *nulla est homini causa filosofandi nisi ut beatus sit* (40). Pero la filosofía no puede hacer feliz al hombre, porque no puede darle la posesión de Dios; en consecuencia, la

(37) *Conf.*, l. VII, c. 17.

(38) *Ibid.*, l. VII, c. 18.

(39) *De lib. arb.*, l. II, c. 15, núm. 39.

(40) *De civ. Dei*, l. XIX, c. 1.

filosofía intencionalmente tiende a la religión; a la fe, de la que es mejor partir. Están preparados para la felicidad aquellos cuya vida y costumbres son un cántico: *beati ergo qui factis et moribus cantant canticum graduum* (41). Vencer el hombre exterior o de la naturaleza con el hombre interior de la gracia, según había enseñado San Pablo y según el *De vera religione*, cuyo tema central es éste. Creer y conocer son dos necesidades insuprimibles del hombre, que no puede creer ciegamente, y, por otra parte, no puede conocerlo todo. Son dos caminos que encuentran, cuando no se separan, la única verdad: o bien la de los más, que hacen el camino del creer, o la otra, de los pocos, que recorren el más largo y tormentoso camino del conocer. Para unos y otros todo está en juego, porque está en juego su destino de salvación o de perdición. El fuego de la fe y el tábano del pensamiento alcanzan la misma calma solemne en la paz de Dios, sola paz del corazón; se encuentran (y tal vez nunca caminan separados), o en la conciencia de nuestra miseria, como se lee al fin del libro I del *De ordine*, o en la invocación a Dios para que rescate la humana miseria, como al principio cantan los *Soliloquia*. En la fe, que es luz, las mentes, ofuscadas por las tinieblas, aprenden lo que la razón por sí sola no sabe alcanzar. Ninguna mente envuelta en la tiniebla de la necedad (*quae cum stultitiae nube obtegatur*) es capaz de alcanzar esa luz. Cuando la razón se encuentra frente a las cosas divinas, dice Agustín en una bella página, *avertit sese; intueri non potest, palpitat, aestuat, inhiat amore, reverberatur luce veritatis, et ad familiaritatem tenebrarum suarum, non electione, sed fatigatione convertitur* (42). Pero he aquí que, por concesión de la inefable Sabiduría, viene en ayuda la autoridad, con los milagros y las palabras, como con los signos más atenuados de la luz divina y agradablemente invitadora (43). La divina Providencia, por admirables e inescrutables caminos, dispone de la severidad del castigo y de la clemencia de la salvación. Nadie, dice Agustín, de ahora en adelante me pregunte mi pensamiento; más bien escuchemos los oráculos y sometamos a la divina Palabra nuestros pequeños razonamientos (44). Certeza en la obscuridad, evidencia del misterio; muy distinta, pero más luminosa que la de un teorema de geome-

(41) *De Trinit.*, l. XI, c. 6, núm. 10.

(42) *De moribus Eccl.*, c. 7, núm. 11.

(43) *Ibid.*: *Ergo refugere in tenebrosa cupientibus per dispensationem ineffabilis sapientiae, nobis illa opacitas auctoritatis occurrat, et mirabilibus rerum, vocibusque librorum veluti signis temperatioribus veritatis, umbrisque blandiatur.*

(44) *Ibid.*, núm. 12: *Quare deinceps nemo ex me quaerat sententiam meam, sed potius audiamus oracula, nostrasque ratiunculas divinis submittamus affatibus.*

tría. La razón puede aprehender las razones intrínsecas de la credibilidad de los misterios, pero no los fundamentos intrínsecos, los cuales la sobrepujan. Adherir en la oscuridad es desear con toda el alma. Se pregunta, se busca, se llama con el amor; con el amor se descubre y con él se mora en lo que ha sido revelado al alma (45): es la visión sin sombras.

La razón escueta y fiel a sí misma lleva a Dios, pero sólo la fe, don de Dios, puede penetrar en la inefable sabiduría divina; sólo la fe nos une a la Iglesia, donde están presentes el pasado, bajo la forma de la tradición, y el porvenir, bajo la de la predicción y de las promesas. Hasta que no llegue el día del Juicio y de la resurrección, la Iglesia queda como testimonio infalible del invisible pasado y del invisible porvenir (46), cuerpo místico de Cristo, del Verbo encarnado, a fin de que la sabiduría esté entre nosotros, hecha temporal, para liberarnos del tiempo y hacernos inmortales (47). Cristo nos resume en sí. *Es nuestra historia: ¡por Él a Él!* Por la fe, por la ciencia temporal, a la sabiduría eterna. Es la victoria sobre nuestro orgullo, la victoria sobre nuestras pobres evidencias limitadas, la realización de nuestro destino. La última palabra ha de decir la caridad: ella es principio y fin: «La medida del amor es amar sin medida». Quien te ha creado, te quiere todo totalmente (48).

La solución agustiniana del problema de la relación fe-razón, y las dos formas de fe que distingue (fe por nosotros y fe por Dios) nos dicen ante todo que la verdad nos trasciende, pero que no

(45) *Ibid.*, c. 17, núm. 31: *Quare vobiscum modo sic agendum est, non ut ea iam intelligatis, quod fieri non potest; sed ut intelligere aliquando cupiatis. Facit enim hoc simplex et pura charitas Dei, quae maxime spectatur in moribus, de qua multa iam diximus: quae inspirata Spiritu sancto perducit ad Filium, id est, ad Sapientiam Dei, per quam Pater ipse cognoscitur. Nam si sapientia et veritas non totis animi viribus concupiscatur, inveniri nullo pacto potest. At si ita quaeratur, ut dignum est, subtrahere sese atque abscondere a suis dilectoribus non potest. Hinc est illud, quod in ore habere etiam vos soletis quod ait: "Petite et accipietis; quaerite, et invenietis; pulsate, et aperietur vobis. Nihil est occultum quod non revelabitur". Amore petitur, amore quaeritur, amore pulsatur, amore revelatur, amore denique in eo quod revelatum fuerit permanetur.*

(46) *De fide rerum quae non videntur*, 5: *Multum autem falluntur, qui putant nos sine ullis de Christo indiiciis credere in Christum. Nam quae sunt indicia clariora, quam ea quae nunc videmus praedicta et impleta? Proinde qui putatis nulla esse indicia, cur de Christo credere debeatis quae non vidistis, attendite quae videtis. Ipsa vos Ecclesia ore maternas dilectionis alloquitur.*

(47) *Conf.*, l. IV, c. 12: *Et descendit huc ipsa vita nostra, et tulit mortem nostram, et occidit eam de abundantia vitae suae; et tonuit clamans, ut redeamus hinc ad eum in illud secretum, unde processit ad nos...*

(48) Estas últimas palabras han sido tomadas del Sermón XXXIX, c. 4, número 7.

nos es extraña: es enseñanza viviente de nuestra alma. En lo profundo del hombre, es infinitamente mucho más de cuanto la razón consigue conocer y definir; más bien, lo que es conocido y definido exige siempre ser acrecentado y convalidado por aquello que queda contenido de fe. Permanece en nosotros un contenido de fe inagotable; por lo tanto, el pensamiento tiene siempre motivo para buscar, tiene siempre algo que conocer. Las ciencias de la razón son bien poca cosa confrontadas con las ciencias de la fe. Esta insuficiencia pone al hombre frente a sí mismo, frente al problema de conocerse: en nosotros hay algo más que nosotros mismos: hay la presencia viviente del misterio. Como hay un aspecto filosófico del problema religioso, hay también un aspecto religioso del problema filosófico. Agustín entendió la filosofía en la unidad de estos dos aspectos, como filosofía cristiana, donde la cooperación profunda entre filosofía y teología es una realidad viviente y no un puro problema o una solución nacional. Desde este punto de vista, el pensamiento de Agustín, más que un conjunto de definiciones conceptuales, es un sistema complejo y unitario de toda la realidad espiritual (L).

CAPÍTULO VII

EL PENSAMIENTO TESTIMONIO DE DIOS

1. OBSERVACIONES PRELIMINARES

De toda nuestra exposición resulta evidente que la doctrina agustiniana del conocimiento y de los problemas con él relacionados, en la unidad indisoluble de sus partes, tiende a resolver el problema de la verdad, en sus dos aspectos esenciales e inseparables: el de la existencia de la verdad y el de si la conocemos, cómo y hasta qué punto la conocemos. Plantear el problema del conocimiento de la verdad es, al mismo tiempo, plantear el problema de su existencia: si la verdad no existiese, no se la podría conocer. Para Agustín la verdad *existe*, y es conocida por la mente en cierto grado. Si la conoce, no se le da por sí, sino que le es dada; la Verdad en sí es Dios. Por lo tanto, existe Dios, fuente de toda verdad, objeto único y supremo de toda forma de la actividad espiritual y del espíritu en su totalidad. Ésta, en su forma esquelética y nocional, es la prueba agustiniana de la existencia de Dios. Sin embargo, es mucho más compleja y más «agustiniana» de cuanto deja ver la forma. Es necesario por esto captar su complejidad y espíritu.

Se ha hablado de más pruebas en Agustín y, al contrario, también de ninguna prueba. Observemos, en el primer caso, que cuando Agustín parte de las cosas sensibles, es decir, de la contingencia de lo creado, su método es siempre el mismo: «De lo exterior a lo interior, de lo inferior a lo superior» (1). La prueba es una: existe la verdad; por lo tanto, existe Dios, que es la Verdad. La prueba no puede pasar más que por el alma humana, imagen de Dios, hecha para la verdad, cuyas reglas de pensamiento y querer son válidas porque participan de la verdad absoluta, que es Dios. Por lo tanto, de todas las cosas creadas, el alma es la que,

(1) *Enarr. in Ps.*, 145, 5.

mejor que cualquier otra, nos ayuda a conocer a Dios. El punto de partida es siempre el pensamiento, cada momento del cual no es una prueba autónoma, sino una etapa de su ascensión a Dios (2). Incluso cuando el filósofo parte a *contingentia mundi*, la prueba pasa siempre a través del pensamiento. El pensamiento mismo es el que, en su proceso cognoscitivo, *testimonia* la existencia de Dios: más que de una prueba a través del pensamiento, tal vez es mejor hablar de prueba del pensamiento que, por el hecho de pensar, atestigua la existencia de la Verdad en sí. El conocimiento es prueba de la existencia de Dios, pero no sólo por pura concatenación de conceptos abstractos, sino más bien en el sentido de que su testimonio es el mismo movimiento del pensamiento. Ni el pensamiento podría concatenar los conceptos y ascender a Dios, si Dios mismo, con su presencia, no moviese el pensamiento a Él. Dios está al principio y al fin de nuestro conocer, es causa motriz y final, idea oscura que mueve y solicita, realidad que se contempla, pero entendida como Pensamiento que es verdad única y fuente de verdad, y nuestra contemplación como amor activo y entrega absoluta. Evidentemente la presencia y la voz de Dios en nosotros son siempre claras: la obscuridad está en nuestra conciencia, y es tanto más intensa, cuanto más estamos nosotros fuera de nosotros mismos. El proceso de ascensión a Dios es, por tanto, al mismo tiempo, proceso de conocimiento y de «liberación» del pensamiento. El esfuerzo de conocer es esfuerzo moral: negar o afirmar la existencia de Dios es una cuestión de pureza o no de la mente, de afirmación o negación de nuestra verdad de hombres, de ser o no fieles a nosotros mismos. La fuerza de nuestro convencimiento en la existencia de Dios y la posibilidad de comunicación con Él dependen, por lo que se refiere a nosotros, del grado a que se eleva nuestro conocimiento y de la dirección de nuestra voluntad.

Si se asciende a Dios por grados, quedan implícitamente excluidas dos soluciones del problema: la fideísta (la existencia de Dios fundada sobre la exclusiva enseñanza de la fe), porque la

(2) En efecto, su demostración de la existencia de Dios es una larga meditación en la que cada etapa debe ser franqueada según el orden y a su tiempo si el pensamiento desea alcanzar una finalidad, pero una vez ha sido alcanzada ésta el pensamiento no está obligado a mantenerse en ella. Retrocediendo entonces, demorándose en cada una de las etapas que ha franqueado, comprueba que, de cada una de ellas, hubiese podido descubrirse la finalidad que se descubre cuando han sido atravesadas de nuevo, una vez alcanzada. Entonces la prueba parece desprenderse en fragmentos cada uno de los cuales puede dar la ilusión de ser una prueba autónoma, aunque no sea plenamente justificable más que a condición de devolverla a su puesto en el todo del que forma parte. (Gilson, *ob. cit.*, pág. 24).

razón tiene una función fundamental, y dado que la prueba pasa a través del descubrimiento en nosotros de la verdad; y la ontologista, porque la elevación implica grados y, por esto mismo, excluye un inmediato y directo conocimiento de Dios. Para la ontologista no hay prueba de la existencia de Dios. Por otra parte, reducir la prueba agustiniana a una pura deducción lógica es cerrarse el camino para entender el espíritu de la misma, que es, en último término, el espíritu del agustinianismo. Por esto no se puede hablar, a nuestro entender, de prueba de la contingencia (cosmológica) y de prueba por la vida de Dios en nosotros (ontológica), ya porque en Agustín, al menos como han sido formuladas por la escolástica, las dos pruebas no se encuentran (aunque se busquen en él los antecedentes históricos inmediatos de una y otra), ya porque en él la prueba es una, si bien presentada en sus distintos aspectos; y más aún, porque la prueba agustiniana no tolera ser transcrita en términos abstractos y reducida a una fórmula. En este capítulo expondremos el aspecto de la prueba que se funda en la presencia de la verdad en nosotros y en la naturaleza del pensamiento, y para otra parte de nuestro trabajo (3) dejamos tratar del otro aspecto que parte del orden del mundo, sin omitir por esto el repetir que también este último lleva al anterior, y que ambos, junto con la prueba fundada en el testimonio de la voluntad (4), forman la única prueba «agustiniana» de la existencia de Dios, en la cual es posible hacer concordar textos aparentemente discordes, como los que hablan de visión, de intuición y de gozo de Dios y otros que afirman que nosotros le conocemos a través de las criaturas *per speculum in enigmate*.

2. «PSICOLOGISMO» Y «TEOCENTRISMO»

Cualquier cosa que el alma busque o desee, busca y desea el ser, la verdad, Dios. Por lo tanto, siempre el alma y Dios: Dios que es el fin supremo del alma, creada por Él y orientada y atraída al retorno a Él. El alma que, buscando, no busca a Dios, que no se contenta con ser bella y buena por su semejanza con las ideas divinas y cree serlo por sí, en su olvidar a Dios, se olvida de sí misma. Cuanto más pretende bastarse a sí misma y haberse dado a la perfección, más perfección pierde, más experimenta que nada puede saciarla. Ni le es posible al alma materializarse hasta el punto de contentarse solamente con cosas sensibles, porque, al ser pensamiento, no puede cambiar o perder totalmente su esencia.

(3) Volumen II.

(4) Volumen II.

En consecuencia, incluso cuando no busca a Dios, obscuramente lo busca. En efecto, sólo Dios puede darle aquella paz y felicidad que, buscando, busca. De Dios proceden nuestra naturaleza y también nuestra sabiduría, y a Él tienden. Por consiguiente, el problema del hombre (psicológico o antropológico) —de su naturaleza espiritual, del origen y de la finalidad de su conocimiento y de todo su ser — está estrechamente ligado al problema de Dios: plantearse uno es plantearse el otro, resolver el primero es también resolver el segundo. De aquí: a) la reflexión sobre el hombre y sobre su conocimiento es el mejor camino para demostrar la existencia de Dios (*psicologismo*) y por lo demás, también los otros caminos pasan siempre por éste; b) la centralidad absoluta de la idea de Dios en la filosofía agustiniana (*teocentrismo*), no sólo como punto de llegada del espíritu humano en su plenitud, sino también y sobre todo como punto de partida.

Psicologismo no significa subjetivismo, sino simplemente que, de las realidades creadas, San Agustín escoge al hombre (la criatura más semejante a Dios), y sobre la realidad-hombre funda su demostración de la existencia de Dios. Más exactamente: sobre los datos o, como dice Gilson (5), sobre las *réalités* psicológicas, como la de que el alma posee nociones primordiales y la de la inclinación natural al bien y a la felicidad. Estos dos hechos reales no pueden ser explicados sin la existencia del Ser absoluto y perfecto (Dios), que es Bien sumo. Este método, observa todavía Gilson (6), es *réaliste* al igual que el de Santo Tomás.

Dios *ubique praesens est*, sin que ocupe un espacio, pero en el alma humana tiene una presencia especial. Por esto, más que en cualquier otra cosa, es buscado en el alma (*magis eum quaerant in anima*), y más principalmente en el alma de los justos que de los pecadores, porque en el corazón de los justos está Él como en su templo santo (7). El testimonio del pensamiento es la base para probar la existencia de Dios, pero resulta más eficaz si el espíritu se hace justo con el ejercicio del bien y con el amor. No es preciso salir fuera de nosotros para demostrar que Dios existe, pero es necesario salir fuera de nuestro egoísmo y de nuestra idolatría (es decir, de nuestro amar con amor absoluto las cosas contingentes y finitas), a fin de que, en la presencia a sí mismo, el espíritu esté

(5) E. Gilson, en *Mélanges augustiniens*, pág. 375. Distingue Gilson más adelante el «psicologismo» de San Agustín del «físicismo» de Santo Tomás.

(6) *Ibid.*, pág. 374.

(7) *...et cum cognoverint quantum distet inter peccatorum animas et iustorum... magis cum in animis iustorum quam in peccatorum requirant. Recte ergo intelligitur quod dictum est, "pater noster qui est in coelis", in cordibus iustorum esse dictum, tamquam in templo sancto suo.*

presente al huésped invisible, que le es siempre interior y nunca le abandona. Esta presencia especial de Dios en el espíritu humano, no sólo no hace superfluos los argumentos que demuestran su existencia, sino más bien necesarios precisamente para defender al hombre de las varias formas de idolatría, a fin de que no atribuya realidad a bienes que sacian exclusivamente su egoísmo y su concupiscencia. Sólo argumentando, la razón discrimina lo verdadero de lo falso, si es que sus argumentaciones van acompañadas de la purificación del espíritu (el egoísmo puede también someter la razón, llevarla a sus fines), de tal modo que la demostración de la existencia de Dios se funde sobre una integral «conversión» del alma a Él, intelectual y espiritual al mismo tiempo, y tenga de este modo toda su fuerza normal (8).

Probar a Dios es conocer qué lazos, incluso en el orden natural, unen al alma con Él. El hombre no es ciertamente espíritu puro y su alma está unida a un cuerpo, del que depende en muchas de sus operaciones e incluso en su actividad intelectual. Pero también es verdad que el hombre juzga todas las cosas exteriores que puede juzgar y de las que los sentidos le dan noticia, porque hace uso de la verdad y del bien. ¿Cómo podría el hombre desarrollar esta actividad superior y tener conocimiento de la verdad y del bien si Dios no existiese? La actividad intelectual es una realidad que, no sólo acerca el hombre a Dios, sino que en el hombre atestigua una presencia de Dios (9). Lo mismo ocurre con respecto a la actividad moral: la voz de la conciencia que manda huir el mal y hacer el bien, no amar a las criaturas más que a Dios y hasta el punto de olvidar a Dios, no hacer a los demás lo que no queremos sea hecho a nosotros, etc., testimonia la existencia de Dios, es también una presencia de Él en nosotros, un eco de la ley eterna en el hombre, un reflejo lejano, pero seguro de la luz divina (10). La norma del bien, que es regla de nuestra vida, está «impresa» en nosotros anteriormente a nuestras acciones virtuosas, y es una participación de la luz misma de Dios: lo que debemos hacer, «lo vemos en nosotros o, más bien, sobre nosotros, en la misma Verdad» (11). En resumen: el hombre dotado de inteligencia es capaz de verdad y de bien, de distinguir lo verdadero de lo falso y lo justo de lo injusto: su espíritu está penetrado

(8) Véase M. Blondel, *art. cit.*, en «Revue de méth. et de mor.», pág. 446 y sig.

(9) Hemos ya precisado y precisaremos mejor en qué sentido, para Agustín, está Dios presente en el alma humana.

(10) *In Psal. 145*, núm. 5.

(11) *De Trinit.*, l. VIII, c. 9, núm. 13: *...intus apud nos, vel potius supra nos in ipsa veritate conspiciamus.*

por la Verdad y el Bien en sí, donde tienen su absoluto fundamento aquellos principios que dirigen su actividad intelectual y moral. Nuestra verdad y nuestro bien se apoyan sobre la eterna e inmutable Verdad y sobre el sumo Bien, por cuya luz está el alma penetrada (12). Por lo tanto, también en el orden natural, Dios, presente al alma, es su vida, preparatoria de la otra, plena y perfecta (de la gracia), de la eterna unión con Él (13).

Concluyendo: un análisis profundo de la mente humana, de las actividades del alma y de sus naturales y reales aspiraciones, contiene todos los elementos para probar la existencia de Dios. Esto confirma cuanto ya hemos indicado arriba: Agustín recurre a la realidad psicológica, cuyas operaciones y su totalidad son posibles, porque Dios existe y está presente. La demostración perfecta y toda explícita de la existencia de Dios pasa a través de la vida del espíritu humano.

3. LA NOCIÓN PRIMITIVA DE LO «INMUTABLE»

Para Agustín, según hemos dicho, el pensamiento, aunque oscura e inconscientemente, piensa siempre a Dios. Dios es una noción primitiva confusa: probar su existencia es hacer clara esta noción originaria. Todos los textos agustinianos que, explícita o implícitamente, se refieren al problema de la existencia de Dios, se fundan en el hecho de que el alma posee un conocimiento primitivo y confuso de Dios mismo (14). Probar la existencia de Dios es, en consecuencia, adquirir conciencia plena de nuestro yo interior.

La Cuestión LIV del *Libro de las 83* (15) es muy significativa a este propósito, además de ser, junto con el Libro II del *De libero arbitrio*, el texto donde es directamente afrontado y resuelto el problema de la existencia de Dios. Agustín argumenta acerca de la existencia de Dios para explicar el sentido del versículo 28 del Salmo LXXII: *Mihi autem adherere Deo bonum est*. Se propone explicar por qué la unión con Dios es el bien del alma, es

(12) *In Psal.* 145, núm. 5: *Consilium sibi ex luce Dei dat ipsa anima per rationalem mentem, unde concipit consilium, fixum in aeternitate auctoris sui.*

(13) F. Cayré: *Les sources de l'amour divin*, pág. 61. Véase también páginas 59-60.

(14) Ha sido bien destacado esto principalmente por Martín, *Saint Augustin*, cit., pág. 99 y siguientes.

(15) La composición se extiende desde el 388 al 395. La *Quaestio* que nos interesa es poco anterior al libro II del *De libero arbitrio* que es del 390.

decir, cómo su saciedad absoluta es Dios (16). ¿Por qué «adherirme a Dios es mi bien»? Agustín responde: Dios es la verdad y el alma, comprendiendo la verdad, está unida a ella; el bien del alma consiste precisamente en estar unida a la verdad; por lo tanto, adherirse a Dios es el bien propio de cada alma (17). La explicación del versículo presupone: a) que existe Dios, y que es la verdad; b) que el alma, comprendiendo la Verdad, se le une.

Y, ¿no podría ser el alma misma la Verdad o de la misma naturaleza de la Verdad? En tal caso la Verdad o Dios se identificaría con el pensamiento, en el que está inmanente, y del que sería un producto (18). Demuestra el santo Doctor (y esta demostración tiene un valor eterno) que el pensamiento humano es capaz de verdad, pero no es la verdad, que lo trasciende y es real independientemente de él. Hace preceder tal demostración y sobre ella funda la de la existencia de Dios.

Todo lo que es, o es siempre del mismo modo, o no lo es. El alma es mejor que el cuerpo, porque lo que vivifica es superior a lo que es vivificado. Lo que no es cuerpo es, con todo, algo, y, o es alma, o es algo a ella superior. Nada hay inferior al cuerpo (la materia informe no lo es porque justamente está privada de forma alguna); como, del mismo modo, nada hay intermedio que sea superior al cuerpo e inferior al alma, porque, o es vivificado por el alma y es cuerpo, o vivifica al alma y es superior a ella (19).

(16) No me consta que haya sido esto observado por otros investigadores.

(17) *De div. quaest.*, 83, q. 54; *Haec autem est ipsa veritas, cui quia intelligendo anima rationalis jungitur, et hoc bonum est animae, recte accipitur id esse quod dictum est, "Mihi autem adherere Deo bonum est"*.

(18) Obsérvese que esta es la posición del moderno idealismo inmanetista, que, aun partiendo de la misma concepción de la realidad propia del idealismo clásico, es su negación porque niega su esencial y absoluto realismo, es decir, la realidad de la Verdad transcendente.

(19) *De div. quaest.* 83, q. 54: *Omne quod est, aut eodem modo semper est, aut non. Et omnis anima omni corpore melior est. Melius est enim omne quod vivificat, quam id quod vivificatur: corpus autem ab anima vivificari, non a corpore animam, nemo ambigit. Quod autem corpus non est, et tamen aliquid est, aut anima est, aut ea melius aliquid. Deterius enim omni corpore nihil est: et quia et si materiam quis dixerit, unde ipsum corpus fit; recte, quoniam caret omni specie, nihil dicitur. Rursus inter corpus et animam, quod melius sit corpore, deterius anima, non invenitur. Si quid enim esset medium, aut vivificaretur, aut vivificaret animam, aut neutrum: aut vivificaret corpus, aut vivificaretur a corpore, aut neutrum. At quidquid vivificatur ab anima, corpus est: si quid autem vivificat animam, melius est quam anima. Rursum quo vivificatur corpus, anima est: quod vivificatur a corpore, nihil est. Neutrum vero, id est, nullius vitae indigens nullamque vitam tribuens, aut omnino nihil est, aut aliquid et corpore et anima melius. Sed utrum quid tale sit in rerum natura, alia quaestio est. Nunc interim ratio comperit, nihil inter corpus et animam esse, quod sit corpore melius, anima deterius.*

Obsérvese que la relación jerárquica cuerpo-alma está establecida por Agustín a base del concepto de actividad vivificante: lo que vivifica es superior a lo vivificado; el alma vivifica el cuerpo; por lo tanto, el alma es superior al cuerpo. Si *hay* algo, que ni es cuerpo ni alma —demostrado que nada hay inferior al cuerpo o intermedio entre el cuerpo y el alma—, *es superior al alma*; pero así como la superioridad de un ente sobre otro es dada por el hecho de que uno «da la vida» al otro, el ente superior al alma es el ente que le da vida, que es su vida; por lo mismo, una realidad espiritual, viviente, operante, activa. Y no sólo esto: también inmutable, según la distinción sentada al principio de la *Cuestión* (*omne quod est, aut eodem modo semper est, aut non*). ¿Hay un Ser absoluto, inmutable, principio de vida, Espíritu o Pensamiento puro? Si lo hay, no puede ser sino el conocido como Dios, vida del alma: *quod autem est omni anima melius, id Deum dicimus*. Y añade: «al cual está unido todo el que le comprende» (20). ¿Comprende el alma algo superior a ella, a lo que, por el hecho de comprenderlo, en cierto modo, está unida? Responde Agustín que «el alma racional comprende a Dios. En efecto, comprende lo que es inmutable y no está sujeto a cambio alguno» (21). No basta: falta explicar cómo el alma comprende lo inmutable, y por qué comprender *quod semper eiusmodi est* es comprender a Dios.

Para Agustín la noción de lo inmutable es un hecho primitivo: que el alma comprenda lo inmutable es un dato, una realidad psicológica. Se trata de una noción originaria, siempre presente en el alma, si bien no siempre presente al alma. En efecto, no podría serle dada por la experiencia del mundo externo, ni por el cuerpo, ni por la experiencia de sí misma, porque, lo mismo el cuerpo que los cuerpos y el alma, están sujetos al cambio (22).

La argumentación es de suma importancia, porque: a) demuestra lo primitivo de la noción de lo inmutable; b) la imposibilidad real de identificar lo inmutable con el alma. Si tal identificación fuese posible, nada existiría superior al alma, y ella misma sería Dios. No se concibe y no se admite a Dios mientras no se concibe y no se admite existente una realidad inmutable y, como tal, superior a todos los demás seres y al alma humana,

(20) ...cui, quisquis eum intelligit, iunctus est.

(21) *Intelligit autem rationalis anima Deum. Nam intelligit quod semper eiusmodi est, neque ullam patitur mutationem.*

(22) *At et corpus per tempos et locos, et anima ipsa rationalis, quod aliquando sapiens, aliquando stulta est, mutationem patitur.* Agustín, según veremos, insiste siempre en la mutabilidad de la razón humana.

incluso a la parte intelectual de la misma. Según a continuación veremos (*De libero arbitrio*), no basta conocer que hay reglas absolutas, que lo que existe, existe por un principio creador que lo ha hecho y lo hace existir, sino que es preciso demostrar que esas reglas y ese principio son superiores a toda inteligencia natural y finita. Pero basta conocer las condiciones según las cuales se desarrolla nuestra actividad intelectual, darse cuenta de su mutabilidad y de sus límites, para concluir: a) que el espíritu humano tiene un conocimiento primitivo, si bien muy confuso, de Dios; b) que tal conocimiento está presente en él, en la noción originaria de lo inmutable; c) que tal noción, que el alma no deduce de la experiencia exterior, ni crea ella misma, atestigua la existencia de una realidad inmutable y, por consiguiente, la obliga a trascenderse; que, en definitiva, quien niega a Dios, no se conoce a sí mismo, está ausente de sí mismo, ignora aquellas realidades psicológicas que, en cambio, estudiadas y conocidas, atestiguan la presencia de una noción oscura originaria de Dios (de lo inmutable), como de una realidad superior también al alma humana (mudable). Por lo tanto, probar la existencia de Dios significa adquirir conocimiento de nuestra realidad espiritual y percibir siempre con mayor claridad la confusa, primitiva y siempre actual noción de lo inmutable. Conclusión: si existe algo superior al alma racional, es lo que se entiende por Dios; el alma posee una noción primitiva y muy confusa de lo inmutable, que es superior a ella; en consecuencia, existe Dios como ser en sí inmutable y superior al alma racional y a cualquier otra cosa existente.

Por otra parte, añade Agustín, *Deo... iunctum est quod intelligit Deum* (23); y lo que entiende a Dios es el alma racional; por lo tanto, el alma racional está unida a Dios por medio de la Verdad que Él le ha dado. La noción oscura de lo inmutable se aclara: en efecto, el alma racional no puede sentirse atraída sino por la verdad. Por consiguiente, la primitiva noción de lo inmutable se precisa como noción de la verdad, con la que, considerada en su realidad trascendente, se identifica Dios, que es la Verdad (24), a la que el alma, comprendiéndola, está unida. Pero la unión con la verdad es el bien supremo al que aspira el alma,

(23) Recuérdese que antes ha dicho: ...*cui (Deo), quisquis eum intelligit, iunctus est.*

(24) *Quod autem est omni anima melius, id Deum dicimus; cui, quisquis eum intelligit, iunctus est. Quod enim intelligitur verum est, nec omne quod creditur verum est. Quidquid autem verum est, atque a sensibus et a mente seiunctum est, credi tantum, non tamen sentiri aut intelligi potest. Deo igitur iunctum est quod intelligit Deum.*

su paz y felicidad; en consecuencia, el bien del alma, como dice el Salmo, consiste en adherirse a Dios-Verdad.

La inicial noción de lo inmutable se aclara como unión del alma con Dios-Verdad absoluta, Bien sumo, Vida del alma. La argumentación racional adquiere de este modo toda su fuerza, porque no está separada de la vida integral del espíritu en toda su concreción: la profundización de la oscura noción primitiva y su clarificación se identifican con el siempre mayor conocimiento que el alma adquiere de Dios, del Ser que la empeña totalmente, a quien está orientada — originaria y radicalmente — toda forma suya de actividad; de la Realidad a la que, desde todo punto de vista, ella está atraída y en la que toda converge. La aclaración de la noticia primitiva es aclaración del alma misma: purificación. En efecto, adquiere siempre mayor conocimiento de Dios y de Su existencia cuanto más se siente inferior a la verdad; y, por otra parte, más se libra del orgullo y de la concupiscencia y más se siente atraída por la verdad a la que está unida: más es por ella penetrada y más la penetra; más la ama y más es amada. En este amor está todo su bien y toda la comprensión de Dios de que es capaz en esta vida. Argumentación racional, que es movimiento o conversión de toda el alma a Dios-Verdad-Bien, cuya originaria presencia en el espíritu es la fuerza que estimula y atrae su dinamismo y lo orienta (25).

4. DIOS LEY SUPREMA SEGÚN LA CUAL JUZGA LA RAZÓN

En el denso y complejo texto examinado están contenidos todos los elementos de la prueba agustiniana de la existencia de Dios, sobre la cual insiste el Santo, con mayor amplitud de desarrollo, en el libro II del *De libero arbitrio*, y un poco antes en los capítulos XXX-XXXII del *De vera religione* (390), donde, demostrado que la vida de los sentidos es superior al cuerpo, y la vida de la razón superior a los sentidos y al cuerpo, se demuestra que la ley inmutable es superior a la razón, es decir, la verdad según la cual juzga la razón (26). Significa esto que la verdad es dada a la razón, recibida y no creada por ella; juzgar según la verdad es atestiguar que la razón se ha uniformado a la verdad, la cual la hace capaz de tal juicio; y por la razón — y justamente por esto no es la verdad y es inferior a ella — es mudable, «ya

(25) De cuanto hemos dicho, hácese ya evidente cómo la formulación agustiniana de la prueba no pueda reducirse a la ontológica de San Anselmo.

(26) *Videamus quatenus ratio possit progredi a visibilibus ad invisibilia*. Es el comienzo del c. 29, y puede ser considerado el comienzo de la prueba.

docta, ya ignorante» (27). Nosotros juzgamos bellas las cosas que tienen proporción, igualdad y unidad, pero la proporción, la igualdad y la unidad perfectas exteriores o su conjunto nos dan una cierta noción de la perfección absoluta. Por lo tanto, «la misma verdadera igualdad y semejanza y la primera y verdadera unidad no se descubren con los ojos del cuerpo o con cualquier otro sentido, sino que son intuitas por la mente» (28). Si la mente intuye la ley inmutable con que la razón juzga todas las cosas bellas, se deduce que la ley es objeto de la mente y no su creación. En consecuencia, la ley, válida como norma de juicio, es en sí misma del todo inmutable; la mente, a la que le es concedido intuir la, está sujeta a mutabilidad; se deduce que sobre nuestra mente hay una ley que se llama verdad (29). Por otra parte, se ha demostrado que lo superior al alma es Dios; por ello, «no hay duda que el ser inmutable, que está sobre el alma racional, es Dios», primera vida, primera esencia y también primera sabiduría. Precisamente ésta es la inmutable verdad que se llama ley de todas las artes y arte por sí misma de un artífice omnipotente (30).

Y entonces, cuando nosotros buscamos y admiramos las cosas bellas, ¿qué es lo que buscamos y admiramos, si no esa proporción, igualdad y unidad perfectas que intuimos con el entendimiento, pero que ninguna cosa nos da en su realidad contingente? ¿Qué sino la inmutable verdad, que es ley de todas las artes, cuya noción tenemos en nosotros, pero que no se identifica con nuestra razón que juzga, ni tanto menos con las cosas juzgadas, a

(27) *De vera relig.*, c. 30, núm. 54: *Itaque si rationalis vita secundum seipsam iudicat, nulla est iam natura praestantior. Sed quia clarum est eam esse mutabilem, quando nunc perita, nunc imperita inuenitur.*

(28) *Ibid.*, c. 30, núm. 55: *Porro ipsa vera aequalitas ac similitudo, atque ipsa vera et prima unitas, non oculis carnis, neque ullo tali sensu, sed mente intellecta conspicitur.* El lector sabrá excusarnos algunas repeticiones. Con frecuencia un mismo texto se refiere a problemas distintos; de aquí la necesidad de volver sobre él.

(29) *Ibid.*, c. 30, núm. 56: *Haec autem lex omnium artium cum sit omnino incommutabilis, mens vero humana cui talem legem videre concessum est, mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet supra mentem nostram esse legem, quae veritas dicitur.*

(30) *Ibid.*, c. 31, núm. 57: *Nec iam illud ambigendum est, incommutabilem naturam quae supra rationalem animam sit, Deum esse: et ibi esse primam vitam et primam essentiam, ubi est prima sapientia. Nam haec est illa incommutabilis veritas quae lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis artificis.* — Téngase en cuenta cómo los términos *mens, intellectus, ratio* son utilizados indiferentemente. No se olvide, sin embargo, que el *intellectus* es la parte más excelsa de la *mens*, la actividad que intuye las verdades inteligibles, mientras que la *ratio* es aquella que sirve para juzgar de todas las cosas, a excepción de las mismas verdades con las que juzga.

las que el alma racional es superior, sino sólo porque la verdad, haciéndola partícipe de verdad, la ha hecho capaz de juzgar? Si nos detuviésemos en las cosas bellas o en nuestra alma, que como tales las juzga, nos pararíamos a mitad de la subida en lo creado. Pero hay una voz en las cosas y en nuestra alma, la voz de la verdad, que habla y dice que las cosas son bellas y que la razón las juzga como tales, porque en realidad unas y otras participan de la verdad que excede y trasciende. A esta presencia en nosotros es a la que somos solicitados a estar siempre presentes, para no caer más abajo de nuestra verdad, porque la verdad (su condición real) del alma es aspirar a la Verdad en sí, donde se encuentra la primera vida, la primera esencia y la primera sabiduría. La obscura primitiva noción de lo inmutable se clarifica en todo acto y en toda forma de actividad del alma. Admiro una cosa bella y por tal la juzgo. ¿Qué es lo que busco en la contemplación estética? ¿La cosa bella por sí misma? No; busco un objeto adecuado a la noción de belleza que mi mente intuye. Cualquier cosa bella no me sacia, ni todas en conjunto. En definitiva, busco lo bello en sí, la verdad absoluta de lo bello, la ley inmutable por la que todas las cosas son bellas; la ley que intuyo, pero que me trasciende y que, por lo tanto, no es mía (yo solamente participo de ella); es de un artífice sumo, la idea eterna de un Artista absoluto. En consecuencia, busco a Dios, porque solamente Él es Verdad, Unidad, Vida.

Diversas son las formas de mi actividad, quizá también divergentes y contradictorias, pero todas se armonizan en una convergencia radical absoluta, porque todas están originariamente orientadas por la primitiva noción de Dios, que tiene el poder de unificar todos los momentos de mi vida, de dirigirlos hacia la meta absoluta, la Verdad creadora, y fuente de toda vida y de toda esencia. Si faltase en mí la presencia operante de esta noción primitiva, si no ejerciese su poder sintético y unificante, mi vida estaría como desparramada, rota en fragmentos, dispersa en multitud de direcciones insuficientes, y todas, en conjunto, ineficaces para unificarla y dirigirla hacia un punto absoluto y total. Es la condición del ateo, que puede ser llamado *insipiens*, incluso porque no sabe dónde van y dónde caen los andrajos de su insignificante existencia. Y es una condición «irreal», porque fruto del error, desconocimiento o falsificación de la real condición del hombre, es decir, de esa realidad psicológica que es su verdadera realidad, la cual, según sabemos, está de tal modo hecha, que intuye la ley inmutable, sin ser ella misma la ley e, intuyéndola, se une a ella, sin poseerla, y, por esto, siempre en el estado real de aspiración a la posesión, que es fin absoluto de su felicidad.

Sólo teniendo presente que la noción de Dios en el alma es vivificante, que la penetra, la permeabiliza, la embebe y pone en movimiento la totalidad de su vida, por quien la forma lógica de la argumentación se adhiere plenamente a la concreción de la realidad humana integral, se aprehende toda la eficiencia real de que la prueba agustiniana es capaz. Pero no es aún todo.

Si el alma racional se reconoce superior a las cosas que juzga, debe reconocerse inferior a la verdad por la que juzga, «y que ella no puede juzgar» (31). No podemos nosotros juzgar la verdad, pero «sólo la verdad por sí misma sabe juzgar de nosotros» (32). A nosotros nos es permitido conocer la ley eterna, no juzgarla; para conocer, basta ver si una cosa es de un modo u otro; para juzgar, en cambio, se admite que una cosa puede ser diversa, es decir, que debe ser o debió ser, o deberá ser así o así (33). Por ejemplo, un artista puede «juzgar» sus obras y decir cómo habrían debido ser o deberán ser, pero no puede juzgar la norma inmutable que «conoce», y según la cual juzga; de otro modo, si la norma fuese capaz de ser juzgada (debería ella misma ser de tal modo y tal otro), no podría ni siquiera juzgar sus obras, porque le faltaría la ley según la cual juzgar.

Este texto es para nosotros de suma importancia y lo es también para Agustín, que insiste en él, como pronto veremos, en otros escritos. Por lo tanto, la razón no puede juzgar la norma según la cual juzga: ella *comprueba* que es así, que la norma es la verdad que, como tal, es objeto de conocimiento y regla de juicio, pero no objeto de juicio ella misma. De esto se deduce que, comprobada la *realidad* de que el alma racional es capaz de juzgar, y demostrado que no podría juzgar si no conociese una regla inmutable que no le es dada por la experiencia sensible, ni es creada por ella misma y que, por lo tanto, le es dada como objeto de intuición, no puede dejar de concluir que, sobre ella misma, existe la Verdad, que es Dios. Preguntarse por qué es así y no de otro modo, o si hubiese podido ser, o pudiese ser de otra manera, es

(31) *Ibid.*, c. 31, núm. 57: *Itaque cum se anima sentiat nec corporum spem motumque iudicare secundum se ipsam, simul oportet agnoscat praestare suam naturam ei naturae, de qua iudicat: praestare autem sibi eam naturam, secundum quam iudicat, et de qua iudicare nullo modo potest.* Adviértase que Agustín dice: «Aquel por quien juzga». Hasta ahora se había mantenido en la línea del platonismo, pero en este punto comienza a transponerlo. Como otras veces, identifica el Logos con Cristo, el Maestro interior.

(32) *Ibid.*, núm. 58: *...de nobis... sola ipsa veritas iudicat.*

(33) *Ibid.*: *Hoc autem interest, quod ad cognoscendum satis est ut videamus ita esse aliquid vel non ita: ad iudicium vero addimus aliquid quo significemus posse esse et aliter; velut cum dicimus, ita esse debet, aut, ita esse debuit, ita esse debet; ut in suis operibus artifices faciunt.*

insensatez. «Por qué, en último término, son así las cosas, nadie lo puede decir, como nadie puede afirmar que no deban ser así, como si pudiesen ser diversas» (34). Todavía se deduce lo siguiente: si la ley es inmutable, y es regla del juicio, que no permite ser juzgada, y es ella quien atestigua la existencia de Dios-Verdad, *probar* a Dios significa *determinar* que Dios existe. Querer probar que hay una ley inmutable significa pretender juzgar la regla según la cual se juzga, pretender por la razón un acto no racional por ser racionalmente imposible. En este sentido se puede decir que, para Agustín, *pensar es pensar Dios*, porque no podría el hombre pensar si su alma no conociese la ley según la cual piensa y juzga; y la ley es la verdad inmutable, y la verdad inmutable está *más allá* del alma, *más allá interiormente*, la verdad que trasciende: Dios. En el 415 (veinticinco años después del *De vera religione*) recuerda Agustín a Evodio que probar la existencia de Dios es determinar que Dios existe, absolutamente (y le remite precisamente al paso del *De vera religione* por nosotros citado): la razón no hace necesaria la existencia de Dios ([*non*] *ratione cogi Deum esse*), ni el razonamiento hace que Dios *debe* existir (*vel ratiociando* [*non*] *effici Deum esse debere*). Como no es exacto decir que siete y tres *deben* de ser diez, sino que absolutamente son diez; así no es exacto decir que *debe* de existir, sino que Dios absolutamente existe (35). Decir que Dios *debe* de existir es suponer una necesidad superior por encima de Dios, es decir, suponer lo absurdo, cosa que no tiene sentido. Del mismo modo, querer juzgar la ley inefable (la verdad), según la cual juzga la razón, es suponer una verdad sobre la misma verdad, es decir, querer probar la verdad; que es como no probar nada. Por otra parte, si la verdad no puede ser juzgada, y, más bien, ella juzga a la razón, la prueba de la existencia de la verdad (es decir, la prueba de la existencia de Dios) viene dada por el *hecho* de que la razón conoce la verdad, por el hecho de que es capaz de juzgar precisamente porque existe la verdad (Dios), porque la preexiste, la trasciende, la juzga. La pretensión de la razón de probar la existencia de la verdad es insensata, irracional, impía. Por lo tanto, es insensato negar la existencia de Dios: es negar la misma razón, el hecho de que piensa y juzga, negar nuestra realidad humana. Lo Absoluto nos

(34) *Ibid.*, c. 31, núm. 57: *Quare autem illa ita sint, nullus potest dicere: nec ita debere esse quisquam sobrie dixerit, quasi possint esse non ita.*

(35) *Epist.* 162, núm. 2. El lugar es citado por Martín, *ob. cit.*, pág. 108. También en el *De libero arbitrio* es desarrollado el mismo concepto: «Si se dice que las cosas eternas son superiores a las cosas temporales o que siete y tres suman diez, no se reconoce con esto que debe ser así, sino simplemente que es así» (l. II, c. 12, núm. 34).

sobrepasa y no poseemos una regla superior para juzgarlo: ello es la regla absoluta, la ley inmutable, la perfección real, el ser que tiene en sí mismo la razón de ser, que es regla, vida y razón de ser de todas las cosas, comprendida nuestra razón (36).

Pero siendo esto así, ¿por qué el ateo aquel dice en su co-razón que Dios no existe? (37). Por falta de conocimiento, responde Agustín, porque no se lanza hasta el fondo en el proceso del conocimiento y se para en un cierto punto; es ateo quien piensa y conoce a medias. En efecto, muchos consideran fin de las cosas el placer que el hombre saca de ellas, y no se elevan a motivos de orden superior, según los cuales se debe juzgar y entender por qué agradan las cosas visibles (38). Para elevarse a este

(36) Obsérvese la diferencia entre el planteamiento agustiniano del problema de la existencia de Dios y el planteamiento en Kant del mismo problema y de otros de la metafísica. Kant parte del prejuicio crítico: ¿es la razón capaz de una metafísica como ciencia? ¿Es capaz de resolver el problema de la existencia de Dios? La cuestión inicial, en cambio, no está en saber si la razón es o no capaz de demostrar la existencia de Dios, sino en demostrar que la misma razón, la misma experiencia, la misma realidad humana, no sólo estarían privadas de consistencia, sino que serían inteligibles como lo que realmente son, ni serían como son, si Dios no existiese; es decir, si se negase la verdad primera que es interior a ellas y por la cual son. Si existe un problema crítico de la razón, no es el sentido de negarle o no el derecho de sobrepasar la experiencia en el sentido kantiano, sino en el de que precisamente el examen profundizado de la experiencia y de la realidad psicológica lleva necesariamente a reconocer como verdad absoluta la existencia de Dios. En realidad, el pensamiento más crítico, el conocimiento más profundo de lo que es *realmente* el hombre atestiguan que Dios existe. «Atestiguar» no significa, según dice Agustín, que sea el razonamiento lo que haga que Dios debe existir, como si fueren el hombre o la razón a poner a Dios (a esto se reduce la pseudo transcendencia de algunos existencialistas contemporáneos) y hacerle existir, sino a comprobar que en el hombre hay verdad y pensamiento y ser y vida, porque Dios le ha hecho ser tal como es. El proceso psicológico no «pone» sino «presupone» el ontológico: el hombre es tal como es; Dios existe (psicologismo) significa, en consecuencia, que el hombre existe porque existe Dios, a quien le une la verdad, en quien vive y de quien depende su ser (teocentrismo).

(37) Para Agustín los hombres que no creen en Dios son muy pocos (*si tale hoc hominum genus est, non multos parturimus; quantum videtur occurrere cogitationibus nostris, perpauci sunt, et difficile est ut incurramus in hominem qui dicat "in corde suo, non est Deus"; tamen sic pauci sunt ut inter multos timendo hoc dicere, in corde suo dicant, quia ore dicere non audent. Enarr. in Ps. 52, 2*), y son los corrompidos, cuya depravada vida les ha hecho necios, mientras que todos los demás creen que Dios es autor del Universo (*exceptis enim paucis in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum Deum mundi hujus fatetur auctorem. In Ioann. Ev., Trac. 106, c. 17, núm. 4*).

(38) *De vera relig., c. 32, núm. 59: Sed multis finis est humana delectatio, nec volunt tendere ad superiora, ut iudicentur cur ista visibilia placeant. Itaque si quaeram ab artifice, uno arcu constructo, cur alterum parem contra in altera parte molliatur: respondebit, credo, ut paria paribus aedificii membra*

grado de entendimiento es necesario no dejarse medir por las cosas, sino medirlas, esto es, hay que ser capaces de juzgar el placer y no dejarse juzgar por él, someterlo a juicio, romper los vínculos que limitan el alma a lo sensible y no tomarlo como único criterio de juicio; es preciso estar dotados de vista interior (39). En otros términos: quien se para en las cosas sensibles, acepta como criterio de juicio una norma que no es norma, porque lo bello sensible no es la ley en virtud de la cual se juzga, sino lo que debe ser juzgado: confunde la norma absoluta de juicio con la cosa a que ella es aplicada, lo que debe ser juzgado, con lo que juzga. Hay una subversión de la jerarquía de los valores. ¿Es que acaso las criaturas actualizan de modo pleno la unidad perfecta a la que tienden, o, más bien, están alejadas de ella, y solamente, en cierto modo, la simbolizan? Si las mido con ley de unidad que intuyo en mí, es decir, si consigo elevarme al nivel de mi realidad intelectual, veo al pronto que ninguna cosa, ni todas juntas, realizan aquella ley de unidad que yo reconozco (40). Entonces, yo las juzgo bellas, pero no digo que son la belleza; que tienen unidad, pero no que sean la unidad, la unidad perfecta que veo con la mente. ¿Puedo yo juzgar esta norma de juicio? No. Yo mismo soy juzgado por ella: no soy la unidad perfecta real, cuyo conocimiento solamente me ha sido *dado*. También yo, igual que las cosas, simbolizo la unidad perfecta, aspiro a ella, converjo conmigo mismo totalmente en ella, a ella me dirijo cualquiera que sea la cosa que piense o haga, por ella soy orientado, precisamente por esa norma de juicio que, haciéndome capaz de juzgar las cosas y a mí mismo, me eleva sobre las cosas y sobre mí mismo, me obliga interiormente a ir más allá de mí. Esta es nuestra realidad humana; hasta este punto se lanza el movimiento interior del espíritu, la presencia de la verdad o de Dios lo lanza hasta ir más allá de sí mismo (M).

Por otra parte, quien piensa a medias es quien somete el pensamiento a la concupiscencia, lo superior a lo inferior, la norma

respondeant. Porro si pergam quaerere, idipsum cur diligit, dicet, hoc decere, hoc esse pulchrum, hoc delectare cernentes; mihi audebit amplius. Inclinet enim recumbit oculis, et unde pendeat non intelligit.

(39) *Ibid.*, núm. 59; núm. 60: *mente igitur eam videmus.*

(40) *Ibid.*, núm. 60: *...interrogabo (artificem) utrum hanc ipsam unitatem, quam convincuntur appetere, summe impleant, an longe infra iaceant, et eam quodammodo mentiantur. Quod si ita est (nam quis non admonitus videat, neque ullam speciem, neque ullum omnino esse corpus, quod non habeat unitatis quaecumque vestigium, neque quantumvis pulcherrimum corpus, cum intervallis locorum necessario aliud alibi habeat, posse assequi eam quam sequitur unitatem?) quare si hoc ita est, flagitabo ut respondeat, ubi videat ipse unitatem hanc aut unde videat; quam si non videret, unde cognosceret ipse quid imitaretur corporum species, et quid implere non posset?*

del juicio a las cosas que debe juzgar: es quien no vive con pureza de espíritu. Admitir o negar la existencia de Dios es ser o no ser puros: proceso ascensional del pensamiento y también proceso de purificación. Si esto falta, el rigor lógico de cualquier prueba queda estéril: falta la adhesión, no es norma de vida espiritual, no se adhiere a la concreción de todo el hombre. No basta pensar según la lógica, es necesario vivir según el espíritu: sólo entonces la argumentación manifiesta toda su fuerza real y el alma no conoce solamente que la unidad perfecta la trasciende, sino que también aspira a ella, la ama, vive para ella y hace todo el esfuerzo posible para hacerse digna de su posesión. En ella concreta y unifica toda su actividad. Únicamente entonces conoce, no sólo que Dios existe, sino que es, piensa y vive con Dios: conocer con la máxima pureza y amar lo que se conoce con todo el amor posible. Así, porque le es concedido, el hombre espiritual se convierte él mismo en ley según la cual juzga todas las cosas y de la cual nadie puede juzgar (41).

5. LA PRUEBA POR LA VIDA DEL ESPÍRITU (POR LA MENTE) O DE LA (CONVERGENCIA TOTAL).

De cuanto ya hemos dicho, y será confirmado por lo que diremos inmediatamente (42), resulta evidente que, para Agustín, la prueba de la existencia de Dios pasa por el ser, por el vivir, por el conocer y por el querer de la criatura; en resumen: por la realidad concreta e integral que es el hombre. Prueba por lo real porque es una *realidad* que el hombre existe, vive, conoce y quiere. Conoce por la verdad que está en él, sin juzgarla: es por ella juzgado. La prueba agustiniana pasa por el pensamiento, cualquiera que sea la forma que ella asuma. Ya porque él demuestre a Dios por la contingencia de las cosas creadas, ya porque parta de las nociones de inmutabilidad o de incorruptibilidad de Dios, o de la del sumo bien, sin mezcla alguna de mal y de la suma justicia (43), estas otras llamadas pruebas no son sino aspectos de

(41) *De vera relig.*, c. 31, núm. 58: *Omnia ergo iudicat, quia super omnia est, quando cum Deo est. Cum illo autem est, quando purissime intelligit, et tota charitate, quod intelligit diligit. Ita etiam, quantum potest; lex ipsa etiam ipse fit, secundum quam iudicat omnia, et de qua iudicare nullus potest. Sicut in istis temporalibus legibus, quamquam de his homines iudicent cum eas instituant, tamen cum fuerint institutae atque firmatae, non licebit iudici de ipsis iudicare, sed secundum ipsas.*

(42) Véanse también la parte II, págs. 215 y 216 de este volumen.

(43) Citamos algunos lugares del I. VI de las *Confesiones* y precisamente: c. 5, núm. 21; c. 11, núm. 17; c. 12, núm. 18; c. 13, núm. 19; c. 14,

la única prueba, la ya examinada. Conocer la verdad es conocer al mismo tiempo que la verdad existe. Agustín permanece fiel al concepto de interioridad. Desde el momento que ha buscado lo que es absolutamente verdadero y ha encontrado dentro de sí la noción oscura primitiva de lo inmutable, desde ese instante ha encontrado el camino que conduce a Dios. La presencia consciente de esta noción originaria es reveladora de la existencia de Dios. El libro II del *De libero arbitrio* confirma, con más amplitud que cualquier otro texto, cuanto decimos, y aclara mejor algunas cuestiones con esto relacionadas.

Evodio, el interlocutor del diálogo, cree por la fe en la existencia de Dios, pero desea que a la creencia se una el conocimiento intelectual, que aquélla se haga inteligible (44): quiere «saber» que Dios existe. Pero, ¿puede el hombre saber algo? Según ya hemos dicho (45), Agustín demuestra que antes de saber si Dios existe, sabe que él mismo existe; incluso si se engaña, existe, porque, si no existiese, no podrían engañarse (46). Por lo tanto, todo hombre sabe que existe, y también que vive, y no podría saberse como ser y como viviente, si no conociese: todo hombre *es, vive y conoce*. ¿Cuál es la relación jerárquica de estos tres términos? Es superior aquel término que, determinado, determina necesariamente otro; inferior es aquel que no es suficiente para determinar el otro. El ser no implica necesariamente vivir, ni conocer (por ej., la piedra); el vivir implica el ser (no se puede vivir sin ser), pero no el conocer (se puede vivir sin conocer; por ejemplo, una planta); el conocer, en cambio, implica el ser y el vivir, porque no se puede conocer sin ser y sin vivir. Por consiguiente, de los tres términos — ser, vivir, conocer — este último es el más elevado (47). Agustín parte, por lo tanto, de tres *hechos reales evidentes: ser, vivir, entender*, el último de los cuales contiene los otros dos. No parte de algo conceptual, sino de una realidad, de la realidad humana. Ni se trata de una jerarquía estática, sino más bien dinámica, «basada en la acción ejercida por una potencia sobre otra», como observa Cayré. Juzgar es dominar,

núm. 20; c. 16, núm. 22. Según ya hemos dicho, hablaremos adecuadamente de la prueba a *contingentia mundi* en el vol. II e igualmente de la otra de Dios sumo bien e inspiración suprema de la voluntad.

(44) *De lib. arb.*, l. II, c. 1, núm. 5: Evod. — *Quamquam haec inconcussa fide teneam, tamen quia cognitione nondum teneo, ita quaeramus quasi omnia incerta sint...* August. — *Illud saltem tibi certum est, Deum esse. Evod. — Etiam hoc non contemplan-do, sed credendo inconcussum teneo.*

(45) Véase el cap. I, núm. 3 de la parte II.

(46) *...Si non esses, falli omnino non posses* (*De lib. arb.*, l. II, c. 3, núm. 7).

(47) *Ibid.*, c. 3, núm. 7.



ejercer una acción. Se mueve Agustín en lo concreto, en la vida (48).

El hombre posee dos formas de conocimiento: la sensible, común con los animales, y la racional, suya propia, con la que juzga las sensaciones.

Pero, según sabemos, *nulli autem dubium est eum qui iudicat, eo de quo iudicat esse meliorem*; por consiguiente, la razón, que juzga de todas las sensaciones, es superior a ellas. ¿Hay en el hombre algo superior a la razón? No, absolutamente (49). Entonces: a) si existe algo superior a la razón, b) así como nada hay en el hombre superior a la razón, c) necesariamente es algo que trasciende el hombre y la razón; d) pero, así como esto que no sólo sobrepasa al hombre, sino que en el hombre sobrepasa algo en virtud de lo cual eso que está más allá no puede ser sino Dios (50), se deduce necesariamente que Dios existe. Por lo tanto: *si hay un ser superior al espíritu, este ser es Dios* (51). Propo-

(48) F. Cayré, *Le réalisme de Saint Augustin dans la preuve de l'existence de Dieu*, en las «Actes du III Congrès des Sociétés de philosophie de langue française», París, Vrin, 1948, núm. 236.

(49) *De lib. arb.*, I, II, c. 6, núm. 13: *Quare vide, obsecro, utrum aliquid invenire possis, quod sit in natura hominis ratione sublimius. — Nihil omnino melius video.*

(50) No es suficiente descubrir una realidad superior al hombre para afirmar haber descubierto necesariamente a Dios o al Ser necesario, inmutable, eterno, «sino que es preciso sobrepasar en el hombre algo de tal modo que lo que se encuentre por encima de ello no pueda ser más que Dios», Gilson, *Introduction*, etc., cit., pág. 17. He aquí el importante texto: Aug. — *Quid si aliquid invenire potuerimus, quod non solum esse non dubites, sed etiam ipsa nostra ratione praestantius, dubitabisne illud quidquid est, Deum dicere? Evod. — Non continuo, si quid melius quam id quod in mea natura optimum est, invenire potuero, Deum esse dixerim. Non enim mihi placet Deum appellare, quo mea ratio est inferior, sed quo nullus est superior. Aug. — Ita plane... sed, quaeso te, si non inveneris esse aliquid supra nostram rationem, nisi quod aeternum atque incommutabile est, dubitabisne hunc Deum dicere? Nam et corpora mutabilia esse cognoscis; et ipsam vitam qua corpus animatur per affectus varios mutabilitate non carere manifestum est; et ipsa ratio cum modo ad verum pervenire nititur, modo non nititur, et aliquando pervenit, aliquando non pervenit, mutabilis esse profecto convincitur. Quae si nullo adhibito corporis instrumento... sed per seipsam cernit aeternum aliquid et incommutabile, simul et seipsam inferiorem, et illum oportet Deum suum esse fateatur. Evod. — Hunc plane fatebor Deum, quo nihil superius esse constiterit. Aug. — Bene habet: nam mihi satis erit ostendere esse aliquid huiusmodi, quod aut fateberis Deum esse, aut si aliquid supra est, eum ipsum Deum esse concedes* (*De lib. arb.*, I, II, c. 6, núm. 14).

(51) Véase el texto acabado de citar. Evidentemente está aquí contenida la mayor parte del argumento ontológico según lo formuló San Anselmo, pero la prueba agustiniana, según es defendida por casi todos los intérpretes, no puede ser reducida a la anselmiana. Para nosotros el nudo de la cuestión está aquí: si San Anselmo parte de la idea de Dios, esto es, de una entidad conceptual, son válidas algunas objeciones que se le hacen a su argumento;

sición ésta que puede ser considerada la mayor de la prueba agustiniana, si se plantea en forma silogística.

