



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

## Referencia bibliográfica

---

Rodríguez, R. (1976). *Teoría del conocimiento en San Agustín*. [Tesis para optar el grado de Doctor en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Posgrado.

---

# REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

**Autor**

Reynaldo Rodríguez Apolinario.

**Título**

Teoría del conocimiento en San Agustín.

**País de  
publicación**

Perú

**Fecha de  
publicación**

1976

**Tipo de  
publicación**

Tesis de doctorado

**Idioma**

Español

**Resumen**

La tesis doctoral se centra en la teoría del conocimiento de San Agustín, resaltando su relevancia y originalidad en la historia de la filosofía. El autor analiza críticamente cómo ha sido interpretada la obra agustiniana, enfrentando tergiversaciones y defendiendo la autenticidad de sus conceptos. La investigación se estructura en capítulos que exploran el marco de referencia, confrontan otras teorías, examinan la esencia de la teoría y profundizan en las ideas de Agustín. El estudio busca aportar una visión justa y rigurosa de su pensamiento, invitando a la academia latinoamericana a redescubrir su vigencia.

**Palabras clave**

Filosofía; Conocimiento; Interpretación.

**Campo del conocimiento del OCDE**

Filosofía

**Tipo de trabajo de investigación**

Tesis.

**Nombre del grado**

Doctorado.

**Grado académico**

Doctor en filosofía.

**Institución que otorga el grado**

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

**UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS**

**Programa Académico de Filosofía**



**NO SE PRESTA  
A DOMICILIO**

**Teoría del conocimiento en  
San Agustín**

**T E S I S**

**Presentada por:**

**Reynaldo Rodríguez Apolinario**

**Para optar el Grado de:**

**DOCTOR EN FILOSOFIA**

025

LIMA — PERU

1976



224

DEDICATORIA

A mis Padres y Maestros quienes  
supieron inculcarme la búsqueda  
infatigable de la justicia y la  
verdad

LE  
025  
Fi

## ESQUEMA DE LA TESIS DOCTORAL EN FILOSOFIA

### Teoría del conocimiento en San Agustín

#### INTRODUCCION

#### CAPITULO PRIMERO

##### EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO EN LA FILOSOFIA ANTIGUA

- a) El platonismo
- b) El aristotelismo
- c) El estoicismo

#### CAPITULO SEGUNDO

##### SAN AGUSTIN FRENTE A ESTAS TEORIAS

- a) Platonismo agustiniano
- b) Influencia aristotélica?
- c) Estoicismo agustiniano
- d) Influencia neoplatónica?

#### CAPITULO TERCERO

##### EL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTIN EN TORNO A LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO

- a) Planteamiento del problema
- b) Interpretaciones clásicas

#### CAPITULO CUARTO

##### ORIGINALIDAD DE LA NOETICA AGUSTINIANA

- a) "Memoria sui"
- b) "Memoria Dei"
- c) Algunas atingencias a la teoría
- d) El problema del iluminismo e iluminación
- e) Aplicaciones de la misma

#### CONCLUSIONES

Bibliografía Específica

Bibliografía General

#### INDICE DE MATERIAS

Reynaldo RODRIGUEZ APOLINARIO

## I N T R O D U C C I O N

Es de consenso universal que el pensamiento de San Agustín ocupa un sitio preeminente en la Historia de la Filosofía, ello es claramente obvio por dos razones principales: su decisiva e impercedera influencia que llega hasta nuestros días y su indiscutible originalidad en los planteamientos y soluciones de los problemas filosóficos.

Persuadido por la relevancia filosófica de San Agustín, he asumido la ardua y difícil tarea de estudiar, probar y hacer resaltar la singular TEORIA DEL CONOCIMIENTO, según el doctor Africano. La ingente dificultad radica fundamentalmente en que Agustín no cultivó especialmente esta área del quehacer filosófico, sino que es necesario entresacarla del conjunto de las obras, que en sí son enormes y voluminosas. Se acrecientan los tropiezos cuando, inadvertidamente, el novel intérprete basa su investigación en fuentes de segunda mano, sin tener acceso a las propias fuentes.

Deseando justificar el por qué de mi TESIS DOCTORAL, señalo a continuación las razones que me movieron a realizarla: mi convicción acerca de que el problema del conocimiento es fontal y el punto de partida para comprender la filosofía agustiniana; las interpretaciones equívocas y aberrantes de las que ha sido objeto a través de la Historia de la Filosofía, haciéndole perder su indiscutible originalidad, en una reiteración platonizante o en una incompatible aristotelización; reconsiderar y reevaluar la problemática que presenta Agustín en esta cuestión, la que ha sido materia de discusión en Congresos Internacionales de Filosofía en el

mundo europeo; por último, como aficionado al estudio de Historia de las Ideas en Latinoamérica, quiero contribuir dando a conocer y estimulando a que se tome interés por la filosofía de San Agustín, toda vez que goza aún de vigencia contemporánea.

Seguidamente doy cuenta de cómo he desarrollado el trabajo. En el capítulo primero explico los principales sistemas acerca del problema del conocimiento, los cuales son como el marco de referencia que ayudan a dar una idea cabal del estado de la cuestión en debate, ya que dichas posturas tienen el carácter necesario de constituir los antecedentes histórico-genéticos de la problemática agustiniana.

El segundo es el confrontamiento de cada una de esas teorías con la del doctor Africano. Este capítulo pretende demostrar, partiendo de las mismas fuentes agustinianas, cuán desvirtuada e inauténtica ha sido la versión del problema, según nos han legado, los estudiosos de Agustín. También en él expongo las bases para formular la perspectiva típica, genial y original del problema gnoseológico. Lo que me autoriza para denunciar claramente que el pensamiento de Agustín fue o bien unilateralmente considerado, para hacerlo desembocar en una flagrante contradicción; o bien absorbido por el terrible imperio de las escuelas de mayor dominación, según la época, dándonos un Agustín falto de creación y originalidad filosófica.

El tercero trata de precisar el núcleo del problema, al mismo tiempo que incide en los valores más positivos del planteamiento, como también reseña sus limitaciones y deficiencias. Pongo énfasis sobremanera en dar una explicación lúcida de conocer la naturaleza de la cuestión, para contrastarla con el hallazgo de las fórmulas agustinianas, que plenariamente autosatisfacen a la pregunta en cuestión. Recalco también que la teoría del conocimiento en San Agustín está más cerca de la metafísica, que de la lógica, porque lo que él se propone es responder: ¿debido a qué? y en virtud de qué? nuestros conocimientos pueden ser verdaderos. En otras palabras, ¿qué es lo que garantiza para que haya verdad en nuestros juicios? cómo puede ser verdad lo que nuestros juicios afirman a-

cerca de la realidad?. Esta respuesta de Agustín al interrogante, a través del avance de la filosofía, fue interpretada en sentido multiforme, por eso es por lo que me he limitado a hacer las merecidas reivindicaciones al autor.

El cuarto se avoca de manera exclusiva a la profundización, en detalle, de las fórmulas agustinianas, recalcando simultáneamente— en su indiscutible originalidad. Este estudio analítico-sintético de la teoría agustiniana me ha deparado un campo vasto y fecundo que queda por realizar y que no por eso son de menor consideración. Ahora me he permitido tan sólo esbozar la tremenda aplicación de esta teoría agustiniana, dentro del enorme campo filosófico-teológico del pensamiento de Agustín. O sea, que el trabajo por realizar estaría orientado dentro de esta problemática: ¿cuál es el punto de coincidencia o no entre Agustín y los filósofos que se jactan de ser sus discípulos inmediatos?. Dentro de ésta se comprenderían las actitudes de los filósofos como Descartes, Pascal, Kant, Nietzsche, Husserl y Heidegger.

En cuanto al método seguido en la estructuración de la tesis, me he atenido a los cánones de la moderna investigación científico-filosófica. A nadie se le oculta que el tema propuesto tiene una base histórica, lo que justamente demanda la búsqueda obligada de fuentes de primera mano. En aras de esto he tenido acceso a las Obras Completas de San Agustín, editadas por la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). He conseguido también la colección de la Revista Etudes Augustiniennes, publicadas con el auspicio del Centro Nacional de Investigación Científica de París. En igual forma me he preocupado de adquirir copias xerográficas de varios estudios de agustinología, como los de Giornale di Metafisica, las Actas de Congresos Internacionales de Filosofía, realizados en Europa. Las colecciones completas de las Revistas: Augustinus, Archivo Agustiniiano, La Ciudad de Dios, Religión y Cultura, Augustiniana, que están dedicadas a difundir la doctrina de San Agustín, por distintas Provincias Religiosas de la Orden Agustiniiana. A todo esto se añaden los trabajos de connotados agustinólogos como los doctores: Boyer, Gilson, Sciacca, Cilleruelo, Morán, Capánaga

y otros.

Ahora bien, la toma de contacto con estas fuentes que acabo de expresar ha tenido que ser depurada, analizada y criticada, teniendo como supuesto válido: primero la firmeza histórica del texto de San Agustín; segundo buscando la coherencia con toda la doctrina agustiniana y tercero calando finamente la ideología de la fuente, no vaya ser que velada y sutilmente interprete a Agustín en forma arbitraria. Ello me ha significado el haber tenido que recurrir al análisis laborioso, a la síntesis que recoge lo esencial, y con mucha frecuencia, a la dura crítica, siempre a la luz de la autenticidad de los textos y su integración con la doctrina global. Por haber seguido este proceso metodológico he descubierto que hay una pléyade de autores que han tergiversado injustificadamente la doctrina agustiniana, bien por desconocimiento, o bien por inconfesables prejuicios.

Lo analítico ha sido remarcado en el sentido que la afirmación o negación de las proposiciones son justificadas desde la perspectiva del tema y la autenticidad del mensaje agustiniano... etc. Y si alguna vez me he permitido ciertas digresiones es para mostrar, cómo los otros problemas tienen en el propuesto, ora su punto de partida, ora su convergencia.

Lo sintético aparece, fundamentalmente, en la recopilación o tentativa de expresar la quintaesencia de las teorías, que influyeron tanto negativa, como positivamente en la marcha ininterrumpida de Agustín en busca de la verdad.

He utilizado la crítica siempre que desde un terreno prejuicioso o interesado se ha acudido a invocar la autoridad de Agustín, o como corroboración de una teoría personal, o como imputación de una doctrina incompatible con la agustiniana. Mi crítica se ampara en estos dos puntos de vista: fidelidad a la doctrina agustiniana, sin visos de parcialismos o coyunturas seductoras; y sentido reivindicacionista de todo lo que injustamente se le ha atribuido a San Agustín.

Soy el primero en reconocer las deficiencias de mi trabajo, ya que toda investigación de este tipo siempre es perfectible. Nun

ca osaré incurrir en actitudes sobradamente definitivas, sino que siempre hay algo que a uno se le escapa o se le queda en el tinte ro. Pues esto ocurre incluso a los más avezados investigadores. Más todavía en mi caso ya que Agustín no abordó el problema sistemáticamente.

Consciente, pues, de esta limitación vaya desde estas líneas mi reconocido agradecimiento al agustinólogo contemporáneo, mi Colega el Dr. Morán, quien guió el esquema de la tesis, asimismo a mi distinguido y abnegado Maestro el Dr. Gustavo Saco Miro-Quesada, quien se dignó asesorar, guiar, documentar, discutir y alentar la preparación de mi tesis doctoral. También hago extensivo dicho agradecimiento a mis Colegas residentes en Roma y Madrid, quienes gentil y generosamente me brindaron su apoyo y aliento al remitirme el material necesario. Asimismo, desde estas páginas agradezco la gentil y desinteresada colaboración de mi cordial amigo el Dr. Javier Badillo por haber revisado la parte literaria del original.

La única pretensión de mi modesto estudio es que sea considerado como un toque de alerta, como una llamada de atención, para que los estudiosos de la filosofía se esfuercen en conocer más y más a Agustín, quien a buen seguro todavía tiene algo que decir al mundo Latinoamericano.

## CAPITULO PRIMERO

### EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO EN LA FILOSOFIA ANTIGUA

Es indudable que en los albores del pensamiento griego ya se establecen los principales principios, a través de los cuales, se ha de permitir el planteamiento filosófico del problema del conocimiento. La lucha abierta que han de sostener los filósofos clásicos contra la actitud escéptica es una prueba suficiente de que, desde entonces, existe no sólo una retórica argumentativa que asienta los fundamentos metafísicos del conocimiento, sino también que a través de un rigor lógico se defiende la validez y objetividad de los conocimientos.

Pues bien, tanto esta preocupación teórica por fundamentar la absolutez y certeza de los conocimientos, como la polémica implacable que venía de parte del relativismo gnoseológico, son en realidad, los antecedentes históricos, que influyeron notablemente en San Agustín. Motivo por el cual asumo el tema desde las influencias más mediatas, para poner de manifiesto la originalidad con que Agustín asume la problemática gnoseológica.

a) EL PLATONISMO: La perspectiva filosófica de Platón ha dado lugar a tan diversas interpretaciones, que muchos autores no han titubeado en calificarla como "enigma misterioso de Platón". De esta manera se pronuncian los especialistas en Platón como: Widelband, Ritter, Frieländer, Taylor, Simeterre, Ross, Robin, Jaeger, Sciacca...etc.

Personalmente, me satisface la interpretación dada por Stefanini, quien basándose en la Carta VII<sup>1</sup> afirma que el objeto de la filosofía es tan amplio y vasto, que no puede sintetizarse en fórmulas. Por tanto, según dicho autor, el alma de la perspectiva filosófica del platonismo estaría en la "skepsis" o "búsqueda", entendida como un ansia del espíritu hacia una meta que nunca se alcanza, o como una sed de sabiduría...etc.

Génesis de la gnoseología platónica. Paralela y simétricamente, con el sentido de su filosofía surge su gnoseología, pues lo que trata es de buscar el sentido pleno de la realidad ontológica, cuya riqueza de ser es inexaurible, toda vez que el pensamiento nuestro nunca se adecúa plenamente a esa realidad pura. Por eso el filósofo, en la mente de Platón, es el ser consciente de esa plenitud inalcanzable.

El hondo significado de la gnoseología, dentro de la perspectiva del platonismo, tiene su afloración ya en Sócrates, para quien había una correlación inseparable entre el conocer y el ser. La teoría platónica del conocimiento está remarcada y relievada por un claro y evidente dualismo: pensamiento y ser, sujeto y objeto, por lo que el planteamiento del problema se conduce hasta el metafísico y viceversa<sup>2</sup>.

---

1. Cf. Obras completas de Platón. Trad. de Samaranch. pp. 1595-1615. Edit. Aguilar.

2. Cf. Historia de la Filosofía Antigua de Vélez Correa. Bogotá, 1961. pp. 91-92.

La Teoría de las Formas. Platón propone su Teoría de las Formas<sup>3</sup>, como solución esencial de la noética: si no existen las Formas o Ideas de estos seres que vemos, Ideas eternas, nada podemos conocer por la mente, ya que todo lo sensible que vemos cambia sin cesar<sup>4</sup>. Sólo el carácter permanente y esencial de estas Formas son el criterio de certeza para juzgarlas cosas sensibles, fenoménicas. De esta naturaleza son las Formas de lo bueno, lo justo, lo bello.

Estas Formas o Ideas son las causas de las cosas naturales. Platón presenta esto como una consecuencia inmediata de la teoría de Anaxágoras según la cual la mente es la causa ordenadora de todas las cosas<sup>5</sup>. Tales Formas son los objetos específicos del conocimiento racional, es decir, son entes o sustancias que se distinguen claramente de las cosas sensibles<sup>6</sup>.

De la misma manera, las ideas de relación, y las de igualdad, según se indican en el Fedón, son irreductibles a las cosas iguales; tales ideas han de ser concebidas a priori<sup>7</sup>.

La particularidad de estas relaciones inteligibles radica: primero en que sirven para determinar las impresiones sensibles; segundo, se oponen a éstas no sólo por su origen, sino también por sus dos caracteres fundamentales que son la inmutabilidad y la necesidad. La tercera característica es que dichos objetos pueden ser percibidos a la vez por diversos sujetos; cuarto, que son idénticos para todos los que los perciben, en ello consiste su objetividad.

Desarrollo evolutivo de la teoría. En una primera fase Platón busca el fundamento metafísico

3. Cf. La teoría platónica del conocimiento de Cornford. Buenos Aires. 1968. p.222. Edit. Paidós.
4. Cf. Lope Cilleruelo en Rev. San Agustín, conmemorando el XVI Centenario. Estudios y Coloquios. Zaragoza, 1960.
5. Cf. Fedón 97 c, 99 e. Citado por Moreau en Rev. Augustinus... p. 500 Madrid, 1956 Fasc.1.
6. Cf. Fedón 70 a ss. Citado por el mismo articulista.
7. Cf. Fedón 74 a-c, 75 c-d. Cita del mismo articulista.

del conocimiento y coincide con su maestro Sócrates. Pero éste había fundamentado el problema en algo divino, en el "daimon", lo que le pareció al discípulo algo inconsistente, ya que se trataba de un punto de partida extrínseco y por lo mismo menos metafísico. En esta fase Platón muestra la insuficiencia del socratismo y exige un planteamiento más profundo y coherente, que ha de servir a la fundamentación no sólo del conocimiento, sino también al abrar ético (8).

En una segunda etapa de su búsqueda ascensional se encuentra con el descubrimiento y el primer hallazgo de la Forma o Idea en sí misma. Prueba convincente de ello son los diálogos: Eutidemo, Hipias Menor, Cratilo, Hipias Mayor, Gorgias, Protágoras y Menón en todos ellos se aspira por la adquisición de la Forma Pura, la que está en un mundo más alto, inmutable y verdadero.

En un tercer estadio llega Platón a una especie de aprehensión intuitiva de la Forma o Idea en sí y se muestra fascinado por la claridad inmutable de ese mundo inteligible y noético. El goce descriptivo de la contemplación o visión de este mundo inteligible se patentiza en el Fedón, Banquete y República. Con esto él se siente autorizado para afirmar que el verdadero conocer y ser se cumple a plenitud en la visión contemplativa del mundo noético.

En la cuarta fase persiste en la reafirmación de la Forma o Idea en sí y para dar una explicación justificativa del mundo de la experiencia, de lo mudable y lo contingente ha de recurrir a la doctrina de la participación. Esto se evidencia, con claridad meridiana, en los tres diálogos que son: el Fedro, Teetetos y el Parménides. Simultáneamente, en esta misma fase, complementa la doctrina de la participación, con la teoría del no-ser. Tal lo demuestra una segunda trilogía de sus obras: el Sofista, Político y Filemón.

---

8. Cf. Los fundamentos metafísicos del orden moral. Elogiada tesis doctoral de Filosofía, sustentada por Octavio Derisi, en la Universidad de Buenos Aires. Año 1941.

En la quinta fase hay un intento de hacer una síntesis filosófica y científica, a base del descubrimiento de los dos mundos: el inteligible y el sensible, tratando de explicar cuáles habrían de ser las tareas de la verdadera ciencia y la auténtica filosofía. Lamentablemente, este objetivo quedó inconcluso, porque Platón no pudo dejarnos sus enseñanzas de la fase final. Sólo queda el Timeo, un fragmento del Critias, las Leyes que no son sino una revisión de la teoría expuesta en la República.

Valor argumentativo de la teoría. Ya Sócrates, el maestro de Platón se había preocupado de buscar la esencia del bien, pero se conformó con decir que si alguien llegaba a ser sabio tendría que ser bueno o virtuoso y no llegó, ni mucho menos, a vislumbrar el fundamento metafísico de lo moral. Sin embargo, el filósofo del Eros, en la convicción de hallar una base que avalara su Teoría de las Formas, el primer paso seguro que da es la refutación del heracliteísmo con todas sus consecuencias y trata de mostrar a Protágoras y a los Cirenaicos, que tanto el relativismo del primero, como el sensualismo de los segundos, conducen a conclusiones absurdas.

Se trata, pues de que el conocimiento no consiste ni en la aceptación simple de la percepción de los sentidos, ni en dar crédito indiscriminadamente a la opinión de cualquiera. He aquí un fragmento aleccionador:

"...Y esto es lo más gracioso de todo: que por reconocer como verdaderas las opiniones de todos, él debe admitir que es verdadera la sentencia de los que opinan en contra de su sentencia y creen en consecuencia que él piensa falsamente.-En verdad es así- Pero entonces, ¿no llegaré a admitir que es falsa su opinión propia, si reconoce como verdadera la que cree que él piensa falsamente? (9)".

En parágrafos anteriores al fragmento citado Platón refuta la opinión de que el hombre no puede ser medida de todas las co-

---

9. Citado por Mondolfo en el Pensamiento antiguo, está tomado del Teetetos (XXII, 171, a-b). t.I.p.201.

sas y que tanto el sensualismo como el relativismo no conducen a nada que ofrezca seguridad incommovible.

Analizando más la fuerza argumentativa de su punto de vista afirma que lo mudable, que es objeto de la sensibilidad, excluye el conocimiento, pues si, como admite su adversario, todo cambia y fluye, no se puede atribuir nada a nadie, ya que nada permanece quieto.

"...si todo se mueve. No se puede, pues decir "ver" una cosa, más bien que "no ver", ni otra sensación (decir que se tiene) más bien que no, si todo se mueve en todos modos. No, ciertamente.- Y sin embargo sería sensación el conocimiento, de acuerdo a lo que decíamos Teetetos y yo.- Así sería, efectivamente.- Pero entonces, si nos preguntan qué es el conocimiento, no podemos contestar con más propiedad que es conocimiento que no-conocimiento"(10).

En seguida viene el ataque por las consecuencias que se seguirían de aceptar el continuo fluir de las cosas ya que ello iría en detrimento de la estabilidad de los nombres, hasta tal punto, que habría que rechazar todo lenguaje. En el Cratilo llega a urgir tanto la dificultad demostrando que si todo fluye, el conocimiento dejaría de ser conocimiento, no habría cognoscente ni conocido:

"...Pero si en cambio, hay siempre lo cognoscente y lo conocido, hay lo bello y lo bueno y cada uno de los otros entes, no me parece propio que estos entes, que nombramos ahora, sean enteramente similares al flujo y al movimiento" (11).

Todo lo cual es reductible al objeto del conocimiento que es el ente, no así el fenómeno mudable. Y en esta misma perspectiva no hay ciencia de lo sensible, sino de los entes inmutables, que son las Ideas o Formas. A este mismo propósito converge lo dicho por Platón en el Timeo,<sup>12</sup> que sobre los objetos mudables, propios

---

10. Citado por Mondolfo en op.cit.(Teet.XXVIII,182,d-e). t.I.p. 201.

11. Cratilo,XLIV,440 b, citado por Mondolfo...p.202.

12. Cf.Timeo, 28 a.

de los sentidos, no hay conocimiento, ni por consiguiente ciencia, ya que ellos aparecen y desaparecen; jamás permanecen en su propio ser.

Demostrado que la sensación no es conocimiento, lógicamente se sigue que el objeto de éste no puede ser lo sensible, es decir, surge la necesidad de postular la existencia de otro mundo, que deberá ser el Inteligible o el Modelo Ideal. Esto está plenamente justificado porque las Ideas de Semejanza, Identidad, Número..etc. no se perciben por los sentidos del cuerpo, sino tiene que intervenir la reflexión espiritual y que ello se va consiguiendo fatigosamente a través de la experiencia e instrucción temporales. Consecuentemente afirma:

"...Me parece que no hay para estas cosas, ningún órgano especial como para aquéllas, sino más bien que el alma por sí misma me parece que contempla lo que es común en todas las cosas" (13).

Con lo cual queda establecido que el objeto del conocimiento es el nous y el de la opinión es lo mudable, pasajero y efímero. En la terminología platónica la percepción del mundo contingente sólo engendra la doxa.

Declarado, pues, que el objeto del conocimiento es el Modelo Ideal, se demuestra implícitamente que adquirir dicho conocimiento implica una larga y penosa investigación, cuya última etapa es la contemplación de las esencias, lo que suficientemente está formulada y explicada por el mito de la reminiscencia. Es decir, que el alma conoce, por ejemplo, la Unidad, la Semejanza, la Belleza, porque recuerda que las contempló, antes de encarnarse en cada hombre que pertenece a este mundo contingente<sup>14</sup>. El itinerario del aprendizaje se lleva a cabo por medio de una trabajosa elevación de la mente humana, que asciende de lo particular al Modelo universal, no por abstracción, sino que va adecuando su comprensión

13. Teetetos, XXIX-XXX, 185, citado por Mondolfo...p.203.

14. Cf. Alcib. I, VI, 109; Menón, XIV-XV, 81-82; Teet. XXVII, 198, citado por Mondolfo en op.cit. pp.203-204.

con las Ideas arquetipos<sup>15</sup>. He aquí la razón del por qué el platonismo hablaba del "eros fecundo" y de procedimientos mayéuticos, los que no tenían otro fin que explicar su anámnesis.

La absoluta creencia en la inmortalidad del alma, que profesa Platón, es una verdad necesaria no sólo para justificar la tarea de eterna búsqueda del filosofar, sino también que dicha verdad es demostrable justamente a partir de la doctrina de las Ideas. El alma, en efecto, es al igual que las Ideas, invisibles, y por tanto, presumiblemente, también indestructible. En fin si se quiere comprender la naturaleza del alma es preciso buscar de qué idea participa; y esta idea es vida. Pero participando necesariamente de la vida, el alma no puede morir; y al acercarse la muerte, no resulta víctima de ella, antes bien, se aleja sin sufrir daños y conservando la inteligencia<sup>16</sup>.

En resumen, el conocer para Platón no consiste en la percepción del mundo sensible, que es variable y mutable, sino en que la mente llegue a comprender, lo que es único y permanente, que lo identifica con la realidad de un mundo Ideal, cuyas sombras son las cosas sensibles. Lo que claramente da a entender que el objeto del conocer es la adecuación de la mente con las Formas o Ideas que están en el Mundo Inteligible.

---

15. Cf. Polít. XX, 277-8; Teet. VI, 148, citado por Mondolfo....  
p. 206.

16. Cf. Historia de la Filosofía de Abagnano, t.I, p. 90

b) EL ARISTOTELISMO: Centrándome en la teoría del conocimiento, dentro del sistema aristotélico, y al mismo tiempo relacionándolo con el parágrafo anterior, diría que el punto neurálgico descansa tan solo en polemizar contra la teoría platónica.

Para el filósofo del Eros, lo real, que es objeto del conocimiento, son especies arquetípicas, entidades separadas, reales e independientes de cada uno de los seres individuales y concretos. En cambio para el Estagirita, la sustancialidad (la realidad) de la especie es la misma del individuo.

Aristóteles argumenta aduciendo que tales sustancias separadas son imposibles por la sencilla razón de que en calidad de especies, ellas habrían de ser universales; pero es imposible que lo universal sea sustancia, toda vez que mientras lo universal es común a muchas cosas, la sustancia es propia de un ser individual y no pertenece a ningún otro. Por ejemplo si en Sócrates, que es sustancia, hubiera otra sustancia (la de "hombre" o "ser viviente"), con ello se tendría un ser compuesto de varias sustancias, lo que es imposible.

Refutación de la teoría platónica. Reiteradamente insiste Aristóteles en la Metafísica respecto a la crítica de los argumentos empleados por Platón y los platónicos con miras a establecer la realidad de la Idea o Forma, en el mundo inteligible.

La primera prueba aristotélica en contra del mundo inteligible descansa en la multiplicación innecesaria de conceptos, con todas las matices posibles, para significar cada sustancia arquetípica. En otros términos, admitir una idea modelo, en correspondencia con cada concepto significa más o menos adoptar la actitud de aquél que habiendo de contar objetos creyese que no podía hacerlo, más que acrecentando su número. Las Ideas han de ser, en efecto, en número mayor que los mismos objetos sensibles, porque ha de haber no sólo la Idea de cada sustancia, sino también de todos sus modos o caracteres, que pueden acogerse bajo su único concepto. Ello vendría a resultar otras tantas realidades, que se añadirían a las realidades sensibles y, el filósofo, a quien compe

te explicar esto, se enfrentaría con dificultades mayores que si se encontrase solamente ante el mundo sensible.

La segunda prueba de refutación a la teoría platónica se sus tenta en que ésta supone el proceso al infinito, lo que es absurdo para el pensamiento griego. Pues, en efecto, el admitir la rea lidad de la Idea o Forma conduce a que se admita algunas ideas in cluso de aquello que los platónicos no consideran que las haya, tales como, las de las negaciones y de las cosas transitorias, pe ro que desde el aristotelismo, inclusive, hay conceptos de ellas. Aún más, para establecer la relación de semejanza entre las ideas y las cosas correspondientes (como, por ejemplo, entre la idea de hombre y cada hombre) debería haber una idea (un tercer hombre); y entre esta idea por una parte y la idea del hombre y cada hombre individual por otra, habría otras ideas, y así, hasta el infini to. Por tanto, la teoría es absurda.

El rigor dialéctico del tercer argumento aristotélico radica en que las Ideas o Formas en sí, son inútiles para comprender la realidad del mundo. Pues de hecho, ellas no son causas de ningún movimiento, ni de ningún cambio. De la misma manera afirmar que las cosas participan de las Ideas, tampoco quiere decir nada, toda vez que las ideas no son principios de acción, que determinan la naturaleza de las cosas.

La cuarta prueba de Aristóteles consiste en que no puede haber una separación tan radical entre la Idea de la sustancia y la sustancia concreta e individual. Para él este es el argumento que más prueba entre los aducidos, porque éste tiene conexión profunda con su teoría ontológica. Pues, obviamente, la sustancia no pue de existir separada e independientemente de aquello cuya sustan - cia es. La afirmación del Fedón de que las ideas son causas de las cosas, según Aristóteles, es incomprensible ya que, aún suponiendo que haya Ideas, de ellas no derivarán las cosas si no intervie ne para crearlas un principio activo.

En el fondo de todo Aristóteles ha realizado una inversión del punto de vista platónico. Pues, según el espíritu del plato-

nismo, los valores fundamentales son los morales, que no son puramente humanos, sino cósmicos y constituyen el principio y el fundamento del ser. En cambio, según el aristotelismo, el valor fundamental es el ontológico, constituido por el ser en cuanto tal, por la sustancia; y los valores morales se circunscriben en la esfera puramente humana. De aquí que la negación del universal platónico está referido a la sustancia verdaderamente separada del ser y en cuanto es un valor distinto del ser. Porque lo que Aristóteles sostiene constantemente contra el platonismo es que el valor del ser es intrínseco al ser, es decir, la doctrina de la sustancia y ésta como causa del devenir.

Naturaleza del conocer. Refutada la tesis platonica, Aristóteles parte de que hay que aceptar la realidad del mundo en torno nuestro, y que lo que primeramente aprehendemos y capturamos con la inteligencia es la esencia de las sustancias sensibles.

Esto supone que el entendimiento humano aparece tanquam tabularasa, in qua nihil depictum est. Es decir, que el acto del conocer se realiza a partir del impacto o enfrentamiento nuestro con las cosas. En este sentido la percepción sensitiva juega un papel importante, ya que mediante ella percibimos el mundo circundante. Esta exigencia se recalca, a tal extremo, que no existe ningún conocimiento que no haya pasado antes por los sentidos. Nihil est in intellectu, nisi prius fuerit in sensu.

De esta manera el acto de conocer es una especie de captura de la realidad circundante, que comienza por la percepción de los sentidos, los que proporcionan una imagen o fantasma, sobre la que ha de trabajar el entendimiento agente o activo, despojándola de las notas individuantes, mediante el proceso de abstracción y, de aquí, convertida en especie impresa, pasa al entendimiento posible donde verdaderamente surge la idea o el concepto de las cosas.

Por tanto, el acto de conocer es una captura de lo real, no en sentido físico, sino síquico. De ahí que el conocimiento es un proceso activo, exclusivo del hombre, a través del cual penetra en

la esencia de lo real.

La capacidad de abstracción del entendimiento agente no se ha de entender como una simple elaboración psicológica en la que se fusionan o utilizan las impresiones sensibles sin tener que referirse a lo entitativo de las cosas. La abstracción consiste básicamente en captar la estructura del ser, el eidos, la morfé (idea o forma), o sea en la mente platónica, el logos thes ousías, la noción o concepto de la esencia, la última explicación del ser, como lo dice la metafísica. Así pues, el entendimiento, sin tener que comparar siempre los individuos -no es imposible que ante uno solo pueda abstraer-, aprehende en una iluminación la esencia universal; por consiguiente, la abstracción para Aristóteles está obtenida intuitivamente.

La noética aristotélica está relacionada con otras disciplinas: Sólo el genio aristotélico pudo descubrir y echar los fundamentos metafísicos que garantizan y comprueban la validación de su teoría gnoseológica.

En primer lugar, está íntimamente vinculada con el Organón, que posteriormente se llamó lógica formal, porque estudia el funcionamiento del espíritu en el conocer y en el lenguaje; simultáneamente, determina la estructura y elementos del segundo. El Organón consta de cinco libros: Categorías, Interpretación, Analíticos, Tópicos, y Argumentos sofísticos.

En segundo lugar, la lógica material, es decir, que trata de aplicar la inferencia silogística para determinar la objetividad de lo dado, ésto es, de lo real. Para el aristotelismo, el silogismo sirve para conocer con certeza y verdad las cosas.

Se da un a priori en Aristóteles? Debe quedar claro, que cuando

el Estagirita habla de los principios de la demostración o verdades conocidas "per se", entendidas como evidencias primeras o inmediatas, sobre las cuales descansa la demostración, no ha de entenderse que ellas se admiten en virtud de que alguien las haya impuesto, ni tampoco como saber apriórico e innato. Simplemente son indemostrables lógicamente. La evidencia de ellas surge del examen mismo del ser, teniendo co

no punto de apoyo la experiencia. Tal experiencia se entiende como la conexión inmediata, o también, la correspondencia recíproca y adecuada del sujeto con su predicado, en cuanto tal, sin la intervención de un término medio.

Difiere, en absoluto, esta teoría de la de Platón? No, pues el Estagirita conserva, en cierto modo, el reino de las ideas platónicas para mantener una metafísica del conocimiento, pero lo coloca en este mundo, en las mismas cosas. Tales ideas objetivas o esencias solucionan el problema de un modo semejante. El acceso a ese mundo de las esencias o ideas objetivas se explica por abstracción y por iluminación del entendimiento agente. Todos los demás conceptos son análogos.

Aristóteles por primera vez se plantea el problema del conocimiento, en sus condiciones eminentemente metafísicas : sujeto cognoscente, objeto conocido y relación entre sujeto y objeto.

La polémica contra Platón planteada en el cuerpo del artículo precedente más que nada se funda quizá en lo accidental, pues ambos pensadores, por distintos caminos, llegan a lo metafísico. Es interesante remarcar el carácter activo en el acto de conocer, puesto que él significa, acto síquico y proyectivo, que penetra en la realidad de las cosas. La misma actividad dinámica se nota en la manera cómo llega a formar el entendimiento los conceptos universales, por medio de la abstracción.

Explicada así, la teoría del conocimiento, resulta ineficaz y falsa la actitud radical del escepticismo, que niega la objetividad, veracidad y absolutes del conocimiento. La velidez del conocimiento como acto y como contenido, está suficientemente avalada y garantizada por las disciplinas relacionadas con él: Lógica Formal, Material y la indemostrabilidad de los primeros principios.



c) EL ESTOICISMO: La escuela estoica surge como una posición contraria a la epicúrea, pero asume de los Cínicos el concepto de filosofía, esto es, como ejercicio y estudio de la virtud. Es cierto que los Cínicos, llevados por la convicción de que la virtud se conseguía mediante la realización de obras, sin la necesidad de sabios discursos, llegaron al desprecio del conocimiento. Mas los estoicos, lo mismo que Epicuro, consideraban que el conocimiento es condición y medio necesarios para la realización del ser humano. Sobre todo insisten en la Lógica, puesto que ella debe dar a la ética un criterio seguro de verdad, que sirva de norma para la acción moral.

Caracteres del estoicismo. La aparición de los Cínicos marca por vez primera la ruptura del equilibrio armónico entre ciencia y virtud, que venía prevaleciendo desde Sócrates. Los cínicos acentuaron el peso de la virtud en detrimento de la ciencia y se hicieron partidarios de un ideal moral propagandístico y muy popular, llegando a ser gravemente infieles a las enseñanzas de su maestro Antístenes de Atenas. La ruptura definitiva que acaba con el carácter preeminentemente teórico de la filosofía acontece en los períodos decadentes del clasicismo griego. Pues la fórmula socrática, la virtud es ciencia, es sustituida por la ciencia es virtud. Ante este panorama es conveniente resaltar el objetivo urgente y a corto plazo del estoicismo en que tras la búsqueda de una orientación debe existir siempre la preocupación racional, que le debe estar subordinada, como el medio a su fin respectivo.

Un segundo carácter del estoicismo es el predominio de lo ético puesto que para ellos sigue siendo la filosofía una investigación, pero una investigación de orientación ética, es decir, fundamentar la moralidad de la acción. El centro y la unidad del vivir humano ya no está dado por la ciencia, sino por la virtud, a la cual tiene que subordinarse aquélla, como el medio al fin.

Una tercera peculiaridad del estoicismo es la instauración de un teleocentrismo universal. El teleologismo estoico, de ninguna manera es parcial, sino que comprende a toda la naturaleza cós

mica y en forma inmanente. Esta concepción obedece a la pretensión que tuvieron de someter al hombre, inevitablemente, a las exigencias del finalismo cósmico. La razón es obvia toda vez que si la naturaleza en su totalidad está inserta, inexorablemente, en las leyes del finalismo universal e inmanente; el hombre, que no es un ser extraño del cosmos, sino la síntesis del universo cósmico, no podía escaparse del destino general.

En consecuencia, como cuarta peculiaridad, la filosofía estoica suprimía del saber filosófico su genuino carácter trascendente delineado por la tradición platónico-aristotélica y dicho carácter resultaba superado al desembocar en un panteísmo.

Importancia del estoicismo: De estas tres escuelas postaristotélicas: estoicismo, escepticismo y eclecticismo, la primera es la más importante, no sólo desde el punto de vista histórico, sino también por su tremendo influjo, el cual ha sido decisivo, sobretodo, en el último período de la filosofía griega. Puesto que de hecho desde las corrientes neoplatónicas arribando hasta la patrística, escolástica árabe y latina y el Renacimiento se han apropiado de muchas de sus doctrinas. Incluso, lo que es más, su influencia llega, aunque en forma indirecta hasta la filosofía moderna y contemporánea.

Preocupación central: Para el estoicismo la tarea fundamental es la búsqueda del criterio de verdad, pero éste también es el problema central de la Lógica, en cuanto que es esencial a la actividad práctica y en cuanto que está en íntima conexión con el problema de la naturaleza y el origen del conocimiento. En otros términos, su preocupación honda y urgente es hallar un criterio infalible de verdad, a fin de poder garantizar y justificar su orientación práctico-moral.

Dificultades con las que tropiezan. Ellos observan que con mucha frecuencia el criterio de verdad se torna incierto y oscila entre el objetivismo y el subjetivismo, pero no caen en la cuenta de que esto se debe a que no han aclarado bien en qué relación se hallan la sensación y la razón o viceversa.

Persiste aún la falibilidad del criterio por más que aleguen

que la representación verdadera se diferencia de la falsa o ilusoria por el asentimiento que le da la razón, convirtiéndola en una representación comprensiva (fantasía cataléptica), pues tal asentimiento se considera, bien como una necesidad impuesta por la evidencia objetiva, bien por un acto voluntario de la persona. De este modo el criterio de verdad por ellos establecido, no cumple la requisitoria de ser infalible, sino que sigue oscilando entre objetividad y subjetividad.

Con la crítica que les venía de parte de los escépticos, el estoicismo se vio obligado a especificar más la fórmula de la representación comprensiva, tratando de que ésta no debe comportar ninguna oposición a la razón, con el fin de obviar la naturaleza oscilatoria del criterio de verdad. Pero, de todas maneras, el análogo criterio proporcionaba una incertidumbre. La razón es evidente ya que tratar que la representación comprensiva se adecúe total y llanamente a la razón, ello es justamente la pura actividad del pensamiento, que toma esa fuerza persuasiva de la evidencia, conjuntamente con los elementos de la realidad, que imponen dicho asentimiento. En consecuencia, por más que se le otorgue la más pura evidencia de la razón a la representación persuasiva, ella nunca proporcionará la certeza infalible.

Su teoría del conocimiento: Como afirmé anteriormente, la preocupación criteriológica del estoicismo está íntimamente vinculada al problema del conocer. A mi juicio, la gnoseología estoica trabaja con dos puntos de partida. El primero, es profesar una teoría empirista del conocimiento (análoga a la epicúrea), en virtud de la cual la mente humana, es como una página sobre la cual sólo las impresiones sensibles trazan signos (representaciones); ahora bien, de las impresiones semejantes nacen la experiencia y los conceptos, los cuales, frente a las representaciones particulares, son anticipaciones y, en algunas, son también nociones comunes a todos los hombres, pero no son en sí mismas (como en Platón), anteriores a la experiencia o independientes de ella, sino más bien productos y resultados de las experiencias sensibles antecedentes, comunes a la humanidad.

El segundo, parte de la teoría del alma, según la cual a la razón o principio directivo (hegemónico) son reducidos, como a su manantial los cinco sentidos, la palabra y la actividad generativa, puesto que lo hegemónico se expande a través de todo el cuerpo. De aquí resulta que la sensación es pasividad y la razón es producto pasivo de ella; en cambio la razón es causa activa de los sentidos, que se extienden activamente hacia el exterior.

Alegoría del conocimiento: Al estoicismo le ha gustado mucho recurrir al lenguaje metafórico, por ello es que el estoico Zenón de Citium, para aclarar en forma sensible su teoría del conocimiento, haya dicho lo siguiente: la representación es la mano abierta, el asentimiento es su contracción, la comprensión el puño cerrado y la ciencia el puño comprimido también con la otra mano, con lo cual se da a entender fehacientemente el aspecto voluntarista y subjetivista del conocimiento.

Preciso los términos explicativos del origen del conocimiento en la alegoría enunciada. Las representaciones, son huellas o señales impresas en el alma, pero según Crisipo, son modificaciones del alma. En todo caso, son recibidas pasivamente y producidas por los objetos externos o por los estados internos del alma (como las virtudes y la maldad). Toda representación después de su desaparición, determina el recuerdo; un conjunto de muchos recuerdos de la misma especie constituye la experiencia. La representación cataléptica es, pues, relacionada con el asentimiento por parte del sujeto cognoscente, asentimiento que los estoicos creían voluntario y libre. Por tanto, el asentimiento constituye el juicio; el cual se define precisamente o bien como asentimiento o como disconformidad o como suspensión (épojé), esto es, renuncia provisional al asentimiento de la representación recibida o a disentir de la misma.

En cuanto a la comprensión, Zenón no asociaba la persuasión a todas las representaciones, sino solamente a aquellas que tuviesen en sí una cierta evidencia propia de las cosas representadas: a esa representación, pues, en cuanto evidente por sí misma la llamaba comprensiva; pero, ya acogida y aprobada la denominaba com

prehensión, a semejanza de las cosas que se aferran con las manos.

A aquello que después era asido por la sensibilidad, lo llamaba sentido, y si estaba aferrado de tal manera de no poder ser arrancado por la razón, lo llamaba ciencia; de manera distinta, ignorancia. De aquí es que según el estoicismo casi nadie puede poseer la ciencia, a no ser el sabio.

Preeminencia de la razón: El haber querido realzar, en forma exagerada, la función de la razón en el conocimiento engendra en la gnoseología estoica los caracteres que a continuación explico. Primero, la incidencia en otorgar al acto de conocer un marcado sentido catártico. Pues, en efecto, el carácter hegemónico de la razón se explica como presencia del logos universal en el alma individual. Ella debe impedir las perturbaciones que vienen de los impulsos irracionales (pasiones); el ideal del sabio es la virtud, es la extirpación de las pasiones (apatía), y la imperturbabilidad (ataraxia). Ahora bien dentro del concepto de pasiones no solamente se engloban a las que son censurables, sino también a las que son loables. En principio, se toma a toda pasión como irracional, enfermedad del alma, o vicios. El error o irracionalidad de las pasiones radica en el aislamiento del fin particular, que se sustrae del universal, puesto que el sabio debe considerar las cosas siempre no en su particularidad, sino en el orden y la armonía del universo.

Segundo, la incidencia en exaltar la supremacía de la razón desembocó en un exagerado intelectualismo. Pues, vivir para potenciar la sola propia razón, como al fin lo hicieron los estoicos, es ir contra la estructura misma del ser humano.<sup>17</sup> En cambio desde la perspectiva de las corrientes existencialistas y vitalistas parece que hay que tener en cuenta los factores de tipo afectivo, que juegan un papel importante en el acto del conocer. Jamás se olvide que la vía afectiva es una puerta de entrada precio

---

17. Cf. Art. El intelectualismo agustiniano y las corrientes existencialístico-voluntarísticas de la filosofía contemporánea, de Romeo Crippa, en Rev. Augustinus (1956), p. 314.

sa para el conocimiento del ser.<sup>18</sup>

Consecuencias del estoicismo: En cuanto al problema de la libertad, verdaderamente, no la hay pues to que ella se diluye en la necesidad de un inexorable fatalismo teleológico. Pues, a pesar de que ellos admiten que el acto voluntario proviene de causas preexistentes; sin embargo al sostener que la acción voluntaria implica el asentimiento, el cual se halla en nuestro poder, ésto es, en el principio que rige al alma. Se acentúa el predominio de lo subjetivo. Se aclara ésto con la metáfora del cilindro, que rueda por una pendiente, no solo debido a causas externas, sino también a la conformación propia del cilindro. En síntesis, la libertad humana sólo es aparente, toda vez que el alma individual está totalmente reabsorbida en el teleologismo fatalista del universo cósmico.

En cuanto al problema de la existencia del mal el estoicismo insiste en la necesidad del mal. Pues, según ellos la existencia necesaria del mal otorga armonía y economía al todo. Sin los males no podrían existir los bienes, sin injusticia no se produciría la justicia, ni verdad sin mentira, ya que los contrarios se hallan ligados entre sí como por vértices opuestos, y quitando o anulando uno, se habría quitado o anulado los dos.

Por último el estoicismo va a parar a un abierto y declarado panteísmo porque identifican a Dios con el cosmos. Al mismo tiempo, es una justificación del politeísmo tradicional: los dioses de la tradición serían otros tantos aspectos de la acción ordenadora divina. De aquí es que Dios para los estoicos es visible<sup>19</sup>, en todos los fenómenos naturales, en especial en los fenómenos celestes<sup>20</sup>.

---

18. Cf. Bases de una pedagogía existencial, de Reynaldo Rodríguez. Tesis(Br) en Educación, año 1956. Sustentada en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Introd.p.V.

19. Cf. Deum videre en San Agustín, de Lope Cilleruelo. Tesis(Dr) en Teología, año académico (1963-64). Defendida en la Pontificia Universidad de Salamanca. Introd.p.3

20. Cf. De natura deorum, de Cicerón. II,2,4; II,5,13; II,11,29.

## CAPITULO SEGUNDO

### SAN AGUSTIN FRENTE A ESTAS TEORIAS

Reconociendo, una vez más, que la FILOSOFIA DE SAN AGUSTIN tiene extensas y muy hondas raíces en su pasado histórico, del cual no se la puede desvincular sin un grave peligro de deformarla, hay que admitir también, que él no se conformó con seguir ciega y dogmáticamente los influjos precedentes, sino que supo interpretar - los y aprovecharlos.

El hecho de haber recorrido y anclado momentáneamente en los diversos puertos de la filosofía pagana es una prueba incontrostrable de que él buscaba la verdad, que colmara por completo su inteligencia y voluntad. También el hecho de haber comprendido que ninguna doctrina es absolutamente errónea, era el aliciente que le obligó a recurrir a doctrinas pasadas no para rechazarlas en su totalidad ni para asumirlas sin más, sino para acatar lo que era compatible con su paulatina profundización y conocimiento comprometido de su fe cristiana.