Según sabemos, el alma racional es capaz de conocer verdades necesarias, inmutables y eternas (es decir, no que hayan sido, o serán o deban ser, sino que son eterna y necesariamente verdaderas), no sólo de orden teórico, sino también moral (52). Comprobado que el alma racional posee verdades que tienen este carácter, y demostrado que no nos vienen de las cosas por medio de los sentidos (53), ni son creadas por la razón misma, por ser superiores a toda individual razón (54) y a la misma razón en general, porque no es el pensamiento quien juzga las verdades, antes bien, juzga según ellas (las descubre como algo que no depende de él y de lo que él depende) (55), se deduce necesariamente que la verdad es independiente de la razón: la regula y trasciende (56). En pocas palabras: la razón juzga según las leyes inmu-

si, en cambio, su prueba presupone (fundándose en él) todo el razonamiento agustiniano, es decir, la posición realista de la que Agustín parte, entonces es invencible.

(52) *De lib. arb.*, I, II, c. 10, núm. 29: *Quam ergo verae atque incommutabiles sunt regulae numerorum, quorum rationem atque veritatem incommutabiliter atque communiter omnibus eam cernentibus praesto esse dixisti; tam sunt verae atque incommutabiles regulae sapientiae, de quibus paucis nunc singillatim interrogatus respondisti esse veras atque manifestas, easque omnibus qui haec intueri valent, communes ad contemplandum adesse concedis.* Advértase que la base del argumento es el conocimiento de la verdad. Por lo tanto, el escepticismo no es solamente error, sino también impiedad: es ateo.

(53) *Ibid.*, c. 8, núm. 22.

(54) La verdad no puede ser el efecto de la razón individual, porque es común a todas las razones individuales que perciben las mismas inmutables verdades. *De lib. arb.*, I, II, c. 3, núms. 9-10; c. 10, núms. 27-29 y *passim*.

(55) *Ibid.*, I, II, c. 12, núm. 34: *Et iudicamus haec (corpora) secundum illas interiores regulas veritatis, quas communiter cernimus; de ipsis vero nullo modo quis iudicat. Cum enim quis dixerit aeterna temporalibus esse potiora, aut septem et tria decem esse, nemo dicit ita esse debuisse, sed tantum ita esse cognoscens, non examinatore corrigi, sed tantum laetatur inventor.*

(56) *Ibid.*, I, II, c. 12, núm. 34: *Si autem esset aequalis mentibus nostris haec veritas, mutabilis etiam ipsa esset. Mentem enim nostram aliquando eam plus vident, aliquando minus et ex hoc fatentur se esse mutabiles, cum illa, in se manens nec proficiat cum plus a nobis videtur, nec deficiat cum minus, sed integra et incorrupta, et conversos laetificat lumine, et aversos puniat caecitate. Quid, quod etiam de ipsis mentibus nostris secundum illam iudicamus, cum de illa nullo modo iudicare possimus? Dicimus enim minus intelligit quam debet, aut tantum quantum debet intelligit. Tantum autem mens debet intelligere, quantum propriis admoveri atque inhaerere potuerit incommutabili veritati. Quare si nec inferior, nec aequalis est, restat ut sit superior atque excellentior.* Y en el c. 14, núm. 38: *At illa veritatis et sapientiae pulchritudo, tantum adsit perseverans voluntas fruendi, nec multitudine audientium constipata secludit venientes, nec peragitur tempore, nec migrat locis, nec nocte intercipitur, nec umbra intercluditur, nec sensibus corporis subiacet. De toto mundo ad se conversis qui diligunt eam, omnibus proxima*

tables: las leyes de los números y de la sabiduría. Juzga y es juzgada por ellas: los números (y las demás reglas), *impressos... in animo nostro*, se imponen a la razón y la trascienden: son verdades eternas, objetivamente válidas, pero que actúan como fuerzas activas en la vida del espíritu, al que están presentes.

Pero, descubierta la trascendencia de la verdad, el pensamiento ha descubierto la existencia de Dios, porque, aquello que ha descubierto superior al hombre posee los atributos de Dios: eternidad, inmutabilidad y necesidad (57). El tránsito es de la

est, omnibus sempiterna; nullo loco est, nusquam deest; foris admonet, intus docet; cernentes se commutat omnes in melius, a nullo in deterius commutatur; nullus de illa judicat, nullus sine illa judicat bene. Ac per hoc eam manifestum est mentibus nostris, quae ab ipsa una fiunt singulae sapientes, et non de ipsa, sed per ipsam de ceteris iudices, sine dubitatione esse potiore.

Ni la regla inmutable gana o pierde algo por el hecho de ser más o menos conocida, según se ha dicho antes.

(57) *De lib. arb.*, l. II, c. 15, núm. 39: *Tu autem concesseras, si quid supra mentes nostras esse monstrarem, Deum te esse confessurum, si adhuc nihil esse superius. Quam tuam concessionem accipiens dixeram satis esse, ut hoc demonstrarem. Si enim aliquid est excellentius, ille potius Deus est; si autem non est: jam ipsa veritas Deus est.* Y en el *De vera religione* (c. 21, núm. 57): *Nec iam illud ambigendum est, incommutabilem naturam, quae supra rationalem animam sit, Deum esse.* En el *De civ. Dei* (l. X, c. 2) cita respecto a este punto a Plotino: *Dicit ergo ille magnus Platonius, animam rationalem (sive potius intellectualis dicenda sit, ex quo genere etiam immortalium beatorumque animas esse intelligit, quos in coelestibus sedibus habitare non dubitat) non habere supra se naturam nisi Dei, qui fabricatus est mundum, a quo et ipsa facta est...* — Por comodidad resumimos aquí, en la nota, el argumento: en el mundo creado nada hay más elevado que la mente humana; si existe algo más elevado que ella, Dios existe; ahora bien, existe algo más elevado que la mente, esto es, las «reglas interiores de verdad», según las cuales nuestra mente mutable juzga; por lo tanto, Dios existe. Los fundamentos de la prueba (e implícitamente también la prueba misma) son enunciados también en un importante pasaje del *De Trinitate* (l. IX, c. 6, núms. 9-10): *Sed cur: se ipsam novit humana mens, et amat se ipsam, non aliquid incommutabile novit et amat: aliterque unusquisque homo loquendo enuntiat mentem suam, quid in se ipso agatur attendens; aliter autem humanam mentem speciali aut generali cognitione definit. Itaque cum mihi de sua propria loquitur, utrum intelligat hoc aut illud, an non intelligat, et utrum velit an nolit hoc aut illum, credo; cum vero de humana specialiter aut generaliter verum dicit, agnosco et approbo. Unde manifestum est, aliud unumquemque videre in se, quod sibi alius dicenti credat, non tamen videat: aliud autem in ipsa veritate, quod alius quoque possit intueri: quorum alterum mutari per tempora, alterum incommutabili aeternitate consistere... Unde enim phantasias rerum corporalium per corporis sensus haustas, et quodam modo infusas memoriae, ex quibus etiam ea quae non visa sunt, ficto phantasmate cogitantur, sive aliter quam sunt, sive fortuito sicuti sunt, aliis omnino regulis supra mentem nostram incommutabiliter manentibus, vel approbare apud nosmetipsos, vel improbare convincimur, cum recte aliquid approbamus aut improbamus. Nam et cum recolo Carthaginis moenia quae vidi, et cum fin-*

existencia real del espíritu a la existencia real del Ser superior al espíritu, que es Dios. No significa esto (sabemos que en Agustín no hay ontologismo) que conozcamos nosotros la esencia misma de Dios, porque nosotros no conocemos la Verdad (Dios), sino las verdades (algunas) que son el contenido de nuestro pensamiento (de él dependientes y a él superiores), cuya presencia obliga a trascenderlo para afirmar la existencia transcendente de la Verdad, madre de toda verdad, luz del pensamiento mismo. Al pensamiento le incumbe la obligación de elevarse a la percepción de las verdades interiores, eternas e inmutables, a las cuales se reconoce inferior; concluir que la Verdad eterna e inmutable, Dios, existe. O más bien: hay una verdad eterna e inmutable presente al pensamiento; el pensamiento no es la razón suficiente de esta Verdad; en consecuencia, existe Dios, que es su razón suficiente. En consecuencia, cualquier verdad que tenga los caracteres de eternidad, necesidad e inmutabilidad puede ser (y es) punto de partida para demostrar la existencia de Dios. O todavía: a) cada hombre posee la certeza irrefutable de que existe y piensa; b) cada hombre comprueba que posee *interiores regulas veritatis* eternas, inmutables y necesarias, superiores al espíritu; c) de las que, por lo tanto, no es la razón suficiente (58); d) cada hombre comprende que hay una razón suficiente que trasciende su pensamiento; e) es la Verdad en sí; f) por lo tanto, cada hombre comprende que existe Dios, que es la verdad absoluta, madre de toda verdad, Vida primera, Esencia primera, primera Sabiduría. Y si lo comprende en este punto del proceso de su pensamiento, es porque su pensamiento ha pensado siempre a Dios, si bien pue-

go Alexandriae quae non vidi, easdemque imaginarias formas quasdam quibusdam praeferens, rationabiliter praefero, viget et claret desuper iudicium veritatis, ac sui juris incorruptissimis regulis firmum est: et si corporalium imaginum quodam nubilo subtexitur, non tamen involvitur atque confunditur.

(58) Por tanto: a) las verdades que el hombre posee en su espíritu no se identifican con la naturaleza de su espíritu ni de cualquier otro espíritu finito que las conozca, si bien no puedan ser llamadas verdades (inteligibles) si no en relación a un espíritu; b) exigen una Inteligencia suprema que las contiene (*quae inmutabiliter vera sunt continentem*); c) esta inteligencia suprema es Dios. Por lo tanto, la verdad, así realísticamente entendida (y no concebida al modo del idealismo subjetivo, como pura actividad del espíritu), es una realidad transcendente que regula nuestra vida mental, una norma suprema y operante (*superior atque excellentior* a la razón) que gobierna la vida del espíritu en el orden intelectual y moral. En el espíritu están inscritas las leyes de los números y de la sabiduría, pero no están en él contenidas a la manera del efecto en su causa, y, en consecuencia, no es el espíritu su causa. Su razón suficiente — la razón de ser real — es Dios, el Más allá interior y transcendente. Véase F. CAYRÉ, *Le réalisme de Saint Augustin*, etc., citado pág. 237.

de ser confusamente. *Probar a Dios significa adquirir conciencia de la presencia de verdades en nuestro pensamiento* (59).

Brevemente aclararemos todavía esta última afirmación para evitar equívocos e interpretaciones erróneas (no agustinianas), justamente esas sobre las que se funda el idealismo espurio (empírico y trascendental) de la filosofía moderna; y espurio, porque no es realista como el platónico-cristiano de Agustín.

Cuando se dice que la prueba agustiniana parte del hombre — por la vida del espíritu —, no se pretende decir solamente que parte de esa realidad contingente que es cada hombre, sino algo más.

Indudablemente no podría plantearme el problema de la existencia de Dios (o cualquiera otra cosa), si yo no existiese como un ser viviente y pensante; por esto Agustín demuestra ante todo la verdad de que existe como ser que vive y piensa. Esta verdad por sí sola, igual que cualquier otra, sería suficiente para demostrar que Dios existe; basta el hecho de que mi pensamiento mutable contenga una verdad inmutable y necesaria. A base de este contenido, es como se demuestra la existencia de Dios. En otros términos: yo conozco que existo como un ser pensante, pero esta verdad — el existir, el conocerme tal — no está puesta o creada por mí, y no depende de mí: no es, porque yo la pienso, sino que la pienso, porque es; es el contenido de mi pensamiento (no como de un efecto en su causa), pero independiente de él, en virtud del cual mi pensamiento conoce que yo soy un ser pensante, sin que sea juez de esta verdad, que no es hija, sino madre del juicio, no hija, sino madre de mi pensar. Se puede, por lo tanto, decir que Agustín parte del pensamiento o del hombre ser-pensante, sólo porque no puede darse pensamiento que no sea pensamiento de un objeto distinto de él, de una verdad no juzgable y según la cual juzga, y no en el sentido de que parta del pensamiento como puro acto del pensar (el pensante puro de cualquier contenido objetivo. Si así fuese, Agustín no partiría ya de las verdades interiores inmutables y eternas, sino de una realidad mutable y contingente como es nuestro pensamiento, del que la verdad sería una actividad y una función. El suyo sería una forma de idealismo espurio que en el punto de partida niega el valor de la *idea*, haciendo de ella un producto de la conciencia empírica (idealismo empírico) o trascendental (idealismo trascendental). Por lo tanto, más que del pensamiento, Agustín (como todo «idealista» auténtico, que es auténtico «realista») parte del contenido del pensamiento, si se quiere, del pensamiento

que intuye verdades inmutables y eternas, su objeto y su regla de juicio; del «pensante», pero que es tal porque piensa una cosa «pensada» objetivamente válida que él no crea ni juzga, pero de quien depende y es juzgado; o mejor todavía, de la vida del espíritu, en el que se encuentran verdades eternas que gobiernan su actividad intelectual y moral. La prueba de la existencia de Dios no pasa por el pensamiento contingente y mudable humano individual (o general), sino por el eterno e inmutable contenido del mismo, es decir, por las *Ideas* o verdades; pasa por la verdad. *Tanta vis*, escribe Agustín, *in eis (ideis) constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo posit* (60). Si se niegan las Ideas, se niega a Dios; y quien las niega, niega a Dios (61). Pero, ¿cómo negarlas? Con el pensamiento. ¡Necedad! En tal caso, el pensamiento se arroga un derecho que no tiene, porque no puede juzgar la verdad según la cual juzga y de la que depende. Al pensamiento solamente le compete elevarse a la percepción de aquéllas, adquirir conciencia de su contenido, reconocerse dependiente de ellas y, en esta unión con las verdades, concluir: Dios existe. Su límite no está en no poder trascenderse, sino en negarse a trascenderse, en permanecer, contra sí mismo y su condición real, en la inmanencia de sí a sí mismo. La metafísica de Agustín es «crítica», pero en modo opuesto a la de Kant: una razón «crítica» no puede no ir más allá de sí, porque conoce que el contenido según el cual juzga la sobrepasa y tiene *en lo más allá* su razón suficiente. Conocer racionalmente, es saber que Dios existe, saberlo de manera absoluta.

Cualquiera que sea la cosa que yo juzgue, mi juicio es posible

(60) *De divér. quaest.* 83, q. XLVI, núm. 1.

(61) En este sentido, Platón es la filosofía de la verdad, porque es la filosofía de las ideas. Y es la filosofía de la verdad, que es afirmación de la existencia de Dios, porque la prueba de la existencia de Dios pasa por la verdad. El «destierro» de Platón — o mejor todavía el «destierro» de Agustín y del platonismo cristiano — significa borrar a Dios de la filosofía, es decir, de la filosofía del desconocimiento de la verdad, o de la filosofía que se niega a sí misma. — Aparte la transposición que hace Agustín de Platón y de los platónicos — para él la verdad es el Verbo revelado, y las ideas son la mente de Dios — queda en común el principio-base del idealismo realista: los *inteligibles* son conocidos y, en consecuencia, existen, dado que no puede conocerse lo que no existe: lo que es conocido, es. Todo el *Fedón* se funda en este principio y también la *República* (principalmente los libros VI y VII). Naturalmente, Agustín tiene también presente a Plotino. Véase *Enn.*, I, VIII, 8; V, I, 11. — Boyer (*L'idée*, etc., cit., págs. 66-67) observa que «verdad» para Agustín es «todo objeto que percibe o puede percibir una inteligencia, el inteligible, e indica más las ideas o esencias que sus relaciones. Estas son indicadas con el término *ratio*: *ratio numerorum* = relaciones o leyes de los números, mientras que la *veritas numerorum* es la naturaleza, la idea del número (*De lib. arb.*, l. II, c. 8, núms. 21 y 24).

según una regla inmutable, ya juzgue de mí mismo o de otro hombre, de la belleza de una flor o de una estatua, de los números o de las figuras; es decir, cualquier cosa que yo busque o haga, me elevo a la percepción de verdades o reglas inmutables, adquiero conciencia del contenido de mi pensamiento. Pero adquirir conciencia de una verdad es adquirir conciencia de que Dios existe, que él es la Verdad en sí. En otros términos: la verdad posee una realidad positiva. En su forma pura, esta realidad es superior a nuestra mente; por lo tanto, existe la Realidad superior a nuestra mente. En consecuencia, desde cualquier punto de vista que yo parta — desde mí o desde el mundo, desde una acción buena mía o de la belleza de una estatua — todo pasa a través las verdades que están en mí y, pasando por ellas independiente de mí, desemboca en Dios, la Verdad absoluta. Por esto, todo el proceso cognoscitivo *converge* en el «descubrimiento» de la existencia de Dios. Y no sólo cognoscitivo: todo sentimiento, toda volición, toda acción (62) que obedece a una regla, convergen en Dios: Dios es el punto absoluto de convergencia de mi actividad total. El alma intuye la verdad como regla suprema de todo juicio, la reconoce como el fin último de todas sus aspiraciones, la encuentra en toda su percepción intelectual: todo amor de bien o de felicidad, todo sentimiento de belleza, toda operación del entendimiento — el conocer y el recordar — todo atestigüa a Dios, la Realidad absoluta, Objeto único de nuestros sentimientos, de nuestra mente, de nuestra voluntad. Las verdades son otras tantas caras de la única Verdad infinita, el progresivo esclarecimiento de la noción primitiva oscura de Dios, la cual, estimulando todas las energías espirituales y lanzándolas a la adquisición de la conciencia de las verdades interiores, unifica los conocimientos dispersos, toda la vida intelectual, sentimental y volitiva del espíritu. La noción originaria oscura de lo inmutable es el alma de nuestra alma, el elemento activo e inagotable, unificador del sentimiento, de la razón y de la voluntad (del espíritu integral); la claridad total de nuestra interioridad: la autoconsciencia viviente de una Presencia absoluta, que arde en un amor perenne por el Amor infinito. Donde quiera que el hombre lanza o detiene su mirada, se encuentra con los vestigios de Dios impresos por Dios en sus obras. A través de ellas Dios le habla; y, si él se repliega en su interior, Dios hace servir las formas mismas de las cosas exteriores para conducirlo de nuevo a su

(62) En el *De lib. arb.* (I. II, c. 9, núm. 29) parte también Agustín del deseo de felicidad del hombre y demuestra cómo también tal deseo, pasando a través de la verdad, lleva a Dios. En el vol. II trataremos este aspecto del problema.

interior (63). Mirad el cielo, la tierra, el mar, las estatuas, las obras de arte, la danza, introducíos hasta el alma del artista, id todavía más allá de ella y alcanzaréis a ver el número eterno, la armonía en sí (64). De la morada interior y del santuario mismo de la verdad brotará entonces para vosotros el esplendor de la sabiduría (65). Toda la prueba agustiniana está sintetizada en un célebre texto de las *Confesiones*: *ubi inveni veritatem, ibi inveni Deum meum, ipsam veritatem, qua ex quo didici, non sum oblitus* (66). Y en casi todo el libro X de las *Confesiones* (67), comprendida la doctrina de la memoria (68), está desarrollada la prueba de la existencia de Dios, aprehendida en la concreción de la experiencia interior de Agustín que lo busca y lo encuentra en lo más íntimo, en ese *interiore homine* (69), que es transcendido, a fin de que el hombre mire *unde ipsum lumen rationis accenditur*. Dios se encuentra en nosotros, pero nos trasciende; en consecuencia, Dios se encuentra en Dios mismo, sobre nosotros (*in te supra me*). *Ubique veritas praesides omnibus consulentibus te, simulque respondes omnibus, etiam diversa consulentibus. Liquide tu respondes, sed non liquide omnes audiunt. Omnes, unde volunt, consulunt, sed non semper, quod volunt, audiunt* (70).

(63) *De lib. arb.*, I, II, c. 16, núm. 41: *Quoquo enim te verteris, vestigiis quibusdam, quae operibus suis impressit, loquitur tibi, et te in exteriora relabantem, ipsis interioribus formis intro revocat.*

(64) Juzgamos que la prueba sea distinta, además de la *a priori* anselmiana, de las otras *a posteriori* de Santo Tomás, pero no porque se oponga a ellas. Más bien, por su realismo, contiene a todas y todas las condensa en la actividad superior del alma, en la fuerza interior que es la vida del espíritu. La prueba agustiniana implícitamente es la más completa: contiene todas las demás y es más que las otras.

(65) *De lib. arb.*, I, II, c. 16, núm. 42: *Transcende ergo et animum artificis, ut numerum sempiternum videas; iam tibi sapientia de ipsa interiore sede fulgebit, et de ipso secretario veritatis; quae si adhuc languidiorem adspectum tuum reverberat, refer oculum mentis in illam viam, ubi se ostendebat hilariter.*

Dice Agustín en las *Confesiones* (I, X, c. 6, núm. 9) haber interrogado acerca de Dios a la tierra, a los abismos del mar, al aire y «a toda la mole del universo», y todas las cosas le han respondido: «yo no soy Dios, soy su criatura». ¿Por qué, se pregunta (*ibid.*, núm. 10), no dice ella lo mismo a todos? Porque no todos interrogan el mundo, es decir, no todos, hechos esclavos de las cosas creadas, someten los datos de los sentidos al juicio de la razón. Pero quien se libra de esta esclavitud (quien se *purifica*) sabe entender el lenguaje de las cosas.

(66) *Conf.*, I, X, c. 24.

(67) Principalmente los capítulos desde el 5 al 27.

(68) Véase la Parte II, cap. 5 de este volumen.

(69) *De vera relig.*, c. 39, núm. 72.

(70) *Conf.*, I, X, c. 26. — Recordemos también un pasaje citado por Martin (*ob. cit.*, pág. 107): *unde enim istis (creaturis) haec quae commemo-*

6. ACLARACIONES Y PRECISIONES CONCLUSIVAS

Si bien creemos haber expuesto suficientemente el argumento agustiniano y, sobre todo, destacado su perfecta adherencia a la vida concreta y real del espíritu, juzgamos oportuno aclarar y precisar algunas cuestiones (N) y concretamente: a) la relación entre fe y razón a propósito de la prueba de la existencia de Dios y su fundamento concreto y real, que es su alma de verdad; b) el sentido de los conceptos de «participación» y de «ejemplarismo» que excluyen la interpretación ontologista.

a) Para los hombres de corazón puro, de razón auténtica y de fe sometida y atenta a las enseñanzas de la Revelación, la existencia de Dios es evidente y no necesita demostración. Pero se dan también aquéllos (muy pocos, según hemos dicho, para Agustín) — los necios, de quienes está escrito en el *Salmo XIV*, v. 1: *dixit insipiens in corde suo, non est Deus* — cuyo corazón se halla tan endurecido y están tan perdidos en los vicios, que niegan la existencia de Quien les ha dado y mantiene en el ser. Para ellos demuestra Agustín la existencia de Dios, aun cuando tenga pocas esperanzas de convencer a los endurecidos en los vicios, a los orgullosos de la razón autosuficiente (71). Mas para demostrar la existencia de Dios a los *insipientes* adopta un peculiar procedimiento: trata de demostrar la verdad de las *Escrituras* que lo enseñan. Obtenido el acto de fe en la existencia de Dios, pasa a probar su carácter racional, porque *neque quisquam inveniendō Deo fit idoneus, nisi antea crediderit quod est postea cogniturus* (72). Primero creer en Dios y luego comprender (*credo ut intelligam*) que es racional creer en su existencia. La fe dice que Dios existe, la búsqueda racional es una confirmación.

¿Significa esto que funde Agustín la certeza de la existencia de Dios sobre la sola fe, sin admitir su demostración racional? Todos los textos lo desmienten: habla explícitamente de demostración. Es verdad, en cambio, que: a) Agustín tiene presente la condición del hombre después del pecado, por lo que el camino más breve y seguro para llegar a Dios es el de la fe; b) la fe no es en modo alguno un obstáculo, sino más bien una ayuda para

ravi, nisi ab alio cuius unitate omnis modus sistitur, cuius sapientia omnis pulchritudo formatur, cuius lege omnis ordo disponitur. Contra Faustum Man., l. XXI, c. 6.

(71) *De lib. arb.*, l. II, c. 2, núm. 5.

(72) *Ibid.*, l. II, c. 2, núm. 6. — También San Anselmo (*Proslogion.*, c. II) pide a Dios le conceda conocer «que tú existes como nosotros creemos y que eres aquello que (*quod*) nosotros creemos».

la razón: no sólo la fe de quien cree en Dios nada quita a la fuerza racional de la demostración, sino que, en realidad, hace descubrir más claramente la racionalidad (73); c) Agustín no se plantea abstractamente el problema de lo que puede la razón, sino concretamente de lo que es y puede realmente la vida total del espíritu, la cual, si es aclarada a sí misma, adquiere conciencia de la presencia en ella de la verdad (74). Es evidente que si el argumento de Agustín pudiese ser entendido en el sentido de excluir la demostración, dejaría de ser un argumento: a Dios se le cree sólo por la fe y únicamente a base de la fe. Agustín dice de distinto modo: la fe nos da una noción de Dios, si bien implícita; la demostración racional la hace explícita, refleja, digamos también que la aclara como idea de Dios. Pero no nos dejemos engañar por el término «idea», y nos sirva para críticas fáciles: Agustín no parte de la idea de Dios en abstracto, como dato lógico o conceptual, sino de la realidad de la vida del espíritu, de los hechos: que yo soy, vivo y conozco; que el conocer incluye el vivir y el ser, y que mi espíritu está gobernado por leyes que lo trascienden, por la verdad que yo no creo, y que, en consecuencia, resulta demostrado racionalmente el paso de la existencia real del espíritu a la existencia del Ser superior al espíritu. Hay en el hombre una noción oscura y primitiva de lo inmutable; la fe la revela como noción de Dios; la razón la hace explícita, refleja. Fe y razón colaboran, sin confundirse, a fin de que el espíritu adquiera conciencia de su realidad, de las leyes operantes que lo gobiernan, de la presencia de Dios en él: *a fin de que se haga presente a esta presencia*. La fe ilumina la razón, la cual pone en luz y evidencia la racionalidad de la fe, y confiere valor de verdad refleja a la noción oscura primitiva de Dios. La razón es válida (y la prueba adquiere toda su fuerza) justamente si se mantiene en la concreción de la vida espiritual, tomada en su unidad de elementos, como un elemento que permeabiliza toda la unidad, pero que es válido en toda la unidad. *Quien demuestra la existencia de Dios es toda la vida del espíritu* (75).

(73) Conocimiento pobre, pero cierto (*sed etiam certa, quamvis adhuc tenuissima*) el de la prueba racional de la existencia de Dios (*De lib. arb.*, l. II, c. 15, núm. 19).

(74) De aquí la otra objeción: si está ciertísimo Agustín de la existencia de la verdad hasta el punto de afirmar que *faciliusque dubitare vivere quam non esse veritatem*, ¿no es la existencia de Dios por sí misma evidente hasta el punto de hacer superflua la demostración? Al contrario: la indubitable existencia de la verdad es el fundamento de la argumentación con que prueba Agustín la existencia de Dios.

(75) Las expresiones de prueba «ideológica», «ontológica», y también «por las verdades eternas» son por ello inadecuadas para caracterizar la prue-

Basta que el espíritu recorra su itinerario hasta adquirir conciencia de la presencia en sí de reglas inmutables de verdad, mediadoras entre él y Dios. Pero tampoco ahora se trata de un itinerario puramente conceptual, sino más bien de un esfuerzo total de todo el espíritu (que es también esfuerzo de purificación) hacia la verdad que está en él, superior inconmensurablemente a él: es un *ejercicio* de todo el espíritu. En este sentido, no sólo toda la teoría agustiniana del conocimiento, sino todo acto de vida espiritual (estético, moral, etc.), es una prueba continua (y tan vasta como la actividad humana en su totalidad) de la existencia de Dios. Luego, la fe irá más allá de la razón: enseñará que la verdad es Cristo, el Verbo, la Luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo; es Él quien ha dicho «Yo soy la Verdad».

Mas, ¿por qué y desde qué es impulsado el espíritu a ascender? La respuesta, a fin de que sea exhaustiva, debe tener presentes dos *datos reales*: a) es impulsado por su movilidad, por su buscar algo que sacie su sed natural de infinito y absoluto; en otras palabras: por su insuficiencia; el espíritu no se basta a sí mismo en ningún orden, ni en el del ser, ni en el del conocer, ni en el del querer. La conciencia de esta insuficiencia lo fuerza a buscar a Dios (76) y le hace estar inquieto hasta el momento del encuentro (77). Pero la exigencia e insuficiencia por sí solas no son suficientes para explicar la orientación del movimiento del espíritu a Dios: hay algo que lo endereza e impulsa a converger hacia este punto absoluto. Y en efecto, b) si es verdad que Dios está al término de la ascensión, es también verdad que es Él el primero, antes todavía de que tengamos su conocimiento, quien decreta nuestra existencia, regula, gobierna, mide, juzga y dirige nuestra vida espiritual. Al final adquirimos conciencia de estar regulados y juzgados, pero antes todavía de adquirir esta conciencia, nosotros estábamos regulados y juzgados. Y, por esto, iluminados por

ba agustiniana. Expresan su fuerza lógica, pero no su fuerza espiritual. Nos parece más adecuada la expresión utilizada por Cayré (*Le réalisme de S. A.*, cit., pág. 289) de «prueba por la vida del espíritu», que hemos hecho nuestra, añadiendo, para mejor destacar su fuerza espiritual, «o de la convergencia total», que es también comprensión total.

(76) *Conf.*, I, I, c. 2: *Quoniam... et ego sum, quid peto, ut venias in me, qui non essem, nisi esses in me? Non enim ego jam in inferis et tamen etiam ibi es; nam "etsi descendero in infernum, ades". Non ergo essem Deus meus, non omnino essem, nisi esses in me. An potius non essem, nisi essem in te: "ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia?". Etiam sic Domine, etiam sic. Quo te invoco, cum in te sim? Aut unde venias in me? Quo enim recedam extra caelum et terram, ut inde in me veniat Deus meus, qui dixit: "Caelum et terram ego impleo".*

(77) *Ibid.*, I, I, c. 1: *et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*

la verdad: Dios, en consecuencia, nos ilumina y, si nos ilumina, existe. Nos ilumina cuando lo buscamos, incluso cuando no lo buscamos y cuando lo hemos encontrado. Por el hecho de que el hombre piensa y juzga, Dios existe: no es una criatura *ipsum lumen, quo illustratur anima, ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat...* (78); por lo tanto, *illum iam ipse Deus est*. Busca el alma a Dios en el momento en que se busca a sí misma (79), en el acto con que aspira a la felicidad, pero tiende a Dios porque Dios está en ella, «vida de nuestra vida» (80).

La presencia de Dios en nosotros es anterior a la demostración de su existencia por concatenación de conceptos, lo cual supone como punto de apoyo la vida del espíritu. El movimiento mismo del pensamiento sería incomprendible sin la esencia de Dios, que mueve el pensamiento hacia Dios mismo. Efectivamente, el alma, sin saberlo, busca a Dios en el buscarse a sí misma y su felicidad, en el tender a la unidad absoluta, a la perfección, a la belleza y al bien absolutamente perfectos. No es un conocimiento puramente teórico y conceptual (tampoco esto necesariamente), sino, más bien, una convergencia, una adhesión completa de todo el espíritu, del que la razón es uno de los elementos. Dios está en nosotros, pero no nos es conocido: es preciso buscarlo y demostrarlo. Pero la demostración es posible porque está en nosotros todo lo que la hace posible. La función e importancia de la *ratio* quedan bien definidas y delimitadas: la razón es la facultad que establece las relaciones entre las verdades. Por esto, para cumplir su cometido, deben existir las verdades, ser encontradas, descubiertas. La razón que busca la verdad, busca, ella que es luz para el sentido (del que es juez), su luz, su inteligencia: *erexit se ad intelligentiam suam* (81). La inteligencia, que es luz de la razón, es la verdad, el *id quod est* (82). La inteligencia iluminante supone la razón iluminada mudable, pero la razón aspira a aprehender la inteligencia, su luz, la verdad que la trans-

(78) *De Gen., ad litt.*, l. XII, c. 31, núm. 59.

(79) *Conf.*, l. VII, c. 10: *Et inde admonitus redire ad memetipsum, intravi in intima mea, duce te...*

(80) *Vita vitae meae. Ibid.*, l. II, c. 1. Por esto debe el hombre gastar su vida en conocer y buscar a Dios: *Cognoscam te, Domine, cognitor meus, "cognoscam te, sicut et a te cognitus sum". Virtus animae meae, intra in eam, et coapta tibi, ut habeas et possideas sine macula et ruga. Haec est mea spes; ideo loquor: et in ea spe gaudeo, quando sanum gaudeo. Caetera vero vitae huius tanto minus flenda, quanto magis fletur; et tanto magis flenda, quanto minus fletur in eis. "Ecce enim veritatem dilexisti"; quoniam qui facit eam, venit ad lucem (Ibid., l. X, c. 1).*

(81) *Conf.*, l. VII, c. 17.

(82) *Solil.*, l. II, c. 5, núm. 8. Y *De vera relig.* (c. 26): *veritas quae ostendit id quod est.*

ciende y que le hace posible establecer relaciones, es decir, demostrar para nosotros lo que está ya en nosotros obscuramente presente (83).

La colaboración de la fe y de la razón (sin que pierda valor la fuerza del argumento) en la demostración de la existencia de Dios, nos lleva, en último término, a precisar: en la prueba hay una «solidaridad esencial» (84) de todos los elementos activos y reales del espíritu (visiones del entendimiento, disposiciones de la voluntad, sentimientos, enseñanzas de la tradición) que concurren al mismo fin. Cuando Agustín se plantea el problema de la existencia de Dios, sabe que no puede ser planteado en abstracto; sabe que en concreto es el espíritu (esa realidad espiritual que es el hombre) quien lo plantea, y que en la solución del mismo pone en juego todas las fuerzas de que dispone. También la de la fe, porque el Dios de quien se quiere saber también racionalmente que existe, no es el Ser abstracto absoluto, sino el Dios de la religión, el de la conciencia religiosa y de las enseñanzas de la Revelación, el Dios a quien reza el hombre, invoca, adora, y en quien cree y espera. Por lo tanto, no es agustiniano oponer el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob al de los filósofos, el Dios de la Fe al de la Razón. Sería como oponer fe a razón, verdad a verdad, y desembocar en un fideísmo que, por el hecho de negar la razón, no salva ya la fe, no demuestra a Dios, sino al Ser, u Objeto, o la Causa, o la Ley; todos ellos, conceptos que no bastan para calificar al Dios que busca la razón, es decir, al Dios que es también objeto de fe religiosa. Por esto, creemos que debe rechazarse un agustinianismo no agustiniano que tendiese a eliminar o reducir al mínimo la aportación de la razón y del pensamiento crítico y demostrativo, en detrimento incluso de esa vida espiritual que quiere salvaguardar contra un racionalismo abstracto; como un puro racionalismo que, «suspendida» la fe y sin tener en cuenta la vida del espíritu, pretendiese dar una demostración de la existencia de Dios que, como fruto de una abstracción y de una esquematización conceptual, está falto de toda esa fuerza real que aporta la vida espiritual, y de un Dios que no puede nunca coincidir con el de la fe religiosa (85).

(83) Esto no significa que la prueba agustiniana se funde en la iluminación, antes bien, como afirma Cayré (*Le réalisme de S. A.*, etc., cit., pág. 239), «no supone la iluminación, pero la establece». Y en este sentido: el descubrimiento en nosotros de verdades que juzgan a la misma razón lleva a la doctrina de la iluminación. Existe en mí la verdad, que no viene de mí: negar la existencia en sí de la luz, que da luz a mi mente, del Pensamiento, razón de ser de mi pensamiento, es un contrasentido.

(84) La expresión es de Blondel, *art. cit.*, pág. 447.

(85) Juzgamos, en consecuencia, inexacto afirmar que Agustín, en el fon-

b) Conoce el alma verdades eternas e inmutables con las cuales juzga y por las cuales es juzgada; el alma, por lo tanto, conoce la verdad; pero la verdad es Dios (la esencia de Dios) y, por ello, el alma conoce a Dios en su esencia. Ésta es la interpretación ontologista de Agustín, ya criticada y demostrada errónea por nosotros. Es evidente, en efecto, que, para el Nuestro, los primeros principios del entendimiento, tanto especulativos como prácticos, no son la Verdad en sí, sino una *imagen* de la divina verdad con la que Dios conoce, y con la que tiene una cierta semejanza la verdad humana. Por esto, en cuanto la mente conoce, ve lo que conoce en estos principios según los cuales juzga de todo, y por ello se dice que lo ve todo en la verdad divina o en las razones eternas y que todo lo juzga según ellas. Ésta es la interpretación de Santo Tomás (86), defensa válida de San Agustín desde el ontologismo. La verdad humana, objetiva e inmutable, no es Dios, sino, por sus caracteres de inmutable y absoluta, un reflejo, «más bien, el más espléndido reflejo» (87), lo divino en

do, demuestra con su prueba la existencia del mundo inteligible. Es la opinión de Thimme (*Augustins geist. Entwickl.*, etc., pág. 182) para quien la de Agustín es una prueba (un *Beweis*) "*der Realität der intelligiblen Welt*" y también para Boyer (*L'idée de vérité*, cit., págs. 85-86): «En el fondo la prueba viene a establecer la existencia del mundo inteligible». Si así fuese, no habría demostrado Agustín (y se podría sostenerlo) la existencia de Dios. También Platón demuestra la existencia de las Ideas o del Mundo inteligible, esto es, según ya sabemos, no de Dios (Θεός) sino del Divino (τὸ θεῖον) impersonal. Las inteligibles de Agustín son sí las Ideas, como para Platón, pero las ideas de un Pensamiento absoluto, es decir, de Dios, que es la Mente. Por lo tanto, no demuestra la existencia de lo inteligible, sino de la Inteligencia absoluta, que es la Verdad absoluta. Por lo demás, el mismo Agustín, incluso cuando corrige y precisa su primitivo platonismo, reconoce que es verdadero el «mundo inteligible» de Platón como Razón eterna e inmutable, en conformidad al cual Dios ha creado, y lo identifica con el *Regnum Dei* (*Retrac.*, I, I, c. 3, núm. 2). El universo de las Ideas es el mismo Pensamiento divino, es Dios mismo Verdad substancial y subsistente.

(86) He resumido un fragmento de la *Summa contra Gentes* (I, III, c. 47) que reproduzco íntegramente: ...*id quod per animam cognitum est, manifestum est in quantum illius divinae veritatis quam Deus cognoscit similitudo quaedam existit in ipsa. Unde et Glossa super illud* (Psal. XI, 2): "*Diminutae sunt veritates a filiis hominum*", *dicit quod sicut ab una facie resultant multae facies in speculo, ita ab una prima veritate resultant multae veritates in mentibus hominum. Quamvis autem diversa a diversis cognoscantur et credantur vera, tamen quaedam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici, secundum quod universaliter in mentibus omnium divinae veritatis quasi quaedam imago resultat. In quantum ergo quaelibet mens quidquid per certitudinem cognoscit, in his principiis intuetur secundum quae de omnibus iudicatur facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus aeternis videre, et secundum eas de omnibus iudicare.*

(87) A. Masnovi, *S. Agostino e S. Tommaso*, cit., pág. 123.

nosotros, sobre nosotros. Divino que no es Dios, de quien, en el orden natural, no tenemos una visión intuitiva, directa e inmediata. Las verdades inmutables, que la humana mente intuye, son el intermediario entre el hombre y Dios, la imagen reflejada en el «espejo» del alma, la más perfecta de las imágenes (88), o de las cosas creadas, por la que la verdad, tal como está en nosotros, no es como está en Dios. Nosotros, según había escrito San Pablo, en este *ahora (nunc)* terreno *videmus per speculum et in enigmate*, en espera de ver en el eterno *entonces (tunc)* celeste *facie ad faciem* (89). En resumen: las ideas primarias que iluminan la mente humana no son Dios, sino simples imágenes de Dios; por lo tanto, *analogía*, no ontologismo (90). Por otra parte, precisamente porque las ideas primarias (y nosotros mismos y toda criatura) son imágenes de Dios, Dios es el principio de su ser. En este sentido, somos *participaciones* de Dios, y como siendo, pensando y viviendo en Él, *causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi* (91). Participando de las Ideas divinas — los modelos eternos —, podemos conocer las obras creadas por Dios, y por analogía, a través de las ideas primeras, elevarnos hasta Él. El *ejemplarismo* platónico es aceptado y trasladado por el Agustín cristiano (92). Las ideas dirigen la actividad del espíritu, intelectual y moral, sin que sean recibidas de fuera, donde todo está sometido al cambio: están en el espíritu, como reflejo de Dios, sin ser Dios mismo. La inteligencia creada, que participa de la Inteligencia divina, porque puede percibir la verdad, conoce intuitivamente, no la Verdad substancial, sino principios que son una imagen en la cual y por la cual Dios se revela a ella.

La Verdad en sí es Dios; la verdad de la que Dios hace partícipe al hombre es divina, pero no es Dios: es lo divino en el hombre. En este sentido, también nuestra verdad, imagen de la Verdad, es divina: el hombre no crea la verdad, le es dada. A él

(88) *De Gen. ad litt.*, l. X, c. 24, núm. 40: *...nulla enim prior natura est.*

(89) *De Trinit.*, l. XV, c. 8, núm. 14.

(90) De modo semejante para Platón: las ideas, tal como están en el alma racional, son una imagen de las Ideas en sí, por lo que hay una «ciencia en nosotros» (humana) y una «Ciencia en sí» (lo Divino). Y tampoco para Platón tenemos conocimiento de las Ideas en sí. Véase la pág. 223 de este volumen, nota 25.

(91) *De civ. Dei*, l. III, c. 4.

(92) Cuando una perfección cuyo concepto no implica contradicción (ser, bien, verdad, etc.) se encuentra realizada en grados diversos en múltiples seres, cada uno de estos seres no es causa de la misma: la posee sólo por *participación*. Es necesario, en consecuencia, que tenga su causa en un Ser absoluto, que es la Perfección misma (Dios que es Ser, Bien, Verdad, etc.). Véase R. Jolivet, *Saint Augustin*, cit., pág. 171.

solamente le compete descubrirla y conocerla, porque tal es la capacidad que le ha sido dada. La verdad tiene como dos aspectos: es divina y es humana. El hombre posee los principios primordiales inmutables que no se da a sí mismo y no pone, sino que recibe y le ponen como ser capaz de conocer. Esta verdad es divina, aun estando en el alma humana. Por medio de estos principios conoce y juzga el nombre de todo, incluso de sí mismo, es decir, es capaz de discurso, de razonamiento. Ésta es la verdad humana. Pero hay verdad humana racional porque preexiste en el hombre la verdad (divina) que tiene que descubrir, conocer, y con la cual y en la cual conocer. No habría discurso lógico sin la razón, pero no habría razón sin la preexistencia de las verdades que hay que relacionar y unir: es la razón la que juzga, pero las reglas según las cuales juzga preexisten a ella y son las que la hacen capaz de juzgar. La inteligencia de la verdad precede, por lo tanto, al conocimiento racional de la verdad misma: es la inteligencia la que funda la razón y no viceversa, como es la verdad divina la que funda la verdad humana. En rigor de los términos, no hay verdad humana: la verdad es divina y sobrepasa al hombre. Hay el conocimiento humano de la verdad, pero porque la verdad misma ilumina y hace a la razón capaz de conocer. No hay conocimiento sin razón, pero existe la razón que conoce la verdad, por la verdad misma que ella conoce. No está la verdad contenida en la razón, sino la razón en la verdad.

Ésta es la vida de la mente, nuestra humana realidad, tal como Dios mismo la ha hecho. Adquirir plena y clara conciencia, conquistar totalmente el hombre al hombre, nuestro profundo nosotros a nosotros mismos, es encontrar la Verdad misma: *amplectere illam si potes, et fruere illa, et delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui* (93).

Así es, y así sea (O).

(93) *De lib. arb.*, l. II, c. 13, núm. 35.

NOTAS A LA SEGUNDA PARTE

(A) Son muchos los trabajos de conjunto o monográficos en torno al pensamiento de Agustín; algunos de ellos verdaderamente buenos y notables. Nos limitamos a citar cuanto juzgamos suficiente.

Véanse, para más amplias noticias: E. NEBREDÁ, *Bibliographia agustiniana*, Roma, 1928; N. I. HERESCU, *Bibliographie de la Littérature latine*, París, «Les Belles Lettres», 1943, págs. 395-411; M. F. SCIACCA, *Augustinus*, en la colec. «Bibliographische Einführungen in das Studium der Philos.», Bern, Francke, 1949; S. A. (vida), de A. ESCLASANS FOCH, Barcelona, Seix y Barral, 1947. Casi todos los trabajos monográficos contienen noticias bibliográficas (buenas las que se encuentran en los vol. de GILSON, BOYER y de CAYRÉ, citados a continuación).

Todavía no está del todo anticuada la extensa obra de C. BINDEMANN, *Der hl. Augustinus*, Bd. I, Berlín, 1844; bd. II, Leipzig, 1885; bd. III, Greifs., 1869. Lo mismo podemos decir del S. A., *son génie, son âme, sa philos.* de FLOTTES (Montpellier, 1862), precedido de los *Études sur S. A.* del mismo autor (París, 1861). Importancia, más que nada documental, tiene la *Histoire de S. A.* de F. POUJOLAT, cit. Poco benévolo con respecto a Agustín «filósofo» (más bien niega que la especulación episódica agustiniana tenga carácter filosófico) es F. NOURRISSON, que, con todo, titula su trabajo en dos volúmenes (el segundo dedicado preferentemente a la influencia de A.) *La philosophie de S. A.* (París, Didier, 1865; 2.^a edic. 1869). Recordemos todavía *Le génie philosoph. et littéraire de S. A.* (París, 1861) de A. THÉRY, y *Die Philosophie d. hl. A.* (Frbrg. i. Br., 1882) de J. STORZ. Excelente el *Saint Augustin* del abate J. MARTIN (París, Alcan, 1901; 2.^a edic. 1923), obra de un experto conocedor de las doctrinas del santo Doctor, cuyo pensamiento es expuesto por problemas y con una riquísima cita de fuentes. Puede estar a su lado, por su importancia, la monografía de E. PORTALIÉ, que corresponde a la voz *Saint Augustin* del

«Diction. de Théol. Cathol.» (París, 1902), donde ocupa las colecciones 2268-2472 del t. I. Queda lejos, por amplitud y exactitud de interpretación (si bien algunas afirmaciones de Portalié no son aceptables), el *Augustin* de LOOFS en la «Realcencyclopädie für prot. Theol. und Kirche», donde ocupa las págs. 257-285 del t. II. No queremos dejar sin citar *Der hl. A.* de A. EGGER (München, 1904). Ha llegado a la VI edic. (París, 1945) el *S. A.* de BARDY.

Entre los trabajos más recientes, recordemos la semblanza de E. BONAIUTI, *S. A.* (Roma, Formiggini, 1917), del que algunas interpretaciones son discutibles; *Il pensiero di S. A.* (importante), de A. CASAMASSA (Roma, 1919) de quien puede verse también la voz *S. A.* en la «Enciclopedia Italiana». Características propias presenta *L'âme de S. A.* de P. GUILLOUX (París, de Gigord, 1921); fundamental la excelente *Introduction à l'étude de S. A.* (París, Vrin, 1929; 2.^a edic., ibid. 1943) de E. GILSON. Junto a ella, a pesar de la diversidad de interpretación en algunas cuestiones principales que se refieren al «alma» misma del pensamiento agustiniano, se pueden poner los notables *Essais sur la doctrine de S. A.* de C. BOYER (ya cit.), que tanto amor y agudeza ha dedicado al estudio del santo Doctor. Recientemente el P. BOYER ha publicado un trabajo monográfico en lengua italiana, *S. A.* (Milán, Bocca, 1947). Digno de mención también el cap. que R. EUCKEN dedica a Agustín en la conocida obra *La visione della vita nei grandi pensatori* (Milán, Bocca, IV edic., s. a., págs. 118-216). Deja, en cambio, que desear, tanto por el estilo, cuanto por falta de método crítico y muchos errores de impresión, el *Saggio di filosofia agostiniana* de P. MONTANARI (Turín, S. E. I., 1931), elaborado por problemas. Bueno, si bien la doctrina es expuesta solamente en sus líneas esenciales y en estrecha relación con la vida del Santo, el *S. A. et le Néoplatonisme chrétien* de R. JOLIVET (cit.). Muy reciente el excelente vol. *Initiation à la philos.* de *S. A.* de F. CAYRÉ (París, Desclée de Brouwer, 1947) que forma parte de una obra de conjunto en seis vol. (escritos por distintos autores) sobre el pensamiento filosófico agustiniano.

El décimoquinto centenario de la muerte ha dado ocasión a numerosos trabajos sobre *S. A.*, como sucede siempre; algunos buenos, otros mediocres. Algunos ya los hemos recordado en nuestras anteriores notas y otros los recordaremos a continuación. Señalamos aquí los trabajos en colaboración, como el *S. A.* a cargo de la «Riv. di filos. neos.» de la Universidad Católica de Milán, cit.; el *S. A.* de los «Cahiers de la Nouvelle Journée» (París, Bloud el Gay, 1930); los *Études sur S. A.*, de los «Archives de philos., 1930; el *S. A.* de la «Revue néoscholastique», 1930; la *Miscellanea*

agostiniana, en dos tomos (Roma, 1930-31); el *Aur. A.*, «die Festschrift der Görres-Gesellschaft» (Köln, 1930); las *Mélanges Augustiniens*, en la «Revue de philos.», 1930; la *Miscellanea agustiniana* (Rotterdam, 1930); *A monument to S. A.* (Londres, 1930), y, por último, las *Acta hebdomadae agustinianae-tomisticae* (Turín, 1931). La «Revue de métaph. et de mor.», ha celebrado el XV centenario con un magistral artículo de M. BLONDEL: *Pour le quinzième centenaire de S. A. L'unité original de sa doctrine philosophique* (fasc. oct-dic., 1930). El mismo Blondel ha colaborado al *S. A.* de los «Cahiers de la Nouv. Journ.» con el art. *La fécondité toujours renouvelée de la pensée aug.*, y al *S. A.* de la «Rev. néosc. de phil.» con el artículo-estudio *Les ressources latentes de la doctrine aug.*

Muchos de los artículos contenidos en estas colecciones y que se refieren a aspectos o problemas que presenta la compleja obra agustiniana serán citados por nosotros según se presente la ocasión. Sobre estos y otros trabajos del XV Centenario, puede verse la buena reseña de F. (VAN) STEENBERGHEN, *La philos. de S. A. d'après les travaux du centenaire*, en la «Revue néosc. de philos.», 1932-1933. Por último, mencionamos un trabajo hecho un poco de prisa y no siempre exacto de G. QUADRI, *Il pensiero filos. di S. A.* (Florencia, «La nuova Italia», 1934), donde es particularmente tratado el problema del error. No queremos omitir el recordar, para quien se contente con una rápida síntesis o una breve obra de orientación, algunos breves trabajos y sumarios: DUPONT, *La philos. de S. A.*, en la «Revue cathol. de Louvain», 1881; M. GARD, *Étude sur S. A.* (Fribourg, 1877, extractado por la «Revue de la Suisse cathol.»); McCABE, *S. A. and his age* (New York and London, Putmann, 1903); W. TURNER, *S. A.* en «The Cathol. University Bulletin», en. 1912; CH. DAWSON, *S. A. and his age*, en *A. monument to S. A.* cit.; P. LABRIOLLE (DE), *S. A.*, en «Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.», París, col. 454-456.

Aun son dignos de mención algunos trabajos que comprenden un solo período de la actividad de Agustín y que tocan aquí y allí varios problemas: H. A. NAVILLE, *S. A. Étude sur le développement de sa pensée jusqu'à l'époque de son ordination* (Ginebra, 1872); el agudo trabajo de A. GUZZO, *A. dal «Contra Acad.» al «De vera relig.»* (Florencia, Vallecchi, 1925); A. MASNOVO, *S. A. e S. Tommaso* (Milán, «Vita e Pensiero», 1942, colección de estudios). El primer vol. de una monografía sobre *S. A.* se debe al mismo autor (Brescia, «La Scuola», 1946). Una síntesis viva, si bien sólo de los temas esenciales, del pensamiento filosófico y teológico es la *Introducción a la síntesis de S. A.* de P. MUÑOZ VEGA (Roma, apud sedes Universitatis Gregorianae, 1945). Véase tam-

bién J. VERNON BOURKE: *Augustine's Quest of Wisdom. Life and Philosophy of the Bishop of Hippo*, cit.

Tampoco faltan referencias a su pensamiento en los trabajos que se refieren de modo especial a la vida del santo Doctor, y ya citados por nosotros. De las más importantes historias generales de la filosofía y del pensamiento patristico cristiano, haremos mención cuando tengamos ocasión de referirnos a alguna de ellas. Por lo demás, son conocidas de toda persona culta.

(B) Precisar hasta qué punto sea históricamente exacta la interpretación agustiniana de la Nueva Academia, supondría la reconstrucción del pensamiento de los académicos, argumento por sí solo de un interesante trabajo. Aquí nos limitamos a decir que la tesis agustiniana no es sin más rechazable, y tiene una fundada probabilidad, la que, por lo demás, el mismo Agustín reconoce: *suspiciosius fortasse quam certius* (*Epist. I*, núm. 3); *hoc mihi de Academicis interim probabiliter, ut potui, persuasi* (*C. Acad.*, l. III, c. 20, n. 43). Es cierto que Arcesilao no combatió el dogmatismo, sino un dogmatismo, el estoico. Nada impide admitir que implícitamente aceptase el dogmatismo platónico, que en realidad es la base de la crítica del dogmatismo estoico, mal fundado sobre el conocimiento sensible y, por ello, incapaz de ser tal. Si añadimos a esto el testimonio de Cicerón (*Acad. post.*, l. I, c. IV), según el cual Filón había sostenido que la Nueva Academia no es menos dogmática que la Antigua, no estamos lejos de la tesis agustiniana. No faltan otros testimonios acerca de un platonismo secretamente profesado por los de la Nueva Academia y reservado solamente a los discípulos más ancianos (*nisi qui secum ad senectutem usque vixissent*, según también se lee en el pasaje antes citado del *C. Acad.*). Así, también, según Numenio y, por testimonio suyo, según Diocles de Cnido (EUSEBIO, *Praep. Evang.*, l. XIV, c. VI; c. VIII, en MIGNE, P. G., tomo XXI, col. 1202-1216).

Los estudiosos modernos del escepticismo antiguo no están de acuerdo acerca de esta cuestión. ZELLER (*De philos. der Gr.*, 3.^a ed., tomo I. Abt., págs. 508 y sig. de la 4.^a edic.) cree que Arcesilao no ha conservado nada de las doctrinas de Platón; BROCHARD, en la obra *Les sceptiques grecs*, excluye una enseñanza esotérica en la Nueva Academia. Contra la opinión de estos dos autorizados investigadores, están las de RAVAISSON (*La philos. en France au XIX^e s.*, París, 1885, pág. 302) y de CREDARO (*Lo scetticismo degli Accademici*, 1896, vol. II, págs. 204-205), quienes sostienen que los académicos enseñaban y profesaban en secreto el dogmatismo platónico. Un camino medio defiende UEBERWEG (*Grundriss, etc.*, pág. 290 de la 10.^a edic.), para quien no hay una total ruptura

entre la Antigua y la Nueva Academia. Para noticias más amplias, véase J. H. HAERINGEN (VON), *De Augustini ante baptismum rusticandis operibus*. Groninga, 1917, págs. 100-110; C. BOYER, *L'idée de vérité*, etc., cit., pág. 44, núm. 2. Sobre el llamado escepticismo de S. A. (antes de la conversión) véase además: CILLERUELO LOPE, *El escepticismo de S. A.*, en *Arbor*, 7, 1947, págs. 29-46.

(C) Más de un lector se habrá maravillado de que, a propósito de la autoconsciencia agustiniana, no hayamos encontrado oportunidad de recordar el *Cogito* de Descartes, como es costumbre (y lugar común), desde Antonio Arnauld en adelante, de cuantos se ocupan de la evidencia agustiniana o de la cartesiana. Creo, sin embargo, que nuestra interpretación de la autoconsciencia en Agustín, que nos parece responder a la letra y al espíritu de los textos, ha convencido a los lectores de que el encuentro con el filósofo de La Haye, no sólo no es obligado, sino que puede dar lugar a equívocos y falsas interpretaciones, como efectivamente ha sucedido. La identidad de fórmulas y a veces también de procedimientos en filosofía constituye con frecuencia un serio inconveniente: impide entender correctamente el distinto espíritu que anima las mismas fórmulas, cuya semejanza o identidad es frecuentemente sólo verbal. Me parece que el encuentro entre la autoconsciencia de Agustín y el *Cogito* de Descartes es en realidad uno de los ejemplos más notables a este respecto. Si se quiere establecer un encuentro entre los dos pensadores sobre este punto, debería éste tender a señalar las diferencias substanciales que hay entre las dos fórmulas (en algún momento casi idénticas) y, sobre todo, el significado que una fórmula tiene en el «sistema» de uno y el que, la misma fórmula, tiene en el «sistema» del otro. La autoconsciencia de Agustín se explica y se entiende dentro de la «verdad agustiniana»; el *Cogito* de Descartes se explica y se entiende dentro de la «verdad cartesiana», que evidentemente no es la de Agustín, si bien tiene con ella alguna semejanza.

Cuando escribió Arnauld al P. Mersenne: «Lo primero que encuentro aquí digno de señalar y observar es que Monsieur Descartes establece como fundamento y primer principio de toda su filosofía lo que, antes que él, San Agustín... había tomado como base y apoyo de la suya» (y cita el *De lib. arb.*, l. II, c. 33, núm. 7). Descartes, informado, no se mostró descontento de tener a su favor la autoridad de Agustín (*Oeuvres*, edic. ADAM Y TANNERY, t. IX, *Quatrièmes objections*, pág. 154; *ibid.*, *Quatrièmes Réponses*, pág. 170). En otra parte, reconoce Descartes que, antes de su *sum, si me fallit*, San Agustín se había servido de *sum, si fallor*

«para demostrar certidumbre de nuestro ser», y encuentra que la inferencia de la existencia de la consciencia pensante, por la duda, es tan sencilla y natural que habría podido caer bajo la pluma de cualquiera (*Oeuvres, Correspondance*, t. III, Lettre 219, págs. 247-48). Pero en otra carta al P. Mersenne, más exactamente escribe: «no me parece servir para lo mismo que yo la uso» (*Oeuvres*, t. I, Lettre 76, n. 376).

Descartes vió bien: Agustín había hecho un uso distinto de la autoconsciencia. En efecto, el santo Doctor no pensó nunca, como el Arquímedes francés de la filosofía, establecer la consciencia pensante como absoluta, y considerar el pensamiento como una substancia suficiente a sí misma (véase M. BLONDEL, *Pour le quinzième centenaire de la mort de Saint Augustin*, cit., pág. 444), el punto de apoyo para levantar el mundo. La consciencia de sí en Agustín es una evidencia «suspendida», una certeza que plantea el problema de su misma certeza; sabe que es, pero no sabe de dónde sabe que es. La evidencia de sí es abrirse a otra evidencia absoluta, necesaria, transcendente, que la hace ser y la atrae. Por esto, es evidencia, criterio de verdad, porque en el testimoniar la existencia personal, testimonia implícitamente otra evidencia, la existencia de Dios, que es la condición incondicionada de nuestro pensamiento. Para Descartes, en cambio, el *Cogito* es una certeza absoluta, una luz que no se enciende en otra luz, como para Agustín; es luz en sí, infalible, iluminante, sin necesidad de ser iluminada de lo alto. Es criterio absoluto de verdad, sobre el cual establece la regla general de que son verdaderas las cosas que nosotros concebimos de manera absolutamente clara y distinta como el *Cogito*, según se lee casi al principio de la *Tercera Meditación*. Toda verdad debe presentarse al tribunal de la razón para ser juzgada (no aceptar nada por verdadero que no sea reconocido como tal por la razón a causa de su evidencia). Antes de este juicio, no hay certezas o verdades, comprendida la de la existencia de Dios. El juicio de la razón es el *primer absoluto*. Para Agustín, en cambio, el primer absoluto es Dios, sobre quien se funda todo, comprendida la misma razón que juzga. Descartes parte de la duda universal para encontrar la verdad, y en tal duda inicial, metódica, está también implícita la duda de la existencia de Dios (tanto que es también legítima la hipótesis de un Genio maligno). Agustín no parte de la duda (fuera de toda duda están, no sólo la existencia de Dios, sino también las proposiciones matemáticas, los principios lógicos, las normas de la sabiduría, todas las verdades indiscutibles que confunden los académicos), sino de la certeza de que existen verdades, es decir, el mundo inteligible, el reino de Dios, que ningún escepticismo podrá nunca arañar. Encuentra

luego en la duda la *confirmación* de que hay verdades ciertas y conocidas. La duda de Descartes es la enseña del racionalismo moderno, cuyo manifiesto es el *Discurso del Método*, de ese racionalismo que no reconoce otra verdad *primera y sobre ella* que la evidencia racional, y excluye cualquier certeza previa a la búsqueda, a través de la duda. El racionalismo cartesiano, desde este punto de vista, es *crítico*, aunque también dogmático, precisamente por la afirmación absoluta de la razón: dogmático respecto (por ejemplo) a la «crítica» de Kant.

Ahora bien, todo esto es extraño, contrario al espíritu del pensamiento de Agustín, que no se planteó este problema, que «ignoró» la posición cartesiana de encontrar «el ser en el pensamiento» (A. Guzzo, *ob. cit.*, pág. 80, núm. 1). Ignoró que cualquier indagación, cualquiera que sea el punto de partida y llegada, cualesquiera que sean su método y procedimientos, pueda poner en duda la existencia de Dios y tratar de explicarse a sí misma y el mundo, fundar el criterio de la verdad, sin apoyarse en la Verdad absoluta. Si pudiese hoy Agustín leer siquiera solamente la *Segunda Meditación* de Descartes, tal vez diría con Pascal: «A Descartes no puedo perdonársela; habría querido en toda su filosofía prescindir de Dios; pero no ha podido prescindir de hacer dar un capirotazo al mundo, para ponerlo en movimiento, después de lo cual no tiene qué hacer con Dios» (*Pensées*, edic. BRUNSCHWIG, 77). Ni Agustín habría conocido a su Dios, el Dios de Mónica y de su redención, en el Gran Geómetra de Descartes. Ni siquiera habría reconocido «su pensamiento», que es razón, inteligencia, sentimiento y corazón, en el «pensamiento» de Descartes, identificado con la razón deductiva. La existencia personal, una de las verdades de las que no se puede dudar, porque no es dada por los sentidos y pertenece a las verdades de orden inteligible, es, para Agustín, verdad *por Dios*, como toda otra verdad, y es testimonio de la existencia de Dios; el *Cogito* de Descartes, criterio absoluto de verdad, es tal, incluso, como para prescindir de Dios. El *Cogito* es el primer explícito plantearse de la *prejudicial* gnoseológica que ha dirigido todo el pensamiento moderno casi hasta nuestros días; la autoconsciencia agustiniana se funda, en cambio, sobre la *prejudicial* ontológica, sobre el principio del ser, de la que el pensamiento es una determinación, si bien esencial; el *Cogito* puede también ser entendido fenomenística y psicológicamente (así lo entendió, por ej., Vico, distinguiendo entre *consciencia* y *ciencia* de mi existencia, que no es dada por la consciencia, porque la causa de mi pensamiento trasciende el pensamiento: Vico conocía muy bien a Agustín), tanto como para ser considerado el padre de casi todo el psicologismo que caracte-

riza buena parte de la filosofía francesa; la autoconsciencia de Agustín no presenta estos peligros y se encuadra en un sistema del que ha recibido inspiración, alimento y directivas todo el pensamiento cristiano posterior, incluso el no directamente agustiniano.

Según exactamente se ha dicho, «Descartes y, podemos decir, todos los demás filósofos dogmáticos, parecen creer que la ruina del escepticismo equivale inmediatamente al triunfo de una filosofía» (MARTIN, *ob. cit.*, pág. 46). Agustín, en cambio, sabía que, vencido este escepticismo, quedan por indagar los enigmas y por resolver los problemas que lleva consigo la existencia del ser pensante, de lo que da tan buena prueba en la lucha contra los escépticos. La verdad cierta de nuestra existencia pensante es un campo inmenso de exploración, que no se colma nunca, si Dios no muestra el camino, que es su camino, si la insuficiencia de la filosofía y los límites del pensamiento no se completan más allá de lo humano y del pensamiento. En el acto mismo de reconocer la solidez indestructible de la autoconsciencia, Agustín no deja de notar lo estéril de detenerse en ella: yo sé que vivo, conozco que yo sé que vivo; saber que se saben estas dos cosas es saber una tercera cosa, a la que puede ser añadida una cuarta, una quinta y así hasta el infinito (*De Trinit.*, l. XV, c. 7, núm. 21), sin salir nunca de la consciencia de ser y de pensar. Agustín se para en la comprobación de la autoconsciencia, sin erigirla en principio sobre el que construir un sistema. Él «excluye la quimera de construir simple y fatalmente una filosofía por pura deducción, como una serie de teoremas matemáticos simple e infaliblemente encadenados» (MARTIN, *ob. cit.*, pág. 48). Por esto, la certeza de sí, como ser pensante, plantea a Agustín el problema de la condición de un pensamiento finito e imperfecto que quiere conocerse y que quiere conocer. En el fondo, la consciencia de sí subsiste siempre como una verdad oscura y misteriosa, enigma para sí misma. Buena parte de las *Pensées* de Pascal pueden ser consideradas como un comentario de la autoconsciencia agustiniana. Por esto, parece extraño que haya podido Pascal escribir que Agustín habla del *si fallor, sum* «aventuradamente, sin haber reflexionado más amplia y extensamente en ello» (*Esprit géométrique*, edic. minor., cit., pág. 193).

Naturalmente se podría decir mucho más sobre la cuestión, pero saldría de los límites de nuestro trabajo. Remitimos, además de los autores citados (BLONDEL, MARTIN, etc.), también a las siguientes obras: NOURRISSON (*ob. cit.*, t. II, págs. 207-220); O. HAMELIN, *Le Système de Descartes* (París, 1911, pág. 123); F. PICAUVET, *Essais sur l'histoire des théologies et des philosophies médiévales*

(París, 1913, págs. 328 y sig.); BLANCHET, *Les antécédents historiques du Cogito* (París, 1920) (ve en Agustín más de lo que hay); É. GILSON, *R. Descartes, Discours de la méthode, texte et commentaire* (París, Vrin, 1925, págs. 295-98). Ve Gilson «parentesco» entre la autoconsciencia agustiniana y el *Cogito* de Descartes. Véase también *Introduction*, etc. (*cit.*, págs. 49-52). Igualmente encuentra afinidad BOYER, *L'idée de vérité*, etc., *cit.* págs. 39-41).

En casi todas las monografías acerca de San Agustín y de Descartes se encuentran alusiones, más o menos amplias, acerca del problema en cuestión. L. DE MANDADON, en la nota *Du doute méthodique chez S. A.* («Recherches de sciences religieuses», enero 1913), sostiene que la «duda» agustiniana expresa más un sentimiento religioso que filosófico. Recientemente ha vuelto sobre la cuestión A. GUZZO en algunas muy agudas páginas sobre *L' "Inspectio" cartesiana e quella agostiniana* (en el volumen *L'io e la Ragione*, Brescia, Morcelliana, 1947, págs. 209-222). Guzzo, aun negando que se den afinidades, escribe con razón: «Pero es asimismo evidente que los dos movimientos especulativos no son idénticos. Para Descartes el *esse* es otro nombre dado al *cogitare*... Pero para Agustín *esse*, «me *esse*», es lo que yo soy, el contenido obligado, el objeto interno de mi saber, no mi propio acto de pensamiento...» (pág. 21). Prescindiendo de la cuestión de las relaciones con el *Cogito* de Descartes, un ensayo destacado sobre la autoconsciencia agustiniana es el estudio de R. AMERIO, *Forme e significato del principio di autoc. in S. A. e T. Campanella* (en la «Riv. di filos. neosc.», 1931, *cit.* págs. 75-96).

Sobre los *Diálogos* de Casiciaco, además de las obras citadas de Naville, de Haeringen y de Guzzo, véase también OHLMANN, *De S. A. dialogis in Cassiciaco scriptis* (Estrasburgo, 1897).

(D) En todos los trabajos de conjunto sobre el pensamiento de San Agustín se encuentran alusiones a la doctrina de la sensación, pero, en general, no es reconocida adecuadamente su importancia, sino en algunos escritos más recientes. Sobre los trabajos específicos, citamos el de E. PIALAT, *La théorie de la sensation chez S. A.*, en «Archiv. de philos.», vol. IX, donde es estudiada la sensación en relación con otras doctrinas agustinianas; otro de DE SIMONNE (en *Acta hebdom. august.-thomist.*, *cit.*) acerca del valor de la experiencia sensible en la filosofía agustiniana. Buenas páginas se encuentran en MARTIN, *ob. cit.*, págs. 40-41; 173-280; 359-361. Excelentes el capítulo de GILSON en la *Introduction* (págs. 71-86, cfr. también las págs. 16-17; 48-49) y las páginas de BOYER en la *Idee de Vérité*, *cit.* (págs. 41-44; 166-174). Agudas las pocas líneas de BLONDEL acerca del *sensus corporis*, en el

artículo citado (págs. 445-46). Véase también QUADRI, *ob. cit.* (páginas 79-83; 129-136). Recordemos, además, dos recientes artículos: LOPE CILLERUELO, *Teoría agustiniana de la sensación* («Rev. de psic. general y aplicada», núm. 5, 1948); F. I. TONNARD, *El conocimiento sensible según S. A. y S. Tomás de A.* («Sapientia», núm. 8, 1948, págs. 111-127).

Casi todos los trabajos dedicados a la psicología de San Agustín se ocupan de la sensación. Nos limitamos a citar *La psychologie de S. A.* (ya cit.) de FERRAZ, que tiene páginas (117-124) verdaderamente importantes acerca de la cuestión.

El llamado *mentalismo* de la teoría agustiniana de la sensación no es una verdadera y propia cuestión, sino una interpretación. Ha sido exagerado (P. BOUSSELOT, *Intellectualisme de saint Thomas*, París, 1908), o atenuado (BOYER, *ob. cit.*, pág. 170), o entendido en su verdadero sentido (GILSON, *ob. cit.*, pág. 83, número 1).

(E) La doctrina platónica de la reminiscencia, fuera de lo que tiene de mítico, es profundísima. Su gran éxito en la filosofía occidental es debido a la originalísima elaboración que de ella ha hecho Agustín, que ha transformado el innatismo en interiorismo. En esta forma ha pasado al agustinianismo medieval, al misticismo cristiano y luego al monadismo de Leibnitz, etc. Como luego veremos mejor, no puede ser atribuido a Agustín el innatismo en el sentido platónico. Entre los intérpretes autorizados de Agustín, quien habla de «inneísmo» y de «inneidad» es MARTIN (*ob. cit.*, pág. 55). Pero, como bien observa GILSON (*ob. cit.*, página 96, núm. 2), Martin con estos términos indica, en efecto, la doctrina de la iluminación. Antes de Martin, aunque reconozca que Agustín lo rechaza en el *De Trinit.*, l. XII, c. 15, núm. 24, atribuye el innatismo a Agustín C. VAN ENDERT, *Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit* (Freiburg im Br., 1869, pág. 198).

(F) En algunos autores católicos, especialmente tomistas y neotomistas, se lee con frecuencia que Agustín se completa con Santo Tomás; que el obispo de Hipona ha tenido geniales intuiciones, pero que no las ha desarrollado hasta el fondo, ni sistematizado; que la solución precisa y definitiva de los problemas tratados por él es dada por el Doctor Angélico. Es muy discutible que una filosofía, que es tan universal en lo que contiene de verdad, pero que no puede ser separada de la personalidad de quien la ha vivido, sufrido y construído, porque es la verdad del filósofo a quien pertenece, pueda ser completada y llevada a consciencia explícita de sí misma por otro pensador que, realmente

como tal, tiene un filosofar propio inconfundible, que anima las mismas fórmulas de un espíritu nuevo. Pero, fuera de esto, ciertamente no se le hace un buen servicio a Agustín, aunque sea acompañado de los elogios usuales, con limitarlo a la categoría de precursor, de anticipador de una filosofía cristiana, dejada incompleta, por lo cual, una vez que Santo Tomás ha dado la completa y definitiva, se puede prescindir de aquél, como si el obispo de Hipona fuese el «esbozo» de Tomás de Aquino. En otros términos, entre los dos máximos Doctores de la Iglesia vendría a establecerse la misma relación que cierta historiografía idealista ha establecido entre la filosofía del Renacimiento italiano y el pensamiento moderno: el Renacimiento es la anticipación del pensamiento moderno, que no es italiano; como la filosofía de Resurgimiento es su apéndice. Ahora bien, todos, incluso algunos entre los idealistas, están de acuerdo en combatir lo infundado de esta tesis; no veo por qué se deba repetirlo en la valoración del pensamiento de Agustín respecto al de Santo Tomás. El que escribe está de acuerdo, según ya ha dicho en otra parte (*S. Agustino e S. Tommaso*, «Humanitas», 1946), en que es igualmente infundada la pretendida oposición entre Agustín y Tomás. Pero me parece que el mejor modo de negar la verdad de esta tesis es el de considerar a Agustín como el precursor de esa filosofía cristiana que solamente Tomás habría construido para siempre y para todos. Es un modo de «abolir» a Agustín y al agustinianismo; y también un modo de fosilizar a Santo Tomás. He aquí por qué no estamos dispuestos a aceptar los intentos de «completar» a Agustín con Tomás. Muy bien escribe Guzzo: «una sentencia fidedigna para los católicos dice que *Augustinus eget Thoma interprete*: lo que significa que, interpretado tomísticamente, Agustín dice hoy lo de siempre, e incluso significa que es de Agustín el texto que Santo Tomás interpreta, de lo que no hay más remedio que deducir que si es imprescindible la interpretación, es cuando menos también imprescindible el texto interpretado. Tampoco puede apagarse el eco de una palabra altísima que en el décimoquinto centenario de la muerte de Agustín, une en una celebración sola a Agustín y Tomás, afirmando la continuidad que es coherencia del pensamiento teológico de la Iglesia, lo que debería acabar de una vez para siempre con la tentativa de rechazar a los márgenes del catolicismo el agustinianismo, casi juvenil intemperancia de la cual no es conveniente tomar norma alguna (*Atti della XXV Riunione della S. I. P. S.*, 1936, pág. 2 del extracto).

A propósito del *De magistro*, se ha dicho muchas veces que es completado, casi corregido e integrado con el *De Magistro* de

Santo Tomás, que resuelve los problemas inciertos o no resueltos del otro. No excluimos que haya algo de verdad en esto, pero añadimos que, cuando Santo Tomás plantea soluciones que son extrañas a Agustín y a su filosofía, no se trata ya de completar o integrar la obra agustiniana con la tomista. Por ejemplo, CASOTTI (*ob. cit.*, pág. 69), a propósito del problema del lenguaje y de la importancia que éste tiene en la enseñanza, escribe: «se querrá el riguroso análisis de Santo Tomás para hacer progresar seriamente el problema hacia su solución. Santo Tomás verá precisamente en el lenguaje la existencia de las formas inteligibles puras ya abstractas del particular sensible y, por lo tanto, la palabra del maestro se mostrará a ellos bajo este aspecto superior y no inferior a la experiencia sensible, como órgano de formación de los conceptos en el ánimo del discípulo, quien, en lugar de tener que extraer de sí un trabajo fatigoso e incierto — que presupone ya como ha reconocido en el fondo el propio Agustín, una inteligencia experta y ejercitada — las formas inteligibles de las experiencias sensibles las recibirá directamente del maestro a través de los fantasmas del lenguaje». Ahora bien, «las formas inteligibles puras, abstractas del particular sensible», representan una tesis gnoseológica que tal vez será de Santo Tomás, pero que es extraña a la gnoseología de Agustín. Además, la crítica agustiniana del lenguaje está fundada precisamente en el hecho de que el santo Doctor no pensó nunca extraer los inteligibles de los sensibles, y está orientada a convalidar la tesis (que es la conclusión positiva del diálogo) de que no se adquiere la verdad de fuera (ni con las palabras, ni con la experiencia de las cosas), sino que se encuentra en el interior. Precisamente donde trata Agustín de transformar el innatismo platónico en el nuevo principio de la interioridad (el más agustiniano de todos los conceptos), ¿qué sentido tiene el sacar de allí la abstracción aristotélico-tomista?

(G) No abundan los trabajos específicos acerca del pensamiento pedagógico de San Agustín, ni son, en general, muchas las páginas que a él dedican los ensayos monográficos o de conjunto. W. OTT (*Ueber die Schrift des hl. A. De Mag.*, Hechingen, 1898) ve en el diálogo tendencias contradictorias, idealistas y empiristas, pero excluye justamente la interpretación empirista, porque es inconciliable con la doctrina de la iluminación. F. X. EGGERS-DORFER (*Der hl. A. als Pädagoge und seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung*, Freiburg im Br., Herder, 1907) distingue dos fases en la pedagogía agustiniana: la primera dominada por la influencia del neoplatonismo, y la otra dedicada casi exclusivamente a la instrucción religiosa. La distinción es puramente de

contenido y se desprende que, en la llamada primera fase, la verdad que hay que enseñar es siempre la cristiana y cómo en la segunda la instrucción religiosa está siempre fundada sobre el principio de la interioridad. BOYER en su *S. A.*, ya citado, dedica a ello un capítulo (págs. 221-239).

En Italia, además del ensayo de CASOTTI, ya citado, es importante la *Introduzione* que antepone GUZZO a su traducción del diálogo (*S. A. Il Maestro*, a cargo de A. GUZZO, Florencia, Vallecchi, 1927). Puede verse también L. ALLEVI, *I fondamenti della pedagogia nel "De Mag." di S. A. e di S. Tommaso*, en «La Scuola cattolica», 1937.

Sobre el «Maestro interior», véase: MARTIN, *ob. cit.*, págs. 63-69; 74-77; C. BOYER, *L'idée de vérité*, cit., págs. 181-184; el excelente punto de GILSON (*ob. cit.*, págs. 87-101), que trata el problema más bien desde el punto de vista gnoseológico; R. JOLIVET, *ob. cit.*, páginas 173-174; 224. — Acerca de la ordenación de los estudios y la formación del cristiano, MARTIN, *ob. cit.*, págs. 365-371. — Acerca del problema específico de la relación entre el lenguaje y el pensamiento, además de estos trabajos, véase de modo especial: A. MARTIN, *S. A. Philosophie*, P. II, págs. 204-208 de la edic. Fabre (París, 1863); J. MARTIN, *ob. cit.*, págs. 63-69; P. ALFARIC, *L'évolution intellec. de S. A.*, cit. vol. I, págs. 494-99.

(H) La expresión discutida es *sui generis*, que, gramaticalmente, puede referirse, ya a la «luz», y entonces se tiene: «la inteligencia percibe la verdad en una luz especial», sea con la *mens*, y se tiene: «la inteligencia percibe la verdad en una cierta luz incorpórea de la misma naturaleza que ella», es decir, incorpórea como el alma. Esta última es la traducción de Santo Tomás (*De spiritualibus creaturis*, q. X), y seguida por casi todos los tomistas. A nosotros nos parece más natural la primera, casi espontánea, según afirma MATTEO DI ACQUASPARTA (*Quaest. disput.*, Quaracci, 1903, t. I, págs. 243 y 264). Así traducen también DEVOILLE en la trad. Raulx, Bar-le-Duc, 1868, t. XII, pág. 505, y MONTGOMERY (*ob. cit.*, pág. 127), ambos citados por BOYER en *L'idée*, etc., pág. 226, núm. 1. También JOLIVET (*La doctrine aug. de l'illumination*, cit., pág. 476) acepta la primera «como más conforme al texto y al movimiento general del pensamiento agustiniano». BOYER, que acepta la traducción tomista, añade que, aceptando la otra, «el sentido principal del texto no se modificaría en ello: San Agustín no puede designar a Dios con estas palabras, «una cierta luz de una naturaleza especial», se trata de luz creada». También GILSON (*ob. cit.*, pág. 107, núm. 1) cree que el problema es gramaticalmente insoluble, pero que poco importa «al fondo de la

cuestión». Está de acuerdo con BOYER que admitir también la otra traducción «no sería designar a Dios», y añade: «pero no porque esta expresión no designe a Dios, no se deduce que designe un intelecto humano análogo al intelecto agente del tomismo». Y precisamente por esto tiene importancia aceptar una u otra. Y no hay duda de que, así como la tomista está conforme con toda la interpretación que los tomistas dan de la iluminación agustiniana, la otra está de acuerdo con lo que es realmente en y para Agustín la iluminación. Bien es verdad que tampoco en este caso se trata de hecho de Dios, sino siempre de una luz creada; creada, sí, pero *especial*.

Dios, según se lee en los *Soliloquia*, es *Pater illuminationis nostrae* y precisamente de aquella *luz incorpórea de naturaleza especial*, que da a la mente el *intellectus* o la inteligencia de los inteligibles.

San Buenaventura acepta una y otra interpretación y las acumula: luz *sui generis* quiere decir que es una luz espiritual como la misma alma (*et vocat illam lucem increatam, quam dicit esse sui generis propter hoc quod est spiritualis sicut anima: II Sent., d. 17, a. 1, q. 1, ad. 3*), la cual, sin embargo (y por tanto es también especial), es el perfeccionamiento y el complemento del alma (*perfectio et complementum substantiae intellectualis lux est spiritualis; ibid., d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, concl.*).

(I). Nuestra primera preocupación (presente, por lo demás, en todo nuestro trabajo) ha sido no ocultar en una fórmula la riqueza espiritual de la doctrina agustiniana de la iluminación: no empobrecer en un principio abstracto conceptual aquello que su compleja y profunda experiencia interior expresa. Por otra parte, creemos no haber traicionado la honesta intención de hacer decir a Agustín lo que verdaderamente ha dicho. Pero, a fin de que el escrúpulo no termine perdiendo su finalidad, es preciso no dejarse enredar por la letra, pararse en lo externo. Las fórmulas valen, no como tales, sino por el espíritu que encierran y se esfuerzan en expresar. Nos interesaba, en el caso en cuestión, aprehender el espíritu de las fórmulas y de las metáforas de las que se sirve Agustín con lujosa variedad, y no siempre con exactitud y claridad de expresión, en su esfuerzo de traducir, de expresar una experiencia difícilmente transcribible en una expresión verbal. El resultado a que hemos llegado puede ser discutible, pero no creo que pueda ser rechazado sin más, aunque difiera en parte del de agustinólogos eminentes y de grande autoridad. Por esto consideramos un deber informar al lector de los distintos modos en que ha sido entendida la iluminación agus-

tiniana (la platónica, la ontologista, la aristotélicotomista, etc.), no aceptadas por nosotros porque las consideramos inadecuadas, o extrañas al pensamiento de Agustín.

I. — Acerca de la interpretación platónica, poco nos queda por decir después de cuanto hemos expresado en el texto. La reminiscencia no es una doctrina que Agustín haga suya, y alguna expresión utilizada en un principio en este sentido se encuentra luego adaptada, o rechazada. Podemos así resumir las dos distintas doctrinas: a) las verdades inteligibles son conocidas por el alma antes de la caída en el cuerpo, y, por esto, las sensaciones no son sino la ocasión para despertar el olvidado conocimiento de las ideas; no hay preexistencia del alma respecto al cuerpo, y, por tanto, la sensación no es la ocasión que despierta el recuerdo del pasado; b) las verdades están contenidas, ya hechas en el alma, conservadas en su fondo y poco a poco descubiertas (memoria del pasado); las verdades son interiores a nosotros, pero no innatas, siempre presentes a nosotros, incluso cuando nosotros estamos ausentes de ellas (memoria del presente).

II. — No menos extraña es a Agustín la tesis ontologista: vemos las ideas y las cosas en Dios. Sin embargo, es indudable que encuentra pretexto en algunas expresiones agustinianas que, aisladamente consideradas, pueden explicar de hecho la filiación del ontologismo, sin legitimarla de derecho. Ciertamente es que hay en Agustín un supuesto ontológico, que es la condición metafísica del conocimiento; todo conocimiento indica un contacto con Dios. Esto, sin embargo, no significa en realidad ver inmediatamente las ideas en Dios, sino simplemente: nosotros somos capaces de conocer verdades y juzgar según ellas, porque está presente en la mente, de una forma análoga, la Verdad eterna o Dios, que está en ella como iluminación. Según observa GILSON (*ob. cit.*, pág. 112): «por sorprendentes que sean» las fórmulas agustinianas a este propósito no expresan «más que la dependencia ontológica total del intelecto humano con relación a Dios, de quien tiene el ser, la actividad y la verdad. Cuando cesa la operación de Dios, las criaturas cesan de obrar y de ser: cuando cesa la presencia iluminadora de la verdad en el hombre, el espíritu del hombre es inmediatamente sumido en las tinieblas. No hay nada más sobre este punto en los textos de San Agustín». Y esto excluye la visión de las ideas en Dios, que es ver a Dios mismo y las cosas directamente en Él. Agustín no excluye la visión de Dios en esta vida en algunos instantes excepcionales de almas excepcionales. (Es la tesis sostenida también por OD. BUTLER, *La vision de Dieu au*

sommet de la contemplation, d'après Saint Augustin, en la «Nouvelle Revue Théol.», 2-3, 1930). Éste es el sentido más alto de iluminación, según hemos visto. Pero si la iluminación es el complemento de la búsqueda y de la razón, no es en este sentido un elemento constitutivo intrínseco de una y otra, sino por encima de ellas, inmensurablemente superracional. Que no veamos las cosas en Dios (si las viésemos en Dios la creación sería superflua) está excluido por una comprobación de hecho: sin la sensación o la experiencia de las cosas, no existe su noción; por lo tanto, la iluminación no hace superfluo el conocimiento sensible. La razón juzga las cosas, pero éstas son percibidas por los sentidos. Sin los sentidos, no tendríamos conocimiento de ellas, hasta el punto de que, si falta un sentido, faltan los conocimientos correspondientes a él. Dice explícitamente Agustín: «*nec idonea est ipsa mens nostra, in ipsis rationibus quibus facta sunt, ea videre apud Deum, ut per hoc sciamus quod et quanta qualiaque sint etiamsi non ea videamus per corporis sensus*» (*De gen. ad litt.*, l. V, c. 16, n. 34). Por lo demás, el mismo Malebranche reconoce que San Agustín no admite que nosotros veamos las cosas en Dios, si bien su doctrina autoriza, según él, la filiación ontologista. He aquí los lugares más significativos: «Nosotros creemos también que se conocen en Dios las cosas cambiantes y corruptibles, aunque San Agustín no habla más que de cosas inmutables e incorruptibles» (*De la Recherche de la Vérité*, edic. J. SIMON, páginas 405-406); y en el prefacio de los *Entretiens sur la métaphysique*: «Confieso que San Agustín no ha dicho nunca que se veían los cuerpos en Dios». Pero añade: «Sostengo que, siguiendo los principios de San Agustín, se está obligado a decir que en Dios se ven los cuerpos». Y en el prefacio de la *Recherche*: «Reconozco y declaro que a San Agustín debo el sentimiento que he avanzado sobre la naturaleza de las ideas». Según un texto de Pedro Juan Oliva, algunos autores de la Edad Media habían interpretado a Agustín en este sentido: *quidam aliquando dicere voluerunt, moti auctoritatibus Augustini et rationibus praedictis quod Deus in vita ista directe et immediate videtur a nobis*. (Así en los *Quodlibetis* de OLIVA, cit. por BOYER, *L'Idée*, pág. 180 y núm. 4). Todos los ontologistas del siglo pasado apelan a la autoridad de Agustín. Observemos todavía, según ha demostrado H. GOUIER (*La philosophie de Malebranche*, París, Alcan, 1926, pág. 284), que el filósofo francés no conoció a Agustín directamente: «El agustinianismo que Malebranche ha conocido es el de la Filosofía cristiana; entre San Agustín y Malebranche está Ambrosius Victor; si queremos introducir en su contexto las citas de San Agustín de que está llena la obra de Malebranche, no son las obras

de San Agustín las que deben abrirse, sino la antología en que Malebranche las ha leído». GOUHIER, por su parte, sostiene que ni siquiera Malebranche es ontologista («*ver a Dios* significa la misma cosa que *estar unido a Dios* por la razón», pág. 320).

El defensor más autorizado de la interpretación ontologista entre los críticos más recientes es J. HESSEN. Ya en un trabajo de 1916 (*Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. A.*, Münster in W.), sostiene que Dios no está presente en nuestro pensamiento *objetivo*, sino en el *efectivo*; a nuestro espíritu no aparece su substancia, sino su acción eficaz. Nuestro entendimiento es por este motivo pasivo y receptivo de lo eterno (pág. 91). Después de las críticas de B. KÄLIN (en «*Philos. Jahrbuch*», XXX), H. modificó su punto de vista en la obra: *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. A.* (Paderbon, 1919). En un trabajo posterior (*Der augustinische Gottesbeweis*, Münster in W., 1920) vuelve H. sobre su tesis, que suscitó una discusión con Chr. SCHREIBER (en «*Philos. Jahrb.*», 1921; respuesta de H., en *idem*, 1922) que se encuentra resumida por M. JACQUIN en «*Revue de sciences Philos. et théol.*», 1922. Tanto en *A. und seine Bedeutung für die Gegenwart* (Stuttgart, Strecker un Schröder, 1924), como en el trabajo más breve (*A. Erkenntnistheorie in Lichte der neuesten Forschungen*, en «*Philos. Jahrb.*», 1924, Bd. 1, 2 Heft), H. concluye que el ontologismo de San Agustín «es un resultado asegurado de la indagación científica». Hace de A. un Malebranche anticipado: tenemos la visión inmediata e intuitiva de Dios, como conocimiento principal de Él en el orden natural. La obra *A. Metaphysik der Erkenntnis* (Berlín und Bonn, 1931) sintetiza todas las anteriores de H. acerca de A. En su última obra (*Religionsphilosophie*, 2 Bd., Essen, Verlag Dr. Hans v. Chamier, 1948) se encuentran muchas alusiones a San Agustín, especialmente en el volumen II (págs. 101-105; 112-115; 125-127, etc.).

Al mismo tiempo que H., J. GEYSER, ciertamente con mayor fidelidad al pensamiento de San Agustín, sostiene que no se encuentra de hecho en el santo Doctor la afirmación de una visión inmediata de Dios en esta vida (*A. und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Münster in W., 1923). Mucho antes el P. A. LEPIDI, en una obra destacada (*Examen philosophico-theologicum de Ontologismo*, Lovani, 1864), excluye la interpretación ontologista de la iluminación. Otras noticias bibliográficas acerca de la cuestión se encuentran en el § IV de esta nota. Se puede también consultar: BOYER, *L'idée*, cit., págs. 170-80; 199; 207-08; 234-235; GILSON, *ob. cit.*, págs. 109-113; MASNOVO, *ob. cit.*, págs. 163-167.

III. — Según afirma PORTALIÉ (*art. cit.*, col. 2326-27; véase también artículo *Augustinisme*, col. 2510), en la Edad Media otros agustinianos no ontologistas entendían de distinto modo la iluminación: Dios es el entendimiento agente común a todas las almas (no el entendimiento único de Averroes). El mismo Santo Tomás atestigua que esta opinión ha sido sostenida en el siglo XIII (*Quaestio una de spiritualibus naturis*, art. 10; *in Sent.* I. II, dist. XVII, q. 2, q. 1). Pero, según BOYER (*L'idée*, etc., pág. 181), esta interpretación no ha tenido la fortuna que se cree y la doctrina de los agustinianos ha sido muy distinta. Para ellos, siempre según Boyer, «la acción divina no sustituye la del intelecto agente: interviene sólo para poner en movimiento, para sostener y dirigir la actividad propia de la inteligencia, y este papel constituye la iluminación inmediata».

El único agustiniano que ha sostenido (también parece que G. D'Auvergne) netamente la opinión del entendimiento agente, es ROGERIO BACON. De los lugares citados por Boyer, el más importante es el siguiente: *Et sic intellectus agens majores secundum philosophos non est pars animae, sed est substantia intellectiva alia et separata per essentiam ab intellectu possibili; et quia istud est necessarium ad propositi persuasionem, ut ostendatur quod philosophia sit per influentiam divinae illuminationis, volo illud efficaciter probare; praecipue cum magnus error invaserit vulgus philosophantium in hac parte, nec non multitudinem magnam theologorum, quoniam qualis homo es in philosophia, talis in theologia esse pobatur.* (*Opus Majus*, pág. II, c. 5, edic. J. H. BRIDGES, en el volumen suplemento, Londres, 1900, pág. 45.) Es la interpretación avicenizante.

Portalié considera ésta como la verdadera doctrina de S. Agustín: la luz divina «imprimiría esta representación de verdades eternas que sería la causa de nuestro conocimiento» (*art. cit.*, col. 2336). Por medio de esta luz, vemos en lo particular lo universal, que allí está determinado. No tenemos nosotros el poder de abstraer el inteligible, sino que, por medio de la Luz, recibimos el inteligible ya abstraído. BOYER (*ob. cit.*, pág. 212) observa justamente que no se puede concebir la influencia creadora de Dios en el espíritu para San Agustín «como transmisora de ideas realizadas».

IV. — Mayor interés presenta la otra tesis, defendida en general por los tomistas, según la cual la iluminación no difiere de la abstracción aristotélicotomista. Ha tenido autorizados defensores y no menos autorizados adversarios. Naturalmente se basa sobre la interpretación que Santo Tomás da de la doctrina agusti-

niana en las *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 11: *Augustinus Platonem secutus quantum fides catholica patiebatur, non posuit species rerum per se subsistentes, sed loco earum posuit rationes earum in mente divina, et quod per eas secundum intellectum illustratum a luce divina de omnibus judicamus; non quidem sic quod ipsas rationes videamus; hoc enim esset impossibile, nisi Dei essentiam videremus; sed secundum quod illae supremae rationes imprimunt in mentes nostras.* Atribuye Santo Tomás a San Agustín la existencia en nosotros de un entendimiento agente, y sobre esta base se apoya su interpretación: *In luce primae veritatis omnia intelligimus et judicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae* (Sum. theol., p. I, q. 88, a. 3).

Ahora bien, no hay duda de que tiene razón Santo Tomás cuando combate (a base de los textos) a quienes atribuían a Agustín una doctrina no suya, es decir, que el conocimiento de la realidad inteligible sea un conocimiento intuitivo de la esencia divina (*Contra Gentiles*, 1. III, c. 3), lo mismo que cuando combate la interpretación avicenzante (*In Boetium de Trinitate*, q. I, a. 1, in c.). Pero no podemos ya seguirle cuando interpreta la iluminación agustiniana según las tesis fundamentales de su gnoseología (entendimiento agente y abstracción) y niega la necesidad de la intuición de las verdades primeras, de una luz que guía y asiste la razón humana natural. En resumen, el punto de vista de Santo Tomás es el siguiente: es verdad, como dice Agustín, que toda verdad humana se funda sobre la luz divina, pero esta luz no es sino la luz natural suficiente por sí sola para hacer conocer a la razón lo que es naturalmente cognoscible (*1. c.: quamvis nihil simus sufficientes cogitare ex nobis sine operatione Dei, non tamen oportet, quod in quaelibet nostra operatione, novum lumen nobis infundatur*). Y esto no es ya San Agustín.

La interpretación tomista ha sido continuada y desarrollada en el siglo XIX por los adversarios del ontologismo. La continúa con algunas reservas J. KLEUTGEN (*Die Philosophie der Vorzeit*, Münster, 1860; véase especialmente las págs. 410-411 del t. II de la trad. francesa: *La philos. scolastique*. Las páginas que se refieren a S. A. se extienden desde la pág. 409 a la 454). Después el P. LEPIDI (*ob. cit.*, pág. 60) acepta sin más la interpretación de Santo Tomás (véase también de LEPIDI: *De ente generalissimo prout est aliquid psychologicum, logicum, ontologicum*, en «Divus Thomas», 1911, n. 11 y sig.). En el mismo año da ZIGLIARA un estudio completo de la cuestión en la obra *Della luce intellettuale e dell'ontologismo secondo la dottrina dei SS. A., Bonaventura e Tommaso*, Roma, 1874 (para S. A., especialmente en el t. I). Encuentra

que en muchos puntos la doctrina agustiniana no difiere de la tomista si no en la expresión (vol. I, pág. 301). Recientemente ha vuelto sobre la tesis con sincero convencimiento el P. BOYER, a la luz de los resultados precedentes, con el fin de demostrar que Santo Tomás tiene razón. BOYER se propone probar los cuatro puntos siguientes:

1.º La teoría del conocimiento parte del hecho de que en los seres particulares percibimos el ser, la unidad, la verdad y el bien.

2.º Este hecho implica que nuestra inteligencia está en relación actual con el Ser en sí, la Unidad en sí, la Belleza en sí, la Verdad en sí, el Bien en sí.

3.º Esta relación consiste en una participación del conocimiento que está en Dios y que es Dios mismo, pero esta participación no implica necesariamente la intuición inmediata de Dios mismo.

4.º No se cumple sin la colaboración del conocimiento sensible, ni sin la actividad propia de la inteligencia (*L'idée*, etc., página 185).

Según BOYER, es posible dar de la iluminación agustiniana una explicación que permite poner de acuerdo todos los textos: «Dios nos ilumina por el solo hecho de que nuestra propia inteligencia, que procede de él, nos ilumina. Nuestra inteligencia no es en efecto nada más que la Luz divina, atemperada según la debilidad de nuestro ser. Las verdades que percibimos son parciales, limitadas, entorpecidas por la multiplicidad de los términos. Pero son la expresión, acomodada a nuestra naturaleza, de la Verdad total y simple que es Dios. Ninguna de nuestras Ideas, hagamos lo que hagamos, nos revela la pura Idea que está en Dios, pero cada una de nuestras ideas, en su contenido positivo, expresa algo que conviene a Dios y que está en Dios, aunque bajo una forma que la idea no revela. He aquí en qué sentido Dios es nuestra Luz y cómo vemos en Dios las verdades» (*ibid.*, págs. 232-233). Cita BOYER la interpretación dada en el mismo sentido por THOMASSIN (*Dogmata theologica, De Deo*, I. III, c. 15, París, 1864, pág. 227) y el P. LEPIDI (*De ente generalissimo, cit.*). Se pregunta B.: «Si como los textos obligan a ello, hay que hacer depender la aparición de nuestras ideas de la presentación de las cosas sensibles, y si el espíritu, la idea una vez surgida, la considera como realizada en el objeto presentado por los sentidos, ¿no está claro que la idea ha sido descubierta en la realidad material? Y si ha sido extraída de la cosa sensible, debe hacerse derivar de Dios el poder que ha tenido el espíritu de hacer esta extracción, pero esto sería entender mal la forma en que son regidas las criaturas, querer que Dios haya operado en acto necesario a la función natural

del espíritu humano, cuando todo sucede como si el espíritu lo obrase por sí solo» (*Ibid.*, 239). La influencia creadora de la verdad sobre el espíritu no transmite las ideas ya hechas. Una sola posición es posible: «nosotros colaboramos con Dios en la formación de vuestras ideas» (*ibid.*, pág. 240). Substancialmente la misma tesis desarrolla y sostiene B. en el vol. *S. A.*, cit., págs. 91-129.

Casi contemporáneamente a B., B. KÄLIN, en su excelente trabajo, dentro de la brevedad, acerca de la doctrina agustiniana del conocimiento (*Die Erkenntnislehre des hl. A.*, Sarnen, Ehrli, 1920), niega, con argumentos probativos, que se encuentre en San Agustín la doctrina tomista de la abstracción, porque faltan en las teorías del Doctor de Hipona «las condiciones psicológicas» de dicha doctrina. «Ésta tiene por último fundamento la unión substancial del alma y el cuerpo. Solamente donde estas dos partes se encuentran en la relación íntima que enseña Aristóteles, se puede comprender que el conocimiento superior esté tan ligado con el inferior» (págs. 60-61). También GILSON (*Pourquoi saint Thomas a critiqué S. A.*, en «Arch. d'hist. doctrin. et littér. du Moyen Age», I, París, Vrin, 1926; *Réflexions sur la controverse saint Thomas-S. A.*, en «Mélanges Mandonnet», t. I) encuentra casi opuestas las doctrinas de los dos grandes doctores acerca de los conceptos de iluminación y abstracción. GILSON confirma su punto de vista en la *Introduction*, cit., p. 112 y sig. Sus consideraciones nos parecen decisivas. Gilson hace también acertadas observaciones (página 113, n. 2) contra la afirmación del P. Boyer de que ordinariamente nos negamos a dar a la teoría agustiniana del conocimiento un significado peripatético por el prejuicio de que en Aristóteles y Santo Tomás los datos sensibles colaboran en la formación del inteligible, mientras que en S. A. es inconcebible tal colaboración.

BOYER, que en 1924 había insistido sobre la cuestión (*S. Thomas et S. A.*, en la «Scuola cattolica», jul.-sept. 1924, págs. 23-24; *Autour de l'illumination august.*, en «Gregorianum», 1925), ha respondido a las objeciones de GILSON: *S. Thomas et S. A. d'après M. Gilson*, en «Gregorianum», 1927, págs. 106-110 y en el estudio *La philos. august. ignore-t-elle l'abstraction?*, en «Nouvelle Revue théologique», dic. 1930 (algunos de estos escritos se encuentran recogidos en el volumen *Essais, etc.*, por el que citamos). Para BOYER, la argumentación de KÄLIN y de GILSON se reduce a esto: «Para que la abstracción fuese posible, dice en resumen, sería necesario que se encontrara en el alma del sensible para transformar en inteligible. Y en la psicología de Agustín no hay sensible que transformar en inteligible. El sensible que se encuentra en ella es ya inmaterial puro. Formado por la actividad del alma sola es muy diferente del sensible aristotélico, del fantasma tomista que es el

producto del compuesto alma y cuerpo. La abstracción es, pues, cosa tomista y extraña al agustinianismo» (*Essai*, pág. 169). Argumentación que, según BOYER, no se mantiene si se demuestra una u otra de las siguientes proposiciones: «primeramente el sensible en el alma es tan completamente inmaterial en el tomismo como en el agustinianismo, o, si se quiere, tan verdaderamente sensible en el agustinianismo como en el tomismo; en segundo lugar, el sensible que está en el alma tiene en el sistema agustiniano la misma aptitud y la misma exigencia que en el sistema tomista en cuanto a ser transformado en inteligible». BOYER se dispone a demostrar la verdad de una y otra proposición para concluir que «do esencial de la abstracción», según es entendida por Santo Tomás, se encuentra en la teoría agustiniana (pág. 180), y que la misma interpretación de GILSON (véase más abajo), bien entendida, no excluye la abstracción (pág. 179).

No permitimos observar que, aun concedido que para los dos grandes Doctores el sensible en el alma es inmaterial, la cuestión queda tal como estaba, porque su punto fundamental es otro: para Agustín no hay acción del cuerpo sobre el alma. No se trata tanto de la inmaterialidad del sensible en el alma, cuanto de la espiritualidad de la sensación. No hay abstracción alguna para Agustín que intervenga y obre en el acto de la sensación. Por esto, a nuestro entender, las objeciones de KÄLIN y de GILSON conservan su valor: se introduce en la gnoseología agustiniana un elemento, la abstracción, que le es extraño. Sin embargo, de este modo, no se armoniza a San Agustín con Santo Tomás, ni se aprehende el agustinianismo de este último. Más bien se ve en Agustín un tomismo *anti-litteram*, que naturalmente no existe (admitido que sea exacta la interpretación que el tomismo da de la abstracción de Santo Tomás). Si es posible explicarse este modo de entender a Agustín en los escritores del siglo pasado como tema polémico contra los ontologistas, hoy ni siquiera le queda esta justificación contingente. Las dos tesis — no agustinianas — se han gastado en el juego de su contraposición polémica. Sugeridas, más por necesidades teóricas, que por objetiva indagación histórica, interesan más a la historia del desarrollo especulativo de algunas tesis agustinianas, que al pensamiento genuino de San Agustín. Ciertamente sirve mucho conocer cómo Santo Tomás y Malebranche han «interpretado» en éste o en otros puntos a S. A., al menos para cuidarse de aceptar como proposiciones agustinianas aquellas que solamente son de su filiación o desarrollo, y que responden a exigencias teóricas de pensadores en un determinado momento histórico. No se olvide que Santo Tomás se encontró frente a las interpretaciones avicenzantes de la iluminación que,

identificando el entendimiento agente con Dios, fuente de la iluminación, tenían el peligro de considerar el alma (que tiene a Dios como propio entendimiento agente) de la misma substancia de Dios. La preocupación de defender la doctrina agustiniana de tal interpretación habrá sin duda inducido a Santo Tomás a una elaboración personal de la misma (véase GILSON, *Pourquoi S. Thomas*, etc., pág. 120).

Examinemos el denso escrito del P. BOYER, *S. Thomas et S. A.*, ya cit. El egregio A. observa que Santo Tomás había estudiado mucho a S. A., a quien cita en casi todas las páginas de la *Summa*. Si deliberadamente hubiese querido construir una filosofía inconciliable con la agustiniana, no habría disimulado su intención. Si él, en cambio, ha creído encontrarse de acuerdo con S. A. en cuanto a lo esencial, entonces es necesario, o poner en duda su bien probada perspicacia, o reconocer que el pensamiento agustiniano no es, en último término, tan opuesto al tomista como se considera. El mismo BOYER reconoce que es un argumento de autoridad, «pero de una gran fuerza» (pág. 148). Advertimos: a) Pocos como nosotros tan dispuestos a conceder que el pensamiento de Santo Tomás no es opuesto al de Agustín; pero este convencimiento nos induce a pensar (precisamente porque Santo Tomás cita a Agustín en casi todas las páginas de la *Summa*) que debe ser revisada la interpretación rígidamente aristotélica del Doctor Angélico, más que intentar «aristotelizar» también a San Agustín. En otras palabras: la comprobación de que Agustín es siempre tenido presente por Santo Tomás y está operante en su pensamiento, ¿no autoriza, tal vez, a hablar del «agustinismo» y «platonismo» de Santo Tomás, más que del «aristotelismo» de San Agustín y del mismo Santo Tomás? b) Pero, aun aceptando el punto de vista del P. BOYER, la argumentación no nos parece probativa. Santo Tomás interpreta a Agustín, «hace teoría» acerca de Agustín: no es ciertamente la autoridad más acreditada como historiador de la filosofía. No significa esto que no sea Santo Tomás en muchos casos un excelente historiador de la filosofía, pero ello no autoriza a considerar exactas y precisas históricamente las interpretaciones de orden especulativo. ¿Se puede, por ejemplo, aceptar la interpretación que Aristóteles da de Platón como respondiendo al genuino pensamiento platónico? Además, nadie pone en duda la buena fe de Santo Tomás y su sincero convencimiento de construir un sistema que no discordase en lo esencial del de Agustín: pero esto nada prueba. También Malebranche estaba convencido de interpretar exactamente a S. A., incluso donde se daba cuenta de que el obispo de Hipona decía algo distinto; también Fichte creyó interpretar y desarrollar a Kant, pero el filósofo de Koenigs-

berg no fué del mismo parecer. El argumento de autoridad, precisamente en este caso, tiene una débil fuerza.

Añade el P. BOYER que la disensión entre Santo Tomás y los agustinianos de su tiempo caía sobre la interpretación de Aristóteles (pág. 148). Admitámoslo. Sin embargo, esto no quita que la requisitoria de San Buenaventura contra Aristóteles sea dictada precisamente por la discordancia que el Santo de Bagnoregio notaba entre las doctrinas aristotélicas y las agustinianas. Santo Tomás, en cambio, defiende a Aristóteles (naturalmente su aristotelismo es una transposición de las doctrinas del Estagirita, como el neoplatonismo de Agustín lo es de las de Platón y Plotino) y lo encuentra en desacuerdo con Agustín. ¿Con qué método? Nos lo dice el P. BOYER: «Lo interpreta, lo explica y lo traduce en la lengua de Aristóteles. No lo rechaza» (pág. 149). Ciertamente, «no lo rechaza», porque lo interpreta, lo explica y lo traduce en la lengua de Aristóteles. Pero ésta es precisamente la cuestión. El Agustín traducido en el lenguaje de Aristóteles, ¿es el verdadero Agustín? Queda precisamente el problema de si el A. histórico es el traducido por Santo Tomás al lenguaje de Aristóteles. Y nosotros planteamos todavía otro: Santo Tomás traduce a Agustín al lenguaje de Aristóteles y encuentra que entre los dos pensadores no hay desacuerdo. Bien. Pero, ¿no se pudiera dar que Santo Tomás prestase al lenguaje aristotélico el espíritu de la filosofía cristiana, es decir, precisamente el del platonismo cristiano de Agustín? En tal caso traduce él a Agustín al lenguaje de un aristotelismo ya agustiniano. Entonces la cuestión cambia, y resulta precisamente la del agustinianismo del «aristotélico» Santo Tomás. Desde este punto de vista, se puede concluir que Santo Tomás leía a Aristóteles con los ojos de Agustín y no a Agustín con los ojos de Aristóteles.

Expone BOYER las reglas de interpretación que Santo Tomás se ha trazado: Agustín, en las materias que no tienen relación con la fe, sigue las opiniones platónicas, con frecuencia opuestas a las de Aristóteles. «Repite más que afirma» (pág. 150). No nos parece justamente esta una regla recomendable para entender a A. o a otro cualquier autor. Agustín sintió tanto la necesidad de criticar a fondo el platonismo que no sólo no lo acepta nunca ciegamente y desde el primer contacto lo asimila, transfigura y lo convierte en un elemento de su filosofía original, sino que en las *Retractationes* se preocupa de explicar, aclarar, limitar o rechazar. Sin embargo, con todas las modificaciones y limitaciones, no rechaza su fundamental platonismo. Prescindir de las proposiciones platónicas de Agustín es prescindir enteramente de él. Pruebe el P. Boyer a construir la filosofía agustiniana sin las proposiciones platóni-

cas. ¿Qué significa, por lo demás, separar de Agustín las proposiciones platónicas? No nos parece que un filósofo sea un cadáver al que se deba seccionar. ¿Es que se puede hacer pedazos un organismo vivo, como lo es un sistema de pensamiento, y pretender, después de haberlo matado, aprehender la vida? Contradecir a los platónicos en las tesis que A. acepta es contradecir a A. Los ejemplos que Boyer aduce confirman nuestras reservas. «Cuando se trata de doctrinas fundamentales y que interesan la fe, una segunda regla es la de que se hace necesario confundir a San Agustín con Platón» (pág. 152). Exacto. El mismo Agustín no hace, en efecto, confusión alguna: rechaza sin más, o cristianiza y canoniza a Platón y Plotino. Pero el platonismo cristiano es siempre platonismo (el agustiniano) y no aristotelismo. También yo quisiera establecer esta regla: «es preciso tener cuidado, cuando se trata de doctrinas fundamentales que afectan a la fe, no confundir a Santo Tomás con Aristóteles». S. A., a diferencia de Platón, observa Santo Tomás, ha puesto en la inteligencia las razones de las cosas, de las especies y de los individuos; estas ideas, identificadas con la realidad suprema, son los principios últimos, la última explicación del ser de las cosas, así como de la verdad de nuestro conocimiento. BOYER añade: «Doctrina central, concepción por la cual todo se reúne y todo se aclara: Santo Tomás lo proclama como San Agustín. Lo recuerda y utiliza constantemente» (pág. 152). Totalmente verdadero, pero aquí no entran ni Platón ni Aristóteles: se trata de una doctrina cristiana común a los dos cristianísimos Doctores. Agustín y Tomás se encuentran aquí sobre una doctrina no platónica y tampoco aristotélica.

Y por último un inciso. A propósito de un lugar del *De Trinit.* (l. XII, c. 15, núm. 24, citado por nosotros en el texto) observa GILSON: «Es preciso tener el espíritu bien lleno de la teoría del intelecto agente para descubrirlo en tal comparación» (*Introduction*, cit., pág. 107, n. 1). BOYER responde: «En todos los casos se ve que es el propio Tomás quien lo ha descubierto» (pág. 159). Bien, pero precisamente porque Santo Tomás tenía «el espíritu bien lleno de la teoría del intelecto agente». Podría decirse (en el caso de aceptar la interpretación que Boyer y los tomistas dan de Santo Tomás) que el Doctor Angélico lee a Agustín con los anteojos de Aristóteles. En cualquier caso, el hecho de que el santo de Aquino haya sabido utilizar a Agustín y sacar de él motivos y sugerencias atestigua la fuerza y la perspicacia de su ingenio especulativo, pero no la exactitud objetiva de su interpretación. Por último, observemos que a nosotros nos parece que justamente Santo Tomás se opone a la interpretación de Boyer. Escribe el santo (*S. Th.*, I, q. 79, a. 3): *Secundum opinionem Platonis, nulla necessitas erat*

*ponere intellectum agentem ad faciendum intelligibilia in actu; sed forte ad praebendum lumen intelligibile intelligenti... Posuit enim Plato formas rerum materialium sine materia subsistere, et per consequens eas intelligibiles esse... Sed quia Aristoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia, formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu, sequebatur quod naturae seu formae rerum sensibilibus, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu... Ahora bien, así como para Platón no hay *nulla necessitas* de poner un entendimiento agente *ad faciendum intelligibilia in actu*, por el hecho de admitir Platón la existencia de las formas en sí *sine materia*, así tampoco lo hay para Agustín, quien, como Platón, no tiene necesidad de admitir ni un entendimiento agente para poner en acto el objeto inteligible, ni la abstracción, la cual debe enuclear, despojándolas de los caracteres individuales, las esencialidades de las cosas materiales. Para Aristóteles y los aristotélicos, según todavía escribe Santo Tomás, *oportebat... ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem* (S. Th., I, q. 79, a. 3, in c.). Todo esto no «oportebat» ni para Platón ni para Agustín. Añadamos todavía: a) que el problema que quiere resolver Agustín con la iluminación es el de la «verdad de los juicios», mientras que el problema que es propio de la abstracción aristotélica es el de la «formación de los conceptos»; que la doctrina de la abstracción-entendimiento agente se funda sobre la unión substancial del alma y del cuerpo, que no puede ser atribuída ni a Platón ni a San Agustín.*

Agustín y Tomás representan dos métodos de filosofar que convergen en el mismo punto, parten del mismo problema, o de idéntico modo de concebir el problema filosófico como problema de la vida, según exactamente hace observar MASNOVO (*ob. cit.*, págs. 133-34). La filosofía, «aun siendo tan útil a la solución de este problema, debe confesar al fin su impotencia y pedir ayuda». Con razón Masново cita el primer artículo de la *Summa*, donde se establece que para resolver plenamente el problema de la vida, es decir, de nuestro fin supremo, las solas ciencias filosóficas no son suficientes y es preciso una ciencia de revelación. Solamente cuando la razón tiende humildemente la mano a la Revelación es posible al hombre alcanzar el puerto de la salvación. Es aquí donde Agustín y Tomás se encuentran en realidad, aquí, en la esencia de la filosofía cristiana. Agustín elabora su filosofía cristiana sobre la base del platonismo, porque así se lo imponía el ambiente histórico de su tiempo; Tomás construye su filosofía sobre la base del aristotelismo, como exigía el ambiente histórico del siglo XIII,

pero, a nuestro parecer, «agustinizando» a Aristóteles. Platón y Aristóteles representan dos métodos de filosofar; Agustín y Tomás dos formas de filosofía cristiana que se integran y no se excluyen. Hay una verdad agustiniana y una verdad tomista, pero no en el sentido de que sean dos verdades, sino más bien en el otro de dos modos inconfundibles de sentir y de expresar la misma verdad. No identidad filosófica (pero tampoco divergencia), sino identidad teológica. Ciertamente no hay duda de que si se consideran las dos filosofías, prescindiendo de la común teología, no sólo aparecen distintas, sino también opuestas. Así como la filosofía de Agustín, que quiere ser casi un comentario de las *Escrituras*, se rebela a ser sacrificada a su teología; así la filosofía de Tomás, que quiere afirmar en sus límites la autonomía de la razón natural respecto a Revelación, se rebela a ser considerada *aparte* de su teología, porque la razón natural está autorizada a ser autónoma precisamente por la Revelación: sabe juzgar según la verdad, porque es razón iluminada por Dios. No, por lo tanto, filosofía *separada*, a no ser que quiera hacerse de Tomás (por envidia, se entiende), el padre del Iluminismo moderno. Para Agustín, lo mismo que para Tomás, Dios, fin de toda felicidad, es la fuente de toda iluminación. La razón autónoma de Tomás es todavía la razón indigente, inquieta de Agustín, que espera el complemento de lo alto. Tomás y Agustín se acuerdan plenamente sobre el hecho de la Revelación. El acuerdo entre los dos Doctores no se alcanza prestando a Agustín doctrinas que no le pertenecen (como la de la abstracción o del entendimiento agente), sino ahondando en las profundidades de las comunes exigencias de la filosofía cristiana y de las idénticas soluciones teológicas.

V. — Merece una alusión, más larga de lo dicho en el texto, la interpretación de San Buenaventura. Considera que no responden al espíritu y doctrina agustinianas, ni la interpretación de quienes sostienen que todo lo que es conocido de modo cierto lo es en la luz de las razones eternas (en tal caso solamente se daría conocimiento en el Verbo y el conocimiento de esta vida no diferiría del de la futura), ni la otra de quienes afirman que, en el conocimiento cierto, la razón eterna concurre por su influencia, pero de tal modo que el cognoscente, en el acto de conocer, alcanza no la razón eterna misma, sino solamente su influencia. San Buenaventura observa que esto es decir menos y distinto de lo que dice San Agustín, para quien la mente, en el conocimiento cierto, es dirigida por las reglas inmutables y eternas, pero no porque estas reglas sean un *habitus* suyo (Santo Tomás), sino porque están por encima de ella. San Buenaventura, *De Scientia Christi*, q. IV

concl.: ...*Uno modo, ut intelligatur quod ad certitudinalem cognitionem concurrat lucis aeternae evidentia tanquam ratio cognoscendi tota et sola. Et haec intelligentia est minus recta, pro eo quod secundum hoc nulla esset rerum cognitio nisi in Verbo; et tunc non differret cognitio viae a cognitione patriae, nec cognitio in verbo a cognitione in proprio genere, nec cognitio scientiae a cognitione sapientiae, nec cognitio naturae a cognitione gratiae, nec cognitio rationis a cognitione revelationis: quae omnia cum falsa sint, nullo modo est ista via tenenda; alio modo ut intelligatur, quod ad cognitionem certitudinalem necessario concurrat ratio aeterna quantum ad suam influentiam, ita quod cognoscens in cognoscendo non ipsam rationem aeternam attingit, sed influentiam eius solum. Et hic quidem modus dicendi est insufficientis secundum verba beati Augustini, qui verbis expressis et rationibus ostendet, quod mens in certitudinali cognitione per incommutabiles et aeternas regulas habeat regulari, non tanquam per habitum suae mentis, sed tanquam per eas quae sunt supra se in veritate aeterna.*

VI. — Gilson da una interpretación personal de la iluminación agustiniana. Según es conocido, no acepta ni la interpretación ontologista, ni la de los tomistas. Para Gilson, Agustín no ha dicho nunca cómo actuó el entendimiento, ni qué es lo que hace. No se trata de una grave laguna, según algunos han creído, ni mucho menos de llenar esta pretendida laguna prestando al pensamiento agustiniano una actividad de abstracción que no le es propia. Observa Gilson que en realidad «no hay en Agustín problema de la *Umsetzung* de sensible en inteligible: si no lo ha resuelto es porque no tenía que planteárselo, y querer que lo resuelva no es llenar una laguna de su doctrina, sino transformarlo en otro que toma por eso mismo la responsabilidad de imponerla» (*Introduction*, etc., pág. 115). Y muy agudamente añade: «Observemos que primeramente el punto de vista de Agustín no es tanto el de la formación del concepto como el del conocimiento de la verdad. Todo pasa en su doctrina como si no tuviera que dar razón de la generalidad de las ideas generales. En lugar de reprochárselo o de remediarlo de una manera más o menos arbitraria, se podría tal vez investigar por qué no le ha llamado la atención la importancia del problema» (pág. 116). Entre las dos concepciones antagonistas, la ontologista y la aristotélica, el agustinianismo se mantiene en lo que es: «una doctrina en la que el pensamiento, capaz de leer directamente el inteligible en la imagen, no tiene por qué preocuparse de saber dónde está la fuente de la verdad» (*ibid.*, pág. 116). De la iluminación, doctrina

hecha para dar razón de la verdad, no se puede sacar razón suficiente del concepto, según pretenden cuantos la reducen a la abstracción aristotélica.