El despertar filosófico de Agustín nace con la lectura del libro de Cicerón, El Hortensio,<sup>21</sup> cuya temática era una exhortación cálida al estudio y amor a la filosofía. Sólo a partir de aquí pasando por esa filosofía vigorosa y casi perfecta, en las soledades académicas de Casiciaco<sup>22</sup>, ha de ir interpretando los influjos de sus predecesores<sup>23</sup>.

---

21. "Ego ab usque undevigesimo anno aetatis meae, postquam in scho-  
la rhetoris illum librum Ciceronis, qui Hortensius vocatur, tan-  
to amore philosophiae succensus sum, ut statim ad eam me trans-  
ferre maditarem, (De beata vita, 1,4)".

Cf. lugar paralelo Confess., III, 4,7,8. Todas nuestras citas que remiten a las obras de S. Agustín, se hacen por la publicación de la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid y no por la Patrología Latina (PL) de Migne.

22. La villa de Casiciaco fue puesta a disposición de Agustín por su amigo y colega el gramático Verecundo. En ella, lejos de la vanidad del mundo se retiró Agustín a descansar, con sus amigos y discípulos: Alipio, Licencio, Trigeo, sus dos primos, Lastidiano y Rústico, su hermano Navigio, su hijo Adeodato y Mónica. Nebridio se quedó en Milán, en continua correspondencia con Agustín. Durante esta estancia en la quinta pasaban el día entre la oración, el estudio y las discusiones. De esta etapa son sus famosos Diálogos Filosóficos.

Cf. Confess., IX,1 ; Ibid., IX,2  
De Ordine, I,7 ; Ibid., I,22 ; Ibid., I,25  
C. Acad., I,5,15  
Confess., IX,4

23. Cf. Art. Antecedentes histórico-genésicos de la filosofía de S. Agustín, de Angel Custodio Vega, en Rev. Religión y Cultura, VII (1929), p.73. Madrid, 1929.

a) PLATONISMO AGUSTINIANO: Conviene instaurar una posición bastante segura y coherente, frente a la de agustínólogos antiguos, en su mayoría, y a la de algunos modernos, que se apoyan en la representativa tesis de Vacherot<sup>24</sup>. El cual en forma exagerada sostiene que la doctrina agustiniana es esencialmente platónica, porque defiende las mismas ideas, utiliza las mismas demostraciones y muestra a través de todas sus obras, el método y el espíritu de Platón. Es decir, que Agustín lo único que hace es cristianizar la filosofía de Platón y desconociendo cualquier otra teoría, incluso la de Plotino, se quedó dentro de la perspectiva del platonismo.

Tanto la crítica externa como la interna convierte a esta aventurada tesis en inconsistente, por los siguientes motivos: primero, Agustín no ha podido tener contacto directo con las obras de Platón, porque no tenía un conocimiento completo y exhaustivo del griego, Segundo, tanto por lo que él mismo dice, expresamente, como por lo que indirectamente, se pueden deducir de sus escritos<sup>25</sup>, él no llegó a tener pleno dominio de la lengua griega. Quizá a lo máximo, estaba en condiciones de leer algunos textos para contejarlos con sus respectivos originales. Por tanto, no ha podido penetrar directamente en los textos griegos.

La afirmación agustiniana..."lectis libris platonicis"<sup>26</sup>, tiene más que un sentido genérico, un sentido comprensivo, puesto que incluye, sin distinciones de detalle, escritos y doctrinas de Platón, de Plotino y de sus discípulos, esto es, bien pueden ser los platónicos, o bien también los filósofos que siguen a Platón. Además, de que es totalmente cierto, que estos textos que aquí se refieren, se han de entender como los de Plotino, los que estaban traducidos al latín por Mario Victorino<sup>27</sup>.

---

24. Cf. Histoire critique de l'École d' Alessandrie, de VACHEROT. 1851, t.III, p.45.

Entre los modernos GILSON, E., parece que participa de la misma tesis, porque en su obra, La filosofía en la Edad Media expone la filosofía agustiniana desde la perspectiva del platonismo latino. pp.118-130. Edit. Gredos. Madrid, 1952.

25. Cf. La connaissance du grec chez s. Augustin, de SALAVILLE, en Echos d'Orient, 1922.

Sin embargo, fuera de toda duda, durante el período de sus dificultades intelectuales debió haber tenido en sus manos algún diálogo de Platón<sup>28</sup>, con certeza puedo decir que conoció el Timeo<sup>29</sup>, pero en traducciones latinas.

---

S.A.savait-il le grec?, en Revue d'histoire ecclesiastique, de GUILLOUX. París, 1925

S.A. ha letto Platone?, de CAPONE BRAGA, G., en el apéndice a la obra Il mondo delle Idee, Città di Castello, Il Solco, 1927, vol. II, pp. 273-282.

26. Cf. Confess., VII, 9,13 y su lugar paralelo VIII,2,3. Otro pasaje es el De beata vita, 1,4, el cual es dudoso, ya que en cinco Mss. se leen... "lectis autem Plotini"...etc.
27. C.M. Victorino, de nación africano, enseñó retórica en Roma bajo el emperador Constancio. Escribió mucho de filosofía, retórica y métrica. Tradujo al latín la Isagoge de Porfirio, Eneadas de Plotino, las Categorías de Aristóteles. Sus obras están en PL, 8, 1000-1308.
28. Es evidente que Agustín ha leído algunos diálogos de Platón, por los siguientes pasajes:
- Enarr. in Psal., 140, 19  
De civ. Dei, II, 5 ; Ibid., VIII, 12  
De Gen. al litt., I, 21, 41
- De vera relig., 1, 1 y los caps. 3 y 5  
De cons. Evangel., I, 8. En cuyos textos se nota una coincidencia de pensamiento, pero acompañado de cierta censura y falta de precisión en dichos autores. El punto de partida de su filosofar, que es búsqueda de la VERDAD para poseerla y ser feliz, se conserva a través de toda su inquietud filosófica. Así, por ejemplo, la concepción antropológica de Agustín apunta a la justificación dialéctica de Platón en el Alcibiades, pero siempre Agustín a pesar de que defenderá la trascendencia jerárquica del alma sobre el cuerpo, tendrá supremo cuidado en mantener la unidad del alma y el cuerpo.
29. Agustín de modo incidental acepta la teoría de los "plagios", al reconocer cierta afinidad de ideas entre los filósofos griegos y los profetas del pueblo de Dios... "In principio fecit Deus coelum et terram... et spiritus Dei superferebatur super aquam. In Timeo autem Plato, quem librum de mundi constitutione conscripsit, Deum dicit in illo opere terram primo ignemque junxisse... quod cum sanctum M ysen ita verba Dei per Angelum perferantur, ut querenti quod sit nomen ejus, respondeatur: Ego sum qui sum;... tamquam in ejus comparatione qui vere est quia incommutabilis est ea quae mutabilia facta sunt non sint: vehementer hoc Plato tenuit, et diligentissime commendavit", (De civ. Dei, VIII, 11). También conoció el Fedón, traducido por Apuleyo, autor bien conocido de Agustín. Le cita cuatro veces por esta traducción.



Primer encuentro con el platonismo. Ciertamente, durante el ejercicio del profesorado de Retórica, en la ciudad de Cartago, vivía momentos de gran incertidumbre y de ahí su deseo ardiente de tomar contacto con las obras de muchos filósofos, los cuales le enseñaron muchas cosas verdaderas, las que comparadas con las grandes y largas fábulas de los maniqueos, le parecían mucho más ciertas<sup>30</sup>. Sin embargo, esta situación persistía, incluso después de haber escrito su primera obra De pulchro et apto<sup>31</sup>, un estudio filosófico de carácter estético, lamentablemente perdido, en el que vislumbraba una belleza Absoluta:

... "Quise pasar de aquí y remontarme a la belleza suprema, y aún me esforcé por llegar a Dios; pero ocupado en imaginarlo todo bajo formas corpóreas, me vi vomo repelido y empujado hacia afuera por las voces de mi error y a rrastrado hacia abajo por el peso de mi soberbia" (32).

En tal situación la sed de Verdad, en Agustín se acrecentaba y entonces buscaba adherirse a las sectas filosóficas, no por ellas mismas, sino por ver si encontraba en ellas, la Sabiduría, entendida como Felicidad<sup>33</sup>. Tal era el motivo de su incansable búsqueda y de sus múltiples lecturas. Este fue el camino que le condujo a mantener relaciones amistosas con el platonismo, al que acudió más de una vez, en busca de inspiración y concurso para formular sus más bellas teorías<sup>34</sup>. Si el Hortensio fue para él la aurora de la verdad, la filosofía de Platón fue como el sol de mediodía. En este sentido el platonismo marca en el itinerario de la mente de Agustín, si no un influjo decisivo y determinante, tal como mantiene la tesis de Vacherot y la de algunos modernos, sí dos etapas de excepcional importancia, las que trataré de probar.

30. Cf. Confess., V, 3, 3

31. Cf. Confess., IV, 15, 24 ss. Es lamentable la pérdida de esta obra, porque se la considera como la clave indiscutible de la estética agustiniana. El autor mismo, no se acuerda si eran dos o tres libros. Estudiosos de Agustín han tratado de reconstruir la obra, pero más guiados por una índole particular y orientación moderna, sin la conexión y fuerza reductiva que integre las ideas básicas del autor.

La primera impresión, que recibió su alma al conocer el platonismo fue verdaderamente fascinante y deslumbradora. Ello era de esperar porque Agustín era de temperamento más idealista que materialista, más sentimentalista que sensualista, más intuicionista que racionalista, por eso halló en el platonismo -siempre interpretándolo muy libremente, desde el primer momento- lo que mucho tiempo ha deseaba su alma: verdad y poesía, virtud y religión.

Gracias a esta actitud Agustín al ponerse en contacto con el platonismo se permite, pues, las mayores libertades. Atribuye al platonismo la doctrina de la creación, la del Dios personal, del Logos-Cristo, de la existencia, tiempo, memoria...etc. Aún es más, según él, la doctrina del Dios-Luz trascendente e inefable, la región de desemejanza, la caída original, la iluminación elemental de la ratio, las ascensiones hasta Dios, el Dios patria del alma, la frontera del alma con Dios, la preexistencia, la anamnesis, la posible alma del mundo, el mundo inteligible como atributo de la esencia divina, y otros problemas semejantes cree hallarlos y leerlos en el platonismo, porque en él trabajaba, inconscientemente aún, el sentido y la interpretación cristianos<sup>35</sup>.

Bastante reconfortado con todas estas teorías llega a aceptar inclusive el lenguaje y terminología del platonismo, que posteriormente, con la madurez del pensamiento, hubo de desechar como embarazo literario<sup>36</sup>.

..."Pues, todo lo que percibimos, lo percibimos o con los sentidos del cuerpo o con la mente: a lo primero damos el nombre de sensible; a lo segundo de inteligible, o, para hablar según costumbre de nuestros autores, a aquello llamamos carnal a esto espiritual"(37)

32. Cf. Confess., IV,13,20; Ibid., IV,15,24

33. Es gratuito hablar de un eudemonismo agustiniano, como hace Gilson, (en Introduction...p.66, II edic.) toda vez que ello no excluye el empeño de Agustín en resolver los problemas, para refugiarse en una consolación frente a la incertidumbre en algunas soluciones.

34. Cf. art.cit. de Angel C. Vega, en Rev. Religión y Cultura, t. VII (1929), p.73. Madrid, 1929.

Guiado por estos senderos, Agustín afirma que la inteligencia es la que conoce, no los sentidos, y que lo que aquélla conoce tiene realidad ontológica:

..."Los objetos que el alma entiende, cuando se aparta del cuerpo, no son ciertamente corporales, y sin embargo son, y son aun más que los otros, ya que son siempre idénticos a sí mismos. ¿Hay algo más absurdo que decir que estas cosas son las que vemos con nuestros ojos, mientras que no serían aquellas que discierne nuestra inteligencia? ¿No es demencia dudar de que el testimonio de la inteligencia es incomparablemente superior al de los ojos?"(38).

Agustín se goza con el descubrimiento de un mundo inteligible, cuya característica es la inteligibilidad y realidad de las esencias:

..."Allí se halla escondido (en la memoria) cuanto pensamos, ya aumentando, ya disminuyendo, ya variando de cualquier modo las cosas adquiridas por los sentidos, y todo cuanto se le ha encomendado y se halla allí depositado y no ha sido aún absorbido y sepultado por el olvido...También contiene la memoria las razones y leyes infinitas de los números y dimensiones, ninguna de las cuales ha sido impresa en ella por los sentidos del cuerpo, por no ser coloradas, ni tener sonido, ni olor, ni haber sido gustados, ni tocadas...Mas aquéllas (las matemáticas), son distintas de éstas, pues no son imágenes de las que entran por los ojos de la carne, y sólo las conoce quien interiormente las reconoce sin mediación de pensamiento alguno corpóreo" (39).

35. Cf. De mor.Eccl., I,11,18; C.Acad., I,1,3; Confess., VII,9,14 ss. Solil., I,13,23; C.Acad., I,1,1; Ibid., II,1,1; De Ord., II, II. 31; Solil., I,6,13; De quant.animae, 1,2.
36. Cf. Introducción a la filosofía de San Agustín, de Angel C. VEGA. El Escorial, 1928 p. 123.
37. De magistro, 12,39. Cf. lugar paralelo Retract., I,3,2.
38. De inmort.animae, 10,17. Cf. lugares paralelos del Fedón, 64c-68b- 78c y pasim-79a-c, 82c-84b; Rep., VII,531a-b.
39. Confess., X,12,19. Cf. también art. El agustinismo de Malebranche, de MOREAU, J. en Rev. Augustinus, I (1956), p.500. Madrid, 1956.

El apriorismo del mundo inteligible. La intuición de lo inteligible no ha sido deducida de lo sensible, es a priori; pero se precisa para la determinación objetiva de lo sensible. No se vaya a creer que esto es una visión propia del idealismo kantiano; es más bien la que se origina en el platonismo.

Es decir, Agustín conoce la verdad de su existir, porque participa de la verdad inmutable, que es anterior e independiente de todo conocer y existiría aunque no existiese ningún ser pensante. Según Agustín, la verdad "nos cambia", no somos nosotros quien cambia la verdad. Aquí ya se abren las puertas del interiorismo agustiniano, que está en un integral y absoluto realismo<sup>40</sup>.

La doctrina de la participación. Esta es otra influencia del platonismo y subsiste en la base del pensamiento agustiniano<sup>41</sup>. Agustín cree haber leído en el platonismo que el alma participa del Verbo eterno y que por esa participación es sabia y bienaventurada<sup>42</sup>. Si pues el telos consiste en participar de la Verdad subsistente, se identifica con el gaudium de veritate<sup>43</sup>, y con el frui Deo<sup>44</sup> y se realiza en cada acto de conocimiento.

Estos primeros contactos de Agustín con la filosofía espiritualista de Platón le fue liberando poco a poco del materialismo maniqueo<sup>45</sup>.

Segundo encuentro con el platonismo. A medida que iba madurando su pensamiento, por sus continuas lecturas, y al mismo tiempo, que iba profundizando en el cristianismo, Agustín va a reemplazar el mundo noético de Platón por el del Verbo.

40. Cf. De inmort. animae, 4,6; De doctr. christ., II, 32, 50; Solil., II, 15, 28. También el art. cit. de MOREAU, p. 501.

41. Cf. La actualidad de la filosofía de S. Agustín, de THONNARD, J. en Rev. Augustinus (1956), Madrid, 1956. p. 26

42. Quod de plenitudine eius accipiunt animae ut beatae sint, et quia participatione manentis in se Sapientiae renovantur ut sapientes sint, est ibi. Confess., VII, 9, 13

43. Cf. Confess., VII, 9, 13; Ibid., X, 22-34

44. Cf. Confess., VII, 17, 23

45. Cf. art. cit. de THONNARD, J. p. 25



El mundo inteligible del platonismo era un modelo absolutamente ideal, autónomo e independiente del acontecer mundano, y que en fin de cuentas no tenía una ubicación exacta. Pero, para Agustín las Ideas o inteligibles, que son la verdad necesaria, eterna, inmutable, absoluta, queda identificada con la Sabiduría Increada o Verbo de Dios. Agustín llega a este punto de suprema inteligencia por la profundización en las relaciones y veracidad de los números, por la constatación de la evidencia de las relaciones matemáticas y por haber vislumbrado el orden jerárquico de lo bello en la naturaleza y en el arte. De esta manera da al inteligible matemático y estético un valor metafísico. De la misma forma la idea—según él—es el objeto inmediato del pensamiento y no un modus cogitandi, sino una modalidad del sujeto pensante. La idea es un ser de carácter ontológico, y no una simple modificación psicológica<sup>46</sup>.

Es por eso que Agustín acepta la teoría de las Formas de Platón e incluso afirma que ello es lo esencial:

... "No es ésta la filosofía de este mundo, que nuestras sagradas Letras justamente detestan, sino la del mundo inteligible, al que la sutileza de la razón no habría podido guiar a las almas, cegadas con las multiformes tinieblas del error y olvidadas bajo la costra de las sordideces materiales..."(47)

Pero en el análisis acerca de la naturaleza y función de las Formas aparece la divergencia, con un carácter, no menos esencial. Pues, para Platón esas Formas constituyen un mundo que subsiste a se y per se, o que es la última razón de todo, o todas esas Formas se hallan ya en una inteligencia. Agustín suprime el mundo inteligible de Platón, al poner las Formas o Ideas en Dios. Pues ya Plotino había establecido un único principio, el Uno, cabalmente para mostrar que ni las Ideas, ni la Inteligencia pueden ser la última razón de las cosas. Agustín no aceptó lo que no pudo acep-

46. Cf. art.cit. de MOREAU, J. en Rev. Augustinus (1956), p.497.

47. C.Acad., III, 19,42.

tar Plotino.

En cuanto a la reminiscencia y a la preexistencia. Platón para explicar -según su teoría- el acceso al mundo inteligible exige que las almas, antes de encarnarse hayan vivido una vida actual, intelectual y bienaventurada; del mismo modo la anamnesia platónica reclama auténticos recuerdos depositados en ella por la visión pre-histórica, pero actual de las ideas.

Si bien, no puede negarse, que Agustín en los primeros días de su conversión, vaciló sobre la posibilidad de concordar dichas teorías platónicas con sus ideas religiosas, muy pronto el problema se redujo para él a encontrar un sucedáneo a la teoría de Platón y cuando creyó haberlo hallado, rechazó enérgicamente la anamnesia y la preexistencia platónicas. He aquí sus palabras:

..."Platón trató de persuadirnos...¿Por qué se responde tan solo acerca de los inteligibles, cuando a alguien se le interroga con arte, aunque sea sobre una disciplina que ignora? ¿Por qué no es nadie capaz de hacerlo, cuando se trata de cosas sensibles, a no ser que las haya visto en su existencia corpórea, o lo haya creído a quienes lo saben y se lo comunicaron de palabra o por escrito?"(48).

Agustín explica la caída original en platónico y en cristiano. Su afán de independencia y singularidad, como producto de la madurez de su pensamiento, le lleva a considerar que el hombre en este mundo vive ya en situación de castigo, en un penal, a causa de haber cometido un verdadero desorden moral, consciente y libre. Esta situación actual se caracteriza porque no hay acceso directo a Dios<sup>49</sup>. A partir de aquí sólo se puede hablar de unión mediata<sup>50</sup>. La mediación del Verbo encarnado se hace imprescindible para tender el puente de comunicación que salva el abismo infranqueable. Incluso la "ciencia" temporal sólo permite una visión como es espejo y enigma<sup>51</sup>.

48. De Trinit., XII,15,24

49. Cf. C.Faustum, XIX,16

50. Cf. De Gen.c.Manich.,II,4,5.

51. Cf. Ibid.,II,20,30

Pero a pesar de esto el gran consuelo y la esperanza que le queda al hombre, es que no se perdió todo, pues queda todavía una MEMORIA DEI: esa luz que queda a la espalda, recorta la figura del hombre y la luz llega todavía, aunque en forma difusa<sup>52</sup>. No es posible ya el ascenso del hombre hasta Dios, sino que el hombre ha de resignarse que Dios baje hasta él, si le place y cuando le place; esto es, queda todavía la ley, como débil lazo de unión con Dios; queda esa memoria-ley, sobre la cual montará Agustín todo su sistema.

En esta perspectiva la naturaleza(physis), se ha trocado en "espejo y enigma"; mas la memoria-ley(mneme-nomos), es el principio de una revelación. Con estas consideraciones Agustín pasa de un platonismo a un claro y flagrante profetismo<sup>53</sup>: la filosofía que da en suspenso, esperando de la teología una documentación fehaciente. Dios demuestra que es personalidad, espíritu, libertad y que no se deja coger en nuestras trampas infantiles; el hombre no puede ya salvar el abismo de la trascendencia y El se reserva bajar al hombre, si quiere y cuando quiere. Se ha escondido detrás de la cortina, y tan sólo ofrece en este mundo su verbo, su palabra.

Al encarnarse el Verbo se establece, no ya sólo una mística, sino también una filosofía y una teología del verbo, de la palabra. Ya no hay otro criterio absoluto de la verdad q'esa palabra para garantizar la voz de la naturaleza y de la ley natural. Así de esta manera comienza a dibujarse el gigantesco sistema agustiniano en el que todavía vive inmersa la humanidad<sup>54</sup>. La razón y la fe no se oponen, sino que se completan.

La aceptación de la FE le crea una situación de compromiso. Agustín razona, fervorosamente, su postura de compromiso recurrien

---

52. Cum ab eis sol occiderit, id est, auferretur ab eis lux illa interior veritatis. De Gen.c.Manich., II, 24

53. Cf. Platonismus und prophetismus, de HESSEN, J. München, 1955. pp.16-21; HOFFMANN, W. Augustinus. Das problem Daseinsauslegung.

Aschendorff-Münster, 1963. pp.2 y 8. HOFFMANN, E. Platonismus und Mystik, in Altertum. Heidelberg, 1935. p.119.

54. Cf. art. Augustin, de PORTALIE, E., en DTC, I-II, 2317 ss.

do a un texto del Timeo, traducido por Cicerón<sup>55</sup>. En este texto, el binomio fe - contemplación, corresponde al binomio tiempo - eternidad. Realmente el binomio de Platón era esencia - generación (ousía - génesis), y se relacionaba con el binomio ciencia - fe (alétheia - pistis). Pero Cicerón tradujo aeternitas por ousía y de este modo hará Agustín su hermenéutica personal.

Lo propio del tiempo es la FE, como lo propio de la eternidad es la contemplación o visión. La fe prepara al hombre para la visión, del mismo modo que el tiempo le prepara para la eternidad. El paso del tiempo a la eternidad, de la fe a la visión, que se llama muerte, no es un trueque, un corte, una solución de continuidad, sino una continuación, que es reintegración al originario y prístino status. Por eso, la transfiguración que se opera en la muerte es designada con el término fiat: el tiempo se hará eternidad, se convertirá en eternidad, mientras la fe se hará visión, se convertirá en visión, de un modo automático, por así decirlo, por un proceso dinámico interior.

El platonismo orienta a Agustín hacia la subjetividad e interioridad. Pues, junto a una influencia de tipo técnico, hay un influjo de tipo interpretativo muy profundo. Con toda su teoría Platón aceptaba en definitiva descubrir en el hombre una conciencia de los valores, aunque referido míticamente al pasado, pero es un verdadero descubrimiento. Agustín suprimiendo el mito de la pre-existencia, de la anamnesia y de las Formas o Ideas, recoge el problema en términos análogos.

Prefiere hablar del conocimiento de la felicidad, para liberarse del intelectualismo platónico y poner en juego al hombre entero, pero reconoce en el hombre una anticipación, un apriorismo. Para Platón el saber actual es un pálido reflejo del prehistórico y mítico, mientras que para Agustín es la expresión iluminada de lo que antes sólo podría llamarse sentido de la existencia humana, impreso en la naturaleza del hombre: la metafísica de la memoria

---

55. Cf. Timeo, 29c; Rep., VI, 510 d-e. Cf. todo el lib. IV De Trinit. especialmente IV, 18, 24. Platonis haec sunt Verba, sicut Cicerone in latinum vertit. De civ. Dei, XIII, 16, 1.

sostenida por Platón se convierte en una metafísica del conocimiento en Agustín y el valor de la vida y el tiempo reales es muy diferente para ambos pensadores. No obstante Agustín inscrito en la tradición del platonismo es orientado hacia la subjetividad e interioridad: in teipsum redi...

Consecuentemente, es válido hablar del platonismo agustiniano, en cuanto que se entienda dicho platonismo, como un espíritu. Pues, las Ideas continúan siendo para Agustín el fundamento de las cosas y del saber, a pesar de las transformaciones, a pesar de su reducción a Ideas de un Dios personal.

Presenta su propio apriorismo, como corrección lógica a la problemática de Platón, acepta como válida la experiencia del Menón, cuando la reduce a su propia teoría de la MEMORIA DEI.

Agustín mismo afirma que Platón ha visto muy bien que el hombre tiene ante sí un mundo eterno, intemporal, absoluto y necesario, que no ha entrado por los sentidos, ni tampoco es producido como fruto de la naturaleza humana, contingente y mudable; pero ese fenómeno ha de explicarse, no por un pasado mítico, sino por una participación del hombre en las prerrogativas de Dios, mediante una MEMORIA DEI<sup>56</sup>.

Aún lo que es más. El platonismo no le ha permitido a San Agustín una fundamentación de la verdad, a la que se entregó por su irresistible presencia intelectual, sino que le ofreció un esclarecimiento apologetico, digamoslo así, de las verdades. San Agustín es platónico en la exposición; pero es extraplatónico en la fundamentación. Por eso, se puede afirmar con razón:

... "Platón le rasgó el velo, de jándole al descubierto el mundo donde habita la verdad, pero no pudo prestarle la verdad que en este mundo habita" (57)

---

56. Cf. La originalidad de la noética agustiniana, de CILLERUELO, L. en Rev. San Agustín. Zaragoza, 1960, p.181.

57. CAFONIGRI, A. Robert: Pensadores católicos contemporáneos. Barcelona, 1963. Art. Filosofía de San Agustín y Agustinismo, de MUÑOZ-ALONSO, vol. II, p.474.

b) **INFLUENCIA ARISTOTELICA?**: Consciente de lo delicado, tendencioso y riesgoso, que puede ser, tanto la pregunta como la respuesta, quiero dejar sentado, bien claro, estos presupuestos: Lo delicado de la cuestión estriba en que no se puede precisar en qué medida y grado se asimila una filosofía, sobre todo, cuando los problemas filosóficos van a ser abordados de manera muy diferente y lógicamente las soluciones también van a ser diversas.

Lo tendencioso surge, sobre todo, cuando se adopta una actitud filosofante de manera muy rígida, hasta el extremo de entender y enjuiciar a cualquier corriente o escuela, sólo a partir del propio sistema adoptado. En el caso concreto, los tomistas cerrados han desplegado grandes esfuerzos por aristotelizar a San Agustín. Lo riesgoso del asunto está en que al abordar cualquier problema filosófico desde y a través de la sola óptica del aristotelismo, sin duda alguna, se corre un verdadero peligro de distorsionar y ser infiel al verdadero pensamiento agustiniano. Tal actitud se torna injusta con respecto a nuestro autor.

En concordancia con estos prenotandos y asumiendo una actitud más serena que crítica, trataré de probar en este párrafo las discrepancias, no sólo en el planteamiento del problema del conocimiento, sino también en las consecuencias que de él se derivan.

Ciertamente, Agustín leyó al Estagirita, primero a través de la lectura del Hortensio de Cicerón, que no era más que una invitación a seguir muy de cerca las huellas del Protréptico<sup>58</sup>, aunque no fuera más que indirectamente.

---

58. Según W.D.ROSS ésta es una de las obras de Aristóteles con destino hacia un público relativamente extenso. Su nombre significa (exhortación a la filosofía), que su autor lo dirigió a Temisón, príncipe de Chipre. Pues, lo curioso es que en el Diálogo El Hortensio de Cicerón fue reducido a un examen crítico de todas las escuelas o sectas filosóficas, para conducir al lector o bien a la postura ecléctica de Cicerón o bien hacia el escepticismo. Es chocante que Agustín no viese en él más que el aspecto bueno: la exhortación cálida y esplendente que lo impulsa hacia la búsqueda de la verdadera Sabiduría.

Segundo, leyó y comprendió directamente las Categorías<sup>59</sup> y otros escritos, en el momento que se formulaba las primeras dudas acerca del Maniqueísmo<sup>60</sup>, en cuyas redes había caído.

59. Acerca de la lectura de esta obra de Aristóteles, Agustín afirma:..."Sentía verdaderos deseos de conocerla, y así procuré hacerme cuanto antes con ella. La leí a mis solas y la entendí perfectamente sin ayuda alguna de maestros" (Confess. IV,16,28).

También conoció y leyó el Perihermenias (Interpretación) y los Tópicos del mismo Estagirita. Todas estas obras estaban traducidas al latín por M. Victorino y eran muy conocidas en África, sobre todo en Cartago, como todas las obras de este autor africano.

Cf. SCHAUR.: Geschichte der Röm. Lit., t. IV, vol. I, p. 142.

Cf. También KAUFMANN.: Elements aristoteliciens dans la cosmologie et la Psychologie de Saint Augustin, en Revue Neo-Scholastique, mayo (1904), pp. 140-156. Lovaina, 1904.

60. Agustín ingresó en el maniqueísmo, confiando en que éste le abriría las puertas de la ciencia divina y humana. El joven retórico de Cartago no sólo llegó a creer en la existencia de los dos principios eternos y omnipotentes, en la solución simplista de la existencia del bien y del mal en el mundo y del pecado en el alma, sino también en la metempsicosis y en un pansiquismo de lo más crudo y grosero.

Es indiscutible que Agustín, durante nueve largos años, defendiese con verdadera animosidad y espíritu sectarista esta doctrina proselitista frente a los católicos. He aquí algunos textos que lo prueban, sin ningún género de dudas:

"Instanter quibus potui persuasi..." (C. Epist. Manich., 3,3).

"Adversus alios pertinaciter animoseque defendi"... (Ib., loc. cit.)

"Victoria pene mihi semper in disputationibus proveniebat cum christianis imperitis"... (De duabus animabus, 9,11).

"Misserrima et furiosissima loquacitate vastabam fidem catholicam"... (De dono perseverantiae, II, 20, 55).

En cuanto al conocimiento, en esta época, él mismo afirma:

"Non poteram illo tempore sensibilia ab intelligibilibus, carnalia ab spiritualibus diiudicare et discernere", etc... (De duabus animabus, 4,12).

Cf. ABBAGNANO, Nicolás.: Historia de la filosofía. Barcelona, Imp. Gráficas Condal, 1973. Traducción de J.M. Zainqui. vol. I, p. 274.

Diverso planteamiento del problema. Probado el contacto indirecto de Agustín con el Estagirita, observo que, aquél se planteaba el problema no desde el terreno fenomenológico, sino desde el metafísico. Lo que le interesaba esclarecer a Agustín era por qué, y en qué medida, sus conocimientos eran verdaderos y auténticos. En suma, se planteaba el aspecto cri- teriológico del conocimiento. Mientras que en Aristóteles el esfuerzo es probar, demostrativamente, recurriendo a la experiencia, cómo se realiza el acto de conocer, es decir, este último aborda el problema desde la perspectiva lógico-psicológica.

A esto hay que añadir circunstancias de persona<sup>61</sup> y tiempo, factores que contribuyeron eficazmente para que Agustín no simpatizara, ni tomara interés especial por el aristotelismo. Es verdad que hay elementos aristotélicos, en la filosofía agustiniana, como también los hay pitagóricos, pero en lo que respecta a la gnoseología, no la hay, porque son posturas totalmente distintas.

Lo que ocurre es que se quiere generalizar algunos puntos de acercamiento, que hay en ambos autores. Así, por ejemplo, la tendencia que busca un acercamiento entre Aristóteles y Agustín, que dicho sea de paso, existe más en el terreno ontológico que en el noético, debe conducir a hacer una revisión de sus actitudes fundamentales, en vez de optar por una aristotelización de Agustín. Es verdad, que algunos puntos concretos podrían explicarse por intermedio de los neoplatónicos, pero en ninguna de sus obras ha manifestado Agustín su devoción por el Estagirita. Al igual que los demás Padres de la Iglesia, más bien ve en él al físico y al ateo que al filósofo: y aunque algunas veces se ocupó de los peripatéticos, no apreció la importancia real de Aristóteles.

---

61. Es notoria, en los pasajes que alude al Estagirita, una actitud neutral, mientras que se pronuncia estimativamente por el espiritualismo de Platón. Por ser presa del maniqueísmo fue vano e iluso su esfuerzo de comprender a Dios aplicándole las categorías aristotélicas.



Realidad del universo cósmico. Por lo que atañe al mundo sensible Agustín parece estar más cerca de Aristóteles que de Platón, porque afirma que no hay en el alma un solo elemento empírico, que no haya entrado por la experiencia. También es preciso admitir en Agustín algún género de abstracción, si así puede llamarse, para explicar los conceptos genéricos y específicos. Pero, de ninguna manera, se trata de la abstracción aristotélica, la que Agustín no conoce.

La formación de conceptos genéricos y específicos en Agustín se explica gracias a la intuición de las nociones y las normas impresas por Dios, con el concurso de la iluminación de la MEMORIA DEI, que se aplican a los objetos vistos. Resumiendo, los sentidos le proporcionan un videri, pero para que llegue al est, a la percepción del mundo sensible, necesita poner en juego la MEMORIA SUI (certum est mihi videri...), y una MEMORIA DEI (juicios de comparación, semejanza, identidad, comunidad, etc.).

Esto conduce -según Agustín- a hablar de un conocimiento consciente. El cual no implica otra cosa que el reconocer la realidad del contorno. Esta realidad circundante es objeto de conocimiento, pero siempre subordinado al conocimiento inconsciente o metafísico. Pues la mente humana, enriquecida con las primeras nociones los derivados inmediatos de las mismas necesita un estímulo para tomar consciencia de la realidad externa.

El objeto externo actúa<sup>62</sup> de revelador, de suscitador de la consciencia y gracias a él la mente es capaz de conocer el mundo externo, percibiendo que cuanto le rodea está en conformidad con su mundo interno y con el mundo eterno que porta en sí. De ahí que no son los sentidos los que se engañan al llamar y anunciar, sino la razón o la mente al juzgar de los datos del sentido.

Pero el que algunas veces lo sensible merezca desconfianza no significa prescindir o despreciar el grado de la realidad sensible, sino que no debe llegarse a tal certidumbre, sin antes juzgar de él rectamente, asignándole un puesto pertinente dentro de

62. Cf. De Trinit., XI, 1, 1; Ibid., XI, 2, 2; Ibid., XI, 2, 4; Ibid., XI, 3, 6 De lib. arb., XI, 3, 6.

la economía vital del espíritu, en relación con los fines de la misma y de su destino... como también es necesario someter la razón a la Verdad, con la que juzga, pero que la sobrepasa.

Intencionalidad del sujeto cognoscente. Siendo ésta algo esencial intentio animi<sup>63</sup>, para la sensación propiamente dicha, el sujeto de la misma no puede ser otro que el viviente, que el animal, porque sentire non est nisi viventis, y sentire animantis est.

Es necesario, empero, admitir que esto, válido en todo género de sensaciones -ya que también los animales sienten- en el hombre tiene un desarrollo diverso, puesto que su unidad dinámica, vital, no permite la escisión entre sus diferentes partes.

Siente efectivamente el animal, pero cada uno según la especie a la que pertenece. El hombre siente, pero como racional, y por eso cuando no usa bien la razón, los sentidos son un peligro, pues le degradan. A esto se debe la desconfianza que muestra a veces la teoría agustiniana, respecto al valor criteriológico de los sentidos.

En este caso el proceso, o mejor dicho, el itinerario del conocimiento, es como una ascensión de lo sensible a lo inteligible y que ello se realiza fundamentalmente por la mente y no por los sentidos. Aquí el conocimiento es entendido como proceso de liberación y como rescate del espíritu en su totalidad. Las fases jerárquicas del conocimiento se identifican con las de la salvación, que es el camino constante iluminado por Dios, Luz de nuestra luz, Luz en la que toda luz se enciende.

Por eso la idea, en San Agustín, surge al contacto con el sensible, no por mero ocasionalismo, como en el platonismo, ni por acción física y pasiva como en el aristotelismo. Con ello aquí se alude a la intuición intelectual de las Rationes y Leges<sup>64</sup>, como cues

63. Cf. De Gen. ad litt., III, 5, 7; Ibid., XII, 24, 51; De lib. arb., II, 7, 16; Ibid., II, 7, 17; De ord., II, 2, 6; Solil., II, 4, 6; De quant. anim., 30, 58; De Trinit., XI, 5, 9; De civ. Dei., VIII, 15.1

64. Cf. De lib. arb., II, 20-21; Ibid., II, 10, 29; Ibid., II, 8, 23-24; De vera relig., 30, 55; Ibid., 36, 66; Confess., X, 12, 19.

lidad propia y exclusiva del hombre.

Pero estas razones y leyes no son las ideas, sino las nociones. Sólo así es comprensible evitar el confusionismo entre la idea y la noción, dentro del pensamiento gnoseológico agustiniano. De consiguiente se puede formular esta afirmación: existen las ideas como reglas de juicio de la razón y antes que como objetos intuidos por la mente, ya existen también sobre la razón y la mente ontológicamente, con independencia de nuestro pensamiento.

Este es el motivo del por qué la noción es infalible y el concepto falible. El conocimiento adquirido por la vía de los sentidos, que luego devienen en conceptos, por una especie de generación<sup>65</sup>, es falible. Toda vez que su validez persuasiva se limita a determinados conocimientos. Mientras que la noción de algo es anterior a la experiencia, y es de orden inteligible, herencia netamente neoplatónica en el pensamiento agustiniano.

En el proceso cognoscitivo aristotélico, el papel de los sentidos, es criterio cierto de verdad, con las debidas exigencias y condiciones, pero en Agustín es limitado. Pues, a este respecto el doctor Africano insinúa un papel instrumental a los mismos, que es interpretado como una llamada a la consciencia del objeto, cuya llamada esté en íntima conexión con la intencionalidad del conocer. Esto naturalmente conduce hacia una delimitación cautelosa y sigilosa en el uso de los sentidos. Pues, frecuentemente, la sobrevaloración criteriológica de los sentidos y el otorgar excesiva validez a las sensaciones -al decir de Agustín- cierran al alma la puerta de la felicidad y niega con lo mismo, la filosofía en su esencia.

Agustín admite una colaboración, en progresión ascendente, que tiene su inicio en el sentido hacia la razón. Los datos sensibles sometidos a ella pueden ser, y de hecho, son fuente de conocimiento

---

65. Agustín prefiere la metáfora embriológica para explicar la idea. Abandona la impresión aristotélica como causa instrumental para imprimir las esencias. En Agustín se trata de "concebir". La noética agustiniana es activa y dinámica, no como la aristotélica pasiva y estática.

Cf. también Tract.in Joannem, XXIII,11

tos verdaderos. En efecto, los sentidos deben ser sometidos a la fiscalización de la razón, con el fin de evitar que a los datos sensibles se mezclen conjeturas equivocadas, pero a su vez, la razón ha de presuponer la inteligencia<sup>66</sup>.

De lo dicho se desprende que las sensaciones no pueden fundar una ciencia de los objetos sensibles. Porque ellas aprehenden lo sensible, o lo sometido al continuo fluir y a aquello que se modifica en cada instante del tiempo.

Autoconsciencia. En cuanto al mundo de las vivencias internas Agustín se aparta del Estagirita, afirmando que el alma se conoce a sí misma, directamente, y no por analogía con las cosas externas, antes de todos los actos y no por ellos. Si el alma no se conociera a sí misma, no conocería a las demás, pues conoce a las demás por comparación consigo misma. Un conocimiento por analogía con las cosas externas está en contradicción con la certidumbre del autoconocimiento y con la evidencia de nuestros estados internos.

Mucho más lejos de Aristóteles está Agustín en lo que se refiere al mundo eterno o inteligible, por el a priori estricto que establece. La insistencia reiterativa con que Agustín va preguntando por cuál de los sentidos entraron las primeras nociones, es harto expresiva.

La ratio en Agustín no tiene connotación aristotélica, es decir, la de raciocinio discursivo, sino que es una contemplación de la mente, aspectus mentis<sup>67</sup>.

... "La razón es la mirada del alma; pero como no todo el que mira ve, la mirada buena y perfecta, seguida de la visión, se llama virtud, que es la recta y perfecta razón. Con todo la misma mirada de los ojos no puede volverse a la luz si no posee las tres virtudes: la fe, creyendo que en la visión del objeto que ha de mirar está su dicha; la esperanza, confiando en lo que será si mira bien; la caridad, queriendo contemplarlo y gozar de él" (68).

Lo mismo sucede con los términos de Sabiduría y Ciencia. Pa-

ra Agustín la primera es cualidad del alma para conocer las cosas eternas, y la segunda es capacidad del alma para conocer las cosas temporales.

... "Si, pues, la verdadera distinción entre Sabiduría y Ciencia radica en referir el conocimiento intelectual de las realidades eternas a la Sabiduría, y a la Ciencia el conocimiento racional de las temporales, no es difícil discernir a cuál de las dos se ha de conceder la precedencia... al elevarnos interiormente sobre cuanto nos es con los animales común, antes de arribar al conocimiento de las realidades inteligibles y suprenas, que son eternas, nos encontramos con el conocimiento racional de las cosas temporales" (69).

Explicación del error. De ordinario cuando la mente se equivoca, este engaño no lo padece por sí misma, sino por su adhesión a lo material, por su falta de purificación. Seguidamente, en los Soliloquios, enumera Agustín que la verosimilitud es causa del error: un hombre soñado no es un hombre verdadero, porque sólo tiene su semejanza; nadie dirá que vio un hombre en sueños, si vio un perro. Si no hay una semejanza que engañe, el error no parece posible<sup>70</sup>.

Recorriendo todos los sentidos, Agustín observa que las notas accidentales semejantes son causa de muchas confusiones<sup>71</sup>. Pues, efectivamente, si los hombres que vemos en sueños vivieran, hablaran, permitieran un contacto físico, ¿podrían diferenciarse de los hombres que hallamos despiertos y podríamos llamarlos falsos

66. En el siguiente capítulo haré una verdadera aclaración de los términos gnoseológicos que usa S. Agustín, simultáneamente se dará a conocer los sentidos otorgados por su autor.

67. Cf. Wisdom the gnoseology of St. Augustine, de BOURKE, V.J., en Rev. Augustinus, 3(1958), pp.331-336. Madrid, 1958.

68. Solil., I, 6, 12

69. De Trinit., XII, 15, 25.

70. Cf. Solil., II, 6, 10

71. Cf. Ibid., II, 6, 12



hombres? De ningún modo. De donde, Agustín concluye que no es la verosimilitud, sino precisamente las notas diferenciales las que nos permiten diferenciar y distinguir unas cosas de otras.<sup>72</sup>

Agustín se acerca a los empiristas ingleses. Pero no se le debe confundir con ellos de ninguna manera. Porque todo el proceso cognoscitivo agustiniano es posible gracias a las nociones impresas en la MEMORIA DEI. El hombre no podría afirmar que dos individuos son semejantes, si no poseyese una noción de semejanza ; no podría siquiera compararlos, si no tuviera ya la noción de comparación, no podría identificarlos, ni diferenciarlos; todo ello supone las correspondientes nociones, por lo menos las nociones, ya que en muchos casos supone también las correspondientes experiencias o ideas. De aquí, que el error y la alucinación hallan una explicación más natural que en un sistema en que la esencia se imprime en el entendimiento, cuando éste percibe directamente lo universal, y sólo por reflejo lo individual. Las innumerables objeciones en que se debate el aristotelismo, cesan completamente aquí.

---

72. Cf. Ibid., II, 7, 13

c) ESTOICISMO AGUSTINIANO? Gracias al testimonio de autores muy leídos y conocidos por Agustín, tales como Cicerón, Varrón, Cornelio, Celso y Séneca, se deduce que él ha conocido el estoicismo romano<sup>73</sup>, cuya tendencia fue practico-ecléctica. Este estoicismo con respecto al griego tuvo, como es natural, sus diferencias teóricas debido a los cambios históricos, pero no obstante concordaban en las consecuencias prácticas. Ellas son: el prevailecimiento del interés religioso, que se funda en el tema de la interioridad espiritual, y la sabia actitud, que consiste en llegar a Dios por medio de la introspección o conciencia...etc.

No hay documento que pruebe apodícticamente la pertenencia de Agustín a dicha escuela, pero sí en la evolución de su pensamiento se dejan traslucir elementos estoicos, de los que unas veces sacó partido favorable, y otras las mezcló con los residuos maniqueos y con su momentánea y fascinante actitud neo-académica. Mi pretensión es probar cómo el doctor Africano utilizó el estoicismo para defender la incompatibilidad entre religión y filosofía y para instaurar su método de la interioridad trascendente.

---

73. Los estoicos son citados veintitres veces en los escritos de San Agustín. Aunque la mayor parte de las veces es para combatir sus doctrinas, sin embargo, no es muy difícil señalar su influencia en numerosas cuestiones y problemas filosóficos. La escuela y doctrina estoica tuvo gran aceptación entre los romanos, a través de los cuales la conoce. Es bastante dudoso que conociera los escritos de los citados filósofos griegos a través de textos directos.

Cf. BUSHMAN, R.M.: St. Augustins Metaphysics and Stoic Doctrine, en The New Scholasticism, 26(1952), pp.283-304.

IVANKA, E.: Apex mentis. Wanderung und Wandlung eines Stoikers Terminus, en Zeitschr.f.Kath.Theol., 72(1950), pp. 129-170.

VERBEKE, G.: St. Augustin et le Stoicisme, en Rech.Aug.I, pp. 67-89.

En las redes del panteísmo cosmológico. La idea de una metafísica materialista era uno de los mayores obstáculos para concebir la existencia de un Dios trascendente. Esto se debía a que Agustín envuelto las doctrinas maniqueas en fórmulas estoicas, lo cual implicaba la teoría de un Dios material e inmanente (fórmulas materialístico-panteístas)<sup>74</sup>. Agustín se encuentra en un callejón sin salida, he aquí su testimonio:

... "Ya era muerta mi adolescencia mala y nefanda y entraba en la juventud, siendo cuanto mayor en edad, tanto más torpe en vanidad, hasta el punto de no poder concebir una sustancia que no fuera tal cual la que se suele percibir por los ojos" (75).

La tesis panteísta conducía, en el estoicismo, a afirmar la visibilidad sensible de Dios, y sobre todo, ello se hacía patente en cuanto de bueno y bello hay en el mundo<sup>76</sup>. En tales circunstancias también a San Agustín le era evidente la capacidad para ver a Dios, suponiendo como fundada la doctrina estoica y maniquea del logos - luz, que es participación de Dios. De este modo, Agustín mantiene aun la articulación de la filosofía antigua physis - dynamis - telos.

Pero una vez superadas estas dificultades Agustín se permite la fundamentación más sólida de su sistema teocéntrico. En efecto, de una parte el interés religioso del estoicismo y de otra el escepticismo relativo permitiéronle contemplar la debilidad del dogmatismo filosófico y descubrir la necesidad de un principio; unir la razón nudable y empírica del hombre con la zona absoluta y eterna de Dios; soldar el tiempo a la eternidad; y por último la necesidad de una ratio iluminada, que pueda iluminar. En consecuencia, Agustín declarará más tarde que sólo dos temas le interesan: Dios y el alma.<sup>77</sup>

74. Cf. Deum videre, de CILLERUELO, p.8

75. Confess., VII,1

76. Cf. De mor. Manich., II,16,39-59. De finibus bonae mal., I,12,42, de Cicerón.

77. Deum et animam scire cupio, nihil amplius... Solil., I,2,7.

Muchos creen que dicha fórmula significa en Agustín que sólo va a ocuparse de problemas religiosos<sup>78</sup> y olvidan la inspiración estoica y académica de la frase<sup>79</sup>. De igual manera, el "noverim me, noverim Te"<sup>80</sup> responde a la literatura estoica y neoplatónica. Pero responde también a la fórmula académica: ratio et veritas.