Gilson encuentra el punto de partida de su interpretación en Santo Tomás, y precisamente en los pasajes citados por nosotros. Dice el Doctor Angélico (*Summa Theol.*, I, 79, 3, Resp.) que si se introdujese un entendimiento agente en el universo de Platón, no podría desempeñar las funciones que desempeña en el de Aristóteles. En efecto, en el mundo de Platón, el entendimiento agente no es exigido para producir los inteligibles, puesto que la inteligencia humana los encuentra ya hechos en sus imágenes, sino solamente para conferir la luz inteligible al sujeto inteligente. «Iluminación del pensamiento por Dios en el agustinianismo; iluminación del objeto por un pensamiento que Dios ilumina, en el aristotelismo, he aquí la diferencia entre la iluminación-verdad y la iluminación-abstracción. Sin duda, la iluminación aristotélica del sensible por el intelecto humano puede presuponer una iluminación del alma por Dios, pero el hecho de que tal conciliación sea teóricamente posible no autoriza a concluir que San Agustín la haya efectuado, ni que los que la efectúen entiendan la iluminación en el mismo sentido en que la entendía San Agustín. Una vez realizada la conciliación, subsiste la cuestión de saber si el hombre recibe de Dios un intelecto capaz de producir la verdad de sus juicios; o bien un intelecto agustiniano sin poder intrínseco de leer en sí la verdad» (pág. 118). El pensamiento, para Agustín, es activo en relación al cuerpo que anima, a las sensaciones que produce y a las imágenes particulares que unifica, disocia y compara; pero hay en él algo de lo que no sabe dar razón: «el juicio verdadero, con el carácter de necesidad que implica. La verdad de juicio, tal es el elemento que, falto de poder producirlo, debe recibir» (pág. 119). Y sobre este elemento formal, necesariamente implicado en toda verdad, será preciso fijar la mirada «porque parece que tal es el punto de aplicación exacto de la iluminación divina» (*Ibid.*). Nunca ha distinguido Agustín claramente el problema del concepto del problema del juicio, ni el problema del juicio en general del problema del juicio verdadero en particular (pág. 121). «Por lo tanto queda ciertamente por decir—*salvo meliori iudicio*— que el punto de aplicación preciso de la iluminación, tal como San Agustín la concibe, es menos la facultad de concebir que la facultad de juzgar porque a sus ojos la inteligibilidad del concepto reside menos en la generalidad de su extensión que en el carácter normativo que su misma necesidad le confiere» (pág. 124). Con todo, Gilson, en el examen de la idea de filosofía en San

Agustín y en Santo Tomás, concluye que, cuando las dos doctrinas se reducen a sus principios, «se las encuentra completamente de acuerdo». Los dos sistemas se advierten semejantes como hermanos, «pero, también como hermanos, se advierte que no son idénticos» (*Acta Ebd.*, etc., cit., págs. 75, 85). Gilson mismo reconoce que habría mucho que decir sobre esta interpretación suya agustiniana (pág. 120). Del texto se deduce lo que nosotros hemos aceptado o no de ella. Sobre todo nos parece que sacrifica lo que de místico y teológico hay en la iluminación agustiniana, cuyo significado no es sólo filosófico, y cuyos fines son de orden gno-seológico-metafísico — la verdad del juicio — y al mismo tiempo de orden moral.

De acuerdo con Gilson está H. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique* (París, 1927, t. II, págs. 213-25).

VII. — El problema de la iluminación en los últimos treinta años, sobre todo a propósito de circunstancias ocasionales (como la del sexto centenario de la canonización de Santo Tomás y el décimoquinto de la muerte de San Agustín), ha sido muy discutido entre los investigadores. La tesis antiontologista de Geyser ha sido autorizadamente seguida por MAUSBACH en la «*Théol. Revue*» (1924, n. 4, págs. 113 y sig.). Mausbach no se limita a excluir el ontologismo; admite también que Agustín acepta «lo esencial de la abstracción», esto es, la iluminación de las imágenes sensibles por parte del entendimiento para la adquisición del concepto. Precisamente esto es lo que no se encuentra en Agustín. Sostiene también la tesis de la iluminación-abstracción J. SESTILI, *Thomae Aquinatis cum Augustino de illuminatione concordia*, en «*Divus Thomas*», 1928; y antes todavía A. C. VEGA, *La idea de la verdad en la filosofía de S. A.*, en «*La Ciudad de Dios*», 1922-25. Queremos también recordar un antiguo estudio de G. MILONE, *Come la filosofia di S. T. da quella di S. A. per essere differentissima non è discorde*, en «*Giornale d. Arcad.*», 1862.

Otros investigadores adoptan una posición intermedia o conciliatoria: M. GRABMANN (*Der göttliche Grund der menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von d'Aquin*, Münster in V., 1924), admite que, para Agustín, el alma racional ve las realidades inteligibles sólo por contacto con las razones eternas, sin que tal contacto implique la visión inmediata de Dios. Para Grabmann, que en el fondo está por el desacuerdo entre los dos Doctores, el sistema del Aquinate es «la síntesis de Agustín y de Aristóteles» (*Acta Ebd.*, etc., cit., pág. 139). Justamente lo opuesto (observemos de paso) de cuanto sostiene HESSEN (*Augustinische und Thomistische Erkenntnislehre*, Paderbon,

1921), que considera como no conseguido el intento de Santo Tomás y de los tomistas de superar la oposición entre A. y el aristotelismo medieval acerca de la teoría del conocimiento. Destacados los estudios del P. B. ROMEYER (*Études sur S. A.: Trois problèmes de philos. augusti.*, en «Archiv. de philos.», 1930), quien admite la existencia de la abstracción en la gnoseología agustiniana, pero niega que sea la tomista y más todavía que sea la aristotélica. He aquí cómo entiende la iluminación agustiniana: «Si aquí no hay abstracción por eliminación espontánea de elementos no inteligibles y opuestos a la inteligibilidad actual de los principios inteligibles, es decir, abstracción aristotélica, hay abstracción por *omisión* de los aspectos inteligibles demasiado profundos para sernos accesibles y aprehendidos intelectualmente, o mejor por *discernimiento*, a través de la experiencia sensitiva, de aspectos inteligibles menos determinados» (pág. 249). En cambio el P. B. XIBERTA admite en Agustín la abstracción, incluso en el sentido aristotélico, pero en estado implícito y embrionario (*Acta Ebd.*, etc., cit., págs. 331 y sig.). Digna de atención es la posición de un autorizado estudioso de Agustín, F. CAYRÉ (*La contemplation augustinienne*, París, 1927) que define la iluminación como «intuicionismo de tendencia mística». Hay una intuición de la realidad por medio de los sentidos, una intuición de sí con la experiencia psicológica, y una intuición universal para el conocimiento de las verdades primeras, condición y principio de toda actividad intelectual y fundamento natural de una más alta intuición sobrenatural que da la sabiduría contemplativa. Cayré, cuya interpretación tiene puntos de contacto con la nuestra, no sabe, sin embargo, decidirse en el sentido de si esta doctrina es análoga o no a la de la abstracción o del entendimiento agente (véanse sobre todo las págs. 168-190 y también otro trabajo *Les sources de l'amour divin*, París, Desclée de Brouwer, 1933, págs. 38-40). BLONDEL (*La fécondité toujours renouvelée de la pensée augustinienne*, cit.) se puede decir que aprehende el aspecto especulativo o más vivo de la cuestión: a pesar de las oposiciones de las tesis particulares, en esta doctrina viviente hay la unidad del «tomismo de intención» y del «agustinianismo de intención». Dos páginas sugestivas acerca de la abstracción en Agustín ha escrito Blondel en el artículo *L'unité original*, etc., págs. 441-442; «La abstracción de que usa Agustín, podemos decir que no está superpuesta por varias etapas; consiste, no en plantear ideas sobre ideas y Pelión sobre Osa, como harían los Titanes para escalar el cielo; tiende a discernir el aspecto humano de nuestros pensamientos y el aspecto divino de la verdad en todo orden de datos reales. Siempre abstracción de primer grado, es decir, que no amontona abs-

tractos sobre abstractos como seres escalonados o los peldaños de una jerarquía inteligible y ontológica a la vez. Nuestros conceptos de la verdad subsistente en Dios no nos dan tal cual la verdad ni siquiera cuando éstos son la expresión antropomórfica. Sin embargo, son la ocasión, la advertencia que vamos a aprovechar para atravesar esos prismas humanos y para reconocer la luz recta y pura. *Foris admonitio; intus magisterium*. En nuestras ideas no nos vinculamos a nuestras ideas, sino a lo que las ilumina y a lo que hace de ellas una exigencia de verdad, un vehículo hacia la realidad: purificación por abstracción, que, en un sentido, puede ser inmediata, *ictu oculi interioris*, pero que requiere al mismo tiempo una conversión íntima: esta accessis espiritual no conduce a tal o cual artículo que, reunido con otros, constituiría una suma; sino que implica esa disposición unitiva del alma y esa actitud comprensiva de la inteligencia que Platón decía era propia del filósofo, *συνόπτικὸς τις*»

Uno de los mejores trabajos acerca de la cuestión es el estudio de R. JOLIVET, *Dieu soleil des esprits ou la doctrine augustinienne de l'illumination* (París, Désclée de Brouwer, 1934, y antes en la «*Revue de philosophie*», n. 4-6, 1930, fasc. del Centenario, por el que hemos citado). Jolivet excluye la interpretación ontologista, pero no admite la reductibilidad de la iluminación a la abstracción, porque falta en Agustín el concepto de la unión substancial del alma y del cuerpo, presupuesto de la abstracción aristotélico-tomista. El trabajo de Jolivet es preciso y equilibrado.

El problema de las relaciones entre San Agustín y Santo Tomás es uno de los argumentos de las «*Atti del II Convengno italiano di Studi filosofici cristiani*» con el título *Filosofia e Cristianesimo* (Milán, Marzorati, 1947). Se refieren particularmente al problema de la iluminación los dos siguientes estudios: S. VANNI ROVIGHI, *Illuminazione agostiniana ed astrazione tomista*, págs. 312-17 (distingue la iluminación — que es teoría de los juicios universales — de la abstracción, que es teoría de los conceptos universales. Pero, como de la formación de los conceptos depende la de los juicios, la doctrina tomista es una profundización de la agustiniana, aunque históricamente sean distintas); G. BONAFEDE, *Il problema del «lumen» in S. T. e in S. A.*, págs. 96-112 (clara distinción con tendencia a interpretar ontológicamente el *lumen* agustiniano).

VIII. — Véase además acerca de la gnoseología agustiniana en general: E. BONAIUTI, *S. A. e la teoria della conoscenza* («*Riv. storico-critica di scienze teolog.*», 1905; DI SOMMA, *De naturali participatione divini luminis in mente humana secundum S. A. et S. T.* («*Gregorianum*», sept. 1926; Sto. Tomás completa a S. A. sin con-

tradecirle); P. GUILLOUX, *Les conditions de la conquête de la vérité dans S. A.* (en «Rev. de Sc. rélig.», 1914); J. HÄHNEL, *Verhältnis des Glauben zum Wissen bei A. Ein Beitrag zu A. Erkenntnistheorie* (Prograim, Chemnitz); H. KAUFF, *Die Erkenntnislehre des hl. A. und ihr Verhältnis zur platonischen Philosophie, I. TEIL.: Gewissheit und Wahrheit* (Prograim des Gymnas. in München-Gladbachs, 1893); A. KRATZEN, *Die Erkenntnislehre des H. A.* (München, Frölic, 1913); H. LEDER, *Untersuchungen über A. Erkenntnistheorie in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin und Descartes* (Marburg, R. Friedrich, 1901); G. MARINO, *La dottrina gnoseologica in S. A.* («Riv. rosminiana», II, 1926); L. SCHUTZ, *Divi A. de origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota vindicata* (Münster, 1867).

Todavía se encontrarán a continuación otras noticias bibliográficas referentes al problema de la iluminación.

(J) El problema de la memoria en el pensamiento de Agustín tiene tal centralidad e importancia que merecería un trabajo aparte que, por lo que yo sé, todavía falta. Es una perspectiva desde la cual se podría construir toda la gnoseología agustiniana con sus fundamentos metafísicos y morales y sus direcciones teológicas. Con todo, no faltan buenas páginas acerca de ella. NOURRISSON (*ob. cit.*, vol I, págs. 133-164) dedica a ella bastante lugar. No así MARTIN (*ob. cit.*, págs. 58-63; 362-63), pero las pocas páginas son precisas y aprehenden bien las dos memorias. En cambio, MANCINI (*La psicologia di S. A.*, Nápoles, 1919, págs. 206-24) se ocupa casi exclusivamente de la memoria del pasado, que es la parte menos original de la doctrina agustiniana. Buenas también, aunque incompletas, las páginas de GILSON (*ob. cit.*, págs. 130-37); agudas observaciones se encuentran en cuanto escribe GUITTON (*ob. cit.*, especialmente págs. 199-217). Estas noticias están completadas con las que se encuentran en otros capítulos (principalmente en el de la psicología) de este trabajo.

(K) Es sabido que Agustín, hacia el 397, modificó su método de entender el *initium fidei* o *salutis*. En un primer tiempo había atribuído exclusivamente a la libertad humana la primera buena disposición de la voluntad. Después, a continuación de su profundización en el dogma del pecado original, aun sin negar la libertad del querer, sostiene que también en el *initium fidei* interviene la iniciativa de Dios. Naturalmente ha habido quien ha explicado la retractación agustiniana acerca de este punto con el hecho de que Agustín, en una segunda época, negó que el hombre tuviera un libre albedrío, cuyo reconocimiento le resultaba in-

compatible con su concepción del pecado original. Veremos luego lo erróneo de esta interpretación fundamentalmente antiagustiniana. Véase acerca de la cuestión: D. LEEMING, *Augustine, Ambrosiater and the massa perditionis* («Gregorianum», 1930, páginas 58-91); A. CASAMASSA, *Il pens. di S. A.*, etc., cit. (Roma, 1919). para más noticias véase una nota de PINCHERLE, *ob. cit.*, págs. 303-5.

(L) El problema de las relaciones entre fe y razón ha sido muy discutido, ya en las controversias filosóficoteológicas de la Edad Media, ya por los estudiosos modernos del santo Doctor. Como problema de las relaciones y de la distinción entre natural y sobrenatural, encarna la esencia misma del agustinianismo. Querer dar cuenta de él, aunque fuera brevemente, significaría trazar la historia de la influencia y la suerte del pensamiento agustiniano. Nos limitamos a dar los datos bibliográficos esenciales.

M. SCHMAUS, *Das Verhältnis des Dogmas zur Vernunft* (n. 112, págs. 162-190, con indicac. bibliográf. en la pág. 176, nota), cit. por GILSON, *Introduction*, cit. «Bibliographie», pág. 314; M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode* (Freib. i. Br., Herden, 1909, t. I, págs. 125-43, con bibliogr. pág. 129); B. WARFIELD, *Augustine's doctrine of knowledge and authority* (en «The Princeton theological Review», 1907, págs. 357-97, 529-578). Además del excelente capítulo que se encuentra en la *Introduction*, etc., cit. (págs. 31-43), tenido presente por nosotros, GILSON ha dedicado al problema un examen penetrante en el art.: *L'Idée de philosophie chez S. A. et chez S. Thomas* (en «Acta hebdom.»), etc., cit.). Igualmente SCHMAUS ha examinado aparte una de las obras agustinianas fundamentales para la cuestión, la carta a Consencio: *S. A. ad Consentium epistula* (Bonn, 1933). Muy equilibrado, aunque limitado al solo dogma de la Trinidad y al aspecto formal del problema, el estudio de BOYER: *Philos. et théol. chez S. A.* («Revue de philos.»), dic. 1930 y ahora en los *Essais*, cit., págs. 184-205). Mayor adhesión al sentido espiritual del problema se encuentra en las páginas que JOLIVET dedica a la cuestión en su *S. A.*, cit., págs. 233-241. Se mantiene afín a Gilson, A. GALLI, *Saggio sull'analisi psicologica dell'atto di fede in S. A.* («Riv. de filos. neosc.»), 1931, vol. conmemorativo cit), especialmente en las págs. 189-194. Dada su importancia, el problema ha sido tratado, más o menos adecuadamente en todos los trabajos monográficos acerca de A. Utilísimo consultar el artículo «Foi» del P. S. HARENT en el *Dictionnaire de Théol. cathol.*, t. VI, col. 55-514. De las obras más recientes, destacamos el volumen *Le problème de l'acte de foi, données traditionnelles et résultats des controverses recentes* (Louvain, 1945) del abate R. AUBERT (para S. A. cfr. la P. I.).

(M) En varios lugares de nuestro trabajo hemos tocado el concepto agustiniano de lo *bello*, tan ligado a la teoría del conocimiento y a la metafísica que es imposible, sin repetirse, dar aparte un tratado de él. El análisis de tal concepto y los numerosísimos pasajes que a él se refieren han sido objeto de estudios particulares acerca de la «estética» de San Agustín, de la que damos una pequeña indicación en esta nota, según ya hemos hecho con la pedagogía, otra cuestión que hay que tratar en el contexto de los otros problemas más generales en los que se mezcla.

Agustín, lo mismo que Plotino, distingue lo bello natural y lo bello artístico: ni en uno ni en otro caso la belleza es objetiva. Las cosas son bellas porque tienen orden, y tienen orden porque tienen «unidad», «igualdad» y «proporción». La esencia de estos tres componentes es el «número», primer principio del orden y de la belleza. El número no está en las cosas, sino en Dios, y en el hombre por participación. En pocas palabras, la belleza reside en la armonía de las partes; la belleza del cuerpo es la armonía de las partes que lo componen, como la belleza del alma es la armonía de las virtudes. Por lo tanto, la belleza es esencialmente objetiva y accidentalmente subjetiva. La belleza artística es obra de la «imaginación»: el artista produce por imitación según las reglas de la proporción, de la igualdad y de la unidad, es decir, según el número que es su constitutivo. Cuanto más se acerca el artista en su realización a la perfección de la unidad, de la proporción y de la igualdad en sí (nunca, sin embargo, perfectamente realizables), tanto más la obra de arte es bella, más expresa la Belleza en sí que la trasciende y de quien es como el signo, símbolo, expresión inadecuada del ejemplar eterno. Por consiguiente, el artista tiene en sí la intuición de la belleza, que luego traduce o expresa en la obra. Del mismo modo, nosotros conocemos lo bello mediante la intuición del número (no del número en sí) y con la cooperación de los sentidos de la vista y del oído. La Belleza en sí está en Dios, constituida por la suprema unidad de todas las perfecciones. La estética agustiniana se funda en el ejemplarismo y está tomada de la neoplatónica.

Véase acerca de la cuestión: J. HURÉ, *S. A. musicien* (París, 1924); K. SVOBODA, *L'esthétique de S. A. et ses sources* (París, «Les Belles Lettres», 1933); E. CHAPMANN, *S. Augustine's Philosophy of Beauty* (New York, «Sheed and Ward», 1939); L. REY ALTUNA, *¿Qué es lo bello? Introducción a la Estética de S. A.* (Madrid, Instituto «Luis Vives» de Filosofía, 1945).

(N) El argumento agustiniano ha tenido una suerte curiosa y *sui generis*: se puede decir que, en su plenitud y su condición

genuina, no tiene historia. Agustín, en realidad, no lo formuló nunca en forma silogística y técnicamente rigurosa, y no por defecto o debilidad del argumento, sino, diría, por exceso de fuerza: su fuerza espiritual sobrepasa (y por esto la contiene toda) la transcripción conceptual y la esquematización lógica. Y tal vez esto le ha perjudicado.

El argumento, en cambio, que ha tenido éxito es el de San Anselmo, llamado ontológico, firmemente defendido y firmemente combatido hasta nuestros días. Puede decirse que no ha habido pensador de talla que no haya tomado posición a favor o contra él. Ahora bien, el argumento anselmiano, incluso si contiene expresiones idénticas a las utilizadas por Agustín (y como es conocido incluso por BOECIO: *De cons. phil.*, V) y ha sido inspirado en el Santo de Tagaste, y admitido igualmente que, aunque si parte de la idea de Dios, presupone la argumentación agustiniana, no se le puede reducir a la prueba que da Agustín de la existencia de Dios. Por consiguiente, tanto las críticas del argumento ontológico (desde Gaunilo a Kant), como la defensa (desde el mismo San Anselmo a Aciri y a Varisco), aun no dejando del todo indiferente la prueba agustiniana, es cierto que la relacionan hasta un cierto punto.

Por otra parte, ha tenido éxito (sí bien no igual a la del argumento ontológico) la prueba (o las pruebas) dichas *a posteriori* y *a contingentia mundi*, que ha tenido su más perfecta formulación lógica en las «cinco vías» de Santo Tomás. Pero nos parece a nosotros (como también a tantos otros más) que las pruebas *a posteriori* están contenidas en la agustiniana y que perderían su eficacia si no la presupusieran en su esencialidad. En cambio, son consideradas en sí, cuando no contrapuestas a la de Agustín.

Añádase que con Pascal — y después de Pascal hasta Blondel — se ha puesto en especial relieve uno de los elementos de la síntesis agustiniana: la insuficiencia de la naturaleza humana, la cual impulsa a Dios, donde encuentra su origen, su complemento y su felicidad. Motivo ciertamente agustiniano éste de la insuficiencia de la naturaleza humana en la que es real y siempre actual la exigencia de Dios, pero, considerado en sí, corre el riesgo de hacer perder el valor de demostración — y toda la fuerza lógica de que es capaz — a la prueba del obispo de Hipona, sin decir que no está exento de otros peligros (lo que no significa que necesariamente los lleve consigo).

Así ha sucedido que la unidad irrescindible de las componentes constitutivas de la fuerza racional y espiritual de la prueba agustiniana se ha como dividido en tres direcciones: el ideologismo de la prueba ontológica, el aposteriorismo de la tomista y el

voluntarismo (aunque sea limitado) de la de Pascal. Tres direcciones de una prueba única, tres aspectos de esa vida del espíritu sobre cuya realidad concreta e integral prueba Agustín la existencia de Dios. Por esto la historia de las tres pruebas no es la de la prueba agustiniana, sino de tres de sus aspectos, la validez de cada uno de los cuales no es autónoma, porque es válida su síntesis, dentro de la cual se potencian recíprocamente en la convergencia total hacia el mismo punto.

(O) Un esquema y una clasificación de las pruebas de la existencia de Dios ha hecho G. GRUNWALD en *Die Geschichte der Gottesbeweise in Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik* (Beiträge-Bacumker, VI, 3, 1907, págs. 4-14). Según VON HERTLING (*Augustin: Der Untergang der antiken kultur*, Mainz, F. Kirchheim, 1902, pág. 43) falta en A. la prueba a *contingentia mundi* (Agustín no utiliza nunca la causalidad eficiente para demostrar la existencia de Dios). Critican esta opinión casi todos los mejores intérpretes de A. y directamente L. DE MONDADON en el notable trabajo *De la connaissance de soi-même à la connaissance de Dieu* («Recherches de Science relig.», marzo-abril, 1913. M. o pone la prueba agustiniana al argumento ontológico de San Anselmo y de Descartes, y al ideológico de Bossuet y de Leibniz), y J. HESSEN en *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. A.* (Münster in. W., 1916, págs. 47-51). Según veremos en el vol. II de esta obra, la prueba a *contingentia mundi* es un aspecto de la única prueba agustiniana. Reduce, en el fondo, el argumento anselmiano al agustiniano, MARTIN, S. A., cit., págs. 99-109 y pág. 162, aun destacando algunas características propias de este último, de acuerdo con MONDADON acerca de la irreductibilidad de la prueba agustiniana a la ontológica o ideológica, o, también, «por las verdades eternas»; y F. CAYRÉ (*Les sources de l'amour divin*, cit., págs. 35 y sig.), como por lo demás también GILSON (*L'avenir de la métaph. augustinienne*, en las «Mélanges augustinien», Paris, Rivière, 1931, páginas 336-384), de quien pueden verse también las págs. 12-22 de la *Introduction*, cit. Ha puesto en evidencia el carácter realístico de la prueba agustiniana el mismo Cayré en el notable y breve estudio *Le réalisme de St. A. dans la preuve de l'existence de Dieu* en el vol. cit., págs. 233-240, donde encuentra inadecuado incluso el fundar la prueba agustiniana en la «causalidad ejemplar», como hace R. JOLIVET (S. A., cit., págs. 169-173), quien, sin embargo, no excluye la causalidad eficiente. De notable interés filosófico son las consideraciones de BLONDEL en el *art. cit.*, págs. 446-448. C. BOYER dedica excelentes páginas al problema de la existencia de Dios en todos sus aspectos en *L'idée de vérité*, etc., cit., págs. 61-86, de

quien recomendamos también el amplio ensayo *La preuve de Dieu augustinienne* en el vol. *Essais*, cit., págs. 46-96, además del capítulo contenido en el vol. *S. A.*, cit., págs. 49-59. También para B. la prueba *a posteriori* pasa por la de la verdad, de la que es un aspecto. En cambio THIMME, sin argumentos probativos, distingue en el *De lib. arb.* una prueba platónica y una aristotélica (*Augustins geist. Entwickl.*, etc., cit., pág. 191). Citemos, por último, el ensayo de conjunto de J. SESTILI, *Argumentum augustinianum de existentia Dei* («Acta Hebdomadae Augustiniana-Thomisticae»), Taurini, Marietti, 1931, págs. 241-270). Traza el itinerario agustiniano del hombre a Dios el P. MUÑOZ en el ensayo *Psicología de la conversión en S. A.* («Gregorianum», 1941-42). Daremos otras noticias bibliográficas a propósito del mismo problema, considerado en otros aspectos, en el vol. II.

PARTE TERCERA

LA VIDA DEL ESPÍRITU
EL ITINERARIO DE LA VOLUNTAD

CAPÍTULO PRIMERO (A)

EL HOMBRE EN SU ESENCIA, EN SU ACTIVIDAD Y EN SUS FINES

1. DIALÉCTICA DE LA NATURALEZA HUMANA Y PROBLEMÁTICA ESENCIAL

Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec non requiescat in te (1). «Nos hiciste para Ti»: el ser hecho por Dios para Él es la esencialidad del hombre. Toda definición que no tenga presente esta vocación suya esencial, que es como la esencia de su esencia, y no la explícita, es equivocada o, por lo menos, incompleta. La aspiración a Dios no es un estado de ánimo o exigencia puramente subjetiva, sino un *status* ontológico, connatural al hombre, cuyo estado «natural», en consecuencia, es el hecho de ser un ente creado con un destino, la ejecución del cual trasciende todos sus actos y el orden de la naturaleza. Por una parte, se indican la orientación y fin de la indagación y de la vida de todo hombre singular como tal, y, por otra, los límites de cuanto pueda hacer el hombre para lograr este fin, cuya realización, en efecto, no depende solamente de él o de la ayuda y colaboración de otros hombres (aunque sea de toda la humanidad). De aquí la irremediable «inquietud»: la paz está en Dios y no en el mundo; por lo tanto, toda la vida de la criatura, hecha «para Dios», es estado de inquietud, un continuo y renovado consenso con el Ser (y por esto paz) y una perenne aspiración a la paz que todavía no se posee y espera poseerse, que teme no obtener o perder por la doble negación del Ser, que es ante todo un no a su naturaleza profunda y esencial. Conforme adquiere el hombre cada vez más clara y profunda conciencia de su propio ser, descubre que, hecho para vivir en este mundo, no está hecho para este mundo; que el amor de

(1) *Conf.*, l. I, c. 1.

Dios es su paz, pero que todavía no tiene la paz, que la tendrá si tiene descanso en Él y cuando lo tenga, que el no ser hecho para el mundo es su gran esperanza y, al mismo tiempo, su perenne e ineliminable descontento. El hombre está *en el mundo* hecho para él, pero él es hecho *para* Dios, que no es el mundo; es una condición incómoda: no hay adecuación entre su ser *en el* y su ser *para*. La naturaleza del hombre es «dialéctica», discurso infinito, siempre abierto, porque el darle fin trasciende las posibilidades del mismo hombre. En efecto, él aspira (y aquí está su verdadera paz) nada menos que a la beatitud: *nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit* (2).

Agustín, al precisar la «causa del filosofar», la cualifica; así cualificada, es la vida misma en su plenitud. La filosofía, entendida como indagación del Bien beatífico, no puede quedar ya reducida al solo capítulo de las nociones abstractas y de las demostraciones en forma; es también esto, pero encarnada en la concreción del hombre que, buscando con todo él mismo el Bien por quien es creado, hace que el filosofar, que es el mismo converger de su vida integral hacia el supremo fin de la vida misma, sea movimiento de todo él hacia Dios, su finalidad, a la que le dirige su vocación esencial. La felicidad, móvil del filosofar, es Dios. Pero no basta «filosofar» para obtenerla: buscar la verdad con espíritu de verdad es la fidelidad necesaria para una fundada esperanza, mas no suficiente para su satisfacción. Movimiento del hombre a Dios, pero también de Dios al hombre, porque el hombre, débil pecador, no puede pretender la felicidad a la que tiende necesariamente. La filosofía, como búsqueda del Bien beatífico, es empeño y apuesta de toda la vida: todo hombre está interesado en esta búsqueda total en cada momento de su vida, que es etapa de un «itinerario» cuyo cumplimiento es don de Dios y no simple fruto de la ciencia y virtud del sabio.

Según sabemos, el *Contra Academicos* y el *De beata vita* contraponen a la concepción de la sabiduría como pura investigación, que cree encontrar estéril y contradictoriamente en sí misma su satisfacción, la de una sabiduría como hallazgo y fruición de la verdad; es decir, positiva felicidad. La «serenidad» académica, colocada en la renuncia a la verdad, que con todo se continúa buscando, es aparente y ficticia felicidad. Acepta Agustín el concepto de que la causa del filosofar sea la felicidad, pero, precisamente por esto, rechaza la afirmación de que esta última resida en la búsqueda siempre interminable y, por lo tanto, siempre inacabada. Por otra parte, así como él hace consistir la beati-

(2) *De Civ. Dei*, l. XIX, c. 1, núm. 3.

tud en la fruición del Sumo Bien o Dios, es decir, en la actuación de un fin que el hombre no puede realizar por sí solo, aunque responda a su vocación fundamental y la sola esencial, el ir tras un fin continúa toda la vida, y su actuación trasciende el curso histórico en cada hecho suyo y en su totalidad.

Evidentemente se le presenta aquí a Agustín un imponente complejo de problemas filosóficos y teológicos: *a)* demostrar que la mente humana sea capaz de la verdad (problema ya tratado antes en esta obra): en consecuencia, la indagación filosófica es positiva, y es erróneo sostener con los académicos que se agote negativamente en sí misma; *b)* pero, garantizado el orden natural, es erróneo afirmar con los estoicos, y también con los «platónicos», que la realización del fin del hombre sea obra exclusiva del hombre mismo, porque él por sí y con sus solos medios no puede darse la beatitud; *c)* por lo tanto, están equivocados los académicos cuando condenan la razón a la duda invencible y perpetua, y también cuando colocan su felicidad en la «suspensión del juicio». Pero tienen, en un cierto sentido, razón al considerar la búsqueda como inagotable y sin fin, aunque sea por motivos distintos de los de Agustín. Tienen razón los estoicos y los «platónicos» al afirmar que el hombre es capaz de verdad, pero se equivocan cuando sostienen que la misma sabiduría, y por ello su felicidad, es una conquista suya, fruto humano de la humana virtud (3). Y todos (y con ellos Cicerón) tienen razón al señalar como fin de la filosofía la consecución de la felicidad (esto es, al afirmar que la filosofía es sabiduría), pero, conscientes del fin, por ignorancia no saben indicar el medio o la vía para conseguirlo, antes bien, señalan como medio la filosofía misma (en la que resuelven el momento religioso) que, revelándose insuficiente, engendra desconfianza y escepticismo, es decir, la posición negativa de los académicos; *d)* la filosofía, por lo tanto, una vez que Dios es el fin y la beatitud del hombre, no dispone de todos los medios necesarios para realizarlo; *e)* y en este punto se encuentra ella con la religión, con la Verdad revelada, y se hace patente la conveniencia del momento racional y del religioso, la convergencia de dos órdenes de verdades: la filosofía, actividad humana y natural, encuentra su complemento en el Verbo o verdades de fe, sin negar y perder su positividad, que incluso resulta sobrenaturalmente elevada; *f)* por otra parte, el hombre, aun sabiendo no poder darse a la beatitud, si se conoce realmente a sí mismo, no puede dejar ir tras ella con todas sus fuerzas, porque le es natural

(3) Con lenguaje de Pascal se puede decir que Agustín «eleva» la razón contra los escépticos que la envilecen y la «humilla» contra quienes la ensoberbecen.

la aspiración al Sumo Bien. Por lo tanto, por un lado, el hombre es capaz de verdades y virtudes y, por otro, sus capacidades cognitivas y morales (la mente y la voluntad) son insuficientes para realizar el fin, que es, por lo demás, estimulador y orientador del pensar y del querer; g) por una parte, todavía la vocación esencial del hombre es la fruición del Sumo Bien, y, por otra, en el estado actual, no dispone él de medios idóneos y suficientes para realizarla; h) explicar esta situación, que es todo hombre en carne y huesos, solamente es posible planteándose el problema del mal y de su origen (esto, en efecto, está planteado en el *De Ordine*, en los *Soliloquia* y en el *De libero arbitrio*, que siguen inmediatamente al *Contra Academicos* y al *De beata vita*, aunque la última de estas tres obras fué terminada en una segunda época); i) junto al de la inmortalidad del alma personal, una vez que el fin del hombre (y por ello la beatitud) es Dios, el Bien que no es bien alguno de este mundo y, por lo mismo, no asequible en el curso terreno de esta vida (de este problema se ocupan los *Soliloquia* y el *De immortalitate animae*); j) pero el problema de la inmortalidad del alma personal no es soluble sin el otro, en él implícito, del origen del alma misma; k) y, como el hombre es alma y cuerpo, los dos anteriores problemas plantean el de las relaciones entre los dos elementos, es decir, del hombre en su integridad. De este modo, el *fecisti nos ad te*, esta cualificación ontológica del hombre, encuadra toda la antropología agustiniana, mejor, la problemática filosófica como tal, una vez que la «causa» de toda búsqueda es la beatitud.

La antropología y psicología de Agustín están, en consecuencia, supeditadas a una moral, que, aun siendo autónoma en su orden, encuentra su complemento en las verdades reveladas exigidas por ella y por el movimiento intrínseco de la voluntad (mejor, de todo el hombre), sin que esto sea obligante para Dios, cuya acción sobrenatural permanece gratuita. También el conocimiento, según sabemos, no tiene su fin en sí mismo: es medio de salvación, lo mismo que la acción. Sería erróneo (y es un error frecuente en las interpretaciones de la filosofía agustiniana) afirmar que Agustín, al fin, recurre a la Revelación y no a los medios y métodos naturales o normales de la indagación. Al contrario, según ya hemos observado a propósito del «itinerario de la mente», no descuida servirse de uno solo de estos medios y tiene críticamente cuenta de todos los datos de la experiencia. Pero precisamente en estos datos, en lo profundo del hombre y de su naturaleza espiritual, encuentra que el éxito último, y el solo exhaustivo de su actividad global e integral, es Dios, y que Dios es su salvación. Es decir, demuestra (sin servirse de la Revela-

ción) que los datos de la experiencia y los medios normales son tales — a la altura de su «norma» y en la plenitud de su realización — sólo cuando están completados por el don de Dios, que es el don de nuestra salvación. Por lo tanto, la búsqueda filosófica toda, en definitiva, no es sino un medio para aclarar, precisar y profundizar las relaciones entre el alma y Dios (4). Y no del alma en general, sino de *mi* alma con Dios, que la ha hecho para Él. En resumen, los datos de la experiencia y los métodos normales de la búsqueda son aclarados y empleados para definir ese «vínculo ontológico» que une el *ego creatus* al *Ego creans*, cada singular persona a la Persona.

Pero «aclarar» el alma, para Agustín, es como encontrar en cada paso un rayo de luz que nos guía hacia profundidades cada vez más oscuras e insondables. Plantearse el discurso del alma es fatigarse en una cuestión inextricable: «me he convertido para mí mismo en un campo de dificultades y de abundante sudor»; con todo, «no hay cosa alguna más cercana a mí que yo mismo» (5). Con la fe desciende sobre ella una «oscura claridad» que le ilumina el enigma, le aclara su destino y le ofrece la posibilidad de la salvación. Pero la claridad completa del enigma del alma (de «yo alma»: *ego animus*) (6) no está en el presente temporal, sino que, por la oscuridad de todo presente, es reenviada a la eternidad, que es la claridad de toda nuestra oscuridad en torno a la conciencia. El proceso de profundización de nosotros mismos y de la conquista de la conciencia de toda nuestra conciencia (o, si se quiere, de la actuación plena de la autoconciencia) es infinito, inagotable, precisamente porque encuentra su complemento más allá del curso del tiempo, en la eternidad, en Dios y por don de Dios. Hay autoposesión si Dios nos posee, si nos da la gracia elevante, que salva y beatifica. La autoconciencia como conciencia de la verdad interior, luz de la mente y guía de la voluntad, tiene un movimiento vertical que se dirige a Dios: el alma del alma es la atracción «teística», que, en el curso temporal de la vida, hace que el alma misma sea oscura a sí misma, mantenga un límite insuperable, una zona de conciencia todavía no actuada y cuya actuación es estímulo, resorte y aguijón de toda parcial actuación. La «atracción» teística engendra, mientras el alma está condicionada por la vida temporal y tiene todavía en el hoy un mañana histórico, su «tensión» hacia el mañana, que será su hoy

(4) *Soliloquia*, l. I, c. 7, cit.

(5) *Conf.*, l. X, c. XVI: *Ego certe, Domine, laboro hic et laboro in me ipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii...: quid autem propinquius me ipso mihi?*

(6) *Conf.*, *ibid.*

eterno. La eternidad, por lo tanto, y no el curso temporal de la vida es el estado de la consciencia perfecta, plena: solamente en ella seremos todo aquello que es.

Aparte de otras consideraciones que haremos a continuación, destaquemos inmediatamente que Agustín ha descubierto el verdadero concepto de consciencia, dejando una preciosa verdad a toda la filosofía posterior. Mientras, para Plotino, el movimiento de elevación o de conversión del alma lleva a la desaparición de la consciencia, en el momento en que el alma misma se separa de la materia, para Agustín el mismo movimiento es una siempre mayor adquisición de la consciencia sobre sí misma, afirmación progresiva de grados cada vez más profundizados de autoconsciencia, hasta el punto de que la consciencia pierde sus oscuridades y su virtualidad y alcanza su plenitud de posesión (y no su disolución) en Dios, donde está en todo su ser. Para Plotino, el proceso de ascensión del alma coincide con una progresiva renuncia a su naturaleza, hasta la anonadación del Todo; para Agustín, con una progresiva conquista, purificación, elevación y fortalecimiento. La relación moral-religiosa entre mi alma (*ego animus*) y Dios es el solo problema esencial de la vida: la historia interior de una sola alma es más importante que todos los acontecimientos exteriores, por muy notables que parezcan, de la historia, cuyo sentido, al igual que el de todos los demás hechos del mundo, hállese referido y buscado en el de cada alma, que es centro de todo suceso. El hombre interior, la persona como conquista del ser pleno de su consciencia, adquieren todo su valor y dignidad en la comunicación con Dios, que es interior al acto y lo trasciende, más próximo al hombre de cuanto lo sea él a sí mismo, y, con todo, es lejano, inalcanzable. La interioridad, en su alcance metafísico, revela toda su autonomía respecto al mundo, precisamente en el momento en que hace consciencia cada vez más la vocación del hombre al Ser y su dependencia, como criatura del Ser mismo. El «naturalismo» griego, según ya ha sido observado, es definitivamente superado (7): Agustín descubre en el alma, a través de la profundización de su esencia y de sus movimientos más íntimos y difusos, la presencia de Dios, que es el fin no naturalmente realizable del hombre. Nunca antes de él había sido tan poderosamente «interiorizada» la metafísica, y nunca la interioridad, o la experiencia psicológica, había revelado tanta profundidad metafísica. La concreción del método no va ciertamente en desdoro de la cualidad ontológica de la indagación y objetividad racional de los resultados.

(7) R. Eucken, *La visione della vita nei grandi pensatori*, Milano, Bocca, 4.^a edic., pág. 197.

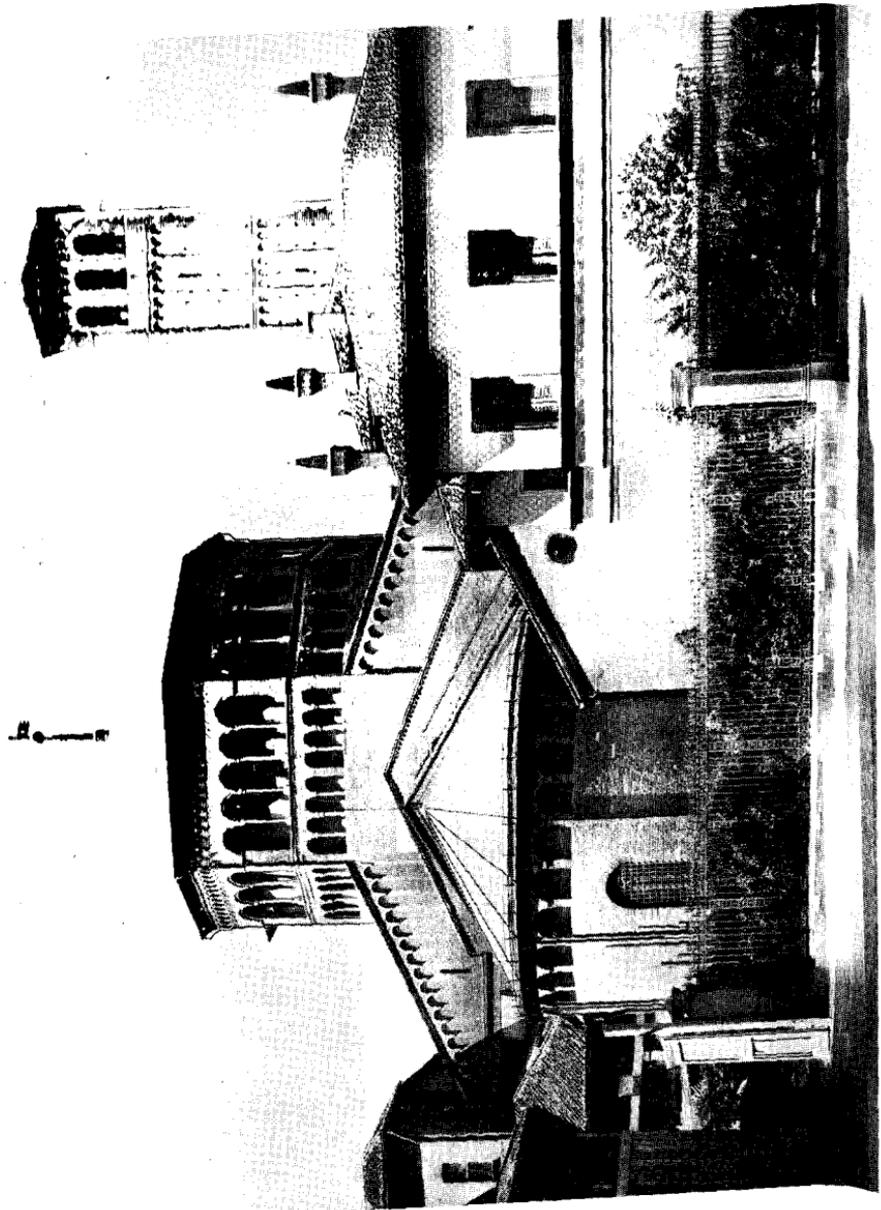
Plantear el problema del hombre es plantear, al mismo tiempo, el problema de Dios: el hombre no es aprehendido en sus profundidades ontológicas, hasta que no es aprehendido desde Dios, cuyo problema es intrínseco al problema que es él con respecto a sí mismo. Sin que se olvide del mundo, Agustín centra toda su especulación sobre Dios y el hombre, problemas distintos, pero no separados. Del mundo externo solamente se ocupa mientras está referido al hombre en el cual encuentra, podemos decir así, su mediación (del exterior al interior y del interior a Dios). De aquí el carácter esencial «espiritualista» (y por esto «cristiano») de su pensamiento, que no puede ser reducido al «cosmológico» de la filosofía griega, no solamente aristotélica, sino también platónica. Se puede afirmar que el problema de la persona humana, cuyo establecimiento plantea intrínsecamente el problema de Dios y el de su relación con el mundo creado, constituye la «unidad» profunda del pensamiento de Agustín. Su filosofía es un constante e ininterrumpido coloquio entre la criatura y el Creador, en los términos de la más exigente indagación especulativa; entre el hombre que busca a Dios y a Él tiende, y Dios que sale a su encuentro; un itinerario del ser espiritual creado, hacia el Espíritu que crea, un tender amoroso (por servirnos de una sugestiva expresión de Rosmini) del ente finito al Ente infinito, de la persona humana a Dios Persona absoluta. Conocerse a sí mismos — pero conocerse en la estructura profunda del propio ser — es saber que Dios existe, es encontrarse con Él. *Ubi Deus, ibi homo*; no solamente porque, sin el Creador, la criatura no existiría, sino también porque, solamente adquiriendo consciencia de esta unión con el Creador, el hombre se descubre a sí mismo y su autenticidad ontológica. Donde está el hombre, allí está la presencia de Dios, interior en su espíritu. Por consiguiente, se conoce el hombre verdaderamente a sí mismo, se sabe en su ser profundo, solamente cuando conoce su origen y fin absoluto: la vida de cada hombre tiene principio en el acto creador de Dios y concluye su curso temporal en Dios, si permanece fiel a su naturaleza, atraída amorosamente por el Ser. Participación inicial y participación final: entre los dos extremos se lleva a cabo el viaje del hombre, *viator* en busca de su verdadero Bien, y siempre sediento del mismo. Por esto, sabe el hombre quién es, conoce su verdadero nombre, cuando sabe que es espíritu creado por Dios y encarnado en un cuerpo que tiende, incluso cuando no tiene consciencia refleja, a la fuente primera de su vida. Ignorar esto es ignorarse: el ateo, que en su corazón niega a Dios, no se conoce a sí mismo.

El hombre participa de la verdad según la cual, si quiere

actuar su naturaleza humana, es llamado a pensar y obrar, pero no posee la Verdad en sí; participa del bien, pero no posee el Bien absoluto. Pero esta participación hace que sea insuprimible en él la aspiración a la Verdad absoluta y al Bien sumo. Por lo tanto, la necesidad de Dios nace del interior del hombre, y le es connatural precisamente porque es hombre (y tal «calidad de intrínseca» es la característica principal de la filosofía agustiniana), no por una genérica subjetiva disposición psicológica, sino por su objetiva (y universal) participación de una verdad que lo impulsa a ir más allá de sí y desear, como su complemento, el Bien supremo. Tal tender a Dios es constitutivo de su naturaleza: siendo él capacidad infinita de pensar y de querer en virtud de la verdad que está presente en él y lo ilumina, y no dándose nada en el orden natural que pueda adecuar esta capacidad suya, se deduce que ninguno de los bienes finitos (ni todos en conjunto) puede colmar su aspiración al Bien infinito. El hombre, en consecuencia, actúa su persona a través del proceso de conocer y querer según la verdad, pero no se realiza como persona en la inmanencia de este proceso. Por esto, la persona es *teística*, naturalmente llevada a Dios. En esta vocación fundamental está la esencia de la persona, la cual (en la medida en que puede, y según las aptitudes particulares propias de cada hombre) debe hacer converger en ella toda otra vocación, de modo que todo cuanto piense y obre sea pensado y ejecutado en conformidad con esa primaria vocación. Así es hecho el hombre, dice Agustín, y así debe hacerse en el curso de su vida para ser todo su ser. Él se realiza en Dios: comienza por Él y en Él termina. Saber esto, vivir con esta conciencia previa, tender a Él con todas las propias fuerzas, es ser y hacerse persona.

El hombre es la totalidad de sus actividades vitales y espirituales. Por esto, tender a Dios, no es puro conocer, sino también «amar»; mejor dicho: no hay conocimiento verdadero que no sea al mismo tiempo amor, y no hay amor humano que no sea también conocer: «mi peso es mi amor; por él soy llevado a dondequiera que soy llevado» (8); y el amor de Dios es don de Dios. Itinerario de amor, por lo tanto. Pero no se le entienda mal: no sentimentalismo, ni pragmatismo, ni voluntarismo: las «razones del corazón», sin o contra la razón, no pertenecen a Agustín, como no pertenecen al mismo Pascal. El hombre es ser pensante porque es partícipe de la verdad; Dios es la Verdad, como también es la Caridad. Un Agustín «antiintelectualista», en el sentido que hoy se le da a esta palabra, que haga de la verdad un

(8) *Conf.*, I. XIII, c. 9. — *Dilectio dulce verbum, sed dulcius factum* (In *Ep. Joan.*, Tract. VIII, 1).



10

acto de pura selección subjetiva o práctica, es el Agustín anti-agustiniano. Para él, objeto del pensamiento es la verdad presente en la mente, como imagen de la verdad en sí que trasciende la mente, de orden distinto, si bien análogo. Pero no se entienda mal en el otro sentido: el intelectualismo de Agustín es formalismo racional o logicismo abstracto. Para él, la verdad no es «visión» mental, sino «vida» de la mente y del hombre en su integridad: la vida iluminada por y en la verdad y la verdad vitalizada por y en la vida.

Mas las cosas no son tan sencillas: con frecuencia experimenta el hombre que queda por debajo del plano del ser, de la verdad, de la norma moral; por debajo de esa condición de disponibilidad al don de la beatitud; se siente dominado por instintos, pasiones, movimientos vitales y espirituales que él no aprueba y que, con todo, mandan en él y lo humillan. Cierto, la consciencia de la propia miseria, de la caída siempre inminente, por lo que nunca nos sentimos seguros, tiene su lado positivo, porque impide enorgullecerse: no se conoce a sí mismo quien juzga todo mal y pecado; pero tampoco se conoce quien ignora la propia miseria y se cree al seguro, porque se imagina protegido por una virtud, considerada invulnerable solamente por estar acorazada por la soberbia. Es también éste un modo, como el otro aparentemente opuesto, de abandonarse a las pasiones immoderadas, de «desbordarse, miserable» (9), siguiendo el ímpetu de la corriente del orgullo. La voluntad está como dividida: quiere aquello que querría no querer y, al mismo tiempo, quiere lo que no llega a querer eficazmente; la libertad está paralizada por este conflicto, en cuya superación y composición se reconquista a sí misma. Precisamente cuando el conflicto es agudo (y agudizado por la consciencia que de él se tiene), hace la libertad su prueba; es entonces, en efecto, cuando se afirma como iniciativa de unificar las tendencias de la voluntad, de realizar la convergencia a un nivel más alto de aquel en el que las tendencias mismas se ponen como divergentes. Y la unidad de la voluntad es la unidad misma de la libertad.

¿Puede acaso la voluntad, es decir, el hombre, considerado aquí bajo el aspecto de la voluntad, incluso de los demás, ser totalmente sí mismo? Lo debe querer, pero no basta, porque la naturaleza humana hállese decaída a causa del pecado. Por esto la filosofía, estoica o académica o cualquier otra, no es remedio adecuado y suficiente. No se trata de plantarse frente al mal, de despreciar el dolor y las llamadas «debilidades» y sentimientos,

(9) *Efferbui miser* (Conf., I, II, c. 2)).

ni tampoco de indiferencia, remedios ineficaces que no resuelven el problema de la inquietud del hombre y no elevan precisamente a un plano superior, ya que no es tal, el de la autosuficiencia del sabio indiferente, soberbio y deshumano. La solución está en un distinto planteamiento del problema, a fin de que el hombre no se precipite en un abismo de desesperación, que la positividad de su naturaleza, a pesar de tanta miseria, no justifica de ningún modo. El movimiento integral de la voluntad de querer ser toda sí misma (de ser su ser pleno), impedida por una fuerza (el pecado) a la que nunca puede enteramente sobreponerse, puede actuar su fin (la libertad plena) solamente si viene en ayuda otra fuerza salvadora omnipotente (la que, en el fondo, siempre invoca el hombre como remedio de sus miserias, desánimos y caídas), la gracia. El movimiento dialéctico de la naturaleza humana, aun siendo distinto, no está separado — por el nudo ontológico que liga la criatura al Creador — de la dialéctica de otro orden (teológico) pecado-gracia, Adán-Cristo. De aquí la necesidad del estado de permanente (instante a instante) «convertido» (hacia Dios) en que el hombre debe vivir, si quiere realizar la independencia espiritual, la libertad, *no por las pasiones o por los sentimientos*, si *no de las pasiones y de los sentimientos*. Esto es, realizar la conquista de esa armonía o paz entre el cuerpo y el espíritu, que significa elevación de todo el hombre (espíritu y cuerpo, que, elevado, no es ya «materia») al plano del Ser, donde está su descanso: *nisi in te supra me* (10).

No tendría sentido alguno el *esse se velle*, el querer vivir en las condiciones más miserables de existencia, si el hombre y todo lo demás del mundo fuesen solamente negatividad del mal y de miseria. Tanta negatividad no tendría ni siquiera relieve alguno de consciencia, si al mismo tiempo no tuviese el hombre consciencia de ser superior a su misma miseria, la cual es deficiencia o carencia inherente a algo de bien positivo, de tal modo es cierto que el hombre aspira a un estado distinto de aquel en que se encuentra en el mundo. Hay así, precisamente entre tanto no-ser, una positividad radical de ser, cuyo impulso metafísico hace que el hombre, aun desgraciado del todo, espere en la consecución de una felicidad, que no es negación, sino afirmación de la vida, elevada al nivel de su cumplimiento. Así como bajo toda duda late una certeza fundamental, del mismo modo, bajo toda deficiencia hay una presencia de ser, una suficiencia de querer en el orden del ser. Nos corresponde a nosotros abrirnos el camino a la comunicación con Dios, a fin de que entre Dios en nosotros

(10) *Conf.*, I, X, c. 21.

como don de sí mismo, que no es medio de felicidad, sino fin absoluto.

Pero, según ya hemos dicho, el alma no se conoce plenamente, no es nunca plena consciencia de sí misma: cuanto más descien- de en sus profundidades, tanto más se destacan éstas como inson- dables; su actualidad plena transciende su condición mundana, porque el fin es trascendente. Por esto permanece siempre una zona de oscuridad, de misterio, que es precisamente el misterio de la salvación o de la unión de ella con Dios, su beatitud. El alma es, por lo tanto, un desconocido conocido y un conocido desco- nocido: sabe a Quien busca, porque está presente en ella, pero no sabe qué sea la beatitud a la que aspira, porque aquel a Quien busca está ausente. Se conoce y no se conoce, conoce y no conoce: la búsqueda de sí y de Dios es una exploración que a cada paso ilumina zonas ignoradas y de misterio, pero la luz conquistada se proyecta hacia un misterio más intenso. Es el momento de la fe, distinto, pero no separable, de la indagación racional. Fe signi- fica creer en aquello que todavía no es conocido plenamente, en el *Deus absconditus* y, con todo, autorrevelado a través de tantos signos y en el Verbo Encarnado: *anima abscondita, Deus abs- conditus*.

Trataremos en el curso de lo que sigue de exponer sistemáti- camente el pensamiento agustiniano en torno a una mole tan intrincada de problemas arduos de los que el hombre es sujeto y centro; por ello, no podemos sino comenzar por la indagación acerca de su naturaleza y, ante todo, acerca del alma y su ori- gen (11).

(11) Para el significado (no siempre unívoco) con que utiliza Agustín los términos *anima, mens, spiritus, intellectus, ratio*, etc., véase la nota 7 en las páginas 216-218. Para completar lo ya dicho añadimos: *animus*, además de ser utilizado en el sentido de *mens*, significa también principio vital que participa de la razón (*animus... mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, De quantitate animae*, c. XIII, núm. 22) y en este sentido se identifica con *anima*, aunque Agustín indique preferentemente con esta palabra el alma como principio de vida; la *mens* que conoce las cosas corpóreas por medio de los sentidos, se conoce a sí por sí misma, como incorpórea. *Spiritus* tiene varios signifi- cados: *dicitur et hominis anima spiritus; unde est in Evangelio: "Et inclinato capite tradidit spiritum"*; *quo significata est mors corporis, anima exeunte. Dicitur spiritus etiam pecoris, quod in Ecclesiaste libro Salomonis apertissime scriptum est, ubi ait: "Quis scit spiritus filiorum hominum si ascendet ipse sursum, et spiritus pecoris si descendet ipse deorsum in terram?" Scriptum est etiam in Genesi, ubi dicit diluio mortuam universam carnem, "quae habebat in se spiritum vitae". Dicitur spiritus etiam ventus, res apertissime corporalis; unde illud in psalmis: "Ignis, grando, nix, glacies, spiritus tempestatis". Quia ergo tot modis dicitur spiritus, spiritum mentis dicere voluit eum spiritum, quae mens vocatur (De Trinit., l. XIV, c. 16, núm. 22). Véase *De Genesi ad litter* (XII, 17) donde, entre otros, *spiritus* tiene el significado*

2. ORIGEN DEL ALMA

Tanto en el *Génesis* (IX, 6) como en San Pablo (II *Tim.*, 11, 15), Agustín, desde los atormentados años de Milán, había leído que «el hombre es creado a imagen de Dios». En aquel tiempo, aprendió igualmente de la predicación de San Ambrosio, que estas palabras no son entendidas en el sentido de que Dios «esté limitado dentro de los términos del cuerpo humano» (12), como si tuviese «nariz, dientes, barba...» y una cualquiera forma corpórea, sino en otro sentido: «si se dice que el hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios, se entiende según el hombre interior, donde se da la razón y el entendimiento» (13). Por lo tanto, la semejanza entre el hombre y Dios viene dada por la

de *mens rationalis*. — Según puede verse, la fuente principal de Agustín es la Sagrada Escritura y no el neoplatonismo que, sin embargo, le preparó el camino para entender el espíritu materialmente. Dios es *spiritus* porque es incorpóreo (*incorporalis vel incorporeus ideo dicitur Deus, ut spiritus credatur vel intelligatur esse, non corpus, De Trinit.*, l. XV, c. 5, núm. 8; también en *In Ioh. Evang.*, Tract. XV, 24). Y si es incorpóreo, es substancia simple e inmutable. *Spiritus* indica también el principio vital común a los hombres y a los animales (*Quapropter et eam, quae anima est, etiam spiritum nuncupari, puto quod admonitus his, quae commemoravi, divinarum testimoniis paginarum, ubi et anima pecoris, cui non est intellectus, appellata legitur spiritus, non negabis ulterius*”, *De anima et eius origine* (l. IV, c. 23, núm. 37), además de llamarla también a la parte superior del alma humana (*Habet iste suam eandemque difficilem quaestionem: multis enim modis atque in diversis significationibus Scripturae divinae spiritum nominant: sed de quo nunc agimus, quo ratiocinamur, intelligimus, sapimus; constat inter nos sic eum etiam proprie spiritum nuncupari, ut non sit universa anima, sed aliquid eius. Ibid.*, l. IV, c. 22, núm. 36. De este modo, distingue Agustín entre *anima*, *spiritus* y *corpus*, aunque también el alma sea espiritual: *Et quoniam tria sunt quibus homo constat: spiritus, anima et corpus, quae rursus duo dicuntur, quia saepe anima simul cum spiritu nominatur; pars enim quaedam eiusdem rationalis, qua carent bestiae, spiritus dicitur; principale nostrum spiritus est; deinde vita qua coniungimur corpori, anima dicitur; postremo ipsum corpus quoniam visibile est, ultimum nostrum est (De fide et symbolo, X, 23). *Spiritus* indica también una facultad, subordinada a la inteligencia, con la que se representa el hombre el mundo externo: *Vis animae quaedam mente inferior, ubi corporalium rerum similitudines exprimuntur (De Gen. ad litt.*, XII, 9). De aquí la distinción entre *visio in spiritu* y *visio in mente*; sin la *visio spiritualis* no se da percepción sensible y por esto acompaña siempre a la *visio corporalis*. Para más pormenores y referencias a las Escrituras y a los Padres, a los neoplatónicos y a Porfirio, etc., véase G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme a S. Augustin*, Lovaina, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1945, páginas 490-508. (B.)*

(12) *Conf.*, l. VI, c. 3.(13) *De Gen. contra Manich.*, l. I, c. 17, núm. 27.

espiritualidad y racionalidad del alma humana. En otros términos: si, como dicen las Escrituras, el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios, excluido que Dios tenga cuerpo o algo de corpóreo, se deduce que la semejanza es entendida respecto a la naturaleza espiritual del alma, porque Dios es Espíritu. Con todo, el problema del alma atormentó a Agustín durante mucho tiempo, tanto que nunca logró superar algunas incertidumbres. Es verdad que juzga poco importante conocer el *initium temporalis vitae* cuando se conoce el fin o puerto de llegada en que el alma descansa (14), pero el empeño que pone en resolver el primer problema excluye que en «su» eudemonismo encuentre consolación a las incertidumbres de la solución (15). Entre tanto, está seguro de que la primera alma es *creada* por Dios de la nada y así no es un fragmento o una «parte» de Dios mismo, según lo demuestran sus imperfecciones, su capacidad de perfeccionamiento y, en una palabra, su mutabilidad (16). Demuestra contra los maniqueos, que defendían fuese el alma *partem Dei*, que de ser así, sería de la misma naturaleza de Dios, del mismo modo que una parte de luz o de tierra es siempre luz o tierra. De esto se deduce absurdamente que, siendo el alma débil, indigente y corrompida, también Dios es tal: *Haec omnia cogimini dicere, cum animam, quam tantis obrutam calamitatibus cernitis, partem Dei esse perhibetis* (17). En consecuencia, el alma, no parte de Dios, ni es hecha de cualquier otra cosa, *de nihilo facta est* por Dios (18). El alma creada por Dios es simple, espiritual e inmortal y puede ser elevada por la gracia al orden sobrenatural.

Hasta aquí no encuentra Agustín dificultad alguna, no tiene dudas ni vacilaciones, no afirma encontrarse frente a un misterio impenetrable (19). Las dudas comienzan cuando plantea la cuestión del origen, no de la primera alma o de Adán, sino de las de los descendientes del primer hombre creado. Para aclarar mejor la cuestión comenzamos por las doctrinas que el filósofo critica y rechaza: a) la hipótesis emanacionista, de inspiración

(14) *De lib. arb.*, l. III, c. 21, núm. 61.

(15) Así Gilson, *Introduction*, etc., cit., II edic., pág. 66. También es gratuito, según luego veremos, hablar de eudemonismo en Agustín.

(16) *Ep.* 166, II, 3: *Non est itaque natura incommutabilis, quae aliquo modo, aliqua causa, aliqua parte mutabilis est: Deum autem nefas est, nisi vere summeque incommutabilem credere. Non est igitur anima pars Dei.* Esta larga carta a San Jerónimo es un verdadero tratado (*non brevem librum*, escribe Agustín, *E.* 190, núm. 20), *De origine animae hominis*.

(17) *De mor. manich.*, l. I, núm. 23.

(18) *De an. et eius orig.*, l. I, c. 4, núm. 4.

(19) *Ep.* 140, núm. 6; *De Gen. ad litt.*, l. VII, caps. 3-4, núms. 4-6.

neoplatónica, común a gnósticos y maniqueos, la cual viene a decir que las almas humanas son de la misma substancia de Dios de quien emanan (20); b) la hipótesis de Tertuliano (traducianismo materialista), que la hace derivar de semen corporal (21); c) la hipótesis de la metempsicosis y con ella la doctrina platónica (aceptada por Orígenes) de la preexistencia de las almas respecto a los cuerpos, en los que caen aprisionadas por una culpa misteriosa (22).

Rechazadas estas hipótesis, examina Agustín repetidamente las otras, sin decidirse nunca de modo definitivo por una de ellas. La indecisión viene ocasionada por motivos, no filosóficos, sino teológicos: a) la Escritura contiene textos que acreditan, tanto la hipótesis creacionista, como la traducianista, quedando firme la espiritualidad o incorporeidad del alma; b) es verdadera la hipótesis que justifique mejor la transmisión a todos los hombres del pecado original del primer hombre. Aquí está el punto focal de la cuestión: la transmisión del pecado original es verdad indiscutible de fe (si se la rechaza, cae toda la dogmática cristiana: Encarnación, Redención, Bautismo, Gracia). Por lo tanto, se puede aceptar como verdadera acerca del origen del alma solamente aquella doctrina que concuerde y convenga con esta verdad, y es preciso rechazar como errónea cualquier otra que con ella no concuerde o de un modo u otro la ponga en duda, en conformidad con el principio de que, donde hay conflicto entre razón y fe, es la primera la que precisa ser profundizada hasta que descubra (racional y objetivamente) la verdad conforme con la fe: si no se la encuentra, acéptese la verdad de fe y conclúyase que nos encontramos frente a un misterio. Por otra parte, en el examen de las dos hipótesis (la creacionista y la traducianista) es preciso aceptar aquella que no solamente armo-

(20) *De Gen. ad litt.*, l. II, caps. 3-4, núms. 4-6; *Ep.* 166, c. III, núm. 7; *De an. et eius or.*, l. I, c. 19, núm. 32; l. II, c. 3, núm. 6; *Ep.* 140, núm. 7.

(21) *Ep.* 190, núm. 14: *Nam et illi qui animas ex una propagari asserunt, quam Deus primo homini dedit, atque ita eas ex parentibus trahi dicunt, si Tertulliani opinionem sequuntur, profecto eas non spiritus, sed corpora esse contendunt, et corpulentis seminibus exoriri: quo perversius quid dici potest?* Cfr. también *De Gen. ad litt.*, l. VII, caps. 9-17.

(22) *Ep.* 164, núm. 20; *Ep.* 166, núm. 27. — Acerca de la preexistencia o no del alma manifiesta Agustín una débil duda en el *De lib. arb.* (l. I, c. 12, núm. 24), donde, en respuesta a Evodio, se lee: *Ita istuc dicis, quasi liquido compertum habeas numquam nos fuisse sapientes: attendis enim tempus ex quo in hanc vitam nati sumus. Sed cum sapientia in animo sit, utrum ante consortium huius corporis alia quadam vita vixerit animus, et an aliquando sapienter vixerit, magnum secretum et suo considerandum loco...* Cuando insiste sobre la cuestión rechaza decididamente la preexistencia del alma.

nice mejor con la verdad dogmática de la transmisión del pecado original, sino que demuestre la espiritualidad del alma y también la verdad de que cada alma es *creada* por Dios. Por lo tanto, a diferencia de los otros investigadores, que afirman haber quedado Agustín siempre indeciso entre creacionismos y traducianismos, nosotros ofrecemos otra interpretación que juzgamos fundada: el traducianismo que el filósofo no acepta decididamente y que con todo no rechaza, tal como es por él concebido, no excluye el creacionismo. Por esto, según nosotros, la solución por la que se inclina es la de un «creacionismo traducianista», aun sin afirmarlo categóricamente (23).

En el *De libero arbitrio* enumera Agustín cuatro hipótesis: a) las almas se transmiten por generación; b) Dios crea el alma de cada uno que viene al mundo; c) existen en cualquier lugar y son luego mandadas por Dios a regir los cuerpos; d) ellas mismas, por su propia voluntad, descienden en un cuerpo (24). Las dos últimas hipótesis suponen la preexistencia de una vida del alma anterior a la presente, pero no excluyen su creación por parte de Dios, verdad común a todas las hipótesis admitidas y con cuya base es rechazada cualquier otra que la pueda excluir. Agustín, que critica la preexistencia (25), no insiste en estas dos hipótesis y centra la discusión en las dos primeras. En la carta al Obispo Optato (y en otros lugares) lo afirma explícitamente: *Utrum scilicet animae ut corpora propagatione nascantur, sint-que ex illa una quae primo homini creata est; an Creator omnipotens, qui utique usque nunc operatur, sine ulla propagatione novas faciat singulis proprias* (26).

La cuestión está, en consecuencia, limitada a la alternativa

(23) Escribe al obispo Optato: *De qua re antequam aliquid admoneam sinceritatem tuam, scire te volo in tam multis opusculis meis numquam me fuisse ausum de hac quaestione definitam proferre sententiam, et impudenter referre in litteras ad alios informandos, quod apud me non fuerit explicatum* (Ep. 190, núm. 2).

(24) *De lib. arb.*, l. III, c. 21, núm. 59: *Harum autem quatuor de anima sententiarum, utrum de propagine veniant, an in singulis quibusque nascentibus novae fiant, an in corpora nascentium iam alicubi existentes vel mittantur divinitus, vel sua sponte labantur, nullam temere affirmare, oportebit. Aut enim nondum ista quaestio a divinorum librorum catholicis tractatoribus pro merito suae obscuritatis et perplexitatis evoluta atque illustrata est; aut si iam factum est, nondum in manus nostras huiusmodi litterae pervenerunt.*

(25) Y con ella también los errores de los maniqueos (aparte de los debidos a los platónicos), o sea: el alma es criatura y no parte de Dios; es espíritu creado y no cuerpo; ha caído en un cuerpo «para expiar culpas cometidas en una vida anterior transcurrida en el cielo o en no sé qué otra parte del mundo», *Epist.* 190, núm. 4.

(26) *Epist.* 190, núm. 1.

creacionismo y traducianismo, sin que este último excluya la creación por parte de Dios, no sólo del alma de Adán, sino, según nosotros creemos, también de cada alma, y siempre que la solución no niegue o ponga en duda que «ningún hombre descendiente de Adán nace exento del pecado y de la condenación y ninguno es liberado de él sino por el bautismo, que regenera en virtud de Cristo». Si creemos (por fe) en la Redención, no corremos peligro alguno en el caso de ignorar el origen del alma, ya que *neque in Christum credimus ut nascamur, sed ut renascamur, quomocumque nati fuerimus* (27).

Para Agustín nada se opone racionalmente a aceptar la hipótesis creacionista, antes bien, ella tiene todas sus simpatías: la encuentra la más convincente y defendible con argumentos evidentes e irrefutables, según escribe a San Jerónimo. Su reserva es exclusivamente de naturaleza teológica: que no contrasta con la fe «fundadísima»: *unde illa de animarum novarum creatione sententia, si hanc fidem fundatissimam non oppugnat, sit et mea; si oppugnat, non sit et tua* (28). E informa a Optato que, «mientras Jerónimo no me responda o yo, si Dios quiere, no descubra en algún modo la razón por la que el alma se mancha del pecado original, que necesariamente debe darse en todos los niños, aun no derivando de Adán; y mientras no sea evidente que Dios no constriñe a un inocente al mal, puesto que no es autor del pecado y tanto menos puede serlo un principio malo inexistente, no me atrevo a aceptar el creacionismo» (29). Al mismo Optato, salvo el pecado original, le aconseja poder sostener la opinión, «sin que se lo impida alguien» (*nemine prohibente*), y se considera contento de poder defenderla también él, si es iluminado por el amigo. Si, en cambio, es preciso dudar de la transmisión del pecado original y acreditar opiniones en contraste con esta verdad de fe, «es mejor ignorar el origen del alma, con tal de que» — y este inciso es importantísimo — «no pongamos en duda que es criatura de Dios» (30).

Según se ve, no se hace cuestión de admitir el creacionismo u otra hipótesis — no hay duda de que el alma es creada por Dios —, sino de aceptar una u otra forma de creacionismo; o mejor, de ver cuál es su forma más racionalmente fundada y, al mismo tiempo, más conveniente al dogma del pecado original y a su transmisión a los descendientes de Adán, y siempre que

(27) *Ibid.*, núm. 3.

(28) *Epist.* 166, núm. 26.

(29) *Epist.* 190, núm. 21.

(30) *Ibid.*, núm. 24: ...*dum tamen cam non dubitemus Dei esse creaturam.*

presente menos peligros para esta verdad de fe. Por consiguiente, la doctrina de Agustín acerca del origen de las almas humanas: *a)* es creacionista, sin dudas ni vacilaciones; *b)* sin embargo, no acierta a decidirse por una u otra forma de creacionismo; *c)* por una parte, no acepta sin titubeos la tesis creacionista pura (la omnipotencia de Dios crea toda alma singular siempre que un hombre viene al mundo), pero no se atreve a rechazarla (antes bien, desearía aceptarla y desea que alguien le demuestre que no contrasta con la verdad de la transmisión del pecado original); *d)* por otra, se inclina hacia la otra forma de creacionismo, es decir, hacia la de la transmisión del alma de los padres a los hijos. Esto juzgamos que es el, así llamado, traducianismo o generacionismo, en la forma propia de Agustín. Por ello lo llamamos *creacionismo traducianista o generacionista*, de tal modo que quede evidente cómo no excluye que cada alma es creada por Dios, sino cómo se funde en el concepto creacionista.

Que sea así, es probado, directa e indirectamente, por todos los textos agustinianos fundamentales, por lo que la tesis tiene una sólida coherencia lógica: *a)* la crítica del traducianismo materialista de Tertuliano en defensa del espiritualista (incorporeidad del alma) tiene un sentido, porque el mismo traducianismo incluye (y en él se funda) el creacionismo. En caso contrario, sería preciso admitir que los padres (y, por lo tanto, el hombre) son los creadores del alma espiritual del hijo, que así resultaría criatura de ellos — y no de Dios — en el cuerpo y también en el espíritu. ¿De qué modo sería explicable (no por misterioso o por ignorancia, sino por imposible) que el acto generador pueda engendrar una substancia espiritual?; *b)* por lo tanto, el alma («el alma no es cuerpo, sino espíritu»), aun transmitiéndose *in filios ex parentibus* (31), incluye necesariamente el ser creada por Dios, dado que es excluída la tesis emanacionista, como aquella que la hace de la misma substancia divina; *c)* en consecuencia, el traducianismo espiritualista confirma que Dios es «creador y factor», no sólo del alma del primer hombre (*non unius tantum*), sino de todas las almas, según dice Isaías (LVII, 16): *Omnem fletum ego feci*. Ninguna duda en que Dios crea cada alma; queda la cuestión de si las *crea sacándolas* del alma de los progenitores (por vía de generación) o de la nada, como la de Adán (32). La alternativa es: que quien crea es siempre Dios, precisamente porque el alma es espiritual y no puede nacer de un germen material, ni ser concebida como esencia espiritual, latente en el semen material. Esta forma de creacionismo deja a Agustín más

(31) *Epist.* 190, núm. 15.

(32) *Epist.* 190, núms. 15-16.

tranquilo con respecto a la transmisión del pecado original a los descendientes de Adán; por otra parte, según reconoce el filósofo, al igual que el creacionismo de la nada, no está exenta de graves dificultades (33).

¿Qué es, por lo tanto, lo que de seguro sabemos en torno al origen de las almas humanas? Esto: tanto la del primer hombre, como las de sus descendientes, son todas creadas por Dios; también estamos seguros de que la primera alma ha sido creada de la nada. La duda — y más que la duda, el misterio o nuestra ignorancia — subsiste en torno a la *modalidad* de la creación de las otras almas por parte de Dios, es decir, «no sabemos si las crea de aquel primer hombre (*ex illo uno*) o de la nada (*sive ex nullo alio*)» (34). Agustín confiesa su ignorancia acerca de este punto, aun no excluyendo, según escribe a Optato y a Jerónimo, que pueda ser resuelta la cuestión en el sentido de la creación de toda alma de la nada. Por otra parte, según ya se ha dicho, la creación de la nada es admitida sin duda alguna para el alma de Adán. Hagamos la hipótesis de que Adán no hubiese pecado, o que su pecado no se hubiese transmitido a sus descendientes. En tal caso, Agustín no habría tenido dificultad alguna de orden filosófico para admitir que todas las almas son creadas por Dios de la nada, porque, según él mismo dice, todas las demás dificultades contra esta doctrina son solubles. La cuestión se le plantea por un motivo de orden teológico (la transmisión del pecado de Adán). Pero tal dificultad no le hace abandonar la tesis creacionista; solamente hace que se la plantee de otro modo, precisamente en el del creacionismo a través de la generación, que es siempre un modo con el cual *crea* (extrayéndolas) las almas individuales. Si en realidad esto es así, confiesa no saberlo; cómo obra Dios es un misterio. Ahora se explica por qué Agustín no cree necesario resolver esta «oscurísima cuestión» y declara que le basta saber que el alma viene de Dios, aunque sin conocer el modo. Se explica, no porque no le importe nada de las explicaciones racionales y se confíe a la sola fe, o por otros motivos prácticos, sino porque lo esencial está a salvo. En efecto: a) está a salvo el principio creacionista de la nada para el primer hombre; b) de la nada, o según una otra forma de creación, para sus descendientes; c) no corre peligro la espiritualidad del alma, criatura de Dios, ni su emanación. La ignorancia (por lo demás no insuperable) está circunscrita a la modalidad de la creación, al modo como Dios crea las almas, y no se extiende al principio de que son creadas por Él.

(33) *Ibid.*, núm. 15. Aquí se encuentran enumeradas algunas dificultades.

(34) *Ibid.*, núm. 17.

Confirma nuestra interpretación y aclara otro aspecto del problema un lugar de una carta a Nebridio, quien había preguntado a Agustín si el Verbo, *summa... veritas et summa sapientia et forma rerum*, «contiene una razón general (*generaliter*) del hombre, o la de cada uno de nosotros en particular (*uniuscuiusque nostrum*)». «Gran cuestión», responde Agustín, «oscurísima». Con todo, él cree que, «para la creación del hombre (*ad hominem faciendum*), se da en Dios la idea del hombre en general y no la de mí o de ti»; en cambio, si se considera la sucesión de tiempo (*ad orbem temporis*), en el Verbo «viven las divinas ideas correspondientes a todo hombre» (*varias rationes in illa sinceritate vivere*). Y así, concluye: cada hombre, «entendido como hombre», ha sido hecho «según la idea una» de hombre en general. Si Nebridio es una parte del Universo, como lo es, y si el Universo, en su totalidad, consta de partes, Dios, creador del mismo, no ha podido no tener en Él la idea de las partes. Por lo tanto, la *ratio* de los hombres no se confunde con la *ratio* del hombre en general, si bien, de una manera maravillosa, todas estas ideas se juntan en un principio único (35).

A pesar de que el lugar deje todavía puntos oscuros, nos parece que hay una claridad suficiente. Agustín hace una distinción importante: para crear al hombre (el ser que es el hombre, a su imagen y semejanza), le ha bastado a Dios tener en sí la idea del hombre en general y no la de cada hombre, lo mismo que para crear al caballo o la rosa (ejemplo de inspiración platónica). Pero si pasamos a considerar el acto creador para cada hombre, de Adán y de todo descendiente suyo, esto es, si del momento ideativo de la creación (crear el ser-hombre) pasamos al concreto de crear *este hombre*, no hay en Dios solamente la *ratio* del hombre en general (el «modelo» o «idea» del hombre, de quien por generación, creado el primero, descienden los demás, de la misma manera que del primero los demás caballos), sino que «viven» en Él *varias rationes*, es decir, las almas singulares, cada una de cada hombre, las cuales, por lo tanto, son creadas singularmente por Dios, cualquiera que sea el modo de la creación, ya de la nada como para Adán, o por extracción de la primera alma. Consideramos, en consecuencia, poder sostener esta interpretación: Dios contiene en sí la *ratio* del hombre en general (mode-

(35) *Epist. 14*, núm. 4: *Ita quilibet homo una ratione, qua homo intelligitur factus est... Si igitur pars huius universi est Nebridius, sicut est, et omne universum partibus confit; non potuit universi conditor Deus rationem partium non habere. Quamobrem quod plurimorum hominum ibi ratio est, non ad ipsum hominem pertinet, quamquam miris rursus modis ad unum omnia redigantur.*

lo) y las *rationes*, cada una propia de un hombre singular. Pero en el momento en que crea el primer hombre, de quien luego se engendran los demás, crea su alma particular, en este caso la de Adán (que es Adán y no cualquier otro hombre), como crea el alma particular de cada hombre sucesivo al primero. En otros términos, está presente en Dios la idea del hombre en general o esencia del hombre (la que define a todos los hombres como tales), pero el acto creador de un hombre (así del primero como de cada uno de los demás), que es la actuación de la idea-esencia del hombre en general, es creador del alma espiritual de *este* hombre, su *actus essendi*. Por esto hay en Dios la idea del hombre en general y la idea de cada hombre, como la actualidad singularísima de aquella idea, siendo toda alma creada singularmente por Dios y no producida por pura generación del primer hombre, como se producen los caballos o las rosas (que no tienen alma espiritual) por generación del primer caballo y de la primera rosa creados. Aquí la especificación de la esencia, una vez que el acto creador ha hecho ser al caballo y a la rosa, se da por generación (como también en el hombre por lo que se refiere al cuerpo), a través de la cual se continúa y se hace individual la *species* individualizándola.

En el hombre, que es también espíritu, la generación del cuerpo (individuación) es acompañada por el acto creador del espíritu, de *mi* o de *tu* alma (*ego, animus; mea anima*), es decir, por la creación de cada alma singularmente; y por esto el hombre no es solamente un individuo o determinación de su especie, sino también, esencialmente, *persona*, es decir, *este* espíritu, creado como singular por Dios. Ciertamente que la esencia del hombre es una, y para «definirlo», esto es, en cuanto es «inteligible como hombre» (*intelligitur*, dice el texto que estamos interpretando) ella es suficiente; mas para «comprender» *este hombre*, aun siendo necesaria (para su inteligibilidad) la idea de hombre, no es ya por sí sola suficiente, porque *este* hombre no es una pura individuación o determinación de esa idea, no es reductible a su especie (como los demás seres), sino que es espíritu personal cuyo *actus essendi* es el acto creador de Dios, que crea *esta* alma. Por lo tanto, en el Verbo creador hay la idea general de hombre y están las *rationes* de cada hombre (*uniuscuiusque nostrum*), por las que cada hombre, como espíritu, es *creado* por Dios y no *engendrado* (como su cuerpo) por los padres. Dios tiene la idea de un hombre en general y tiene la de cada hombre en particular, sin que la *ratio* y las *rationes* se confundan, si bien los espíritus singulares «se juntan» (*redigantur*) en la única idea, es decir, se definan todos como hombres, sin que se reduzcan a ella y en

ella desaparezcan, una vez perdidas las semblanzas corpóreas (la individuación), o sin que sean sus particulares especificaciones. Los hombres, aun conservando su naturaleza singular indestructible, su realidad ontológica de singulares, una vez creados por Dios, sin concebibles todos según la idea de hombre en general. Dios ve en un solo acto intuitivo y unitario la idea del hombre en general y la de todos los hombres, sin que éstas se confundan con la otra, y con todo, constituyendo una unidad.

Así entendida la doctrina agustiniana acerca del origen del alma, aun con todas sus dificultades y oscuridad, supera la platónico-neoplatónica y aristotélica, porque se esfuerza en dar una justificación metafísica de la singularidad del alma y fundar, metafísicamente, el concepto de «persona», que el pensamiento clásico no tuvo claro y que es, en el fondo, un descubrimiento del cristianismo. Si se tienen presentes las doctrinas platónicas acerca del alma y de su origen (*Fedón, República, Timeo*, etc.) y las aristotélicas (es eterno el Entendimiento único, del que cada alma racional singular es una pura especificación, ligada indisolublemente a los cuerpos, que, a su vez, son individuaciones temporales de energías vitales vegetativas y sensitivas) y las estoicas neoplatónicas (las almas son partículas de la Divinidad en la que están destinadas a desaparecer), negadoras todas de la singularidad del espíritu y de su inmortalidad personal, se puede medir el esfuerzo llevado a cabo por Agustín para formular una doctrina que rechaza todas las tesis no conformes con las verdades fundamentales acerca del alma (es esencia espiritual, personal, creada). El principio de la creación por Dios de cada alma es fundamental, incluso para los fines de la moral, y principalmente para los del destino después de la muerte. Agustín está preocupado por salvar el pecado original y su transmisión, pero igualmente está preocupado por garantizar la singularidad irreductible e indestructible de toda alma y su espiritualidad, cosas sin las cuales no se comprenden cómo Dios puede elevar hasta Sí con la gracia a sus criaturas y cómo el fin último de éstas, o el Sumo bien, sea Dios mismo. Dios salva y pierde a cada hombre singularmente (y no a la humanidad en general), pero esto es posible porque crea singularmente cada alma singular (36) (C).

(36) Además de los textos citados, véase: *De lib. arb.*, l. III, c. 20; *De Gen. ad litt.*, l. X, además del último número del l. VII; *Epist.* 143, y la carta de San Jerónimo a Agustín (*Epist.* 155); *De an, et eius orig.*, l. I, c. 19, núm. 32; l. II, c. III, núm. 6. — Una alusión al traducianismo se encuentra también, a propósito de la transmisión del pecado original, en *Contra Jul.*, l. V, c. 17. Insistiremos sobre la cuestión en el II vol. de esta obra cuando tratemos el problema de la creación.

3. LA ESENCIA DEL ALMA

En el sentido de principio de vida de un cuerpo, también las plantas tienen una «alma»; y una sensitiva los animales, capaces de sentir y recordar. La vida vegetativa y sensitiva pertenecen también al hombre, pero entre el alma como principio de vida de los animales, y la del hombre, la relación es de analogía, porque el alma humana no es solamente principio vital, sino también espiritual. En efecto, es creada para un cuerpo, y Dios no ha creado un alma, sino un hombre. Por lo tanto, el alma humana, por esencia, está hecha para dar vida a un cuerpo a ella acomodado, como es el del hombre, y no a un cuerpo cualquiera. En consecuencia, por una parte, es una entidad espiritual conformada de modo tal que sea principio vital de su cuerpo, y, por otra, la vida corpórea no le es extraña; por ello, la actividad sensitiva humana no es como la de los demás animales, porque está presente en ella la actividad espiritual, que es propia solamente del hombre. El alma en su plenitud es esencia espiritual dotada de un principio vital. Como espiritual, puede subsistir y vivir incluso sin su cuerpo, al cual, sin embargo, tiende siempre a unirse con el fin de constituir o reconstituir esa unidad substancial que es *este o aquel hombre*, esta o aquella persona, que es precisamente unidad de *su alma* (persona) y de *su cuerpo* individual. El alma humana tiene, por lo tanto, una peculiaridad propia, la mente o espíritu con que es capaz de conocer la verdad; por esto es más completa y perfecta que cualquier otra: es viviente, sensible, cognoscente. El cuerpo humano es una síntesis orgánica y elevada de todas las perfecciones del mundo físico; el alma fué creada para gobernarlo intrínseca y vitalmente: posee en forma eminente toda perfección actual y virtual del mundo, que es una manifestación parcial e insuficiente de sus perfecciones. Por ello el alma humana es el prototipo de todas y cada una de las perfecciones del mundo corpóreo, es decir, es una imagen espiritual, armoniosa y sintética del universo creado, cuya perfección supera.

Hemos hablado ya (37) de la autoconsciencia, tanto en su aspecto psicológico como en el metafísico, y aludido también a la autoconsciencia misma como espiritualidad y fundamento de la autovoliación. Volvamos ahora sobre la cuestión para profundizar este y otros problemas, en relación con el de la naturaleza o esencia del alma.

(37) Véase la p. II, c. I, núm. 4, págs. 169-176.

El alma se conoce por esencia y, conociéndose, sabe que existe, pero sabe que no existe por sí: sabe que siente, que recuerda, piensa y requiere, y sabe también haber sido hecha para gobernar y dar vida al cuerpo. Si está hecha con esta finalidad, es evidente que dar vida al cuerpo no es un accidente cualquiera, sino una connotación esencial, una esencialidad, por decirlo así, de su esencia: es accidental y contingente este o aquel acto de su vida en unión con el cuerpo, pero le es esencial, consubstancial, como alma, el ser hecha para dar vida al cuerpo. Así es creada, y, por esto, el unirse a su cuerpo es una tendencia suya ontológica, un modo de su ser, a ella esencial. Sería contradictorio que Dios crease un alma sin unirla a un cuerpo, dado que está hecha para gobernar un cuerpo y darle vida. Por lo tanto, la unión con un cuerpo (a cada alma su cuerpo) es esencial al alma misma como tal, como está probado por el hecho de que el alma, la cual se conoce por su esencia, se conoce hecha para dar vida a su cuerpo. Este punto, que luego desarrollaremos, es la clave para penetrar y entender la doctrina agustiniana metafísica con respecto al alma y aclarar no pocas de las dificultades y obscuridades que a primera vista presenta.

Para Agustín, según sabemos, el alma es, conoce que es y quiere o ama ser: *tam porro nemo est qui nolit quam nemo est qui non beatus esse velit*; pero ninguno puede ser feliz si no existe (38). Para todos los seres (plantas, animales, hombres) vivir es ser felices: ni siquiera los infelices quieren morir, y, si pudiesen escoger, preferirían una inmortalidad infeliz a la aniquilación con la muerte (39). Todo ser, en consecuencia, y sobre todo el hombre, que es también espíritu, quiere absolutamente la conservación del propio ser. Entre todos los demás vivientes, solamente en el hombre, tal conservación no es únicamente instintiva, sino también consciente: el alma sabe que se quiere o ama a sí misma; y sabe que *es* ella quien se ama; en caso contrario no se amaría (40). Por ello se ama a sí misma el alma que es autoconsciencia: la autovolación implica el autoconocimiento. Ahora bien, en el momento en que el alma se conoce, se quiere como lo que es, es decir, como mente que tiene consciencia de sí. Por lo tanto, amando vivir, puesto que su vida intelectual es esencialmente conocer, ama el conocer («no hay nadie que no prefiera sufrir en la posesión de la razón, antes que alegrarse en la locura») (41), sin

(38) *De civ. Dei*, l. XI, c. 26.

(39) *Ibid.*, l. XI, c. 27.

(40) *De Trinit.*, l. IX, c. 3: *Mens enim amare seipsam non potest, nisi etiam se noverit: nam quomodo amat, quod nescit?*

(41) *De civ. Dei*, l. XI, c. 27.

el cual no sería ella misma; la autoconsciencia es su misma esencia. Pero el alma no podría conocerse ni conocer sin la luz de la verdad a ella interior y por la cual es mente; la luz de la verdad es esencia de la parte superior del alma o mente, y su objeto. Por consiguiente, la autoconsciencia es la intuición intelectual primaria que el alma tiene de sí misma como mente (o, si se quiere, la primera especificación de la *inteligencia*, que es facultad de la mente), en la que el cognoscente y el conocido se hacen uno mismo: «cuando el alma se conoce a sí misma, es padre único de su conocimiento, siendo a un tiempo objeto y sujeto de conocimiento. Antes de conocerse era cognoscible, pero no tenía la conciencia de sí porque no se conocía. Conociéndose, engendra el conocimiento de sí, igual a sí misma; su conocimiento, por lo tanto, adecua su ser, y la noticia de sí misma no nace de esencia alguna extraña, sino solamente del hecho de conocerse, no sólo porque conoce, sino porque se conoce por sí misma, según arriba hemos dicho» (42). La mente, el amor y el conocimiento de sí misma, *tria quaedam sunt, et haec tria unum sunt*; y si son perfectas, *aequalia sunt* (43).

¿Qué ama la mente cuando busca conocerse y no se conoce todavía? No se ama a sí misma, ya que no se conoce, sino el conocer, que conoce. Evidentemente, en el momento en que la mente o alma superior *piensa* conocerse, se conoce como pensante que «quiere» conocerse. Por lo tanto, se piensa a sí misma, y así se ama, dado que piensa, no en otra mente, sino en sí pensante. Y entonces la mente, cuando se busca para conocerse, se conoce ya en el acto de buscarse, porque si conoce que se ignora, se conoce a sí misma: se busca, porque se piensa y se conoce como ignorándose. Por lo tanto, el solo hecho de buscarse, «¿no prueba ya que la mente es para sí misma más conocida que ignorada? En efecto, se conoce como buscándose e ignorándose en el momento en que se busca para conocerse» (44). En otros términos,

(42) *De Trinit.*, l. IX, c. 12, núm. 18: *Itaque mens cum se ipsam cognoscit, sola parens est notitiae suae: et cognitum enim et cognitor ipsa est. Erat autem sibi ipsa noscibilis, et antequam se nosset: sed notitia sui non erat in ea, cum se ipsa non noverat. Quod ergo cognoscit se, parem sibi notitiam sui gignit: quia non minus se novit quam est, nec alterius essentiae est notitia eius, non solum quia ipsa novit, sed etiam quia se ipsam, sicut supra diximus.*

(43) *De Trinit.*, l. IX, c. 4, núm. 5: *Mens vero cum se ipsam cognoscit, non se superat notitia sua; quia ipsa cognoscit, ipsa cognoscitur. Cum ergo se totam cognoscit, neque secum quidquam aliud, par illi est cognitio sua: quia neque ex alia natura est eius cognitio, cum se ipsam cognoscit. Et cum se totam nihilque amplius percipit nec minor nec maior est.*

(44) *De Trinit.*, l. X, c. 4, núm. 6: *Quapropter eo ipso quo se quaerit, magis se sibi notam quam ignotam esse convincitur? Novit enim se quaerentem atque nescientem, dum se quaerit ut noverit.*

el alma no podría buscarse para conocerse, si no supiese que se ignora; pero el saberse ignorándose, es conocerse a sí misma no conociéndose. Por ello, conocerse a sí misma ignorada, es un no serlo ya, es saberse como conocer y como conocimiento de sí; es autoconsciencia. Así, el alma se conoce por su esencia, incluso cuando se busca porque no se conoce. Esto confirma que todo acto cognoscitivo del alma superior es una especificación de la autoconsciencia, que original y esencialmente especifica la inteligencia. Es decir, la potencialidad infinita de conocer y de conocerse presupone (y en ello se funda) el acto de la autoconsciencia, esto es, la actualidad esencial y originaria. No sólo todo conocimiento, cualquiera que sea, presupone el cognoscente, sino que toda profundización o extensión del conocimiento del cognoscente mismo presupone la autoconsciencia. La mente o espíritu, en su facultad intelectual, no es potencialidad, sino acto que se especifica y enriquece en ulteriores actos. Ciertamente que todo conocimiento ulterior al acto primero originario de la autoconsciencia es potencial, pero todos los conocimientos potenciales (de las cosas y del alma misma) son condicionados, no por un entendimiento potencial, sino por ese acto intelectual originario. Entiéndase bien: no decimos que la mente esté toda en acto: solamente Dios es Acto puro y plena actualidad, toda y siempre en acto. La mente está siempre en potencia, en el sentido de que no está nunca por sí misma plenamente en acto, pero, por otra parte, siempre está en acto, en el sentido de que es originario y coesencial a la misma el acto de la autoconsciencia, que es infinita potencia de actuarse o de especificarse.

Ha descubierto Agustín antes que nadie la esencia del yo *pensante* y por esto la naturaleza de la mente: es autoconsciencia, acto originario, presupuesto de todo posible conocer y, por esto, de toda potencialidad cognoscitiva. El entendimiento, como facultad del alma superior, es conocimiento de sí, que el alma engendra por sí misma en la luz de la verdad, constitutiva de la mente como tal. En efecto, también cuando el alma se ignora y se busca, se conoce como ignorándose; por lo tanto, el ulterior conocimiento de sí presupone la autoconsciencia originaria, es decir, el conocerse como lo que busca conocerse. Cuando se dice a la mente «conócete a ti misma», en el momento mismo (*eo ictu*) que entiende el «ti misma», *cognoscit se ipsam*, y «por la sola razón de que está presente en sí misma» (45). La autoconsciencia agustiniana está formulada en la forma más radical: la mente se establece como pensante en el momento mismo en que se busca y

(45) ...*Nec ob aliud, quam eo quod sibi praesens est (De Trinit., l. X, c. 9, núm. 12).*

busca; y por esto se establece como autoconsciencia, actualidad, es decir, establece y revela por intuición intelectual (en que el cognoscente y lo conocido forman una unidad) su esencia: *anima novit se nosse* (46). Este original conocimiento de sí condiciona todo ulterior conocimiento, que de él depende esencialmente como su condición extrínseca (47).

Cuanto estamos diciendo no está en contradicción con cuanto hemos afirmado en otro lugar y dice el mismo Agustín, o sea, que el alma se olvida, y conserva de sí solamente una memoria innata, escondida u oculta. Ciertamente que la noticia explícita es distinta de la implícita, pero también esta última implica la cualidad de presencia del alma en sí misma. En la noticia implícita, la mente no es desconocida a sí misma, sino que, en cierto modo, es conocida. *In interiore*, donde está la verdad, encuentra el hombre, «no lo que ignoraba (*non quod nesciebat*), sino aquello sobre lo que no reflexionaba (*sed unde non cogitabat*). Y en efecto, ¿qué es lo que sabemos, *si quod est in nostra mente nescimus, cum omnia quae scimus, non nisi mente scire possumus?* (48). Cuando la mente, por la atención o el amor que pone en las cosas, se hace ajena y no se aprehende en su pureza (se olvida *en otro*), está como ignorante de sí, se considera distinta de lo que es. Pero, aun olvidándose en otro, la autoconsciencia primitiva está presente, si bien mezclada a otro. La vuelta de la mente en sí misma, el esfuerzo de concentración del *redi in te ipsum*, es reconquista de la intuición originaria de sí, de la autoconsciencia no mezclada a nada, sino aprehendida en la espiritualidad de sí a sí misma. Más que de ausencia de la autoconsciencia y de sucesiva reconquista de sí, se trata de presencia de la autoconsciencia, o en las cosas, más que en sí misma (y por ello casi olvidada en éstas), o en la pureza de sí; tanto que también el conocimiento de las cosas y el amor por ellas implica la presencia de la autoconsciencia y la autovolución. Entre tantos, juzgamos muy expresivo un texto del *De Trinitate*: «conózcase a sí misma y no se busque como ausente, sino que fije en sí misma la atención

(46) Para un agudo estudio, véase R. Amerio, *Forme e significato del principio di autocoscienza in S. A. e in T. Campanella*, en la «Riv. di filos. neosc.», núm. 1, 1930, cit., págs. 86-96. Nuestra interpretación, aun aceptando algunas conclusiones del análisis de Amerio, se diferencia de ella en algunos puntos y desarrolla más otros.

(47) *De Trinit.*, l. VIII, c. 6, n. 9: *Quid enim tam intime scitur, seque ipsum esse sentit, quam id quo etiam caetera sentiuntur, id est, ipse animus?* Y todavía: *Mens autem amore quo se amat, potest amare et aliud praeter se. Item non se sola cognoscit mens, sed et alia multa* (*Ibid.*, l. IX, c. 4, número 5).

(48) *De Trinit.*, l. XIV, c. 5, núm. 8.

de la voluntad que vaga en otras cosas, y se piense a sí misma. Verá de este modo cómo nunca ha dejado de amarse y cómo nunca se ha ignorado: solamente que, amando junto a sí misma a otras cosas, se ha confundido con ellas y con ellas en un cierto modo ha tomado consistencia; y así, mientras que, como un compuesto, ha alcanzado diversos elementos, ha creído que era una sola cosa aquello que es un conjunto de cosas distintas» (49). De la interioridad originaria a la interioridad volcada en la exterioridad, y de ésta a la interioridad reconquistada en su condición original. Proceso cognoscitivo ascético-moral, en el que participa otra facultad del espíritu, la voluntad.

En este punto el problema se hace más complejo: si el alma humana está hecha para un cuerpo y a él está unida, evidentemente la conquista de la autoconsciencia, aun en su pureza, no puede actuarse contra o sin el cuerpo, del que el alma es principio de vida. Y entonces ella no debe olvidarse en el cuerpo o en el mundo corpóreo (su caída por bajo de su espiritualidad y de su fin último, al que no es extraño el cuerpo mismo), ni olvidar el cuerpo o desentenderse de él (no respondería al fin para que ha sido creada), sino que debe gobernarlo de modo tal que lo reconquiste para su espiritualidad, porque la verdadera ascesis es del hombre total, elevación de su alma toda y de su cuerpo. Pero aquí el dinamismo integral del espíritu revela todavía otro aspecto suyo, el teológico: la aspiración a Dios, que es el sumo bien del hombre (50), y lo indispensable, a fin de que sea saciada la aspiración, de la ayuda gratuita divina. Intrínsecos a esta problemática son los temas de la libertad, del mal y de la gracia. El problema de la naturaleza del alma humana, planteado metafísicamente, manifiesta implicaciones morales, ascéticas y teológicas.

Agustín, según sabemos, critica la doctrina que hace al alma de la misma substancia de Dios, no solamente porque es «blasfema» (significa concebir a Dios como mutable, imperfecto y pecador), sino porque niega, a diferencia de la creacionista, la sin-

(49) *De Trinit.*, l. X, c. 8, núm. 11: *Cognoscat ergo semetipsam, nec quasi absentem se quaerat, sed intentionem voluntatis qua per alia vagabatur, statuat in semetipsam, et se cogitet. Ita videbit quod nunquam se non amaverit, nunquam se nescierit: sed aliud secum amando cum eo se confundit et concrevit, quodam modo; atque ita dum sicut unum diversa complectitur, unum putavit esse quae diversa sunt.*

(50) Autoconsciencia y autovolición llevan siempre consigo, para Agustín, la conciencia de que el alma es por Dios, y la volición o el amor, hacia Dios mismo. En efecto, en el *De civ. Dei* (l. XI, c. 28), inmediatamente después de la conciencia y del amor que el alma tiene de sí misma, se hace alusión a su conocerse por Dios y a su amor hacia el Creador.

gularidad del alma: en efecto, todas las almas no serían sino una sola alma numéricamente idéntica (51). Además de sigular, el alma es espiritual. Acerca de su espiritualidad, una vez comprendida la noción de «espíritu», Agustín no ha tenido nunca la más mínima duda, incluso cuando parece admitir, para explicar la mutabilidad, que el alma tiene una especie de materia (*quasi materiam*) espiritual (52) (D). Se admira de cómo ha podido creer Tertuliano en la corporeidad del alma (53). Ciertamente es que, si toda substancia o esencia es cuerpo, el alma es un cuerpo; si se da el nombre de incorpórea solamente a aquella naturaleza que es sumamente inmutable y entera por todas partes, el alma es un cuerpo; pero si por cuerpo se entiende lo que está situado o se mueve en un espacio a lo largo, ancho y alto y es divisible en partes grandes y pequeñas y una parte de él es menor que su totalidad, el alma no es un cuerpo (54). El cuerpo es extensión susceptible de distintas dimensiones y se mueve en el espacio; el alma no es extensión y se mueve en el tiempo (55). En otros términos: el cuerpo es divisible; el alma no es divisible. Por lo tanto, el alma es incorpórea, tiene una esencia propia que, si fuese cuerpo, no tendría de ningún modo. Incluso los que la consideran como la resultante de la vida del organismo (por ejemplo, el alma es armonía del cuerpo, según la definición de Simmia en el *Fedón*) (56), niegan que tenga el alma una esencia propia irreductible (57).

Las argumentaciones directas, para demostrar la espiritualidad del alma, se fundan sobre el principio de la autoconsciencia, mejor, no son sino una ulterior profundización y aclaración del mismo. Los filósofos que han concebido el alma como algo corpóreo (aire, fuego, conjunto de átomos, armonía del cuerpo etc.),

(51) *De anima et eius orig.*, l. I, c. 19, núm. 32; l. II, c. 3, núm. 6.

(52) *De Gen. ad litt.*, l. VII, c. 6, núm. 9.

(53) «No pudiendo concebirla incorpórea, temía que, no siendo un cuerpo, no existiese» (*De Gen. ad litt.*, l. X, c. 25, núm. 41). La posición de Tertuliano es idéntica a la de Agustín antes de que San Ambrosio y los platónicos le hubiesen ayudado a comprender lo que es espíritu.

(54) *Epist.* 166, c. II, núm. 4; *De quant. animae*, c. III, núm. 4: *Non enim ullo modo, aut longa, aut lata, aut quasi solida suspicanda est anima: corporea ista sunt...* — Y en el *De anima et eius orig.* (l. IV, c. 11, núm. 35): *Quanta te tamen absurda secuta sint tale corpus in anima cogitante, qualia sunt quae ab omnibus eruditissimis corpora nuncupantur, id est, quae per distantiam longitudinis, latitudinis, altitudinis, locorum occupant spatia, minora minoribus suis partibus, et maiora maioribus, puto quod iam prudenter advertas.*

(55) *De anima et eius orig.*, l. IV, c. 21; *De Gen. ad litt.*, l. VIII, c. 20.

(56) Platón, *Ph.*, 85e-86e. Para la refutación véase *De imm. animae*, c. 10.

(57) *De Trinit.*, l. X, c. 10, núm. 15.

más que carecer completamente de noticias acerca del alma, le han puesto algún elemento sin el cual no consiguen pensar su naturaleza; es decir, cuando se les manda pensarla sin la ayuda de fantasmas corpóreos, la creen inexistente (58). Esta crítica es también autocrítica: tampoco Agustín consiguió durante mucho tiempo concebir el alma sin la ayuda de fantasmas corpóreos. El error queda eliminado apenas se consigue concebirla en sí misma, independiente de las cosas sensibles a las cuales se une y le son familiares, de las imágenes de los objetos, *ut se solam videat*. Liberada de estas impurezas (*immunditia*), no se la cree ya esta o aquella imagen corpórea, sin la cual parece que no pueda pensarse (59). Para concebir el alma incorpórea es necesario un esfuerzo ascético. Surge espontáneo el pensar en Platón (60), pero se corre el peligro de entender mal el pensamiento agustiniano. En la posición platónica y de los platónicos está implícito un presupuesto que falta en Agustín: el cuerpo es materia, y la materia es mal, fuente de todo mal y corrupción; por lo tanto el alma, para recuperar y entender su verdadera e intacta naturaleza, debe desasirse del cuerpo, su prisión. El pensar agustiniano es distinto, si bien el santo Doctor conceda algo a veces a este platonismo no cristiano: aun siendo el alma humana hecha para un cuerpo, a fin de que esta unión a la que está destinada (y que es un bien, como todo aquello que es creado por Dios) no induzca al error de concebir el alma misma como algo corpóreo, debemos plantearnos el problema de su naturaleza (si no es corpórea, no puede dejar de tener una esencia propia), pensándola por lo que es en su esencia; es decir, debemos, con un esfuerzo ascético, recuperarla en

(58) *Ibid.*, l. X, c. 7, núm. 10.

(59) *Ibid.*, l. X, c. 8, núm. 11.

(60) Hago alusión, además de al *Fedón*, a un lugar de la *República* (811c-d) en el que aconseja Platón el mismo procedimiento que Agustín: «...para saber cómo ella (el alma) sea en verdad hay que contemplarla no degradada por su comunidad con el cuerpo y por otros males, como la vemos ahora, sino que hay que percibirla adecuadamente con el raciocinio, tal como es ella al quedar en su pureza, y se la hallará entonces mucho más hermosa y se distinguirán más claramente las obras justas y las injustas y todo lo demás de que hemos tratado. Pero esto que acabamos de decir solamente es verdad según se nos aparece al presente, porque antes la hemos contemplado en una disposición tal que, así como los que veían al marino Glauco no podían fácilmente percibir su naturaleza originaria, porque los antiguos miembros de su cuerpo, unos habían sido rotos y los otros consumidos y totalmente estropeados por las aguas, mientras le habían nacido otros nuevos por la acumulación de conchas, algas y piedrecillas, de suerte que más bien parecía una fiera cualquiera que lo que era por nacimiento, en esa misma disposición contemplamos nosotros el alma por efecto de una multitud de males. Por ello, Glauco, hay que mirar a otra parte» (tradc. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1943).

su esencialidad. Pero conquistarla como tal es conquistar la autoconsciencia, porque el alma es conocida por esencia.

¿Qué nos dice la consciencia que tiene el alma de sí misma? La argumentación de Agustín pone en su radicalidad el problema de la espiritualidad del alma: si la actividad que le es propia (pensar, querer, etc.) no le es posible ejercerla sin el cuerpo, porque depende de él en virtud de su naturaleza, el alma no es esencia espiritual. Si, en cambio, se demuestra que su actividad es por naturaleza superorgánica, es decir, que piensa y quiere, porque pensar y querer son inherentes a su esencia y no son funciones o cualidades que se derivan a ella del cuerpo y de él dependen ontológicamente, en tal caso la sola consciencia que tiene el alma de sí misma, independientemente de las cosas que quiere y conoce, es ya prueba de su espiritualidad. Por lo tanto, el esfuerzo ascético (que tiene puntos de contacto con el platonismo, pero que no es platónico, o lo es en la medida en que el platonismo mismo es transpuesto en sentido cristiano) tiene una finalidad concreta: el alma «se distingue de toda otra cosa conocida» (61), para experimentar (con experiencia interior) si, ejercida la abstracción, queda todavía algo conocido a sí misma; este algo es su esencia. Al decirle «conócete a ti misma», si bien lo entiende, el alma se conoce ya cual es, por la sola razón de que está presente en sí misma: «nada añade la mente a lo que conoce de sí misma, cuando se le ordena conocerse» (62). No estaría presente en sí misma, si no supiese que lo está. Pero *saber esto es ya saberse* como una esencia que es, vive, y *sabe* que es y vive y ama su ser, su vivir y su conocer. Y entonces es revelador de la esencia de la mente el acto con el que ella se sabe, acto autónomo, absolutamente suyo, independiente de toda aportación exterior. La mente conoce que se sabe; pero darse cuenta de que se sabe (presencia de sí a sí misma), es conocerse; por lo tanto, la mente, en el momento en que se sabe, conoce que es una entidad espiritual y no corpórea; conoce también que, para saberse, no le es preciso imagen alguna sensible. Saber esto es saber lo que es y lo que no es: consciencia de sí, sabe ciertamente lo que es y lo que no es, y es lo que sabe que es, y no lo que no sabe que es. Por lo tanto, cuando la mente, por ejemplo, juzga que es un fluido, «cree que el fluido entiende y, por lo tanto, que ella entiende; pero que ella sea un fluido, no es lo que sabe sino lo que cree. Deje, en consecuencia, a un lado lo que cree de sí misma y preste atención a lo que sabe; le queda aquello de lo que no dudán, ni quienes opinaron que el alma es este o aquel cuerpo».

(61) *De Trinit.*, l. X, c. 9, núm. 12.

(62) *Ibid.*, l. X, c. 10, núm. 13.

Para entender, es preciso vivir, y para vivir, existir; por ello, quien entiende, vive y existe, no como el cadáver que existe y no vive, ni vive como el alma que no entiende, sino de un modo propio superior» (63). Así, cuando el alma opina que es aire, fuego u otra cosa corpórea, no se está conociendo a sí misma, sino otra cosa que es objeto de su atención. Basta un momento de reflexión para darse cuenta de que en esta operación cognoscitiva (lo mismo que en cualquiera otra) lo esencial no es el creerse este o aquel elemento corpóreo, sino *saber* que cree serlo. No se daría esta opinión o creencia si el alma humana no fuese mente; por ello lo esencial es que *sabe* (entiende) y no lo que opina que es. Esto es una adición, que se deriva a ella en el modo arriba indicado; basta prescindir de ello, para darse cuenta de que su esencia no es el aire o el fuego o cualquiera otra cosa, sino la mente, el entender, tanto que, aun creyéndose aire o fuego, no puede concebirse sino como aire o fuego que entienden. Por lo tanto, hasta que la mente esté presente en sí misma, para quitar el principio común a toda operación, es decir, la consciencia de sí. Pero precisamente este saber que sabe es ya la prueba de su espiritualidad; la mente no puede ser ninguna cosa corpórea. No se intuye solamente como existente, sino que conoce en el acto mismo su propia esencia; ahora bien, no se capta como algo material, sino como esencia que piensa y quiere, es decir, incorpórea. En otros términos, la mente tiene consciencia de sí y está segura de sí; no está cierta de ser fuego o aire; la representación de estos seres es extraña al conocimiento de sí. Por ello, está demostrado, por objetiva experiencia interior, que ella no tiene nada de corpóreo: la esencia espiritual de la mente resulta conocida en la misma autoconsciencia. Puede discutirse acerca de ésta o aquella opinión, pero no es posible dudar de que el alma piense, conozca, quiera, etc.; la misma duda, según sabemos, lo prueba: quien duda vive, conoce, quiere, piensa (64).

La mente que se conoce, sabe que no es aire, o fuego o áto-

(63) *De Trinit.*, l. X, c. 10. núm. 13: *Cum ergo, verbi gratia, mens aerem se putat, aerem intelligere putat, se tamen intelligere scit; aerem autem se esse non scit, sed putat. Secernat quod se putat, cernat quod scit: hoc ei remaneat, unde ne illi quidem dubitaverunt, qui aliud atque aliud corpus esse mentem putaverunt. Neque enim omnis mens aerem se esse existimat, sed aliae ignem, aliae cerebrum, aliaeque aliud corpus, et aliud aliae, sicut supra commemoravi: omnes tamen se intelligere noverunt, et esse et vivere; sed intelligere ad id quod intelligunt referunt, esse autem et vivere ad se ipsas. Et nulli est dubium, nec quemquam intelligere qui non vivat, nec quemquam vivere qui non sit. Ergo consequenter et esse et vivere id quod intelligit, non sicuti est cadaver quod non vivit, nec sicuti vivit anima quae non intelligit, sed proprio quodam eodemque praestantiore modo.*

(64) *De Trinit.*, l. X, c. 10, núm. 14.

mos; es decir, conoce no ser un cuerpo. Si suponemos que lo sea, será preciso decir, dado que ella sabe que no es un cuerpo, que no se conoce. O mejor: que conoce ser por lo que no es (corpórea) y no conoce ser lo que es (incorpórea). Pero es absurdo que la mente tenga un conocimiento de sí disforme de su esencia, porque su mismo plantearse, y cualquier acto suyo, es ya autoconsciencia (o la presupone). En consecuencia, la mente se conoce con certeza absoluta (65), y no se conoce como cuerpo: si lo fuese, no podría dejar de saberlo. ¿Le presentan, quizá, sus actos (juzgar, querer, etc.) las propiedades espaciales de los cuerpos? ¿Conoce, tal vez, el aire o el fuego como se conoce a sí misma, es decir, no desde fuera, sino desde dentro, como presencia de sí a sí? ¿Puede, acaso, un cuerpo ser confundido con un alma? (66). Nada hay que nos dé cualquier analogía entre el alma y el cuerpo (67). La mente no es nada corpóreo; al contrario, es lo que queda cuando se hace abstracción en todo acto suyo de lo que le adviene de su comercio con los cuerpos.

De eso se deduce que quienes hacen a la mente corpórea incurrían en el error, porque no han tenido presente que se conoce a sí misma por su esencia, incluso cuando busca conocerse. Es decir, se han equivocado por no haber tenido presente el principio de la autoconsciencia, que ha descubierto Agustín a través del Cristianismo, dando a la filosofía un nuevo principio metafísico de incalculable alcance. A base de él, cuya verdad viene confirmada por la misma duda, es verdad irrefutable y evidente la espiritualidad del alma: una cosa es conocida con razón, solamente cuando se conoce su esencia; el alma se conoce por sí, y por esto conoce su esencia. Pero no se conoce como un cuerpo cualquiera y por ello se conoce como incorpórea por esencia (E). Basta que se despoje de cuanto se añade a la consciencia de sí, para saber cuál es su naturaleza (68). Aprehende el alma intui-

(65) *De Trinit.*, l. X, c. 10, núm. 14: *Omnes mentes de ipsis nosse certasque esse.*

(66) *De Gen. ad lit.*, l. VIII, c. 20.

(67) *De anima et eius orig.*, l. IV, c. 19.

(68) *De Trinit.*, l. X, c. 10, núm. 16: *Qui omnes non advertunt, mente nosse se etiam cum quaerit se, sicut iam ostendimus. Nullo modo autem recte dicitur sciri aliqua res, dum eius ignoratur substantia. Quapropter, cum se mens novit, substantiam suam novit; et cum de se certa est, de substantia sua certa est. Certa est autem de se, sicut convincunt ea quae supra dicta sunt. Nec omnino certa est, utrum aer, an ignis sit, an aliquod corpus, vel aliquid corporis. Non est igitur aliquid eorum: totumque illud quod se iubetur ut noverit, ad hoc pertinet ut certa sit non se esse aliquid eorum de quibus incerta est, ideoque solum esse se certa sit, quod solum esse certa est.*

Sic enim cogitat ignem aut aërem, et quid quid aliud corporis cogitat. Neque ullo modo fieri posset ut ita cogitaret id quod ipsa est, quemadmodum

tivamente su esencia junto con su existencia: al mismo tiempo que es, sabe qué cosa es (69).

La autoconsciencia en su espiritualidad pura es la *conversio incorporea*, hecho primordial de la vida humana, fuente de toda otra verdad. Pero, según ha sido justamente observado (70), en ella convergen tres aspectos fundamentales: la *verdad ontológica*, porque aprehende el ser mismo que nos constituye; la *verdad lógica*, por ser el fundamento de toda verdad ulterior; la *verdad teológica*, porque su último fundamento es el Principio creador. Aprehender este triple aspecto de la autoconsciencia o interioridad agustiniana es aprehender la plenitud del espíritu que es *ego cogitans*, o ser que vive y piensa en la luz de la verdad presente en la mente, como objeto constitutivo de su mismo ser pensante; *ego cognoscens*, o ser que, en la luz de la verdad interior, es capaz de verdades ulteriores, o de conocer, a través de los sentidos, el mundo en que vive; *ego quaerens Deum*, o ser que, amando su ser y todo ser conocido, no puede no querer o amar al Creador de todo ser, que lo ha creado para Él, es decir, le ha dado una «naturaleza» tal que tiene como fin (y por ello como su bien supremo) a Dios mismo. El itinerario de la mente, no descarriada por el error, es el mismo del de la voluntad, no corrompida y descarriada por el mal: el hombre que busca su

cogitat id quod ipsa non est. Per phantasiam quippe imaginariam cogitat haec omnia, sive ignem, sive aërem, sive illud et illud corpus, partemve illam, seu compaginem temperationemque corporis; nec utique ista omnia, sed aliquid horum esse dicitur. Si quid autem horum esset, aliter id quam cetera cogitaret, non scilicet per imaginale figmentum, sicut cogitantur absentia, quae sensu corporis tacla sunt, sive omnino ipsa, sive eiusdem generis aliqua; sed quadam interiore, non simulata, sed vera praesentia (non enim quidquid ille est se ipsa praesentius: sicut cogitat et meminisse, et intelligere, et velle se. Novit enim haec in se, nec imaginatur quasi extra se illa sensu tetigerit, sicut corporalia quaeque tanguntur. Ex quorum cogitationibus si nihil sibi affingat, ut tale aliquid esse se putet, quidquid ei de se remanet, hoc solum ipsa est.

(69) No nos parece exacta la interpretación de Gilson (*Ob. cit.*, pág. 59) a propósito del problema que tratamos. Según luego veremos mejor, Gilson acentúa el concepto del alma como «substancia» *aparte* del cuerpo, y argumenta de este modo: «Bastará demostrar que es una substancia espiritual». No lo aceptamos: No quiere Agustín probar que el alma sea una «substancia aparte del cuerpo», sino que tiene una esencia propia y autónoma que en su actividad, respecto al cuerpo, al cual está unida, no puede ser reducida a nada corpóreo; es decir, quiere probar que la vida de la mente es superorgánica. Gilson no tiene presente que: a) con frecuencia utiliza Agustín la palabra *substancia* en el sentido de *esencia*; b) su «platonismo» es radicalmente transpuesto, según luego veremos mejor. Por esto encuentra en Agustín las mismas dificultades que se encuentran en la antropología platónica, que es bien distinta.

(70) V. CAPANAGA, *Obras de San Agustín. Introducción general*, Madrid, B. A. C., II edic., 1950, pág. 217.

paz, o la actuación plena de su orden intrínseco, busca, quiere y ama a Dios.

En la demostración de la espiritualidad del alma está implícita la de su simplicidad e indivisibilidad, que no es propiamente otra prueba de su incorporeidad, sino una ulterior aclaración de la misma. A diferencia del cuerpo, el alma está toda en cada una de las partes y en todo el organismo: cualquier impresión en un punto de su cuerpo es sentida por toda el alma (71). Varía ciertamente la intensidad de su actividad, pero en todo caso está siempre toda en cada una de las partes del cuerpo. No «difusión local», sino «tensión vital» (72). El alma humana es, por lo tanto, una substancia pensante, simple, indivisible, inextensa. No es *pars Dei*, pero su espiritualidad hace que sea análoga a la espiritualidad divina (73) (F).

(71) *Epist. 166, c. 2, núm. 4: Nam per omnes eius particulas tota (anima) simul adest, nec minor in minoribus et in maioribus maior sed alicubi intentius, alicubi remissius et in omnibus tota et in singulis tota est. Neque enim aliter, quod in corpore etiam non toto sentit, tamen tota sentit: nam cum exiguo puncto in carne viva aliquid tangitur quamvis locus ille non solum totius corporis non sit, sed vix in corpore videatur, animam tamen totam non latet, neque id quod sentitur, per corporis cuncta discurrit, sed ibi tantum sentitur ubi fit.*

(72) *Ibid.: Per totum quippe corpus, quod animat, non locale diffusionem, sed quadam vitali intentione porrigitur.* — No llena el alma un cuerpo como llena el agua un odre o una esponja. Se mezcla al cuerpo para darle vida con un «movimiento totalmente incorpóreo» y manda en él por la dirección que le imprime «y no por el peso de una masa bajo la cual le fuerza a ceder» (*De Gen. ad litt.*, l. VIII, c. 21. Véase también *C. Epist. Manichaei*, etc. c. 16).

(73) La mente es superior al cuerpo; es espiritual, incorpórea, próxima a la substancia de Dios. Esencia invisible, gobierna el cuerpo, mueve los miembros, dirige los sentidos. Sede del pensamiento, es el principio de la acción, el recipiente que encierra las innumerables imágenes de los objetos (*Enar. in Psal.*, CXLV, 4). El «crecimiento» de la mente en las distintas edades de la vida, no es una objeción válida contra su espiritualidad. Ante todo, no hay que creer que crezca del mismo modo que el cuerpo: «el alma que avanza con la edad y llega al uso de la razón» con esto «no se hace mayor, sino mejor» (*non... fieri maior sed melior*). Su crecimiento en perfección es independiente y distinto del crecimiento del cuerpo: un hombre no es más virtuoso solamente por haberse hecho mayor y más robusto. Si creciese el alma con el crecer de los miembros y del cuerpo, sería preciso afirmar que disminuiría con el disminuir de las fuerzas vitales. Estas fuerzas, en cambio, se debilitan con los años y el alma gana en virtud y en saber. Ni «aumenta» con el tiempo. Aprender a hablar no significa que «crezca» el alma, sino simplemente que, con el ejercicio, pasa al acto una aptitud suya natural. ¿«Crece», acaso, el alma cuando aprende a hablar y «decrece» cuando olvida o no sabe algo? *Tamen illud cavendum est, ne quasi spatium loci maius occupare videatur, dum dicitur crescere; sed maiorem quamdam vim peritior quam imperitior habere ad agendum* (*De quant. animae*, c. 19, núm. 33). Sólo metafóricamente decimos que crece el alma con el tiempo.