La comprensión cataléptica. Agustín acepta la fantasía cataléptica de los estoicos, pero la refiere al "mundo inteligible". Esto tiene lugar cuando el doctor Africano se encuentra con el neoplatonismo y a través de él obtendrá la superación del materialismo y del escepticismo,<sup>81</sup> victoria en la que no es posible descartar el aporte cristiano y estoico: pues él se aferra a una contemplación intelectual, inmediata, directa, que indudablemente escandalizaría a Plotino.<sup>82</sup>

Es decir, que Agustín al abandonar su profesión de charlatanería se refugia ya en el seno de la filosofía. Ella, en el descanso tan deseado, le suministra alimento y fuerza, ella es la que le libera de una especie de superstición.

Al tratar de precisar, en forma concreta, la excelencia de la filosofía, Agustín tendrá que aducir que ella le ha deparado un criterio racional y didáctico según el cual no se debe dar culto, ni estimación a lo que se ve con los ojos mortales, ni a todo lo que es objeto de la percepción y representación sensibles. Pues, este nuevo criterio filosófico le promete, le permite discernir con claridad al verdaderísimo y ocultísimo Dios, y que ya casi se lo está mostrando al través de espléndidas nubes.

78. LOOFS.: Leitfaden... 280. "La relación entre Dios y el hombre es el tema de la Biblia y la suma de la filosofía", dice muy bien Karl Barth, en Anfänge der dialectische Theologie, München, 1962

79. La filosofía tiene sólo dos problemas, el de la dialéctica y el de la unidad; si todavía eso parece mucho, el problema esencial es el de la unidad, unum. Cujus duplex questio est: una de anima, altera de Deo. De ord., II, 18, 43.  
Cf. De beata vita, 4, 33. Cf. Cicerón en De natura Deorum, II, 61, 153 Séneca, Ep., 31, 5. 75. 18. 124, 23.

80. Cf. Solil., II, 1, 1

81. Cf. De mor. Eccl., I, 11, 18; C. Acad., I, 1, 3; Confess., VII, 9, 14 ss.

82. Cf. HANSE, H.: "Gott Haben" in der antike und frühen en Christentum, en Religionsgesch, Vers. und Vorarbeitung, Band 27, Berlin, 1939.  
MERKI, H.: "Omóiosis Theo". Gregor von Nyssa, Freiburg i, Sch, 1952 p. 70.

El método catártico. El itinerario de la mente y de la voluntad en Agustín, desde su conocimiento del estoicismo, se va a sentir alentado y guiado por los caracteres fundamentales del método estoico: disciplina, ascensión, contemplación, apoteosis.<sup>83</sup>

Disciplina, en cuanto que la condición indispensable para filosofar y conocer auténtica y válidamente hay que someterse previamente al proceso profundo e íntegro de ascesis y catarsis, esto es, tomar la actitud del perfecte quaerere.

Ascensión, porque el acto de conocer, en Agustín, implica un orden jerárquico imperturbable. Esta idea de jerarquía funciona, en el conocimiento interno de la inmanencia a la trascendencia, y en el conocimiento externo, desde la percepción de los sentidos hasta la inteligencia.

Contemplación, en cuanto que el término del itinerario es la visión amorosa y dinámica de la Luz plenaria y absoluta. Lo apotéutico radica en que después de esta jornada penosa y sacrificada sobreviene la celebración jubilosa y victoriosa de haber entrado en la posesión perdurable de la suprema Verdad.

Una prueba irrefutable de que Agustín asumió el método estoico se encuentra en las Confesiones, cuando a pesar de su angustia, sin embargo, sabe que ya dentro de él hay un es, un elemento que no viene del empirismo y que es un castillo inexpugnable.<sup>84</sup> Este se le revela como una memoria amante, fruto de su incansable búsqueda. ¿Cuál es el porqué de esta actitud amante y anhelante? La respuesta segura es que Agustín se refiere al método estoico de arguir del amor al conocimiento, de la curiosidad a la verdad. En adelante, Agustín siempre acudirá a este método, ya que su metafísica trinitaria ascendente comienza por el amor para llegar al conocimiento y pasa del conocimiento al Principio misterioso del ser.

---

83. Summun, vel ultimum, vel extremum bonorum, quod Graeci telos narrant... Cf. CICERON, De finibus bon. mal., I, 12, 42. Cicerón, Séneca refieren la sustancia de la doctrina de los estoicos.

84. Repercussa infirmitate redditus solitis non necum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem, qua comedere nondum possem. Et quaerebam viam comparandi roboris, quod esset idoneum ad fruendum te, nec inveniebam... Confess., VII, 17, 23 s.

A pesar de esto, Agustín no encontró en el estoicismo lo que habría de encontrar en los neoplatónicos, y, por esto, el estoicismo materialista y panteísta, no podía ser la filosofía adecuada a su fe religiosa. Más bien, lo que ha encontrado en él es una cierta afinidad con la gnosis maniquea. Por consiguiente, la gnoseología que podía ofrecerle tenía que ser necesariamente sensista: los sentidos imprimen en el alma signos que dan las representaciones de los objetos.<sup>85</sup> Lo cual será rechazado totalmente por Agustín.

Tampoco pudo encontrar en él la explicación al problema del mal y al de la libertad humana. Pues aquél<sup>86</sup> agobió su mente desde que se asomó por primera vez a la filosofía.<sup>87</sup> Sólo quince años después de que cayó en las redes del maniqueísmo llegará a comprender el mal como privación de bien.<sup>88</sup> En cuanto a la libertad la experiencia del desgarre de su interioridad, le hace comprender que el hombre abandonado a su propia naturaleza queda por debajo del plano del ser, de la verdad, de la norma moral y por debajo de una condición de disponibilidad al don de la beatitud.<sup>89</sup> El remedio a esta voluntad dividida o dual no podía ser ofrecido por el fatalismo estoico, ni por la autosuficiencia evanescente del académico. Agustín comprenderá más tarde que para salvar la libertad humana es preciso la apertura de un camino que comunica con el ser trascendente.

---

85. Cf. SCIACCA, M.F. San Agustín: la vida y la obra. Barcelona, 1948. Traducción del italiano por Ulpiano Álvarez. p.163 Edit. Mirasole.

86. Boyer en Christianisme et Neo-platonisme...etc. p.39, n.3 sostiene una tesis inverosímil al afirmar que el problema del mal se formula Agustín sólo y a partir del maniqueísmo. Más adelante en la p.43 insiste que exceptuado la hipótesis dualista para explicar la existencia del mal, Agustín habría encontrado en los estoicos lo que ya aceptaban los maniqueos.

87. Cuando por el contrario explícitamente afirma Agustín al ser interrogado por Evodio... *Eam quaestionem moves, quae me admodum adolescentem vehementer exercuit... De lib. arb., I, 2. Además su lugar paralelo... et quasi acutule movebar, ut suffragarer stultes deceptoribus, cum a me quaererent: unde malum?.... Confess., III, 7*

88. Cf. Confess., III, 7, 12... *quia non noveram malum non esse nisi privationem boni usque ad quod omnino non est.*

89. Cf. Confess., II, 2; Ibid., X, 21

d) INFLUENCIA NEOPLATONICA? Es claro y evidente que Agustín al manifestar su encuentro con los "platónicos",<sup>90</sup> se refiere a la lectura de algunos capítulos de las Enéadas de Plotino, por estos motivos: primero porque al interpretar la Tríada plotiniana (Uno, Entendimiento y Alma), inmediatamente desea establecer un paralelo con el inicio del cuarto Evangelio e incluso se extraña de que no hubiera tal coincidencia. Segundo, porque en todos los lugares en que alude a estos filósofos incide, con finísimo tacto psicológico, en calificarlos de una soberbia peculiar, puesto que ellos se tenían por verdaderos sabios. Agustín mismo estuvo a punto de creerse "sabio" al observar que el Logos era más fácil entenderlo filosóficamente que teológicamente.<sup>91</sup> Tercero, al fin existe la tendencia representada por agustinólogos modernos que se esfuerzan en probar que la influencia neoplatónica ha sido definitiva y cancelatoria, cosa que por la crítica interna de las obras del doctor Africano, conduciría a confundir dos situaciones distintas: el importante influjo neoplatónico, con el proceso de la conversión definitiva al cristianismo, motivado por la mejor comprensión y profundización de la Biblia y la predicación de Ambrosio.<sup>92</sup>

90. Cf. Confess., VII, 9; Ibid., VII, 20. Los lugares leídos e interpretados, con alusión al Evangelio de Juan, serían las Enéadas VI, y la VII, 34. SCIACCA, M.F.: San Agustín: la vida y la obra. Barcelona, 1948. pp. 56-66. BARION, J.: Plotin und Augustinus. Berlín, 1935.  
COURCELLE, P.: St. Augustin "plotinien" a Milán, en Rech. di Storia rel., 1 (1954), pp. 63-71.
91. Cf. Confess., VII, 20; Ibid., VII, 13; Ibid., VII, 26. Lugares paralelos: De civ. Dei, X, 3, 23, 28, 29; Epist., 118, 17, 22. MARTIN, J.: San Agustín. París, 1907, p. 15... "Agustín estuvo a punto de llevar a cabo el acto de orgullo intelectual y convertirse en el filósofo, que ya no se corrige".
92. Cf. Confess., VII, 18; Ibid., VII, 19; Ibid., VII, 10; Ibid., VII, 21. C. Acad., II, 2, 5-6. En estos textos Agustín busca comprender un Verbo salvador y liberador, cosa del que no hablaban los neoplatónicos. También en ellos enfatiza la frecuente lectura de la Biblia especialmente a Pablo de Tarso. Sobre el influjo de S. Ambrosio: COURCELLE, P.: Plotin et S. Ambroise, en Rev. de Philos. 76 (1950), pp. 31-45. París, 1950. COURCELLE, P.: Rech. sur les Confess. de S. Aug., París, 1950. TAJO, M.: Un confronto tra S. Ambrosio e S. Agostino a propósito dell'esegesi del Cantico dei Cant., 7 (1961) pp. 127-151. Quien de manera especial remarca que la evolución intelectual de Agustín no terminó con su adhesión al neoplatonismo es E. GILSON en: L'esprit de la philosophie médiévale. París, 1932, vol. I, p. 31. No se puede confundir, ni identificar dos

Agustín relata explícita y escuetamente, en su autobiografía, la ocasión de haber leído a los platónicos:

... "me procuraste, por medio de un hombre<sup>93</sup> hinchado con monstruosísima soberbia<sup>94</sup>, ciertos libros de los platónicos traducidos<sup>94</sup> del griego al latín" (95).

También declara que simplemente no los lee, sino que los interpreta:

... "Y en ellos leí -no ciertamente con estas palabras, pero sí sustancialmente lo mismo, apoyado con muchas y diversas razones- que en el principio era el Verbo, y el Verbo..." (96).

Es de advertir que los neoplatónicos no le proporcionan a Agustín la autenticidad del Verbo, pues su creencia en él era firme tanto por la frecuencia con que leía la Biblia, cuanto por las enseñanzas de Ambrasio.<sup>97</sup>

Superación del materialismo maniqueo. La lectura de los platónicos permitió a Agustín superar la teoría de un Dios sensible, al ofrecerle el concepto de omnipresencia.<sup>98</sup> Una sustancia intemporal, que puede estar en todas partes, implica lógicamente una abierta refutación del materialismo. No sólo esto, sino que Agustín ahora comprende la inconsistencia del naturalismo helénico. Por tal motivo acuña de nuevo el término estoico spíritus para designar una sustancia, ubique tota simul, fundiéndole con el término Xeristós de Platón y Aristóteles y dándole el valor y el sentido de la inspiración senita y bíblica.

El término spiritus que solía significar una materia sutil,

---

procesos distintos: el itinerario de la mente y la voluntad y el hecho de la conversión que es fruto de madurez en la FE. Plotino pudo aconsejarle la liberación de los sentidos, el dominio de las pasiones, la adhesión a Dios; y esto no es suficiente, ¿de dónde y quién le daba la fuerza? ¿De qué sirve saber, sin poder?.

93. No ha sido posible conjeturar quién pudo haber sido este monstruo de Vanidad.

94. Según lo que dice en *Confess.*, VIII, 2, 3, estos textos estaban traducidos por Mario Víctorino. También en la época había traducciones hechas por Cicerón y Calcidio.

volátil, vibrátil, como fuego, éter, aire, soplo, conienza a significar una sustancia filosófica, que no pertenece ya a este mundo, sino que es trascendente, pero al mismo tiempo inmanente, pues obra en este mundo.

Tal es, pues, una refutación no solo del materialismo, sino de todo helenismo: en efecto, no solo está fuera del espacio y del tiempo y se da ubique tota simul, sino que refuta los conceptos de trascendencia e innanencia que habían acuñado los helenos, y que solo tienen un valor para el mundo que también ellos habían forjado.

La interiorización progresiva. Evidentemente, este método de los enoplatónicos puso al joven Agustín en el camino de la interioridad. Pues, precisamente debido a su carácter introspectivo llegó a persuadirlo acerca de la existencia y naturaleza del espíritu, primera condición para una entrada propiamente dicha en el mundo interior.<sup>99</sup>

En cuanto a dicho método Agustín imita a los neoplatónicos con gran libertad personal. La anágoqe de Plotino no era anábasis a un Dios trascendente, sino una simple interiorización hasta adquirir consciencia de lo Uno, del arché que hay en nosotros; además la unión es mística. Pero en la de Agustín hay una verdadera ascensión a un Dios trascendente, personal y la unión es intelectual. El aspira a contemplar a Dios directamente, como se contempla el sol en medio del firmamento. Tal es el telos definitivo: la participación perfecta en Dios consiste en ser poseídos por El en el conocimiento.<sup>100</sup>

---

95. Confess., VII, 9, 13

96. Ibid.,

97. Cf. Confess., VII, 7, 11

98. Cf. L'evolution de la doctrine du Pneuma. Du Stoicisme a S. Augustin, de WERBEKE, G. París-Louvain, 1945, p. 492. Werbeke hace ver que spiritus significa en S. Agustín mucho más que xristós en Aristóteles. Plotino lo aplica a lo uno, pero Agustín lo aplica a un Dios personal.

99. Cf. La interioridad agustiniana, de CAPANAGA, V.: en Rev. Augustinus 3 (1958), pp. 13-26. Madrid, 1958.

100. Nec tu ne mutabis... sed tu mutaberis in Me. Confess., VII, 10, 16

En el De quantitate animae, ha dejado un espécimen de cómo él apoyándose en los neoplatónicos, entiende la ascensión a Dios y la contemplación del alma en el quinto grado de perfección<sup>101</sup>. Cuando el alma queda purificada aspira ver a Dios con la mirada recta de la mente: ver la verdad, ver la luz inteligible, es ver a Dios, ver las ideas. Tal es el telos del hombre<sup>102</sup>. En el sexto grado de ascensión, el alma dirige la mirada recta y serena a Dios<sup>103</sup>. En estas circunstancias Agustín no habla por cuenta propia, ya que no tiene experiencia de ello<sup>104</sup> espera que un día, mediante Cristo, Verdad y Sabiduría de Dios, que es la suma Cause, el sumo Autor, el sumo Principio, llegará a gozar de la visión del sumo Bien<sup>105</sup>.

Con el método que recoge del neoplatonismo,<sup>106</sup> Agustín implanta una postura antropocéntrica radical, en oposición a ese pretendido teocentrismo, que los autores le atribuyen de un modo caprichoso y gratuito.<sup>107</sup>

El método neoplatónico fundamentalmente era de carácter místico, pero Agustín lo racionaliza. Pues, Agustín afirma que la unión con Dios ha de realizarse por medio del conocimiento<sup>108</sup> y con ello la mística neoplatónica se ha racionalizado de un modo incomprendible.

..."De aquí pasé nuevamente a la potencia racionante, a la que pertenezco juzgar de los datos de los sentidos corporales, la cual a su vez, juzgándose a sí misma mudable, se remontó a la misma inteligencia, y apartó el pensamiento de la costumbre, y se sustrajo a la multitud de fantasmas contradictorios para ver de qué luz estaba inundada, cuando sin ninguna duda clamaba que lo inmutable debía ser preferido a lo mudable"(109)

101. Cf. De quant. animae, 33, 74 s.

102. Cf. De quant. animae, 33, 74 ss.

103. Cf. Ibidem.

104. ¿Quid ego dicam? Dixerunt... quaedam animae, quas etiam vidisse ac videre credimus. Ibidem.

105. Cf. Ibidem.

106. Es el método que se enunciará en el De vera religione: in teipsum redi... De vera relig., 39, 72. Cf. PRZYWARA, E.: Augustinus, Die Gestalt als Gefüge. Leipzig, 1934, pp. 43-48. ALCORTA, J. L.: El conocimiento divino según S. Agustín. Vía afirmativa, en Rev. Augustinus 3 (1958), pp. 309-321. Madrid, 1958.

107. Cf. WEINAND, H.: Die Gotteside... des Hl. Augustinus. Paderborn, 1910

108. Cf. Confess., VII, 17

109. Confess., VII, 17, 23.

La teoría de la iluminación. Queda descartado, a través, de las mismas obras de Agustín que la iluminación en la generación intelectual, no es una acción directa, es decir, inmediata de Dios. Quizá para el mejor entendimiento de esta cuestión merezca considerarse el influjo de Plotino en Agustín. Pues, éste una vez que leyó a Plotino entró en su interior, guiándole Dios, quien en forma de una luz inmutable, creadora, superior a su mente lo hizo mirar a las criaturas y vio que no eran del todo, ni dejaban de ser del todo, pues solamente es lo que inmutablemente permanece.<sup>110</sup> Entonces, Agustín se admira que ya amaba a Dios y no a un fantasma, ya estaba con él la MEMORIA DEI, y por ella conocía que Dios era, mientras el mismo no era. Ya estaba cierto y seguro que por las criaturas podía ver la realidad invisible de Dios y esto por una demostración. Al preguntarse por qué podía juzgar de la hermosura de los cuerpos, halló la verdad eterna e inmutable. Entonces, inicia su ascensión a Dios, entiende lo invisible por medio de las criaturas. Vuelto a la vida natural y vulgar se da cuenta que llevaba consigo la amante memoria de Dios, que era como un olor, que le hacía apetecer manjares que todavía no podía comer.<sup>111</sup>

Tanta libertad permite a Agustín transformar el método neoplatónico hasta el extremo de experimentar que él ya vive y se mueve en un mundo diferente. Ciertamente, Agustín acepta con Porfirio que es necesaria una mediación, pero elige la de Cristo, rechazada por Porfirio.<sup>112</sup> Entonces acusa a los filósofos de haber rechazado al Verbo encarnado. Lo que claramente significa ya que Agustín vive en un mundo diferente. A su juicio los neoplatónicos ignoran la auténtica naturaleza de lo real. Hablan para un mundo ideal y fantástico, que no existe.

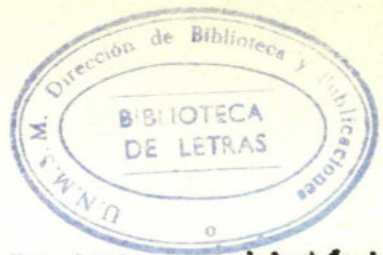
Ignoran la calidad temporal de la vida. Después de hablar mucho del mito de la caída, desde la eternidad hasta el tiempo, tra

---

110. Cf. Confess., VII, 10, 16

111. Cf. Ibidem, VII, 17, 23

112. Cf. De ordine, II, 19, 51; De quant. animae, 34, 77.



tan al hombre como si fuese un ser ideal, no como ser histórico en el tiempo y con el tiempo. Para reintegrar a la eternidad a este ser histórico es necesaria la mediación ontológica de Cristo. Este es temporal y eterno: de la eternidad pasa al tiempo, sin dejar de ser eterno, y del tiempo pasa a la eternidad, sin dejar de ser temporal. Sólo unido e incorporado a Cristo podrá pasar el hombre. El problema de la filosofía, y por ende, el del conocimiento es ya otro.<sup>113</sup>

Aún lo que es más, Agustín ha superado a los neoplatónicos al desarrollar la relación fundamental: tiempo - eternidad. Y esto no es otra cosa, más que la consecuencia de haber admitido la mediación ontológica de Cristo, cuya función es purificadora y humillante, y obliga al hombre a reconocerse como ser temporal y no como eterno. Esta condición lo sitúa al hombre en la dimensión de la Fe: por ésta el hombre renuncia a ser una entidad abstracta, filosófica, no se sustrae al tiempo, ni se emancipa de la historicidad, tampoco puede considerarse como sumergido en un piélago de ideas o de esencias, como un éter de inmortalidad.

Esto no puede ser comprendido, ni mucho menos bajo la significación de historicismo, psicologismo, positivismo, o cosas semejantes, sino sólo desde la perspectiva de la aceptación de la Fe en el tiempo y que ella no lo desliga de la eternidad, pues ésta da valor y sentido a la misma Fe. Lo que humilla al hombre, eso lo salva.<sup>114</sup>

En virtud de esto, si Agustín tiene que reconocer bastante el encuentro con los neoplatónicos, ello no fue decisivo, ni mucho menos suficiente, sino que pudo contribuir parcialmente en conjunción con la singularidad de su genio y su disponibilidad progresi

---

113. Cf. A l'eternel par le temporel, en Memorial Bardy, I, Revue de Etudes August. II (1956), pp. 163-172. MADEC, C.: Connaissance et action de graces, en Rech. August. II, 286. GUITON, J.: Le temps et l'eternité chez Plotin et St. August., París, 1953

114. Cf. Confess., VII, 18, 24; Ibid., VIII, 2, 3; Ibid., VIII, 8, 14.

va para recibir la Fe. De aquí mi conclusión:

... "El neoplatonismo enseñó a San Agustín el itinerario especulativo, pero no le levantó el alma. Le valió el desasimiento espiritual de las cosas corruptibles, pero le dejó en soledad de sí mismo con las ideas" (115).

---

115. Art. Filosofía de San Agustín y Agustínismo, de MUÑOZ - ALONSO en Pensadores católicos...etc. de CAPONIGRI, R., vol. II, p. 473.



## CAPITULO TERCERO

### EL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTIN EN TORNO

#### A LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO

La doctrina agustiniana del conocimiento y los problemas con ella relacionados, en forma unitaria e indisoluble, busca resolver principalmente la cuestión de la verdad, en sus dos aspectos esenciales e inseparables: la de su existencia, y la de si es posible conocerla, cómo y hasta qué punto. Implícitamente tal problemática la intuyó desde el momento que comprende la filosofía como búsqueda de la felicidad. Por cuyo motivo la respuesta satisfactoria al problema no fue tarea fácil, aún a pesar, de que absorbió gran parte de su vida juvenil. El itinerario recorrido fue largo y penoso.

Este carácter personal, vivencial con el que Agustín asume el problema lo condujo a una solución más de corte metafísica que lógica. Pues, para él toda la fuerza y el interés del problema se centra en explicar cómo y en virtud de qué los conocimientos están premunidos de la máxima certeza,

a) PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA: Ciertamente, Agustín no ha abordado el problema sistemáticamente. Pues, el agustinismo no es un sistema, sino un mensaje. Y justamente porque no es un sistema no puede sistematizarse la doctrina, aunque el mensaje admita también una serie de verdades que implican concatenación para enseñar lo auténtico al entendimiento y dirigir la acción de la voluntad.

Sin embargo, en el agustinismo hay algunos caracteres que permiten ciertas constantes que descubren no solo la presencia y vigencia, sino también la arquitectónica del pensamiento griego. Supone una resuelta confesión sobre su autenticidad como forma intelectual ya que en él se descubre el pensamiento griego como una ejemplar -y a veces heroica- liberación del pensamiento de las zozobras que al pensamiento hiperreflexivo pone el pensamiento pensado.

Si el pensamiento griego otorga confianza a través de su virtud teórica y catártica, en este sentido el agustiniano se mantiene hoy y se ha mantenido siempre en el espíritu y en la originalidad de San Agustín. El hombre opera por contaminación espiritual en su actividad mental, tanto o más que en sus resoluciones vitales. El donec requiescat no tranquiliza la vida del espíritu, sino que le mantiene en tensión, y lo único que permite al hombre es no dejarle caer en la trágica desesperación.

Memoria y esperanza es el pensamiento agustiniano, ininteligible sin el pensamiento griego, a lo menos como forma histórica. La objeción de que Agustín haya leído unos pocos libros de Plotino, en vez de Platón, carece de importancia, porque tanto la evolución y la conversión de Agustín, no es sólo de lo que él asimiló, sino de lo que tuvo que rechazar, porque se lo exigía su cristianismo.

El agustinismo ha heredado de la concepción clásica la dialéctica personal del pensamiento asertórico o categórico como integración y esclarecimiento, como descubrimiento y desvelación, como transparencia en contraste con la resolución apodíctica de conclusiones opacas.

El repudio de la filosofía antigua en la Ciudad de Dios no de pone las virtualidades del pensamiento griego, sino muy a favor, considera como desviaciones lógicas y desatención intelectual los sistemas repudiados. Desde su propia perspectiva que la juzga correcta Agustín no acepta la resolución conclusiva del pensamiento en ningún sistema no solo porque la fe le entregara verdades más altas, sino porque el pensamiento en sí mismo y por sí mismo no descansa en la seguridad dogmática de ningún sistema cerrado de a firmaciones.

En fin otra de las características agustinianas en la que se refleja una constante del pensamiento griego, es la llamada coope ración en la verdad, en el descubrimiento de la verdad. Sin tradi ci ón no hay filosofía; pero la tradición sistematizada corrompe a la filosofía. En el agustinismo la cooperación en la verdad, en el descubrimiento de la verdad, no nace de una consideración sobre la impotencia personal, sino de la idea que sobre la verdad mantiene. La universalidad de la verdad -y no es vana paradoja- sólo es posible si su descubrimiento es auténticamente personal, no si es ce sión histórica, o abstracción individual conceptualizadora. Una verdad incomunicada disminuye sus propiedades.<sup>116</sup>

Problema de la terminología. En cualquier explicación de la teoría del conocimiento, la terminología juega un papel de suma importancia. Pues, unos mismos vocablos, que pueden tener conteni dos claros y precisos van perdiendo dicha significación en auto res sucesivos. Esto ha motivado la interpretación arbitraria y a nacrónica de los textos agustinianos, comentados al margen de su momento histórico y en fuentes indirectas. Hay que constatar la imposición de categorías medievales al pensamiento agustiniano no fenómeno que lo ha perjudicado hasta tal punto que esa amalgama to mista imposibilita, al investigador, acercarse a la temática agus tiniana sin prejuicios. Consecuentemente, en esto, hay que partir de la consideración de que Agustín no es un profesor, no es un téc

---

116. Cf. Pensadores católicos contemporáneos de A.R.CAPONIGRI pp. 468 - 471. Edit. Grijalbo.

nico. Cada uno de sus términos puede tener muchas acepciones, según el contexto. Aducir simplemente un término no significa nada. Justamente, tal es lo que ocurre en el terreno gnoseológico con el término ver del que se deriva visión de la verdad, ver y conquistar la verdad...

En este caso el camino más obvio es no dar preeminencia a ninguna de estas dos tendencias opuestas: pues, por una parte se da al término videre toda la extensión posible, aplicándolo a la visión sensorial, imaginaria e intelectual de todos los géneros, a la Fe y a la razón, a la filosofía y a la teología, a la Biblia y a la Tradición.<sup>117</sup> Por otra, Agustín tiene su propia teoría personal y concreta.<sup>118</sup> No se pueden, pues, sacar consecuencias fáciles en el terreno gramatical y filológico, ni interpretar dentro de un sistema extraño, platónico, aristotélico, estoico, neoplatónico...etc.

Se descarta el puro platonismo. Algunos autores quieren proyectar sobre el vocabulario una teoría del conocimiento preestablecida, que por lo general, es el platonismo.<sup>119</sup> La razón que les asiste es que Agustín venía del materialismo, acostumbrado a creer que lo que no es materia no es nada: pensar "sin imágenes" era para él algo tan asombroso, que el lector moderno cree hallar mística donde no hay más que asombro y estupefacción.<sup>120</sup>

Ni intuicionismo, ni voluntarismo. Unos intérpretes, impresionados por el afán y dinamismo del idioma, dan alcance excesivo al término "ver", constatando un carácter intuitivo y experimental: se utiliza como argumento gramatical, etimológico o filológico, a favor del intuicionismo o de la mística. Agustín dice ver, intuir, contemplar, sapere, gustare, y se saca la consecuencia

---

117. Cf. Epist. 147, 6, 17.

118. Por eso exige un conocimiento tan riguroso de Dios en Solil. I, 3, 8-12. Texto erótico realista en Solil., I, 13, 22s. Texto escéptico realista en C. Acad., II, 3, 9.

119. Cf. GILSON, E. en Introduction a l' étude de saint Augustin. París, 1949.

120. Cf. De Gen. ad Litt., XII, 31, 59.

cia de una visión inmediata y directa.<sup>121</sup> La consecuencia es falaz: todos los autores latinos serían intuicionistas y místicos. Por el contrario, el intuicionismo místico es más propio de las teorías pasivas y helénicas.

En cambio, otros sobrecogidos por la vivacidad y "voluntarismo" antes mencionados, creen percibir un carácter experimental, - propio del existencialismo moderno, un linaje de gusto o tacto, y nos hablan de conocimiento experimental de Dios, del alma, del ser.<sup>122</sup>

Por lo dicho anteriormente ha de excluirse toda postura que "a priori" pretenda dar un sentido concreto al término "ver". Así por ejemplo cuando Agustín habla de Deum videre sólo quiere acentuar un carácter afanoso y dinámico, pero general, de la fórmula en oposición de esta otra más helénica, "visio Dei".<sup>123</sup> Lo mismo ocurre con los términos: ratio, spíritus, cor y fides...etc. Son innumerables los significados y matices, que sólo en cada caso se pueden determinar.

La metáfora del tacto aplicado a la visión. La aplicación de la metáfora del tacto a la visión data sobre todo a partir del estoicismo.<sup>124</sup> Pero, a San Agustín le gustan estas metáforas por otros motivos: estima que los ojos tocan el objeto con los rayos visuales, como con una varita; y le sirven muy bien estos términos para significar un tanteo, un conocimiento activo y apreciativo, pero tangencial, superficial, parcial, que no abarca al obje-

121. El autor más representativo de esta tendencia es HESSEN, J. Augustins Metaphysik der Erkenntnis. Berlín, 1931. QUILES, I. Para una interpretación integral de la iluminación agustiniana, en Rev. Augustinus, 3(1958), pp.255-268

122. Cf. KOERNER, F. Der Mensch und das Sein. Freiburg, 1960

123. Desde Husserl, se viene insistiendo en una intencionalidad subjetiva y objetiva, que sólo puede detenerse en un Dios infinito. Ya se comprende que las fórmulas agustinianas que hablan del deseo natural e imperativo de ver a Dios y el fecisti nos ad te producen al hombre moderno una impresión más profunda que la que produjeron al hombre antiguo.

124. Así los estoicos aplican a la noética los compuestos del verbo griego λαμβάνω, coger, tomar. Para "entender", el griego detiene el movimiento del objeto, lo eterniza, idealiza, esencializa, coge la idea, foto, esencia, sacando al objeto de la corriente del tiempo.

to, que no detiene su movimiento, que no saca a los objetos de la corriente del tiempo; así utiliza gran número de términos táctiles: tangere, contingere, amplectere, inhaerere, subinhaerere.... etc.<sup>125</sup>

El concepto de luz en la noética agustiniana. El concepto de luz adquiere un valor primordial en la noética agustiniana<sup>126</sup>, en orden a la manifestación. Se aplica, propiamente, a la luz sensible, metafóricamente a la luz inteligible. Dice Agustín en un texto que la luz espiritual tiene sentido propio, mientras que la luz corporal es una metáfora.<sup>127</sup> No faltan autores que toman esa declaración al pie de la letra.<sup>128</sup> En todo esto el pensamiento de Agustín es jerárquico ascendente, es decir, siempre va de la sensación a la intelección.<sup>129</sup>

El problema de la "ratio" Debe ser tenido en cuenta contra los intérpretes, que marcan un cambio importante hacia el 389, a partir del De Moribus Ecclesiae, basados en la importancia que adquiere el amor en el mensaje agustiniano, para lograr la unión con Dios,<sup>130</sup> aunque dejan la unión reducida a una simple semejanza.<sup>131</sup> Sin embargo, el amor sólo "prepara" y la unión se realiza con el entendimiento,<sup>132</sup> siguiendo una dialéctica trinitaria.<sup>133</sup> El amor es sólo catarsis, que prepara la visión. El amor es un medio y el conocimiento un fin.<sup>134</sup> Casi todos los intérpretes están de acuerdo

125. Cf. De quant. animae, 23, 43. In Jo., II, 2. De lib. arb., II, 13, 35-39. De Trinit., VIII, 8, 12. Solil., I, 6, 13. Esto hace que las mismas fórmulas abstractas, visio, intellectus, intelligentia, esse, essentia, etc. no se pueden interpretar en S. Agustín al modo pasivo de los helenos, sino al modo activo de los semitas.

126. Cf. Solil., I, 6, 12. In Jo., 13, 5.

127. Cf. De Gen. ad litt., IV, 28, 45.

128. Cf. La notion de lumiere en philosophie agustinienne, de THON NARD en Rech. August., II, pp. 125-175. Este problema ya había creado a Sto. Tomás muchas y graves dificultades.

129. Cf. De Gen. ad litt., XII, 11, 22

130. Cf. De Mor. Eccl., I, 3, 4.

131. Cf. Ibid., I, 12, 20; I, 11, 18

132. Cf. Ibid., I, 18

133. Cf. Ibid., I, 22

134. Cf. Ibid., I, 47.

en apreciar un fuerte cambio hacia el 390, fecha en el que escribe el De vera religione. Incluso algunos que siguen a Thimme, hablan de una "segunda conversión".

Sólo después de un largo itinerario llega a formularse el problema de la ratio. Pues Agustín cuando escribe el De Genesi contra Manicheos, hacia el 389, quiere explicar a sus antiguos correligionarios la naturaleza de la luz espiritual y de la imagen de Dios, estimando que ahí está el antídoto contra el maniqueísmo.

El doctor Africano rechaza, pues, el concepto de la "luz" maniquea materialista y la "imagen" de Dios, que ofrece la filosofía, y que para él consiste en caminar erguido, con la mirada hacia lo alto. La luz y la imagen que ofrece Agustín radican en la ratio, en una mente espiritual.<sup>135</sup>

El problema de la ratio es anterior a todo otro problema. Esta ratio plantea, fundamental y radicalmente, un problema metafísico y crítico, no ético, ni lógico, ni psicológico.<sup>136</sup> Agustín se debatía vanamente buscando un asidero fijo. Su gozo fue alentador e inmenso al pensar que el neoplatonismo le proporcionaba la amarra que buscaba como punto firme de partida.<sup>137</sup> Pero Agustín se engañó y tuvo más tarde que continuar su campaña de descubierta. Porque aunque el neoplatonismo hablaba de trascendencia, en realidad, era sólo un modo de hablar: la trilogía hipostática se hallaba dentro de uno mismo. Entonces había pura immanencia.

Sólo cuanto Agustín pasa al cristianismo se da cuenta de que entre la ratio y Dios hay un abismo infranqueable. El tiene que asumir su propia pesquisa contra viento y marea. El drama de Agustín es que no hay ya ningún principio, ni fundamento absoluto y necesario que le permita al hombre dar un valor y un sentido decente a la existencia.

---

135. Cf. De Gen.c.Manich., I,3,6

136. Gilson se equivoca cuando afirma que Agustín confunde la eu daimonía con la sophía, en Introduction a l' étude...p.1ss.

137. Cf. Confess., VII,10,16.

El mundo antiguo no le solucionaba el problema de la ratio. Entonces tenía que abandonar la concepción helénica. Agustín piensa que la verdad ha de estar antes de la physis. El viejo problema del telos o fin último no tiene solución dentro de un sistema naturalista o físico: es un callejón sin salida si no se alcanza a Dios. La articulación griega entre physis - dynamis - telos es vana palabrería, si no se alcanza a Dios. Mas si se alcanza el telos del hombre, aquello se convertirá en un frui Deo. La razón de todo el discurso es obvio, ya que para los filósofos griegos el telos era algo que el hombre lo llevaba dentro y que se va desarrollando hasta alcanzar la perfección, pero para Agustín es algo que ha de venir de fuera, es decir, de Dios.<sup>138</sup>

Solución al problema de la ratio. Ante esta situación dramática, la conclusión es Dios. Aquí está la solución al problema de la ratio. Dios aparece como problema de recurso, como segunda instancia, después de desahuciar la ratio mundi. Pero la ratio depa-  
ra a Agustín un Dios interior. ¿Entonces el doctor Africano buscaría un Dios interior?. No, porque lo que él busca es una "interioridad objetiva". Puesto que en la filosofía agustiniana existen dos formas de interioridad: la citerior y la ulterior, la subjetiva y la objetiva. Dios es interioridad ulterior: interioridad trascendente.<sup>139</sup> Consecuentemente, si la ratio mundi hace que la cogitatio y la intentio, sólo se despierten en virtud de una facilidad o dificultad provocadas por la acción del mundo externo, este "punto de partida" tiene sentido genético, histórico, popular.

"Punto de partida" en sentido filosófico. Si Agustín busca un "punto de apoyo", con estrictez filosófica, indubitablemente, el mundo externo ya no puede serlo, pues se le ha convertido en un problema. Punto de partida, quiere decir, punto firme y seguro, punto de amarre, del que va a depender todo razonamiento: de

138. Aquí está el punto radical que diferencia a Agustín del hombre medieval, del escolástico, hombre de escuela y de autoridad.

139. Cf. SCIACCA, M.F. en op.cit. La interioridad objetiva. p.152.

nada serviría éste, si todo es provisional, relativo, condicional y movedizo. Pues, efectivamente, el mundo externo no depara un criterio evidente de verdad, según el principio Eleático, que Agustín acepta en el Contra Académicos. El mundo externo se convierte en admonitio, animadversio, visum, nutus, signum, imitatio, umbra, invitatio, occasio, causa, excitatio, revocatio, vocatio, etc. Todo esto no es platonismo, sino academicismo, pues significa que el criterio de la verdad no está en los sentidos.<sup>140</sup>

Este "punto de partida" es el cogito<sup>141</sup>, no al estilo cartesiano, es decir, sin segundas intenciones, ni ambiciones enmascaradas. Es un mero fenómeno empírico. Agustín afirma que si no se alcanza a Dios hay que vivir emparedados en este mundo. Esta búsqueda de Dios no es probar su existencia, sino demostrarla<sup>142</sup>, y para ello tiene presente la evidencia matemática.<sup>143</sup> No se conforma con conocer a Dios como conoce a Alipio,<sup>144</sup> a sí mismo<sup>145</sup> o como lo afirmaron Platón y Plotino.<sup>146</sup> Quiere una ciencia apodíctica, lo cual supone una actitud crítica que ha pasado por el escepticismo.<sup>147</sup>

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

---

140. Quod non manet, percipi non potest; illud enim percipitur quod comprehenditur. Comprehendi autem non potest quod sine intermissione mutatur. Non est igitur expectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis. De div. quæst., 83, q. 9.

141. Cf. C. Acad., III, 9, 19; De beata vita, 2, 7; Solil., II, 1, 1; De Trinit., X, 10, 14; De vera relig., 39, 72.

142. Cf. De vera relig., 39, 53; C. Acad., II, 20, 43; De Trinit., XV, 12, 21. Ibid., X, 10, 13.

143. Cf. Confess., VI, 4, 6.

144. Cf. Solil., I, 3, 8

145. Cf. Ibid., I, 3, 8

146. Cf. Ibid., I, 3, 9

147. Cf. Ibid., I, 3, 2

personal (la verdad que yo soy), sin participar de la verdad en sí (mundo inteligible), de la que se deriva toda verdad, tampoco se daría ello sin ser iluminados por una luz cuya fuente está más allá de nosotros, y que no la vemos directamente<sup>148</sup>.

Según Agustín, la verdad "nos cambia", no somos nosotros quien cambia la verdad. Interiorismo, que está en un integral y absoluto realismo.<sup>149</sup> En la madurez de su pensamiento Agustín formula con más exactitud su principio: intima scientia est, qua nos vivere sumus.<sup>150</sup>

De aquí, se deduce que la autoconsciencia es espiritualidad, su origen no puede ser sino espiritual; el criterio de verdad puede únicamente venir de la absoluta Verdad. La verdad de mi conciencia<sup>151</sup>, es rica en otras verdades, pero no todas éstas 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.

La certidumbre que Agustín experimenta no es subjetiva, sino más bien una evidencia producida por una luz objetiva:

... "si estás cierto de que dudas, busca de dónde viene esa certidumbre. No recurrirás en absoluto a la luz de este sol sino a la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo.... Pues ahora concibe de este modo la misma regla que ves: todo el que se entiende de dudante, entiende verdad, y de esto que entiende, cierto está por ende de la verdad. Luego, todo el que duda de la existencia de la verdad, tiene en sí mismo la verdad de la que no duda; y nada es verdadero, sino por la verdad... El raciocinio no la hace, sino que la en-

148. Ha aclarado bien BOYER (L' idéé de vérité...etc. pp.50-51) este punto: "Yo no he dicho "Soy" más que en virtud de mi unión con las esencias inmutables".

149. Este punto es fundamental porque en él recalca Agustín insistentemente que el primer carácter esencial de las verdades que nosotros "descubrimos" es el de ser independientes de nosotros. Cf. De inmort. animae, 4,6; De doctr. christ., II,32, 50; Solil., II,15,28.

150. Cf. De Trinit., XV,15,24; Ibid., XV,15,21; De civ. Dei, XI,26 Enchiridion, 20,7

151. Cf. De Trinit., X,10,14

cuentra (la verdad). Luego, antes de que la encuentre, la tiene en sí, y cuando la encontramos nos renueva" (152).

En buena cuenta, por la vía de estas autocertidumbres camina San Agustín hacia la pura interioridad. Busca la esencia del espíritu en lo que no puede sofocarse con el tumulto y vocerío de las opiniones humanas. Por eso, en Agustín la ratio in se, incluye la dianoeticidad y la neoticidad; aquélla de acento aristotélico y ésta de acento platónico en la visión.<sup>153</sup>

A través de todas estas requisitorias Agustín está apuntando a la intuición de la verdad. La visión de la verdad refulge en el interior del alma como un sol: el alma participa de la verdad.<sup>154</sup>

Pues, siempre el punto de partida para Agustín es la ratio, la situación real de la ratio en este mundo. Para ello Agustín considera que la caída ya no es como en el platonismo mítica y prehistórica, sino histórica y real y de acuerdo con esto va a distinguir dos clases de naturaleza humana: una antes y otra después de la caída. La primera será original, naturaleza por antonomasia y la segunda es menoscabada.<sup>155</sup> Resulta así que una naturaleza pura y filosófica no ha existido nunca, es una abstracción para fines filosóficos, una geometría.

En consecuencia, Agustín tiene que superar el intelectualismo platónico para poder plantear el problema. Sólo al haber profundizado en el cristianismo se da cuenta que no es la filosofía, sino la teología la que problematiza de raíz a la ratio. No es que la convierta en esclava, pero sí en problema, haciéndole ver que la verdad depende de perspectivas más largas de las que ella puede descubrir y de las condiciones que limitan el ejercicio de esa

---

152. De vera relig., 39, 73.

153. Cf. San Agustín en nuestro tiempo, de CAPANAGA, V., en Augustinus (1957), p.161. Razón y racionalidad en S. Agustín, de DI NAPOLI, G., en Augustinus (1957), 1.308.

154. Cf. De Gen.c.Manich., I,43

155. Cf. Ibid., II,8,10; Retract., I,10,3; C.Faustum, XXVI,3.

misma ratio. La teología arroja al centro de todos los problemas su primera y radical razón, que condiciona todo lo demás.

De aquí, que el ideal filosófico es irrealizable en este mundo, pues falla la articulación *physis - dynamis - telos*: la verdad viene de fuera, no de dentro, lo mismo que el ansia de la felicidad.<sup>156</sup> La caída nos ha arrojado de un puesto privilegiado y nos ha colocado en el puesto que lleva el nombre de miseria.<sup>157</sup> Esto nos sitúa ante la alternativa: búsqueda jadeante y amorosa de la verdad o que nos ahoguen las espinas.

Relevancia del concepto de tiempo en el problema. Análogo cuestionamiento se hace acerca de la memoria, para llevar a afirmar que ella es propia del alma (tiempo interior), los acontecimientos físicos son propios de la materia. Lo característico del espíritu es su capacidad de dominar el tiempo, de alzarse sobre el fluir siempre variable del devenir. El descubrimiento de lo anterior, esto es, del espíritu en contraposición a la materia, es gnoseológico fenomenológico a la vez. El punto de arranque es fenomenológico.. (constatación de la persistencia en nosotros, de ideas, imágenes y la capacidad de evocarlas a la conciencia, aun cuando los hechos que las habían provocado ya no existen). El tránsito de esta fenomenología del recuerdo a la doctrina del espíritu, que justifique dicho recuerdo, requiere de una mediación teórica.

Pues, verdaderamente, la doctrina del tiempo representa un elemento esencial de la filosofía de San Agustín, por las consecuencias teológicas inherentes al concepto de creación, porque también a través de él se establece la relación entre sujeto y objeto. El tiempo para el doctor Africano es una dimensión del alma distentio animi, que confronta la continuidad de la propia conciencia con la mutabilidad del objeto. Simultáneamente dicho concepto le permite formular la doctrina de la interioridad como experiencia propia; distinta de los objetos y capaz de cambiar a voluntad la perspectiva que ella tiene del mundo externo y del devenir en dicho mundo. El concepto de tiempo es doctrina gnoseológi-

---

156. Cf. De Gen.c.Manich., II, 8, 10

157. Moratus est autem contra paradisum, in miseria... Ibid., II, 34

ca en cuanto que fija las modalidades de las relaciones entre su jeto pensante y objeto pensado; las fija esclareciendo una condición trascendental. Pero también a su vez es objeto de experiencia interior, y por ende, de fenomenología.

Lo cual provoca una complementaridad entre fenomenología y gnoseología. El proceso que a él conduce es verdadera y realmente analítico, que reconoce como efectos determinantes elementos que dicen relación a una causa. Y esta causa es la naturaleza espiritual del alma. También en la doctrina del alma, más que en la del tiempo, confluyen fenomenología y gnoseología. En ella se precisan mejor los confines de ambas, ya que la primera es elemento inicial y la segunda un paso mediato, mostrando patentemente su complementaridad.

Interferencia de las mismas. Teoría gnoseológica y fenomenológica del conocimiento se interfieren mutuamente en Agustín, fundiéndose en lo concreto de la experiencia espiritual. Esta recíproca interferencia aparece más completa en la doctrina del tiempo, y tiende a diferenciarse más en la de la memoria. La doctrina de la iluminación precisa con mayor evidencia el factor gnoseológico; pero quizá más que una teoría del conocimiento encontremos en ello una apertura problemática del aspecto teorético. De todos modos el problema teorético está eficazmente formulado en sus tres elementos de sujeto pensante, objeto pensado y garantía que asegure la correspondencia entre la idea y la cosa a que ésta se refiere.<sup>158</sup>

Agustín retoma la influencia helénica, pero con una corrección. El doctor Africano, aún después de haber evolucionado en su pensamiento se da cuenta que la articulación helénica physis - dynamis - telos conserva aún su validez con tal de que se introduzca la corrección necesaria, esto es, a la naturaleza hay que añadirle una "sobrenaturaleza"; la dynamis no es una ley natural, si no una gratia; el telos no es un mero fruto del árbol humano, si

158. Cf. Teoría del conocimiento y fenomenología del espíritu en San Agustín, de RICOBELLO, A., en Rev. Augustinus, 2(1957), 241 - 250.



no un donum Dei, un galardón a los méritos del hombre, en la situación del hombre de ratio incarnata.

El filosofismo ha de ser depuesto, pero la filosofía continúa acompañando al hombre en su destierro. La filosofía ha de reconocer que el hombre es tiempo, que sólo puede entrever la eternidad desde el tiempo, pero permite al hombre contar con una dialéctica y a provechar profundamente la divina revelación. El hombre no vive aún en el mundo eterno, sino en un mundo contingente.