Hemos tenido presente los números 28-33 del *De quant. animae*. Véase también *De Anima et eius orig.*, l. IV, c. 19.

4. TRINIDAD Y UNIDAD DE LA MENTE

Dos son, para Agustín, las facultades propias de la mente: la inteligencia (74) y la voluntad. La memoria es el lugar de donde ambas proceden; como tal, es el contenido de la mente, de la que no se distingue; o, si se quiere, se distingue de ella en el interior de la mente misma. Todas las operaciones del espíritu provienen del espíritu mismo por medio de la inteligencia-razón, que alcanza la verdad, y de la voluntad, que se adhiere al bien: la primera es fundamento y origen del conocimiento; la segunda, principio de todos los movimientos interiores. Aquí está la base de la vida de la mente, que esencialmente es vida, incluso de la sobrenatural. La mente y sus facultades se compenetran, se identifican, y, con todo, son distintas. Ciertamente es éste uno de los puntos más complicados y profundos del pensamiento agustiniano, y no creemos que puedan ser aclaradas todas las dificultades; algunas son quizás intrínsecas al mismo problema. Declara Agustín repetidamente que no podemos conocer todo lo que hay en la profundidad del hombre: podemos penetrarla hasta el punto de saber por experiencia interior que es así, aun sin llegar a explicarnos con claridad cómo lo es. Daremos del problema en cuestión una interpretación conforme, más que a las distinciones en abstracto, a la vida de la mente en su concreción, sin la pretensión de excluir otras y presentar la nuestra como definitiva y sin discusión. El problema de que se trata presenta dos aspectos: el de la distinción-unidad de la mente y sus actos interiores esenciales (primera imagen de la Trinidad), y de la distinción-unidad de la mente y sus facultades (segunda imagen).

Por otra parte, la mente no es analizada exclusivamente por sí misma, sino en cuanto imagen de Dios Uno-Trino. Cuanto dice Agustín a este propósito acerca de ella, de sus actos y de sus facultades, le es inspirado por la Escritura, en la cual se lee que el hombre está hecho a imagen de Dios. De aquí el problema: si el hombre está hecho a imagen de Dios, puesto que la Revelación enseña que Dios es Uno-Trino, a fin de que esta imagen no sea falsa y la semejanza verdadera, deberá darse en él, aunque imperfecta, una cierta analogía con la divina Trinidad (75). No es sufi-

(74) Véase la parte II, c. IV, de este volumen.

(75) Dice la Escritura (*Gen.*, 1, 26; 27): *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Y luego: *Et fecit Deus hominem ad imaginem Dei*. Comenta Agustín: "*Nostram*" certe, quia pluralis est numerus, non recte diceretur, si homo ad unius personae imaginem fieret, sive Patris, sive Filii sive Spiritus Sancti; sed quia fiebat ad imaginem Trinitatis, propterea dictum

cientemente encontrar en el hombre una Trinidad (76), sino que es necesario que el segundo de los tres términos esté engendrado por el primero y el tercero proceda de los otros dos; y, además — en cuanto es posible a una trinidad creada, y, en consecuencia, imperfectísima y *no* de la misma substancia divina —, que los términos mismos sean distintos, consubstanciales e iguales, de tal modo que su trinidad no excluya la unidad. Tres personas y un solo Dios: el Padre engendra al Hijo, que es el Verbo; del Padre y del Hijo procede el Espíritu, que, según San Pablo, es la difusión de la caridad, y, por ello, Amor. Por lo tanto, el Hijo, que es Verdad, se refiere al acto intelectual; el Espíritu, que es Amor, a la voluntad. Ésta es la palabra revelada, en la que creemos por fe. ¿Hay algo semejante en el hombre? Si se logra descubrirlo, se confirma, por un lado, racionalmente, la palabra divina de que el hombre es creado a imagen de Dios y se tiene cierta ayuda para reducir la distancia entre nuestra débil mente y el misterio trinitario, que, con todo, siempre subsiste como misterio; por otro, el dogma se manifiesta como encarnado en nosotros, vida de nuestra vida; en consecuencia, más grande y vitalmente participado será nuestro amor hacia Dios Uno-Trino. No sólo adquiere el alma humana un conocimiento más profundo de sí (aspecto filosófico del problema), y la verdad revelada viene a ser como confirmada por una experiencia viviente, y robustecida la fe (aspecto teológico), sino que, en el momento en que el alma se conoce mejor en sus profundidades metafísicas, conoce también mejor hacia Quien debe converger todo su amor (aspecto místico-ascético). Los tres aspectos de la doctrina, que son inmanentes el uno en el otro, de tal modo que cada uno de ellos no puede prescindir de los otros dos (sintetismo, que es la esencia del interiorismo agustiniano filosófico-teológico), deben ser, con todo, considerados distintos. En el fondo, el problema que nos ocupa, tal como es planteado por Agustín, entra en el más general de las relaciones entre fe y razón, cuya intimidad confirma su distinción y excluye la separación.

Por tanto, interpreta erróneamente el pensamiento del santo Doctor, quien considera su doctrina de la trinidad en el hombre fundada sobre la fe y la verdad revelada, para concluir que no

est, "ad imaginem nostram". Rursus autem ne in Trinitate credendos arbitramur tres deos, cum sit eadem Trinitas unus Deus: "Et fecit", inquit, "Deus hominem ad imaginem Dei"; pro eo ac si diceret: "ad imaginem suam" (De Trinit., l. XII, c. 6, núm. 6).

(76) Se puede observar que el hombre no es sólo mente sino también cuerpo. Agustín busca la imagen de la Trinidad también en lo sensible; aquí, sin embargo, la búsqueda está limitada a la «parte superior del alma», es decir, a la mente.

interesa a la filosofía, sino a la teología y a la mística. La verdad de fe hace solamente nacer el problema de la mente una-trina, pero no condiciona su argumentación racional y las profundizaciones especulativas. La indagación acerca de la naturaleza del alma está hecha únicamente sobre la base de la experiencia interior y de la razón. El resultado no se funda sobre la verdad de fe, que es solamente una invitación — y si se quiere una advertencia — a la indagación; por esto, es válido por sí mismo, incluso para quien no cree en esa verdad. Para quien cree, este resultado es una confirmación indirecta de su fe, como una luz (aunque sea débil) proyectada sobre la impenetrabilidad del misterio, sin que la fe pueda ser substituída por la verdad de razón, que vale solamente para conocer la naturaleza del alma (imagen en nosotros de la Trinidad). No vale, en cambio, para penetrar racionalmente el misterio trinitario, que subsiste siempre como verdad de fe, del mismo modo que cuanto conocemos por la razón con respecto a nuestra naturaleza espiritual subsiste como verdad racional. La relación entre la imagen en nosotros de la Trinidad y la Divina Trinidad es íntima, como es íntima la que existe entre la razón y la fe (las dos luces, inconmensurables, entrambas necesarias a fin de que el hombre conozca su destino y posea la plena inteligibilidad de sí mismo). Pero tal intimidad confirma la distinción y la irreductibilidad de los dos órdenes. Las profundidades que ha tocado Agustín en la indagación del espíritu humano todavía no han sido hoy superadas.

Cuando la mente se conoce, se dan *quaedam duo: mens et notitia eius*; cuando se conoce y se ama, se dan tres términos: la mente, el amor y el conocimiento de sí (*mens atque amor et notitia eius*), formando, sin embargo, una unidad: son *unum*; y cuando son perfectos, son iguales (*aequalia sunt*) (77). Cualesquiera que puedan ser las obscuridades de los textos agustinianos y dificultades de su concordancia y las intrínsecas al problema como tal, es preciso tener presente en la interpretación de la doctrina este planteamiento inicial: trinidad de los términos, entre ellos distintos y, con todo, formando una unidad; en consecuencia, trinidad en la unidad y unidad en la trinidad, donde la relación es tal como para descubrir una imagen verdadera de la Trinidad, eterna y perfectísima, en la mente, trinidad creada e imperfecta. Téngase todavía presente que aquí la trinidad es indagada y descubierta a través del análisis de las operaciones que ejerce la mente para conocerse y amarse; por lo tanto, es el resultado de una profundización de la autoconsciencia y de la autovolición.

Este punto es fundamental: no tiene aquí presente Agustín el aspecto gnoseológico de la autoconsciencia (la mente conoce sus actos), sino el metafísico: el primero deja a un lado el problema de la esencia del alma; el otro envuelve justamente este problema, dado que para el Santo la mente se conoce inmediatamente por esencia. Por lo tanto, aquí la cuestión es puntualizada: se trata de la mente, del conocimiento y del amor de sí y no del conocimiento y de la voluntad en general.

El primer término de la tríada es la *mens*. Entiende Agustín con esta palabra, no el alma (78), sino lo que *in anima excellit* (79), que llama también *spiritus* o *animus*, y corresponde a su más alto grado, en el que la *intelligentia praeminet* (80). Es, por consiguiente, esa parte del alma que, entre las criaturas, solamente tiene el hombre, es decir, ese grado que no es, ni el vital, ni el sensorial, sino que es toda el alma superior. No basta: a la *mens* le son inherentes *naturaliter* la *ratio* y la *intelligentia* o *intellectus*. Distingue el filósofo entre *ratio* e *intelligentia*. Ésta es vista interior, intuición intelectual, luz de la verdad por la que el entendimiento es «principio del comprender» y «ojo del alma». La *ratio* es *aspectus animi* (no del *alma*, sino del *animus* y, por ello, siempre de la mente), con el que se conocen las cosas sensibles. El *intellectus* es intuición de la verdad primera y, en este sentido, no *aspectus animi*, sino *lux mentis*. En otros términos, la *mens* es el alma superior en su esencia, con su contenido de verdad o memoria (la cual, en este sentido, es la misma *mens*) y es vida de sí a sí, el ser mismo del alma superior; el *intellectus* es la facultad cuyo objeto es la verdad inteligible y, en este sentido, es llamado «luz de la mente»; la *ratio*, que no es una facultad distinta de la inteligencia, es precisamente *aspectus animi* o *mentis*, que recibe luz del *intellectus* o luz de la mente. Otra facultad de ésta es la *voluntas*. Cuando la mente tiene memoria de sí y sabe que se recuerda, este *saberse* es acto de la inteligencia, y precisamente el acto primero que la especifica como *autoconsciencia*, de igual modo que la autovolución es el acto primero de la voluntad.

(78) Téngase presente el equívoco del término *anima*, que significa principio vital, sensorial e inteligente.

(79) *De Trinit.*, l. XV, c. 7, núm. 11.

(80) *De civ. Dei*, l. VII, c. 23. Examina Agustín en este lugar el Libro de los Dioses de Varrón, que distingue en toda la naturaleza tres grados del alma: el primero sin sentidos es la aptitud a la vida y penetra los cuerpos (vegetales, animales y humanos) y todas sus partes vivientes; el segundo es el grado en el que se da el sentido y llega a los ojos, a los oídos, etc.; el tercero, y los mencionados antes, es propio de los hombres, estando privados de él todos los demás mortales.

Notitia, en efecto, es conocimiento de sí, o la autoconsciencia en el sentido metafísico, acto del entendimiento con el que la *mens* se conoce. La mente, que es toda el alma superior, se conoce inicialmente en el acto intelectual de la autoconsciencia, esencial a la mente misma y a la facultad de la inteligencia. El pensamiento, por el hecho de ser pensamiento, es autopensamiento; por lo tanto, la mente se conoce por esencia. Al pensamiento le es esencialmente intrínseco el conocerse, y, por esto, el entendimiento es acto y no potencia: acto, cuyo primer acto (ontológico) es el conocimiento que la mente tiene de sí, especificación de la actualidad del pensamiento en el acto de la autoconsciencia, a él coesencial (la noticia de sí que aquí se considera es la actual y no memorial o habitual). La autoconsciencia, así entendida, no nos parece que sea una actualidad «mudable» y un «puro acontecimiento psíquico de su actualidad» (81), porque: *a*) no es posible sin la participación de la luz de la verdad, presente a la mente y a la luz del entendimiento, del que es especificación ontológica; *b*) no indica un puro acontecimiento psíquico que yo puedo creer y aprehender y otro no: donde hay una mente, hay autoconsciencia y tal acto es objetivo; *c*) es presencia constante: el alma se conoce siempre, incluso cuando se ignora; *d*) es concreta individuación de la mente, pero una individuación esencial, si es verdadero, como lo es, que el alma se conoce por su esencia; *e*) se prescinde aquí de este o de aquel acontecimiento psíquico creído y captado por mí y no por otro, y se considera la pura consciencia de sí, y no, por decirlo así, la autoconsciencia. Y la consciencia aprehendida o especificada en su ulterior acto psíquico particular y contingente: como definición del alma, no es ya creída, sino conocida y reconocida y aprobada como verdad (82). Ciertamente, el alma no es sus actos, y no se identifica

(81) Así opina Amerio (*Ob. cit.*, pág. 87) que ha aclarado con agudeza este punto.

(82) El lugar del *De Trinit.* (l. IX, c. 6, núm. 9) que aduce Amerio (*Ob. cit.*, pág. 88) en favor de su interpretación, nos parece, en cambio, que confirma la nuestra. Dice: *Sed cum se ipsam novit humana mens et amat se ipsam, non aliquid incommutabile novit et amat: aliterque unusquisque homo loquendo enuntiat mentem suam, quid in se ipso agatur attendens; aliter autem humanam mentem speciali aut generali cognitione definit. Itaque cum mihi de sua propria loquitur, utrum intelligat hoc aut illud, an non intelligat, et utrum velit, an nolit hoc aut illud, credo: cum vero de humana specialiter aut generaliter verum dicit, agnosco et approbo. Unde manifestum est, aliud unumquemque videre in se, quod sibi alius dicenti credat, non tamen videat; alius autem in ipsa veritate, quod alius quoque possit intueri: quorum alterum mutari per tempora, alterum incommutabili aeternitate consistere. Neque enim oculis corporeis multas mentes videndo, per similitudinem colligimus generalem vel specialem mentis humanae notitiam: sed intuemur inviolabilem*

con alguno o con todos; tampoco con el acto de la autoconsciencia que, sin embargo, a diferencia de todo otro, le es coesencial. Repito: ni la *mens*, ni el *intellectus* son este acto. La *mens* no es, ni siquiera sus facultades, sino otro (motivo principal), porque la plenitud de sí (toda desplegada y actuada) no puede ser actuada por sí misma: toda la actividad del alma (y el hombre todo) no puede adecuar esa luz infinita de verdad que la hace pensante y cognoscente y, aun constituyéndola como *mens*, es superior a ella (la trasciende). De aquí el intrínseco destino sobrenatural del alma superior, como posibilidad de actuar el pleno cumplimiento de sí misma. El sintetismo de razón y fe, ya señalado, es también, aun en la distinción más neta, sintetismo entre natural y sobrenatural. La trinidad del alma se indaga, profundiza y define en relación con la Trinidad divina, cuya visión (de Dios Uno y Trino) es beatitud del alma y su última sabiduría, la que la completa, llena toda y la satura por elevación de gracia gratuita.

La *mens*, que se conoce, se ama. Y entonces: a) no podría conocerse, si no existiese. Como mente, tiene la facultad del entendimiento, que es luz a causa de la luz de la verdad; en consecuencia, el *autoconocimiento* es *engendrado* por la mente misma; b) no podría amarse, si no existiese y no se conociese (no hay volición de lo desconocido); por ello, la *autovolición* es el acto primero de la voluntad, otra facultad suya. Presupone la mente y la autoconsciencia y *procede* de una y otra. Por otra parte, así como la *mens* no se identifica con la «notitia» de sí, del mismo modo la autovolición o «amor de sí» no se identifica con una y otra, ni estas dos con ella, aun formando una unidad. Ésta es la primera trinidad que se manifiesta a nuestra interioridad (aquí se prescinde o se abstrae de los conocimientos y de las voliciones ulteriores), constituida por la mente, la autoconsciencia y la autovolición. ¿Es una imagen de la Divina Trinidad? Si lo es, no sólo se ha descubierto (con procedimiento especulativo, por

veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat. Agustín, sentido que la mente es mudable (inmutable solamente es Dios), distingue entre aquello que un hombre dice en torno a lo que acontece en su alma y lo que dice para definir lo que es el alma *speciali aut generali cognitione*. Me habla en el primer caso de los sucesos (todos contingentes y mudables) de su alma y le creo. En el segundo (en la definición del alma), que implica la autoconsciencia (dado que el alma se conoce por su misma esencia) dice la *verdad (verum)* y entonces reconozco y apruebo. Todo esto no va contra la mutabilidad del ser del alma, como pasa lo mismo con todas las cosas creadas y que no son de la misma naturaleza de Dios. Esta es otra cuestión: sentido que el alma es mudable, es contingente (como todo lo creado), y le es esencial y necesario el acto (metafísico y no psíquico) con el que se conoce, y la esencia del alma es inmutable (no puede ser destruida o cambiada en otra).

experiencia y razón, sin presupuestos de fe) la naturaleza profunda del alma humana (de todo hombre singularmente), sino que también se ha confirmado por vía de razón aquello que se conoce por Revelación, es decir, que el hombre es creado a imagen de Dios. Por lo tanto, la vía de la interioridad pura descubre el hombre y Dios. El hombre para Dios, su felicidad, y con esto indica el *itinerario* de la mente en las dos facultades del entendimiento y de la voluntad, por el que todos los conocimientos fundados sobre la inteligencia y la autoconsciencia y todos los movimientos interiores fundados sobre la voluntad y la autovolución, tienen un único fin, convergen en el consentimiento al Ser, que es paz y reposo, Sumo Bien. La interioridad agustiniana revela cada vez más sus profundidades metafísicas y teísticas, que son las profundidades mismas del alma de cada hombre como tal, por el solo hecho de ser un hombre.

Todavía otra observación. La Trinidad divina se formula así: tres Personas y un solo Dios, que es Persona. La trinidad humana, si el hombre es creado a imagen de Dios y a fin de que la semejanza sea verdadera, será: tres términos (no tres personas) y una sola alma, que es persona, *ego*. Son tres los términos y distintos: la *mens* o *mens animus* y por esto *ego spiritus*; la autoconsciencia o conocimiento que el *ego* tiene de sí; la autovolución o el amor del yo por su ser mente y consciencia de sí; en consecuencia, tres términos *personales* constitutivos de una persona. Por lo tanto, a fin de que se dé una imagen de la Trinidad en el hombre, es preciso que se refleje en él (cierto, imperfectamente) el personalismo trinitario divino. Por otra parte, siendo tal imagen la naturaleza misma del alma (no una accidentalidad suya), al propio tiempo, por su misma naturaleza, el alma personal está ordenada en Dios Uno-Trino. Estamos bien alejados del platonismo y más todavía del aristotelismo. Tratemos ahora de precisar mejor y desarrollar nuestra interpretación, corroborándola con otros textos.

La distinción de los tres términos debe ser real, como lo es la de las tres Personas de la Trinidad. La *mens* y la noticia de sí se oponen como dos términos de una relación: igualmente la *mens* se opone al amor de sí, como el término amado al acto del amante, pero, como tales, uno implica el otro (no hay amado sin amor, no hay amante sin objeto amado). En consecuencia, se oponen y distinguen recíprocamente como relativos. Quien se conoce, tiene el conocimiento de sí, que implica el cognoscente, como su objeto. Son dos correlativos (*relative ad se*); el uno se opone al otro y se distingue de él. El amante y el amor, el esciente y la ciencia, como amigos (*sicut amici*) «no pueden existir sepa-

rados» (*non... possunt seorsum esse*). Si viene a menos el amor con que la mente se ama, ésta cesa de ser amante de sí (autovolución); si desaparece la noticia con la que se conoce, instantáneamente cesa la mente de conocerse (83). Pero no cesa la *mens*, de quien proceden los otros dos términos. En sus efectos, la autoconsciencia no cesa nunca: para darse, basta que se haya dado la *mens*: dada la cual, no puede no engendrar la noticia de sí, porque se conoce por esencia. Y de las dos, mediante la voluntad, procede la autovolución. El texto ahora citado aclara cómo la *mens* permanece distinta de los otros dos términos; y el texto anterior, cómo los tres términos están unidos y no *seorsum*. En efecto, *mens et notitia et amor eius* son términos distintos, si bien (*quamvis*), en cuanto tales, *relative ad se dicuntur*: en cuanto distintos (y no identificados) son *relative*; si se identificasen, cesaría la oposición y no se podría ya hablar de trinidad.

Más aún, cuando el autoconocimiento es perfecto, es igual a la mente. En tal caso, la noticia de sí, o su verbo (*verbum eius*), es igual a ella (adecuación entre cognoscente y conocido) (84). Cuando se conoce imperfectamente (o porque no se conoce toda, o porque su conocimiento está mezclado a otra cosa, el conocimiento es inferior a la mente, y, por lo tanto, desigual. Del mismo modo para la autovolución: puede ser perfecta e igual, o imperfecta y desigual. Por lo tanto, los tres términos *cum perfecta sunt aequalia sunt* (85). Mas no podrían ser iguales o desiguales, si no fuesen realmente distintos; faltando la distinción real, no es ya posible igualdad y desigualdad.

Pero no basta haber encontrado tres elementos distintos y correlativos para concluir que hay en el alma humana una imagen verdadera de la Trinidad. Es preciso que se dé también unidad entre los tres términos, sin identidad. Agustín, en efecto, pone simultáneamente los dos aspectos del trinitarismo: la mente, el autoconocimiento y la autovolución, si son perfectos, son iguales; desiguales, si imperfectos (por lo tanto se distinguen realmente). Pero *haec tria unum sunt*, forman uno.

Los parangones que el filósofo aduce no concuerdan perfectamente. Sin embargo, nos parece que aclaran su pensamiento. El primero, el que menos responde, es enunciado en forma interro-

(83) *De Trinit.*, l. IX, c. 4, núm. 6: *Amor autem quo se mens amat, si esse desinat, simul et illa desinet esse amans. Item notitia qua se mens novit, si esse desinat, simul et illa nosse se desinet.*

(84) *Ibid.*, l. IX, c. 11, núm. 16: *...cum se mens ipsa novit atque approbat, sic est eadem notitia verbum eius, ut ei sit par omnino et aequale, atque identidem: quia neque in inferioris essentiae notitia est, sicut corporis, neque superioris, sicut Dei.*

(85) *De Trinit.*, l. IX, c. 4, núm. 4.

gativa y criticado por el mismo Agustín: «¿Debemos, acaso, razonar acerca de estas tres cosas — la mente, el autoconocimiento y la autovolición — como razonamos acerca de una bebida compuesta de vino, agua y miel, en la que cada uno de los tres componentes está por toda la masa líquida y, sin embargo, son tres, tanto que no hay parte alguna de la bebida que no los contenga, y no superpuestos, como si fuesen agua y aceite, sino completamente mezclados, y los tres son sustancias y todo el líquido es una sustancia, compuesta de estos tres elementos?» (86). Interesante en esta comparación la importancia de la «copresencia» de los tres elementos: el vino, el agua y la miel están presentes *per totum*, y no por superposición, sino porque *omnino commixta*. Del mismo modo se dice de la *mens*, de la *notitia* y del *amor* de sí: en la mente está presente la autoconsciencia (como su especificación ontológica intelectual) y la autovolición; en la autoconsciencia está presente la mente y la autovolición; y en esta última, la autoconsciencia y la mente. En efecto, a la mente (en el sentido precisado antes por nosotros) le es esencial autoconocerse y autoquererse, como al autoconocerse es esencial la mente y al autoquererse y a la autovolición lo es el autoconocimiento y la mente (87). El sintetismo del alma superior, de sus facultades y de los actos es una vez más confirmado; y con él también su correlatividad, *circuminsesión* y consubstancialidad. Precisamente este sintetismo intrínseco revela la imperfección de la comparación, advertida por el mismo Agustín: el vino, el agua y la miel, si bien forman una sola sustancia (la poción), no son de una sola sustancia; en cambio, la mente, el conocimiento y el amor de sí lo son, porque la mente se conoce y se ama por su esencia y no por otra cosa. Si fuesen una mezcla confusa (de tres sustancias en una sola, como el vino, el agua y la miel) no serían tres términos de una sola sustancia, ni se podrían recíproca e intrínsecamente relacionar (88).

(86) *De Trinit.*, l. IX, c. 4, núm. 4: *Neque ergo sicut ex vino et aqua et melle una fit potio, et singula per totum sunt, et tamen tria sunt (nulla enim pars est potionis, quae non habeat haec tria; non enim iuncta, velut si aqua et oleum essent, sed omnino commixta sunt; et substantiae sunt omnes, et totus ille liquor una quaedam est ex tribus confecta substantia); tale aliquid arbitrandum est esse simul haec tria, mentem, amorem, notitiam?*

(87) Entiéndase bien: no decimos que la voluntad comprenda o que el entendimiento ame (es claro que la voluntad ama y que la inteligencia entiende), sino que en el acto del conocimiento se da el concurso de la voluntad, lo mismo que en todo acto voluntario hay el concurso del conocimiento, por lo que, en el fondo, en todo acto del espíritu están presentes las distintas formas de la actividad espiritual; es, en realidad, una síntesis.

(88) *Sed non unius substantiae sunt, aqua, vinum et mel, quamvis ex eorum commixtione fiat una substantia potionis. Quomodo autem illa tria*

Este texto nos parece fundamental: excluye, sin equívoco alguno, que la mente, el autoconocimiento y la autovolición sean tres substancias, y afirma que son una sola, sobre todo en el caso presente, que no se refiere al conocimiento o la voluntad de otra cosa, sino de la mente que se conoce y ama a sí misma, sólo por sí misma y no por otro. Toda la búsqueda se desarrolla dentro de la interioridad pura, y es ésta objeto de indagación. Y entonces, si la indagación se refiere a la *mens* como tal, a su autoconocerse y autoquererse (sin que ninguna otra cosa intervenga), no hay duda de que los tres términos son de una sola substancia y no se trata de mezcla confusa, de elementos substancialmente distintos, como en el caso de la bebida. Sólo así está garantizada su unidad substancial; pero, precisamente porque hay unidad substancial, se relacionan recíprocamente, y recíprocamente se distinguen como relativos. La unidad-distinción o la unidad-trinidad (y la trinidad-unidad), la *circuminsesión* y la consubstancialidad de los términos nos parecen evidentes. Compenetración, sintetismo, intrinsecismo: he aquí los caracteres de la metafísica agustiniana del alma superior y de sus actos esenciales.

La segunda comparación se adhiere casi perfectamente al pensamiento de Agustín y confirma nuestra interpretación: «es como si de un mismo pedazo de oro se hiciesen tres anillos semejantes, unidos juntos y refiriéndose mutuamente, como semejantes (en efecto, todo semejante es semejante a algo). Una trinidad de anillos, y un solo oro. Pero si se mezclasen juntos, de tal modo que cada anillo se confundiese con toda la masa, se perdería la trinidad; y entonces, no solamente no se diría un solo oro, como en los tres anillos, sino que no habría ni siquiera trinidad alguna áurea» (89). Y sin parangón alguno y por argumentación directa: *Simul etiam admonemur, si utcumque videre possumus, haec in anima existere, et tamquam involuta evolvi ut sentiantur et dinumerentur substantialiter, vel, ut ita dicam, essentialiter, non tamquam in subiecto, ut color, aut figura in corpore, aut ulla alia*

non sint eiusdem substantiae, non video; cum mens ipsa se amet, atque ipsa se noverit; atque ita sint haec tria, ut non alteri alicui rerum mens vel amata vel nota sit. Unius ergo eiusdemque essentiae necesse est haec tria sint: et ideo si tamquam commixtione confusa essent, nullo modo essent tria, nec referri ad invicem possent (De Trinit., l. IX, c. 5, núm. 7).

(89) *De Trinit.*, l. IX, c. 5, núm. 7: *Quemadmodum si ex uno eodemque auro tres annulos similes facias, quamvis connexos sibi, referuntur ad invicem, quod similis sunt; omnis enim similis alicui similis est; et trinitas annulorum est, et unum aurum: at si misceantur sibi, et per totam singuli massam suam conspergantur, intercidet illa trinitas, et omnino non erit; ac non solum unum aurum dicitur, sicut in illis tribus annulis dicebatur, sed iam nulla aurea tria. —* Advuértase que el parangón de la bebida está expresado en forma interrogativa; éste de los tres anillos, en forma afirmativa.

qualitas aut quantitas. Quidquid enim tale est, non excedit subiectum in quo est... Quamobrem non amor et cognitio tamquam in subiecto insunt menti; sed substantialiter etiam ista sunt, sicut ipsa mens: quia et si relative dicuntur ad invicem, in sua tamen sunt singula quaeque substantia (90).

Todo el capítulo V del libro IX del *De Trinitate* sintetiza la indagación, la precisa y concluye: cuando la mente se conoce y se ama, en los tres términos subsiste la trinidad de mente, noticia y amor, sin que mezcla alguna los confunda: singularmente en sí mismos y mutuamente todos en cada uno, cada uno en los otros dos y los dos en cada uno; por lo tanto, todos en todos. En efecto, la mente está en sí misma, porque se dice tal en relación a sí misma, si bien como cognoscente, o conocida, o cognoscible, se dice relativamente a su noticia; se dice también amante, amada, o amable, en relación al amor con que se ama. Y la noticia, si bien se refiere a la mente cognoscente o conocida, se dice tal en relación a sí misma, en cuanto no es desconocida a sí misma la noticia con que la mente se conoce. Y el amor, aunque se refiera a la mente, a la cual este amor pertenece, con todo, es tal también por sí mismo, de tal modo que es también en sí mismo. En efecto, también el amor se ama, y no puede amarse sino con el amor, es decir, consigo mismo. Así, cada uno de los tres términos existe en sí mismo, pero también recíprocamente en los demás: la mente que ama está en el amor; el amor, en la noticia del amante, y la noticia en la mente cognoscente. Y cada uno está en los otros dos, porque la mente, que se conoce y se ama, está en el amor y en la noticia de sí; y el amor de la mente, que ama y se conoce, está en la mente y en el autoconocimiento; y la noticia de la mente, que se autoconoce y ama, está en la mente y en el autoamor, porque se ama como conociéndose y se conoce como amándose. Y así, dos términos en cada uno, porque la mente que se conoce y se ama está en su amor con su noticia y en su noticia con su amor; y el amor mismo y la noticia se dan junto con la mente que se ama y se conoce. Ya hemos demostrado anteriormente en qué forma luego todos estos términos están en todos, cuando probamos, siendo aquéllos perfectos entre sí, que la mente se ama y se conoce toda, y conoce todo su amor y ama todo su conocimiento. Por lo tanto, de modo maravilloso son inseparables por sí mismos; y, con todo, cada uno de ellos es realmente distinto (91) del otro y todos juntos son una substancia, cuando

(90) *De Trinit.*, l. IX, c. 4, núm. 5.

(91) El texto dice: *Et tamen eorum singulum quodque substantia est.* El término *substantia*, si es tomado al pie de la letra, pudiera engendrar equivoco o desvirtuar la interpretación exacta.

mutuamente se relacionan (92). Existir, conocerse y amarse, tres términos en una esencia. La mente, el conocimiento y el amor de sí tienen una existencia propia relativa y constituyen un conjunto inseparable. Hay una unidad substancial entre los tres términos: su substancialidad es consubstancialidad y por esto los tres términos forman una unidad.

Ya en el modo como hemos expuesto e interpretado la doctrina agustiniana cerca de la naturaleza del alma superior (93), en sí considerada y en sus actos esenciales de la autoconsciencia y la autovolución (y no del conocimiento o de amor hacia o de otro) (94), está implícita en manera casi evidente la semejanza con la Trinidad divina. *Mens* o *spiritus*, cuyo contenido objetivo es la verdad, acto en sí, que implica todas las formas de su actividad todavía no especificadas; vida, por decirlo así, viviente de sí misma y unidad de sí en sí misma. La *mens* es la imagen imperfecta del Padre. Dios es Padre porque *engendra* el Hijo; el espíritu creado, analógicamente, es padre, porque *engendra* la

(92) Reproducimos el texto de un pasaje tan importante: *At in illis tribus, cum se novit mens et amat se, manet trinitas, mens, amor, notitia; et nulla commixtione confunditur: quamvis et singula sint in semetipsis, et invicem tota in totis, sive singula in binis, sive bina in singulis. Itaque omnia omnibus. Nam et mens est utique in seipsa, quoniam ad seipsam mens dicitur: quamvis noscens, vel nota, vel noscibilis ad suam notitiam relative dicitur; amans quoque et amata vel amabilis ad amorem referatur, quo se amat. Et notitia quamvis referatur ad mentem cognoscentem vel cognitam, tamen et se ipsam nota et noscens dicitur: non enim sibi est incognita notitia, qua se mens ipsa cognoscit. Et amor quamvis referatur ad mentem amantem, cuius amor est; tamen et ad se ipsum est amor, ut sit etiam in seipso: quia et amor amatur, nec alio nisi amore amari potest, id est se ipso. Ita sunt haec in se ipsis. In alternis autem ita sunt, quia et mens amans in amore est, et amor in amantis notitia in mente noscente. Singula in binis ita sunt, quia mens quae se novit et amat, in amore et notitia sua est; et amor amantis mentis seseque scientis, in mente notitiaque eius est; et notitia mentis se scientis et amantis in mente atque in amore eius est, quia scientem se amat, et amantem se novit. Ac per hoc et bina in singulis, quia mens quae se novit et amat, cum sua notitia est in amore, et cum suo amore in notitia: amor quoque ipse et notitia simul sunt in mente, quae se amat et novit. Tota vero in totis quemadmodum sint, iam supra ostendimus, cum se totam mens amat, et totam novit, et totum amorem suum novit, totamque amat notitiam suam, quando tria ista ad se ipsa perfecta sunt. Miro itaque modo tria ista inseparabilia sunt a semetipsis, et tamen eorum singulum quodque substantia est, et simul omnia una substantia vel essentia, cum relative dicantur ad invicem (De Trinit., l. IX, c. 6, núm. 8).*

(93) Advuértase que Agustín en los capítulos 4-8 del l. IX del *De Trinitate* nunca utiliza el término *anima*, sino siempre el de *mens*. No así para el término *substantia*, que no siempre tiene un significado unívoco.

(94) Si no se mantiene firme esta precisión, nacen equívocos y confusiones que hacen imposible una correcta interpretación de los textos y dan lugar a discusiones interminables e inútiles.

autoconsciencia o el verbo interior; si es engendrado, es de la misma substancia del que engendra (la autoconsciencia lo es de la *mens*, el Hijo lo es del Padre), del que es acto ontológico. Para Agustín, la autoconsciencia es producida por verdadera generación, sin que intervenga nada de fuera (la mente se conoce por su esencia); el autoconocimiento es un acto esencial, y no es paso de la potencialidad a la actualidad. La mente *engendra sólo por sí* el autoconocimiento: *sola parens est notitiae suae...; parem sibi notitia sui gignit* (95). La mente engendra por sí la verdad, en ella connaturalizada del autoconocimiento. Expresa éste en la luz de la verdad, que es el entendimiento, el objeto connatural a la mente, casi primer contacto inmediato de la mente misma con la verdad iluminante y que constituye su ser de mente. Por ella el autoconocimiento, primera verdad engendada por la mente, brilla con brillo de la luz de la verdad constitutiva de la inteligencia como tal. El autoconocimiento es el verbo engendrado por la mente, interior en la mente misma (madre y, como creada, hija de la Verdad creadora), que presente en la verdad, que le es interior, está presente en sí misma en la autoconsciencia que engendra o en su verbo, en el que ella está presente. El verbo de la mente es producido por la misma mente, que se refleja en ella como en su imagen, dado que hay adecuación entre los términos (96). Aquí se funda en realidad metafísicamente la persona humana, apoyándose sobre la interioridad de la mente en la verdad y de la autoconsciencia en la mente, y, en el momento en que se explica su íntima esencia, se demuestra su intrínseco destino en Dios. En las palabras arriba citadas, no sólo se dice que la mente engendra por sí y sola la *notitia sui*, sino también que ésta es «igual» (*parem*) a la mente, porque, cuando es perfecta, no se conoce menor de aquello que es, y su naturaleza no es de otra esencia. Por lo tanto, en el momento en que se demuestra la consubstancialidad de la mente y de la autoconsciencia, se afirma también su distinción recíproca, como de dos cosas relativas; en caso contrario, no podría darse igualdad o desigualdad. La *mens* y la *notitia sui*, su «prole» y su «verbo», son dos distintas y una sola substancia; el autoconocimiento procede de la mente por generación, como el Hijo o el Verbo procede del Padre por generación; la generación del conocimiento de sí es el acto intelectual esencial en el seno de la mente.

De la mente y de la noticia de sí procede el *amor sui*, como del Padre y del Hijo procede el Espíritu Santo, difusivo de la caridad. ¿También el *amor sui* es engendrado del mismo modo

(95) *De Trinit.*, l. IX, c. 12, núm. 18, ya cit.

(96) *De Trinit.*, l. IX, c. 11, núm. 16.

que la autoconsciencia? El Hijo es *unigénito*; por lo tanto, el Espíritu no es engendrado por el Padre y no es su hijo, como lo es el Hijo, aun procediendo de él. La profundización de la naturaleza de la mente acerca del modo como el amor de sí mismo procede de ella y del autoconocimiento, nos puede dar alguna luz, de tal modo que también la imagen en nosotros sea menos imperfecta. La mente es amable antes de amarse, lo mismo que era cognoscible antes de conocerse, dado que era susceptible de ser amada y conocida; en caso contrario, no podría conocerse y amarse. ¿Por qué, entonces, cuando se ama, no decimos que engendra su amor, lo mismo que decimos, cuando se conoce, que engendra su conocimiento? ¿Acaso para indicar claramente que el principio del amor procede de la mente misma en cuanto es amable antes de amarse, y, por lo tanto, es principio del amor con que se ama, sin que por esto pueda decirse que el amor sea engendrado por ella, como lo es el conocimiento con que se conoce, porque con el conocimiento de sí ha encontrado lo que se llama engendrado o hallado (*quod partum vel repertum dicitur*), lo cual con frecuencia precede a la indagación que quiere apoyarse en este fin? «En efecto, la indagación es deseo de encontrar, que es tanto como decir engendrar» (97). Lo encontrado es casi engendrado y por esto es semejante a un hijo; con todo, mientras el hijo no nace, no es todavía. Y entonces el deseo que está en quien busca, procede del que busca y, en cierto modo, depende de él, y no se apoya en el fin que anhela sino cuando encuentra el objeto buscado y lo une al que busca. Este deseo o búsqueda, aunque no parezca ser el amor con el que se ama aquello que es conocido, es, sin embargo, algo del mismo género. En efecto, se puede llamar voluntad, porque quien busca quiere encontrar, y, si busca aquello que pertenece a la noticia de sí, quiere conocerse (98).

De esta cita resulta que el verbo o autoconsciencia es verdaderamente engendrado por la mente y es su hijo; no así el amor

(97) *De Trinit.*, l. IX, c. 12, núm. 18: *Nam inquisitio est appetitus invenendi, quod idem valet si dicas, reperiendi.*

(98) *Ibid.*: *Quae autem reperiuntur, quasi pariuntur: unde proli similia sunt; ubi, nisi in ipsa notitia? Ibi enim quasi expresa formantur. Nam etsi iam erant res quas quaerendo invenimus, notitia tamen ipsa non erat, quam sicut prolem nascentem deputamus. Porro appetitus ille, qui est in quaerendo, procedit a quaerente, et pendet quodam modo, neque requiescit fine quo intenditur, nisi id quod quaeritur inventum quaerenti copuletur. Qui appetitus, id est, inquisitio, quamvis amor esse non videatur, quo id quod notum est, amatur; hoc enim adhuc ut cognoscatur agitur: tamen ex eodem genere quiddam est. Nam voluntas iam dici potest, quia omnis qui quaerit invenire vult; et si id quod quaeritur quod ad notitiam pertineat, omnis qui quaerit nosse vult.*

de sí, aun procediendo de la mente y del autoconocimiento como especificación de la voluntad. Se distinguen aquí dos actos de amor: aquel que es antes que la mente se conozca y el que es amor de la mente que se conoce a sí misma, y, por lo tanto, precedente del autoconocimiento (y no precedente a él). Por esto, por una parte, debe decirse que la mente no engendra el amor de sí como hijo suyo, del mismo modo que engendra el autoconocimiento, aunque la autovolución procede de la mente y del autoconocimiento. Y, por otra, para explicar por qué no existe esta generación (como no la hay en la divina Trinidad para el Espíritu Santo) y por qué, sin embargo, se da precesión de la autovolución de los otros dos términos (como la hay del Espíritu en la Trinidad), se debe notar que el amor, como deseo del conocimiento de sí, está en la mente anterior a la generación del autoconocimiento (y, por lo tanto, el amor no puede decirse engendrado). Engendrado aquél como conocimiento de sí, se da el amor de sí, como amor de sí que se conoce a sí mismo, y por ello, la volición de la mente que se autoconoce procede de la mente que se conoce, es decir, de la mente y su prole (99). He aquí explicado por qué el amor de sí no es engendrado como hijo de la mente; de igual modo el Espíritu Santo no es engendrado como hijo por el Padre. Él, como amor de la mente y del conocimiento de sí (del Padre y del Hijo unigénito en la Trinidad), procede de ellos, porque la mente no puede amarse si no se conoce (la autovolución presupone el autoconocimiento del que procede). Pero, puesto que *ha querido* conocer, estaba en ella el deseo de conocerse. Y por lo tanto, el amor, no como amor de lo conocido (de la mente conocida), sino como deseo de autoconocimiento (y, en consecuencia, de aquello que no es explícitamente conocido) precede a la generación del autoconocimiento y, en tal modo, a ella contribuye («inclina» la mente a formar su verbo), mientras que, cuando la mente ha engendrado el conocimiento de sí, procede, como amor de la mente a sí misma conocida, de la mente misma y del autoconocimiento. El deseo o el amor de búsqueda no es todavía amor de lo que es conocido (el amor a la mente que ya se conoce), pero sí del mismo género e inherente a la mente que busca conocerse y todavía no ha engendrado el conocimiento de sí (el Espíritu Santo es inherente al Padre que quiere engendrar

(99) *De Trinit.*, l. IX, c. 12, núm. 18: *Partum ergo mentis antecedit appetitus quidam, quo id quod nosse volumus quaerendo et inveniendo, nascitur proles ipsa notitia: hac per hoc appetitus ille quo concipitur pariturque notitia, partus et proles recte dici non potest; idemque appetitus quo inhiatur rei cognoscendae, fit amor cognitae, dum tenet atque amplectitur placitam prolem, id est, notitiam, gignentique coniungit.*

el Hijo); el amor de sí o de la mente que se conoce procede de los otros dos términos (como el Espíritu Santo del Padre y del Hijo).

Aún más: la mente que busca conocerse, *quiere* conocerse. Si quiere conocerse, ya en este deseo de engendrar el conocimiento de sí (el Padre que quiere engendrar el Hijo) está implícito que quiere amarse conocida; es decir, que a la *generación* del hijo o del autoconocimiento sigue y de ella *procede* el amor por la mente que se autoconoce. Por lo tanto, el deseo de la mente de conocerse no se apaga con el acto generador del autoconocimiento, sino que, dado a luz éste, procede más allá y no tiene paz mientras no ha unido el objeto buscado, y ahora engendrado (autoconocimiento o verbo interior), al sujeto que busca o a la mente misma. Por ello, la autovolición de la mente que se autoconoce no puede no seguirse, dado que es un acto de voluntad (el deseo) el que ha concurrido a engendrar el autoconocimiento. Por consiguiente, este último está precedido de un acto de voluntad que radica en la mente y está seguido, como procedente de él, de ese acto de amor con el que la voluntad, amando la mente por sí conocida, une los dos términos de la mente y del autoconocimiento. Por lo tanto: el término primero es la *mens* (el Padre en la Divina Trinidad) en el que se halla inmanente, como acto suyo coesencial, el deseo (y la voluntad) de conocerse, es decir, de engendrar su prole o el conocimiento de sí (el Hijo o Verbo), engendrada la cual, procede necesariamente el amor de sí conociéndose (Espíritu Santo), último de los tres términos, unificador de los otros dos en una unidad trina. Y así, en la *mens* (Padre) están ya implícitamente presentes los otros dos términos: el amor, como deseo de conocerse (generación del autoconocimiento) y el conocimiento de sí, como implícito, y, por esto, siempre presente. En cuanto la verdad está ya presente en la mente, esta misma puede adquirir inmediata consciencia actual de su esencia, es decir, engendrar solamente por sí el autoconocimiento (el Hijo), en el cual está presente la mente misma y su conocerse y también el amor, que, como deseo de autoconocimiento, está ya operante en la mente (como elemento fecundador y por ello concausa del parto o del autoconocimiento). Y una vez que la mente es conocida a sí misma, procede el amor (Espíritu Santo), que la mente tiene de sí a sí conocida, en el que están presentes la mente y el autoconocimiento, porque quien se ama es la mente misma como por sí conocida y como queriéndose. Los tres términos se compenetran, son recíprocamente inherentes, como términos de una sola substancia, la *mens*; pero precisamente por ser términos de una relación, se oponen como relativos: la mente y el conocimiento de sí; igualmente la mente misma se opone a la

voluntad de sí. Autoconocimiento y autovolución, a través del proceso de generación y de procesión que hemos descrito, son términos relativos (y por ello distintos) de una sola substancia, y coesenciales. Por lo tanto, *est quaedam imago Trinitatis, ipsa mens, et notitia eius, quod est proles eius ac de se ipsa verbum eius, et amor tertius, et haec tria unum atque una substancia. Nec minor proles, dum tantam se novit mens quanta est: nec minor amor, dum tantum se diligit quantum novit et quanta est* (100).

La imagen, aun imperfecta, es evidente; la naturaleza de la mente tiene en sí la impronta no accidental del Creador o del Dios Uno-Trino. Sus profundidades son reveladas cuanto es suficiente para que todo el movimiento del espíritu esté intrínsecamente orientado a Dios, su Bien sumo, su felicidad. La fe se ha robustecido. Algo de luz ha sido proyectada en el misterio divino. El hombre ha descubierto, en su interioridad, su esencia metafísica como persona (unidad-trinidad) y, con ella, conoce su destino, no por argumentos extrínsecos, sino a través de la voz misma de su mente, de su autoconocimiento y de la voluntad; es decir, de toda su esencia espiritual, integralmente copresente en cada acto suyo.

Difícilmente pueden leerse páginas especulativamente más profundas acerca de la naturaleza del hombre y que tengan al mismo tiempo tanta fuerza apologética de las verdades reveladas. Así entendía Agustín la filosofía cristiana: «filosofía», porque el método y el proceso son racionales y no se fundan sobre la fe; cristiana, porque, aun distinguiéndose de la fe, demuestra la conveniencia y la convergencia entre indagación y Revelación.

Con todo, Agustín encuentra una *evidentior trinitas* en otra trinidad: *memoria, intelligentia, voluntas*. No se identifican las dos trinitades, pero la segunda es solamente una profundización de la primera, que, según dice el mismo filósofo, resulta de ella precisada en los detalles y como limada (101).

Observemos antes: a) en la primera trinidad, la autoconsciencia es una especificación de la *intelligentia*, como la autovolución lo es de la *voluntas*; b) en consecuencia, en la primera se consideran los actos esenciales de las dos facultades de la *mens* o *spiritus*, coesenciales a ella e interiores, mientras que en la segunda se tienen presentes las dos citadas facultades; c) por ello,

(100) *De Trinit.*, l. IX, c. 12, núm. 18.

(101) Nos ocupamos aquí solamente del alma como imagen de la Trinidad divina. Cuanto se refiere a la mente que se busca y se conoce, etc., lo hemos tratado ampliamente a propósito de la autoconsciencia, tanto en este capítulo como en el cap. I de la primera parte y *passim*.

también en la segunda trinidad quedamos dentro de la interioridad pura: *mens* o *memoria* y sus facultades; d) y así como el alma se conoce por su esencia y se ama, la *intelligentia* y la *voluntas*, términos de la segunda trinidad, implican el autoconocimiento y la autovolución, del mismo modo que en la primera trinidad estos dos actos esenciales de las dos facultades implican las facultades mismas de las que son actos y sin las que no podrían darse. La diferencia en las dos trinidades reside, por lo tanto, en el hecho de que en la primera se consideran la mente y los actos primeros de sus facultades, a ellas esenciales y a la misma mente; en la segunda, se consideran las facultades mismas, sin prescindir, sin embargo, de los actos esenciales, autoconocimiento y autovolución, que, como actos primeros, son presupuestos por toda la actividad de la mente en sí y de sus facultades. Obsérvese todavía cómo en toda esta dialéctica de la interioridad, que se desarrolla sobre el principio de la inmanencia de la mente a sus facultades y a sus actos esenciales y de aquéllas y de éstos a la mente misma y sobre el principio del inmediato autoconocerse y autoquererse de la mente, la *ratio*, como facultad discursiva que se aplica al sentido y a lo sensible, es casi pasada en silencio, si bien está siempre implícita en la dialéctica de los términos que se oponen recíprocamente como términos de una relación.

Consideremos ahora los tres términos como tales, sin preocuparnos de más: su realidad es tan cierta como la de la existencia del yo pensante (probada por la misma duda). En efecto, la mente se aprehende como recordante, cognoscente y volente; y no podría aprehenderse como tal, si no existiesen los tres términos de la memoria por sí (que es la mente misma) (102), de la inteligencia y de la voluntad. Pero precisamente estas tres realidades revelan una clara semejanza con la divina Trinidad, según la

(102) Es aquí la memoria el contenido de la mente o la verdad presente en la misma y, por tanto, también el conocimiento que la mente tiene de sí misma. La mente es llamada memoria en el sentido de que, si bien está presente a sí misma, no siempre se percibe. En este caso, posee el conocimiento de sí sin pensarse actualmente (*cogitatio*): sabe su ciencia, pero no la piensa. Véase *De Trinit.*, l. XIV, c. VI, núm. 8: *Tanta est tamen cogitationis vis, ut nec ipsa mens quodam modo se in conspectu suo ponat, nisi quando se cogitat: ac per hoc ita nihil in conspectu mentis est, nisi unde cogitatur nec ipsa mens, qua cogitatur quidquid cogitatur aliter possit esse in conspectu suo, nisi se ipsam cogitando. Quomodo autem, quando se non cogitat, in conspectu suo non sit, cum sine se ipsa nunquam esse possit, quasi aliud sit ipsa, aliud conspectus eius, invenire non possunt... Proinde restat ut aliquid pertinens ad eius naturam sit conspectus eius, et in eam, quando se cogitat, non quasi per loci spatium, sed incorporea conversione revocetur: cum vero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo, nec de illa suus formetur obtutus,*

define la fe. Son tres y son uno: estas tres, la memoria (103), la inteligencia y la voluntad no son tres vidas, sino una vida; no tres mentes, sino una mente; por consiguiente, no son tres substancias, sino una substancia (104). La memoria, como vida, razón y substancia, se expresa respecto a sí misma; pero en cuanto memoria es relativa a otra cosa. Lo mismo se puede afirmar de lo que se refiere a la inteligencia y a la voluntad, dado que se denominan tales en cuanto se expresan en relación a otro. En sí mismas cada una es vida, razón y esencia. Todas tres, por el hecho de que son una vida, una mente, una substancia, forman una sola realidad. Por lo tanto, cuanto se refiere a cada una de ellas o a todas en conjunto, se expresa en singular y no en plural. Son tres según sus relaciones recíprocas; y si no fuesen iguales, no sólo cada una respecto a cada una, sino también cuando cada una se refiere a todas las otras, no se comprenderían mutuamente. Se conocen una a una y cada una conoce todas las demás. Lo que no recuerdo de mi memoria, no está en ella; nada existe en ella tan presente como la memoria misma; en consecuencia, la recuerdo en su totalidad. Del mismo modo sé que entiendo todo aquello que entiendo, que quiero todo aquello que quiero y recuerdo todo aquello que sé. Por consiguiente, recuerdo toda mi inteligencia y toda mi voluntad; comprendo estas tres cosas y las comprendo todas al mismo tiempo. No existe nada inteligible que yo no comprenda a excepción de lo que ignoro; y lo que ignoro, ni lo recuerdo, ni lo quiero. Por lo tanto, todo aquello que no comprendo de lo que es inteligible, no lo recuerdo, ni lo amo; al contrario, todo lo inteligible que recuerdo y amo es comprensible para mí. Mi voluntad, siempre que se sirva de lo que entiendo y recuerdo, incluye toda mi inteligencia y mi me-

sed tamen noverit se tamquam ipsa sit sibi memoria sui. Sicut multarum disciplinarum peritus ea quae novit, eius memoria continentur, nec est inde aliquid in conspectu mentis eius, nisi unde cogitat; cetera in arcana quadam notitia sunt recondita, quae memoria nuncupatur.

(103) No hay duda de que el término «memoria» no tiene un significado unívoco. Lo señala explícitamente el mismo Agustín: la memoria como *vita et mens et substantia, ad seipsam dicitur* — y en este sentido es la misma mente; como memoria propia y verdadera, *ad aliquid relative dicitur* — y en este sentido es un acto intelectivo interior cuando el recuerdo se refiere a la mente misma, a sus facultades y a sus actos interiores (recuerdo mi memoria, mi inteligencia, mi voluntad; entiendo que conozco, recuerdo y amo; quiero recordar, entender y amar y, al mismo tiempo, recuerdo toda mi memoria, mi inteligencia, mi voluntad). En los textos que estamos examinando el término tiene este doble sentido.

(104) *De Trinit.*, l. X, c. 11, núm. 18: *Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens: consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia.* Resumimos en el texto todo el pasaje.

moria. En conclusión, cuando todas y cada una mutuamente se comprenden, existe igualdad entre el todo y la parte y las tres constituyen una unidad: una vida, una mente, una esencia.

De suyo se da la presencia de la mente en su memoria, en su inteligencia y en su voluntad; y, puesto que siempre se conoce y siempre se ama, siempre se recuerda y comprende que se conoce y ama, si bien no siempre se cree distinta de las otras cosas que no son lo que ella es, y, por esto, es difícil distinguir en ella el recuerdo y la inteligencia de sí. Parece como si no fuesen dos facultades, sino solamente una expresada con dos nombres distintos, dado que aparecen tan unidas en la mente que una de ellas no precede a la otra en el tiempo (105). Es decir: la mente (que es la misma memoria cuando se expresa *ad se ipsam*) está en la memoria de sí (acto intelectual), en la inteligencia y en la voluntad. Esto nos hace comprender por qué ella siempre se conoce y ama, y, al mismo tiempo, siempre se recuerde y siempre comprenda conocerse y amarse, aunque no siempre se piense distinta de estos actos, que no son lo que ella es (a pesar de que le sean coesenciales). Esto explica la dificultad de distinguir en la mente el autorrecuerdo y el autoconocimiento, dos actos intelectuales, que, como la inteligencia y la voluntad, le son *naturaliter* inherentes y, por lo tanto, connaturalizados y coesenciales.

Memoria, inteligencia y voluntad se oponen, por lo tanto, como términos de relaciones reales, sin multiplicar la substancia en que se encuentran. Del mismo modo, como en la Trinidad divina hay una verdadera *circuminsesión* de una y otra de las tres realidades, con una perfecta igualdad de los términos (el contenido de un término es el de los otros dos), así hay una maravillosa analogía entre la naturaleza del espíritu humano y la Trinidad divina (106).

(105) *De Trinit.*, l. X, c. 12, núm. 19: *Mentem quippe ipsam in memoria et intelligentia et in voluntate suimetipsius talem reperiebamus, ut quoniam semper se nosse semperque se ipsam velle comprehendebatur, simul etiam semper sui meminisse, semperque se ipsam intelligere et amare comprehenderetur; quamvis non semper se cogitare discretam ab eis quae non sunt, quod ipsa est: ac per hoc difficile in ea dignoscitur memoria sui, et intelligentia sui. Quasi enim non sine haec duo, sed unum duobus vocabulis appelletur, sic apparet in ea re ubi valde ista coniuncta sunt, et aliud alio nullo praeceditur tempore...*

(106) En el libro XI demuestra cómo también se da en el «hombre exterior» una cierta imagen imperfectísima de la Trinidad divina: a) el cuerpo visible; la visión o forma impresa en nosotros; la voluntad que une los dos términos (el objeto que informa el sentido puede ser comparado al Padre; la forma impresa en el sentido, al Hijo; la voluntad, que une el sentido al objeto, al Espíritu Santo); b) trinidad de la visión imaginativa: el recuerdo o la imagen sensible que se encuentra en la memoria; la visión interior; la volun-

En los últimos libros de su gran tratado, Agustín profundiza y perfecciona el análisis de la naturaleza del alma como imagen de la divina Trinidad, tanto para indicar mejor las semejanzas, como para destacar fuertemente las diferencias.

Según sabemos, una cosa es la «ciencia» y otra la «sabiduría» (107): la primera es el conocimiento, a través de la razón, de las cosas temporales y mudables, nuestro ojo sobre el mundo; la otra es el conocimiento de las verdades eternas, y es propia de la inteligencia. No dos facultades, sino una, distinta en dos funciones distintas (108). Ciencia y sabiduría, aun no separadas, se oponen: acción la una, contemplación la otra; se ordena en lo temporal la primera, en lo eterno la segunda, etc.

También la ciencia constituye una trinidad, ciertamente la más elevada de las sensibles, pero igualmente muy imperfecta. Una imagen más elevada y menos inadecuada, *immortaliter immortalitati eius insita* (109), es buscada en la sabiduría del hombre que es según Dios, es decir, en la *theosébeia* o *pietas* o culto de Dios; objeto de la indagación es siempre la parte superior del alma, la mente en la trinidad de la memoria, inteligencia y voluntad (110). Pero esta trinidad de la mente no es imagen de Dios sólo porque la mente se recuerda, se conoce y ama, sino porque también conoce, recuerda y ama a Quien la ha hecho. La mente que no se trasciende a sí misma es todavía ciencia y no sabiduría; en un cierto sentido, no se conoce todavía íntegramente, porque es suficiente que conozca su naturaleza para sentirse ligada naturalmente al Creador. Es, en realidad, sapiente (y no solamente esciente-*insipiens*) sólo cuando recuerda, conoce y ama a Dios. Y es *sapiens*, no por su propia luz, sino por la luz suma de la que participa y en la que será bienaventurada. «En este

tad que los une; y *quae tria cum in unum coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur*. — Para una más amplia exposición de las analogías trinitarias del hombre exterior, véase Schmaus, *Ob. cit.*, págs. 201-220 — no acepta Agustín como imagen de Dios trino (y demuestra los motivos) la familia (padre, madre, prole). Véase *De Trinit.*, I. XII, c. 6, núms. 6-8.

(107) Véase la parte II, cap. IV.

(108) *Ratio e intelligentia* no pueden ser identificadas porque Agustín las mantiene bien distintas, como *razón inferior* (de cuyo ejercicio viene la ciencia) y *razón superior*, de la que proviene la sabiduría: la primera se refiere al mundo, la segunda mira a Dios. Véase *De Trinit.*, I. XII, c. 12, núm. 17, y, principalmente, c. 14, núms. 22-23.

(109) *De Trinit.*, I. XIV, c. 4, núm. 6.

(110) Remitimos, para no repetirnos, a la parte II, caps. IV y V. El procedimiento, desarrollado en el l. XIV del *De Trinitate*, es el mismo que el ya expuesto por nosotros: de la memoria implícita del alma y de Dios se engendra el verbo interior y el conocimiento explícito o actual del que procede el amor o voluntad en acto, que une memoria e inteligencia.

sentido la sabiduría del hombre es sabiduría de Dios; y sólo así es verdadera, porque si es solamente humana, es vana» (111). Cuanto más perfecta es nuestra ciencia de Dios, más se asemeja el verbo que expresa al Verbo encarnado (112).

Pero, por numerosas y evidentes que puedan ser las semejanzas entre nuestra alma y la Trinidad, y, hasta donde es posible, suficientes para aclarar el texto de la Escritura y orientar el hombre hacia su verdadero fin y felicidad, la distancia entre el ejemplar y la imagen es irrellenable; y cuanto más conocemos nosotros la imperfección de la imagen, tanto más la imagen de Dios se hace perfecta en nosotros. Dios es conocido mejor ignorándolo: trasciende Él todos los modos de ser, conocidos por nosotros (teología negativa): su contemplación es una visión oscura (teología oscura). En efecto, basta considerar los atributos divinos para ver cómo cada uno de ellos sobrepasa nuestra concepción. Dios es bueno, justo, no como lo son el pan o un hombre, sino sin límites; es el Bien, la Justicia, etc. Vida, inteligencia, justicia, etc., no son sus cualidades, sino su substancia. Todos los atributos se pueden reducir a la unidad de la Sabiduría, que es su esencia o la substancia misma de Dios (113), que es la misma Trinidad (114). ¡Qué abismo entre la Sabiduría divina y la nuestra, y cuán misteriosa la primera! Conocer y ser, para Dios, es todo uno (115). Igualmente imperfectísimo es nuestro verbo y nuestro amor respecto al Verbo y al Amor subsistente, que es el Espíritu Santo.