Agustín enuncia la naturaleza del problema gnoseológico. El problema del conocimiento radica en el criterio absoluto de certeza. Buscar ese criterio es dar solución a la veracidad de nuestros juicios sobre las cosas... Tal criterio debe ser, en cierta medida, anterior al conocimiento, independiente de él, y actuado en él. Agustín plantea este problema dentro de la polémica con los Académicos y va a dar una solución trascendente. Pues, según él, la verdad que funda nuestros juicios, es anterior a ellos y no es juzgada, esto es, no podemos emitir un juicio sobre ella, porque según esa misma verdad juzgamos todas las realidades.

Planteado así el problema, evidentemente, la crítica y metafísica se condicionan. La razón de ello es que Agustín ha militado en el escepticismo de la Nueva Academia, por eso la búsqueda fundamental a través de la que va a girar su gnoseología, es el planteamiento angustioso y primerizo en la historia de la filosofía, el problema crítico, es decir, cómo dar validez e infalibilidad universal a nuestros conocimientos. Y a este punto le concede una capital importancia. Pero como este planteamiento ya descansaba en una metafísica establecida, de aquí que para él la crítica y metafísica se condicionan recíprocamente.

Hallazgo de la teoría agustiniana. Para Agustín toda intuición intelectual, realmente, es un juicio, aunque éste sea muy elemental, como yo soy. Y esto es lo que quería presentar con la MEMORIA SUI, un simple yo, un conocimiento de sí mismo, por sí mismo sin expresión alguna. Pero al agregar soy, necesita saber qué es ser. Esto significa para el Genio de Hipona, que no puede haber ningún juicio, si el sujeto no posee a priori, los elementos del juicio, que

denomina: regulae, lumina. Hay, pues, según él unas nociones y principios a priori, que determinan una ontología y condicionan a la vez a la crítica. Sin la MEMORIA DEI, no puede el hombre pronunciar un solo juicio, ni siquiera el Cogito.

De lo cual se deduce que Agustín no solo está lejos de todo psicologismo, sino también de todo logicismo e immanencia exclusiva. El conocimiento es una relación entre objeto y sujeto. Sólo cuando el hombre se conoce a sí mismo, con ese conocimiento especial de la memoria sui, pueden identificarse objeto y sujeto. En los demás casos el objeto es distinto del sujeto.

No se trata, pues, de vivencias empíricas, ni de leyes o estructuras mentales, sino de un verum objetivo, por el que son verdad las cosas, que son verdad, un verum, que permite al alma comparar un sujeto con un predicado y afirmar o negar intelectualmente...El problema gnoseológico es, pues, para Agustín metapsíquico y metalógico: es ontológico.

Principales caracteres de la teoría agustiniana del conocimiento: Inquietud de una filosofía cristiana. El problema que se presenta es saber si puede llamarse estrictamente filosofía una doctrina que depende de un acto inicial de Fe ya que sin el supuesto de una creación ex nihilo, de la formación y el orden cósmicos es imposible dar un solo paso en la doctrina agustiniana. En otros términos, a ver si se puede admitir una filosofía agustiniana que parte de la creación del alma, de la formación de esa alma como ser racional, de la dotación concreta de esa alma con una naturaleza humana y que toda ella es obra de la Trinidad. Si tal se admite como filosofía, entonces Agustín es el primer representante de una filosofía cristiana.<sup>159</sup>

Intima relación entre gnoseología y crítica. Agustín que ha pasado por el escepticismo se preocupa mayormente por dar cuenta de todo lo que afirma y así aspira llegar a una certidumbre, que

---

159. M.E.Brehier ha sostenido una tesis, en la que niega el carácter de filosofía a cualquier doctrina elaborada bajo la inspiración cristiana, y ha provocado una fuerte oposición en todos los campos. Pero M.E.Gilson la ha reputado con entereza y suficientemente en su obra. L'Esprit de la Philosophie médiévale. París, 1943. 2da. Edición.

no puede ser falsa. Sólo con esta actitud echaba por tierra el escepticismo académico, porque se fundaba firmemente en la definición que Zenón de Elea daba de la verdad: "solo puede ser comprendido y percibido aquel objeto que no tenga ningún signo común con lo falso".<sup>160</sup>

Agustín, por lo tanto, pretende demostrar que existen cosas que no pueden aparecer falsas y su recurso es acudir a una certeza absoluta. Este carácter le obliga renunciar a la defensa del valor de las sensaciones, como criterio de verdad, y así establece la suprenacia del espíritu sobre el cosmos: non est expectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis.<sup>161</sup> La certidumbre elemental y absoluta de las vivencias actuales internas constituye el punto cardinal, cuando se propone demostrar racionalmente las verdades más importantes.<sup>162</sup> De todo esto, es obligada la conclusión de que en Agustín la misma ontología esté condicionada por la crítica, y en tal sentido ha sido interpretado por muchos autores.

En resumen, para Agustín ni la sensación, ni la conciencia de sí son todavía intelección: el hombre sobrepasa la pequeña medida de su ciencia.<sup>163</sup> La sensación aunque 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.<sup>164</sup> La discriminación entre conocimiento sen-

---

160. C.Acad., III, 9, 18

161. De div. quaest., 83, 9, 9

162. Estas verdades son el problema crítico del conocimiento fundamentalmente en el C.Acad., III, 11, 26, la prueba de la existencia de Dios en el De lib. arb., 2, 3; la inmortalidad del alma en el De Trinit., X, 10; la diferencia entre el hombre y el bruto en el De lib. arb., I, 7, 16; y el problema de la imagen de Dios en el hombre en el De civ. Dei, XI, 26

163. Cf. De anima et ejus origine, IV, 6, 8; Ibid., IV, 7, 9. II, 9, 11, 3

164. Cf. De Trinit., XII, 15, 25; Ibid., XIV, 8, 11; De div. quaest. ad Simpl.

sible e inteligible 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.

Al distinguir la verdad del error, Agustín define la primera como la que: ostendit id quod est.<sup>165</sup> La expresión en su sentido lógico, se contrapone a la duda escéptica, y en el sentido ontológico, el que precisamente le da Agustín, se refiere a la Verdad absoluta, que es la absoluta realidad, donde la idea y el ser encuentran perfecta adecuación. De consiguiente, el objeto del entendimiento es la verdad que es; la intelección tiende al Ser, que es la Verdad; esto es, la intelección tiende a Dios. Este es el fin último del entendimiento, de la mente,<sup>166</sup> y ello es lo que busca incesantemente, porque sólo Dios es el Ser - Verdad.

---

165. Cf. De vera relig., 36,66

166. La mens es la actividad más elevada del alma racional. Cf. De Trinit., XV,7,11. También Agustín lo llama animus... Cf. De civ. Dei, VII,23. El alma es propiamente el principio animador del cuerpo. Spiritus es la facultad de formar, combinar y dissociar entre sí las similitudines corporales... Cf. De Gen. ad litt., XII,23,49. En el sentido utilizado por la Escritura.. Cf. De anima et ejus origine, II,2,2. A la mens son inherentes naturalmente la ratio y la intelligentia (De civ. Dei, XI,2): la ratio est mentis motio, ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens (De Ord., II,11,30); la intelligentia, que no se distingue del intellectus (intellectus ergo vel intelligentia, Enarr. in Psal., 31,9), es una facultad de la mente, superior a la ratio, la más alta que posee el hombre y es iluminada por Dios (Cf. Tractatus in Jo., XV,4,19; cf. también Serm., 43,2,3; Ibid. 126,1; De Trinit., I,9,12 y pasim). En un cierto sentido se puede tener la razón sin la inteligencia, pero no la inteligencia sin la razón, porque el hombre a través de la razón se eleva a la inteligencia, (Serm., 43,2,3). La razón tiende a aprehender la inteligencia. Lo cual quiere decir que en otro sentido no hay razón sin inteligencia. La intelligentia es una visión interior en 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. El intellectus es el principio del comprender... De Ord., II,2,5; Ibid., II,9,26; mientras que la ratio es el órgano de búsqueda que "discierne" (análisis) y "enlaza" (síntesis), es aplicada para juzgar lo sensible (De vera relig., 29,30), y su recto uso constituye la

Limitaciones al planteamiento del problema. El planteamiento se adecúa al momento histórico de su autor. Por eso, al replantearlo no he querido pasar por alto sus antecedentes teórico doctrinales ni tampoco olvidar que como hijo de su época haya asumido el problema gnoseológico dentro de una metafísica ya constituida.

---

ciencia (De div. quaest. ad Simpl., II, 2, 3). En cambio el intellectus es aplicado al mundo inteligible y a su actividad se debe la sapientia. Para la distinción entre la ratio y el intellectus cf. Solil., I, 6, 13; De vera relig., 24, 45; De civ. Dei, XI, 16; De Trinit., IX, 7, 12. Para distinguir las dos funciones de la ratio Superior y la Inferior, cf. De Trinit., XII, 3, 3. De la ratio, se distingue también la ratiocinatio, cf. De quant. animae, 27, 53; De Ord., II, 30; De inmort. animae, 10. E. Gilson en op. cit. pp. 56-57; F. Cayré, Les sources de l'amour divin, pp. 30-33.

Cogitare es colligere, recoger con la fuerza del pensamiento y considerar con esmero los conocimientos (aquéllos cuyas 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. Cf. Confess., X, 11; De Trinit., XIV, 6, 8; Ibid., XV, 21, 40; Ibid., XIV, 20, 39. La noción para Agustín es una impresión de la felicidad; mentibus nostris impressa est notio beatitudinis. El término impresso se opone a expreso y ambos están tomados del campo imaginario: en toda sensación se da la impresión de la imagen, pero el saber que tal o cual imagen está impresa sólo se da en virtud de que se la puede y de hecho se la ve; y entonces se tiene la imagen expresa. La imagen impresa se demuestra por la expresa. Aquélla se demuestra por deducción, pero nunca es objeto de intuición imaginaria, pues en el momento en que lo fuera se tornaría de impresa en expresa. Aplicado esto al problema gnoseológico se afirma que la noción no es una idea, sino una cognitio de un contenido real e iluminador concreto en virtud del cual se puede formular un juicio cualquiera. Se prueba que no es una idea, porque cada quien tiene una definición distinta de lo que es felicidad, ley, hermosura, etc. El problema para Agustín es que la conocen y al mismo tiempo no la conocen. Por eso él afirma que la noción impresa se demuestra, se prueba y se deduce. La raíz de esta impresión para Agustín se fundamenta en la creación del alma y la formación de la mente misma por Dios, persiste en un rechazo absoluto de todo ontologismo e inneísmo, es decir, se tienen esos principios impresos, copiados, transcritos ontológicamente, Cf. Confess., XII, 20, 29; Ibid., XII, 23, 33 ss. De Trinit., XIII, 4, 7; Ibid., XIII, 7, 10; De lib. arb., I, 6, 13. Ibid., I, 15, 31 ss. De vera relig., 31, 57; Ibid., 30, 56. Toda idea o concepto, en la teoría agustiniana, es necesariamente engendrado. La cogitatio (pensamiento) es la mirada del alma que ha de unirse con el objeto; y la atentio (aten-

La postura agustiniana es fundamentar el problema desde una perspectiva radicalmente ontológica. El doctor Africano, al escapar de la gnosis maniquea y despojarse de todo residuo mitológico y naturalista, llega al concepto no filosófico de ser, que se le presenta a través de la Biblia. Se trata, ante todo, de un ser existencial, radical. Agustín se coloca en la noción prefilosófica de ser, propia de la Biblia. Mientras el Ser básico es para él, el Dios personal, el ser mundano se define frente a la nada y en el tiempo, no frente al gignomai, frente al movimiento, o frente a los principios de la materia y forma. Se impone así una trascendencia real, radical y juntamente una ontología básica y válida.

Ausencia de distinciones pertinentes. En el planteamiento agustiniano no hay, pues, una neta distinción entre una gnoseología y una fenomenología del conocimiento; para él la formulación teórica de cómo alcanzar la verdad se funde en la descripción fenomenológica de las posturas interiores, que acompañan nuestra investigación.<sup>167</sup>

---

ción), dentro del crudo realismo agustiniano, es la que une el pensamiento con el seno de la memoria y los mantiene unidos, y así se engendra la noticia expresa, o idea. De este modo ante Fulano que es justo, lo amo. Ello porque sé que es justicia, y en presencia de Fulano aplico esa justicia a su persona. Pero, si de pronto descubro que no es justo: entonces cambia mi relación con él, mas no con la justicia. Es decir, la experiencia me lleva a aplicar mi noción de justicia al expresarla. Por tanto, la generación intelectual es, pues, una expresión, y su término es una idea o concepto. Sin ese acto experimental, sin una reflexión o búsqueda del pensamiento hasta que incida en el objeto y se una con él, no hay ideas. Toda idea es engendrada, nunca puede ser innata en el sistema agustiniano. Se puede muy bien decir que la experiencia es necesaria para la generación intelectual, para la expresión o explicitación de las nociones, sólo en esta perspectiva tiene validez la fórmula: ex objeto et subjecto paritur notitia, (Cf. De Trinit., IX,6, 11; Ibid., IX,8,13; Ibid. XV,21,40).

167. Cf. RIGOBELLO, A., art.cit. en Rev. Augustinus...p.243.

Persistencia en la actitud criteriológica. Aunque Agustín abandonó su postura escéptica al leer a los platónicos y al incorporarse al cristianismo, sin embargo, nunca abandonó su recelo crítico. Por eso, es preciso dejar bien cimentado su postura fundamental. Ante los platónicos superó el materialismo definitivamente, pero el escepticismo sólo provisionalmente. He aquí el texto:

"Y, amonestado de aquí a volver a mí mismo, entré en mi interior, guiado por Tí; y pude hacerlo porque tú te hiciste mi ayuda. Entré y vi con el ojo de mi alma, como quisiera que él fuese, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz incommutabile, no esta vulgar y visible a toda carne, ni otra cuasi del mismo género, aunque más grande, como si ésta brillase más y más claramente y lo llenase todo con su grandeza" (168)

La postura crítica de Agustín no depende de la discusión histórica acerca del escepticismo griego o romano: él mismo afirma que se atrevía a lo que el vulgo dice de los escépticos: que no admiten nada, si no se discute previamente el problema de los criterios de la verdad. Esto le colocaba al doctor Africano a no tomar como punto de partida el mundo externo.

Sintetizando, en lo que toca al problema del conocimiento San Agustín se interesa más por la cuestión del valor que la del génesis y formación; le interesan los enunciados en que resaltan a la vez la inmutabilidad de la verdad y la certeza del sujeto racional, y no los procedimientos con los cuales se consiguen los materiales de los enunciados.<sup>169</sup> A su vez a nadie se le oculta que la doctrina agustiniana del conocimiento adolece de algunas incertidumbres, imprecisiones y lagunas, justamente, porque su propio autor no se lo planteó sistemáticamente. Pero, al menos he tratado de abordarlo desde la perspectiva misma del espíritu agustiniano, dejando al margen elementos discordantes con él, a fin de no tornarla inasimilable y ajena al propio pensamiento de Agustín. Tam-

---

168. Confess., VII, 10, 16

169. Cf. DI NAPOLI, G., en art.cit. en Rev. Augustinus...p.321.

bién es cierto que dicho carácter permite a que el planteamiento gnoseológico permita prescindir de elementos técnicos, adyacentes, y en cierto modo, desde la óptica agustiniana son considerados como inferiores.

Lugar que ocupa en la filosofía agustiniana. Es el punto de arranque para comprender todos los problemas filosóficos en San Agustín. Pues, el esfuerzo en que se empeña toda criteriología radica en señalar la última razón o criterio de certeza y demostrar la existencia de la verdad de manera incontrovertible. Siendo tal la importancia de dicho problema Agustín le va a dedicar sus primeras investigaciones, hasta fundamental la veracidad de las fuentes del conocimiento e inclusive hasta hallar la raíz y causa de la certeza, que anteriormente a todo raciocinio y discusión existe en el fondo de la conciencia.

Una vez establecida la base firmísima e inquebrantable de toda verdad y certeza, la que radica en el consenso íntimo e indolegable del ser humano, y la existencia de la misma en la intuición inmediata del pensamiento, reflejado en la conciencia, como la primera verdad, ya no valen nada los ataques de los escépticos y sensualistas juntos y por tanto se aclara el panorama de todo el edificio filosófico.<sup>170</sup>

El problema del conocimiento, que se apoya en el criterio de certeza ocupa el umbral de toda la filosofía agustiniana. Ello es tan obvio toda vez que la duda e incertidumbre es uno de los primeros y poderosos enemigos que se oponen a la consecución de la verdad; trabajo primordial del que se siente con derecho a filosofar es combatirla y vencerla.<sup>171</sup>

El problema de la certeza, debe ser considerado como la "puerta de acceso a la filosofía" y "fundamento de todo filosofar metódico", por eso constituye el primer problema en la filosofía agustiniana. Este espíritu filosófico y crítico se revela suficiente-

---

170. Cf. VEGA, A.C... Introducción general a la filosofía de San Agustín. Madrid, 1946, pp.169-226. Vol.II de BAC.

171. Cf. BOYER, Ch... L'Idée de Vérité dans la philosophie de Saint Augustin. París, 1921, pp.1-5 en la Introducción.

mente en la obra C. Académicos, a través de la cual refuta el escepticismo académico, con el fin de establecer las bases sólidas sobre las que debe cimentarse todo conocimiento cierto.

El problema de la verdad conduce lógicamente a Dios, como solución última y definitiva, ya que es supremo legislador del ser y del pensar. Dios es la piedra angular de la filosofía agustiniana y en él se funden todas las partes de su doctrina. En suma, el problema lógico reclama la existencia del teológico, pues aquél es la garantía necesaria para la validez de las deducciones y éste es fundamento básico, como punto inicial de todas ellas.<sup>172</sup>

---

172. Cf. BAUMGARTNER, M... Augustin, grossen Denker. Leipzig, 1911.  
Trad. por Rev. de Occidente, Madrid, 1925, p. 18s y 37.

b) INTERPRETACIONES CLASICAS: Son numerosas las interpretaciones que se han dado acerca de la teoría del conocimiento en San Agustín. Voy a exponer brevemente las más notables:

### 1. EL INNATISMO

La teoría agustiniana de la MEMORIA DEI, aplicada a resolver el problema en torno al conocimiento, se presentaba como un buen ensayo, que no solo ratificaba el criterio de la certeza íntima del "Yo", sino que lo validaba y garantizaba. Surge, entonces, así la tarea de examinar el innatismo, que ha sido atribuido a San Agustín. El problema podría cuestionarse en estos términos: Cómo es posible que se haya atribuido a San Agustín el innatismo?. ¿Puede hablarse de inneísmo en la doctrina agustiniana?...etc.

A mi juicio, la interpretación innatista de la gnoseología agustiniana obedece a estos motivos: afán de aristotelizar a Agustín confundiendo la idea con la noción; la falta de seguridad e incertidumbre en la determinación específica de lo que es innatismo; la interpretación fragmentaria y literal de algunos textos agustinianos; y por último la veleidad de algunos autores que se han visto en la necesidad de invocar la autoridad de Agustín para justificar sus propias teorías o por platonizar totalmente a Agustín.

Un autor conocido en el campo de la agustinología, escribe lo que sigue: "existen ciertas ideas independientes de todo origen sensible y cita como ejemplos, el número, el bien, lo bello, lo verdadero, la igualdad, la semejanza" (173). Si es cierto que éstas son ideas, e independientes de todo origen sensible, el innatismo es claro. Pero, Agustín nunca ha escrito que esas sean ideas formadas, sino nociones, es decir, conocimientos implícitos, inconscientes, informes, con un contenido, mas sin origen sensible. En presencia del sensible despierta la atención que al unirse a la noción, produce el verbum, la notitia. Además Gilsón confunde la

---

173. GILSON, E., Introduction a l' étude de saint Augustin. París, 1949, p.121.

idea con la noción.<sup>174</sup>

Si por innatismo se entiende un sistema en el que la mente humana, habiendo recibido sus ideas en una vida anterior, nace a ésta con ellas, es claro que Agustín no es innatista por ser cristiano. El innatismo así entendido supone la preexistencia de las almas y San Agustín la ha rechazado de plano, en diversos pasajes, al tratar acerca del origen del alma. Entre las hipótesis que desecha a priori es ésta la primera.<sup>175</sup> Pues, en todo esto afirma que se trata de falsas reminiscencias, como las que con frecuencia se experimenta en los sueños, o cuando a alguien le parece recordar haber visto o ejecutado lo que en realidad ni ha visto, ni obrado.

Si por él se entiende lo no-nacido, en Agustín no puede hablarse de tal, porque o bien el alma es creada (sabemos que dudó en la tesis, por las dificultades que le suscitaba la trasmisión del pecado de origen), o bien es transmitida por generación, en cuyo caso no es no-nacida, ni ella, ni cuanto ella porta consigo. Si en cambio por innato se entiende lo connatural o natural simplemente, entonces sí lo sostiene la doctrina agustiniana. A la mente le son connaturales las nociones, le es connatural la memoria sui, le son connaturales los primeros principios.

Textos comprometidos. Los lugares famosos en los que Agustín parece dar la palma al innatismo son los siguientes:

..."Tales son los que están bien instruidos en las artes liberales, las cuales, al aprenderlas, las extraen y desentrañan, en cierto modo, de donde estaban soterradas por el olvido, y no se contentan ni descansan hasta contemplar en toda su extensión y plenitud la hermosa faz de la verdad que en ellas resplandece"(176)

174. Cf. CILLERUELO, L., La noción agustiniana y la categoría kantiana, en Rev. RELIGION y CULTURA, 4 (1959), pp.605-614. Madrid, 1959.

Prueba con abundancia y erudición el no innatismo y una crítica positiva.

175. Cf. De lib. arb., III, 20, 57; De Trinit., XII, 15, 24; De peccat. merit. et remiss., I, 22, 31-32; De anima et ejus origine, I, 12, 15 Epist., 166, 9, 27; Ibid., 164, 7, 20.

176. Solil., II, 20, 35.

..."a tí te parece que no trae consigo el alma ningún arte, y a mí por el contrario, me parece que las trae todas, y el aprender no es otra cosa que el recordar" (177)

Y el lugar paralelo Retract., I,8,2. Aquí lo único que afirma Agustín es que todo aprender es un recordar, pero en un sentido totalmente diferente del platónico.

En dichos textos el autor duda, en la primera etapa, toda vez que el inneísmo era una buena perspectiva para solucionar el problema académico, pero luego se negó a admitirlo, reteniendo no obstante sus valores positivos. Además, Agustín mismo ha dejado la solución y la explicación de estos lugares dudosos.<sup>178</sup> Es decir, frente a aquello que lo quisiera comprometer con el inneísmo él ha retenido lo positivo, una reminiscencia especial y ha excluido la preexistencia.

Sale airoso con la memoria Dei en aquello que lo compromete como innatista. Puesto que él los explica e interpreta en su sentido propio, en vista de la memoria Dei.

Esa especie de reminiscencia especial, en la doctrina agustiniana se puede decir que es connatural o natural. No se da, por consiguiente, innatismo propio, porque no afirma ideas innatas, sino nociones, no conceptos formados, sino formables, algo capaz de formación, pero no formado, y que únicamente recibirá forma, conciencia en el acto reflejo, en la cogitatio, en ese esfuerzo personal, que supone la coagitatio.

El inneísmo queda descartado en Agustín por el hecho mismo de admitir un a priori, que es connatural y con un contenido que no es una idea. No se trata, pues, ni de ideas innatas en sentido platónico, ni de especies impresas innatas, como quisieron ciertos filósofos de los siglos medios. Las ideas lo sabemos por el mismo Agustín, son trascendentes, no inmanentes, y el verbo, como tal, es expresión, no impresión.

---

177. De quant. animae, 20,34

178. Cf. Retract., I,4,4 para los Soliloquios y I,8,2 para el De quantitate animae.



Agustín superó el innatismo de las ideas y la teoría de la reminiscencia, obligado por los hechos u observaciones de la conciencia sobre todo la conexión del mundo sensible e inteligible y la presencia de una luz interior.<sup>179</sup>

Agustín al rechazar la doctrina de la preexistencia del alma, lógicamente, no admite la reminiscencia entendida a la manera del platonismo. Para él la verdad está dentro del hombre, porque en éste está 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. La memoria platónica del pasado da paso aquí a la memoria agustiniana del presente. Por tanto, se trata de un interiorismo, no de innatismo; interiorismo que significa intrínsecidad, en cuanto al alma particular, de las verdades universales, insubstituibilidad del hombre en el pensar. Aun más, significa también conocimiento de las cosas incorpóreas, que el alma por sí misma las piensa, es decir, tienen un origen que no es ni de las cosas, ni del hombre mismo, sino que trasciende a los hombres y las cosas, y por el cual subsiste, tanto el ser del hombre como el de las cosas y aún el de los mismos inteligibles.<sup>180</sup>

Filósofos que se pronuncian por el inneísmo agustiniano. Entre los intérpretes autorizados de Agustín, quien habla de "inneísmo" y de "inneidad" es Martín.<sup>181</sup> Pero consta claramente que con estos términos el referido autor quiere significar, in extenso, la doctrina de la iluminación.<sup>182</sup> Otro quien, inclusive, antes que Mar

179. Cf. CAPANAGA, V., Conocimiento y espíritu según San Agustín, en Rev. Augustinus (1958), p.179. Madrid, 1958.

180. Cf. De magist., 14,45; Confess., I,9; De mor. Eccl. Cath., 28,55; De civ. Dei, XVIII,41; Ibid., XIX,22; De doct. christ., II,39,58; Ibid., IV,3,4; De Trinit., XV,21,40; Ibid., XIV,20,39; Ibid., IX,3,3; Retract., I,4,4; De Gen. ad. litt., XII,24,50.

181. Cf. MARTIN, J., Sainte Augustin. París, 1901, p.55, 2a. Edic. 1923.

182. Cf. GILSON, E., Introduction à l' étude... París, 1949, p.96. Sin embargo en la p.121 de la obra citada, al hablar del conocimiento intelectual en sus diversas ramificaciones le carga el inneísmo a San Agustín al confundir la esencia de la noción agustiniana con la idea o concepto en sentido aristotélico.

tín atribuye a Agustín el innatismo es Endert,<sup>183</sup> pero no merece prestar atención alguna, puesto que él mismo reconoce que Agustín lo rechaza enérgicamente en el De Trinit., XII, 15, 24. Por último el agustinólogo Petzáll, defiende cierto inneísmo muy sui generis en la doctrina agustiniana, a pesar de excluir a Agustín de un inneísmo al estilo cartesiano. Aquí sus palabras textuales:

... "Augustín a enseigné l'inneísmo de ces conditions préalables toute la vie, mais il n'y a pas chez lui une théorie nette des idées innées".

Lo cual, en última instancia, no es un verdadero inneísmo, si no más bien se refiere a un inneísmo en sentido impropio y ajeno a la teoría agustiniana, tal como lo explican los agustinólogos más modernos y autorizados: Cilleruelo y Morán.<sup>184</sup>

## 2. EL ONTOLOGISMO.

El origen de donde dimana toda la fuerza de la tesis ontologista, respecto a la teoría del conocimiento en San Agustín, radica en haber pretendido encerrar en fórmulas concretas la filosofía agustiniana, y en el afán conciliador de teorías opuestas, en lo que respecta, a la teoría de la iluminación. Lo cual ha sido erróneo y empobrecedor, porque no se puede reducir a un concepto abstracto lo que de por sí ya es profundo, complejo y vital.

Unos, por ceñirse a la letra, deteniéndose en lo externo, no se han percatado de considerar que las fórmulas valen, no como tales, sino por el espíritu que portan consigo y por su fuerza expresiva. El esfuerzo del ingenio debió haberse dirigido a la aprehensión del espíritu de las fórmulas y de las metáforas, que utiliza Agustín con lujosa variedad, en vez de buscar exactitud y claridad expresivas de la dicción verbal.

183. Cf. ENDERT, C., Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mitbes. Berücksichtigung Augustins. Freiburg, 1969, p.198.

184. Cf. CILLERUELO, L... La "memoria Dei" según San Agustín, en Augustinus Magister, I (1954), pp.409-509. París, 1954. CILLERUELO, L... La noción agustiniana y... en Rel. y Cult. 16 (1959), pp.605-614. MORAN, J., Hacia una comprensión de la "Memoria Dei", según San Agustín, en Augustiniana, 10 (1960), pp.185-234. Lovain, 1960.

Otros, al fin, so pretexto de algunas expresiones agustinianas tomadas, aisladamente, fuera de su contexto, han pretendido justificar de facto la filiación ontologista de Agustín, sin llegar a legitimarla de jure. Pues la mayoría de autores, quienes califican de ontologista a Agustín, lo han hecho simplemente por acentuar el supuesto ontológico, que según Agustín, es condición metafísica del conocimiento, o lo equivalente, a la unión con Dios por la razón, exceptuando a Hessen,<sup>185</sup> quien afirma que el ontologismo de Agustín "es un resultado asegurado de la investigación científica".

Insuficiente solución a un texto agustiniano. Tomás de Aquino en la tentativa de conciliar a San Agustín con Aristóteles planteó el problema del conocimiento sin llegar a responder sobre el criterio de certeza. Por eso es por lo que se cuestiona: a ver si el alma todo lo que entiende, lo entiende a través de la primera verdad.<sup>186</sup> En el cuerpo del artículo responde afirmativamente, al decir, que todas las verdades creadas son derivación de una primera verdad. Lo más grave de ello es que para probarlo alude e invoca la autoridad de Agustín, apropiándose de un texto de las Confesiones: Si ambo videmus id verum esse quod dico, ubi quae videmus? Non ego in te, nec tu in me; sed ambo in ea quae supra nos est, in incommutabili veritate.

Ahora bien, o esa verdad exemplata in mente, es la mente misma o es superior a ella, esto es, Dios único superior a la mente humana. Aparte de esto Agustín sostiene que la verdad creada es mudable y, sin embargo, insiste en que se la ve, in incommutabili veritate. Descartado lo primero ¿la tesis tomista salva al texto agustiniano de la incursión en el ontologismo? Sí, pero según parece, el asunto ya no le preocupó a Tomás de Aquino, ni tampoco remarcó la solución trascendente que dio Agustín al plantearse el problema frente a los Académicos. Menos aún se presupone en esta explica-

---

185. Cf. HESSEN, J.: Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus. Münster, 1916. HESSEN, J.: Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus. Paderbon, 1919. En esta segunda obra modificó un poco su sentencia.

186. Cf. Quodlib., X, q. 4, a. 7

ción del texto agustiniano la anterioridad de la verdad, que funda nuestros juicios y de que ella no es juzgada, sino que es la regla según la cual se juzga toda realidad.

Cuando Agustín afirma que vemos in incommutabili veritate,<sup>187</sup> está dentro de la tesis ontologista? No, de ninguna manera, puesto que no se trata de ver ideas, sino nociones, se trata de una primera verdad, cuya identificación solamente probamos a posteriori, de algo que nos da certeza, pero que no es visión más que confusa e indistinta.

Se ha falsificado la doctrina, por ausencia de actitud equilibrada. Pues, la calificación de Agustín como ontologista procede o bien por haber falsificado la doctrina, como en el caso de Malebranche y de los que han mantenido la línea rosminiana; o bien el no haber intentado una actitud de equilibrio frente al pelagianismo, al jansenismo, de ahí que se haya incomprendido totalmente la doctrina de Agustín.

Es evidente, que Malebranche he falsificado la doctrina agustiniana, aunque algunos autores<sup>188</sup> ponen recelo a esta afirmación, toda vez que no lo ha leído directamente, sino en antologías y así no ha podido darse cuenta del alcance y los límites de las afirmaciones agustinianas. Malebranche denuncia a Agustín, a pesar de invocarlo como precursor de su teoría, en que incurre en "faltas de lógica", lo que es injusto, porque Agustín no está con él, y más todavía, desconoce totalmente la naturaleza y el recurso en Agustín de un conocimiento inconsciente. Llegó a tal extremo que no paró hasta decir que Agustín es el conductor de su ontologismo racionalista.<sup>189</sup>

Por otra parte es difícil adoptar un punto equilibrado e imparcial frente a tesis comprometedoras, tales como el pelagianismo,

187. Cf. Confess., VII, 10, 16

188. Cf. THONNARD, F. J.: Bulletin augustinien, en Revue des Etudes Augustiniennes, 3(1959), p. 258, en el que hace una crítica de los artículos de Cilleruelo, publicados en Relig. y Cult. París. 1959.

189. Cf. MALEBRANCHE, N.: De la Recherche de la Vérité, citado por la Edición J. Simon, pp. 405-406 y el Prefacio de los Entretiens Métaphysique.

que al conceder ciertos valores y bien merecidos además al hombre, se quedara en un naturalismo edénico o paradisiaco; o frente a un jansenismo refinado y agudo, que destruía y echaba por tierra el mundo teológico. Es verdad que algunos textos agustinianos dan pie para todo esto, pero ha faltado el trabajo afanoso e ímprobo de co- tejarlos en el contexto global de la doctrina agustiniana, y sobre todo, no se ha consultado las Retractaciones.

Desconocimiento de la teoría agustiniana. Tal sucede en la in- terpretación de esas frases, tan corrientes en los manuales,- "ca- denas" de historia de la filosofía o libros de mayores proyectos-, tales como intueri inviolabilem veritatem, videre in ipsa veritate, connecti divinis rationibus, etc. han sido punto de apoyo favorable a dicha interpretación. Pero, si Agustín dice que la Memoria Dei, es un "conocimiento directo en oposición a los procesos intelectua- les", está lejos de embarcarse en el ontologismo por emplear la pa- labra directo. No defiende ver las ideas en Dios, ni consciente, ni inconscientemente. El está seguro, por su experiencia interna, ex- periencia que es vivencia racional mediante la que percibe la ver- dad, y también la posibilidad de la naturaleza humana, que de algu- na manera toca con la verdad inmutable. No es ninguna idea. No per- cibe directamente a Dios, sino la presencia en él, de la verdad, o de la bondad, o de la unidad. Y luego prueba, demuestra, no siem- pre con facilidad, que esa verdad-bondad-unidad es Dios.

Si bien Agustín se libera del ontologismo porque sus seguido- res no comprendieron su doctrina, o no lo leyeron en sus propias fuentes, quizá no pueda salir tan airoso, cuando él mismo identifi- ca las nociones con Dios, y la consciencia de ellas y de su unión a las mismas, unión y consciencia que lo relacionan directamente con Dios.

Antes que nada el campo es diverso. Porque la visión no es ya directa, sino indirecta, mediante, no es ya intuición, sino deduc- ción, proceso lógico. En suma, ella no es más que la prueba válida, la que mantiene sus relaciones metafísicas con Dios, la que le ob- liga a estar pendiente continuamente de El.

El argumento más fuerte en teología y en filosofía contra el

ontologismo es la consciencia, es decir, que ésta jamás nos dicta que vemos directamente a Dios, pero sí nos muestra que podemos ver lo de algún modo, y nos prueba que si en realidad podemos demostrar a Dios, es porque lo vemos de alguna manera, oscura, confusa y no claramente, pero que lo vemos. En este radica la originalidad de Agustín. La certeza es metafísica, pre-sicológica y fundamental en todo proceso racional.

Sostener el ontologismo en Agustín es infundado, pero ese conocimiento directo e inmediato permanece en alto, porque un contenido no es una idea, ni por consiguiente, hay consciencia de ello. Pues, el ontologismo es la consciencia de una visión directa, inmediata de Dios, cosa que Agustín no admite, a no ser en los bienaventurados, según la interpretación de Tomás de Aquino al De diversis quaestionibus, 83,q.46, (Cf. Summa Theologica, I,q,84,a.5).

Lo que insinúa y quiere expresar en forma metafísica Agustín es que el hombre sabio ve los objetos inmutables propios de la visión intelectual (pero no la esencia de Dios en esta vida), y juzga de la ratio inferior en términos de la regla de la sabiduría.<sup>190</sup>

Realmente es ridículo hablar de innatismo u ontologismo donde no hay ideas o conceptos, sino puras idoneidades, disposiciones, conocimiento informe e implícito, habitual e inconsciente. Con lo que se advierte que la memoria sui y la memoria Dei no pertenecen de por sí a la noética, sino en cuanto que son "fuentes" del conocimiento expreso y formado. Pertenecen a la metafísica del conocimiento.

Tanto el ontologismo como el panteísmo son extraños a San Agustín. Pues, en la doctrina agustiniana el proceso del conocimiento se ha identificado con la cuestión teológica de la soteriología, que es una vía que tiene que recorrer el hombre, pero este camino está iluminado por Dios, Luz de toda luz, Luz en la que toda luz se enciende. De consiguiente, cuando él afirma "ver todas

---

190. Cf. BOURKE, Vernon J.: Wisdom in the Gnoseology of..., en Rev. Augustinus, 3(1958), pp.331-336. Madrid, 1958.

las cosas verdaderas en Dios, por Dios y para Dios", significa que toda verdad es por lo mismo, testimonio de Dios. No que se vean las ideas y, en consecuencia, también las cosas en Dios, sino que la razón, a través de la imagen de la verdad en el hombre, 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.<sup>191</sup>

Fideísmo y ontologismo son ajenos al pensamiento agustiniano. Toda vez que si se tiene en cuenta que en Agustín el proceso de ascensión a Dios es al mismo tiempo proceso de conocimiento y de "liberación", que implícitamente excluyen: la solución fideísta por que la razón tiene una función fundamental en virtud de la cual la prueba de la existencia de Dios tiene que pasar a través del descubrimiento de la verdad en la intimidad del yo. De igual manera la tesis ontologista ya no tiene lugar, porque la elevación implica grados y, por esto mismo, ipso facto queda excluido un inmediato y directo conocimiento de Dios. Por tanto, atribuir un ontologismo a Agustín es desconocer totalmente la doctrina agustiniana, cuyo itinerario fue largo y penoso.

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, es 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 en el hombre de la Verdad en sí; y para permanecer allí, está cerca de Dios y la asiste. La razón en este caso es para, con, y por la verdad, y, a sí, está la Verdad con ella y no la abandona. La impulsa hacia la suprema posesión, que si quiere le será concedida.

---

191. Cf. Solil., I, 1, 4. Lugares paralelos: De Trinit., IX, 7, 12; Ibid., XIV, 15, 21; De Gen. ad litt., V, 16, 34; De consensu Evangelist., IV; Enarrat. in Ps., 41, 7.

### 3. EL ABSTRACCIONISMO.

Esta tesis defendida por los tomistas surge al interpretar la iluminación agustiniana como una teoría que no difiere de la abstracción aristotelicotomista. El fundamento de la tesis abstraccionista se apoya en la interpretación que el doctor Angélico<sup>192</sup> hace de la doctrina agustiniana, atribuyéndola la existencia del entendimiento agente.<sup>193</sup>

Sin embargo, si a Tomás de Aquino le asiste la razón cuando combate tanto el ontologismo<sup>194</sup> atribuido a Agustín, como el peligro que encerraba la interpretación avicenizante del intelecto agente,<sup>195</sup> ya no merece acatamiento cuando interpreta la iluminación agustiniana según las tesis fundamentales de su gnoseología, y mucho menos cuando niega la necesidad de la intuición de las verdades primeras y de una luz que guía y asiste a la razón humana natural.

Por consiguiente, las dos tesis -no agustinianas- no han pasado más allá de las fronteras de su contraposición polémica, puesto que fueron sugeridas más por necesidades teóricas, que por una objetiva indagación histórica, y el interés de ellas pertenece más bien a la historia del desarrollo evolutivo de algunas tesis agustinianas, antes que al pensamiento genuino de Agustín.

Continuarán la interpretación tomista a todo lo largo del siglo XIX, aunque con algunas reservas, todos los que se mostraron

---

192. 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: Quaestiones de veritate, q.11

193. 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, Summa Theologica, I, q.88, a.3.

194. Cf. Contra Gentiles, III, 3

195. Cf. In Boetium de Trinitate, q.I, a.1, in c.

adversarios del ontologismo<sup>196</sup> de Agustín, pero merece especial atención hacer hincapié en el trabajo del agustinólogo Boyer<sup>197</sup>, quien se esfuerza en dar a la iluminación agustiniana una explicación aristotelicotomista, dando la razón a Santo Tomás.

Boyer cree, con sincero convencimiento, probar en concordancia con los textos agustinianos estos puntos: la teoría del conocimiento parte del hecho de que en los seres particulares se perciben el ser, la unidad, la verdad y el bien. Ello implica que la inteligencia humana está en relación con el Ser en sí, la Unidad en sí...etc. Tal relación indica que existe una participación del conocimiento que está en Dios y que es Dios mismo, pero esta participación no implica necesariamente la intuición inmediata de Dios. No se cumple sin la colaboración del conocimiento sensible, ni sin la actividad propia de la inteligencia...etc.

Esto, en buena cuenta, obliga forzosamente a remarcar en la teoría agustiniana,<sup>198</sup> la doctrina tomista de la abstracción por-

196. Cf. KLEUTGEN, J.: Die Philosophie der Vorzeit. Münster, 1860. pp. 409-454, en el t. II de la traducción francesa: La philosophie scolastique. LEPIDI, A.: Examen philosophico-theologicum de Ontologismo. Lovani, 1864, p. 40. LEPIDI, A.: De ente generalissimo prout est aliquid psychologicum, logicum, ontologicum, en Divus Thomas, 1911, n. 11s. ZIGLIARA, T.M.: Della luce intellettuale e dell' ontologismo secondo la dottrina di ss. Agostino, Bonaventura e Tommaso. Roma, 1874, t. I, p. 301.

197. Cf. BOYER, Ch.: L'idée de vérité de saint Augustin. Paris, 1921, pp. 156-220, 232ss., 239, 240. BOYER, Ch.: Essais sur la doctrine de S.A. Paris, 1932, pp. 91-129. BOYER, Ch.: Autour de l' illumination agustinienne, en Gregorianum, 8(1927), pp. 106-110. BOYER, Ch.: La philosophie agustinienne ignorait-elle l' abstraction?, en Nouvelle Revue theologique, 57(1930), pp. 817-830. BOYER, Ch.: Deux nouveaux interprètes de l' illumination agustinienne, en Doctor Communis, 4(1951), pp. 40-56. BOYER, Ch.: S. Agostino e il Neotomismo, en S. Agostino e le grandi..., pp. 119-131. PORTALIE, E.: Dictionnaire de theologie catholique. Paris, 1903, cols. 2336 - 2337.

198. Cf. KALIN, B.: Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus Sarnen. Ehrli, 1920.

GILSON, E.: Pourquoi saint Thomas a critiqué S.A., en Arch. d' hist. doctrin. et litter. du Moyen Age, Paris, Vrin, 1926, t. I. GILSON, E.: Reflections sur la controverse saint Thomas - S.A., en Melanges Mandonnet, t. I. Estos autores objetan dura y severamente a Boyer, siendo vencedores, porque se ciñen más fielmente al texto y pensamiento de Agustín.

que se está marcando el acento en las condiciones psicológicas de la gnoseología, que reclama radicalmente, en última instancia, la unión substancial del alma y el cuerpo, en donde el conocimiento superior está ligado con el inferior; se está postulando que los datos sensibles colaboran en la formación del inteligible, lo cual es inconcebible en Agustín; y se está invocando una teoría de la sensación totalmente ajena y extraña al pensamiento agustiniano.

No hay abstracción en el sentido aristotelicatomista, pero sí una de especie muy particular y peculiar. Es evidente, que en la teoría del conocimiento de Agustín no se dan los presupuestos que fundamentan y posibilitan la abstracción en estricto sentido. Por tanto, no se puede decir que al menos haya diferencias secundarias en el enfoque del problema, sino que totalmente toda la concepción es diferente.

En atención a la auténtica comprensión de esa abstracción muy "sui generis" de la gnoseología agustiniana voy a revisar la teoría de la sensación y la de la imagen en los textos agustinianos.

Hay que admitir que el contenido de las ideas, en lo que atañe al mundo externo, no ha podido nacer en el alma agustiniana, si no mediante la sensación: quae forinsecus sensa cogitamus<sup>199</sup>. La experiencia externa es una de las grandes fuentes del conocimiento racional: "qué es vivir, lo sabemos porque vivimos; qué es morir, lo sabemos también, porque hemos visto muertos y agonizantes"<sup>200</sup>. Luego, la idea o verbo de las cosas sensibles, sólo puede venir de la memoria, de las imágenes y éstas de la sensación.<sup>201</sup> Y también antes de aclarar cómo se forman los conceptos generales de las cosas sensibles, debo decir algo, sobre el mundo imaginario agustiniano. Pues, para Agustín el fantasma aristotélico no es material, sino espiritual, aunque sea singular y concreto: la imagen entró

---

199. Cf. De Trinit., XV, 6, 10.

200. Cf. Ibid., IX, 3, 3; XII, 12, 20; VIII, 5, 8

201. Quae per seipsum, et quae per sensus corporis sui, et quae testimonio aliorum, percepta scit animus humanus, thesauro memoriae condita tenet, et quibus gignitur verbum verum, quando quod scimus loquimur... Nec interest quando didicerit, De Trinit., XV, 12, 21.

por el sentido, pero el alma la grabó en sí misma. Ese fantasma no es otra cosa que la imagen grabada en la memoria, y ésta es una facultad de la única alma espiritual que el hombre tiene; así la memoria que hizo posible la sensación, quedó impresionada por ella; el que se refiera a cosas sensibles nada importa para él. Agustín, pues, retrotrae la dificultad del proceso aristotélico, al negar que se pueda pasar de la imagen sensorial a la memorial, imaginaria o fantástica, como si fuesen del mismo orden. De aquí es que con la imaginación vemos la imagen grabada en la memoria, la imagen impresa se convierte en expresa.<sup>202</sup>

Las hipótesis de Gilsón son improbables. Agustín conoce las categorías aristotélicas<sup>203</sup> ante ello Gilsón se hace estas tres hipótesis: "si el pensamiento saca de sí mismo, lo que en apariencia recibe de fuera; o bien lo encuentra ya preformado en sí mismo; o bien es capaz de producirlo; o bien recibe de dentro lo que no puede recibir de fuera"<sup>204</sup> Hay que añadir una cuarta negando el supuesto: el pensamiento recibe de fuera el verbum, o mejor aún: ex objecto et subiecto paritur notitia.

Se puede explicar esto sin abstracción? -Sí, pero Gilsón dice que Agustín no se planteó el problema de la generalidad de las ideas, ni tampoco ha caído en la cuenta de que sí se lo planteó indirectamente. Cómo lo realiza esto?. Por ejemplo, para llegar a la idea de un hombre en general, se llega a ello en virtud de que conocemos por los ojos la parte exterior y por experiencia interna la parte interior.<sup>205</sup> "Por eso podemos pensar en el hombre según la especie, porque tenemos del modo dicho noticias de la naturaleza humana, según la cual vemos algo parecido, al momento que es un hombre o una forma de hombre"<sup>206</sup>. Por eso dice Agustín amamos al apóstol Pablo...etc. Los conceptos de género y especie los explica de

202. Cf. De Trinit., XI, 7, 11; Ibid., XI, 10, 17: lugares paralelos Epist. 159, 2; Ibid., 162, 5; Ibid., 162, 4.

203. Cf. De Trinit., V, 7, 8.

204. GILSON, E.: Introduction... p. 94.

205. Cf. De Trinitate, XIII, 1, 2

206. Ibid., IX, 4, 7.



modo negativo, es decir, que el alma para conocerse a sí misma, "no ha visto con los ojos corporales muchas mentes y por la semejanza descubierta en ellas ha abstraído o sustanciado (colligere) una noticia general de la mente humana"<sup>207</sup> No se puede decir, por consiguiente, que Agustín no se haya ocupado de las ideas generales. Lo que pasa es que no las forma *more aristotélico*.

Agustín nunca admitió universales metafísicos. No es la verosimilitud, sino precisamente las notas diferenciales lo que permite diferenciar y distinguir las cosas unas de otras.<sup>208</sup> De esto se concluye que las notas accidentales son el fundamento de los universales. Pues, según Agustín las notas comunes que mediante los sentidos permiten asemejar o identificar a los individuos son la base de la abstracción "sui generis" que él sostiene: de los ejemplares semejantes se forman los conceptos generales y especiales, a base siempre de la experiencia. Por donde, se colige que admitido ese fundamento de los universales, es la mente la que los forma, como tales universales. Esto no significa la negación de la esencia del hombre, sino que esa esencia no la vemos y lo que vemos son las notas comunes accidentales. Y tienen esas notas, por la comunidad de naturaleza o sustancia.

Admite, pues, Agustín universales lógicos en la mente, y su fundamento en las cosas, pero de universales metafísicos no habla. Es obvio que el problema se solucione así. ¿Cómo admitiría Agustín una abstracción, si no admite un entendimiento agente, y no admite éste porque no cree que la esencia de las cosas se imprima en el entendimiento posible?. La noética agustiniana y la aristotélica son diferentes, porque sus ontologías y sus psicologías son también diferentes.

Según esto, Agustín parece estar muy cercano al empirismo inglés, pero no se le ha de confundir -desde ningún punto de vista. Pues, todo el proceso cognoscitivo, en Agustín, es posible gracias a las nociones impresas en la memoria Dei. Así ningún hombre podría

207. Cf. De Trinitate., IX, 6, 9.

208. Cf. Solil., II, 7, 13: lugares paralelos Ibid., II, 6, 10; Ibid., II, 6, 12.



afirmar que dos individuos son semejantes, si no poseyese de ante mano una noción o idea de semejanza; no podría ni siquiera compararlo, si no tuviera, ya la noción, ya la idea de comparación; no podría identificarlos ni diferenciarlos; lo que supone las correspondientes nociones, por lo menos, ya que en muchos casos supone también las correspondientes experiencias o ideas. De este modo el error y la alucinación se explican con más naturalidad que en el sistema aristotélico-tomista, y tampoco hay lugar aquí para las tantas impugnaciones de que es objeto el sistema aristotelicotomista.

Sólo en el sentido que he explicado, se puede admitir la discutida abstracción agustiniana, en cuyo problema han desplagado máximos esfuerzos los agustinólogos: Vega, Boyer y Sestili. Pues, no es posible, ni tampoco es compatible con el mensaje agustiniano una abstracción aristotelicotomista, que es absolutamente ajena e ignorada por Agustín.<sup>209</sup>

Teoría de la imagen. Agustín cambió de opinión acerca de la naturaleza de las imágenes. Pues en un principio, llevado de su neoplatonismo circunstancial y de su antimaniqueísmo, trató de separar todo lo posible imágenes e ideas, llegando a identificar la imagen sensorial con la memorial, y afirmando que las imágenes eran simples huellas de la sensación. Luego reaccionó en sentido contrario, precisando que las imágenes no pueden ser cuerpos. Esto es, se mantuvo en sostener la espiritualidad de las imágenes.

Sin embargo, parece haberse mantenido constante en la teoría de la sensación. A pesar de que pudiera surgir alguna espinosa dificultad en el libro De Musica, debido a la influencia neoplatónica. Así cuando él define la sensación, la hace en dos sentidos: primero como passio corporis, per se ipsam non latens animam;<sup>210</sup> y segundo como visio est sensus ex ea re quae sentitur informatus, id est, forma quae ab objecto imprimitur sensuim visio vocatur,<sup>211</sup> con las que no pretende otra cosa que acentuar en la primera el as

209. Cf. CILLERUELO, L.: Originalidad de la noética agustiniana, en Rev. San Agustín. Estudios y Coloquios, Zaragoza, 1960. pp.179-206.

210. De quant. animae, 23, 41

211. De Trinit., XI, 2, 2

pecto teórico, abstracto, formal y en la segunda el práctico, concreto y material de la definición. Por consiguiente, ambas definiciones son paralelas, y no contradictorias. Ambas dan la teoría perfecta de la sensación lo que me permite señalar sus elementos.

Acción causal del objeto, que Agustín demuestra por la experiencia<sup>212</sup> y también indirectamente por las imágenes que quedan depositadas en la memoria y que son engendradas en cierto modo, por las sensoriales.<sup>213</sup> El órgano formado o informado, que se llama visión, es el órgano impresionado por la imagen sensorial: "la información del sentido la imprime el objeto, desaparece la forma, como una huella en el agua."<sup>214</sup> La inmediatez significa que el alma conoce directamente, sin operación ninguna intelectual, la modificación sufrida por el órgano, esto es, el alma es consciente del sentido informado o formado, ej.: una cosa es ver el humo que sube a lo alto y otra es deducir del humo el fuego.<sup>215</sup> La advertencia es advertencia directa, primero porque no implica reflexión, esto es, sentir que se siente, una cosa es la sensación y otra la consciencia de la sensación; aunque se den ambas cosas juntas con frecuencia, la definición de sensación no conviene a la consciencia de la sensación; segundo, de lo cual se desprende que no se puede afirmar que es el alma la causa de la sensación, sino que es el objeto, si bien la noticia no puede nacer sin sujeto. Ambos, objeto y sujeto son necesarios, pero la precedencia generativa señalada con todo lujo de detalles en el De Trinitate es del objeto y por ello es que muchos han querido ver la aproximación de Agustín a Aristóteles. Cuando Agustín afirma que quien siente es el alma, se refiere al aspecto formal de la sensación, que es una advertencia, un conocimiento.

No se ha de confundir la imagen sensorial con la memorial. Muchos agustinólogos en el decidido empeño de buscar platonismos en

---

212. Cf. Ibid., XI, 2, 4

213. Cf. Ibid., IX, 9, 16; Ibid., XI, 2, 3

214. Ibid., XI, 2, 3

215. Cf. De quant. animae, 24, 45

San Agustín, se olvidan de este aviso, y recurren al De Genesi ad litteram, sin advertir que en ese libro se habla de la imagen memorial (que es del alma) y no de la imagen sensorial, que es del sentido u órgano formado. Por eso resultan extrañas estas palabras de Gilsón: "La doctrina agustiniana de la sensación es una reinterpretación de la de Plotino, para quien el alma imprimi en sí misma las imágenes de los objetos sensibles percibidos por el cuerpo que ella anima"<sup>216</sup>. ¿Significará esto que la sensación no consistiría en percibir los cuerpos, ni en Plotino, ni en San Agustín, sino que consistiría en imprimir en la memoria las imágenes de esos cuerpos, que no se han percibido?. No porque así se confunde la imagen sensorial con la memorial.

La dificultad del libro De Musica. Aquí Agustín debido a una influencia plotoniana circunstancial parece decir que sentir es advertir el alma los obstáculos que encuentra en el gobierno del propio cuerpo.<sup>217</sup> En cuyo caso la sensación no sería ya una passio corporis animati, sino una actio animae incarnatae. Ante esto se plantea una triple posibilidad: ¿Se contradice? ¿Identifica ambas cosas, según el aforismo escolástico: sensibilis in actu est sensus in actu? ¿O se trata de otra cosa?. Agustín continúa admitiendo, en este mismo libro, la sensación según se ha explicado antes. Por ende, se trata de otro problema, que no es la naturaleza de la sensación, sino éste: ¿por qué los números sonantes, siendo activos, han de ser antepuestos a los sensitivos o memoriales que son pasivos? ¿No están éstos en el alma y aquéllos en los cuerpos?... ¿No significará eso anteponer el cuerpo al alma?. Agustín responde que en el supuesto de la caída original, no es maravilla que el alma encarnada en un cuerpo mortal sienta la pasión de ese cuerpo.<sup>218</sup> Eso no es anteponer el cuerpo al alma, sino números a números.<sup>219</sup> Y para que no se diga que lo activo ha de subordinarse a lo pasivo, se pregunta si la sensación significa que el cuerpo hace

---

216. GILSON, E.: op.cit. p.76

217. Cf. De Musica, VI, 5, 9s.

218. Cf. De Mus., VI, 4, 7

219. Cf. Ibid., Id.

algo en el alma.<sup>220</sup> Pero, lo niega puesto que el alma no es una materia ofrecida a la actividad del cuerpo; luego el cuerpo no fabrica números en el alma. Como se ve no se trata de la naturaleza de la sensación, sino de algo tan profundo como es el origen de los números de la sensación.

La prueba de los números sensoriales. Lo que Agustín prueba es: que los números sensoriales estaban en el oído antes de que se produjese el sonido y no los ha producido el sonido, si bien tales números se presentan con el sonido y desaparecen con el silencio,<sup>221</sup> como una huella en el agua. Esos números del oído pertenecen al alma, en cuanto que la sensación formalmente considerada consiste en una advertencia, en un conocimiento.

Resumiendo, los sensibles no producen en nosotros el sentido de la proporción, de ritmo, etc. números de los que aquí se habla: habría aquí un salto cualitativo inaceptable, de lo material a lo inmaterial. Agustín, ciertamente, se esfuerza denodadamente para explicar el origen de esos números: conabor quidnam ibi lateat conjectare.<sup>222</sup> Cuando no considera exclusivamente el aspecto formal de la sensación, Agustín admite que la sensación es una pasión del compuesto humano: números sonantes sentimus audientes, et cum hos sentimus, hos patimur.<sup>223</sup> Y siempre se mantiene la tesis fundamental: aliud est amare, aliud audire, aliud operare números.<sup>224</sup> Tal explicación está muy lejos y es superior a toda contradicción en el autor. Por si alguien se quedara con alguna duda debe leer el trabajo magistral titulado: El significado de la teoría agustiniana de la sensación, del profesor Sciacca.<sup>225</sup>

En consecuencia, Agustín desconoce la abstracción aristotelicocotomista: porque le faltan los presupuestos que exigen el fenómeno

220. Cf. Ibid., VI, 5, 8

221. Cf. Ibid., VI, 2, 3

222. Cf. Ibid., Id.

223. Cf. Ibid., VI, 4, 6

224. Cf. Ibid., VI, 4, 5

225. Como ilustración anoto, según Sciacca, las múltiples exigencias convergentes que lo impulsaron a San Agustín a dar una solución al problema de la sensación: a) probar el carácter

de la abstracción, entendimiento agente y pasivo; la teoría de la absorción, como son la unión sustancial del cuerpo y el alma, la teoría del acto y la potencia. Porque no admite ninguna causalidad de lo inferior a lo superior, de lo corporal a lo espiritual. Porque la sensación que en Aristóteles es una passio del alma, en Agustín es una actio del alma. Ultimamente porque lo superior, el espíritu "juzga" lo inferior, lo corporal y material, por medio de las rationes aeternae. El intellectus agens de Aristóteles produce conceptos, la illuminatio de Agustín produce la verdad del juicio.<sup>226</sup>

---

activo, vital y en parte espiritual de la misma, sin negar lo que tiene de pasivo y corporeo; b) probar la 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 dejando sólo al juicio el pronunciarse acerca de la objetividad de la misma y poniendo en guardia a la tenaz avivadora de la concupiscencia; d) hacer de ella uno de los grados (necesario para el hombre en su estado actual) de la conquista de la felicidad...etc.

Junto a estas tesis de orden gnoseológico y ético aparecían el apremio de otras de índole metafísica, tales como: a) admitir que 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 el cuerpo; y 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 incomensurable...etc.

SCIACCA, F.M.: San Agustín: la vida y la obra. Barcelona, 1955, pp. 195-200.

226. Cf. PEGUEROLES, J.: El pensamiento filosófico de San Agustín. Barcelona, 1972, pp. 41-44. Edit. Labor.

## CAPITULO CUARTO

### ORIGINALIDAD DE LA NOETICA AGUSTINIANA

Es indudable, que el cristianismo, con la personalidad de Agustín hace acto de presencia plenaria en todos los problemas teóóricos planteados por el racionalismo occidental y por el nihiliso oriental, surgiendo así el factor preponderante que determina la original postura del gran Africano.

Pero, influyen también en él, y en muy alto grado, su misma historia personal y las circunstancias socio-históricas de la época. Tal originalidad se extiende a todos los campos del saber, pero en la noética se tocan, y al mismo tiempo, se diseñan magisotralmente, de la forma más íntima, los problemas del hombre.

A fin de relieves y valorar dicha originalidad confronto ligeramente su actitud frente a la de los grandes sistemas anteriores, por ser de alguna manera, sus antecedentes e indicar los posoteriores, que en cierta manera, tienen su entronque en el agustionismo.

a) ORIGINALIDAD FRENTE A LOS ANTIGUOS: En la historia de la filosofía se habla con mucha frecuencia, de agustinismos o afinidades agustinianas, lo cual da a entender que Agustín todavía conserve su originalidad, tanto frente a sus antecesores (Platón, Aristóteles, Plotino), cuanto a sus sucesores, que pudieran considerarse como discípulos más o menos afines.

Respecto a los antiguos. Es claro que supera las limitaciones de dichos pensadores, porque Agustín introduce el nuevo concepto de Dios, del hombre y del mundo, según el cristianismo, como un gran aporte en el campo de la filosofía, lo que representa una nueva ratio entis; como consecuencia de esto, no es nada raro, que tanto la metafísica como la psicología y la gnoseología sean en Agustín enfoques muy diferentes del mundo helénico.

Frente a la tradición platónica. Agustín, en su gnoseología, distingue tres mundos diferentes, cada uno con sus propios problemas. Esos mundos son el eterno, el interno y el externo. El problema fundamental para el mundo eterno es el de la expresión. Es decir, explicar cómo las nociones que estaban en la Memoria Dei solamente impresas llegan a formularse en la conciencia. Agustín habla de una generación, en la que rige el principio: ex objecto et subjecto paritur notitia. El objeto está impreso en la memoria Dei o en la memoria corriente, si ya ha mediado la experiencia. El sujeto es el entendimiento acompañado por una atención, que es acto de la voluntad. Con estos elementos se produce la cogitatio, el pensamiento actual. Pero, en todo caso, es necesario, a lo menos como ocasión, una experiencia que suscite la generación intelectual. Esa experiencia viene por los sentidos. De este modo se logran los conceptos o ideas humanas, como la justicia, bien, mal, belleza, fealdad etc. Agustín, ciertamente, admitió con los platónicos la existencia de los inteligibles, pero les ha negado la separabilidad de un sujeto, su autonomía.

Agustín instaure un platonismo cristiano. En verdad no era novedad en la Iglesia el ensayo de hermanar el helenismo con el cristianismo. Mas los Padres Griegos estaban demasiado inmersos

en un mundo helenista y los Padres Latinos habían tenido escasa originalidad. Agustín, viniendo del estoicismo y del gnosticismo maniqueo pasando por el escepticismo y educándose en el espíritu latino, prometía ser un ensayo muy original. Desde el momento de su conversión entiende el platonismo a su propio modo. La Fe es, por ejemplo, muy diferente para él que lo que fuera para Porfirio: acepta el concepto de Porfirio y lo extiende a todo el mundo<sup>227</sup>

Por eso es que se expresa remarcando que la situación del hombre en este mundo no es una "situación filosófica", situación de eternidad de ideas y de esencias, sino de un régimen de Fe. De tal manera que en esta situación el hombre tiene dos guías para disponerse a la investigación: la autoridad y la razón.

..."Dos caminos hay que nos llevan al conocimiento: la autoridad y la razón. La autoridad precede en el orden del tiempo, pero en realidad es preferible la razón. Porque una cosa es lo que se prefiere en el orden ejecutivo y otra lo que se aprecia más en el orden de la intención" (228)

Esto quiere decir que Agustín abandonó el intelectualismo platónico. Porque era típicamente, intelectualístico y porque devenía en una fenomenología espiritualista, referida a factores extralógicos y al eros, constituyendo así, una portentosa página de arte, pero no precisamente una valiosa doctrina teórica. Lo que interesa subrayar es cómo los dos elementos, teoría y fenomenología, aunque materialmente fundidos entre sí, en la obra de Platón, no lo están problemáticamente como en Agustín, porque falta en Platón el concepto de espiritualidad propio del filosofar cristiano.<sup>229</sup>

Muñoz Alonso, afirma textualmente: "San Agustín ha trastornado el mundo de las Ideas platónicas, las ha cristianizado, pero en

227. Cf. De Mor. Eccl., I, 25, 47; De Ordine, II, 9, 27; Solil., I, 13, 22; De Vera relig., 24, 45; De Mor. Eccl., I, 2, 3; De util. cred., 12, 26.

228. De Ordine, II, 9, 26

229. Cf. Teoría del conocimiento y fenomenología... de REGOBELLO, A.: en Rev. Augustinus, p. 246

proceso distinto a la cristianización de Aristóteles tal como fue bautizado en la Edad Media" (230).

La prueba irrefutable de la originalidad noética de Agustín es la afirmación de preferencia que hace en favor de los platónicos, porque, en verdad, Agustín estaba más cerca de Platón que de los platónicos, aunque él haya dicho lo contrario. La razón de esta preferencia estribaba en que Agustín es consciente de su planteamiento original y por eso lo enfatiza.

Frente al aristotelismo. El problema fundamental para el mundo externo es el del concepto. Para explicar ello en el doctor Africano hay que admitir una especie de abstracción, pero no aristotélica, precisando más quizá equivalga a una inducción aristotélica, un empirismo al estilo inglés. Sin embargo, no es empirismo, ya que las nociones impresas en la Memoria Dei (semejanza, causalidad, unidad, etc.) permiten que el entendimiento compare dos objetos y afirme o niegue su identidad, semejanza, comunidad de naturaleza, etc. Esta abstracción se funda, pues, en percepción de notas externas y no en impresión de la esencia de las cosas en el entendimiento posible, mediante un entendimiento agente, que Agustín desconoce. El problema fundamental para el mundo interno es el de las vivencias. Es un problema de experiencia interna. Los sentimientos son además, conocimientos; la tristeza, la alegría, el amor vivenciales no son conceptos y no se quedan en la memoria como conceptos, sino como vivencias, mediante connotaciones; no son pues, imágenes, ni conceptos. Pueden transformarse en conceptos y entonces obtendremos la definición de las vivencias: una cosa es el amor conceptual y otra el vivencial.

Superación del epicureísmo y estoicismo. Su originalidad está en no haber reincidido en la defensa de la sensación, al estilo antiguo, y haber abierto un nuevo horizonte en la propia conciencia. Lo que le pone perplejo a Agustín en los Neoacadémicos es tan sólo el sistema materialista, porque ellos no niegan la certi

---

230. Filosofía de San Agustín y Agustínismo, en CAPONIGRI, A.R.: Pensadores católicos contemporáneos, p.474.



dumbre subjetiva de las apariencias actuales, sino la correspondencia objetiva de las cosas a nuestras impresiones y les critica calificándolos de platónicos enmascarados.<sup>231</sup> Habiendo superado, indiscutiblemente, el materialismo Neoacadémico Agustín ya no quiere admitir que la primera y más inmediata evidencia sea el ser del cosmos.

Frente al agustinianismo medieval. En cuanto a los pretendidos discípulos de Agustín, parece también claro que la introducción de Aristóteles en el ambiente universitario occidental, a partir del siglo XII, ha influido tanto que ha hecho imposible hasta la fecha una vuelta completa a San Agustín.

De ahí es que estos discípulos de Agustín no nos han dado un Agustín críticamente demostrado, sino que han tratado de resolver los problemas de su tiempo en el contexto filosófico de la época en que han vivido. San Agustín es para ellos un elemento de erudición y de interpretación más bien que de exposición.

Cambió radicalmente la marcha de la filosofía. La novedad de Agustín estaba en que él admitía dos fuentes irreductibles de conocimiento, en oposición al aristotelismo, que solo admite una, objetiva.

El Cogito cartesiano carece de originalidad, porque lo presenta como fundamento último de toda certeza, mientras que Agustín lo formuló reiteradamente y lo puso como cimiento de sus más graves preocupaciones: existencia de Dios,<sup>232</sup> inmortalidad del alma,<sup>233</sup> distinción entre el hombre y el bruto,<sup>234</sup> e imagen de la Trinidad en el hombre,<sup>235</sup> Todo ello contribuye a que se le asigne a Agustín el cambio radical producido en la marcha de la filosofía con su presencia. Pues, el hombre necesitado de algo absoluto e indiscutible, comprendió, gracias a él, la originalidad absoluta e indiscutible de la experiencia interna.

231. Cf. C. Acad., III, 18, 39s.

232. Cf. De lib. arb., II, 3, 7s.

233. Cf. De Trinit., X, 10, 13s.

234. Cf. De lib. arb., I, 7, 16

235. Cf. De civ. Dei, XI, 26

La metáfora del "ver" en Agustín, tiene un sentido activo, el de percibir, obrar y no el de padecer. Pues, indudablemente, para Agustín lo "inteligible" tiene aún el sentido griego, esto es, lo que sólo es accesible a la inteligencia. Lo inteligible se opone por eso a lo sensible. El dominio de lo inteligible es lo absoluto, lo abstracto y lo permanente. El acto intelectual se distingue de la visión física tanto por la facultad que lo origina como por el objeto que constituye su dominio privativo. La inteligencia no ve las cosas en su inmediatez y en su riqueza sensorial, sino en su unidad y coherencia. No ve formas, ni colores. No ve lo mutable y circunstancial.<sup>236</sup>

Agustín aplica la metáfora semita de lo embriológico a la noética, pues nadie había llegado a la ingenuidad y audacia con que Agustín aplica la metáfora embriológica a la noética. Esto proviene de su teoría de la memoria. El concepto es para él un fructus ventris, término de una concepción. El clásico problema del origen de las ideas pierde todo su interés: las ideas no vienen de ninguna parte, sino que son concebidas y paridas dentro de la matriz del alma, que es la memoria. Ya no hay topos noetós, ni mundus essentiarum, sino memoria y experiencia.<sup>237</sup>

Tampoco hay por qué explicar aquí cómo una idea, o una esencia, o una forma, se ha introducido en el alma. La noticia es ahora un acto de procreación: hay un amor que mantiene unido a un objeto en el seno de la memoria, para que esta matriz engendre.<sup>238</sup>

---

236. Cf. De Trinit., XII, 2. Su simétrico Repub., 484, b4.

237. Ex objecto et subjecto paritur notitia. De Trinit., IX, 8, 13; Ibid., IX, 18; Ibid., VIII, 10, 14; Ibid., VIII, 9; Ibid., X, 11, 12.

238. En la memoria hay una materia formable, una matriz generadora. No concibe, pues, Agustín el conocer, como actio-passio en la que sentire est aliquod pati e intelligere est aliquod pati. El conocimiento brota pues de la experiencia, del objeto que se une al sujeto activísimo. Por eso, propiamente hablando, conocer es juzgar, judicium de rebus, en oposición a la acceptio rerum, que brota de la unión antes dicha. Son pues dos uniones consecutivas, la del objeto con el sujeto, y la del objeto empírico con una norma absoluta y necesaria. De vera relig., 29, 53ss. El pensamiento se convierte en soliloquio, esto es, en diálogo de lo empírico con lo absoluto. Cf. L'atto di pensare in S. Agostino, de INCARDONA en Augustinus Magis - ter, I, pp. 477ss.

También juega un papel importante su carácter latino-oriental. Por estos dos caracteres Agustín no encaja nunca bien en un mundo griego. La noética agustiniana no puede ser platónica desde sus raíces: la de Agustín es activa, dinámica, casi diríamos funcional, mientras Platón y Aristóteles son pasivos, estáticos. En la anamnesis platónica sólo se trata de un procedimiento mayéutico y en la impresión aristotélica se trata de una causa instrumental para imprimir las esencias: en Agustín se trata de "concebir"<sup>239</sup>

Agustín convierte la trascendencia griega, que era una alternativa disyuntiva, entre tiempo o eternidad, luz o tiniebla, movimiento o quietud, en una copulativa. Pues, en definitiva, si bien el doctor Africano copia a los griegos, es para darse cuenta que es un aliado peligroso, por eso quiere ser griego y semita al mismo tiempo. Por eso todo su empeño es construir no una henología, sino una verdadera ontología, mucho más profunda que la helénica.- Así concibe un Dios que es su "Ipsum Esse".

Este afán de trascendencia se nota, claramente, en su teoría del conocimiento. Toda vez que la fenomenología del conocimiento en Agustín nunca se presenta desligada del intento de una formulación de una doctrina del conocer y de la asunción dialéctica de la divina ayuda para realizar plenamente tal intento.<sup>240</sup>

Descubrimiento de la interioridad. El dominio y la llamada reiterada al reino de la interioridad es uno de los aportes del agustinismo, al mismo tiempo, la nota de superación y plena novedad para los siglos venideros. Por eso el pensador y crítico Windelband, afirma que Agustín introdujo por primera vez en el corazón del pensamiento filosófico el principio de la interioridad, que estaba desenvolviéndose en el período final de la ciencia antigua; de ahí que a él le corresponde en la historia general de la filosofía el puesto de iniciador de un nuevo período. Para sus contemporáneos y los siglos posteriores su originalidad pasó inadvertida.<sup>241</sup>

239. Cf. Tract.in Jo.,XXIII,11.

240. Cf. Teoría del conocimiento y fenomenología... de RIGOBELLO, A.: en Rev. Augustinus, p.247

241. Cf. La doctrina agustiniana sobre la intuición, de CAPANAGA, V. en Rev. Religión y Cultura, p.91. Madrid, 1951.



La autoconsciencia es una ciencia apodíctica. Agustín con su Cogito, pretende encontrar una ciencia apodíctica, al igual que una evidencia matemática, que le haga ver a Dios directamente y de manera inmediata, así como se ve el sol en medio del firmamento.<sup>242</sup> Esta exigencia, a todas luces, no encuadra ni en el sistema clásico de Platón y Plotino, ni en el cristiano, ni mucho menos en el estoico. Es la postura de un crítico que ha pasado por las incertidumbres del escepticismo.

Descubrimiento y hallazgo de la original teoría. La crítica del conocimiento o Criteriología, adquiere para Agustín, y por primera vez en la historia, una importancia capital, es decir, el condicionamiento recíproco de la Crítica y la Metafísica. De aquí que para esclarecer y relieves dicha reciprocidad condicionante, él admite dos bases, que son al mismo tiempo noéticas y metafísicas, la Memoria sui y la Memoria Dei.

La Memoria sui, representa un a priori, para el conocimiento interior. Ella ofrece un último principio absoluto lógico, en cuanto que la mente se conoce siempre a sí misma y mediante sí misma conoce todo lo demás; el Cogito cartesiano representó ya para San Agustín la primera expresión o formulación consciente de ese autoconocimiento natural.

La Memoria Dei, representa otro a priori para el conocimiento absoluto y necesario. Ella en forma de nociones y primeros principios aún no formulados, pero sabidos nos ofrecen un fundamento absoluto y objetivo del conocimiento; sin ella no puede formularse ningún juicio; significa nuestra participación en el conocimiento divino; no es una impresión que Dios hace en nosotros al darnos la naturaleza; en ella consiste lo que principalmente suele llamarse "iluminación agustiniana".<sup>243</sup>

242. Cf. Solil., I, 3, 5.

243. Cf. Originalidad de la teoría del conocimiento en San Agustín, en Rev. de Filosofía, Año 14 (1955), pp. 136-138. Madrid, 1955

b) "MEMORIA SUI": Agustín tiene que adoptar una actitud filosófica, la razón de ello radicaba en que el joven Africano había simpatizado durante algún tiempo con el escepticismo de la Nueva Academia, y por eso trata de comprender que era necesario liberarse de todo temor antes de filosofar. El pensaba que desear penetrar en el mundo inteligible no es ir en busca de una pura ilusión. De ahí su afán por llegar a ver la posibilidad de una certidumbre objetiva y cómo llegar a ese algo absoluto indiscutible, que no ha de remitir, sino hacia sí mismo: "Para mí es suficiente, saber de qué modo puedo trascender esta mole, que realmente impide a los que quieran entrar a la filosofía"(244).

Esta actitud filosofante le lleva a tener que buscar un punto de partida, del que tiene que arrancar. Efectivamente, parte Agustín de la definición de criterio de verdad según Zenón de Elea: es absolutamente verdadera una cosa, cuando no se descubre en ella ninguno de los caracteres o signos del error.<sup>245</sup> Sólo en este caso resulta ser imposible el error. Estoicos y epicúreos deducían de esto que sólo la sensación era un auténtico criterio de la verdad. Mientras que la Nueva Academia de la misma definición concluía que no existe nada que no posea algún rasgo o signo de error;<sup>246</sup> y que en ningún caso se podía afirmar que el contenido de las sensaciones nuestras respondan a algo objetivo y seguro.<sup>247</sup> Entonces su propósito decidido y firme es liberarse de la red académica, pero sin ceder al materialismo.

Ahora con pretexto de rebatir a los Académicos va a lo metafísico. Pues, en realidad, Agustín se toma la tarea de combatir a unos Académicos más radicales que los que describe. Inclusive la diatriba entre Académicos y Materialistas le interesan mucho menos que su propia contienda, porque él busca aferrarse a un asidero absoluto y definitivo. Busca una certidumbre subjetiva y objetiva, capaz de resistir; no ya al ataque de los Académicos, sino

---

244. C.Acad., III, 14, 30

245. Cf. Ibid., II, 5, 11

246. Cf. Ibid., III, 9, 18-21

247. Cf. Ibid., Id.

al escepticismo más agudo y radical. La respuesta a los Académicos es tan solo un pretexto para examinar los fundamentos de la vida interior.

Esta metafísica se perfila en el ser de una experiencia interna. Agustín marca las contradicciones del Académico: se llama sabio y no acepta la sabiduría;<sup>248</sup> aceptan sus propias definiciones sin advertir su implicancia con la duda universal; saben que no saben nada, entonces saben algo.<sup>249</sup>

Pasa Agustín a la refutación positiva al preguntar que de aceptar la definición de Zenón debe existir algo absolutamente verdadero, contestan que no. Mas él replica que existe la propia vida,<sup>250</sup> el mundo,<sup>251</sup> algunas proposiciones de evidencia inmediata.<sup>252</sup>

Esta especie de retirada estratégica lo usa Agustín para ir a parar a ese reducto definitivo, al castillo interior, que se llama experiencia interna, es decir, hacia la supremacía de la conciencia sobre el ser del cosmos.

El proceso lógico y psicológico que termina en el Cogito, supone una fundamentación metafísica. Pues, lo que sube y aflora en el Cogito, estaba latente en la profundidad del alma: no puede haber sensación, ni consciencia sin impresión.<sup>253</sup> El Cogito supone una impresión, lógica o temporalmente anterior, que haga posible la advertencia.<sup>254</sup> Esta impresión es lo que Agustín llama Memoria sui.<sup>255</sup>

El Cogito. Para Agustín el ser del cosmos ya no es la certidumbre más inmediata e íntima como lo fue para la Antigüedad. Que

248.Cf. C.Acad., III,9,19; Ibid., III,4,10; Ibid., III,3,6

249.Cf. Ibid., III,9,21; Ibid., III,9,18

250.Cf. Ibid., III,9,19; Ibid., II,13,30

251.Cf. Ibid., III,11,24-25; Ibid., III,11,25

252.Cf. Ibid., III,10,23; Ibid., III,11,25

253.Cf. Solil., I,6,12; De Trinit., X,7,10; Ibid., IX,11,16; Ibid., XIV, 7,9; Ibid., X,2,4.

254.Cf. De Trinit., IX,10,15

255.Cf. Ibid., X,3,5; Ibid., XIV,11,14

escépticos y sofistas hayan subrayado con cierta timidez la supremacía de la consciencia, Agustín la hace pasar a primer plano y a plena luz.

El método constructivo de fórmula fundamental y fecunda es: el saber cierto que el alma tiene de sí misma y en ello estriba el origen de toda certidumbre y el centro de la seguridad absoluta, infalible, indubitable.

En este descubrimiento, indubitablemente, se opera la coincidencia entre Agustín y Descartes, pero que no ha tenido el mismo carácter, los mismos alcances y los mismos empleos, tal se deduce de estudiosos agustinólogos como Boyer, Gilson y Sciacca. Además es sólo un asunto que indico por no estar relacionado intrínsecamente con el tema de mi tesis.

Método. Agustín parte de la noción de amor,<sup>256</sup> que es siempre amor del bien.<sup>257</sup> Marginando hacia un lado las diversas clases de bienes y de amores, Agustín reduce el problema a su última simplicidad: Ecce ego, qui hoc quaero... Quid, si non amem nisi me ipsum?<sup>258</sup> Pero nadie ama lo que no conoce: mens enim amare seipsan non potest, nisi etiam se noverit: nam quomodo amat quot nescit?<sup>259</sup> El amor de sí mismo que parecía ser la raíz del hombre, supone un previo conocimiento de sí mismo.

Este autoconocimiento es anterior al Cogito, al que se contrapone.<sup>260</sup> De donde se colige que la naturaleza nos imprime ese conocimiento de nosotros mismos, posesión de nosotros mismos, esa posesión de nosotros mismos que no encontramos en los brutos.<sup>261</sup>

Existencia. La Memoria sui, no es una verificación inmediata de la consciencia, sino que necesita ser demostrada, lo mismo que la Memoria Dei.

---

256. Cf. De Trinit., VIII, 3, 4

257. Cf. Ibid., VIII, 10, 14

258. Cf. Ibid., Id.

259. Cf. Ibid., IX, 2, 2.

260. Cf. Ibid., XIV, 5, 8

261. Cf. Ibid., XIV, 14, 8

He aquí el razonamiento agustiniano: en la expresión "alma buena", mentamos dos conceptos, alma y bondad,<sup>262</sup> por el primero,<sup>263</sup> consideramos la contingencia de su ser y la llamada interioridad. Hablar del alma supone emitir juicios de valor, prefiriéndolo al de los cuerpos, y esto supone en nosotros una Memoria Dei: ya que tanto la preferencia como la postergación no se realiza, sino en virtud de nociones impresas en esa memoria.<sup>264</sup> Igualmente hablar del alma como interioridad nos conlleva a descubrir que poseemos un domicilio interior, en virtud del cual conocemos nuestra propia alma y la de los demás; por analogía conocemos a los demás, según lo vemos realizarse en nuestro propio interior.<sup>265</sup> De aquí que para juzgarnos a nosotros mismos necesitamos de la Memoria Dei; pero para conocernos a nosotros mismos, nada necesitamos, pues poseemos un autoconocimiento tan natural, que casi se confunde con la naturaleza.<sup>266</sup>

A la pregunta por qué la noticia "expresa" es prole de la noticia "impresa" y no lo es del amor?. Agustín replica que el amor, aún el más profundo y radical, es consecutivo a la noticia impresa y su función es unir la noticia impresa con el entendimiento para que brote la noticia expresa (consciencia<sup>267</sup>). Así aparece que el apetito natural de conocer, lo mismo que el amor de sí mismo, son pruebas de la existencia en nosotros de una Memoria sui, lo mismo que de una Memoria Dei.<sup>268</sup>

Las opiniones encontradas acerca de la naturaleza del alma serían una contraprueba de la Memoria sui?. Agustín contesta que no, pues los errores no provienen del conocimiento ínsito y natural, sino de la temeridad de los hombres que dan por ciencia lo que no es otra cosa que imaginación.<sup>269</sup> Precisamente, no hay mejor medio que el recurso a la memoria sui para rectificar tales errores.<sup>270</sup>

262. Cf. Ibid., VIII, 3, 41

263. Cf. Ibid., VIII, 3, 5

264. Cf. Ibid., Id.

265. Cf. De Trinit., XIV, 10, 13

266. Cf. Ibid., VIII, 6, 9

267. Cf. Ibid., IX, 12, 18

268. Cf. Ibid., X, 1, 2; Ibid., X, 3, 5

269. Cf. Ibid., X, 8, 11

270. Cf. Ibid., Id.

Relacionando la memoria sui con la memoria Dei, hallamos que en el orden lógico la primera precede a la segunda, mientras que sin la segunda no podríamos emitir ningún juicio de valor o trascendencia y por eso precede a la primera en el orden del juicio; la primera es intuición natural, luz de sí misma y la segunda es norma impresa, luz de sí misma y de todo lo demás.<sup>271</sup> La primera descubre realidades mudables, la segunda las inmutables.<sup>272</sup> Aquélla está más cerca del pensamiento humano; es tirante ontológico entre la naturaleza y la consciencia; ésta nos permite participar en un mundo superior a nosotros mismos: un mundo sereno e inalterable: es tirante ontológico entre la razón y Dios.<sup>273</sup> La memoria Dei nos enlaza con el mundo eterno, la memoria sui nos ata con el interno, se nos hacen accesibles ambos mundos gracias a esas memorias. Si por la primera somos imágenes de Dios, en cuanto nos hace conocer lo eterno e inmutable, por la segunda poseemos un domicilio interior; a diferencia del animal, el hombre puede entrar dentro de sí mismo, retirarse a su interior, desasirse y despegarse del mundo circundante.

Agustín se preocupa con pasión por la ausencia intencional del alma cuando no piensa en sí misma.<sup>274</sup> Nosotros distinguimos entre la conciencia funcional por la que percibimos nuestra existencia y los actos que nos permiten reconocer nuestra naturaleza de algún modo. Pero el Genio africano quiere ver más profundamente es "conocimiento inconsciente", si vale la paradoja podermos decir... "consciencia inconsciente".

Pero surge la pregunta, si la mente por definición es pensamiento, consciencia, conocimiento, puede ser inconsciente para sí misma?. Por qué es necesario llegar al Cogito, para que el alma se reconozca a sí misma?. La respuesta no puede ser otra que la encarnación del alma. Esta al encarnarse, afanosa de acción, se entrega a producir números en los cuerpos, a embellecer la naturaleza

---

271. Cf. Ibid., XIV, 6, 8; Ibid., XIV, 6, 9; Ibid., XIV, 8, 11; Ibid., XIV, 12.  
15.

272. Cf. Ibid., IX, 6, 9

273. Cf. De Trinit., XIV, 15, 21

274. Cf. Ibid., XIV, 6, 8

za, y ese afán "la saca fuera de sí", la enajena. De aquí se hace necesario recomendar al alma que "vuelva en sí", que se conozca a sí misma, que convierta la consciencia funcional en consciencia refleja, esto es, que piense en sí misma.<sup>275</sup>

Naturaleza. Para poder comprender mejor su naturaleza vamos a decir primero lo que no es. La memoria sui no puede ser un acto, sino un hábito, puesto que es anterior al Cogito, a la consciencia: "...fije en sí la atención de su voluntad vagabunda y piense en sí misma, y verá entonces cómo nunca ha dejado de amarse y cómo jamás se ignoró"(276).

Tampoco podemos afirmar que es un conocimiento, si por él entendemos un concepto, formado:..."una cosa es que ella se conozca y otra que ella se piende" (277).

Emprendiendo la vía positiva diré que se trata sin duda de la mera presencia del alma a sí misma: he aquí el texto.

..."Pero alguien dirá que esta memoria, siempre en presencia de sí misma, no es la que hace al alma acordarse de sí. Hay memoria de las cosas pretéritas, no de las presentes...Por ende, así como en las cosas pretéritas...así en relación al presente, cuál lo está el alma para sí misma, se puede llamar sin escrúpulo memoria a la facultad de estar presente a sí misma, para poder por su propio pensamiento conocerse" (278).

Aún es más, porque cuando el alma del niño puede llegar a pensar, se encuentra ya con la memoria sui en su interior:

..."¿Qué decir, pues, del alma del niño tan pequeñito...que acaso no se puede pensar, aunque tampoco se puede ignorar?...En su interior no reflexionan, ni se les puede aconsejar que lo hagan...Ya hemos demostrado que una cosa es conocerse y otra no pensar en sí...Bástenos saber con certeza que el

275. Cf. De Mus., VI, 13, 37-42; De Trinit., XIV, 6, 8s.

276. Ibid., X, 8, 11

277. De Trinit., X, 5, 7

278. Ibid., XIV, 11, 14

hombre puede pensar en la naturaleza de su alma y encontrar la verdad, pero en sí mismo, no en otra parte. Encontrará no lo que ignora, sino aquello en lo que él no reflexionaba"(279)

Fundamentación. Es imposible llegar a conocer el alma partiendo del empirismo externo<sup>280</sup> o eterno,<sup>281</sup> sólo cabe conocerla partiendo del mundo interno, de la experiencia interna, del Cogito.<sup>282</sup> Se concluye, pues que el alma tiene de sí misma un conocimiento ontológico o preontológico, pre-reflexivo, prelógico, absoluto y no relativo (esto es no fundado en la relación sujeto-objeto), que se llama simplemente "presencia del alma ante sí misma"<sup>283</sup>.

El infante que todavía no puede "pensar", conoce ya su alma.<sup>284</sup> Y lo que se dice del alma en general, también ha de decirse de la "mente", y de la "memoria", en cuanto que Agustín las considera a veces, no como potencias, sino como sustancias y les aplica por ende un lenguaje absoluto, no un lenguaje relativo.<sup>285</sup>

Prerrogativas. Prelógico, habitual, natural. La distinción entre el seipsam nosse y el seipsam cogitare, obliga a poner dos géneros de conocimiento, uno lógico y otro prelógico. El alma se conoce a sí misma habitu desde siempre, porque ella misma es memoria sui, objeto de sí misma; solo cuando interviene el pensamiento, intervienen la experiencia, la atención actual, la advertencia o sensación, esto es, la "consciencia"; y entonces el conocimiento habitual se convierte en conocimiento actual. De este modo, el pensamiento va ligado a la generación de un verbo.<sup>286</sup>

No es el primer conocimiento, sino previo a todo conocer. Ella es siempre previa a todo conocimiento; ni siquiera se puede llamar

279. Ibid., XIV, 5, 8

280. Cf. Ibid., VIII, 6, 9

281. Cf. Ibid., IX, 3, 3

282. Cf. Ibid., IX, 3, 3; Ibid., XIV, 5, 7

283. Cf. Ibid., X, 13, 16

284. Cf. De Trinit., IX, 3, 3

285. Cf. Confess., X, 7, 11; Ibid., X, 17, 26; Ibid., X, 14, 21; Ibid., X, 24, 35.

286. Cf. Ibid., VII, 10, 16; De Trinit., XIV, 6, 9.

el primero de los conocimientos, sino simplemente previo a todos : "Ciertamente es muy de admirar el que no se conozca y conozca la belleza de conocerse...Mas ¿dónde conoció su saber, si no se conoce? Sabe sí que conoce otras cosas y ella se ignora, y por aquéllas se da cuenta de lo que es el saber...cuando se busca para conocerse , conoce su búsqueda. Luego, ya se conoce. Es, por consiguiente, imposible un desconocimiento absoluto del yo, porque si sabe que no sabe, ya se conoce" (287).

Es madre de todo conocimiento. Pues no es un concepto, sino pro genitor de los conceptos: "Así cuando el alma se conoce a sí misma, es padre único de su conocimiento...Antes de conocerse era cognoscible, pero no existía en ella su conocimiento. Al conocerse engendra su conocimiento, igual a sí misma...Se ha encontrado en este conocimiento lo que se pudiera llamar parto...Lo que se encuentra es como si saliera a luz; de ahí que sea semejante a un hijo; y ¿dónde se le engendra, sino en el conocimiento?"(288).

Es conocimiento impreso. Necesita recibir expresión o forma, producir un verbo para que se haga patente, ya que en sí mismo es informe: "En consecuencia, al volver sobre sí con el pensamiento, surge una trinidad, donde es posible ya descubrir un verbo formado del mismo pensamiento"(289). Para aclarar este carácter también ve el texto anterior. "En consecuencia, es imagen y es verbo, pues es su expresión cuando se iguala a ella por el conocimiento, y lo engendrado es igual al que engendra" (290).

Se puede compararla con las imágenes impresas en la memoria, en las que no pensamos: "Es dentro del alma donde descubre las especies impresas a través de los sentidos del cuerpo"(291).

En virtud de ella la memoria se cuenta entre las facultades del alma. Sin el pre-requisito de la memoria sui, no se podría con

---

287. De Trinit., X, 3, 5

288. Ibid., IX, 12, 18

289. De Trinit., XIV, 10, 13.

290. Ibid., IX, 11, 16.

291. Ibid., X, 7, 10

tar a la memoria entre las facultades del alma, pues hasta su existencia necesita ser demostrada: "Y si somos capaces de distinguir, nos damos al mismo tiempo cuenta de que estas tres cosas existen en el alma y, cual si ovilladas estuviesen, se desenvuelven y se dejan sentir, pero de manera esencial" (292). Con lo que se aclara la trilogía que real y sustancialmente conforman una unidad, tales son: la mente, el conocimiento y el amor.

Reconocer o descubrir algo en ella es un inventum. Aquello que se reconoce o lo que se descubre en ella es un inventum (hallazgo): "Qué existe tan presente al pensamiento como lo que está presente en el alma?...La palabra invención ¿qué otra cosa significa, sino venir a encontrar lo que se buscaba?...Por tanto, así como cuando el ojo o algún otro sentido corpóreo busca una cosa, es el alma la que busca...y lo mismo en las realidades que ella por sí misma debe conocer, conoce y las encuentra cuando llega a ellas". (293).

Se conoce mientras se cree que no se conoce. La memoria sui tiene la particularidad de conocerse aunque ella cree que no se conoce: "Además cuando se busca para conocerse, conoce su búsqueda; pues si sabe que no sabe, ya se conoce y si ignora que ignora, no se busca para conocerse" (294).

En los conocimientos explícitos se descubre a sí misma: "Esto lo conoce en sí misma y no se imagina que lo percibe, como lo corpóreo y tangible, por los sentidos, cual si estuviera en los alrededores de sí misma" (295)... "sí es cierto, que todas las almas se conocen a sí mismas con certidumbre absoluta, aun cuando conocen los conocimientos que vienen del exterior" (296).

Es inconsciente. Por todos los textos aducidos se demuestra que la memoria sui, es un conocimiento inconsciente. Resultando a

---

292. Ibid., IX, 4, 5.

293. Ibid., X, 7, 10

294. Ibid., X, 3, 5

295. De Trinit., X, 10, 16

296. Ibid., X, 10, 14

sí que la línea divisoria entre lo consciente y lo inconsciente es arbitraria, y solo vale en la zona lógica, moral, psicológica, estética, etc. siempre que se requiera consciencia y libertad.

"Cuando conoce algo suyo, cosa imposible de no saberlo el alma toda, toda se conoce...Y es imposible saber algo si no lo sabe el alma toda. Luego, toda se conoce...¿Qué hay tan conocido para el alma como su propio vivir?...el alma es toda alma y es toda vida. Conoce su vivir. Luego, se conoce totalmente" (297).

Es digno de asombro. La memoria sui, nos da la misma comprobación que nos dará la memoria Dei. De aquí, se deduce el asombro de Agustín ante la "consciencia inconsciente": "...con todo hay algo en el hombre que ignora aún el mismo espíritu, que habita en él...ciertamente, Señor, trabajo en ello y trabajo en mí mismo, y me he hecho a mí mismo tierra de dificultad y de excesivo sudor. Qué cosa más cerca de mí que yo mismo? Con todo, he aquí que, no siendo este "mi" cosa distinta de mi memoria, no comprendo la fuerza de ésta...Grande es la virtud de la memoria y algo que me causa horror, Dios mío: multiplicidad infinita y profunda. Y esto es el alma y esto soy yo mismo. Pues, qué soy? ¿Qué naturaleza soy? Vida varia y multiforme y sobremanera inmensa...He aquí que ascendiendo por el alma hacia tí, que estás encima de mí"(298).

Explicación. Es conocimiento apriorístico. Todo esto nos conduce a pesar que se trata de un conocimiento estrictamente a priori. Dicho apriorismo no se explica por ningún otro conocimiento que el alma tenga de sí misma: "Cuando el hombre comienza a pensar en la naturaleza de su alma no puede encontrarla en otra parte, más que en sí mismo. Pero, encontrará no lo que ignoraba, sino aquello en lo que él no reflexionaba"(299). "Es, por consiguiente, imposible un desconocimiento absoluto del yo, porque si sabe que no sabe, ya se conoce" (300). "Pero cuando se le dice al alma: "cónócete a tí misma", al momento de oír "a tí misma", si lo entien-

297. Ibid., X, 4, 6

298. Confess., X, 5, 7; Ibid., X, 16, 25; Ibid., X, 17, 26

299. De Trinit., XIV, 5, 8

300. Ibid., X, 3, 5.



de ya se conoce, no por otra razón, sino porque está presente a sí misma" (301).

No es conocimiento experimental. No se explica por la experiencia: "Habría a tontas el que afirmase que la mente, en virtud de cierta analogía general o específica, cree que es tal como por experiencia sabe que son las otras. ¿Cómo puede la mente conocer otra mente si se ignora a sí misma?" (302).