También en sí misma la imagen de la Trinidad creada es im-

(111) *De Trinit.*, l. XIV, c. 12, núm. 15: *Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intelligit ac diligit se: sed quia potest etiam meminisse, et intelligere, et amare a quo facta est. Quod cum facit, sapiens ipsa fit. Si autem non facit, etiam cum sui meminit, seseque intelligit ac diligit, stulta est. Meminerit itaque Dei sui, ad cuius imaginem facta est, eumque intelligat atque diligit... Et non sua luce, sed summae illius lucis participatione sapiens erit, atque ubi aeterna, ibi beata regnabit. Sic enim dicitur ista hominis sapientia, ut etiam Dei sit. Tunc enim vera est: nam si humana est, vana est. Véase también el l. XV, c. 20, núm. 39.*

(112) *Ibid.*, l. XV, c. 11, núm. 20.

(113) *Non aliud est sapientia eius, aliud essentia, cui hoc est esse quod sapientem esse. De Trinit.*, l. XV, c. 6, núm. 9.

(114) *Ibid.*, l. XV, c. 6, núm. 10.

(115) *Ibid.*, l. XV, c. 14, núm. 22: *Longe est ergo huic scientiae scientia nostra dissimilis. Quae autem scientia Dei est, ipsa et sapientia, et quae sapientia ipsa essentia sive substantia. Quia in illius naturae simplicitate mirabili, non est aliud sapere, aliud esse; sed quod est sapere, hoc est et esse, sicut et in superioribus libris saepe iam diximus. Nostra vero scientia in rebus plurimis propterea et amissibilis est et receptibilis, quia non hoc est nobis esse quod scire vel sapere: quoniam esse possumus, etiam si nesciamus, neque sapiamus ea quae aliunde dicimus.*

perfecta. En efecto, la mente no es el hombre, que es también cuerpo; ni es toda el alma, sino sólo su parte superior, la *mens*; la memoria, la inteligencia y la voluntad no son el hombre, están en el hombre. ¿Podemos, acaso, decir que la Trinidad está en Dios, como algo que es suyo, pero que no es Dios? Cada hombre es imagen de Dios, no según todo lo que pertenece a su naturaleza, no según su naturaleza, sino según su mente. Es una persona y es imagen de la Trinidad sólo *in mente*. En cambio, esa Trinidad de la que es imagen es toda Dios, es toda Trinidad, ni hay nada perteneciente a la naturaleza divina que no pertenezca a la Trinidad, y las personas en ella, no son como en el hombre que es una persona, sino que son tres personas de una misma esencia (116). Otra gran diferencia (*magna distantia*): decimos que la mente, la noticia y el amor de sí están en el hombre, o mejor, que están en él la memoria, la inteligencia y la voluntad (117), pero nada de la mente recordamos sino con la memoria, nada

(116) *De Trinit.*, l. XV, c. 7, núm. 11: *Non igitur anima sed quod excolit in anima mens vocatur. Numquid autem possumus dicere Trinitatem se esse in Deo, ut aliquid Dei sit, nec ipsa sit Deus? Quapropter singulus quisque homo, qui non secundum omnia quae ad naturam pertinent eius, sed secundum solam mentem imago Dei dicitur, una persona est, et imago est Trinitatis in mente. Trinitas vero illa cuius imago est, nihil aliud est tota quam Deus, nihil est aliud tota quam Trinitas. Nec aliquid ad naturam Dei pertinet, quod ad illum non pertineat Trinitatem; et tres personae sunt unius essentiae, non sicut singulus quisque homo una persona.*

(117) Este texto (como tantos otros) nos parece que no deja lugar a dudas acerca de que Agustín utilice aquí indiferentemente *mens* y *memoria*. La memoria es el contenido de la *mens* (la verdad en ella presente y que hace que sea mente), o es el acto intelectual con el que recuerda la mente lo que sabe (y no siempre tiene conciencia de que lo sabe), y es memoria de sí, de Dios o de otro. Podría decirse que la mente o espíritu no sea acto (ontológico, se entiende), sino potencia que tiene en potencia la verdad (su contenido) como memoria innata y de la que adquiere conciencia con el ejercicio de la inteligencia, cuyo acto primero esencial, en efecto, es la autoconciencia. Ciertamente es así porque psicológicamente puede la mente olvidarse de sí y de Dios, pero metafísicamente ella misma y Dios están siempre presentes en ella, como también está siempre presente la verdad, su objeto interior. Y cuando ella, «volviendo a entrar en sí misma», se acuerda de sí y de Dios (de su esencia, porque la presencia de Dios, como imagen, le es esencial), no se da tránsito de la potencia al acto, sino toma de posesión de una actualidad siempre actual, tanto que la mente no se aumenta a sí misma ni su conocimiento. Por otra parte, el conocimiento de sí, que es acto intelectual que especifica la inteligencia, no viene de fuera (por esto pasa la mente de la potencia al acto), sino que es conocimiento siempre actual porque la mente se conoce en virtud de su esencia, por el hecho de ser mente. El acto de autoconocimiento tiene que estar metafísicamente siempre presente, precisamente porque es esencial a la mente misma. No saber el alma que existe, que se conoce y ama, y por ello buscarse, es una situación psicológica y no el estado de su naturaleza que es conocerse y saberse, dado que el conocerse es esencial al alma. El conocimiento memorial o habitual de sí es inherente al acto que es la mente. Cuan-

entendemos sino con la inteligencia, nada queremos sino con la voluntad. Pero, ¿quién se atrevería a decir que en la Trinidad el Padre no se entiende a sí mismo, al Hijo y al Espíritu Santo, sino por el Hijo; o que no se ama, sino por el Espíritu Santo, mientras que por su esencia se acuerda de sí, del Hijo y del Espíritu Santo? ¿Y quién osaría pensar que el Hijo no se recuerda a sí mismo y al Padre sino mediante el Padre mismo, ni se ama sino por el Espíritu Santo, aunque conozca por sí a sí mismo, al Padre y al Espíritu Santo? É igualmente, ¿que el Espíritu Santo no puede recordar al Padre y al Hijo y a sí mismo sino por el Padre, y que por el Hijo entiende al Padre, el Hijo y a sí mismo, mientras que por sí mismo puede solamente amarse a sí, al Padre y al Hijo, como si el Padre fuese solamente memoria de sí, del Hijo y del Espíritu Santo, el Hijo la inteligencia de sí, del Padre y del Espíritu Santo y este último solamente amor de sí, del Padre y del Hijo? (118).

Además: memoria, entendimiento y voluntad están en una persona; no pertenecen a sí mismas sino a mí y lo que hacen lo hacen por mí. En efecto, soy yo quien recuerdo con la memoria, entiendo con la inteligencia, amo con la voluntad; y, cuando dirijo el pensamiento, soy yo quien lo dirijo a la memoria, al contenido de la mente y digo lo que estoy engendrando (con la inteligencia, que ve en la memoria el verbo interior de mi ciencia); y entrambos son míos, la ciencia y el verbo. «Yo sé y digo en mi corazón lo que sé». Yo (hombre o persona, no solamente el alma superior) «que no soy, ni la memoria, ni la inteligencia, ni el amor» — y, con todo, poseo las tres —, recuerdo, entiendo y amo. Así, puede decir una persona que tiene estas tres realidades

do vuelve ésta a las cosas que tiene en la memoria (su contenido) «las ve con el entendimiento y las pronuncia internamente». Véase *De Trinit.*, l. XV, c. 22, núm. 42.

(118) *De Trinit.*, l. XV, c. 6, núm. 12: *Itemque in hoc magna distantia est, quod sive mentem dicamus in homine, eiusque notitiam, et dilectionem, sive memoriam, intelligentiam, voluntatem, nihil mentis meminimus nisi per memoriam, nec intelligimus nisi per intelligentiam, nec amamus nisi per voluntatem. At vero in illa Trinitate quis audeat dicere Patrem, nec se ipsum, nec Filium nec Spiritum Sanctum intelligere nisi per Filium, vel diligere nisi per Spiritum Sanctum, per se autem meminisse tantummodo vel sui vel Filii vel Spiritus sancti; eodemque modo Filium nec sui nec Patris meminisse nisi per Patrem, nec diligere nisi per Spiritum Sanctum, per se autem non nisi intelligere et Patrem et se ipsum et Spiritum Sanctum; similiter et Spiritum Sanctum per Patrem meminisse et Patris et Filii et sui, et per Filium intelligere et Patrem et Filium et se ipsum, per se autem non nisi diligere et se et Patrem et Filium: tamquam memoria sit Pater et sua et Filii et Spiritus Sancti, Filius autem intelligentia et sua et Patris et Spiritus Sancti, Spiritus vero Sanctus charitas et sua et Patris et Filii? Adviértase cómo la analogía entre el Padre y la mens es analogía entre el Padre y la memoria.*

(y le son esencialmente inherentes) «y que no es estas tres». Pero, ¿es tal vez así en la simplicidad de la suma naturaleza de Dios? De ningún modo: Dios es uno y es tres personas (119); por ello, una cosa es la Trinidad en sí misma y otra su imagen en otra cosa. En la suma Trinidad la inseparabilidad es tal que, mientras que ninguna trinidad en el hombre puede ser expresada hombre, aquella se expresa y es único Dios: la Trinidad no está en Dios, es Dios; en cambio la imagen de la trinidad no es el hombre, sino que es de un hombre. Dios es, el hombre tiene; solamente Dios es todo aquello que está en Él: *quod est, hoc est* (120). Nosotros vemos en esta vida *per speculum in aenigmate*: no a Dios cara a cara, sino en el espejo, o por alegoría (121). Solamente cuando Dios nos eleve a su visión, veremos la Trinidad más claramente que en su imagen.

A parte de esta y otras diferencias substanciales, la indagación ha adquirido un resultado seguro: el alma humana es por su naturaleza imagen de la Trinidad divina, que es Dios; por lo tanto, el hombre se conoce verdaderamente a sí mismo, cuando sabe que está hecho por Dios, a su imagen, para Dios. No sólo está demostrada aquí implícitamente la existencia de Dios, sino la del Dios de la Revelación (sin la Revelación, la razón no habría llegado por sí sola a este profundo conocimiento de la naturaleza del alma, pero no llega fundándose sobre la Revelación misma, sino con procedimiento racional; por lo tanto, filosofía y cristiana); y está demostrada por una prueba intrínseca, por el mismo ser del alma humana y por su interior movimiento. La vida del hombre, en cuya alma está la imagen de Dios, está *naturaliter* orientada a Dios mismo, como a su fin último y a su beatitud. Si es así, el hombre todo (espíritu y cuerpo) es por su esencia superior a la naturaleza, porque su fin no se cumple naturalmente sino sobrenaturalmente. De aquí todo un sentido profundo de la ascesis y de la mística, que no es solamente teológico, sino también filosófico. El esfuerzo de la vida espiritual (mente, entendimiento y voluntad), como también de la vida sensible (el hombre integral, espíritu-cuerpo) está empeñado, en conformidad con la naturaleza del hombre (cuyas resistencias son debidas al pecado), en pensar siempre más intensamente en Dios, conocerlo cada vez mejor y amarlo perfectamente: *meminerim tui, intelligam,*

(119) *De Trinit.*, l. XV, c. 22, núm. 43.

(120) *Ibid.*

(121) Toda esta parte del l. XV del *De Trinitate* es un mentís a las interpretaciones ontologistas de San Agustín: la visión como en un espejo y enigmática excluye la visión directa de Dios y el conocimiento directo de las cosas en las ideas divinas.

diligam te (122). El itinerario del hombre está señalado como mente, inteligencia y voluntad, como vida total, en todo acto suyo y en su totalidad. Pero ser el hombre llamado a recordar, conocer y amar cada vez más a Dios, implica que es capaz de perfeccionamiento infinito, porque el fin a que aspira es la intuición o la visión directa de Dios, que solamente Dios mismo puede dar a la criatura hecha a su imagen: a la visión inmediata de la esencia divina. Solamente entonces, en la gloria, su semejanza con Dios es perfecta (123).

Pero la naturaleza del hombre hecha por Dios para Él no está en el estado en que Dios la creó; después del pecado, todo hombre tiene en sí su grandeza de criatura destinada al Creador con la miseria de la corrupción original. De aquí el esfuerzo, la tensión, atraído como está por dos «pesos». En esta tensión es donde la caridad hace su prueba decisiva: cuanto más grande es ella, tanto más ha sabido el hombre hacerse atraer por Dios, y tanto más la imagen de la Trinidad en él es semejante al modelo. Con la caridad habita en nosotros el Espíritu Santo y, con él, la Trinidad toda (124). Únicamente en el amor de Dios el alma es en realidad imagen de la Trinidad: aquí está su perfección. El itinerario de la voluntad está señalado: sabe ella a dónde debe tender: basta que reconozca aquello que el entendimiento conoce, es decir, la naturaleza del alma. Pero el estado actual del hombre es también corrupción original, y, por lo tanto, se renueva la lucha en cada momento de la vida hasta el último instante. El hombre, en esta condición, no piensa solamente en Dios y en amarlo, que es su perfección, sino que, según dice Agustín, *multae sunt cogitationes meae, tales quales nosti, cogitationes hominum, quoniam vanae sunt* (125) (G).

(122) *De Trinit.*, l. XV, c. 28, núm. 51.

(123) *De Trinit.*, l. XIV, c. 17, núm. 23: *In hac quippe imagine tunc perfecta erit Dei similitudo, quando Dei perfecta erit visio*. Véase también el l. XV, c. 8, núm. 14, donde se afirma que nosotros obtenemos la visión de Dios en virtud de su gracia.

(124) *Ibid.*, l. XII, c. 18, núm. 32: *Dilectio igitur quae ex Deo est et Deus est, proprie Spiritus Sanctus est, per quem diffunditur in corporibus nostris Dei charitas, per quam nos tota inhabitat Trinitas*.

(125) *De Trinit.*, l. XV, c. 28, núm. 51. — Agustín en este libro precisa mejor la distinción entre generación y procesión en la Trinidad, aun insistiendo en las dificultades que ofrece: *Hic utcumque etiam illud intelligitur, quantum a talibus quales nos sumus, intelligi potest, cur non dicatur natus esse, sed potius procedere Spiritus Sanctus: quoniam si et ipse Filius diceretur, amborum utique filius diceretur; quod absurdissimum est*. Nos ayuda a considerar la imagen que está en nosotros: *Ipsa ostendit tibi verbum verum esse in te, quando de scientia tua gignitur, id est, quando quod scimus dicimus; quamvis nullius gentis lingua significantem vocem vel proferamus vel cogite-*

5. ALMA Y CUERPO: EL HOMBRE

Ya algunas alusiones en el apartado anterior y sobre todo las páginas dedicadas a la sensación (126) contienen el planteamiento (y la solución implícita) del así llamado problema de las «relaciones» entre el alma y el cuerpo en el hombre, que, como problema de la relación, en el sentido metafísico, no existe en Agustín. El problema no es el de la relación, sino, dada la unidad substancial, cómo se actúe. La sensación no es solamente *passio corporis*, sino también actividad del alma vivificadora del cuerpo (hay sensación solamente cuando no ignora el alma lo que el cuerpo padece): el sentir *non est corporis, sed animae per corpus*. Hablar así es establecer un vínculo substancial entre alma y cuerpo y, al mismo tiempo, la superioridad de la primera sobre el segundo, dado que el padecer es del cuerpo y el obrar del alma, principio de vida y de unidad del cuerpo mismo, al cual se encuentra unida. Animar el cuerpo es actuar sobre él; no existe el problema de cómo el cuerpo puede obrar sobre el alma, una vez que la sensación es de ésta y no del cuerpo. Por otra parte, no habría sensación si el cuerpo no padeciese modificaciones por la acción ejercida por agentes externos. La sensación resulta ser un acto vital y espiritual al mismo tiempo (interior) *sensus et mentis*. Todo acto del hombre, por ser humano, para Agustín, es aprehendido en el conjunto inescindible de su vida orgánica y espiritual. Por consiguiente, alma y cuerpo no son dos cosas, extraña una y opuesta a la otra (como en Platón y luego en Descartes), sino que constituyen esa unidad que es el hombre, que es cuerpo de su alma y alma de su cuerpo. No hay nunca el cuerpo y el alma, sino un concreto *mi* cuerpo, vivificado por *mi* alma y *mi* alma presente toda en todo *mi* cuerpo. El alma está toda en todo acto suyo: está en el sentir, que es también pensar y que-

mus, sed ex illo quod novimus cogitatio nostra formetur; atque in acie cogitantis imago simillima cogitationis eius quam memoria continebat, ista duo scilicet velut parentem ac prolem tertia voluntate sive dilectione iungente. Quam quidem voluntatem de cogitatione procedere (nemo enim vult quod omnino quid vel quale sit nescit), non tamen esse cogitationis imaginem; et ideo quamdam in hac re intelligibili nativitatís et processionis insinuari distantiam, quoniam non hoc est cogitatione conspiceret quod appetere, vel etiam perfrui voluntate, cernit discernitque qui potest (De Trinit., l. XV, c. 27, núms. 48 y 50). Véase también acerca de la Trinidad y su imagen en el hombre el Sermón 52 acerca de la «Santísima Trinidad» que, en pocas páginas, da lo esencial.

(126) Parte II, c. II. Son tenidas en cuenta esas páginas: las actuales, las presuponen y son un complemento de las mismas.

rer; está en el querer, que es también sentir y pensar, aun permaneciendo sentir el sentir, pensar el pensar y querer el querer. Y no hay sólo el alma, hay el hombre, es decir, esa unidad substancial de alma y cuerpo, que es cada hombre. Sobre esta base es aclarado el problema del hombre alma-cuerpo y entendido el platonismo, en este punto no platónico, de Agustín (127); también cuanto, más que Platón, le enseñó Plotino en torno a la sensación, al puesto y significado del sensible en el proceso de «conversión» del alma; y, a través de Plotino, cuanto tomó también de Aristóteles.

Per ipsam animam meam, ascendam ad illum [Deum]. Aquí, evidentemente, el alma es la superior, pero en un cuerpo. En efecto, para ascender a Dios debo sobrepasar *vim meam*, es decir, el alma como principio vital, que llena y vivifica el cuerpo. Si ascendiese a Dios solamente por mi vitalidad, también el mulo y el caballo, que no tienen *intellectus*, podrían hacerlo. Debo transcender también la *vis* senciente, por la que, a través de los sentidos del cuerpo, veo y oigo (128). Energía vital, energía senciente, energía inteligente: ésta es el alma unida a su cuerpo, que ella hace vivir y por medio del cual siente y conoce las cosas corpóreas. El alma, inferior a Dios, hace vivir lo que es inferior a ella, es decir, su cuerpo (129). ¿Qué es el hombre? «No es el solo cuerpo o la sola alma, sino el ser que se compone de alma y cuerpo. El alma no es todo el hombre, sino la parte superior; así, el cuerpo no es todo el hombre, sino la parte inferior. Cuando el alma y el cuerpo están unidos, se llaman hombre, nombre que no pierden incluso cuando se habla de ellos separadamente» (130). Y, en resumen, según una fórmula consagrada, el hombre es *animal rationale mortale* (131). Si distinguimos el alma superior de

(127) Las equivocadas interpretaciones de la doctrina agustiniana del «compuesto» humano, dejando aparte que ha sido mal entendido su platonismo, provienen también, según hemos indicado, de no haber tenido presente la multiplicidad de sentidos que da el filósofo al término substancia, que significa «esencia», pero también «elemento», «naturaleza», «hombre», etc. No es, sin embargo, difícil de entender el término según el sentido que en todos los casos aparece claro por el contexto.

(128) *Conf.*, l. X, c. 8.

(129) *Tract. in Joan.*, tract. XIII, núm. 5.

(130) *De civ. Dei*, l. XIII, c. 24, núm. 2.

(131) *Ibid.*, l. IX, c. 13, núm. 3. — Esta fórmula se repite muchas veces: *De Ord.*, l. II, c. 11, núm. 31; *De quant. an.*, c. 25, núm. 47; *De Trinit.*, l. VII, c. 4, núm. 7, etc. — El término «mortal» «se utiliza para distinguir el cuerpo terrestre del hombre del cuerpo inmortal que los antiguos atribuían a los dioses y que Agustín concedía, no sin dudar, no obstante, a los ángeles». Así Boyer (*S. Agustino*, cit., pág. 143). Sugerimos una hipótesis: ¿no podría la palabra «mortal» haber sido utilizada para distinguir el cuerpo sujeto a la

la inferior, podemos decir que el hombre completo, en la unidad substancial de sus elementos, es: *spiritus, anima* y *corpus*; y quien quiere excluir el cuerpo de la naturaleza humana, «es necio» (*desipit*) (132). Entra, por lo tanto, el cuerpo en la definición del hombre y no puede ser considerado un apéndice o un ornamento exterior: los cuerpos no son hechos para adornar o ayudar, como lo que es utilizado extrínsecamente, sino que pertenecen a la misma naturaleza del hombre (133). Por esto es falso afirmar que el hombre es hombre *in mente* y no hombre *in carne* (134). Y he aquí la fórmula precisa y explícita del *De Trinitate*: *homo est substantia rationalis constans et anima et corpus* (135). Decir que falta en San Agustín la doctrina de la «unidad substancial» solamente porque no se lee en él esta fórmula, es pararse en la letra, sin tener presente que se encuentra irrefutablemente con términos equivalentes la misma definición del hombre.

Cierto que dejan perplejo las fórmulas de los escritos de su juventud y son todavía inciertas. El término «compuesto» da todavía la impresión en ellos de que sea el hombre un ser compuesto de dos elementos en relación extrínseca, casi yuxtapuestos (por ejemplo en los *Soliloquia*) (136). Indudablemente que la influencia platónica todavía no ha sido sometida a criba crítica. a ese proceso de profundización que caracteriza las obras posteriores, como, por lo demás, observa el mismo filósofo en el libro *Retractationum*. Por lo tanto, el problema ha sufrido una elaboración crítica, hasta el punto de que su solución madura no es ya la platónica en el sentido del platonismo de Platón o de Plotino, sino en el del «platonismo» de Agustín, que, utilizando especulativamente el concepto de creación (como, por lo demás, Santo Tomás en comparación con Aristóteles), modifica de raíz la meta-

muerte del cuerpo «inmortal», del que se revisten los hombres con la resurrección de la carne?

(132) *De anima et eius orig.*, l. IV, c. 2, núm. 3.

(133) *Haec enim non ad ornamentum vel adiutorium, quod adhibetur extrinsecus, sed ad ipsam naturam hominis pertinent (De cura pro mortuis gerenda, c. 3; núm. 5).*

(134) *Sermo 164*, c. 10, núm. 15.

(135) *De Trinit.*, l. XV, c. 7, núm. 11. Téngase en cuenta que tal fórmula se encuentra en el libro XV, escrito en el 416. Inmediatamente después, establecida la unidad substancial, precisa que la esencia del alma no es la del cuerpo y viceversa: *non est dubium hominem habere animam quae non est corpus, habere corpus quod non est anima.*

(136) L.I, c. 12, núm. 21. — Pero en el *De beata vita* (c. 1, núm. 7) se leen fórmulas que responden mejor al pensamiento ya maduro de Agustín: *ergo iam scis te constare ex corpore et vita... Cuncti fateamur neque sine corpore neque sine anima esse posse hominem.*

física platónica y funda una metafísica propia, en la que los términos platónicos adquieren un significado nuevo y original. Entre tantos, un capítulo del *De moribus Ecclesiae Catholicae* (388) es significativo a este propósito: no es posible decir qué cosa sea mejor en el hombre, si antes no se ha considerado y discutido qué cosa sea el hombre mismo. Declara Agustín que no esperamos una definición del hombre y se contenta con decir que es un compuesto de alma y cuerpo. ¿Es hombre por una y otro, o lo es por el solo cuerpo o por la sola alma? Aunque sean dos, alma y cuerpo, ni la una ni el otro separadamente se llamarían hombre (en efecto, ni el cuerpo formaría el hombre sin el alma, ni el alma sin el cuerpo); sin embargo, podría darse que se considerase hombre uno de los dos. ¿A quién, según ello, damos el nombre de hombre? Da Agustín una serie de respuestas interrogativas, aclaradas con parangones todos de modalidad o procedencia platónica: ¿llamamos hombre al alma y al cuerpo, que forman como un carro tirado por caballos (137) o un centauro, o al solo cuerpo al servicio del alma que lo rige, o al alma sola por el hecho de regir el cuerpo, del mismo modo que llamamos caballero no al hombre y al caballo, sino solamente al hombre, por el hecho de estar sobre el caballo y guiarlo? Agustín no decide: la cuestión no es fácil; y, aunque lo fuera, sería demasiado largo de discutir (138).

Evidentemente, entonces no le era fácil decidir, y bastan para probarlo todas las comparaciones de tipo platónico, es decir, que expresan una relación accidental y no la unidad substancial entre el alma y el cuerpo. En efecto, la relación entre el caballero y el caballo es accidental (puede el caballero descender del caballo o cambiarlo y, en cambio, el alma, mientras vive, no puede separarse del cuerpo, ni tomar otro), como lo son las otras que se leen en los *Diálogos* de Platón. Agustín, sin embargo, había conquistado desde entonces la posición metafísica para ir más allá del platonismo en este punto; sólo que aún no había deducido las consecuencias. En efecto, precisamente en la obra contra los maniqueos, combate la doctrina (de inspiración platónica) de que el Dios de las tinieblas sea el autor del cuerpo y el de la luz autor del alma y contrapone la (cristiana) de que Dios es el creador de la materia y del espíritu. Evidentemente, Dios, bueno, no crea el mal; en consecuencia, la materia creada por él no es mala. A base de este principio, era consecuencia irrefutable rechazar la doctrina que hace al cuerpo extrínseco al alma y de esta última una substancia completa, condenada a vivir en un cuerpo como en

(137) Platón, *Fedro*, 246a-247b.

(138) *De mor. Eccl. cath.*, I, I, c. 4, núm. 6. Véase también I, I, c. 25, número 52.

una cárcel, y, de cualquier modo, como en algo extraño a su naturaleza. Sin decir que Dios (Sumo Bien), creador del alma y del cuerpo, no crea al alma superior solamente (como en Platón), sino un hombre (Adán), es decir, no una substancia (alma), que se une a otra (cuerpo), por él no creada (la unión en este caso no puede ser sino extrínseca y accidental), sino una sola substancia, el hombre, *constans* de alma y cuerpo; y la unión aquí no puede ser sino intrínseca y substancial. A este resultado, en conformidad con el principio de que el hombre es creado por Dios, llegó con el tiempo Agustín, conforme iba sometiendo a crítica su platonismo.

Las fórmulas inciertas que se encuentran también en las obras de la madurez adquieren su verdadero significado, solamente si se tiene en cuenta que el alma, toda en todo el cuerpo y en cada parte del mismo, no está respecto al cuerpo mismo en relación de algo externo y yuxtapuesto. En otros términos, las fórmulas inciertas o ambiguas, precisamente por ser tales, no han de ser tomadas como las que prueban la falta en Agustín de la tesis de la unidad substancial, sino más bien aclaradas a base del fundamento de esta tesis metafísica. Quien interpreta de distinto modo, primero supone (sobre la base de un platonismo no agustiniano) que el filósofo hace del hombre dos substancias accidentalmente acercadas una a otra, e inexplicablemente en relación, y luego se sirve de algunas fórmulas para confirmar este modo de pensar, sin percatarse de que el sentido de ellas está ya decidido a base de un presupuesto gratuito y que por esto no prueba (139). Sí,

(139) Un ejemplo de este método es ofrecido por Martín, quien señala que Agustín, aun negando que alma y cuerpo sean dos substancias distintas yuxtapuestas, en la pregunta de si el cuerpo actúa sobre el alma o el alma sobre el cuerpo, reproduce un lenguaje ambiguo y establece una separación entre el cuerpo y el alma. Evidentemente, el problema de las relaciones está planteado por Agustín, no en contradicción o en contraste con la tesis de la unidad substancial o a base de la tesis de la separación de los dos elementos, entendidos como dos substancias yuxtapuestas, sino como relación de dos elementos que forman una unidad substancial. En efecto, lo señala pronto el mismo Martín: dado que es el alma quien hace que el cuerpo sea viviente, la influencia del cuerpo sobre el alma no puede significar sino que, este último, hecho viviente por aquélla, actúa como tal sobre ella, sin que esto autorice la afirmación de que «esta acción no difiere de una acción ejercida por el alma sobre sí misma» (Martín, *Ob. cit.*, págs. 358-59). Nos parece, por lo tanto, que no constituye cuestión (y menos todavía argumento contra la unidad substancial) la afirmación agustiniana de que la acción no es del cuerpo sobre el alma y que no siente el cuerpo, sino el alma por medio del cuerpo. Quien ve dificultad en esto, parte del principio no agustiniano de que el alma es *aparte* del cuerpo y viceversa: de la afirmación de la acción del cuerpo sobre el alma no se puede inferir «luego el cuerpo es, por sí, extraño al alma», por el motivo de que el cuerpo mismo, como tal, es vivificado por el alma.

en cambio, se sigue la evolución del pensamiento agustiniano, se tiene en cuenta que su actitud hacia el platonismo con los años se hace siempre más crítico y exigente y no se pierde de vista el conjunto doctrinal en el que el problema alma-cuerpo va insertado, se ve claramente que los textos más precisos y maduros no dejan dudas acerca de la unidad substancial. A base de ellos se aclaran las fórmulas ambiguas o inexactas, las cuales vienen de este modo a confirmar esa tesis, en vez de hacerla dudosa o dejarla siempre incierta.

Es cavilar por gusto cuando se quiere sostener que Agustín se expresa contradictoriamente o, de cualquier modo, en forma ambigua, en frases como la siguiente: *Et cum corpus et anima sit unus homo, quamvis corpus et anima non sint unum...* (140). El sentido es evidente: el alma y el cuerpo son un solo hombre, pero no una única esencia, ni la esencia de una puede resultar la esencia del otro. O, ¿es que unidad substancial significa acaso que el alma puede resultar corpórea y perder su esencia espiritual y el cuerpo hacerse espíritu? En tal caso, ya no existe la unidad de dos elementos, sino un solo elemento (o el cuerpo, del que el alma es una cualidad o un fenómeno; o el espíritu, del que el cuerpo es una apariencia). Queda eliminado el problema de la unidad substancial, que no tiene ya sentido en un monismo materialista o espiritualista. Vivir es del cuerpo, pero el alma es quien le da vida: la especie que le es propia pertenece a él, pero la recibe por el alma. Por consiguiente, todas las expresiones aparentemente impropias o ambiguas no son ya tales, si se tiene siempre presente que son entendidas (y se refieren) como base de la unidad substancial. Por lo tanto, siempre que el filósofo habla del cuerpo, habla del cuerpo en que está presente el alma toda, y del cual es vida, y no del cuerpo que está por sí y accidentalmente en consorcio con el alma misma. Del mismo modo como, cuando habla del alma, es preciso tener presente que habla del alma creada para dar vida a su cuerpo y, en consecuencia, esencialmente hecha para unirse a él y formar con él esa unidad substancial que es cada hombre. En efecto, habla Agustín siempre del hombre como de un «todo» (*totus homo*), incluso cuando se inclina a acentuar su parte más noble, el alma superior, por la cual, no es solamente un animal, sino un animal consciente y pensante. ¿Se quiere, acaso, poner en duda que la gran-

Igualmente afirmar que el alma siente y no el cuerpo, significa que la sensación es acto del alma *per corpus*, pero al cual está unida, ya que en otro caso el alma no sentiría, ni el cuerpo separado del alma sería cuerpo, sino sólo materia informe.

(140) *Epist.* 238, c. 2, núm. 12.

deza del hombre reside en la mente y que tiene ésta una superioridad sobre el cuerpo?

Cierto, dado que alma y cuerpo forman una unidad substancial, la primera vida del cuerpo mismo y también la que le da la especie, se puede incluso decir que lo corpóreo participa de esta superioridad y es su expresión. Agustín no es contrario a esta afirmación, la cual, más que negar la superioridad del alma sobre el cuerpo, la confirma, en el sentido de que el cuerpo y los sentidos son en el hombre una expresión de espiritualidad y de las funciones más altas del alma, pero que lo son precisamente porque el cuerpo y los sentidos están substancialmente unidos a una esencia espiritual, partícipe de la verdad y creada por Dios a su imagen. Por consiguiente, la superioridad de que habla Agustín no es entendida en el sentido negativo (el cuerpo es mal, materia corrompible, tumba del alma, etc.), sino como superioridad de un socio sobre otro, que forman uno (el hombre), y por quien la superioridad del espíritu es también superioridad del cuerpo con relación a cualquier otro cuerpo, tanto que él puede participar de la vida del alma superior y expresarla. Por algo en la jerarquía de las formas de actividad del alma, ninguna queda un grado inferior de la cual haya de desprenderse para ascender (Platón, Plotino), sino que todas son grados en lo interior de la espiritualidad, por lo que la sensación es acto interior y la corporeidad, también, forma de espiritualidad. La jerarquización de las formas está hecha por Agustín de manera original y señala una conquista de la filosofía: no separación o depreciación de lo corpóreo y del «hombre exterior» (141), porque en el cuerpo está el alma que le da vida y especie, sino elevación de éste a lo espiritual, al «hombre interior», de tal modo que la supremacía de la mente no sea como de amo a esclavo, o de superior que no reconoce la positividad del inferior. En consecuencia, más que de desapego, se trata de realizar una armonía interior intrínseca entre los dos elementos, en conformidad con el orden metafísico, o con la naturaleza misma del hombre, armonía que *totus homo* está llamado a establecer. La jerarquización, aun siendo de naturaleza intelectual, se actúa como unidad de elementos o de su orden, no ya en el sentido del «intelectualismo» clásico, que se

(141) *De Trinit.*, l. XII, c. 1, núm. 1. — *Age nunc, videamus ubi sit quasi quoddam hominis exterioris interiorisque confinium. Quidquid enim habemus in animo commune cum pecore, recte adhuc dicitur ad exteriorem hominem pertinere. Non enim solum corpus homo exterior deputabitur, sed adiuncta quadam vita sua, qua compages corporis et omnes sensus vigent, quibus instructus est ad exteriora sentienda: quorum sensorum imagines infixae in memoria, cum recordando revisuntur, res adhuc agitur ad exteriorem hominem pertinens.*

comprueba también en la filosofía moderna (salvas las excepciones) de Descartes a Hegel.

Evidentemente, también la ascesis y la mística agustinianas son entendidas dentro de este nuevo concepto de ascesis de todo el hombre (alma y cuerpo) y no de la sola alma, cual si el cuerpo y lo corpóreo, el sentido y la sensibilidad, fuesen como para ser desechados. Desde este punto de vista y teniendo presentes los textos posteriores, también la fórmula del *De moribus* — *homo... anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore* (142) — adquiere su significado exacto: el hombre no es solamente alma racional, substancia completa por sí, como si bastase para formar solo el alma, sino que es alma racional, creada para unirse a un cuerpo. Y con él forma esa unidad que es el hombre mismo y en la que el alma es vida del cuerpo y se sirve de él, no como de un esclavo, sino como de un elemento substancial del hombre, junto con el cual forma *totus homo*. Esta unidad resulta de dos elementos, jerárquicamente dispuestos por su naturaleza; es la misma perfección del hombre. Por lo tanto, el cuerpo es un elemento de ella, si se mantiene en su orden de dependiente del alma, que se sirve de él. Por lo demás, el bien mejor y más precioso del cuerpo es el alma, que le suministra todos los bienes (fuerza, belleza, etc., los cuales, en consecuencia, son «expresiones corpóreas» del alma misma), y, primero entre todos, la vida. Pero ni siquiera es el alma el sumo bien del hombre: es Dios. El alma es el sumo bien del cuerpo; Dios es el Sumo Bien, no de la sola alma, sino del alma y del cuerpo, del *totus homo* (143): la elevación, la ascesis es total, de todo el hombre, de esta unidad substancial en la luz amorosa y sabia de Dios. La naturaleza humana es, por lo tanto, creada con un orden que se refiere al alma y al cuerpo en su unidad substancial y es tal orden el fundamento, la orientación y la esencia misma de toda actividad del hombre: del sentir, del entender y del querer, es decir, de la actividad cognoscitiva y moral, como también de la ascética y mística.

A base de esta línea interpretativa es entendida y aclarada la otra fórmula (también perteneciente a un escrito de la juventud, de la época del *De moribus*) con la que define Agustín el alma: *substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata* (144). No es exacto afirmar que aquí (y en otros lugares) el

(142) *De mor. Eccl. Cath.*, l. I, c. 27, núm. 52.

(143) *Ibid.*, l. I, c. 5, núm. 7.

(144) *De quant. animae*, c. 13, núm. 22. — Adviértase que: a) los números 34 y 50-51, que hablan de reminiscencia en el sentido platónico, están corregidos en el libro de las *Retractaciones*; b) en el mismo *De quant. animae*, c. 1, núm. 2, es definido el hombre como *compositus ex anima et corpore*, y en el c. 25, núm. 47 como *animal mortale rationale*.

alma es definida en sí misma y no en función del hombre, porque por el solo hecho de ser *acomodada* para regir un cuerpo, se define ya en función del hombre y no de sí misma. Por lo tanto, ni siquiera estas fórmulas, ciertamente imperiosas todavía, implican dualidad de substancias en el hombre, como, por lo demás, lo afirma explícitamente el mismo Agustín: *anima habens corpus non facit duas personas sed unum hominem* (145). Ciertamente que si la definición anterior es leída pensando en Platón (sin tener presente la transposición que el platonismo recibe bajo la pluma de Agustín) y en sus imágenes (es el alma el patrón que «rige» la nave), entonces no se entiende a Agustín, sino a Agustín por medio de Platón (146). En efecto, para Agustín, el alma no «gobierna» un cuerpo «previamente organizado», sino que está presente, desde el primer momento de la concepción (147), como actividad unitiva gobernadora. Téngase también en cuenta el valor del término «acomodada», que significa «predispuesta» por su esencia, de tal modo que pueda ejercer las funciones esenciales de gobierno de su cuerpo y conservación del ser, tanto, que el alma, aun siendo activa, debe adaptar sus acciones (y no podría si en virtud de su esencia no fuese *regendo corpori accomodata*) a la de los agentes externos que el cuerpo padece (148). Otra observación importante: el organismo participa en varios modos de todas las operaciones del alma, comprendido el ejercicio del pensamiento, que el alma misma posee esencialmente en propiedad (149). Por otra parte, los movimientos del alma modifican el cuerpo, dejan en él señales (*arbitror enim omnem motum animi aliquid facere in corpore*): imprime el alma en el cuerpo los ves-

(145) *In Ioan. Evang.*, l. XIX, c. 5, núm. 15.

(146) Según con razón observa el P. Lope Cilleruelo (*La formación del cuerpo según S. Agustín*, en «La Ciudad de Dios», núm. 3, 1950, págs. 470-71) el verbo *regere* tiene un significado general y se refiere a las funciones del alma que vivifica el cuerpo, es su unidad y provee a su conservación (*De quant. an.*, núms. 70-71).

(147) *De an. et eius orig.*, l. IV, c. 5, núm. 6; *De civ. Dei*, l. XIII, c. 24, núm. 7: «fue el hombre formado con el polvo de la tierra o con el fango; o mejor, para usar la palabra de la S. Escritura, este *polvo de la tierra* fue hecho cuerpo animal cuando recibió el alma. Así lo enseña el Apóstol: el hombre *fue hecho alma viviente*, es decir, este polvo, informado, fue hecho alma viviente». — No nos parece aceptable la interpretación de quien sostiene que entra el alma en el cuerpo cuando éste está en condiciones de ser animado y por lo mismo entra en él para gobernarlo y no como forma del mismo. Es preciso tener presente, si se admite que el alma es creada por Dios, que existe *antes, virtute, etsi non tempore*.

(148) Véase la parte II, cap. II de esta obra.

(149) *Retractationum*, l. I, c. 11, núm. 2. — La observación es de Martín (*Ob. cit.*, págs. 363-64).

tigios de su actividad (150); el cuerpo resulta expresión sensible de nuestra espiritualidad, imagen visible, podríamos decir, de la vida interior.

De esto se deduce que, para Agustín, el cuerpo es tal por el alma (es decir, no un cuerpo cualquiera, sino un cuerpo humano), que le da el ser y la unidad. Así como la mente es cuanto de más alto hay en la naturaleza, del mismo modo el cuerpo humano es cuanto de más noble hay en la vida orgánica y pertenece a la naturaleza humana como tal. Pero es tal por el alma, la cual, aun no creándolo en el sentido propio de la palabra, lo forma y es su vida, como Dios es la vida del alma. El alma forma con el cuerpo un solo ser y, por esto, ella, una dentro de su distinción de alma inferior y de alma superior, asume las funciones vegetativas y sensitivas, y conserva por sí, como alma superior, las espirituales superorgánicas, incluso si, dada la unión con el cuerpo, se sirve para ejercerlas (en un cierto sentido y no absolutamente) del mismo cuerpo. Podemos decir que, según Agustín, el alma «personaliza» la animalidad del hombre y hace que ella, a diferencia de la de los vivientes, sea expresión de espiritualidad, animalidad «humana». Alma-cuerpo: el hombre, criatura de Dios; *esta* alma en *este* cuerpo: singularidad irreductible; espíritu que se individúa en un cuerpo que anima y un cuerpo que se personaliza en un espíritu que le da vida, forma y ser. El hombre, todo hombre, es esta viviente unidad (individual y personal) consciente, en la que el alma informa el cuerpo y está presente en su individualidad y en quien la individualidad corpórea se hace expresiva de la personalidad del alma. Unidad creada por Dios es unidad que se crea y hace individuo-persona por Dios, de quien es imagen. Unidad inicialmente signada por la mano del Creador (no al modo que lo es el vaso por su hacedor, hechura externa), por quien es anteriormente trazado el itinerario, y el *viator* sabe cuál es su meta a través de la prueba del mundo. En este itinerario, también la vida corpórea (que es la vida misma que el alma da al cuerpo) y la sensación (que es acto del alma *per corpus*) colaboran al fin, que es la felicidad del hombre todo, no de la sola alma. Por lo tanto, el hombre, en el fondo, no gobierna solamente su cuerpo, sino a todo sí mismo, porque Dios, al crearlo hombre, le ha hecho unidad de alma y cuerpo, de dos bienes: el gobierno del cuerpo corresponde al alma, que es su vida y su forma, pero también corresponde al alma el gobierno de sí misma. Solamente cuando el gobierno del cuerpo y el autogobierno del alma son actuados cada uno en su orden y unitariamente, es decir, en con-

formidad con esa unidad ontológica que es el hombre, el hombre mismo se ha gobernado bien a sí mismo en el alma y en el cuerpo. El sujeto humano, en su totalidad, está interiormente llamado a actuarse según la objetiva verdad de que participa, inactuable en el mundo. No depende de otros, sino de él y de Dios, del amor por Dios y del don de amor de Dios mismo a él.

Pero no le es fácil al hombre, decaído a consecuencia del pecado, vivir según su orden, hacer que sus actos sean conformes a su ser, y a su deber ser. Vive él en la tierra, no como alma desterrada del cielo, sino total, como alma y cuerpo: por una parte, tiende a Dios, su fin supremo, y por otra, es atraído por el mundo. Tiende a lo eterno, pero vive según el tiempo; en consecuencia, es conquista suya adaptarse al tiempo para adaptarlo a su fin, hacer de él el ritmo que mide su viaje (la vida terrena) hacia la eternidad. En vez de vivir él en el tiempo, olvidado de su orden y de Dios e inmerso en la temporalidad empírica, hace vivir al tiempo en él, en la luz del alma, hecha a imagen de Dios, de tal modo que el tiempo mismo, como tiempo interior, es, no la negación de lo eterno, sino, según dice Platón, imagen móvil de lo eterno, un calendario interior cuyo pasar acerca y hace siempre más próximo el momento del morir para vivir en Dios, al que todo el mundo tiende, en conformidad con su ser. Y he aquí que el gobierno del cuerpo y del alma se nos presenta todavía en la doble tensión del tender al Bien sumo, felicidad infinita y eterna del hombre, y de la conquista de la paz del alma y del cuerpo (armonía del hombre conforme a su unidad ontológica) y a través de mil caídas, que cada vez renuevan la elección y el empeño de fidelidad. La Sabiduría divina, que es Providencia — la cual vela sobre cada hombre y sobre todo el género humano (está aquí el sentido de la historia) —, nos socorre en esta obra de adaptación al tiempo y del tiempo al fin de todo hombre y de la humanidad total, con los hechos y las palabras, con signos oscuros (profecías) y con la Revelación; en pocas palabras: con la «verdadera religión». La fe es la «inteligencia» suprema del tiempo, de la historia y de la humanidad, como es la suprema inteligencia de toda humana criatura (151): Agustín, sobre la base del principio de la creación, valora el tiempo y la materia y, según veremos, santifica el cuerpo.

Desde cualquier punto que consideremos el problema, la indagación confirma que para Agustín alma y cuerpo forman una unidad substancial, el hombre: a) el alma tiene un apetito natural del cuerpo (es creada para unirse al mismo, para formar con

él una unidad), mejor, es creada *animans carnem* (152); b) está presente toda en todo el cuerpo y en cada una de sus partes y en él diseminada (*porrigitur*) no por difusión local, sino como actividad vivificante (153); c) por esto es el principio animador único del cuerpo (154); d) cuyas pasiones, que reclaman su *atención*, no ignora y tiene cuidado del cuerpo y le defiende; e) es principio de conservación, de crecimiento y de multiplicación del mismo (155); f) da al cuerpo el ser y la forma, la unidad (156), porque la *vis formae* es unificadora (157).

Está creada el alma con la tendencia natural de unirse al cuerpo y conserva esta tendencia incluso después de la muerte. Como alma es una esencia (que no es la del cuerpo), pero sustancia completa es cada hombre con su alma y su cuerpo. Puede el alma subsistir sin el cuerpo, mas su natural inclinación a formar una unidad con su cuerpo hace que el estado de separación sea violento, como contrario a su tendencia natural. Por esto la felicidad del alma (de cada hombre) no será perfecta, aun cuando sea bienaventurada, hasta que no se haya reunido a su cuerpo resucitado y glorioso: la resurrección de los cuerpos (a cada uno el suyo) es la perfecta bienaventuranza de las almas (158). El hombre que ha procurado en vida su perfección y ha muerto conservando viva su fe en el Mediador, será conducido a la presencia de aquel Dios que adoró, para recibir de Él su perfección, volviendo a tomar al fin del mundo su cuerpo, entonces incorruptible, no destinado a la pena, sino a la gloria (159). El compañero

(152) *De Gen. ad litt.*, l. VII, c. 8, núm. 11.

(153) *Epist. 166*, c. 2, núm. 4; *De quant. an.*, c. 33, núm. 70; *De lib. arb.*, l. II, c. 14, núm. 41; *De immort. an.*, c. 16, núm. 24; *Contra Ep. Fundamenti*, c. 16, etc.

(154) Véanse textos ya citados.

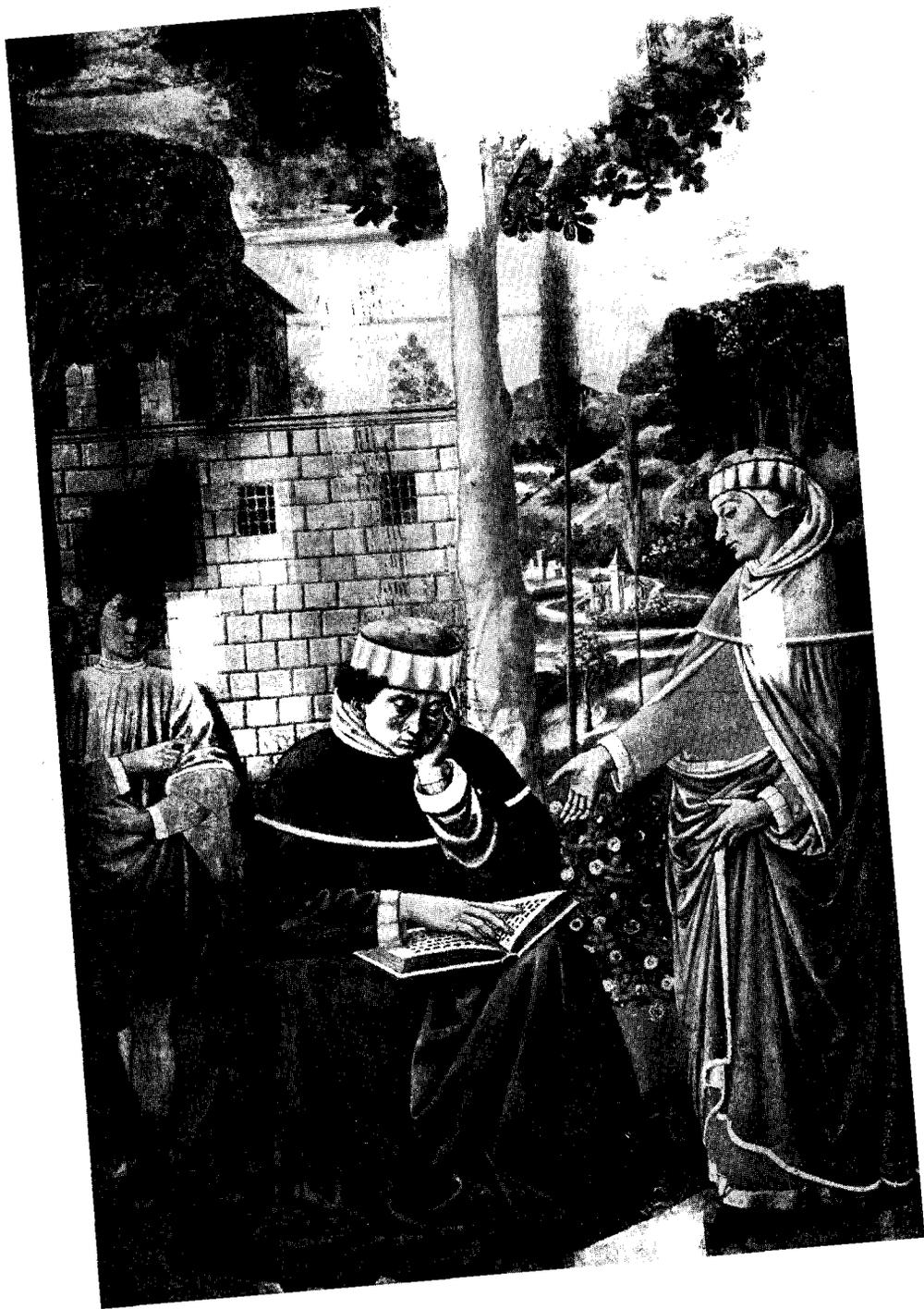
(155) *De immort. an.*, c. 8, núm. 14.

(156) *Ibid.*, c. 8, núm. 15; c. 16, núm. 24; *De vera relig.*, c. 11, núm. 21.

(157) La unidad, para Agustín, «es la forma de toda belleza» (*Epist. 18*, núm. 2; *De ord.*, l. II, c. 18, núm. 47). Dios es principio primero de toda forma y el alma principio segundo, unidad o ser del cuerpo (*eidem est esse et unum esse*, *De mor. Eccl. Cath.*, l. XI, c. 6, núm. 8), sin que esto signifique que el alma cree la materia en cuanto materia: forma el cuerpo en cuanto cuerpo, quedando establecido que ella puede subsistir por sí, a diferencia del cuerpo que, no pudiendo unirse inmediatamente a las razones eternas, debe realizar su formación mediante el alma, partícipe de tales razones, existentes en la mente creadora de Dios (aquí está el platonismo profundo de Agustín) y no eternamente en el mundo eterno (y aquí su profundo antiaristotelismo). Véase *De immort. animae*, caps. 15-16.

(158) *De Gen. ad litt.*, l. XII, c. 35, núm. 68: *quo appetitu retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum coelum, quamdiu non subest corpus, cuius administratione appetitus ille conquiescat.*

(159) *De Trinit.*, l. XIV, c. 17, núm. 23.



del espíritu participa así de la inmortalidad y hace completa y plena, por la gracia de Dios, la bienaventuranza del hombre. El cuerpo que en la vida, a causa del pecado, es a veces un impedimento para el recto ejercicio del entendimiento y de la voluntad, es quien, en un cierto sentido, perfecciona al hombre y es deseado por el alma para la plenitud de su bienaventuranza y también él santificado y glorioso. A través del cuerpo humano se redime el cuerpo cósmico, según dirá el franciscanismo medieval.

Estamos bien lejos del platonismo histórico, incluso si toma Agustín, elaborándolos teóricamente, sus elementos de verdad. Merece la pena insistir sobre este punto, con el fin de una aclaración exhaustiva de los problemas y de las soluciones que juzgamos necesarias.

a) Para Agustín, el alma está creada para gobernar y dar vida y dignidad a un cuerpo. Es alma de un hombre y, en consecuencia, le es esencial unirse a un cuerpo humano, del mismo modo que para éste es esencial unirse al alma (en la esencia del alma está implícita, como esencial, la unión con el cuerpo para el que ha sido creada): no, por lo tanto, un alma y un cuerpo que, puestos juntos, forman un hombre, sino *este* hombre, que es, como tal, unidad de su alma y de su cuerpo. No son en sí mismos, separadamente, substancias completas, sino que lo es el hombre. Para los «platónicos», en cambio, el alma es substancia en sí y por sí (eterna, o, según parece deducirse del *Timeo*, fabricada; o emanación, como en Plotino), y no se une, antes bien, cae en un cuerpo (vive en él en una relación accidental y extrínseca) para expiar una culpa. No tiene aquí el alma deseo alguno natural de unirse a un cuerpo, ni, después de la muerte, tiende a restablecer una unidad que nunca ha existido.

b) Para Agustín, la unión con el cuerpo no es un castigo, y menos todavía el mal del alma, antes bien, no sería humana si no se uniese a un cuerpo humano, dado que tal unión le es connatural y necesaria a fin de que sea ella misma, es decir, alma «acomodada a regir un cuerpo»; mejor, a fin de que sea creado el hombre, la criatura en virtud de la cual el mundo tiene un sentido. Por lo tanto, la unión es su bien, metafísicamente. De esto se deduce que el alma, aun deseando realizar su fin supremo (la visión de Dios), no desea huir del cuerpo, ni condena la vida terrena como ilusión o expiación: la acepta como su prueba y la ama como la que es querida por la Providencia y por el amor divinos. No desprecia su cuerpo, ni le huye como negatividad o mal (aun siendo su límite y un impedimento para su estado perfecto), sino que usa de él como expresión de su vida espiritual, y usando de tal modo, si es elevada por la gracia, lo eleva a la

inmortalidad y a la glorificación con la resurrección, a fin de que la bienaventuranza sea completa y de todo el hombre. En este sentido, el alma hace que la materia, creada por Dios, participe del espíritu y de la eternidad; que todo lo creado retorne al Creador. Característico del mundo griego es el concepto de desencarnación (elevarse es desencarnarse de la negatividad de lo corpóreo); del Cristianismo, en cambio, el concepto de encarnación, es decir, no huida de la carne, sino su rescate: el alma se encarna y da vida al cuerpo, con el deseo del cual es creada; inmortal, conserva este deseo y será plenamente perfecta sólo cuando pueda reunirse (como reencarnarse) con su cuerpo, porque el hombre no es solamente un alma, sino alma y cuerpo y únicamente como alma y cuerpo es toda su existencia y su esencia, es substancia completa.

c) El alma es creada para un cuerpo adaptado a ella y al cual se acomoda. Esto significa que no es creada para un cuerpo cualquiera, sino para un cuerpo humano y éste creado para un alma. Comprueba esto, no solamente el vínculo intrínseco que une el alma a su cuerpo y el cuerpo a su alma, sino también cómo siendo creados una para otro, su naturaleza exige como tal su unidad substancial. Si la relación fuese extrínseca y el alma una substancia completa en sí y por sí, sin tendencia alguna a unirse a un cuerpo (existirían en tal caso almas y no hombres), el hombre no sería una substancia, sino un fenómeno producido por la yuxtaposición accidental de dos substancias; no tendría interés su vida, sino la del alma en sí durante su peregrinación terrena. Es más: si el alma no estuviese hecha para su cuerpo (y éste para su alma), podría entrar en otro cualquier cuerpo humano o en cualquier otro organismo (de perro o de árbol). En efecto, pitagóricos y platónicos admiten la metempsicosis. Y solamente han podido pensar en esta hipótesis por concebir la relación alma-cuerpo de manera puramente extrínseca y accidental. En esta doctrina no tiene interés la vida de este o aquel hombre, sino las vicisitudes del alma en el mundo, dado a ella para purificarse y volver luego entre los bienaventurados o peregrinar de un cuerpo en otro (tomar esta o aquella «apariencia»), si en vez de purificarse se ha contaminado todavía más en su comercio con el cuerpo. La hipótesis de la metempsicosis no es concebible en una doctrina que sostiene la unidad substancial; y, por otra parte, la vicisitud mundana no es de un alma, sino que es la prueba que sufre este o aquel hombre, cuya alma es suya, lo mismo que su cuerpo es su cuerpo, que no puede cambiar o dejar, como se hace con un vestido. El espíritu es creado con el deseo (no psicológico) de encarnarse; es inmortal con el deseo de reencarnarse en su

cuerpo, porque solamente por ser encarnado es substancia completa, *este* hombre.

d) En los fundamentos metafísicos de la filosofía agustiniana nada hay, en consecuencia, que se oponga o contradiga a la unidad substancial, antes bien, concurren a fundarla, en armonía con los datos de la Escritura y también con la orientación moral de su especulación, con su concepto de persona y de finalidad del hombre. Rechaza él el dualismo platónico, pero conserva la «verdad» de Platón (que es también cristiana) de la preexistencia eidética de los seres a la mente creadora de Dios, lo mismo que el otro principio de la presencia de la verdad en la mente (también éste, sin embargo, muy modificado), por lo que el hombre es intrínsecamente llevado a Dios como a su fin último y creado a su imagen. Con Aristóteles (a través de Plotino) sostiene la unidad substancial de alma y cuerpo, pero, por la verdad heredada de Platón, no acepta la autarquía del mundo natural, eterno y autosuficiente. Y, por esto, rechaza el naturalismo de la metafísica aristotélica, construída, lo mismo que su moral, para un mundo que tiene en sí mismo su fin y para un hombre que en sí mismo, y solamente en sí mismo, realiza su destino. Por esto, el espíritu de que habla Agustín es inmortal como espíritu personal; para Aristóteles, en cambio, solamente es inmortal la función contemplativa del único entendimiento agente, que viene de fuera y se va cuando todo el resto del hombre se corrompe y perece. Le interesa a Aristóteles salvar la especie y no los individuos, la especie eterna: para los hombres separadamente no hay inmortalidad. Agustín, corrigiendo con la ayuda de Aristóteles la imperfecta doctrina platónica, de esta última conserva, cristianamente entendido, el principio del destino sobrenatural del hombre, que el platonismo aristotélico había perdido. Platón comprendió que el naturalismo del hombre no se lleva a cabo en la naturaleza y que ésta es la grandeza del pensamiento, pero no justificó el destino del hombre, sino el del alma substancia en sí y por sí. Aristóteles comprendió que el hombre es unidad substancial de forma y de cuerpo, pero su concepción naturalista le hizo perder el destino transcendente del hombre y lo condujo a hacer de la forma un elemento puramente natural, eterno solamente como especie inmanente a la materia. Agustín acepta de Platón el principio de la transcendencia y de Aristóteles el de la unidad; pero, transponiendo los dos conceptos a base del principio de la creación, sin sacrificar la unidad substancial, conserva y hace verdadero el carácter sobrenatural del destino del hombre, que es cosa bien distinta de la inmortalidad platónica del alma y de la eternidad aristotélica de la especie o del único entendimiento agente.

Demostrado que el hombre es unidad substancial, surge el problema del modo cómo un cuerpo y un espíritu puedan formar tal unidad. Responde Agustín que podemos comprobar el hecho y saber que es así, sin que podamos, no obstante, darnos razón del mismo: *anima vero, nulli sciunt quomodo haec, et unde agat in corpore* (160). Es maravilloso el modo con que se unen los espíritus a los cuerpos y forman los animales racionales; es problema que sobrepasa la inteligencia del hombre y, con todo, precisamente este misterio es el hombre (161). Muchos siglos después, escribe Pascal en los *Pensées*: «El hombre no puede concebir cómo un cuerpo puede estar unido con un espíritu; en ello residen sus mayores dificultades, y, no obstante, es su propio ser». Enigma ontológico, que hasta un cierto punto podemos penetrar, iluminados por el principio de la creación. Sabemos, sin embargo, que el alma es creada con el deseo del cuerpo y que el cuerpo es cuerpo y es humano por el alma, con la que forma esa unidad que es todo hombre. Todavía hoy no sabemos más de lo dicho por Agustín y Pascal; y todavía sabríamos menos si el principio del acto creador no nos hubiese iluminado.

6. LA INMORTALIDAD

Puede sorprender que Agustín, después de haberse preocupado a propósito del problema de la inmortalidad del alma en los *Diálogos* de la juventud, no haya sentido luego la necesidad de dedicar un tratado especial acerca de ello, limitándose a algunas alusiones en las dos grandes obras *De Trinitate* y *De Civitate Dei*. La observación pierde mucho de su importancia si se tiene presente que en la doctrina de la iluminación y de la interioridad de la verdad está implícita siempre la prueba metafísica de la inmortalidad del alma. Expondremos su pensamiento sobre la cuestión desde los *Soliloquia* al *De Civitate Dei*, señalando poco a poco lo que profundiza y precisa.