Ni siquiera se explica por la memoria Dei: "Cuando el alma humana se conoce, no conoce algo incommutable: todo hombre atento a lo que en su interior experimenta, expresa de una manera su mente al hablar y de otra muy diferente define lo que es el alma, sirviéndose de un conocimiento general o concreto" (303).

Menos todavía se explica por abstracción: "Percibe la mente, mediante los sentidos del cuerpo, las sensaciones de los objetos materiales, y por sí misma los incorpóreos. En consecuencia, se conoce a sí misma por sí misma, pues es inmaterial" (304).

Tampoco puede hablarse de conocimientos previos: "Mas ¿dónde conoció su saber, si no se conoce?"(305); o de una parte del alma que pretenda conocer a la otra: "Cuando conoce algo suyo, cosa imposible de no saberlo el alma toda, toda se conoce... Toda está a su mirada presente y nada le resta por escudriñar"(306); ni de un "espejo" en que la mente se vea a sí misma, como se ven en un espejo los ojos corporales: "Sin un espejo nunca verán los ojos su imagen; mas en las cosas espirituales no es dable emplear un medio parecido: el alma no puede verse en un espejo" (307).

No es un conocimiento intuitivo. La memoria sui es, pues, un conocimiento apriórico en todo el rigor de la palabra; es directo en cuanto que no envuelve proceso, ni movimiento. Recordando simultáneamente que es un hábito e inconsciente. Sería, pues, absurdo hablar aquí de "autoconocimiento intuitivo" y más absurdo aún hablar

301. Ibid., X, 9, 12

302. Ibid., IX, 3, 3

303. Ibid., IX, 6, 9

304. Ibid., IX, 3, 3

305. Ibid., X, 3, 5

306. Ibid., X, 4, 6

307. Ibid., X, 3, 5

de "ideogenia" en sentido platónico.

Se descubre como presencia indefectible y metafísica. La memoria descubre, cuando se convierte en acto en el Cogito, esa presencia indefectible y metafísica: "...sino por medio de una presencia íntima y real, no imaginaria (nada hay para ella más presente que su misma presencia); y de esta misma manera piensa que ella vive, comprende y ama. Esto lo conoce en sí misma. No se imagina que lo percibe, como lo corpóreo y tangible por los sentidos, cual si estuviera en los adedajos de sí misma"(308). "Mas ¿cómo puede el alma recordar al alma, como si fuera posible al alma no estar en el alma?"(309).

Así, tal memoria es un medium quo, para la consciencia: "¿Qué sabemos, si ignoramos lo que hay en nuestra mente, cuando todo lo que sabemos no podemos conocerlo si no es por el alma?"(310). ".de suerte que ni la mente, platinotipia de los pensamientos, puede estar en su misma presencia si no es pensándose"(311). "Los que ven su alma, como puede ser vista, y los que la ignoran... éstos ven sin duda el espejo...pero el espejo que ven ignoran que es un espejo, es decir, una imagen"(312).

La memoria sui es un conocimiento infalible, a la luz de la memoria Dei: "...porque lo que sé de mí, lo sé, porque tú me iluminas..."(313).

Inmunidad de error. El error podría provenir del pensamiento o de la imaginación, de las pasiones o de los malos hábitos, especialmente de la soberbia, curiosidad y sensualidad.<sup>314</sup> Ahora bien, cuando estas causas del error, no añaden nada al puro conocimiento desnudo, no cabe la posibilidad de errar. Y aún contando con todas las causas adversas y con todas las adherencias impuras, que a acumulan sobre ese conocimiento las causas del error, siempre le

308. De Trinit., X,10,16 y también X,10,14 y el texto X,9,12.

309. Ibid., X,5,7

310. Ibid., XIV,5,8

311. Ibid., XIV,6,8

312. Ibid., XV,24,44

313. Confess., X,5,7

314. Cf. De Trinit., X,5,7

queda al alma la seguridad de poseerse a sí misma, de habitar en propiedad su domicilio interior.<sup>315</sup>

En resumen, también el mundo interno ha de tener su correspondiente a priori, anterior al Cogito, y esto es lo que se declara en la teoría agustiniana de la Memoria sui, paralela a la Memoria Dei. Agustín afirma, pues, que el hombre se conoce siempre a sí mismo, y que si no se conociese a sí mismo no podría conocer nada en absoluto, pues lo conoce todo por sí mismo, esto es, mediante sí mismo. La primera vez que el hombre es consciente de sí mismo, la primera vez que logra expresarse, la primera vez que se formula un cogito, scio, volo, dubito, memini, oblitus sum, desidero, un simple certum est mihi videri, o un simple sum, debe reconocer que ya se conocía a sí mismo anteriormente: "nada tan conocido del alma como aquello que siempre tiene presente, y nada tan presente al alma como el alma misma"(316). Hasta el infante que no puede aún conocer, nada se conoce a sí mismo: non ignorare se potest, sed cogitare se non potest. No puede esa alma pensar en sí misma, puesto que la experiencia es necesaria: "no puede pensar en su interior, ni se le puede amonestar a que lo haga, pues no conoce los signos de la amonestación, principalmente las palabras, pero en este libro hemos demostrado que una cosa es conocerse y otra no pensarse" (317). Este a priori del mundo interno no implica las vivencias concretas.<sup>318</sup>

---

315. Cf. De Trinit., X, 5, 7; Ibid., X, 7, 9; Ibid., X, 7, 10; Ibid., X, 8, 11, Ibid., X, 10, 13; Ibid., X, 10, 14; Ibid., X, 10, 16

316. De Trinit., XIV, 5, 7

317. Ibid. Id.

318. Cf. La "memoria sui", de Lope CILLERUELO, en Rev. Giornale di Metafisica, IX, 4-5(1954), pp.478-492

c) "MEMORIA DEI": El apriorismo. A fin de comprender esta teoría en su conjunto, no se pueden separar los aspectos filológicos, históricos y doctrinales. Pues, hay que saber que Agustín desde un principio se vio envuelto en el problema de la memoria platónica. En la Epístola VII a Nebridio le dice que la memoria mira a los dos mundos platónicos, al sensible y al inteligible, y que la referencia al pasado (propia de la memoria) sólo significa que fue posada la impresión de los "sensibles" y de los "inteligibles" en la memoria, (Epist.Vii,1,lss.).

De consiguiente, se presupone siempre la "experiencia", ya en forma de sensación (mundo sensible), ya en forma de preexistencia (mundo inteligible).<sup>319</sup> Ello podría llamarse también "empirismo", pero de otra clase. Agustín acepta la herencia platónica.

Pues, efectivamente, Platón opuso al empirismo individualista, subjetivista y relativista de los sofistas los valores y normas categóricos: el alma humana los percibe y no los ha recibido por ninguna experiencia mundana; hay pues una experiencia que no es mundana. Para explicar este hecho Platón, recurrió al mito de la preexistencia: el conocimiento es anámnesis, recuerdo, evocación de una experiencia prehistórica.

Es claro que en la memoria humana están depositados los "recuerdos" de la preexistencia. Pero, esos "recuerdos" no son claros y distintos; la memoria se presenta como un agua profunda en la que los conocimientos primordiales no son actuales y terminados, sino potenciales e indefinidos, pues están sumergidos y latentes: tan solo con una nueva experiencia evocadora y con un método apropiado llegan a hacerse actuales y distintos.<sup>320</sup> Tal es el apriorismo platónico.<sup>321</sup>

---

319. Non nobis ea quae discimus veluti nova inseri, sed in memoriam recordatione revocari, Epist.VII,1,lss.

320. Ac per hoc non esse praeterita: qui non attendunt illam visionem esse praeteritam, qua aliquando haec vidimus mente; a quibus quia defluximus, et aliter alia videre coepimus, ea nos reminiscendo revisere, id est, per memoriam, Epist.VII,1,lss.

321. Es clásico el pasaje del Menón, 85 d4. Pero más sugestivo es el Fedon, 74-76. Con este apriorismo platónico queda planteada la función "principal" de la memoria como previa a todo entendimiento, o conocimiento actual.

Agustín acepta el apriorismo platónico para librarse del materialismo.<sup>322</sup> No se niega que el apriorismo agustiniano sea diferente del platónico. Lo que sí hay es una especie de sustitución de los elementos que fundamentan dicha teoría. Agustín rechaza el mito de la preexistencia y acepta la absoluta trascendencia cristiana del mundo inteligible.<sup>323</sup> El fundamento de la "preexistencia prehistórica" queda sustituido por el de la iluminación o formación creadora: Dios al crear, forma, imprime formas: la verdad creada es participación de la increada. El fundamento de la "parádisos" o "traditio" por la que los platónicos mantuvieron una inmanencia disimulada, un Deus in nobis lo suplanta Agustín por la teoría de la creación ex nihilo. A pesar de este cambio de fundamentos metafísicos el apriorismo se mantiene, tal apriorismo para Agustín es el fundamento de la relación radical del hombre con Dios.<sup>324</sup>

Agustín no llegó a construir su doctrina, ni mucho menos en un día, sino que fue evolucionando en sentido cristiano: la memoria platónica tuvo que convertirse en una memoria cristiana, que representa al Padre, dentro de la cual se engendra el verbo humano, y se produce el amor humano. Incluso a veces, abusando de la retórica, llega a considerar la memoria como una sustancia y no como una potencia.

Mas sorprende que Agustín diga "Memoria Dei" ¿Qué significa esta fórmula? Quizá si se hubiese convertido en ésta: "memoria veritatis, pulchritudinis, beatitudinis, unitatis, causae, etc.", se habría entendido mejor el pensamiento agustiniano. ¿Pero Dei? ¿Vol<sub>u</sub> vemos al Deus in nobis? O se trata de mera retórica? -La fórmula quiere decir en todo caso que "Dios" es una impresión, un carácter, un sello, que el Hacedor ha impreso en el alma humana, al crear

---

322. Explicación histórica en Confess., VII, 10, 16. Explicación doctrinal en el De vera relig., 3, 3s. Spist., 118, 19. De civ. Dei, VIII, 4-10.

323. En el platonismo helénico el alma humana conserva siempre en su interior las hipóstasis. La doctrina de la creación impone una doctrina diferente.

324. Cf. Confess., VII, 20, 26; Solil., I, 2, 7.

la. Se verá más adelante en qué consiste ese "espejo". Esto sería, pues, el apriorismo agustiniano.

El hábito natural. El concepto de hábito natural dentro del platonismo va ligado a la distinción entre conocimiento primordial, natural, profundo, latente o potencial y otro que es actual, adventicio patente y manual. El primero va ligado a la memoria y el segundo al entendimiento, de esta manera la memoria cobra un carácter de hábito y el entendimiento de acto.<sup>325</sup>

Según Agustín tanto el entendimiento como la voluntad también tienen sus estados habituales,<sup>326</sup> como también la memoria tiene otros conocimientos habituales, además del primordial.<sup>327</sup> Pero, éste acentúa en Agustín su carácter de hábito natural por muchas razones: los antecedentes estoicos le llevan a considerar la naturaleza como portadora de adherencias "providenciales", en oposición a lo adventicio o engendrado.<sup>328</sup>

El alma hace al cuerpo y lo gobierna con un hábito natural, esto es, con una atención habitual, sin sensación alguna; solo ante una excesiva facilidad o dificultad en el gobierno se desencadena la sensación, consciencia o advertencia actual.<sup>329</sup>

Este hábito natural tiende a identificarse con la "potencia". Es necesaria la experiencia para pasar al acto, para despertar la atención actual o consciente del alma; por ello la obra filosófica agustiniana comienza siempre con el lema: *et inde admonitus redire ad memetipsum*.<sup>330</sup> Lógicamente, hay que comenzar siempre por un pensamiento, por un cogito. Mas el pensamiento en Agustín se pre-

---

325. Anámnesis significa actualización de un hábito natural.

326. Cf. De Trinit., XIV, 6, 9.

327. Cf. Ibid., Id.

328. Los estoicos creen en la prósvida natura y oponen a ella la maléfica experiencia social: *sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum, quae in adolescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret. Nunc autem simul atque editi in lucem et suscepti sumus*, Cicerón, Tuscul., III, I, 2. Las Belles Lettres, II, p. 28.

329. *Aliud est habere numeros, aliud posse sentire numerosum sonum.* De Mus., VI, 2, 5; Ibid., VI, 5, 9s.

330. Cf. Confess., VII, 10, 16

senta como potencia en dos sentidos: como pasiva es una suerte de materia prima que admite formas, y como activa, es una energía unificante, o una suerte de vis formae.<sup>331</sup>

Equivale a la mirada de los ojos en el mundo sensible y a la mirada de la imaginación en el mundo imaginario.<sup>332</sup>

El inconsciente. El concepto de inconsciente en el platonismo va ligado a la "caída" y a la preexistencia.<sup>333</sup> Un espíritu que no se "ve" a sí mismo, siendo un inteligible, parece un contrasentido,<sup>334</sup> que sólo podría explicarse por la encarnación de ese espíritu, como castigo por la misma caída.<sup>335</sup>

El concepto de inconsciencia o latencia en Agustín tiene especial interés por estas razones específicas: La trascendencia cristiana es total y postula una teoría para explicar "lo eterno en el hombre". Agustín fue el primero que recurrió a una "demostración" para hacer ver que el alma se conoce a sí misma. La "razón" agustiniana pertenece a la época antigua y tiene carácter ontológico, se diferencia radicalmente de la de los medievales, adscrita a la dialéctica de Boecio. La consciencia agustiniana se identifica con la "sensación" o experiencia interna. Las Confesiones son el documento óptimo de la Antigüedad acerca de la "psicología profunda", opuesta a la aristotélica y cartesiana. Agustín convirtió el "cobrar consciencia" en "prueba de la existencia de Dios...etc." Algunos autores han querido identificar el inconscien

---

331. Cf. De Trinit., XI, 2, 22ss. Vis ipsa formae commendatur nonine unitatis. Hoc est enim vere formari, in unum aliquid redigi, De Gen. ad litt. imperf. lib., 10, 32

332. La Escolástica con la teoría del habitus primorum principiorum no debe sentar prejuicio contra Agustín. Pues Alejandro de Hales, S. Alberto y S. Buenaventura tomaron esa teoría del mismo Agustín. Alberto comenzó a vacilar, al unir a ella la teoría correspondiente de Aristóteles. Sto. Tomás se inclinó todavía más hacia Aristóteles, pero vaciló todavía entre ambas teorías. Fueron los discípulos de Sto. Tomás los que se contentaron con el camino fácil.

333. Qui non attendunt illam visionem esse praeteritam, qua haec aliquando vidimus mente; a quibus quia defluximus et aliter alia videre coepimus, ea nos reminiscendo revisere, id est, per memoria. Epist., VII, 1, 2.

334. Ergo animus ad habendum seipsum angustus est... Multa nihi super hoc oboritur admiratio, stupor apprehendit me, Confess., X, 8. 15.

335. Agustín se queda en un punto medio y no fue tan lejos como



te agustiniano con el freudiano, pero aquél es filosófico, deducido por demostración, mientras que éste es científico y experimental, si bien coinciden ambos en el rasgo general de latencia.

Postura específica de Agustín. Deum et animan scire cupio. ¿Cómo no explicar, dentro del cristianismo, la relación del alma con Dios, de la razón con la verdad, del tiempo con la eternidad? Al no descubrirse en el interior del hombre las hipóstasis neoplatónicas, un Deus in nobis, o un Unum in nobis, se hace rigurosa una frontera entre el Creador y la criatura. Sin embargo, la frontera une y separa simultáneamente, de modo que se pueden hallar diferentes posturas frente a ella. Agustín piensa que la frontera sirve para unir más que para separar. El concepto platónico de "participación" convenció a muy pocos, sobre todo después de los comentarios escépticos de Aristóteles. Mas Agustín se empeña en aclarar en lenguaje cristiano el concepto de participación. Tal es el empeño que se anuncia en la fórmula: Deum et animan scire cupio.

Agustín elige el término "impresión" dentro de la teoría general de la creación. La metáfora está tomada del anillo que los antiguos usaban para firmar sus documentos. La impresión en una materia apta, v.gr. cera, papel o pergamino deja una "expresión" al retirar el anillo: la expresión se convierte en "prueba" de que hubo impresión. De aquí que Agustín aplique a la noética el concepto de impresión, que se produce en toda sensación o imaginación.<sup>336</sup> El empirismo no tendría sentido, si no contase con la memoria, órgano de perduración, distensión, unificación y conservación. La dificultad surge al aplicar el concepto de impresión al apriorismo. Se da una salida del plano noético, para ingresar al ontológico y metafísico.

---

Tomás de Aquino. Agustín estima que el espíritu encarnado veía a Dios y se veía a sí mismo perfectamente en el Eden, en una naturaleza que aunque privilegiada, era naturaleza auténtica, más auténtica que la actual. La situación actual en que el intellectus sui y el intellectus Dei han sido rebajadas a "memorias" oscuras e indistintas, es más bien una situación penal.

336. Nihil est illa imaginatio quam... impressio, Epist., VII, 2, 3.  
Unun sensibus impressum, Ibid., VII, 4, 5.

Mas si el anillo se imprimiese en materia no apta habría impresión, pero no expresión, no habría prueba de que hubo impresión: así acontece si se imprime el anillo en un fluido como el agua.

Tratando de sintetizar el pensamiento agustiniano se declara que Dios crea "con número, peso y medida", esto es, imprime razones objetivas en los objetos creados por él. Tales razones se denominan "números" cuando se trata de seres irracionales (números espaciales, números temporales) y "sabiduría" cuando se trata de la criatura racional.<sup>337</sup>

Ambos géneros de impresión se reclaman, ya que son relativos.<sup>338</sup> Eso es lo que significa crear con número, peso y medida: Dios creó lo "razonable" para lo "racional". Así ha suplantado el mito de la preexistencia por un concepto de "providencia".<sup>339</sup>

De esta manera Agustín va afinando poco a poco el concepto de sapiencia hasta reservarla a las realidades eternas, mientras que el de ciencia la destina a las temporales.<sup>340</sup> Aquélla por ser impresión de Dios en el hombre es el punto de unión del hombre con Dios. Ella es la sede que Dios se ha reservado para organizar el movimiento jerárquico de las causas segundas, propio de los platónicos<sup>341</sup> y al mismo tiempo el santuario más secreto del alma, la parte más elevada y suma de la misma.<sup>342</sup>

La memoria es, pues, el ámbito de la sapiencia latente. Aquí es donde tendrán que venir a parar siempre tanto la filosofía como la teología. Sí, también la teología, puesto que Agustín organiza

- 
337. Cf. Sap., 8, 1. Dedit numeros omnibus rebus... Sapere autem non de dit corporibus, neque aninis omnibus, sed tantum rationalibus, tanquam in eis sibi seden locaverit. De lib. arb., II, 11, 30 ss.
338. Unde innuat pulchritudo rationis cuncta scientia et nescientia modificantis et gubernantis, quae inhiantes sibi sectatores suos trahit quacumque atque ubicumque se quaeri iubet? Nam unde aut ubi non potest signum dare?... Ubi non lex?... De Ord., I, 8, 25 s.
339. Cf. De Mus., VI, 11, 30 y los nn. 33, 46, 56.
340. Cf. De Trinit., XIV, 1, 1
341. In eis seden locaverit, de qua disponat omnia, De lib. arb., II, 11, 31.
342. Illa quae ita sciuntur, ut nunquam excidere possit, quoniam praesentia sunt, et ad ipsius animi naturam pertinent... De Trinit., XV, 15, 25. Si potest esse in animo aliqua scientia sempiterna, et sempiterna esse non potest ejusdem scientiae cogitatio. Ibid.

ante todo y sobre todo una teología natural, que sirva de apoyo a la sobrenatural.<sup>343</sup> El proceso termina cuando Agustín identifica esa sapiencia con la "imagen de Dios", en el hombre: el hombre se convierte en espejo de Dios: Dios se refleja en el hombre: y así la participación está explicada.

Evolución de la "Memoria Dei" En el De Ordine, en el que el platonismo se da la mano con el estoicismo, Agustín inicia su investigación sobre una disciplina misteriosa, que no se aprende con la experiencia.<sup>344</sup> Su preocupación es la razón, tanto la objetiva como la subjetiva, lo razonable y lo racional.<sup>345</sup> El número o ritmo se le presenta como forma concreta de una ley<sup>346</sup> y la inspiración poética (las Musas) como hija de Júpiter y de la Memoria.<sup>347</sup>

La razón parece dudar: ¿es ella el número numerador o ha recibido ese número con que todo lo enumera<sup>348</sup>? La unidad es la síntesis de la filosofía y tiene dos partes: alma (razón) y Dios(Verdad); el alma entregada a la filosofía comienza por entrar en sí misma, y averiguar que la unidad o definición es el problema de siempre, problema de esencias.<sup>349</sup> Es cierto que no se detiene en el problema y se contenta con sugerirlo de vez en cuando.

En el De Música, se enfrenta por primera vez con el problema de la relación entre el alma y Dios. Aquí aparece ya en el alma la presencia dinámica de Dios, explicada en forma racional.<sup>350</sup> Tal

---

343. Cf. De Trinit., XV, 8, 14ss. Providencia, modo, ley, son términos que corresponden a memoria.

344. Haec autem disciplina ipsa Dei lex est, quae apud eum fixa et inconcussa manens in sapientes animas quasi transcribitur... Una pars vitae, altera eruditionis est, De Ordine, II, 8, 25.

345. Cf. De Ordine, II, 11, 31-35.

346. Cf. Ibid., II, 14, 40

347. Intelligebat regnare numeros...reperiebat divinos et sempiternos...Et quoniam illud quod mens vidit, semper est praesens, et immortale approbatur cujus generis numeri apparebant...De Ordine, II, 14, 41.

348. Cf. Ibid., II, 15, 43: quoddam miraculum.

349. Cf. Ibid., II, 18, 47.

350. Cum anima per seipsam nihil sit...ipsius Dei praesentia vegetatur in mente atque conscientia. Itaque hoc bonum habet intimum, De Musica, VI, 13, 40.

presencia no tiene sentido panteísta, sino metafísico, en cuanto que Dios ha impreso en el alma humana números, leyes, tendencias, conocimientos, para realizar los planes que El mismo ha asignado al hombre. Agustín dejándose conducir por el concepto de Providencia<sup>351</sup> va comprobando que el alma humana como el resto de la creación está gobernada por leyes, números, ritmos, dimensiones.. regulares, razones...etc.: descubre en el alma cinco clases graduales de números temporales. Pero quiere trascender la zona temporal y entonces descubre los números "espirituales y eternos".<sup>352</sup>

Que la razón tenga acceso a un mundo de números espirituales y eternos, inteligibles, se demuestra por la experiencia y se da por un hecho.<sup>353</sup>

Tal es lo paradójico: por qué una razón, esencialmente temporal, percibe realidades esencialmente intemporales. El hecho es tan indubitable puesto que amamos la igualdad, la ley; si la amamos es que la conocemos, la percibimos.<sup>354</sup> Rechazada la posibilidad del empirismo y comprobada la eternidad de tales números, Agustín concluye que sólo hay una respuesta: Dios.<sup>355</sup>

La respuesta es para hacer vacilar a cualquiera. El proceso por el que el alma ha llegado a descifrar los números eternos es

---

351. Delectatione in rationis numeros restituta ad Deum tota vita nostra convertitur, Ibid.,11,33

352. Cf. Ibid.,VI,12,34

353. Quid? Remigrare ad eum putas illos numeros ab eo ipso qui in terrogat. An illum intrinsecus apud mentem suam novere se ad aliquid, unde sibi quod amiserat redhibeatur?, De Mus.,VI,12,35.

354. Nusquam appeteret animus nisi alicubi nota esset...Ubi censes, responde quaeso, si potest, De Mus.,VI,12,34.

355. Non in corporum formis...aut in temporum intervallis... De Mus., VI,12,34. Quo igitur se etiam motorum putas, ut menti ejus imprimantur hi numeri, et illam faciant affectionem, quae ars dicitur?, De Mus.,VI,12,35. Ergo aeternos esse non negas...Unde ergo credendum est animae tribui quod aeternum est et incommutabile intelligat, nisi ab uno aeterno et incommutabili Deo?...Nonne manifestum est, eum qui alio interrogante sese intus ad Deum movet, ut rerum incommutabile intelligat?, De Mus.,VI,12,36

un proceso mayéutico, un movimiento hacia algo, que se conservaba en la memoria, y que ahora se "recuerda".<sup>356</sup> El alma que debiera naturalmente contemplar esos números porque Dios le otorgó esa capacidad y que de hecho la tiene, pues cuando se le pregunta convenientemente, lo anormal es que no ve directa e inmediatamente esos números.<sup>357</sup> Pero es más sorprendente la segunda afirmación: moverse hacia estos números eternos es moverse hacia Dios; así se identifica a Dios con los números eternos. No se puede dudar de esta conclusión ya que Agustín insiste en ella. Desde el momento en que se identifique a Dios con el mundo inteligible, una prueba de la percepción del mundo inteligible se convierte en prueba de la existencia de Dios.

La "frónesis" es una afección del alma, un movimiento con que entiende o percibe lo eterno, percibiendo al mismo tiempo, que es superior a lo temporal: es lo que se llama en lenguaje actual, sin déresis radical.<sup>358</sup> La templanza, la fortaleza, la justicia quedan ordenadas en este servicio.<sup>359</sup> Dios ha establecido una ley, Ley de Dios o Ley divina, que se identifica con la Providencia, según la cual gobierna el mundo al estilo platónico, esto es, de un modo jerárquico, estableciendo su sede u oficina en el alma racional y gobernando desde ella toda la creación.<sup>360</sup>

En el De libero arbitrio, presenta Agustín la llamada "prueba de la existencia de Dios", combatiendo el empirismo, al mismo tiempo que el subjetivismo, y procura establecer que el mundo in-

---

356. ...ut verum incommutabile intelligat nisi eundem motum suum memoria teneat, non posse ad intuendum illud verum, nullo ad monente revocari, De Mus., VI, 12, 37.

357. Quæro quonam...discedat, ut illum ad eam necesse sit memoria revocari, De Mus., VI, 12, 37. Aunque en este punto el mundo moderno no se aviene con Agustín a llamar Dios al mundo inteligible, sin embargo la afirmación es netamente agustiniana, De Mus., VI, 13, 40; Ibid., VI, 14, 47

358. Cf. De Mus., VI, 13, 37

359. Cf. Ibid., VI, 15, 50

360. Cf. Ibid., VI, 17, 58. Aquí Agustín admite un apriorismo adscrito a la memoria, un hábito natural y potencial, y finalmente un estado de inconsciencia o latencia de Dios (números). Pero no menciona la fórmula Memoria Dei, a pesar de identificar a Dios con el mundo inteligible. Además el carácter platónico de este libro es demasiado visible.

teligible ha de ser común o público, al mismo tiempo que objetivo.<sup>361</sup> No se trata pues de leyes personales o de experiencias personales, sino que se trata de leyes objetivas, que condicionan a todos los individuos; se trata, en suma, de un apriorismo.<sup>362</sup> La sabiduría y el número son para Agustín una ratio objetiva, impresa por Dios en sus criaturas racionales o irracionales. Los números son la sabiduría de los seres irracionales y la sabiduría es el número de los seres racionales.<sup>363</sup> Aquí se enfatiza más claramente el apriorismo y el hábito natural: la impresión se da con la misma naturaleza racional.

Aunque en esta obra se marca mejor la trascendencia divina absoluta, sin embargo se mantiene firme la identificación de Dios con el mundo inteligible, de tal manera que la simple demostración de que existe un mundo inteligible es para Agustín una prueba de la existencia de Dios, dados los caracteres propios de ese mundo inteligible:<sup>364</sup> existe el mundo inteligible, luego existe Dios tal es el argumento noológico de Agustín.<sup>365</sup>

Consta por la experiencia<sup>366</sup> que el hombre tiene acceso al mundo

- 
361. Aliquid quod omnes ratiocinantes sua quisque ratione atque mente communiter videant, cum illud quod videtur praesto sit omnibus, De lib. arb., II, 8, 20
362. Ubi novi quod non est corpus unum quid sit unum novi... Non utique per corporis sensum novi, De lib. arb., II, 8, 22. Rationem veritatemque numerorum et ad sensum corporis non pertinere, et invertibilem sincerumque consistere, et omnibus ratiocinantibus ad videndum esse communem, Ibid., 8, 24.
363. Cf. Ibid., 11, 32
364. Tu autem concesseras, si quid supra mentes nostras esse monstrarem Deum te esse confessurum, si adhuc nihil esset superius. Memento quod aeterno Patri sit aequalis... Sapientia, Ibid., II, 15, 39. Clara influencia plotiniana al relacionar lo Noético con lo Uno, aunque dándole un sentido cristiano.
365. Cf. De lib. arb., II, 12, 33; Ibid., 12, 36-37. Jam ipsa veritas Deus est, Ibid., II, 12, 39.
366. Enuncia Agustín una serie de primeros principios, Ibid., II, 10, 28, y luego continúa: plura non quaeram: satis enim est quod istas tanquam regulas, et quaedam lumina virtutum, et vera et incommutabilia... omnia communiter adesse ad contemplandum, Ibid., II, 10, 29. Este es un dato comprobado por introspección, que sirve de base a la argumentación.

do inteligible; el hombre percibe por sí mismo razones eternas, reglas de la verdad, primeros principios.<sup>367</sup> Luego, el hombre tiene acceso a Dios, ve a Dios.<sup>368</sup> Por supuesto que no se trata de una visión directa, inmediata o mística, sino indirecta,<sup>369</sup> es decir, lo que el hombre ve es la impresión de Dios en la naturaleza humana; ve una memoria, un espejo, y en el espejo ve a Dios.<sup>370</sup> Por eso Agustín no nos induce a una introspección, sino que nos "demuestra" que vemos.<sup>371</sup> Ello significa que vemos "inconscientemente" y que necesitamos una demostración para comprobar que vemos.<sup>372</sup> Y todo esto es posible gracias a que Dios grabó, imprimió, estampó en el alma humana la memoria "sapiencia" que es una "sede interior", un "secretarium veritatis".<sup>373</sup>

En el De vera religione, ya Agustín formula su método platónico,<sup>374</sup> al volver a incidir sobre el tema favorito del encuentro del alma con Dios, centrándose en el tema del "juicio".<sup>375</sup> Simplificando y universalizando el problema se tiene que: todo juicio su

- 
367. Así este libro enlaza con los demás que son paralelos a este lugar: Manifestissimum est enim omnes has, quas regulas diximus et lumina virtutum ad sapientiam pertinere... Quam ergo verae atque incommutabiles sunt regulae numerorum (primeros principios de la matemática)... tam sunt verae atque incommutabiles regulae sapientiae (primeros principios de la vida moral y racional, de la sindéresis fundamental), Ibid., II, 10, 29.
368. Ipsa Veritas Deus est, Ibid., II, 15, 39; Ibid., II, 15, 43.
369. Dubitabisne illud quidquid est, Deum dicere? Non continuo... Sed quaeso te, si non inveneris esse aliquid supra nostram rationem nisi quod aeternum est et incommutabile, dubitabisne hunc Deum dicere? Fatebor Deum, quo nihil superius, Ibid., II, 6, 14.
370. Cf. Ibid., II, 9, 26
371. Cf. Ibid., II, 15, 39
372. Cf. Ibid., II, 16, 42
373. Cf. Ibid., Id.
374. Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum... Tende unde ipsum lumen rationis accenditur, De vera relig., 39, 72.
375. Judicare de corporibus, non sentientis tantum vitae, sed etiam ratiocinantis est, Ibid., 29, 53. Toda vez que hay que partir del mundo sensible, el cual, se ha convertido en "verbo", ya que se ha de ver a Dios per ea quae facta sunt, Ibid., 29, 52 y es preciso analizar el acto con que la razón juzga de lo sensible.



pone una ley eterna.<sup>376</sup> Si el hombre juzga por su propia ley, es Dios,<sup>377</sup> en caso contrario, tiene que reconocer a Dios,<sup>378</sup> la verdad queda fuera de la jurisdicción del hombre.<sup>379</sup> Otra vez se reitera el descubrimiento del apriorismo, convertido en prueba de la existencia de Dios, aunque la Verdad se identifique con el Verbo bíblico.<sup>380</sup> A esto se une la discusión agustiniana sobre el tema de la imagen de Dios<sup>381</sup> en los libros de la Escritura.

En las Confesiones, Agustín se aplica a sí mismo el método o proceso platónico, que al mismo tiempo encuadra dentro de una experiencia, una historia. En esto tiene toda la razón Madec. Pero este proceso engendra, o solo revela una Memoria Dei? Al aplicarse dicho método.<sup>382</sup> Agustín lo describe. Y en él percibe la "verdad" como una luz y un pan<sup>383</sup> y se congratula de haberse formado una idea más exacta de Dios.<sup>384</sup> Dios es ahora la verdad sustancial, que es identificada sin más con el Dios personal de los cristianos, como lo había sido la sabiduría del Hortensio.<sup>385</sup> La situación de Agustín es penosa por algún tiempo. Por una parte la verdad le arrebatada con su belleza, pero por otra su situación circunstancial

376. Cf. Ibid., 30, 54. Aequalitas, similitudo, prima Unitas... mente intellecta conspicitur, Ibid., 30, 55s.
377. Si rationalis vita secundum seipsam iudicat, nulla est jam natura praestantior, Ibid., 30, 54.
378. Quoniam opera magis quam artificem atque ipsam artem dilexerunt, hoc errore puniuntur, ut in operibus artificem artemque conquirant, Ibid., 30, 67
379. Cf. Ibid., 30, 56
380. Cf. Ibid., 31, 57; Ibid., 31, 58; Ibid., 36, 66. Per incommutabilem Veritatem, qui Filius Dei unicus est, Ibid., 12, 25; Ibid., 30, 67.
381. Esta Sapiencia-Verbo de la nota anterior es la imagen perfecta del Padre, Ibid., 31, 58; Ibid., 36, 66; Ibid., 43, 81; Ibid., 43, 82; Ibid., 45, 85. No tiene, sin embargo todavía una teoría fija de la "imagen de Dios", Ibid., 46, 88; Ibid., 47, 90.
382. Et inde admonitus redire ad memetipsum, intravi in intima mea, duce Te... et vidi, supra eundem oculum animae meae lucem incommutabilem, Confess., VII, 10, 16.
383. Lucem incommutabilem... Cibus sum grandium... Ibid.,
384. Et mirabar quod jam te amabam, non pro Te phantasma, Ibid.; VII, 17, 23. Fecerat sibi Deum per infinita spatia locorum omnium, et eum putaverat esse Te (Deum), Ibid., VII, 14, 20.
385. Cf. Ibid., III, 4, 7.

de angustia y hábitos materialistas le impiden tener una idea clara de una verdad sustancial, íntegra y presente ubique tota simul<sup>386</sup> y de dar un carácter religioso a su conocimiento.<sup>387</sup> Agustín tiene clara consciencia de su situación y ésta le es muy dolorosa y angustiosa.

...sed mecum erat memoria Tui.- Este es el texto que se opone al contexto anterior en el que Agustín al mismo tiempo que lamenta su fracaso le consuela el pensar que ya "lleva con él" "la memoria de Dios y tiene certeza de la existencia de la verdad."<sup>388</sup>

Por eso se expresa así:

..."yo estaba lleno de angustia, pero también de certidumbre: esta certidumbre me la daban los primeros principios que yo había descubierto en mí: se había revelado en mí una memoria Tui, una memoria Dei"(389)

Algunos intérpretes, como Madec afirman que tal memoria es un "recuerdo experimental de un fracaso", pero lo impide el contexto y la partícula sed, la memoria está ahí para oponerse al fracaso anteriormente descrito; y aún así, a pesar del fracaso, Agustín tiene ya en la memoria un asidero, un refugio seguro. No duda de que la verdad es, mientras que la razón no es; tampoco duda de que la razón sólo puede mantenerse unida a la verdad, participando de la verdad. Y todo ello porque he descubierto en los primeros principios una memoria Tui. Lo cual se ve con mucha más claridad, si se atiende a los pasajes anteriores que he citado, aunque menos desarrollados.

---

386. Numquid nihil est veritas?...Immo vero, ego sum qui sum, Ibid. VII,10,16.

387. Reverberasti infirmitatem aspectus mei...et inveni longe me esse a te, Ibid.,VII,10,16. Et non stabam frui Deo meo, Ibid. VII,17,23.

388. Neque ullo modo dubitabam cui cohaererem...Eramque certissimus quod invisibilia tua...Quaerens enim..., Ibid.,VII,17,23.

389. Confess.,VII,17,23.

Quaerens enim<sup>390</sup>. Sin duda el enim se refiere al pasaje anterior, a la memoria Tui, como principio del juicio. No puede aplicarse ni a la subsistencia de la verdad, ni a la adherencia de la razón, ni a la miseria de la razón encarnada; muchísimo menos, a los invisibilia Dei, sobre lo cual nunca oyó una sola palabra en el platonismo<sup>391</sup>

Agustín, aunque angustiado, sabe ya que dentro de él hay un es, un elemento que no viene del empirismo y que es un castillo i nexpugnabile. ¿Cómo se le ha revelado ese castillo interior? Quaerens, quaerens, quaerens... Non mecum ferebam, nisi amantem memoriam<sup>392</sup>. Aplicando otra vez el método platónico llega a contemplar lo que "es" in ictu trepidantis aspectus; pero de nuevo sobreviene el fracaso debido a los hábitos materialistas y a la falta de religiosidad; ante el cual se asoma el consuelo de la memoria Tui, que ahora es una memoria amante, una memoria que alfatea y codicia manjares, que todavía no puede comer.

¿Cómo puede esta memoria amante y anhelante ser "experiencia de un fracaso", cuando Agustín la presenta como sugerencia de realidades agradables, olorosas, pero todavía inasequibles?. Es una simple reiteración: es la misma memoria de antes, una memoria Tui<sup>393</sup>. En el fondo no hay oposición entre presentimiento del que habla Madec y el postsentimiento del que habla Cilleruelo, acerca de la memoria Dei. La experiencia platónica ha dado a Agustín una "consciencia" de la memoria Dei a la que con razón asiente Madec. Pero esta memoria Dei no es empírica, sino apriorística, sólo "demonstrable". Lo que se hace patente en la síntesis que Agustín mismo ofrece al final.<sup>394</sup>

En el libro X de las Confesiones, Agustín expone doctrinal -

390. Cf. Ibid., Id.

391. Es increíble que al leer en los platónicos haya meditado en Rom. I, 20 o en la Sab. 9, 15.

392. Confess., VII, 17, 23s.

393. ¿Por qué amante y anhelante?. Sin duda Agustín se refiere al método estoico de arguir del amor al conocimiento, de la curiosidad a la verdad. En adelante recurriré a este método con mucha frecuencia.

394. Cf. Confess., VII, 20, 26.

mente la misma evocación histórica de los métodos platónicos. Entra en sí mismo, comienza por el amor, va analizando las diferentes y ascendentes funciones de la memoria humana, para buscar a Dios, esto es, para buscar "lo eterno en el hombre", los primeros principios, nociones y valores.<sup>395</sup> Aquí Agustín discrimina entre la memoria empírica y la memoria apriorística. El quiere llegar a una zona inconsciente, profunda, en la que no cabe la introspección, visión directa e inmediata, sino solo la demostración, la prueba indirecta. Trata de demostrar que dejando a un lado todo el empirismo, queda todavía en el hombre algo, una realidad misteriosa, que quizá es Dios. Tal es la frontera entre el apriorismo y el empirismo. Sólo en un sitio, según Agustín, puede la filosofía buscar a Dios: en la memoria del hombre.<sup>396</sup>

Memoria Dei, quiere significar que Dios es un contenido de la memoria humana. Pero como esta fórmula admite muchos sentidos, interesa aclararla en el contexto de las Confesiones. No se trata de Dios, como "recuerdo" empírico, adventicio, adquirido, sino como una realidad infusa, impresa, congénita, natural: es pues una "presencia dinámica" que no se ve o percibe, sino que se muestra, reconoce, comprueba o desvela.<sup>397</sup> Dios es, pues, descubierto en la memoria, memoria recognoscitur.<sup>398</sup>

395. Quamdiu peregrinor abs Te, mihi sum praesentior quam tibi, Confess., X, 5, 7. Non dubia conscientia, Domine, amo Te... Ibid., X, 5, 8. Transibo, gradibus ascendens ad eum qui fecit me, Ibid., X, 8, 12.
396. Transibo eam(memoriam) ut pertendam ad Te, Ibid., X, 17, 26. Si praeter memoriam meam te invenio, inmemor tui sum. Et quomodo jam inveniam te, si memor non sum tui?, Ibid., X, 17, 26. Es pues claro el sentido de las pruebas de la existencia de Dios en San Agustín. Ubi manes in memoria mea, Domine?, Ibid., X, 25, 36.
397. Cognoscam Te... Confess., X, 1, 1. Ascendam ad illum, Ibid., X, 7, 11. Transibo memoriam... Habent enim memoriam et pecora... Transibo memoriam ut pertendam ad te... volens te attingere unde attingi potes et inhaerere tibi... ut attingam Te, Ibid., X, 17, 26. A continuación, es decir, Ibid., 18, 27 Agustín alega algunos ejemplos empíricos, porque los principios generales se aplican tanto al mundo empírico como al inteligible. Pero aquí no interesa el empírico. El hombre perdió el dracma divino con la caída.
398. Cum Te Deum meum quaero, vitam beatam quaero, Ibid., X, 20, 29. Esta es la respuesta al problema del dracma, que de otro modo no tendría sentido. El problema central es pues este: quomodo quaero vitam beatam? Y se contesta: Habent in nescio qua notitia, de qua satago utrum in memoria sit, Ibid., 20, 29. Cf. la respuesta definitiva, Ibid., X, 21, 31.

De ahí que la verdad y la felicidad, en el propio interior, son como nociones impresas por Dios en el interior de la memoria. Todos aman la felicidad; luego todos la conocen. No la conocen por experiencia, ni por herencia ancestral; luego la conocen a priori, esto es, la conocen "en Dios", en esa luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo y que Dios imprimió en la memoria. Pero, esa felicidad es solo un gaudium de veritate. Y así se reitera el método: los hombres aman la verdad; luego la conocen. No la conocen por experiencia, ni por herencia ancestral; luego la conocen a priori, en Dios.<sup>399</sup> etc.

En el De Trinitate Agustín hace gala de sus acostumbrados métodos, demostraciones y doctrinas,<sup>400</sup> pero con novedades maravillosas que concretan, precisan, clarifican y distinguen el sentido de su tema favorito, que tantas veces pretendió sondear.

Entre las primeras novedades figura el concepto preciso de la Memoria sui. Esta pertenece al mundo interior, pero es "natural": se presenta, pues, como intermediario entre el mundo empírico y el mundo eterno.

Seguidamente, trata de probar la existencia del mundo interno, es decir, del mundo de la experiencia interna, mediante el descubrimiento de la Memoria sui. A esta realidad del cogito,<sup>401</sup> es imposible llegar partiendo del empirismo; ya sea externo,<sup>402</sup> ya sea eterno.<sup>403</sup> Esto conlleva a admitir que el alma tiene de sí misma un conocimiento ontológico, prereflexivo, prelógico, absoluto y no relativo (esto es, no fundado en la relación sujeto-objeto) que se llama simplemente "presencia del alma ante sí misma".<sup>404</sup> El infante que todavía no puede "pensar", conoce ya su alma.<sup>405</sup> Y lo que

399. Cf. Confess., X, 18, 27; Ibid., X, 24, 35; Ibid., X, 20, 29; Ibid., X, 23, 33; Ibid., X, 26, 37; Ibid., X, 27, 38. Lugar paralelo De vera relig., 32, 60, en él desarrolla el mismo argumento con la noción de hermosura.

400. Agustín demuestra que amamos al "hombre" por experiencia interna, mientras que amamos al "justo" sin experiencia alguna, amando la "justicia", que es noción apriorística.

401. Cf. De Trinit., IX, 3, 3; Ibid., IX, 7, 12; Ibid., XIV, 5, 7; Ibid., X, 5, 7.

402. Ibid., VIII, 6, 9.

403. Ibid., IX, 3, 3.

404. Ibid., X, 5, 7; Ibid., X, 13, 16

405. Cf. nota 401.

se dice del alma, en general, se dice también de la "mente" y de la "memoria", en cuanto que Agustín las considera a veces, no como potencias, sino como sustancias y las aplica un lenguaje absoluto, pero no relativo.<sup>406</sup> Aunque se les aplicara un lenguaje relativo, se daría lo mismo, pues el alma en última consecuencia sería objeto y sujeto, por lo que se podría afirmar que el alma es su propia memoria, esto es, el ámbito con que se ve a sí misma, el objeto que ella misma ve.<sup>407</sup> Esto equivale a decir que el alma es su propia memoria desde el momento en que se ve a sí misma.

Luego, elabora la distinción entre el seipsam nosse y el seipsam cogitare, que obliga a poner dos géneros de conocimiento uno lógico y otro prelógico. El alma se conoce a sí misma habitu desde siempre, porque ella misma es memoria sui, objeto de sí misma; sólo cuando interviene el pensamiento, intervienen la experiencia, la atención actual, la advertencia o sensación, esto es, la "consciencia"; y entonces el conocimiento habitual se torna en conocimiento actual. Tal es la conclusión de la doctrina expuesta. De este modo, el pensamiento va ligado a la generación de un verbo.<sup>408</sup>

En una instancia posterior ya habla de la MEMORIA DEI. Pero, para ello la memoria sui, que Agustín ha descubierto, le ofrece los rasgos esenciales de la Memoria Dei, dejando a un lado la diferencia básica, que siempre subsiste, entre un mundo interno y un mundo eterno.

Por de pronto resulta ya absurdo hablar de ideas innatas: no existe en el alma una sola idea innata; para que haya una idea, tiene que haber previamente un "coito", una generación del verbo.<sup>409</sup>

---

406. Como también incurre añadiendo analogías a la Trinidad, pero no pasa de una figura retórica que absolutiza e hipostatiza la mente o la memoria.

407. Cf. De Trinit., XIV, 6, 8.

408. Cf. Todo lo que se ha dicho acerca de las prerrogativas de la memoria sui en la p. 110 ss.

409. Jam erant in memoria, sed tam remota et retrusa quasi in cavis abditioribus, ut nisi admonente aliquo eruarentur, ea fortasse cogitare non possem? Confess., X, 10, 17.

Nihil esse aliud discere ista, 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... Rursus demerguntur, et quasi in remotiora penetralia... et... Ibid., X, 11, 18.

El lector perdone, pero el realismo de Agustín es tremendo, casi brutal.<sup>410</sup>

En obvia consecuencia: el alma era memoria sui en cuanto era capaz de formar o informar ese formabile que es el pensamiento. Por idéntica razón, el alma es Memoria Dei en cuanto puede formar o informar también ese pensamiento,<sup>411</sup> con formas inteligibles. Nunca hubo tiempo en que el alma no conociese a Dios (mundo inteligible, nociones, principios, valores) y por ende, si el alma puede llamarse memoria sui, puede también denominarse memoria Dei.