Ya al fin del primer libro de los *Soliloquia* está indicado el argumento en favor de la inmortalidad: la verdad no puede estar entre las cosas mortales, porque cualquier cosa que es, no puede subsistir en otro, si no subsiste aquello en que es. Si la verdad subsistiese en cosas mortales perecería con ellas, contra el razonamiento que prueba que la verdad, como verdad, es impercedera. Por lo tanto, por el hecho de que la verdad es y no puede cesar de ser, existen cosas inmortales en las que ella existe.

(160) *De anima et eius orig.*, l. IV, c. 5, núm. 6.

(161) *De civ. Dei*, l. XXI, c. 10, num. 1.

¿Cuáles son? Es el argumento que la Razón y Agustín continúan en el libro segundo.

Antes de seguir es conveniente precisar algunas cosas: a) la verdad, inteligible e incorpórea, no puede ser objeto de un sujeto corpóreo, sino sólo de la inteligencia: no hay inteligencia sin inteligible, pero no hay inteligible sin inteligencia; por lo tanto, el sujeto de la verdad es la inteligencia. Así como la verdad es imperecedera, también la inteligencia, sujeto de la verdad eterna, no puede morir. Las «cosas inmortales», como sujeto de la verdad, no pueden ser sino inteligencia. b) Esto prueba que hay una inteligencia inmortal en la que está subsistente la verdad, pero no prueba todavía la inmortalidad personal de la inteligencia en la que subsiste la verdad imperecedera. c) ¿Son las inteligencias eternas o inmortales? Si son necesarias y de la misma substancia divina, son eternas; si creadas participantes de la verdad, son inmortales. d) ¿Se da entonces la Inteligencia eterna de la eterna Verdad (en la que se identifican el sujeto de la verdad y la verdad) y las inteligencias creadas partícipes de la verdad y cuya verdad es una imagen de la Verdad eterna? Éstos son los problemas que implica la cuestión de la inmortalidad del alma, cuya solución, también esta vez, hace que Agustín elabore personal y críticamente sus fuentes platónicas y neoplatónicas.

La argumentación, desarrollada en el libro segundo, viene precedida por la afirmación de la verdad de la autoconsciencia: «sé que existo y pienso», ésta es la respuesta de Agustín a la Razón; no sabe si es inmortal y, de todas las demás cosas que no sabe, es ésta la primera que quiere conocer. Sabe también que vive (nadie vive si no existe): quiere existir para vivir, vivir para entender, y quiere saber si su vivir y su entender son percederos o imperecederos. Mientras tanto, es verdad que yo sé que soy, vivo y pienso. Pero si esto es verdadero, no puede no ser la verdad, porque no puede existir nada *verdadero* si no existe la verdad; por lo tanto, por el hecho de haberse descubierto lo verdadero, existe la verdad. ¿Puede perecer la verdad? No, porque incluso si la verdad pereciese, sería verdad que la verdad ha muerto; pero es suficiente la existencia de una cosa verdadera para probar la existencia de la verdad (162). Dos puntos son seguros y firmes: a) nada hay verdadero sin la verdad; yo sé que existo; por lo tanto, existe la verdad; b) la verdad no puede morir, porque incluso la suposición de su muerte confirma su existencia.

A base de la autoconsciencia (sé que existo, vivo y pienso) es entendida la demostración de la inmortalidad del alma.

Después de haber formulado una demostración precipitada y prontamente reconocida errónea e ineficaz (163), Agustín insiste, a través de un largo giro, sobre el argumento. Se ha convenido en que, si todo aquello que pertenece a un sujeto permanece siempre, es necesario que permanezca siempre también el mismo sujeto; la verdad imperecedera está en el alma como en su sujeto; en consecuencia, es necesario que subsista el alma, sujeto de la verdad, que siempre es. Nadie puede negar la inmortalidad del alma, si resulta demostrado que la verdad no perece (164). La verdad imperecedera es inseparablemente (*inseparabiliter*) adherente a nuestra alma y esto prueba, por encima de toda duda, que el alma es inmortal. La verdad inmortal habita en ti; por lo tanto, tú eres inmortal; la muerte del cuerpo no puede arrojarla de su sede (165).

Esta prueba metafísica, a fin de que sea entendida en todo su alcance, aclarada y precisada en sus puntos oscuros, es referida e injertada en la metafísica agustiniana. No basta demostrar la existencia de la verdad imperecedera y que el espíritu es su supuesto o sujeto, para concluir que el alma es inmortal; es preciso también demostrar que la actividad intelectual del alma se puede ejercer sin el cuerpo, es decir, es superorgánica. Ahora bien, esta independencia, en virtud de la cual no es el cuerpo el principio de la vida intelectual, es posible si la verdad misma es interior al espíritu, si es el objeto interno a su supuesto. Si el espíritu es considerado una pura posibilidad o función cognoscitiva, cuyo ejercicio o actualidad depende de la experiencia sensible, se deduce que él no es en sí partícipe de la verdad, sino solamente de

(163) *Solil.*, l. II, caps. 3-4. Entre otras cosas, la inmortalidad del alma está fundada en la indestructibilidad del error, en vez de fundarla sobre la de la verdad.

(164) *Solil.*, l. II, c. 13, núm. 4: *Omne quod in subjecto est, si semper manet, ipsum etiam subjectum maneat semper necesse est. Et omnis in subjecto est animo disciplina. Necesse est igitur semper ut animus maneat, si semper manet disciplina. Est autem disciplina veritas, et semper, ut in initio huius libri ratio persuasit, veritas manet. Semper igitur animus manet. Nec animus mortuus dicitur. Immortalem dicitur animus solus non absurde negat, qui superiorum aliquid non recte concessum esse convincit.*

(165) *Ibid.*, l. II, c. 19, núm. 33: *Immortalis est igitur anima: iam iam crede rationibus tuis, crede veritati: clamat, et in te sese habitare, et immortalalem esse, nec sibi suam sedem quacumque corporis morte posse subduci. Avertere ab umbra tua: revertere in te: nullus est interitus tuus, nisi oblitum te esse quod interire non possis.* — Hace alusión a la prueba, con idéntica formulación, en una carta a Nebridio: *sed in qua parte animi ista est veritas? In mente atque intelligentia... Quid si moritur animus? Ergo moritur veritas, aut non est intelligentia veritas, aut intelligentia non est in animo, aut potest mori aliquid in quo aliquid immortale est: nihil autem horum fieri posse Soliloquia nostra iam continent, satisque persuassum est...* (*Epist.* 3, núm. 4).

las condiciones para conocerla y que, con la muerte del cuerpo, incluso si no muere, permanece como pura posibilidad cognoscitiva y, por lo tanto, como órgano que no puede ejercer más su función. Ninguna contradicción se opone a que muera un entendimiento posible que no puede pasar más al acto. En efecto, para Aristóteles, todo en el hombre es perecedero, excepto el único entendimiento activo impersonal. En resumen, la argumentación de Agustín es válida si el acto cognoscitivo verdadero es posible independientemente de todo elemento material o aportación sensible. Tal acto es la autoconsciencia, la cual implica: un sujeto de la verdad; la verdad presente o interior al sujeto, su supuesto; el acto de conocerse, que es intuitiva o inmediata conciencia de sí como sujeto existente y cognoscente. Esta afirmación, absoluta y necesaria, la ejerce la mente en sí y por sí, autónomamente, en su interioridad. Por consiguiente: el alma, sujeto de la verdad imperecedera, no puede morir (estaría en contradicción con la afirmación de que la verdad no muere y que no puede, por otra parte, existir sin el sujeto subsistente). Por ello, vive inmortal, sin perder nunca la actualidad de su vida intelectual; puede, así, vivir, subsistir como sujeto de la verdad, incluso después de la separación del cuerpo, sin que esto contraste con su natural unión con el cuerpo mismo y la inclinación que siempre conserva hacia él.

Según hemos visto, la primera trinidad creada es dada por la mente, por la conciencia y por el amor de sí. La autoconsciencia es el primer acto con el que el espíritu tiene conocimiento de su existir, el primer ejercicio del pensamiento constitutivo de la esencia del mismo pensar (autoconsciencia en el sentido metafísico), la actuación del contenido de la mente («memoria», como dice la segunda trinidad), que siempre es conocida, incluso cuando se olvida en otra cosa, lo mismo que siempre se ama, incluso cuando ama otra cosa. Ahora bien, los dos términos se refieren a una sola persona, a un solo hombre y constituyen su personalidad. Y entonces: si la autoconsciencia y la autovolución hacen que el sujeto (espíritu) de la verdad imperecedera sea acto completo intelectual (interior), sin dependencia alguna del cuerpo, y la autoconsciencia y la autovolución se encuentran como fundamento de todo ulterior acto cognoscitivo y volitivo, se deduce que es inmortal el espíritu al que le es esencial el conocimiento y la volición de sí; es decir, es inmortal el espíritu personal, la persona, el hombre al cual son inherentes naturalmente la mente, el autoconocimiento y la autovolución. Está demostrada, no sólo la inmortalidad del alma, sino también la inmortalidad personal del espíritu humano, cuya vida intelectual (de *este* espíritu) in-

dependiente del cuerpo, subsiste incluso después de la muerte física.

No nos parece, por lo tanto, que la prueba de los *Soliloquia*, si es considerada en sí misma y en relación con toda la metafísica agustiniana de la persona humana, pueda ser considerada como una reproducción de la prueba platónica del *Fedón*, con la que ni siquiera tiene perfecta correspondencia de términos (166). Además, la prueba agustiniana se inserta en su concepción del hombre (unión substancial de alma y cuerpo, criatura o imagen de Dios, etc.), que no es, según sabemos, la de Platón y de Plotino, aunque no prescindamos de las fuentes platónicas. Hay, sin embargo, un punto en el que hace Agustín suya la verdad del idealismo platónico, pero, en este caso, es preciso tener presente más el *Banquete* que el *Fedón*: no es imperecedera la verdad, porque es eterno el espíritu, sino que es inmortal el espíritu, porque es imperecedera la verdad. El espíritu no es fundamento en sí mismo de la propia inmortalidad (eternidad, en este caso), sino que es inmortal por ser sujeto o supuesto o receptáculo de la verdad misma. En el primer caso, el espíritu, eterno por sí, plantea o crea la verdad, que es eterna porque el espíritu la hace tal; en el otro, es la objetiva verdad inmutable

(166) Platón en el *Fedón* (70 c. y sig.) no dice, precisamente, que el alma, como sujeto de la verdad eterna, no puede no ser inmortal, sino que es inmortal porque es semejante más a las Ideas eternas (la especie invisible) que al cuerpo (la especie visible y mutable). Por lo tanto, en virtud de esta afinidad de naturaleza, está más unida a las Ideas inmutables (argumento de la *ὁμοιότης*) y es inmortal. Se habla aquí de una afinidad de naturaleza del alma con las Ideas (*ὡς συγγεγής οὐσα αὐτοῦ* — 795), de una entidad divina casi de la misma naturaleza que el Divino y por ello más de eternidad que de inmortalidad del alma; las entidades, que Platón llama almas, son eternas y necesarias. No dice esto Agustín y, según veremos, critica esta afirmación. Para Platón (en el *Fedón*) el alma es inmortal, no por ser sujeto de la verdad innata, sino por ser semejante a las Ideas. — Aparentemente más cercano al argumento agustiniano está el de Plotino: «Sabiduría y virtud verdadera, cosas divinas, no serán nunca inherentes a cosas viles y mortales; es necesario que el sujeto correspondiente sea algo de divino, ya que él participa del divino por su afinidad y consubstancialidad» (*Enn.* IV, VII, 15). Para Plotino, por consiguiente, el alma a la que le son inherentes las cosas divinas, es de la especie (consubstancial) de lo divino y eterno. Se afirma aquí que el alma es de la misma esencia del Divino en sí, eterna. En efecto (según dice poco después), es y vive «primordialmente, y, como alma en sí (no la «fijada en el cuerpo»), no tiene límite alguno de inferioridad como el cuerpo, separada del cual, «se distancia muy poco del divino en sí». Plotino dice: es el alma de la misma esencia del Divino en sí; por ello es eterna y en ella se hallan las cosas divinas. Agustín dice: la verdad es eterna y está en el alma que participa de ella, y por ello el sujeto de lo que no puede morir es inmortal. Es evidente que Agustín argumenta de distinto modo y establece una distinta relación metafísica entre el alma y Dios, si bien Plotino, lo mismo en éste que en otros puntos, sea su fuente.

y necesaria la que, haciendo al espíritu capaz de verdad, le hace sujeto inmortal de la verdad misma. Aquí, según decíamos, Agustín hace suyo, haciéndolo verdadero en el creacionismo cristiano, el idealismo objetivo y trascendente de Platón (167), distinto del idealismo subjetivo o inmanentista, que absolutiza la subjetividad y le hace plantear la objetividad a ella inmanente. Por algo del *si fallor sum* agustiniano se deriva toda la corriente del idealismo ontológico y trascendente desde el mejor franciscanismo medieval a Campanella, Pascal, Vico, Rosmini, hasta nuestros días, mientras del *cogito, ergo sum* de Descartes se origina el idealismo moderno subjetivista.

A pesar de lo precisado, la prueba de los *Soliloquia*, en sí considerada, deja todavía sin solución algunos problemas: la verdad presente a la mente, ¿es la verdad eterna? El alma, que es su sujeto subsistente, ¿es entonces eterna? Y si es eterna, ¿es de la misma substancia divina, como la verdad que la ilumina, y congénere de la Verdad en sí? La respuesta a estas preguntas se encuentra en la concepción cristiana de Dios, sobre cuya base es preciso entender las pruebas de la inmortalidad que Agustín toma, modificándolas profundamente, según ya hemos indicado, de Platón y de Plotino.

En el *De immortalitate animae* insiste sobre el argumento de los *Soliloquios*, lo defiende de algunas débiles objeciones y propone de nuevo su validez (168). A él une el otro, también de inspiración platónica, de la incompatibilidad de dos esencias contrarias (169): ninguna esencia admite su contrario; el alma humana es esencialmente principio de vida; por lo tanto, no puede admitir su contrario, la muerte. Esto no vale solamente para el alma, sino también, en un cierto sentido, para el cuerpo, el cual puede tender a la nada, sin aniquilarse nunca completamente (170); con mayor razón es indestructible la esencia del alma superior al cuerpo, al que da vida. También el alma, en cierto modo, puede tender a la nada (se disminuye si se aleja de la verdad), pero, por mucho que se disminuya, subsiste siempre como alma y su esencia no puede ser destruída: es contradictorio suponer que una substancia pensante pueda cesar de existir.

(167) En efecto, en el *Convite* (210a-211c, y *passim*) no identifica Platón Eros (actividad subjetiva) con la Belleza en sí. Eros es aspiración divina a lo Bello y puede acogerlo en sí (por esto es inmortal), pero precisamente por ser aspiración y recipiente de lo Bello, no es lo Bello en sí. La Idea trasciende al sujeto que, si fuese creador de la Belleza en sí, sería él quien conferiría inmortalidad y ser a lo Bello y no viceversa.

(168) *De immort. an.*, caps. 1-8.

(169) *Phed.*, 70c-72e.

(170) *De import. an.*, c. 7, núm. 12.

tir (171). Tiene en sí misma el alma todo aquello de lo que necesita para existir y por ello es *por sí* y es indestructible: vida ella misma, si nada se abandona a sí mismo, el alma no puede abandonar el ser vida (172), porque sería absurdo concebir una vida (y el alma es vida) privada de vida (173). Consideremos la verdad como ser. Se llama verdad aquello por lo que las cosas, por ser lo que son, son verdaderas, es decir, que son, en la medida en que son verdaderas. Ahora bien, toda esencia es en virtud de su ser; lo contrario del ser es el no ser; por lo tanto, nada hay contrario de una esencia en cuanto tal. Por otra parte, la verdad no es solamente una esencia, sino la esencia suprema, fundamento de todas las esencias, dado que las cosas son en la medida en que son verdaderas; si lo contrario de una esencia es el no ser o la nada, con mayor razón *nada* hay que pueda ser contrario a la verdad, esencia de la esencia; pero si nada hay contrario a la verdad, nada puede privar de ella al alma, que, por lo mismo, permanece su supuesto imperecedero (174). Además, esto comprueba que nunca puede el alma perder la verdad, incluso cuando se olvida de ella o está en error: ignorancia y olvido no significan privación de la verdad, y así el alma subsiste también en este estado, porque metafísicamente queda siempre unida a la verdad interior, que descubre en sí misma. Pero el acto primero (ontológico), por el hecho de ser, vivir y pensar, es la verdad de su ser, vivir y pensar; por lo mismo, la inmortalidad del alma participa de la evidencia primera de la autoconsciencia. La inmortalidad está implícita en el acto mismo con el que el alma sabe que existe, vive y piensa, es decir, con el que aprehende su esencia de mente. Las pruebas platónico-plotinianas adquieren un significado nuevo en una concepción metafísica nueva.

Pero, ¿es el alma eterna y necesaria (según aparece en algún

(171) Puede el error dañar al alma pero no destruirla, porque la verdad, esencia suprema, es esencialmente indestructible. Por ello su contrario (el error) no puede impedir al alma ser sujeto de la verdad y en consecuencia ser y subsistir (*Ibid.*, c. 11, núm. 28): *Sed si per seipsum est (animus) quoniam ipse sibi causa existendi est, et nunquam a se deserit, nunquam interit, ut supra etiam disputavimus. Si vero ex illa (summa) essentia diligenter opus est quaerere quae res ei possit esse contraria, quae animo auferat animum esse quod illa praebet. Quid est igitur? An forte falsitas, quia illa veritas? Sed manifestum est, atque in promptu situm, quantum nocere animo falsitas possit. Num enim amplius potest quam fallere? At nisi qui vivit, fallitur nemo. Non igitur falsitas interimere animum potest.*

(172) *De immort. an.*, caps. 9-10, núms. 16-17.

(173) *Ibid.*: *quidquid enim vita desertum mortuum dicitur, id ab anima desertum intelligitur: haec autem vita, quae deserit ea quae moriuntur, quia ipsa est animus, et seipsam deserit, non moritur animus.*

(174) *De immort. an.*, c. 12, núm. 19.

diálogo de Platón y en Plotino) — y el principio de que ninguna esencia admite su contrario puede ser entendido en este sentido — o es solamente inmortal, y en consecuencia, subsistente por su esencia, pero no eterna? También sobre este punto modifica Agustín la doctrina platónica. Las almas no son eternas y necesarias (podían no existir); es Dios quien las crea y hay, por ello, una contingencia inicial que las hace depender de Dios, quien, a diferencia de las almas, existe por sí mismo; inmortales, deben siempre su existencia a Dios, cuya influencia creadora las hace persistir en su ser (175). Y, si esto es así, ¿no podría entonces Dios aniquilar el alma, privarla de su unión con la verdad? Esencia creada, luz que es tal porque participa de la luz que es Dios, ¿no podría ser abandonada por el Creador, separada de la fuente de vida? Es cierto que el cuerpo no puede destruir al alma, porque es inferior a ella y de otra esencia, ni el alma, a la que es inicial el deseo de ser y de vivir, puede destruirse a sí misma, ni convertirse en cuerpo (176). Tampoco puede aniquilarla Dios, cuya acción no tiende a destruir, sino a mantener cada cosa en su naturaleza (177). Dios, que es la Verdad, no cambia una esencia en otra (debería cambiar las *verae rationes* que están, por decirlo así, en su Mente, es decir, su misma naturaleza divina). Las almas (como toda cosa) habrían podido no ser creadas (contingencia y no necesidad de la creación); pero, una vez creadas, como sujetos partícipes de la verdad, son inmortales por su esencia, porque la verdad es imperecedera en virtud de su esencia. Por lo tanto, precisamente el hecho de ser el alma creada por Dios es garantía metafísica de su inmortalidad (178). La inmortalidad del alma, fundada sobre la verdad *in interiore hominis*, está relacionada con el fundamento de toda verdad y de todo ser; y no extrínsecamente, como si Dios interviniese como un *deus ex machina*, sino

(175) *De immort. an.*, c. 8, núm. 14. Y en la *Epist. 166* a San Jerónimo (415): *anima hominis immortalis est secundum quendam modum suum. Non enim omni modo sicut Deus, de quo dictum est quia solus habet immortalitatem.*

(176) Parece superfluo observar que la espiritualidad del alma está implícita en todas las pruebas y ella misma puede ser prueba de la inmortalidad. En efecto, un alma corpórea sería divisible y corruptible. Antes bien, aquellos que niegan su inmortalidad la consideran corpórea: *Eoque hi omnes eam mortalem esse senserunt, quia sive corpus esset, sive aliqua compositio corporis, non posset utique immortaliter permanere* (*De Trinit.*, l. X, capítulo 7, núm. 9.

(177) *De immort. an.*, c. 6, núm. 11.

(178) También hay aquí analogía entre el Espíritu creador y los espíritus creados, como la hay entre la verdad tal como está en los espíritus creados y la verdad según está en Dios: en el alma está presente la verdad (participación); Dios es la Verdad.

intrínsecamente, por la interioridad misma. Está fundada la inmortalidad en la evidencia originaria que el alma tiene de su ser, vivir y pensar, y en que sabe que es, vive y piensa; a su vez, la consciencia de sí está fundada sobre la Verdad suprema. Autoconsciencia, esencia del alma, inmortalidad y existencia de Dios son tesis metafísicas que se enlazan recíproca e intrínsecamente, por lo que cada una es siempre considerada en la coherencia y unidad substancial de la especulación agustiniana. Una vez que el alma y su inmortalidad son referidas a la Verdad suprema, no necesarias (podía el alma no ser creada), se apoyan en la necesidad de Dios; pero si el alma recibe su ser de la Verdad que es Dios mismo, el Ser necesario, que no tiene contrario, nada puede privar al alma de su ser; y como el ser que ha recibido es la vida, en consecuencia no puede morir (179).

En la estructura metafísica de la prueba de la inmortalidad se injerta la otra enunciada en el *De Trinitate* y fundada en el deseo natural de beatitud. Es connatural al hombre el deseo de la felicidad; pero una felicidad que puede terminar no es verdadera felicidad, ya que ésta no puede darse si no es sin fin. Si las virtudes, que amamos con miras a la vida feliz, nos persuadiesen a no amar la felicidad, deberíamos dejar de amarlas, dado que no amamos más aquello por lo que amábamos las virtudes mismas. Y, ¿cómo podría aún ser verdadera la sentencia tan clara, ponderada y evidente de que todos los hombres quieren ser felices, si los que lo son, son indiferentes a serlo o no serlo? Y si lo quieren, según lo proclama la verdad y lo exige la naturaleza en la cual el Creador, sumamente bueno e inmutablemente bienaventurado, ha impreso este deseo, ciertamente quieren ser felices. No quieren, en consecuencia, que su felicidad sea destruída y perezca. Ni pueden ser felices sin vivir y por ello no quieren morir: todos cuanto, o son, o desean ser bienaventurados, quieren ser inmortales. Ahora bien, no vive feliz quien no tiene aquello que quiere; por lo tanto, no puede darse vida verdaderamente feliz, sino es sin fin (180).

(179) *De immort. an.*, c. 12, núm. 19. — *Nam si nulla essentia in quantum essentia est, aliquid habet contrarium, multo minus habet contrarium prima illa essentia, quae dicitur veritas, in quantum essentia est. Primum autem verum est. Omnis enim essentia non ob aliud essentia est, nisi quia est. Esse autem non habet contrarium nisi esse: unde nihil est essentiae contrarium. Nullo modo igitur res ulla esse potest contraria illi substantiae, quae maxime ac primitus est. Ex qua si habet animus idipsum quod est (non enim aliunde hoc habere potest, qui ex se non habet, nisi ab illa re quae illo ipso est animo praestantior), nulla res est qua id amittat, quia nulla res ei est contraria qua id habet; et propterea esse non desinit... Non igitur potest interire.*

(180) *De Trinit.*, l. XIII, c. 8, núm. 14: *Deinde quomodo erit vera tam illa perspecta, tam examinata, tam eliquata, tam certa sententia, beato esse*

Erróneamente interpretaría el texto quien hablase de eudemonismo, de pragmatismo o también de prueba fundada sobre una pura exigencia de la voluntad. El fundamento de la prueba es metafísico: no se trata sólo de vivir de cualquier modo; sería en tal caso suficiente una perpetuidad de vida en la tierra y el deseo del alma sería vivir perpetuamente en el mundo y no deseo de inmortalidad ultraterrena. Pero, para Agustín, una perpetuidad terrena sería la muerte del alma, condenada en tal caso a no poder realizar la plenitud de beatitud que ninguna cosa del mundo (y el universo entero) puede nunca darle. Por lo tanto, la prueba entiéndese en este sentido enteramente agustiniano: el alma está hecha por Dios para Dios; a Dios no puede tenerlo en esta vida, luego su beatitud es solamente posible con la inmortalidad. No es, repito, una pura exigencia o un deseo quimérico, porque el alma, por su esencia, ha sido creada partícipe de la verdad y a imagen de Dios mismo, por lo que el deseo de felicidad es dado por el hecho de ser el alma creada de tal modo que no le es posible actuar la plenitud de sí en este mundo, ya que el objeto de su amor, del que el alma ha sido hecha partícipe, trasciende todo lo de este mundo y el alma misma. El amor de la beatitud es amor hacia Dios, que ha impreso su imagen en el alma, la que, en realidad, se ama a sí misma, si ama a Dios, cuya visión la colma. No puede ser feliz quien no tiene aquello que quiere; el alma quiere a Dios y todo el movimiento de su vida integral está orientado y como activado por este amor. Y como a Dios no puede tenerlo en este mundo, aunque perdurase siempre en la tierra, sería infeliz, condenada a una vida contraria a su naturaleza profunda. Por lo tanto, feliz únicamente si es inmortal, porque sólo así Dios, si quiere, puede hacerle el don de sí mismo, llevar a cabo su destino sobrenatural y darle la verdadera beatitud, sin fin. La naturaleza humana quiere la inmortalidad «y no será plena y perfectamente feliz si no tiene aquello que quiere» (181). La muerte del alma va contra la esencia del alma misma, contradice su naturaleza, es antinatural.

omnes homines velle, si ipsi qui iam beati sunt, beati esse nec nolunt, nec volunt? Aut si volunt, ut veritas clamat, ut natura compellit, cui summe bonus et immutabiliter beatus Creator indidit hoc; si volunt, inquam, beati esse qui beati sunt, beati non esse utique nolunt. Si autem beati non esse nolunt, procul dubio nolunt consumi et perire quod beati sunt. Nec nisi viventes beati esse possunt: nolunt igitur perire quod vivunt. Immortales ergo esse volunt, quicumque vere beati vel sunt vel esse cupiunt. Non autem vivit beate, cui non adest quod vult: nullo modo igitur esse poterit vita veraciter beata, nisi fuerit sempiterna.

(181) *De civ. Dei*, l. XIV, c. 25: *Hoc enim natura expetit, nec plane ac perfecte beata erit, nisi adepta quod expedit.*

Así entendida, la argumentación agustiniana es original, aun utilizando materiales platónicos: los hace verdaderos y vuelve a proponerlos como elementos de una nueva concepción metafísica. Pocos pensadores de gran ingenio, observa Agustín, supieron probar con argumentos la inmortalidad del alma; e incluso éstos, como los platónicos, no la probaron en conformidad con la verdadera naturaleza del hombre, ya que no conocieron su verdadera felicidad, y no la conocieron porque ignoraron el verdadero Dios y la Verdad revelada. No se entiende esto en el sentido de que la inmortalidad se funde sobre la fe, o sea una verdad de fe, sino en el sentido de que, sobre indicaciones de la fe, se descubre verdaderamente, con medios racionales, la naturaleza profunda y veraz del hombre. De aquí la verdad, divina y humana, que *totum hominem*, el cual consta *ex anima et corpore*, es inmortal, *et ab hoc vere beatum* (182).

Todos los movimientos del espíritu, de los que es principio la voluntad, convergen hacia esta beatitud integral del hombre total: el itinerario de la voluntad está señalado, lo mismo que el de la mente, presupuesta por la misma voluntad: a Dios por la verdad interior, la cual, mediante la fe, la esperanza y la caridad, dispone el espíritu a recibir el don que Dios hace de sí mismo a la criatura, a la que ha dado vida inmortal (183).

(182) *De Trinit.*, l. XIII, c. 9, núm. 12.

(183) Muchos intérpretes consideran las pruebas agustinianas de la inmortalidad, casi una repetición de las platónicas y de Plotino (*Enn.*, IV, 7). También es de este parecer Martín (*Ob. cit.*, pág. 157) para la prueba de los *Soliloquia*: «San Agustín no añade nada sobre este punto a las consideraciones de Platón». Igualmente Guzzo (*Dal Contra Acad.*, etc., cit., pág. 95). «No estamos seguros entre aquellos que cuando pueden indicar una fuente creen despreciar así una doctrina. Sin embargo, es oportuno recordar que, sobreponiéndose a toda una tradición de disputas y argumentos en pro y en contra de la inmortalidad del alma, Agustín, en *De immort. animae*, es más bien el seguidor de una tradición brillantemente asimilada, que quien alivió de una manera original nuevas vías especulativas». A. Dahl, en una obra en lengua sueca, que no conocemos directamente, acentúa la influencia de Plotino: *Odödlighetsproblemet hos Augustinus* (1935), precedida de otra: *Odödlighetsproblemet hos Plotinos* (1934). — Nosotros hemos tratado de demostrar lo contrario, aun sin negar la utilización de fuentes platónicas y plotónicas. De nuestro parecer es, entre otros (Boyer, etc.), también Gilson que dedica al problema algunas páginas importantes (*Ob. cit.*, págs. 68-72).

NOTAS A LA TERCERA PARTE

(A) Además de los trabajos monográficos ya citados y de cuanto se lee en las notas (D) e (I) de la parte segunda acerca de la psicología y de las relaciones entre alma y cuerpo, véase: M. FERRAZ, *De la psychologie de Saint Augustin*, París, 1862; 2.^a edición, París, 1869 (no se limita el autor a lo concerniente al enunciado de su libro, sino que aprovecha la ocasión para exponer toda la filosofía agustiniana. Todavía hoy puede ser considerado como una de las obras más completas y destacadas acerca del tema); W. OTT, *Des hl. Augustinus Lehre über die Sinneserkenntnis*, en «Philosophisches Jahrbuch», 1900 (numerosas las referencias a Plotino); TH. J. PARRY, *Augustine's Psychology during his first period of literary activity with special reference to his relation to Platonism*, Leipzig, 1930; A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, París, 1927 (en el vol. primero, a través del análisis de algunas páginas del *De Genesi ad litteram* destaca el platonismo de Agustín); M. SCHMAUSS, *Die Psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster, i. W., 1927 (obra muy importante, incluso desde el punto de vista filosófico, e indispensable; para la bibliografía, págs. IX-XXV); MARCOS DEL RÍO, *El compuesto humano según S. A.*, Escorial, 1931 (buena exposición de la antropología agustiniana); G. MANCINI, *La psicologia di S. Agostino e i suoi elementi neoplatonici*, Nápoles, 1919; 2.^a edic., Padua, 1940 (según el autor, Agustín con su interiorismo prelude lo que constituye la característica del pensamiento moderno desde Descartes a Hegel); N. KAUFMANN, *Elements aristotéliens dans la cosmologie et la psychologie de S. A.*, en «Revue néoscol. de philos.», 1904; A. KRATZER, *Die Frage nach dem Seelendualismus bei A.*, en «Arch. für Gesch. der Philos.», Berlín, 1915; W. O'CONNOR, *The concept of the soul according to S. A.*, Washington, 1921; W. THIMME, *A. erster Entwurf einer metaphysischen Seelenlehre*, Berlín, 1908; K. WERNER, *Die Augustinische psychologie in ihrer mittelalterlich-scho-*

lastischen Einkleidung und Gestaltung, Wien., 1882; R. TREMBLAY, *La théorie psychologique de la Trinité chez S. A.*, en «Études et Recherches», fascículo VIII, 1953. Entre las bibliografías más recientes, para este capítulo y para los que sigan, véase: M. F. SCIACCA, *Augustinus*, Bern, A. Francke, 1948; P. HUISMAN y T. VAN BAVEL, *Répertoire bibliographique de S. A.*, «Augustiniana», 1951, págs. 205-222; 1952, págs. 276-95; G. FOLLIET, *Bulletin augustiniien* (distintos años); H. RONDET, *Bulletin de théologie historique: études augustiniennes*, en «Recherches de S. c. relig.», 1953, págs. 265-91; A. PINCHERLE, *Studi agostiniani*, en «Rassegna di Filos.», núm. 2, 1953, págs. 14-50.

(B) VERBEKE llega a esta conclusión: En lo que concierne a la espiritualización del neuma, la doctrina de Agustín es la conclusión de la primera y principal etapa de este proceso. Cuando el neuma de Zenón de Citium tenía una significación esencialmente material, puede decirse que, en el pensamiento de Agustín, este término habíase desligado de todos sus vínculos con la materia; incluso adquiere un contenido positivo que se opone diametralmente al que tenía en la filosofía del Pórtico. Especialmente sobre este último punto la pneumatología de San Agustín lo lleva sobre la de otros pensadores cristianos. Lo que aquí caracteriza el *spiritus* frente a las realidades corporales, es la simplicidad y la indivisibilidad: simplicidad absoluta cuando se trata de Dios, en que toda actividad se identifica con la substancia misma del Ser Supremo, de suerte que las perfecciones divinas coinciden con la esencia de la divinidad; simplicidad relativa cuando se trata del alma humana, que se caracteriza más que nada como un ser sin extensión, por oposición a la dispersión espacial propia de las realidades materiales. Este contenido positivo del término *spiritus*, que es de inspiración neoplatónica, constituye en la evolución de la doctrina del neuma una adquisición definitiva, que se encuentra aún en la filosofía moderna. El privilegio de los seres superiores reside en la sencillez de su esencia, que los previene contra toda disgregación. Por esto la espiritualidad está considerada como el fundamento de la eternidad divina y de la inmortalidad del alma humana.

La pneumatología de San Agustín puede, por lo tanto, ser considerada como la conclusión de una evolución que comenzó con los principios de la escuela estoica.

L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoicisme à S. A., Lovaina, 1945, pág. 508. Véase acerca de esta obra la recens. de M. F. SCIACCA, en «Giorn. di Met.», 1948, núm. 3, págs. 249-51.

(C) Un lugar de la *Carta 166* a S. Jerónimo (c. V, n. 12) contiene un ulterior comentario a la cuestión: Agustín no considera que las palabras del *Génesis* (II, 2) «terminó Dios su obra el séptimo día», constituyan una dificultad para la tesis del creacionismo de la nada de las almas siguientes a la primera, porque Dios, creando cada una de las almas, no crea una nueva esencia, sino que multiplica la creada: *hoc et nunc facit, non instituyendo quod non erat, sed multiplicando quod erat*. Por lo tanto, es siempre un acto creador nuevo y actual que multiplica la primera esencia creada. Por cualquier lado que se considere la cuestión, queda firme que, tanto la primera alma, como las demás, son creadas por Dios, cualquiera que sea el modo de crearlas. Por consiguiente, el creacionismo nos parece fuera de discusión; la indecisión subsiste acerca de la modalidad. No juzgamos por ello que se pueda llevar la doctrina agustiniana del origen del alma a la doctrina general de las «razones seminales» (de la que hablaremos en el tomo segundo de esta obra), según pretenden hacer algunos intérpretes (E. GILSON, *ob cit.*, 2.^a edic., pág. 67; F. J. THONNARD, *Histoire de la philosophie*, París, 1932, pág. 242), que no han examinado adecuadamente los textos relativos a sus concordancias. Muy cercana a nuestra interpretación es la de MARTIN (*ob. cit.*, págs. 349-52), aunque sea apenas aludida, mientras que nos parece incierta la de BOYER (*S. A.*, Milán, Bocca, 1946, págs. 155-57). Yo creo que equívocos e incertidumbres se derivan de no haber tenido presente que el traducianismo, en la forma agustiniana, es creacionismo: el alma espiritual no es engendrada lo mismo que los cuerpos por los padres, sino que, aun ligada a la generación, es creada por Dios, «es extraída», o «puesta» por Él; como quiera que sea, es Dios quien la hace ser. Es preciso también tener en cuenta el método (expuesto en el *De doctrina christiana*) que sigue Agustín en la interpretación de la Sagrada Escritura y en el examen de las distintas hipótesis que discute y critica, sin imponer la suya, limitándose a dar la preferencia a una más que a otra o dejando la cuestión sin esclarecer (PINCHERLE, *ob. cit.*, pág. 159). Deben rechazarse todas las interpretaciones que duden de la veracidad de los textos sagrados y no sean conformes al Credo de la Iglesia; cualquier otra puede ser aceptada.

En el *De civitate Dei* combate Agustín la opinión de cuantos juzgan que el mundo y la humanidad son eternos, como también la doctrina de los períodos cíclicos (l. XII, c. XI); considera además impía la metempsicosis (*ibid.*, c. XX). Dios ha querido multiplicar el género humano por obra «de un solo hombre» (c. XXI), creado a su imagen, «y le dió un alma inteligente y racional»,

que lo hace superior a todos los demás animales que están privados de ella (c. XXIII). Dios es el creador de todo: «no debemos llamar a la madre creadora del propio hijo, sino que debemos llamar creador a aquel que dice a un siervo: *Antes de formarte en el seno de tu madre te conocí...* No se debe, sin embargo, admitir que la naturaleza que ella engendra la produzca ella, como tampoco se ha producido a sí misma. Por lo tanto, cualquier causa corporal o seminal, que entre en la generación de las cosas, por obra de los ángeles o por la de los hombres o de cualquier otro animal, sea mediante la unión de los machos con las hembras, y aunque los varios deseos y pasiones del alma de la madre puedan imprimir los lineamientos y colores particulares en los fetos, tiernos y blandos, Dios sólo es el Creador de tales criaturas, distintamente impresionadas en su generación. Solamente Dios, cuya oculta potencia lo penetra todo con su presencia, hace ser todo aquello que de cualquier modo es, porque si no lo hiciese Él, no existiría ni esto ni aquello; mejor, nada podría existir... Nada hace Él sino con la materia que él mismo ha hecho, y no tiene por artífices sino aquellos mismos que ha creado. Y si él, por decirlo así, substrajese su virtud creadora a las cosas, éstas cesarían de existir, y quedarían sin ser como antes de que fuesen. Pero, digo antes, en la eternidad, no en el tiempo» (*Ibid.*, l. XII, c. XXV). En el primer hombre creado inmediatamente por Dios son encerradas, según la presciencia divina, las dos Ciudades: «de Adán, en efecto, deberían tener origen los hombres futuros, algunos, que se debían unir, por oculto pero justo juicio divino, a los ángeles malos en el castigo, otros, a los buenos en el premio. Pero puesto que fué escrito: *Todos los caminos del Señor son de misericordia y verdad*, no puede ser injusta su gracia, ni cruel su justicia» (*Ibid.*, c. XXVII).

El tratado *De anima et eius origine* (419-20) discute ampliamente todas las hipótesis y doctrinas en torno a la cuestión y es como la suma del pensamiento agustiniano acerca del oscuro problema. La ocasión de escribirlo le fué ofrecida por el joven Vicente Víctor, que, maravillándose de la incertidumbre de nuestro filósofo con respecto al origen del alma, escribió dos libros acerca de la cuestión, que juzgaba de solución fácil. Las doctrinas de Víctor son aquellas tantas veces criticadas y rechazadas por Agustín: las almas son algo corpóreo, no creadas de la nada o de otra cosa, que emanan de la misma substancia de Dios; preexisten y caen en un cuerpo, como en una cárcel, por culpas cometidas que borra el bautismo (Víctor hacía poco se había convertido al catolicismo). El monje Renato tuvo ocasión de ver en Cesarea el tratado de Víctor; lo copió y lo mandó en el verano del

419 a su amigo Agustín, que respondió con los cuatro libros del *De anima et eius origine*, el primero de los cuales está dedicado al monje Renato; el segundo, al sacerdote español Pedro (que había escuchado de Víctor la lectura de su tratado y acogido con entusiasmo sus doctrinas) y los dos últimos al mismo Víctor (*Retrac.*, l. II, c. XLVI; *De an. et eius orig.*, l. II, c. III, núm. 7; l. III, c. II, núm. 2). En los primeros tres libros critica Agustín los errores de su contradictor y le muestra que sus tesis son contrarias a las verdades de fe; en el último justifica sus indecisiones con respecto al origen de las almas y demuestra su naturaleza espiritual.

(D) Para Agustín, la materia es la condición de la mutabilidad: *et intendi in ipsa corpora, eorumque mutabilitatem alius inspexi, qua desinunt esse quod fuerant, et incipiunt esse quod non erant. Euntemque transitum de forma in formam, per informem quiddam fieri suspicatus sum, non per omnino nihil* (*Confesiones*, l. XII, c. VI, n. 2). Si el alma fuese una substancia inmutable, no se plantearía el problema de si tendría una especie de materia espiritual; pero como es mudable, «quizás, antes de poseer su propia naturaleza, haya tenido algo de materia espiritual en su género y no todavía alma» (*De Gen. ad litt.*, l. VII, c. VI, n. 9). En las *Confesiones*, algunos lugares aluden al mismo problema: *Sicut enim corpori, non hoc est esse, quod pulchrum esse, alioquin deforme esse non posset: ita etiam creato spiritui, non id est vivere, quod sapienter vivere, alioquin incommutabiliter saperet* (l. XIII, c. II, núm. 2). Véase también l. XII, caps. XII y XVIII; *De Gen. ad litt.*, l. I, c. V. Esta materia espiritual es atribuida también a los ángeles. Según sabemos, el problema ha sido planteado nuevamente por el franciscanismo medieval y por San Buenaventura.

(E) También acerca del modo y de la naturaleza del alma ha sido observada una correspondencia casi perfecta entre Agustín y Descartes, principalmente por BLANCHET (*ob. cit.*, págs. 108-139). Indudablemente no se pueden negar puntos de contacto (*Sed quid igitur sum? Res Cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans, quoque et sentiens*. Edic. Adam-Tannery, vol. 7, pág. 28), puesto que, también para Descartes, el alma, como substancia y mente, es inseparable de la conciencia. Pero las diferencias son profundas, según en este mismo volumen, págs. 357-361, hemos indicado. A este propósito ha sido observado por BOYER (*L'image de la Trinité, synthèse de la pensée augustiniennne*, en «Gregorianum»,

n. 2, 1946, págs. 196-97): «En Descartes se trata del alma sola, de la «mens». En lo que Descartes no está seguro es en la existencia real de los cuerpos; lo que Agustín dice no saber es que su alma sea un cuerpo, mientras sabe que hay cuerpos y que los conoce. Léon Blanchet no ha distinguido muy bien en San Agustín el problema del conocimiento del alma y, por lo mismo, acerca demasiado San Agustín a Descartes. En ambos pensadores el problema de la certidumbre está resuelto apoyándose en el hecho mismo de la duda; el del conocimiento del alma está resuelto apoyándose sobre la certeza que el alma tiene de sí misma. Pero Descartes es quien utiliza para los dos problemas, como el único camino posible, la duda real e hiperbólica que conduce a la existencia de todo lo que no es el *cogito*.» Véase también MELZER, *Augustini atque Cartesii placita de mentis humanae sui cogitatione quomodo inter se congruant ac seque differant quaeritur*, Bonn, 1860.

(F) Agustín insiste muchas veces en sus obras sobre el problema de la espiritualidad del alma para refutar las doctrinas que la niegan y para confirmar y aclarar su prueba de la autoconsciencia, de la que las otras no son sino, o una aplicación, o una profundización, y sea como sea están subordinadas a ella. NOURRISON las enumera y documenta ampliamente (*La philos. de S. A.*, cit., vol. I, págs. 169 y sig.). Nos limitamos a breves indicaciones.

1. No hay duda acerca de la existencia de los actos interiores de la vida, como pensar, dudar, recordar, etc. Si se sostiene que el alma es cuerpo, es preciso considerar el sujeto de los actos interiores como un acto de un sujeto más íntimo. Así hace, en efecto, Vicente Víctor, quien sostiene que el hombre interior es el alma, y lo «íntimo», el espíritu que es interior al alma, lo mismo que ésta lo es al cuerpo. «Y así sucede que, del mismo modo que el cuerpo recibe en sus cavidades interiores otro cuerpo, que es el alma, según tú dices, se debe también pensar que el alma tiene vacíos interiores, a través de los cuales recibe un tercer cuerpo llamado espíritu. Así el hombre total resulta de tres hombres: el exterior, el interior y el íntimo.» (*De anima et eius orig.*, l. IV, c. XIV, n. 20: *Ita fit ut quemadmodum corpus per interiora cava sua recipit aliud corpus, quod est anima, sicut putas; sic et anima credenda sit habere interiora inania, qua corpus tertium receperit spiritum: atque ita totus homo constet ex tribus, exteriore, interiore, intimo.*)

2. Si el alma es un cuerpo, no se explica cómo pueda comprender el pensamiento y contener en la memoria un número

prodigioso de imágenes de los cuerpos y de tan gran extensión (*De Gen. ad litt.*, l. XII, c. XXIII). Y en el *De anima et eius orig.* (l. IV, c. XVII, núm. 25): *Tam multas igitur et tamen magnas corporum imagines, si anima corpus esset, capere cogitando vel memoria continendo non posset.*

3. El juicio, la sabiduría y la verdad pertenecen al alma: ¿tienen quizá corpóreos connotados? Si el alma fuese corpórea debería tenerlos; digan los que imaginan el alma corpórea qué color y estatura tienen las virtudes que tanto alaban (*De Gen. ad litt.*, l. X, c. XXIV: *Necesse est ut iustitiam et sapientiam pingant quodammodo in cordibus suis cum formis et coloribus, quas non possunt incorporea cogitare: nec tamen dicunt, quando iustitia vel sapientia moventur, ut vel laudent eas, vel secundum eas aliquid agant, quem colorem, quam staturam, quae lineamenta, vel quales formas conspexerint.*)

4. Decimos conocer un hombre, cuando conocemos su vida y su voluntad, no la extensión y los colores. Por esto *nos ipsos certius quam caeteros novimus, quia nobis conscientia nostra nota est et voluntas: quam plane videmus, et in ea tamen aliquam corporis similitudinem non videmus* (*De anima et eius orig.*, l. IV, c. XIX, núm. 30).

(G) Acerca de la trinidad de la mente, imagen de la divina, se discute desde hace siglos, al menos desde el XII en adelante, y todavía hoy la discusión continúa. Pedro Lombardo, Guillermo de Auvernia y otros sostienen la identidad real de la mente y sus facultades. (Véase O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. I, Louvain, 1942, págs. 486-87.) Todavía tiene hoy defensores esta interpretación como, por citar un ejemplo destacado, SCHMAUS (*ob. cit.*, págs. 292 y sig.), y también el Padre V. FROEBES (*Psychologia speculativa*, Friburgo, i. B., 1927, t. II, 1929) y otros. Según es sabido, la interpretación de Santo Tomás es distinta y ha encontrado un defensor en el P. C. BOYER (*L'image de la Trinité*, etc., cit. en «Gregorianum», n. 2, 1946, págs. 173-99; n. 3, págs. 333-52), que la aclara y profundiza. Aun no habiendo aceptado nosotros la identidad del alma, de sus facultades y de sus actos, no hemos querido hacer nuestra la interpretación tomista, que no juzgamos conforme con el pensamiento agustiniano. El punto fundamental nos parece el siguiente: la mente, para Agustín, se conoce en virtud de su esencia (*semetipsam per se ipsam novit*); para Santo Tomás no: *non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster* (S. T., I, q. 87, a. 1 c.). Y esto significa interpretar el texto agustiniano según la teoría aristotélica del conocimiento. Que la mente conozca sus

actos, no implica tesis alguna metafísica acerca de la esencia de la misma; pero aquí el autoconocimiento es entendido por Agustín precisamente en el sentido metafísico, según ha sido bien observado por R. AMERIO (*ob. cit.*, pág. 86). Considérese el siguiente lugar de Santo Tomás: *Nihil autem cognoscitur nisi secundum quod est actu: unde intellectus possibilis noster cognoscit seipsum per speciem intelligibilem non autem intuendo essentiam suam directe* (*Comm. De Anima*, I, II, lect. 6, 308). Confróntese con la doctrina agustiniana, según la cual no hay *intellectus possibilis* y la mente se conoce *intuendo essentiam suam directe*. Admite Agustín la intuición (y también la intelección) de la mente por autoconsciencia.

El mismo Boyer encuentra dificultades en este punto y se ve obligado a forzar el sentido de la doctrina agustiniana: «No se alcanza el alma más que conociendo otro objeto, y no conoce nada sin conocerse a sí misma; no que el objeto exterior la informe de lo que es ella misma, sino que este objeto la ha despertado al conocimiento de sí misma provocando su actividad. En cuanto su inteligencia está en acción, el alma se conoce» (*ob. cit.*, núm. 2, pág. 184). Ahora bien, es evidente que, si el alma «no conoce nada sin conocerse a sí misma», la autoconsciencia es el acto interior primero, condición de todo conocimiento ulterior y no recibe ningún «objeto exterior»; por otra parte, Boyer añade (me parece que contradiciéndose) que el objeto exterior «la ha despertado al conocimiento de sí misma provocando su actividad». ¿Qué objeto exterior despierta el conocimiento del alma, si todo se da en la interioridad, y si el alma está metafísicamente siempre presente en sí misma, incluso cuando se olvida en otro? Es precisamente al contrario: los objetos exteriores, en vez de despertarla, la distraen y la extraen de sí misma, haciéndola olvidarse de sí. Para Santo Tomás, puesto que el entendimiento es potencia (y no hay autointuición de la mente), es necesario el objeto exterior a fin de que la mente misma pase al acto y se conozca por un acto reflejo; para Agustín, dado que el entendimiento está inmediatamente especificado en el acto del autoconocimiento y la mente se aprehende por intuición, a fin de que ella esté presente en sí misma en su esencia y se conozca por lo que es, es necesario que vuelva sobre sí.

Acerca de este punto se oponen los dos pensadores; y basta esto para que toda la interpretación de Santo Tomás (y de Boyer) haya de ser revisada y modificada substancialmente. De acuerdo que la mente no se identifica con toda el alma (lo dice el mismo Agustín) y que el entendimiento y la voluntad no se identifican a su vez con sus actos, pero es verdadero en este sentido: la mente

no es toda el alma, pero es toda el alma superior, y no una facultad suya; el entendimiento y la voluntad no se identifican con sus actos, pero los actos de la autoconsciencia y de la autovolición son esenciales a ellos y connaturales. Si se objeta que yo me puedo conocer y amar más o menos (o también no conocerme y no amarme), esto se refiere a mis actos psicológicos, no los metafísicamente entendidos, del autoconocimiento y de la autovolición, coesenciales al entendimiento y a la voluntad como tales. Ni juzgo que la memoria sea una potencia o una facultad de la mente; es la misma mente considerada en el contenido presente a ella y constitutivo de la misma; es, diríase, la mente en el «aspecto objetivo», o en la verdad presente a ella y por la que es *mens* o *ego cogitans* (aspecto subjetivo). De este conocimiento adquiere consciencia con el entendimiento, por el que no solamente conoce (la memoria como contenido de verdad de la mente), sino que sabe que conoce; y saber que conoce es conocerse inmediatamente por su esencia y en su esencia; mejor, por la inserción de la *mens* en el *intellectus* y del *intellectus* en la *mens*, el conocerse le es coesencial. Boyer a veces dice que la memoria no es una facultad distinta del entendimiento (hace de ella un acto del entendimiento mismo, mientras que antes de tener este sentido tiene el otro de contenido de la mente; mas para Boyer parece que no haya diferencia), otras veces hace de ella una potencia o una facultad al igual que el entendimiento y la voluntad (S. A., cit., pág. 149; *L'image de la Trinité*, etc., cit., págs. 182-83 y *passim*). Esto dicho, este último estudio de Boyer está entre los más claros y agudos que se hayan escrito en torno a este difícil tema de la filosofía agustiniana.

Además de cuanto hemos citado en esta nota y en la bibliografía antepuesta a este capítulo, véase: MARTIN, *ob. cit.*; páginas 119-121 (con muchos textos y referencias); GILSON, *Introduction*, etc., cit., págs. 286-98 (se encuentra lo esencial, pero el autor silencia algunas dificultades fundamentales. Gilson distingue en la mente tres imágenes de Dios: las dos examinadas por nosotros y una tercera: *memoria Dei, intelligentia, amor* — *De Trinité*, l. XIV, c. VIII, núms. 11-12; 16 — ; pero más que de una tercera imagen, se trata de establecer una relación entre la mente y Dios, de quien es imagen la mente); F. A. FERRARI, *L'unità dello spirito oltre il tempo in S. A.*, en el vol. «Scienza e filosofia», Milán, Bocca, 1942; I. ITURRIOZ, *El trinitarismo en la filosofía de S. A.*, en la «Rev. Esp. Teol.», a. III (1943), págs. 89-128 (se llega a la conclusión de que la concepción trinitaria, según Agustín, no es una «adición a la filosofía», sino constitutiva de la misma); GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, Gabalda,

1927. Véase también A. DAHL, *Aug. und Plotin, Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre*, Lund, 1945 (acentúa fuertemente la influencia de Plotino; véase acerca de este trabajo, M. F. SCIACCA, en «Giorn. di Met.», núm. 2, 1947, págs. 188-189). Para otras noticias bibliográficas, véase la obra fundamental cit. de SCHMAUS, el cual, sin embargo, no siempre interpreta objetivamente los textos y el pensamiento agustinianos.

(H) Sostienen que Agustín admite la unión substancial de alma y cuerpo, entre otros, autorizados escritores como: G. MARTIN, *S. A.*, cit., págs. 357-63; G. MANCINI, *La psicología di S. A.*, cit., págs. 122 y sig.; MARCOS DEL RÍO, *El compuesto humano según S. A.*, cit.; P. GIROLAMO DI PARIGI, *De unione animae cum corpore in doctrina S. A.*, en «Acta hebd. augustinianae-thomisticae», cit., págs. 271-312; C. BOYER, *S. A.*, cit., págs. 141-148; P. LOPE CILLERUELO, *La formación del cuerpo según S. A.*, en «La Ciudad de Dios», n. 3, 1950, págs. 445-473 (importante estudio, aun cuando tal vez acentúa algo demasiado las coincidencias con Aristóteles; del mismo autor véase también *Teoría agustiniana de la sensación*, en «Rev. de psicología gen. y aplicada», 1948). Acentúan, en cambio, el platonismo de Agustín hasta atribuirle el dualismo platónico de las substancias: J. GOLDBRUNNER, *Das Leib-Seele bei A.*, Kallmünz, 1934 («por estrecha que sea su unión», Agustín considera el alma y el cuerpo como dos substancias); J. HESSEN, *Augustinische und thomist. Erkenntnislehre*, cit. (los fundamentos platónicos de la metafísica agustiniana se oponen a la unión substancial); E. GILSON, *ob. cit.*, págs. 58-66. Para éste, Agustín «en lugar de definir el alma en función del hombre, la describe directamente en sí misma». De aquí una consecuencia bien rara (pero la rareza está solamente en la interpretación de Gilson): «...la definición del hombre se hace extremadamente difícil en esta doctrina, porque no se ve claramente cómo el hombre, que es una substancia, podría resultar de la unión de su alma, que es también una substancia, con su cuerpo, que es una tercera». Se trata en realidad de que Gilson atribuye a Agustín un platonismo genuino que el filósofo, en cambio, somete a crítica y modifica precisamente en sus bases metafísicas, según hemos demostrado. El crítico continúa: «A veces resulta extraño que no se hayan discutido, ni advertido siquiera, las dificultades metafísicas implicadas en tal definición» (alude a la definición de que el hombre es un alma racional que se sirve del cuerpo). Evidentemente, Agustín ha visto las dificultades metafísicas del dualismo platónico y ha sostenido una distinta doctrina, y precisamente que el cuerpo humano es tal por el alma a él unida y con el

cual forma una unidad. Cuanto afirma Gilson es consecuencia de un uso poco atinado de los textos. Véase también U. REDANO, *Il concetto di persona in S. A. e in S. Tommaso*, en el vol. «Filosofia e Cristianesimo», Atti del II Convegno italiano di studi filosofici cristiani, Milán, 1947, págs. 279-287.

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

	<u>Frente</u> <u>a la pág.</u>
1. San Agustín es presentado al maestro de gramática	33
2. San Agustín en la Escuela de Roma	97
3. San Agustín parte para Milán	161
4. San Agustín llega a Milán	225
5. San Agustín asiste a la homilía de San Ambrosio	273
6. San Ambrosio	337
7. Basílica de San Ambrosio, Milán	401
8. San Agustín lee la Epístola	465

ÍNDICE DE MATERIAS

	<u>Págs.</u>
<i>Prefacio</i>	7

PARTE PRIMERA

LA VIDA Y LA OBRA

I. DESDE LA INFANCIA A ROMA	13
1. La escuela del regazo materno	13
2. Estudiante en Madaura	15
3. Vuelta a Tagaste. El año décimosexto	16
4. La mala acción nocturna de los dieciséis años	17
5. En la escuela de Cartago. El <i>Hortensio</i>	22
6. De la lectura de la Biblia a las redes de los maniqueos	27
7. Vuelta a Tagaste	32
8. De nuevo en Cartago	33
9. En Roma	41
II. DE LA DUDA A LA FE	45
1. En Milán	45
2. Miserias, perplejidad, proyectos	49
3. Incertidumbres y angustias intelectuales	51
4. El encuentro con los «platónicos»	56
5. El ejemplo de los demás	66
6. El fin	70
III. EL SACERDOTE, EL FILÓSOFO Y EL TEÓLOGO	73
1. En la villa de Casiciaco	73
2. El bautismo. Partida para África y muerte de Mónica	77
3. La segunda estancia en Roma	81
4. En el retiro de Tagaste	82
5. El ministerio sacerdotal	84
6. Los años del obispado	88
7. Los últimos años	93
<i>Notas a la primera parte</i>	95

PARTE SEGUNDA

LA VIDA DEL ESPÍRITU

EL ITINERARIO DE LA MENTE

	<u>Págs.</u>
I. EL PROBLEMA DE LA VERDAD Y LA EVIDENCIA INTELECTUAL	147
1. Cómo disponerse a la investigación	147
2. La indagación de la verdad como proceso de interioridad	150
3. El libro <i>Contra Academicos</i>	153
4. La autoconsciencia	169
II. LA SENSACIÓN	177
1. La simple apariencia y su veracidad	177
2. El sentir: su naturaleza y límites	183
3. El significado de la teoría agustiniana de la sensación	195
III. EL ERROR	201
1. El <i>perfecte quaerere</i>	202
2. La doctrina del error desde los <i>Soliloquios</i> al <i>De Trinitate</i>	204
3. El error, pena del pecado	211
IV. LA VERDAD: RAZÓN Y ENTENDIMIENTO	215
1. La intelección y su finalidad	215
2. La razón, las verdades y la Verdad	217
3. Inteligibilidad y realidad de las esencias	224
4. Las ideas	230
5. El maestro interior. El problema de la enseñanza y la interioridad de la verdad.	237
6. La iluminación y sus tres formas	253
7. La <i>intelligentia</i> suprema o el complemento de la mente.	259
8. Resumen y observaciones conclusivas	266
V. LA MEMORIA	275
1. El alma se conoce y se busca: los dos recuerdos	275
2. Las varias formas de memoria y las dos existencias	281
3. La memoria en los escritos anteriores a las <i>Confesiones</i>	283
4. La memoria en las <i>Confesiones</i>	288
5. La memoria en el <i>De Trinitate</i>	297
VI. FE, RAZÓN E INTELIGENCIA	302
1. La creencia y el acto de fe	302
2. Los tres momentos del acto de fe	308
VII. EL PENSAMIENTO, TESTIMONIO DE DIOS	319
1. Observaciones preliminares	319
2. «Psicologismo» y «teocentrismo».	321

	<u>PÁGS.</u>
3. La noción primitiva de lo «inmutable»	324
4. Dios, ley suprema según la cual juzga la razón	328
5. La prueba por la vida del espíritu (por la mente) o de la «convergencia total»	335
6. Aclaraciones y precisiones conclusivas	345
<i>Notas a la segunda parte</i>	353

PARTE TERCERA

LA VIDA DEL ESPÍRITU

EL ITINERARIO DE LA VOLUNTAD

I. EL HOMBRE EN SU ESENCIA, EN SU ACTIVIDAD Y EN SUS FINES.	393
1. Dialéctica de la naturaleza humana y problemática esencial	393
2. Origen del alma	404
3. La esencia del alma	414
4. Trinidad y unidad de la mente	427
5. Alma y cuerpo: el hombre	453
6. La inmortalidad	468
<i>Notas a la tercera parte</i>	479
ÍNDICE DE ILUSTRACIONES	491