A las fórmulas memoria sui y memoria Dei, Agustín no vacila en aplicarlas la doctrina de la "imagen" de Dios: pues la imagen de Dios es justamente la memoria Dei, que implanta una "teología natural", sobre la que se edificará toda teología agustiniana. Imagen de Dios significa contemplación de las cosas eternas.<sup>412</sup> Los objetos eternos, los invisibilia o cognoscibilia, son accesibles a la mente humana en virtud de un apriorismo, no en virtud de un empirismo, ya que la experiencia, toda experiencia, simbolizada en el cogito, sólo es posible si el conocimiento actual brota y nace de un conocimiento habitual.<sup>413</sup>

Colocarse, pues, en un momento anterior a todo cogito es enfrentarse con las razones eternas, que atañen a la sapiencia, a la contemplación, en oposición a la ciencia o acción.<sup>414</sup> Se palpa aquí

- 
410. Omnis res, quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito, De Trinit., IX, 12, 18. Confess., I, 13, 21. Quae reperiuntur, quasi pariuntur; unde proli similia sunt. Ubi nisi in ipsa notitia? Ibi enim quasi expressa formantur... De Trinit., IX, 12, 18. Vere in animo impressum quamdiu de memoria proferri et definiri potest. De Trinit., IX, 10, 15. Así el proceso mayéutico del platonismo se convierte en Agustín en una embriología.
411. Quaerendum est quonam modo ad cogitationem pertineat intellectus; notitia vero cujusque rei, quae inest menti, etiam quando non de ipsa cogitatur, ad solam dicatur memoriam pertinere De Trinit., XIV, 7, 9.
412. Ibid., XIII, 4, 7; Ibid., XIII, 20, 25.
413. In eo solo quod ad contemplationem pertinet aeternorum, non solum trinitas, esd etiam imago Dei; in hoc autem quod derivatum est in actione temporalium, etiamsi trinitas possit, non tamen imago Dei possit inveniri, Ibid., XII, 7, 10.
414. Ibid., XII, 14, 22.

una semejanza con Dios, puesto que es como quien está en una atmósfera eterna, intemporal; frente a las realidades que no fueron, ni serán, sino que siempre son, porque son inmutables.<sup>415</sup> Esta virtud contemplativa puede desarrollarse en los sabios, pero no falta jamás del todo en los ignorantes y enemigos de Dios.<sup>416</sup>

Agustín trata de fijar la imagen de Dios en un elemento natural y "eterno", previo a la fe, previo a toda vida sobrenatural, ya que ésta es "transitoria", adventicia, engendrada. Dios imprimió su imagen en la misma naturaleza humana y esa imagen no ha desaparecido con la caída, sólo podría desaparecer con la misma naturaleza.<sup>417</sup> Esta impresión de la imagen de Dios en el hombre es el *speculum* que hace al hombre capaz de percibir a Dios, es decir, las razones eternas, nociones, principios, valores.<sup>418</sup> Esa imagen es la relación del alma con Dios, la capacidad elemental de participar de Dios, de ver a Dios.<sup>419</sup> Puesto que el alma humana es luz participada de la Luz creadora, las funciones propias de la imagen impresa son recordar, entender y amar a Dios.<sup>420</sup>

Esta "imagen" de Dios, este apriorismo agustiniano se refiere a las primeras nociones y principios, impresos por Dios en la naturaleza racional, en lo que consiste la primera iluminación o formación de la razón humana. Sin esta dotación inicial, el alma humana no podría pronunciar un solo juicio: carecería de ley permanente para enjuiciar los hechos empíricos y singulares. Está, pues, el hombre desde su origen ante las razones eternas, que están por encima de él, y a ellas está subordinado o subnexionado.<sup>421</sup> Agustín pregun

415. *Ibid.*, XII, 23.

416. Cf. *De Trinit.*, XII, 23

417. *Tamen quia summae naturae capax est, et esse particeps potest, magna natura est, Ibid.*, XIV, 4, 6.

418. *Ibid.*, XIV, 12, 15

419. *Ibid.*,

420. *Ibid.*, XIV, 14, 20; *Ibid.*, XIV, 3, 4. *Sed in eo quod semper erit, inveniendae est quam dici oporteat imaginem Dei, Ibid.*, XIV, 2, 4. *Ea est inveniendae in anima hominis, id est, rationali, sive intellectuali, imago Creatoris, quae immortaliter immortalitati ejus est insita, Ibid.*, XIV, 4, 6.

421. *Sublimioris rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporeales et sempiternas: quae nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent; atque*

ta como ejemplo de este modo de conocer la noción de bienaventuranza,<sup>422</sup> que es natural, infusa, apriorística, no adventicia, no adquirida, no experimental, aunque tenga contenido positivo y no sea una mera forma kantiana. Se trata, como siempre, de la noción impresa de la felicidad, no de un "recuerdo" del Eden, o de un recuerdo positivo con sentido positivista.<sup>423</sup> De igual modo podría presentarse otros principios semejantes.<sup>424</sup>

Sería absurdo pensar en percepciones místicas, o en percepciones directas, o inmediatas. Tal visión sólo puede "demostrarse"; no experimentarse. Es cierto, que esa visión es una realidad demostrable,<sup>425</sup> pero no hay introspección directa.<sup>426</sup>

Memoria Dei significa, pues, el ámbito o atmósfera en que vemos el mundo inteligible elemental, el "principio" o raíz del hombre, la fuente de que brotarán las ideas y los amores.<sup>427</sup> Entender actual es convertir en acto la potencia, el hábito.<sup>428</sup> La memoria

---

his nisi subjungeretur aliquid nostrum, non secundum eas possemus judicare de corporalibus, Ibid.,XII,2,2; Ibid.,X,1,2. Ex illa rationali nostrae mentis substantia, qua subhaeremus intelligibili veritati, Ibid.,XII,3,3.

422. Ibid.,XIII,4,7

423. Ibid., XIV, 15,21.

424. Ibid.,XV,4,6.

425. Cum aliquid, quod ipsa(mens)non est,aeternum atque inconmutabile conspicit, De Trinit.,XV,6,10.

426. Et hoc est grandius aenigma,ut non videamus quod non videre non possumus, Ibid.,XV,9,16. La ciencia anterior al pensamiento es pues seminal, potencial, latente, inconsciente: formabile nondumque formatum, nisi quiddam mentis nostrae, quod hac atque hac volubili quadam motione jactamus, cum...cogitatur, Ib.,XV,15,25. Este formabile que es el pensamiento debe recibir la forma de esa forma o noción invisible, pero real, que está contenida en la memoria. En suma, la imagen de Dios es un elemento que ha de perdurar para siempre, ligado a la eternidad. Así el hombre es "eterno por participación".

427. Memoria hominis, qua res intelligibiles ita continentur, ut non in eam per sensus corporis venerint, habeat pro modulo suo...imparem, sed tamen qualemcumque similitudinem Patris, Ib., XV,23,43. Quando ad memoriam meam aciem cogitationis advertō, Ib.,XV,22,42. Ibi erant et quando inde non cogitabamus, Ibid., XV,21,41.

428. Sed illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae, ubi hoc etiam primum cum cogitarem invenimus, et gignitur intimum verbum, quod nullius linguae sit, tanquam scientia de scientia, et visio de visione et intelligentia quae apparet in cogitatione, de intelligentia quae in memoria jam erat, sed latebat, Ib.,XV, 21,40.

es la madre del verbo, y por ende, la memoria se revela en el entendimiento, como el Padre se revela en el Hijo.<sup>429</sup>

Por tal motivo es obvio que no es el hombre el que hace la ley, sino que es la ley la que hace al hombre, la que lo condiciona desde su misma raíz. Y esto sucede no sólo en el orden sobrenatural, sino también y sobre todo en la zona inconsciente.<sup>430</sup>

Es verdad que Agustín, en la obra que hemos examinado, abunda sin medida en trinidades inferiores (sensación, imaginación, fe, autoconsciencia, etc.) y en digresiones incidentales; pero al llegar a la trinidad superior, a la trinidad sapiencial, en la que la memoria es propiamente Memoria Dei, porque considera que ella es una visión de Dios, nos deja un poco asombrados con su tremenda brevedad.

El estima que ya dijo lo suficiente<sup>431</sup> y desde luego parece que lo esencial queda claro, esto es, la Memoria sui, cuya nota esencial es la pura presencia<sup>432</sup> y la de la Memoria Dei, cuya esencia es ser principio y fundamento<sup>433</sup> de nuestro conocer.

---

429. Cum verum loquimur...ex ipsa scientia quam memoria tenemus, nascatur verbum quod ejusmodi sit omnino, cujusmodi est illa scientia de qua nascitur, Ibid., XV, 10, 19. Esta ley universal sirve tanto para el campo eterno como para el empírico: forma quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est quod in corde dicimus, Ibid., XV, 10, 19.

430. Nihil esse aliud discere ista...nisi ea quae pasim 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 intentioni facile occurrant, Confess., X, 11, 18. Neque aliquid de te inveni quod non meminissem ex quo didicite, Ibid., X, 24, 35.

431. Domini autem Dei sui reminiscitur...In illo enim vivit et movetur et est (Act. 17, 28); et ideo reminisci ejus potest, De Trinit., XIV, 15, 21. Quam intuebamur, ut nec longe a nobis esset...Ibid., XV, 6, 10.

432. Commemoratur ut convertatur...Ibid., XIV, 15, 21. Per veritatem, quae intellecta conspicitur...ut intelligeretur admonui, Ibid., XV, 3, 5. Ibid., XV, 4, 6.

433. Ibid.

c) ALGUNAS ATINGENCIAS A LA TEORIA: Contra los que dicen que ese hábito natural inconsciente es pura y llanamente la potencia humana que llamamos memoria. ¿ Para qué complicar el problema, hablando de condiciones, aptitudes, idoneidades, caracteres, impresiones...etc.? Todo estaría bien si se concordara sobre el acondicionamiento o formación de la memoria, ya dispuesta para entrar en acción y sobre sus relaciones con el entendimiento y la voluntad. Pero lo que no puede aceptarse es si por potencia entienden una tabula rasa que en ella no hay impresión natural alguna, que todo es adventicio, y que tiene que venir incluso de fuera la máquina de imprimir.

Entre los que admiten un apriorismo, tampoco hay acuerdo sobre el sentido, valor y alcance de ese apriorismo. Pues desde Platón a Maréchal presentan apriorismos muy diferentes. Cuique suum.

Relación con el entendimiento y la voluntad. En cuanto a las relaciones, Agustín mantuvo con firmeza la dialéctica trinitaria. Pero, en la historia de la filosofía; ¿quién le ha seguido por ese camino?. Pues, unos discuten si el entendimiento es antes o después que la voluntad, otros si el amor es antes o después del conocimiento y otros si la zona del inconsciente es antes o después que la consciente. La confusión es grande y no puede evitarse ya que el problema es sumamente complejo y profundo. Por ende, lo que interesa sobre todo es conocer bien el pensamiento de Agustín.

La réplica de la Escolástica. Los Escolásticos -al hablar de la Memoria Dei- la refirieron al concepto de sindéresis, e inclusive de ello se hizo eco el doctor Angélico, máximo exponente de la filosofía y teología medievales. Pero, posteriormente, el "hábito de los primeros principios y la sindéresis", fueron excluidos del conocimiento natural y sobre esto se guardó silencio. Pues, la sindéresis se convirtió en un rompecabezas: parecía algo maravilloso, nobilísimo y después no era nada. Todo esto obedecía al proceso de aristotelización sufrido en la Edad Media. Sin embargo, Tomás de Aquino a pesar del aristotelismo admitió esta memoria. Tal perspectiva suministra la visión sumaria del pen

samiento de Tomás de Aquino en torno a la teoría del conocimiento, la que prueba fehacientemente, al menos en su sentir, que había serias dudas respecto a la admisión de la memoria Dei.<sup>434</sup> Pues, en concreto las objeciones casi siempre vienen del campo agustiano, y del platonismo. La razón para rechazar a este último estribaba en la autoridad del Estagirita, debido a esto, el Filósofo del Eros siempre es enjuiciado a través de Aristóteles y nunca desde su mismo punto de vista. Por ello es que el Angélico en su gnoseología por una parte admite unas condiciones necesarias a todo conocimiento, pero que en cierto modo, son ya conocimiento y por otra admite con Aristóteles que todo conocimiento procede de los sentidos y que es el entendimiento agente el que causa el universal.<sup>435</sup> Lo cual realmente abría camino al nominalismo, aunque Tomás de Aquino no llegó a él. En cambio, para Agustín el universal existe y al conocer únicamente lo vemos realizado en las cosas, en los seres; no lo creamos, lo vemos, lo entendemos, lo conocemos. En fin, de las respuestas a los objeciones se deduce que el Angélico ha querido conciliar a San Agustín con Aristóteles.

Además hay que añadir que la sindéresis en Tomás de Aquino, queda desvinculada del conocimiento metafísico natural y la reduce en su intencionalidad, directamente, a la práctica. Se logra otorgarle un cierto concepto a la misma por analogía con los primeros principios del entendimiento, pero que al final no se cree en ellos, aunque se apele a los mismos.

Lo mismo habrá que decir cuando el doctor Angélico habla de principios por sí conocidos, no explica el cómo de ese conocimiento. Y lo que he alcanzado a ver, en las obras del Aquinate, parece que no admite tampoco el conocimiento natural. En última instancia se advierte en él que no se le presenta el problema de la metafísica del conocimiento, pues ignora el inconsciente y su trascendencia como ontológico en toda filosofía.

434. Cf. S.Th.I, q.16, art.6, ad I; q.79, art.3,4,9,12; q.84, art.1,3,5,6; q.87, art.1; q.88, art.3: Quodlib., X, q.4, art.7; In II Sent. dist., 24, q.2, art.3.

435. Cf. S.Th.I, qq.79-85-86-87.

Los reparos de actualidad. Omito las atingencias vertidas en la Epoca Moderna, pues las he referido en el capítulo tercero, para incidir sobre las actuales. Me detengo en Guitton,<sup>436</sup> quien al estudiar el tema de la memoria en Agustín no ha llegado a formular ninguna teoría de la Memoria Dei, aún lo que es más, no ha visto el alcance metafísico de la misma, ni ha estudiado su significación en el agustinismo. Estudia los textos de Agustín desde un enfoque tan solo histórico o historiológico profundo. Los textos de las Confesiones y los De Trinitate, que son los más corrientes se enfocan bajo el aspecto de retención del tiempo, de recuerdo del pasado o de apresamiento del presente en nuestra facultad sin trascendencia para una concepción global del problema gnoseológico.

Gilson,<sup>437</sup> ha expresado también las formulaciones de Agustín, pero con poca fortuna en su palabra. Pues, el referido autor cuando habla del conocimiento intelectual en sus diversas ramificaciones se advierte cierta confusión, en la cual permanece, aunque presenta el interrogante sobre la esencia de las nociones agustinianas.

En realidad, lo que hace es identificar las nociones con las ideas o conceptos, en un claro sentido aristotélico, a pesar de que las hay, y él mismo admite ciertas restricciones. El confusionismo de Gilson entre la idea y la noción tiene la exclusiva finalidad de atribuir a las nociones el rol regulador y formal de la iluminación agustiniana. Pero, no se da cuenta que se da esta función reguladora porque el sujeto posee previamente la noción. Pues, en esta función reguladora es cabalmente donde se descubre la existencia de la noción previa. No se trata solo de una función ciega, sino de un hábito elemental o impreso.

La postura en la que se coloca Gilson es peligrosa porque de un lado se sitúa junto a Kant y de otro confunde dos iluminaciones radicalmente diferentes: la iluminación divina del alma y la iluminación de los objetos por el alma. La visión intuitiva de la que

---

436. GUITTON, J. Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin. París, 1953, pp.199-217. Id. Actualité de Sant' Agostino. Roma, 1956, p.91

437. Cf. Gilson: Introduction a l'étude de saint Augustin. París, 1949.

habla Gilson no tiene contenido alguno y es inconcebible.

..."Inmédiate et par conséquent intuitive, l'action des idées divines sur la pensée n'implique cependant aucun ontologisme, parce qu'elle est essentiellement régulatrice et ne comporte pas de contenu. C'est pourquoi nous avons vu saint Augustin qualifier les idées divines de règles: *regulae numerorum, regulae sapientiae, etc.*" (438).

Es incomprendible una acción inmediata e intuitiva, una acción de las ideas divinas sin un contenido. De lo que se desprende o que esa función es ciega o que no se logra salvar a Agustín del ontologismo.

La raíz de los malentendidos de Gilson está en que él trabaja dentro de los supuestos aristotélicos. Critica el agustinismo medieval por haber estudiado el agustinismo a la luz del aristotelismo y no a una luz propia, y luego incurre en el mismo defecto. Su aristotelismo se entreve, sobremanera, en su insistencia por identificar la noción agustiniana con los conceptos, siendo anterior a ellos y condición necesaria de los mismos. El alcance de la noción agustiniana no ha sido logrado por Gilson porque no ha sabido desligarse de sus presupuestos aristotélicos. A San Agustín es preciso ir desde San Agustín mismo y no desde el medioevo, pues en el momento en que intentemos dar una interpretación a base de otra ya dada, imponemos prejuicios al pensamiento.

Sciacca, presenta en su obra, un capítulo sobre el conocimiento intelectual y otro sobre el estudio de la memoria en sus diversas acepciones,<sup>439</sup> pero tampoco hace ver que la Memoria Dei va unida al origen de las ideas, bien a pesar, de la afirmación contraria de Gilson. Las nociones agustinianas han sido poco usadas por Sciacca en el estudio del conocimiento. No existe una síntesis sobre la metafísica del conocimiento, y la gnoseología queda de este modo incompleta. El problema central es el del origen de las ideas y el criterio absoluto de certeza, pero ello sin la neta distinción

438. GILSON, E.: op.cit. p. 124

439. Cf. San Agustín. La vida y la obra—El itinerario de la mente. Brescia, 1949, pp.147-301.

entre noción e idea es imposible comprenderlo, por más que recurra, frecuentemente, al conocimiento implícito y primitivo del que también ya había hablado Boyer.<sup>440</sup>

Otra de las imprecisiones de Sciacca radica en unir el dogma de la caída con el ansia de felicidad y el conocimiento de la misma. Tal se confirma con el estudio que dedica al Maestro interior,<sup>441</sup> dice que las ideas están ya en nosotros, reduciéndose el papel del maestro a excitarlas, haciendo entrar en sí mismo al discípulo. De ser así no cabe duda que Agustín cae indefectiblemente en el inneísmo. Pero lo correcto es que ciertamente -según san Agustín- tenemos las nociones, conocimientos implícitos, inconscientes, oscuros. El enseñante hace que el discípulo preste atención, se encuentre, y entonces la atención o intentio uniéndose a la noción produce la cogitatio, que se expresa en un verbum o noticia. No existe la idea, sino la noción.

Sciacca no admite otra sicología en Agustín que la conciencia. Si existe algún a priori en el conocimiento no puede ser para él un saber, sino un modo de ser. En el capítulo dedicado a la memoria,<sup>442</sup> da a ésta un sentido místico, más bien que ontológico y trascendental. No se ha planteado el problema que implica la presencia de Dios, mejor, el conocimiento inconsciente de los valores.

Otros dos conceptos que identifica el autor son el de conciencia y el de presencia. No se sigue que cuando estamos presentes a una cosa, o un ser está presente a sí mismo, sea consciente de ello. La mente humana puede estar, y de hecho lo está siempre presente a sí misma, y sin embargo, no siempre es consciente de esta presencia, no siempre piensa en sí.

Lo mismo acaece con la presencia de Dios. El problema práctico se concreta en hacer consciente esa presencia. De lo contrario la interioridad agustiniana carecería en absoluto de valor.

440. Cf. L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin. París, 1942, p.214.

441. Cf. San Agustín. La vida y la obra, etc., pp.237-252.

442. Cf. Ibid., pp.275-297.

También hay que acusar a Sciacca que si bien por una parte ha ce una exposición obvia, palmaria de los textos, por otra no los analiza haciendo resaltar sus diversas relaciones y su profundidad.

- d) EL PROBLEMA DEL ILUMINISMO E ILUMINACION: El material acerca de la teoría agustiniana de la iluminación<sup>443</sup> es tan obvio, y al mismo tiempo, tan abundante que ella sola es capaz de oscurecer la solución. Pues, algunos como Allers, piensan en abandonar la explicación agustiniana para emprender nuevas rutas. Otros, tales como Boyer hablan de "simple participación o creación del entendimiento"; de una "cierta intuición" (Cayré); de "iluminación reguladora" (Gilson), de "inspiración, o de verdadera locución interior de Dios" (Warnach), y hasta se llega a la afirmación de un cierto ontologismo por unos y de la abstracción por otros. Todas estas apreciaciones contienen algo de verdad pero son incompletas.

---

443. Así por ejemplo ya se intuye la doctrina de la iluminación desde los primeros escritos filosóficos: Contra Acad., III, 6, 13; De beata vita 4, 35.

Posteriormente cuando Agustín distingue los tres mundos afirma que para ello se requiere de una luz e iluminación, así en De Gen. ad litt. imp. lib., 5, 24.

Luego certifica que la iluminación es necesaria para conocer, así en Solil., I, 8, 15; In Joan. Evang. tract., 35, 3.

A continuación identifica a Dios como padre de la iluminación y como luz inefable: Solil., I, 1, 2; Ibid., I, 1, 3; In Joan. Evang. tract., 2, 6; Ibid., 15, 19; Solil., I, 13, 23.

La luz es demostrativa de una entidad subyacente y latente, al mismo tiempo se prueba y automanifiesta a sí misma, In Joan. Evang. tract., 35, 54.

Distinción entre impresión e iluminación. Para centrar y entender bien el problema hay que incidir, reflexivamente, en las siguientes discriminaciones. Pues, en primer lugar, la impresión en sí es ya una iluminación original, connatural, es la luz de la Memoria Dei, que se otorga al hombre en el acto de su creación,<sup>444</sup> en cuanto tal. Dios le imprime con y en su mente los primeros principios y los derivados inmediatos de los mismos, según los cuales y a su luz juzgará de las cosas. En esto Agustín se sitúa en el campo de lo ontológico, de lo metafísico.<sup>445</sup>

En segundo lugar, no hay que olvidar que Agustín sigue la teoría plotiniana más que la platónica, en lo que respecta a la formación y producción de los seres, exige para la constitución de las cosas, en su ser propio, una iluminación, y el ser queda constituido tal al dirigirse al grado superior y ser iluminado por él. El hombre no se sustrae a esta ley. Pero, como hay una diferencia abisal entre el hombre y los demás seres, aquél es dotado de razón y, por consiguiente, su iluminación será racional, intelectual, necesitará que se le imprima todo aquello que necesita para el desarrollo de sus facultades cognoscitivas.

---

444. La iluminación ontológica depende del concepto de creación, en la que es preciso distinguir dos estadios: creación y formación, así en De Gen.contra Manich., I,5,9. Cito a continuación las verdades agustinianas en torno a la creación: De Gen. contra Manich., I,7,11; De vera relig., 18, 36. De Gen.ad litt.imp.lib.,4,15; Confess.,XII,4,4; Ibid., XIII, 33, 48; De Gen.contra Manich., I,12,18; Confess.,XII,8, 8; Ibid.,XIII, 4,5; Ibid.,XIII,5,6; De Gen.ad litt.,I,1,2; Confess.,XIII,3,4. De Gen.ad litt.,I,1,3; Ibid., I,3,7.

La iluminación como participación del Verbo: De Gen.ad litt., I,4,9; De Trinit.,IV,2,4; Serm., 67,8; De Gen.ad litt.,IV,22,39

445. El entendimiento humano no puede menos de carecer de esta iluminación: Enarr.in psal.,118 s.; 18,4; Confess.,XIII,2,3.

La iluminación es ontológica porque lo constituye al entendimiento en su ser: De Gen.ad litt., I,9,17; Ibid.,III,20, 31.

Por tanto, en esto consiste la impresión de las nociones trascendentales. El hombre se constituye como tal al serle impresas las nociones, sin las cuales su conocimiento no podría realizarse, conocimiento que es el acto más específicamente humano.

La Memoria Dei es la iluminación ontológica, denominada por Agustín impresión.<sup>446</sup> Evidentemente, tal impresión es una participación de las ideas divinas y las nociones son el lazo de unión, el "tirante ontológico" y la piedra de toque de la certeza absoluta. Esta iluminación -impresión- es previa, apriorística, original,<sup>447</sup> necesaria, que dentro del conjunto y contenido de lo agustiniano, es otorgada sólo y únicamente por Dios. El ansia de felicidad-verdad-unidad-bondad y demás trascendentales, la distancia entre la razón y la verdad según la cual juzga la inquietud constante y la tensión continua hacia algo absoluto demuestran a plena luz la existencia de la Memoria Dei. Todo esto supone un cierto conocimiento radicado en la esencia misma de la naturaleza racional, conocimiento "previo", inconsciente, pero con un contenido real.

La segunda iluminación<sup>448</sup> se refiere al conocimiento consciente, más bien, al juicio. Es decir, la mente humana, iluminada por la luz de la Memoria Dei, ilumina el mundo al conocer, en otras palabras, no es Dios mismo el que ilumina en este sector, sino ese Dios que viene identificado por el principio de participación con la Memoria Dei, iluminación primera, divina por su origen. Es, por consiguiente, la mente humana, enriquecida con las nociones la que ilumina el mundo. En esa luz de la Memoria Dei es donde se ve la realidad y esa luz es la intuida por quien conoce,<sup>449</sup> por quien juzga,<sup>450</sup> como repite, insistentemente, Agustín.

446. Cf. De Gen. ad litt., I, 9, 17; Ibid., III, 20, 31; De Gen. contra Manich., I, 12, 18.

447. Cf. De Trinit., XIV, 6, 8; Ibid., XIV, 7, 9.

448. Cf. De Gen. ad litt., XII, 31, 59; Solil., I, 8, 15; Epist., 118, 4, 31; In Joan. Evang. tract., 15, 19; Contra Faust. Manich., XX, 7.

449. Cf. Confess., XIII, 2, 3; Ibid., XII, 15, 20; De Gen. ad litt., I, 3, 7; Ibid., I, 9, 17; De vera relig., 49, 97; De Trinit., XV, 6, 10

450. Cf. De Trinit., XIV, 7, 9; Enarr. in psal., 42, 4; Confess., VII, 10. 16.

Discusión del problema. A fin de destacar la original teoría de la memoria sui y la memoria Dei,<sup>451</sup> como postulados previos que fundamentan la teoría de la iluminación, y simultáneamente, condicionan la metafísica del conocimiento en Agustín, presento mis observaciones a ciertas apreciaciones de agustinólogos, que abordaron dicho problema, durante el Congreso Internacional de Filosofía Agustiniiana en París, el año de 1954. Me interesa remarcar la discusión mantenida en dicho Congreso, por que en él todavía se descubre el sentido indeciso de la iluminación y el estado de la cuestión en la actualidad:

Meyer afirma que Agustín pasa del inneísmo a la iluminación tardíamente porque estaba obsesionado por el problema de la verdad, por el valor absoluto del conocimiento y esto le obligó a pasar de lo psicológico a lo metafísico: la iluminación. Agrega que en este punto se puede hacer un parangón entre Agustín y Descartes.<sup>452</sup>

Petzäll, por su parte sostiene que también en Tomás de Aquino se puede hablar de inneísmo como en Descartes, y que en ambos por el hecho de que el hombre piensa, en su acto de pensar, va implicada la idea de Dios, esto es, la idea de un ser que implica la de un ser infinito. ¿No será de este género el inneísmo agustiniano, pregunta? El mismo autor excluye de Agustín el inneísmo en sen

---

451. Cf. R. Jolivet, L'homme et la connaissance. Tal discusión versó sobre estos dos puntos: El inneísmo y la iluminación. Dicha discusión llena las págs. 186-192 del vol. III.

452. Es insostenible la posición de Meyer toda vez que el problema de la Verdad fue siempre la preocupación de Agustín, desde que tomó contacto con la Filosofía al leer el Hortensio de Cicerón. En consecuencia, no es que haya un salto insólito del plano psicológico al metafísico, sino que sólo en la medida que Agustín va madurando en sus ideas da la solución explicativa al problema metafísico del conocimiento. Además ya he refutado, anteriormente, la interpretación inneísta atribuida al doctor Africano. Respecto al paralelismo es factible, pero sería para advertir en el padre de la filosofía moderna, su escasa originalidad y su apelación ilógica y rapsódica al terreno metafísico.

tido cartesiano, defendiendo un cierto inneísmo en estos términos: "Augustín a enseigné l' innéisme de ces 'conditions préalables'... toute la vie, mais il n'y a pas chez lui une théorie nette des idées innées". Es más o menos el sentido que he apuntado en los capítulos anteriores, es decir, ese sentido impropio del inneísmo agustiniano, que en realidad es una incomprensión de los propios textos del Africano.

Somers entiende la iluminación como "sobreañadido" y para explicar el concepto de 'sobreañadido' (surajouté), también aludido por Allers, apela al influjo neoplatónico y a su trascendencia en el pensamiento agustiniano, a la 'mística de la identidad' de Plotino, ya que para esta filosofía el contacto del 'nous' humano con el 'Nous' general es cosa inherente a la naturaleza humana. Hasta aquí es una exposición del pensamiento neoplatónico. Al aplicar estos criterios a Agustín tiende a superar los textos agustinianos<sup>453</sup> y a tener que admitir en Agustín la introducción del concepto de una acción<sup>454</sup> (no del 'Nous' que no es ya para él intermediario entre el alma y Dios), sino de Dios, dando al hombre acceso a lo Ideal. Así sin pretender hablar de gracia, debe poner en lugar del contacto ontológico entre el 'nous' individual y el 'Nous' general del Neoplatinismo, una suerte de don divino, de acción divina, pero que permanece en el plano ontológico de la naturaleza. En tal sentido se dice que es 'algo sobreañadido' (quelque chose de surajouté), (bien que sea quizá anticipación de un concepto tomista), esto es, algo que no está comprendido en la entidad noética del hombre.

Más aún, al pedirle a Somers la explicación de la unión entre iluminación e imagen de Dios resultaban claras estas dos consecuencias: primera reducir la iluminación al plano psicológico con detrimento del metafísico y ontológico; segunda existe una confusión entre iluminación divina del alma por Dios y la iluminación del mundo por el alma.

---

453. Es decir, que se fuerzan los textos, tratando de llevar más allá de lo que el autor quiso expresar conscientemente. Pues en tal aspecto los textos son ya muy precisos a partir del De vera religione y de modo más especial del De libero arbitrio.  
Enarr. in psal., 75, 17; Ibid., 103s, 2; Confess., XII, 25, 34.

454. Cf. Discusión de Somers, p.187.

En la declaración referida por Somers, es necesario, admitir que el mundo ideal es común para todos los sujetos cognoscentes, y que cada cual lo conoce con su facultad concreta, individual.<sup>455</sup> Se prueban los textos, Agustín no ha comprendido nunca -muy a pesar de la afirmación contraria de Somers- que el "hecho de ser un 'nous' individual no entraña un derecho al conocimiento total del mundo i deal". Cierto que un conocimiento total, insisto sobre esta última palabra, no se da de hecho, pero sí se funda el derecho. El hecho de ser un "nous" individual, no por ser individual, sino por ser "nous" es suficiente, según Agustín, para unirnos al mundo ideal, inteligible. Es justamente el traslado cristiano que ha operado en el neoplatinismo.

La acción de Dios, dando acceso a lo Ideal es connatural al al ma, ya que el alma por el hecho de serlo, tiene acceso a él. Esta dotación es, justamente, la iluminación ontológica del hombre, la impresión, de que Agustín habla en sus escritos y a la que los a sistentes al Congreso no hicieron mención a pesar de que el máximo agustinólogo Cilleruelo, en su conferencia, relevó la importancia de este concepto. No hay un contacto ontológico entre el "nous" i ndividual y el "Nous" general, es cierto -sería plotinismo- pero hay un contacto ontológico de la mente humana con Dios por medio de la Memoria Dei, tal como lo he analizado.

La conclusión de Somers de que "la iluminación es algo 'sobre a ñadido' (quelque chose de "surajouté"), supone que ella no está comprendida en la "entidad noética del hombre". Pero, anteriormente, había afirmado que esa "especie de don divino, o acción divina permanece en el plano ontológico de la naturaleza". En consecuencia, no se puede salvar este callejón sin salida, so pena de incurrir en la contradicción.

Pues ella es connatural a la entidad noética del hombre ya que sin ella el hombre no puede entender, y es anterior a toda i ntelcción y volición. En caso de no serla es necesario saber cuando se le añade, cómo y por qué. Aún admitiendo que es algo "sobreañadido"

---

455. Es el tema central del lib.II De Libero arbitrio.

se pregunta si es necesario. Pero, si lo es debe pertenecer a la "entidad noética" del hombre, de lo contrario no podría entender. Si no es necesario se puede prescindir de ella en el conocimiento, cosa a la que Agustín no se resigna.

Lo que pasa es que Somers ha visto la necesidad absoluta de ese algo, Memoria Dei, según mi explicación connatural, no sobreañadido, en los grandes textos paralelos, pero prefiere hurtarse de este modo peculiar al objetivismo y subjetivismo radicales. La "entidad noética" del hombre exige la impresión de las nociones, es decir, de la Memoria Dei y de su objeto y estos elementos son atributos de la naturaleza humana, inherentes a la mente, son la pura presencia de la mente a sí misma y a sus objetos, también dados, los inteligibles y la presencialidad de éstos a aquélla. Así se tiene un conocimiento inconsciente, oscuro, confuso, pero real.

Somers piensa en una evolución marcada, respecto a la teoría de la imagen agustiniana<sup>456</sup> al expresarse en estos términos: "Su noción de memoria como nosse se esencial, reflexión total, absolutamente esencial a la mens supone que el espíritu del hombre no es otra cosa que una consciencia permanente, mientras que de hecho esta consciencia no parece nacer más que a ciertos instantes por un acto distinto"(457).

---

456. Somers para salir airoso piensa en una evolución, tan marcada en san Agustín, en lo que respecta a su teoría de la imagen, pero exagera y además la inconsistencia del pensamiento de Somers sobre la evolución de la doctrina agustiniana en torno a la imagen, ha sido probada incontestablemente por A. Turrado en su art. La Sma. Trinidad en la vida espiritual del justo, su templo vivo, según San Agustín, en Revue des Etudes Augustiniennes, v.3(1959), pp.129-151; y 223-260.

Es claro, como he hecho notar al hablar de Sciacca, que la memoria sui, el "nosse se", no es una consciencia permanente, aunque sea una llamada continua a esa consciencia.

457. Discusión, p.188. Es el resumen más apretado de su comunicación que llevaba por título: Image de Dieu et illumination divine; sources historiques et élaboration augustiniennne, en Augustinus Magister, 1(1954), pp.451-462.

Ese presunto equívoco se resuelve leyendo los mismos textos agustinianos, pues basta con percatarse que el nosse se esencial, sí, a la mente, no es reflexión total, no supone una consciencia permanente de la mente a sí misma, ya que de otra manera la interioridad y la admonición a la mente de que piense en sí misma a qué quedaría reducida<sup>458</sup>? No es lo mismo presencia esencial que consciencia esencial.

Sin hacer esta distinción es poco menos que imposible entender la obra agustiniana. Advierto -como siempre lo he hecho a lo largo de mi estudio- la terminología no siempre se mantiene, pero el sentido profundo se salva a través de todas las grandes obras: el inconsciente es una presencia continua, pero no es una consciencia. Es cierto que "de hecho esa consciencia no parece nacer más que en ciertos instantes por un acto distinto;" como distinta es la consciencia de la pura presencialidad de la mente a sí misma, La presencia solamente se hace consciencia en la expresión, en el verbo, en el concepto.

De consiguiente, siendo fiel al pensamiento agustiniano se puede decir que la imagen no está tanto en la consciencia cuanto en la presencia, mejor aún, está en la presencia y en la consciencia. Son dos imágenes distintas. La presencia es ontológica y no psicológica, en cambio la consciencia es psicológica y supone la metafísica de la presencia. Lo que pasa es que Somers invierte los términos al identificar el "cogito" con una "presence en soi", en cuyo caso orilla el problema, pero no lo afronta.

La interpretación de la vida de Agustín, después de su conversión, como una lucha por la integración de su personalidad en función de Dios, le conduce a este final: "Une fois cette interprétation 'reussie' il la réalise en deux étapes, d'abord en une présence en soi le 'cogito' puis en une présence en Dieu, l'illumination".

---

458. Cf. De Trinit., X, 5, 7; Ibid., X, 9, 12. El lib. X analiza este problema, tratando de la memoria sui. Los pasajes de la interioridad bastante conocidos son: De Gen. al litt., VII, 21, 28; De Trinit., XI, 11, 14; Ibid., X, 3, 5; Ibid., XIV, 14, 20; Ibid., IX, 12, 18; Ibid., XIV, 5, 7.

El problema trágico, como en toda vida espiritual, no estaba en la presencia, sino en la consciencia de esa presencia, de sí mismo a sí, y de Dios a sí mismo. La iluminación como presencia es ontológica, metafísica, es impresión, como dice Agustín, no todavía consciencia y por tanto no sicología. Se hace consciente cuando el alma ilumina el mundo por medio de la iluminación anteriormente recibida. El "cogito" es el primer dato inmediato de consciencia distinto de la presencia de la mente a sí misma, que aún es inconsciente.

La pregunta de Marrou es un poco utópica y no real. No existe para él una neta diferencia entre la noción, a que recurre y la idea. No logramos por la iluminación ideas divinas, de lo contrario tendríamos consciencia de ello y estaríamos en vías del ontologismo. Si decimos que es Dios como felicidad-verdad-unidad el objeto de la Memoria Dei no incurrimos en el ontologismo como ya lo he analizado, bien a pesar de la observación de Marrou. Percibimos los valores trascendentales y eternos directamente, y luego probamos que esos son Dios y se identifican con él. A Dios pues, lo vemos mediante discurso, antes en cambio, confusamente, inconsciente e implícitamente.

Van Steenberghen confesó que cuanto más estudiaba la iluminación, tanto más compleja la hallaba, añadiendo que hay en ella una "buena parte de metáfora". Alegaba para ello que posiblemente Agustín no viera tan claro, como nosotros, la simplicidad de Dios. Añade que si en la visión beatífica hay grados a fortiori en la experiencia mística tiene que haberlos. Termina citando a Hassen, quien ha escrito que por la iluminación divina tendríamos la intuición del aspecto lógico de la divinidad,<sup>459</sup> fórmula que no la encuentra dichosa.

Pero habría que replicar que no es necesario apelar a la mística ni a la visión beatífica, nos hallamos ante una intuición natural, inconsciente. Lo que tampoco implica negar la necesidad de

---

459. Tal es mi aserto, desarrollado en lógica agustiniana. Se da una intuición, no de Dios directamente, sino de algo, valores eternos, que luego probamos que es Dios. A Dios lo vemos indirectamente ya que tenemos que demostrar que los valores son Dios.

elevación ya que sería otro orden diverso.

Boyer siguiendo la línea de interpretación tomista, por la que tanto ha luchado en sus estudios agustinianos, al incidir en este tema dice: "Qué sería esa 'luz sobreañadida'? Se comprende difícilmente, dice, y parece que...no queda más que una solución: identificarla con la inteligencia humana que es una participación a la Verdad divina, primera Verdad o Verbo. Esta inteligencia, esta luz es dada al alma, pero no es algo accidental, en el sentido de que no puede haber un alma humana sin inteligencia. Así por el hecho de que Dios da a los hombres su inteligencia, los ilumina".

Toda esta cita larga se desbarata con la distinción ya aducida entre la iluminación del alma por Dios y la iluminación del mundo por el alma, es decir, la primera es la impresión o iluminación ontológica y la segunda es la iluminación conditio sine que non del conocimiento consciente. Aquélla es intrínseca, necesaria, pertenece a la entidad noética del hombre, de manera que si Dios no dotara a la mente humana de la memoria Dei y de su objeto, todo conocimiento sería imposible; ésta es extrínseca, condición del conocimiento.

El fundamento de todos estos puntos de vista parciales radica en un pasaje de la Comunicación de Allers,<sup>460</sup> quien afirma: "Tomás de Aquino, Descartes y Kant veían en el a priori algo que forma parte de la naturaleza...Pero Agustín parece tener una idea menos favorable de la naturaleza humana. No duda que todo hombre sea capaz de llegar al conocimiento de la verdad, tanto que ésta no la debe exclusiva a la revelación. Mas esta capacidad le aparece como 'sobreañadida'. Es preciso que la naturaleza sea completada por un don especial, no sobrenatural, pero sí adicional".

Esta conclusión es desconcertante para el que lea detenidamente las obras del Santo, porque ello sería inexpugnable con la incesante inquietud agustiniana, con el deseo innato de Dios tan criticado y defendido en teología, ello equivale a estrechar los vue-

---

460. ALLERS, Rudolf.: Illumination et vérités éternelles: une étude sur l' a priori agustinien, en Augustinus Magister, París, 1954. I, pp.477-490.

los de quien manda buscar para encontrar y encontrar para seguir buscando, no tendría solución la aporía del ansia connatural de felicidad - verdad - unidad, no es posible pensar que la imagen de Dios en el hombre sea un postulado sin significación concreta, cómo angustiar al hombre si realmente no pudiera confiar en alcanzar lo que anhela, a qué se reduciría últimamente la esperanza, verdadero y último móvil de toda la temática agustiniana?

También vale la pena advertir que Allers, no está sólo, sino que hay otros autores que insertan en sus escritos las mismas apreciaciones. Y es que al parecer éstos ateniéndose con exceso a la lucha antipelagiana realizada por Agustín, observan infundadamente en la actitud agustiniana, la derogación de los derechos del hombre, al someterlo plenamente a Dios y olvidan su venida de un platonismo o neoplatonismo, con una gran confianza en las fuerzas humanas. ¿Pueden armonizarse estas dos corrientes en el pensamiento agustiniano?. Sí, pues efectivamente, el hombre cayó de la altura, y justamente por eso puede subir de nuevo. Ello es precisamente su miseria y su grandeza. Agustín abrigaba firmemente esta convicción y la teoría que he expuesto lo permite asegurarla. El poder unirse a Dios subiunctio, no es algo sobreañadido, sino natural al hombre, aunque no lo consiga por otros motivos, no obstante los temores y miedos infundados que esto lleva consigo en teología. Esto no significa suprimir el orden sobrenatural, sino fundamentarlo, pues que aún esta dotación humana es obra divina.

Aún sigue replicando Allers, pero me abstengo de citarlo íntegramente y prosigue así: Después de preguntarse si tiene alguna significación hoy la teoría de la iluminación, o quizá sólo se la puede considerar como un tema de interés histórico, responde que tal como ha sido desarrollada por Agustín, ya no se puede mantener, puesto que su fundamento, la concepción de la visión, se reconoce como inaceptable.

Esto, según él, se relaciona principalmente con la suposición de que hay un rayo de luz que parte de la potencia cognoscitiva. Pero al inquirir si es necesaria esta hipótesis, resulta imposible construir la teoría de la iluminación, si se abandona esta idea.

Por tanto, concluye en que es posible formularla nuevamente. En la reformulación afirma que si es necesaria por hipótesis, resulta ya imposible construir la teoría si se abandona la idea de la iluminación. Concluye, en la posibilidad de formular de nuevo la teoría agustiniana y eliminar el problema de la luz propia.<sup>461</sup>

Todo ello indica una postura demasiado personal provocante y escéptica, pero no resuelve el problema toda vez que parece interpretar el rayo de luz materialmente y de este modo y no se comprende nada en la visión. Pues, ni siquiera alude a la intencionalidad de las sensaciones que le podría brindar un camino de solución.<sup>462</sup> En el orden intelectual tiende a explicar por medio de la visión, es cierto. En Tomás de Aquino, por vía de ejemplo, el entendimiento agente hace al objeto actu inteligible, de suerte que el entendimiento posible, actualizado ya, puede entender. El entendimiento agente es algo de la potencia cognoscitiva y recae sobre el objeto. La objeción también podría tener cabida aquí. Sólo que a la luz de los principios que he ensayado pueden hallar una solución viable los diversos interrogantes.

Ante este panorama que acusa indefectiblemente o no haber comprendido la problemática de la iluminación en su radicalidad, o querer explicarla desde perspectivas ajenas al espíritu agustiniano, no queda más que la interpretación, tal vez la única posible hasta hoy, la del Dr. Cilleruelo, agustinólogo por vocación. Este destacado agustinólogo al analizar minuciosamente los textos agustinianos distingue dos iluminaciones: la primera es obra exclusivamente de Dios, que dota al hombre de la Memoria Dei y de su objeto, la segunda es tan solo una ayuda externa a la luz que vierten los ojos(lumina) sobre los objetos. Es una conditio sine qua non como en la visión sensorial externa: nisi illi extrinsecus adiutorium clari luminis praebeat (In Joan., XV, 19).

Resumiendo, la Memoria Dei recibe de Dios la indefectible pre

---

461. ALLERS, R... op.cit.p.490

462. ROHMER, J... L'intentionnalité des sensations chez saint Augustin, en Augustinus Magister, I.París (1954), pp. 491-498.

sencia de su objeto y se aplica a la vida con absoluta certidumbre y eficacia; en cambio la razón "juzga" todo lo exterior, semejante y propio, a la luz de los primeros principios y nociones (judicium de rebus), y eso es lo que llama Agustín "juzgar a la luz de Dios"; y recibe los objetos de su conocimiento (acceptio rerum), ya de los sentidos (sensibles), ya de la experiencia interna (vivencias), ya de la Memoria Dei.<sup>463</sup>

¿Qué es esa segunda iluminación divina, ayuda externa a la luz intelectual del hombre?. Lo ha dicho ya implícitamente. Es la iluminación por medio de la Memoria Dei, de las nociones, de los primeros principios, según los cuales, y a la luz de los cuales la razón juzga de las cosas. Es una conditio sine qua non del conocimiento consciente y del juicio. Por esto dice que la Memoria Dei es un requisito previo a toda intelección, como la luz del sol es un requisito para la visión. El entendimiento se ilumina al ser iluminado e ilumina, en otros términos, el conocimiento es iluminado por un preconocimiento, o sea, en paradoja, lo confuso, inconsciente ilumina lo consciente y claro.

La Memoria Dei es, pues, en Agustín el punto de partida, el conocimiento ya dado. Sólo de este modo puede explicarse la necesidad y absolutez de la verdad. Porque en el pensamiento de Agustín esta memoria Dei significa una unión con Dios, una subjunctio, una participación del hombre en los privilegios de Dios: la ley natural del hombre. Esta ley natural es, dice Agustín, una copia (transcriptio) de la ley eterna en la criatura racional y por eso participa de la eternidad de Dios. A su vez los juicios que presentan una necesidad y absolutez, incompatibles con la mutabilidad de la mente humana individual, participan de la memoria Dei; la ciencia participa de la sabiduría. *Lex temporalis, ut justa esset, ex illa aeternitate tracta est*, (Cf. De libero arb., I, 6, 15). El a priori del mundo eterno no implica las ideas.

---

463. CILIERUELO, Lope... La "memoria Dei" según San Agustín, en *Augustinus Magister*, I, París, 1954, p. 506.

e) APLICACIONES DE LA MISMA: Esta teoría brinda, dentro de toda la te-  
mática agustiniana, aportes que realmen-  
te son innumerables e incalculables.

a) Solución al problema de Dios. El primer punto digno de examen es  
dar solución al problema de Dios,  
es decir, que la teoría del conocimiento es una prueba de la exis-  
tencia de Dios.<sup>464</sup> Agustín ha usado el Cogito para probar esta exis-  
tencia,<sup>465</sup> pero este Cogito tiene su fundamento en la absolutez de  
la Memoria Dei.

El Aguila de Hipona para probar la existencia de Dios va reco-  
rriendo de unos objetos a otros hasta llegar a unas nociones, que  
para él, son el preámbulo de la presencia de Dios.<sup>466</sup> Son caminos dis-  
tintos a los de Santo Tomás, un aviso para algunos que quieren ha-  
cer de Agustín un tomista y de sus pruebas de la existencia de Dios  
una "vía".

El doctor Angélico va por caminos distintos de los agustinia-  
nos en la prueba de la existencia de Dios. Mientras Agustín recu-  
rre siempre al espíritu, como último anillo de la cadena que condu-  
ce a Dios, el Angélico permanece siempre en lo puramente sensible,  
sin elevarse. Ese paso necesario en el agustinismo no viene supera-  
do por santo Tomás en sus vías. Aún más, las vías tomistas sin es-  
te supuesto previo no logran su efecto. Verdaderamente, si yo de al-  
gún modo no conozco a Dios, toda prueba de su existencia me resul-  
ta vana e inútil. Dios no existe porque yo lo pruebe. ¿Quién me ga-  
rantiza el paso final: Esto es Dios? ¿Cómo puedo saber si ese de-  
terminado motor inmóvil, cause incausada, ser necesario, perfección  
suma, ordenador supremo, es Dios, si no sé qué es Dios, aunque sea  
en confuso?

---

464. CILLERUELO, Lope... La noción agustiniana y la categoría kantiana  
na, en "Relig. y Cult." vol. IV (1959) N. 16. p. 608.

465. Cf. De lib. arb., II, 3, 7 y todo el lib. II.

466. MORAN, José... Síntesis del pensamiento agustiniano en torno a  
la existencia de Dios, en Augustinus, 5 (1960), pp. 227-254.

El proceso de Agustín es más claro en este aspecto. Las nociones me dicen algo de Dios, me muestran una imagen del mismo, confusa, indistinta, es verdad, pero real, y por la imagen puedo conocer al autor, es decir, el representado en ella. No en vano he hecho notar que el principio de la imagen se funda justamente en la Memoria Dei. Apelar a que todos los seres son imagen, mejor vestigios de la divinidad, no es decir nada, puesto que es la mente humana la que debe juzgar y tener ese conocimiento.

Por eso Agustín recorre todos los objetos hasta llegar a esas nociones, preámbulo de la presencia de Dios, fundamento del juicio, que no puede pender de la mente que juzga, ya que juzga de sí misma, según esas nociones y principios. Su teoría del conocimiento se convierte en una prueba de la existencia de Dios, porque al tomar conciencia de las nociones repara en que el fundamento de sus juicios es superior a sí mismo, algo objetivo, inmutable y existente. No es una tautología, sino un supuesto, no es un tránsito de un orden a otro orden, sino una prueba válida, aunque no falten quienes, se nieguen a admitirla.

Masново<sup>467</sup> manifiesta que san Agustín y santo Tomás coinciden, por llegar a un mismo fin, al inmutable, pero no repara que a esa conclusión tiene que llegar, todo el que pretende probar la existencia del Ser perfecto. No se trata de saber adónde llegan, sino cómo llegan a un mismo fin. A buen seguro ambos pensadores llegan por vías distintas. Agustín nunca ha negado el valor de las pruebas a posteriori,<sup>468</sup> pero sí ha señalado que éstas sin las anteriores, son imposibles y carecen de valor. Sus pruebas pasan todas por el espíritu y del espíritu reciben su valor. El proceso siempre es el mismo. La antesala de Dios en el hombre son las nociones, y solamente desde la antesala se puede pasar al interior, a la prueba, a la demostración. El problema criteriológico es un problema de metafísica en Agustín. De aquí se origina su trascendencia. El deja

---

467. MASNOVO, A... S. Agostino e S. Tomaso. Concordanze e sviluppi. Milano, 1950, pp.132-153; y 184-200.

468. Cf. F. Cayré... Dieu présent dans la vie de l'esprit. Desclée de Brouwer, 1951, p.13 y ss. La bibliografía es abundante y puede verse en el art. antes citado.

flotar en el ambiente estos interrogantes para que reparen en su posición: ¿Quién garantiza la verdad de la idea, formada por abstracción de las cosas sensibles? ¿Puede darse una idea verdadera sin conocimiento previo de la verdad?. La aplicación es idéntica a la belleza, a la unidad, a la bondad, al arte, a los trascendentales en general. La existencia de Dios se mantiene a la misma altura. La teoría del conocimiento en Agustín es una prueba de la existencia de Dios no sólo porque la supone, sino porque lo exige la contextura misma de la mente humana.

Una vez más se destaca aquí la originalidad de Agustín porque su teoría de la Memoria Dei, le brinda la base de uno de los argumentos más apodícticos y demostrativos de la existencia de Dios. Prueba, que a criterio del Santo, realmente goza de una certeza metafísica, pre-psicológica y fundamental en todo proceso racional.

b) Filosofía como auténtica sabiduría: San Agustín instaure, en forma original, un platonismo cristiano, porque habiendo venido del estoicismo y del gnosticismo maniqueo, ha pasado por el escepticismo y ha sido educado en el espíritu latino. Pues, desde el momento de su conversión entiende el platonismo a su propio modo. Por eso se expresa, afirmando que la situación del hombre en este mundo no es una "situación filosófica", situación de eternidad, de ideas y de esencias, sino un régimen de fe. Desde esta perspectiva el conocimiento no es una mera especulación teórica, sino una terapéutica religiosa. Parte, como todos, del telos de la vita beata,<sup>469</sup> pero pronto comprueba que el conocimiento filosófico de Dios no es beatificante: tiene que haber pues dos géneros de conocimiento.<sup>470</sup> Hay un camino científico-filosófico, y hay también un camino de conocimiento en la "salud", que se logra por Cristo.<sup>471</sup>

469. Según el medievalista Gilson, Agustín confundió la sabiduría con la felicidad. Una exageración semejante es falsa: Agustín distinguió perfectamente la lógica, la ética y la física, el bien y la verdad. Cf. Epist., 118, 3, 13 ss.

470. Cf. Solil., I, 5, 11; Confess., VII, 10, 16.

471. Cf. Confess., VII, 21, 27.

Agustín acepta como el platónico Porfirio, la necesidad de una mediación, pero elige la personal de Cristo,<sup>472</sup> que es rechazada por los filósofos. Esto quiere decir que Agustín vive ya en un mundo diferente. A su parecer, los filósofos platónicos ignoran la auténtica naturaleza real del hombre. Hablan de un mundo ideal y fantástico, que no existe. Ignoran la calidad temporal de la vida. Por más que hablan mucho del mito de la caída, desde la eternidad hasta el tiempo, tratan al hombre como si fuese un ser ideal, no como ser histórico en el tiempo y con el tiempo. Para reintegrar a la eternidad a este ser histórico es necesaria la mediación ontológica de Cristo. Desde este punto el problema de la filosofía es ya otro.<sup>473</sup>

Agustín piensa que la filosofía es un camino universal de salvación o liberación, de tal forma que todo lo leído en el platonismo y neoplatonismo obtiene una interpretación cristiana. Por ello, afirma que el alma participa en el Verbo eterno, de ahí que es sabia y bienaventurada.<sup>474</sup> El telos o destino último consiste en participar de la Verdad subsistente, que se identifica con el gaudium de veritate<sup>475</sup> y con el frui a Deo<sup>476</sup> y se realiza en cada acto del conocimiento. La unión con Dios tendrá que realizarse por medio del conocimiento,<sup>477</sup> y la mística neoplatónica se ha racionalizado de manera incomprensible.

---

472. Cf. De Ordine, II, 19, 51; De quant. Animae, 34, 77.

473. Sobre este tema hay abundantes trabajos, cito algunos los más importantes: GUITTON, J., Le temps et l' éternité... CAMELOT, Th., A l' éternel par le temporel, en "Memorial Bardy", I (Rev. Etudes August.) 1956, pp. 163-172; MADEC, C., Connaissance et action de graces, en "Rech. August.", II, 286; PEPIN, J., Myte et Alegorie, París, 1958. AGUSTIN, S., Serm., 261; De Trinit., IV, 15, 20.

474. Quod de plenitudine eius accipiunt animae ut beatae sint, et quia participatione manentis in se Sapientiae renovantur ut sapientes sint, est ibi, Confess., VII, 9, 13.

475. Ibid., X, 22-34.

476. Ibid., VII, 17.23; Ibid., VII, n.24

477. Ibid., VII, nn.16 y 17.

c) El conocimiento libre de la dicotomía profano-religiosa. Desde el momento en que para Agustín la filosofía se torna en teoría de la liberación, el proceso del conocimiento ya no es más una actitud profana. Pues, para él, todo conocimiento significa unión con Dios,<sup>478</sup> es acto específicamente religioso, subhinhaesio,<sup>479</sup> de ahí que la teoría de la iluminación consista en que el Absoluto se sirve de nosotros para iluminar el mundo y nosotros representamos al Absoluto siempre que emitimos un juicio. Ratio, dux ad Deum. Sin embargo, no todos tienen consciencia de esas funciones sagradas del conocimiento a excepción del cristiano culto que sabe apreciar esta subordinación, participación, reconocimiento, gratitud leal.<sup>480</sup>

Esto indica que la relación fundamental del hombre con Dios está en el terreno del conocimiento, y que aquí es donde amenazan al hombre las dos formas de la radical concupiscencia noética: está en primer lugar el orgullo que pretende constituirse a sí mismo en norma y legislador; y en segundo lugar la curiositas - eruditio - magia.<sup>481</sup> Señala así Agustín el carácter humilde, seguro del conocimiento, ya que es una elección continua entre la aversio a Deo y la conversio ad Deum.<sup>482</sup>

En este sentido Agustín hace ingresar a la teología de Occidente por un camino nuevo;<sup>483</sup> busca un principio y fundamento, y lo

478. Cf. De Ordine, II,18,47; Solil., I,6,12; Ibid., n.15; Ibid., II, 11,21; Ibid., n.20; De lib. Arb., II,16,41; Ibid., n.31.

479. Cf. De Ver. Relig., 55,110

480. Cf. De Mor. Eccl., I,21,38

481. Cf. Confess., VII,20,26. COURCELLE, P., Rech. sur les Confessions de S. Agustín. París, 1950, p.103.

482. Admonemur averti ab hoc mundo, qui profecto corporeus est et sensibilis, et ad Deum, id est, veritatem, quae intellectu et interiore mente capitur... converti. De div. Quaest., 83, q.9. La Quaestio está tomada de Fonteyo de Cartago. Cf. Retract., I, 26.

483. Cf. De Ordine, II,15,43. Suele explicarse la diferencia entre los Padres Griegos y Agustín que los primeros se vieron envueltos en discusiones teológicas trinitarias que ya habían cesado en tiempo de S. Agustín. Tal explicación es insuficiente: Agustín escribió la obra más voluminosa e importante sobre la Trinidad y eso demuestra que para él era también interesante y actual. La verdadera razón es que vive ya un mundo nuevo, en ese mundo que él esta creando.

encuentra en Dios, fuera del mismo mundo. Ya no pregunta como Cicerón y Plotino, cuál es el objeto de la suprema facultad humana, sino cuál es el objeto que existencialmente está por encima del hombre.<sup>484</sup>

El sentido profundo (moral, religioso y místico), el ápice de 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 eticorreligiosas que constituyen su base.<sup>485</sup>

d) Espiritualismo agustiniano. Es obvio sostener que el auténtico nombre de la doctrina de Agustín es el de la espiritualidad. Pues, en el ámbito de la espiritualidad confluyen todos los elementos y todos se funden en la simplicidad del acto espiritual.<sup>486</sup> Por ello es que la vida espiritual y la espiritualidad agustiniana beben también en esta fuente. La presencia de Dios en la historia es un supuesto tan natural, tan lógico en el pensamiento de Agustín que sin él es inexplicable su vida y su obra entera.<sup>487</sup>

---

484. Cf. De Ordine., II, 19, 52.

485. La dialéctica es la regula o la ratio disputandi (Solil., II, 11, 19) y tiene tres facies: definitiones, divisiones, ratiocinationes. Con estas tres funciones sirve de custos et moderatrix del pensamiento. La verdad es descubierta por la mente, pero porque ésta es iluminada y encendida por la llama del Verbo.

486. Cf. Armando Rigobello, Teoría del conocimiento y fenomenología del espíritu en S. Agustín, en Rev. Augustinus, 2(1957), p. 245.

487. Cf. José Morán. La "Memoria Dei" según San Agustín, en Rev. Augustiniana, 10(1960), p. 230.

Si bien es cierto que la espiritualidad tiene su punto de arranque en la presencia y actuación de Dios en la historia, sin embargo, en esto no radica el esfuerzo y el máximo impulso agustiniano. La memoria Dei es una prueba irrefragable de que se lleva a Dios en el centro del alma, que Dios está en nosotros, pero que nosotros no estamos en Dios, en otro giro, que existe una presencia de Dios en nosotros, pero no una consciencia de esa presencia. Agustín precisa con exactitud que la imagen de Dios en el hombre antes de la caída, consistía en la consciencia de la presencia de Dios, en la presencialidad continua y consciente de Dios en sí mismos y de sí mismos a Dios. Posteriormente, esta imagen se entenebreció, quedó entre cenizas, obnubilada. Lo que era consciencia continua se trocó en mera presencia, una presencia que no rompió la unión con Dios. Era el lazo, el hilo que habría de conducir al hombre hasta la puerta de su laberinto. Dios llamará en el interior del hombre, le aguijará por medio de esa presencia confusa, indistinta, inconsciente, pero real, actuante, activa. Toda la vida espiritual se reducirá a restaurar la imagen natural de Dios en el hombre.

La memoria sui y la memoria Dei son la llamada continua al esfuerzo de restauración y renovación de la imagen natural de Dios en nosotros. No somos conscientes de nosotros mismos, aunque estamos siempre presentes a nosotros mismos, y no somos conscientes de Dios, aunque Dios está siempre presente en nosotros. Nos toca ahora tornar a nosotros mismos (interioridad), hacernos conscientes de nosotros mismos, para tornar a Dios (trascendencia), esto es, tomar consciencia de la presencia de Dios.

e) Filosofía, como ascesis y catarsis. Todo el trabajo de la vida ascética se limitará a reformar la imagen de Dios, a tomar consciencia de esa doble presencia. Verdad que es un trabajo duro y costoso, al que nos mueve y excita perpetuamente la presencia, que nos circunda. Dios excita al hombre a que le busque, a que tome consciencia de El, y esté con él. De manera histórica y real ésta es la tragedia personal de

Agustín en las Confesiones, cuyo desenlace final es que sólo habiendo entrado en sí mismo, tomó consciencia de sí y se halló impregnado, rodeado y asaeteado por Dios y aguijoneado por El a cada instante.

La lección permanente de su vida nacía de este convencimiento profundo de su metafísica. La unión del hombre con Dios se efectúa por medio del conocimiento y del amor, y así como todos los seres de la creación son, viven y se mueven en Dios, así el hombre conoce y ama en Dios. Es su máxima garantía y su máxima perfección. Así se comprenden las elevaciones de las Confesiones, la hondura del De Trinitate, de esa profundización en la consciencia de sí mismo y de Dios, basada sobre la presencia de sí y de Dios. El hombre interior, la mente, juega aquí el papel principal. Por eso, para Agustín hay tres cosas dignas de estudio: Dios y el hombre y el Hombre-Dios, como personificación de Dios y el hombre, mejor dicho, como el encuentro del amor de Dios y de los hombres.

Sólo desde esta perspectiva se comprende lógicamente la teoría del monacato en Agustín. Pensar que el monacato agustiniano es un azar, una casualidad es haber comprendido en mínima parte el Agustín de la metafísica profunda. El monacato era una consecuencia necesaria de su filosofía, como lo fue de la platónica, la creación de la república, es decir, la teoría de un estado elevado a la máxima perfección. Así como Platón funda la Academia para amaestrar y enseñar, para preparar los hombres de gobierno, dentro del amor a la teoría y a la contemplación; así Agustín ha de fundar con ineludible necesidad el monacato, esto es, una sociedad de contempladores, que viviendo conscientemente de unos valores e ideales, elevasen el nivel de la personalidad cristiana de su sociedad contemporánea.

Agustín, a pesar de que se preocupó como no lo ha hecho nadie hasta el presente, del individuo, de su diálogo continuo con Dios, de su consciencia personal, le veía siempre en una relación, en una conexión perpetua con los demás, en algo inexpresable que los une indefectiblemente. De aquí que el monacato es el fruto maduro de su filosofía y la coronación de la misma. No comprender esta verdad es

desligarse del pensamiento más auténticamente agustiniano en línea analógica con Platón.

Pensar que la teoría del monacato en Agustín responde tan sólo a una necesidad psicológica, a una exigencia de Iglesia, a un prurito de tendencia imitativa, en vista de los monasterios de Milán y de Roma, es desconfiar de su metafísica. El punto central de la filosofía agustiniana servía de base y fundamento a toda obra monacal,<sup>488</sup> que en forma distinta y original remataba en la necesidad de una sociedad fraterna, como culminación exigitiva de su filosofía. Toda filosofía individualista es atea, y en el pensamiento de Agustín el ateísmo queda excluido totalmente.<sup>489</sup> Solamente a base de esta teoría su monacato adquiere consistencia y el individuo se convierte en una parcela de la divinidad orientada a una comunidad.

Agustín creó una filosofía del hombre en comunión de valores con el prójimo, diríamos, la academia en el cristianismo sobre un programa de ascesis y trabajo temporal. Era el seminario donde el maestro no sólo alimentó a los discípulos con los valores de la interioridad y la trascendencia, sino que también los perfeccionó en una convivencia comprometida a través de la comunión de los valores interpersonales, que los capacitó para una praxis libre y amorosa. Esta convivencia mutua, centrada en la teoría y la acción era la garantía y la base sobre la que habría de descansar toda la vida del espíritu.<sup>490</sup> Esta vida plenaria del espíritu está inserta en el hombre y por ello es que nos sentimos obligados a proyectarnos a los demás a través del amor efectivo. Lo que hace falta es despertar en los hombres la consciencia, para que el espíritu de amor, cohesión reviva y comience a actuar en los mismos. Y así como en la vida cognoscitiva la experiencia externa despierta la consciencia, así en la vida comunitaria, la reunión externa suscita en nosotros

---

488. Cf. L. Cilleruelo, Caratteri del monacato agostiniano, en "Augustinus vitae spiritualis magister", I, Roma (1959), pp. 43-75.

489. Cf. R. Flórez, La significación del ateísmo, según S. Agustín, en "Rel. y Cult.", I (1956), pp. 83-110; La ceguera humana en el conocimiento de Dios según S. Agustín, en "Augustinus", 3 (1958), pp. 291-301.

490. Cf. Serm., 355, 2; ... commune autem nobis esset magnum et uberri-  
mum praedium ipse Deus. J. Morán, Filosofía y monacato en S. Agustín, en "Rel. y Cult.", 8 (1957), pp. 625-254.

la consciencia de la unidad y comunión, interior y exterior a la misma.

f) Solución al problema de lo sobrenatural. Ante el interrogante del hombre cristiano que experimenta ver colmado su deseo innato de Dios y que posee la firme esperanza de la visión beatificante: la teoría agustiniana ayudaría a perfeccionar la intuición de De Lubac,<sup>491</sup> tan peligrosa prima facie para muchos teólogos.

La Memoria Dei abre nuevos horizontes en un terreno inexplorado y permite revisar las líneas de ataque y defensa. A este problema iría indisolublemente unido, el auxilio sobrenatural, en su sentido profundo, el de la libertad, ontológica y psicológicamente considerada.

g) Implicancias psicológico-ontológicas. San Agustín pasa constantemente de la reflexión psicológica a la consideración metafísica en busca de los fundamentos últimos de la fenomenología del espíritu.<sup>492</sup>

Y en este sondeo de la interioridad descubre estas propiedades: es una totalidad, es decir, la asociación de todas las fuerzas vivas del espíritu a la empresa de su enriquecimiento e iluminación; es ordenada y jerárquica porque cada fuerza tiene su propio puesto y sirve desde él a otra más alta; es unitaria porque la acción y contemplación se unifican en la sabiduría que tiene el mando y gobierna las fuerzas interiores.

Del fino y laborioso análisis de la interioridad se desprenden estas dos consecuencias inmediatas: la primera es la conexión entre la interioridad y la espiritualidad, que excluye todo mate-

---

491. Cf. H. de Lubac, Le mystère du surnaturel. París, 1965, pp. 19-40. Es el pasaje en el que se le ha criticado acremente. Pero J. Alfaro, Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Sto. Tomás hasta Cayetano (1274-1534). Madrid, 1952. Insiste en asentar la línea de unidad, tendiente a eliminar todo dualismo.

492. Ascendentibus itaque introrsus quibusdam gradibus considerationis per animae partes, unde incipit aliquid occurrere, quod non sit nobis commune cum brutis seu bestiis, inde incipit ratio ubi homo interior jam possit agnosci. Cf. De Trinit. XII, 8, 13.

rialismo; la segunda, dicha interioridad agustiniana se define como opuesta a toda otra de tipo romántico, inmanentista o idealista.

De ahí es que el conocimiento de lo interior no sólo ocupa un lugar fundamentalísimo, sino que es excelente en sí mismo y superior a todo otro conocimiento humano:

"Gran cosa es ciertamente, dice, conocer los cielos y la tierra, el curso y movimiento de los astros, la sucesión de los tiempos, el cambio de las estaciones, las leyes que rigen los mares y las causas de sus flujos y reflujos, y todas las ciencias y artes liberales: todo esto es excelente y de ello hace gran aprecio el género humano; pero infinitamente mejor que esto el conocimiento de sí propio. Mucho más útil y laudable es al espíritu conocer su misma flaqueza, que no, ignorándose a sí, escrutar el curso de las estrellas" (493).

De esta manera Agustín se conecta con los filósofos modernos, toda vez que al hallarse frente a una enorme crisis de civilización, y contra el arrollador escepticismo, expresión del desorientamiento de los espíritus, buscó el refugio dentro de sí mismo, en el su jeto pensante.

Su búsqueda, dentro de su propia concentración, no es tan rígidamente lógico-matemática, como la cartesiana: su disccurrir es más bien lógico-personal. Nunca analiza la razón en sí sola, con una metodología de exactitud científica, sino que la escudriña en la grévida riqueza del acto espiritual, en el que razón, voluntad, amor se relacionan recíprocamente en una única unidad viviente.

Pero, a diferencia de los modernos, el antropocentrismo agustiniano goza de una trascendencia al estilo de las de Cousin y Jouffroy:

... "sube por encima de lo corporal y tienta de sondear la vida de tu alma; sube por encima de tu alma y tienta de comprender la vida de Dios. Cuando desde tu interior inquieres entonces estés en el justo medio; si desde allí miras hacia abajo, te encontrarás con el mundo corporal; si miras hacia ariba encontrarás a Dios" (494).

---

493. De Trinit., XIV, 1, 1; Cf. Solil., II, 1, 1; Enchiridion, IX, 3 y XVI, 5.

494. Tract. in Joan., XX, 5, 11.

Por eso, Bernard Jansen relievaa así la modernidad de Agustín: su teoría gnoseológica y su método filosófico arrancan del yo y de los hechos de conciencia; aun más trasciende toda modernidad al arribar en el término de su especulación, a la esfera de lo Absoluto, de las normas eternas; es finísimo en sus análisis psicológicos, tanto de lo empírico como de lo metafísico; del movimiento incesante de su vida interior asciende de lo personal a lo divino, desembocando en el Ser objetivo de Dios; el análisis del sujeto le da un rasgo de profunda intimidad y en fin es supramoderno cuando emerge del sujeto al objeto, del mundo de la conciencia al de los valores absolutos, eternos y divinos.

El difícil problema de la Iluminación, dentro de la filosofía agustiniana tiene características típicamente teóricas, pues fundamenta el concepto de la garantía divina del humano conocer. Entre la relación del sujeto pensante a objeto pensado media el acto iluminativo divino. (Esto nos hace pensar en Descartes, Malebranche, Leibnitz, Kant y Berkeley). Pero, lo que le diferencia a Agustín de estos pensadores es precisamente la fenomenología del conocimiento, mejor dicho, la viva inserción de la doctrina de la Iluminación en la experiencia espiritual del alma. A través de tal inserción, tienden a desaparecer los confines entre la teoría y la fenomenología. El caso es distinto con el tiempo y la memoria, porque ahora no es simplemente un hecho psicológico natural el aspecto fenomenológico, sino que se refiere a una divina intervención, a la vida de la gracia y a la experiencia mística y moral a la vez.

Siguiendo por este camino de los mundos subjetivo y objetivo en franca interrelación unitaria, Agustín entronca con los filósofos contemporáneos. De ahí que se haga necesaria una referencia a Husserl y a los filósofos existencialistas, vitalistas, por cuanto ellos, a veces con expresa alusión nos recuerdan la profundidad insondable de Agustín. Así por ejemplo, la intencionalidad de Husserl, la duración real y todo ser es conciencia de Bergson, la acción de Mauricio Blondel, el voluntarismo pesimista de Schopenhauer, la comprensión preontológica de Heidegger, la teoría de la memoria de Georges Gusdorf, incluso el subconsciente de los psicoanalistas,

presentan problemas que nos llevan a Agustín por la orientación ontológica.

h) Precursor de la filosofía participacionista de Lavelle: De la misma manera es notoria la influencia y repercusión de la teoría agustiniana en la tesis Levelliana de haber desarrollado una metafísica, que intenta interpretar la realidad y, con ella, la existencia, por medio de una filosofía del ser que incluya la comprensión del acto.

Así, por ejemplo, cuando Lavelle habla de la experiencia espiritual de nuestro mismo pensamiento, afirma que ello no implica tan solo como el cartesiano a un hecho de conciencia o a un sujeto, sino que intuitivamente comprende al ser en sentido concreto, "lo que existe" realmente; e incluso al Ser Absoluto, que lo llama el "Ser total".

Incluso se vislumbra una analogía evidente toda vez que el "Ser total" de Lavelle síndica a la misma realidad a la que Agustín llama Aeterna Veritas.<sup>495</sup> El inicio del filosofar de San Agustín como el de Lavelle descansa en una experiencia fundamental, que es la experiencia de Dios, cima del alma.<sup>496</sup> La Verdad experimentada por Agustín no es la verdad abstracta, sino que es una Verdad viviente, experimentada como una Fuente de la que participan todos los hombres.

El método empleado por Agustín como el de Lavelle es el intuitivo, moderado por la dialéctica de la participación. Ella consiste en tomar como punto de partida lo que está constatado en la intuición fundamental del ser total, y en analizar todo lo que allí está contenido haciendo explícito lo que se halla implícito y desempeñando todas las condiciones que son indispensables para comprenderla.

A pesar, de la analogía en los puntos iniciales de ambas actitudes filosóficas, sin embargo, hay diferencias respecto al método,

---

495. Cf. Confess., VII, 10, 6.

496. Cf. Ibid., VII, 10, 16.

Lavelle es impersonal, mientras que Agustín es personal, pues la historia de su alma es la base de su dialéctica.

Agustín confía mucho más en el valor de la inteligencia, lo que es un progreso en relación a la intuición bergsoniana, pues la razón conoce al Ser Total en sentido ontológico, como una realidad que existe distinta de nuestro espíritu.

La otra diferencia radica en que el de Agustín une siempre muy claramente y sin confusión la verdad que proviene de **nuestra** razón y la de la fe católica: Crede ut intelligas...

-----

## C O N C L U S I O N E S

1. Las teorías del conocimiento, anteriores a la de San Agustín, enfocaron el problema de manera multiforme. Así para Platón consistía en la comprensión e intuición del mundo de las Formas o Ideas. De ahí, que distinguiese dos tipos de conocimiento: el del Nous, conocimiento absoluto y auténtico y el de la Doxa, relativo y sensible. Aquél y no éste es el único conocimiento verdadero al que debe pretender llegar el filósofo.

Tal conocimiento estaba fundamentado en el mito de la remi-  
niscencia y en el de la inmortalidad del alma. Y la condición pre-  
via y absoluta que garantizase la intuición de ese mundo inteli-  
gible era la inmutabilidad, la intemporalidad del verdadero y au-  
téntico ser. Porque lo mudable, pasajero y transitorio nunca po-  
día ser objeto de intuición intelectual. Resultaba así la noéti-  
ca del platonismo esencialmente intuitiva.

El sistema aristotélico aborda el problema, en términos emi-  
nentemente demostrativos, esto es, se establecen lúcidamente las  
exigencias metafísicas, en las que se da una fenomenología o pro-  
ceso del conocimiento. Aristóteles está mucho más cerca de una  
psicología fenomenológica del conocimiento que de la metafísica.  
Las condiciones exigidas para que se dé el conocer son : sujeto  
cognoscente, objeto conocido y relación entre sujeto y objeto.  
Es verdad, que aquí también se busca el verdadero ser del conocer  
y el camino que se sigue es el demostrativo, no el intuitivo co-  
mo en el filósofo del Eros. El fundamento de la teoría aristoté-

lica reposa en la refutación de su maestro Platón, quien equivocadamente había identificado la realidad de las esencias con el mundo inteligible, en vez de reponerla en la realidad del cosmos. Con ello se instraura el realismo gnoseológico, es decir, la verdad del conocimiento consiste en la adecuación de la mente con el objeto. Y dicha teoría también enfatiza que el conocimiento comienza por los sentidos. De esta manera, creyó Aristóteles haber demostrado la validez y objetividad del conocimiento y su eficacia para dominar la realidad, contra los sofistas y escépticos de su época.

El estoicismo surge predominantemente como una subversión de lo ético y religioso, antes que de lo lógico y racional, sin embargo, muestra su preocupación por buscar la problemática del conocimiento, como subordinado a la virtud. Es comprensible la inquietud central del estoicismo, porque le importaba la fijación cierta del criterio de verdad, que había de servir como el fundamento y la garantía de su meta práctico-moral.

En este afán repusieron el criterio de verdad en la representación cataléptica. Este supremo criterio de evidencia estaba avalado por la aceptación de un conocimiento con carácter empirista y por la teoría del alma, la que ejercía una función hegemónica o directriz respecto de todos los sentidos. Semejante teoría dejaba el camino abierto al fatalismo, a la necesidad del mal, para desembocar finalmente en un declarado e inconfundible panteísmo.

2. Principalmente, contra los agustinólogos que han visto, en San Agustín, una simple y llana reiteración o una cristianización del platonismo, pruebo que Agustín acepta ciertamente la herencia del platonismo, pero en la medida en que logra disipar las dudas de la incertidumbre y al aquilatar más su fe en el cristianismo, no sólo rechazará a Platón, sino que sustituirá definitiva y cancelatoriamente la gnoseología platonizante. Pues, efectivamente, ambas teorías difieren por el planteamiento del problema en sí, por la fundamentación y particularmente por la destacada originalidad que presenta la de San Agustín. Así, por ejemplo, Agustín

disiente de Platón porque éste afirma que los datos sensibles referidos al mundo engañoso de las sombras brindan un conocimiento no válido, mientras que Agustín dice que la percepción del mundo en torno nuestro es real y objetiva.

\* Hablar de un aristotelismo agustiniano en la teoría del conocimiento, es totalmente incongruente, porque el planteamiento del problema es diverso; aquél lo hace en lo fenomenológico para arribar a lo metafísico, en cambio éste insiste reiterativa y únicamente en el terreno ontológico, dejando a un lado la fenomenología del conocer. Sobre todo, donde aparece la brecha abismal que separa a Agustín del Estagirita, es en la admisión de un mundo interno, que presenta la infalibilidad del Cogito, como criterio absoluto de que el alma se conoce a sí misma, antes que todo. Esto no quiere decir que de ninguna manera haya elementos comunes en la filosofía de ambos pensadores. Pues, efectivamente los hay, sólo que han de ser entendidos y explicados de distinta manera, sin incurrir en una flagrante e inconsistente aristotelización de Agustín.

Ciertamente, Agustín nunca se identificó con el estoicismo romano que es el que conoció, pero recogió de él ciertos elementos valiosos que le sirvieron para probar la incompatibilidad entre religión y filosofía y para instaurar su propio método de la interiorización trascendente mediante el amor....etc. La gnoseología estoica no podía cuajar en Agustín porque laboraba con elementos materialistas y sensualistas. Comprendió esto, con más claridad, al leer a los Neoplatónicos.

Respecto a la influencia neoplatónica se han excedido al afirmar que ella fue decisiva en su arribo a la Verdad, a tal extremo que a ella se debe su entrega al cristianismo. Si bien es cierto, que en pro de esta tesis existe un texto explícito en el que Agustín muestra su elogio y complacencia por dichos filósofos, sin embargo, a través de un análisis interno y crítico, encontramos un Agustín mucho más cerca de Platón que de los Neoplatónicos. El aporte neoplatónico ha sido nimio ya que él contribuyó a la comprensión de una metafísica espiritualista, la que no

cabía y era inconcebible en los sistemas materialistas y maniqueos, por donde el joven Agustín había pasado. De hecho los puntos en que disiente con los neoplatónicos son: el misticismo, la relación tiempo-eternidad, distinción entre el creador y la criatura, con todo lo cual desenmascaraba el velado panteísmo del Neoplatonismo.

3. La gnoseología de San Agustín no constituye un sistema, en el sentido más riguroso de la palabra, sin embargo, tiene ciertos caracteres que le dan consistencia y coherencia. Por eso, para formular el planteamiento del problema he tenido en cuenta el largo itinerario de su mente y voluntad. Previo al planteamiento del problema he analizado cómo la articulación griega de la *physis - dynamis* - telos no le servía, ya que le conducía irremediablemente al emparedamiento en este mundo. Tampoco, le parecía justificado partir de lo cosmológico para llegar a formular adecuadamente la metafísica del conocimiento. En este sentido es la actitud filosófico-teológica la que le aproxima al verdadero problema y, mediante ella, llega al auténtico planteamiento crítico. Agustín se interesa, fundamentalmente, por buscar el por qué de la veracidad de nuestros juicios, y el por qué de su expresión, mediante la generación del concepto verbal, no puede ser falso. Busca el auténtico criterio de verdad, que no ha de ser individual, sino común a todos los hombres...etc.

Seguidamente, reivindico a San Agustín de imputaciones tales como el ontologismo, el inneísmo y el abstraccionismo. He demostrado la falsedad de estas imputaciones cotejando los textos con la doctrina general del doctor Africano.

4. La originalidad de la noética agustiniana radica no solo en la creación de nuevos elementos necesarios que justifiquen el planteamiento personal, totalmente inédito con respecto al de sus predecesores, sino también en el hallazgo de la solución al problema metafísico del conocimiento. Por eso, he puesto el empeño posible, en enfatizar dicha teoría, frente a la de cualquiera que pretendiese ser el precursor, que influyera en él definitava y determinadamente.

Así, pues, la Memoria sui, responde a la presencialidad ontológica de la mente consigo misma. Agustín llama "memoria" a este conocimiento, simplemente, para acentuar el carácter latente de su contenido. La continua llamada a la interioridad reflexiva, es el fundamento de la presencialidad de la mente a sí misma. El conocer (nosse) significa para Agustín la presencia ontológica del ser racional a sí mismo, como conocimiento inconsciente.

Esta memoria sui, como todo "a priori" exige pruebas y es el conocimiento consciente el que las ofrece. Comiencen éstas por el amor y el apetito que la mente tiene de conocerse a sí misma. En tonces, la memoria sui es un conocimiento informe, esto es, no formado, no expreso, sino impreso, es la pura presencialidad de sí a sí, es además el requisito previo a todo otro conocimiento.

No es una notitia, sino parens notitiarum, es medium quo del conocimiento consciente. Sin ella todo otro conocimiento es imposible.

Relacionándola con la Memoria Dei, reluce de antemano su propia naturaleza íntima. Se concentra sobre la mutabilidad y temporalidad de las cosas y tiene su correlato en la scientia, mientras que la memoria Dei, juzga de lo inmutable y eterno, y evoca en lo consciente, a la sapientia agustiniana.

La naturaleza de la Memoria Dei, radica en la toma de consciencia de la presencia de Dios en lo más profundo del ser del hombre. Ciertamente, esta consciencia quedó debilitada por la caída de origen y por la atracción de las cosas terrenas, y por eso el hombre viene a la luz del día medio inconsciente. Pero, queda esa especie de tirante ontológico (Cilleruelo), que le liga a Dios y le llama constantemente a la consciencia, mediante su presencia. Los hechos que demuestran la existencia de la Memoria Dei, son el ansia de felicidad-verdad-unidad-bondad, la distancia entre la razón y la verdad según la cual juzga, la inquietud constante y la continua tensión a lo absoluto. Ello supone un cierto conocimiento radicado en la misma esencia de la naturaleza racional, conocimiento previo, inconsciente, pero con un contenido real.

En cuanto a las atingencias que se han hecho a la teoría agustiniana todas ellas presentan siempre una esceptatoria, de ahí es que desmerezcan tomarlas en serio. Pues, no se puede identificar el hábito natural inconsciente de la Memoria Dei, con la facultad mnémica, si por ésta se entiende una tabla rasa en la que todo es adventicio y tenga que venir de fuera la máquina de imprimir. El "apriorismo" agustiniano posee un sentido, valor y alcance muy especial y particular que no puede confundirse con otros. Tratándose de las relaciones entre el entendimiento y la voluntad Agustín nunca acentuó la prioridad unilateral de alguno de ellos, sino que mantuvo con firmeza la dialéctica trinitaria de la simultaneidad y comunión como clave de un proceso muy complejo y profundo.

La Escolástica que en principio admitió la teoría de la Memoria Dei, identificándola con el "hábito de los primeros principios y la sindéresis", sin embargo, cuando ésta le ofrecía serias dificultades a la explicación de su respectiva teoría gnoseológica, la rechaza tanto por no comprenderla como por otorgar valor absoluto a la autoridad del Estagirita.

La filosofía Moderna desconoció totalmente la teoría agustiniana no sólo en cuanto a su auténtica originalidad, sino también en cuanto a su naturaleza y alcance, ya que no la interpretó adecuadamente.

En la contemporánea se ha dado con la fórmula, pero las explicaciones adolecen de imprecisiones y confusiones incalificables, como las de los especialistas: GUITTON, GILSON y SCIACCA.

El problema de la iluminación, entendido como elemento esencial e integral de la teoría gnoseológica agustiniana, no ha estado exento, ni tampoco ha sido aceptado unánimemente por los filósofos. Cada quien ha abundado en apreciaciones muy personales y muy extrañas al propio contexto del Autor. Ciertamente, en la tradición filosófica hubo un consenso en la teoría del iluminismo, pero ello reposaba fundamentalmente en una buena dosis de metafísica o mística. Es decir, no se trató de discutir a fondo el problema, ni nadie urgió especial interés por el asunto. Todo era

claro y evidente, porque no se le daba mayor importancia a la cuestión más de lo que comúnmente se suele atribuir al carácter figurativo y retórico del lenguaje.

Sólo cuando también a nivel de lo filosófico, se postuló la necesidad de la especialización, fue donde han surgido ciertas observaciones que giran en torno a la problemática del iluminismo agustiniano. Pero, desafortunadamente, los agustinólogos empeñados en tan complicado problema se han dispersado por las hipótesis más antojadizas y más incoherentes convirtiéndolo en un asunto más oscuro que antes. La explicación de semejante fracaso radica en lo que siempre he insistido -en todo mi estudio- que a Agustín hay que ir desde él mismo y no instrumentalizarlo como defensor de una ideología personal o de la que predomina en determinados ambientes. Por eso, salvo mejor parecer y juicio, la única explicación que aclara el problema es la del agustinólogo Cilleruelo, para quien se dan dos iluminaciones, no autónomas, ni distintas, sino unitariamente jerarquizadas: la primera, es obra exclusiva de Dios a través de la dotación al hombre de la Memoria Dei y de su objeto. Esta Memoria Dei pertenece a la constitución natural y noética del hombre; la segunda, es tan sólo una ayuda externa a la luz que vierten los ojos (lumina) sobre los objetos, una conditio sine qua non del conocimiento consciente. De lo cual se sigue, que esa luz de la verdad, según la cual la mente juzga es la Memoria Dei y en ella ve e intuye, resolviéndose positivamente, de este modo, el casi insoluble problema de la iluminación agustiniana.

Respecto a las aplicaciones de la teoría, ésta constituye el punto de partida -a manera de principio fontal- desde donde arranca toda otra perspectiva del pensamiento agustiniano. La Memoria Dei y la memoria sui son el fundamento último y radical de la polifacética actitud de Agustín.

El carácter que Agustín da a la verdad filosófica de fuente de luz y de vida, de inteligencia y de amor, es único en él, desconocido por la antigüedad y descubierto sólo muchos siglos después. La filosofía de la inteligencia y del corazón de que a veces habla Pascal tiende a evocar las hondas raíces en San Agustín.

Para Agustín la filosofía es algo vital y humano, es un ejercicio de todo el hombre, en lo que tiene de más noble y elevado. Jamás supo divorciar en este sentido la contemplación de la acción, sino que discreta y precursoramente trató de aunar ambos aspectos en franca unidad integral y complementaria. De esta manera, pues, tanto la filosofía moderna como la contemporánea tienen la necesidad ineludible e irrecusable de aludir, velis nolis, a la prospectividad del filosofar agustiniano. El quehacer filosófico-teológico que Agustín instaure no es un mosaico de reflexiones que descansan en una arquitectónica estática y sistemática de las verdades dogmático-reveladas, sino es la confrontación circunstancial y oportuna frente al heterodoxo, en un espacio y lugar determinados. Sus reflexiones iluminadas por una fe precisa y concreta parten de la realidad histórica a fin de analizar, fustigar, polemizar y convencer, si es posible, al adversario. Con esta actitud genial y original trata de abolir toda dicotomía, proyectando así lo que la teología de la liberación, en la actualidad, entiende por una línea de continuidad de lo natural hasta unirse y formar una sola dimensión histórico-proyectiva con lo que se llamaba "sobrenatural", cuya consecuencia obligada es la reducción y unidad de la historia, en única historia de salvación. Muy concreta y específicamente en lo que se refiere al problema de Dios abre un camino excepcional, que no ha sido proseguido por sus sucesores, a excepción del ensayo zubiriano, que necesariamente postula, en abierta exigencia, el retorno a Agustín. Asimismo ¿no podría tener solución perfecta esa cierta intuición de Henri de Lubac, tan acremamente criticada hoy por los teólogos?. Pues, en efecto, semejante tesis sólo puede ser vislumbrada satisfactoriamente partiendo de la Memoria Dei. Mas ¿qué decir de la tremenda repercusión de su pensamiento ético, político y social que llega justamente hasta Bossuet, en el alborear del siglo de las luces?. El anima una et Cor unum in Deo, que es la suprema síntesis de la vida comunitario-religiosa del monacato agustiniano, no nace del suspiro romántico de una mística inspirada en el affaire de un obstinado maniqueísmo, como fuga mundi, sino más bien para convivir con los hombres que

deben ser promocionados de acuerdo a los más altos valores ético-sociales. Tampoco nace como los monasterios de Roma y Milán quizá fundados en la creencia de una vida cenobítica con fines feudalistas y organizativo-juridicistas, sino como la maduración y culminación de su filosofía. Por tal razón el monacato fundado por Agustín no es otra cosa que la cristalización y realización de su filosofía encarnada en la historia y en los hombres, para unificarlos indisoluble e inoxorablemente en la teoría y la praxis, como preludeo que garantiza la marcha hacia la Civitas Dei. Pensar de otra manera es traicionar y no haber comprendido en lo más mínimo el pensamiento agustiniano.

Resumiendo, esta es la teoría agustiniana en la que la inmanencia y la trascendencia se polarizan y tocan en el interior del hombre, por eso constituye el punto cardinal de toda la doctrina Agustiniana. Sin ella será imposible comprender las concepciones cosmológico-teológicas y antropológicas del gran doctor Africano. Esta misma coyuntura explica que Agustín haya sido la fuente obligada de los grandes heterodoxos de la humanidad. Precisamente, porque éstos se nutrieron de él sin conocer la médula de su filosofía, que a mi modesto juicio, descansa en la teoría del conocimiento. Y porque tampoco supieron entregarse al trabajo laborioso que significa cotejar las ideas tan polarizadas dentro del contexto de todo su mensaje.

- - - - -

## BIBLIOGRAFIA ESPECIFICA

- ALVAREZ, Ulpiano.: Objeto del conocimiento en San Agustín, en Rev. La Ciudad de Dios, El Escorial, 1960, No. 173, pp.5-31.
- ALVAREZ, Ulpiano.: Origen del conocimiento en San Agustín, en Rev. La Ciudad de Dios, El Escorial, 1960, No. 173, pp.209-248.
- ALLERS, Rudolf.: Illumination et vérités éternelles. Une étude sur l'á priori augustinien, en Revue Augustinus Magister, I, pp. 477-490.
- BOURKE, Vernon J.: Wisdom in the Gnoseology of St. Augustine, Rev. Augustinus, 3(1958), pp. 331-336.
- BOYER, Charles.: L'ideé de Vérité dans la philosophie de Saint Augustin. París, 1921.
- CABA, Pedro.: La filosofía del conocimiento en San Agustín, en Rev. Augustinus, 3(1958), No. 3, pp.215-226.
- CASADO, Fidel.: La Teoría de la memoria Dei en la tradición escolástica agustiniana. Valladolid, 1967.
- CAYZEDO, Daniel de.: El origen de las ideas en San Agustín y Aristóteles. Bogotá, 1955.
- CILLERUELO, Lope.: La "memoria sui", en Rev. Giornale di Metafisica, IX, 4-5(1954), pp.478-492.
- CILLERUELO, Lope.: La "memoria Dei" según San Agustín, en Revue Augustinus Magister, I(1954), París, pp.499-509.
- CILLERUELO, Lope.: Originalidad de la teoría del conocimiento en San Agustín, en Rev. Filosofía, Año 14(1955) pp.136-138, Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "Luis Vives" de Filosofía.
- CILLERUELO, Lope.: La originalidad de la noética agustiniana, en Rev. San Agustín, Estudios y Coloquios, Zaragoza, 1960, pp.179-206. Actas de los Coloquios convocados por la Institución "Fernando El Católico" para conmemorar el XVI Centenario de San Agustín.

- CIBLERUELO, Lope.: Pro memoria Dei, en Revue des Études Augustiniennes, 12(1966), pp.65-84.
- COURCELLE, Pierre.: Agustinismo y platonismo. París, 1954. Magnífica ponencia presentada al Congreso Agustiniense de París, realizado del 21 al 24 de Setiembre de 1954.
- DERISI, Octavio.: El fundamento ontológico último del conocimiento, en Rev. Ortodoxia. Buenos Aires, 9(1945), pp.79-80.
- DERISI, Octavio.: Metafísica del conocimiento, en Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía Argentina, marzo-abril, 9(1949), II, pp.1137-1146.
- GIRONELLA, J.R.: Desde la admisión de la verdad necesaria hasta la demostración de la existencia de Dios, en Pensamiento, 8(1952), pp. 31-52.
- GRUBE, G.M.A.: El pensamiento de Platón. Madrid, Imp. Gráficas Cándor, S.A., 1973. Edit.Gredos.
- IBEAS, Bruno.: Teoría del conocimiento según San Agustín, en Rev. España y América, vol.LI, p.385
- JANSEN, B.: Quomodo divi Augustini theoria illuminationis saeculo decimo tertio concepta sit, en Gregorianum, 11(1936), pp. 146-158.
- KELLER, L.: Sancti Augustini doctrina de cognitione. (Textus selecti. Textus et documenta. Series Philosophica II). Pontificia Universidad Gregoriana. Roma, 1933. Segunda Edición 1945
- LAZZARINI, Renato.: ¿C'è una intenzionalità nella conoscenza secondo la gnoseologia agostiniana?, en Rev. Augustinus(1958), pp. 205-213.
- MADEC, Goulven.: Pour et contra la "memoria Dei", en Revue des études augustiniennes, 11(1965), pp.89-92
- MARINO, G.: La dottrina gnoseologica in S.Agostino, en Rivista rosminiana, 2(1926)
- MAZZANTINI, C.: La gnoseologia di S.Agostino, en Studium, No.special (1930), pp.662-674.

- MELZER, E.: Augustini et Cartessi placita de mentis humanae sui cognitione. Bonnae, 1860
- MONDADON, L. de.: Du doute méthodique chez saint Augustin, en Recherche de Science religieuse, 4 (1913), pp. 76-78
- MORAN, José.: Hacia una comprensión de la "memoria Dei" según San Agustín, en Rev. Augustiniana, 10(1960), pp.185-234.
- MORAN, José.: La teoría del conocimiento en San Agustín. Valladolid, Imp. Gráficas Benzal, 1961.
- MULLER, Max.: La teoría agustiniana del conocimiento. París, 1954
- PETRIN, J.: L'habitus des principes spéculatifs et de la syndérese, en Revue de l'Université d'Ottawa, 18(1948), pp.208-216.
- PINA, A.A. de.: Teoría agostiniana do conhecimento, en Rev. Filosofia, Lisboa, 2(1955), pp.111-116.
- PRZYWARA, E.: Das Gnoseologisch-religiöse St. Augustin, en Augustinus, 3(1958), pp.269-280
- QUILES, Ismael.: La interioridad agustiniana en los Soliloquios, en Ciencia y Fe, 10(1954), pp.25-48
- QUILES, Ismael.: La interioridad en el Diálogo agustiniano del Orden, en Ciencia y Fe, 11(1955), pp.75-94
- QUILES, Ismael.: Para una interpretación integral de la iluminación agustiniana, en Rev. Augustinus, 3(1958), pp.255-268
- RAMIREZ, A.: La iluminación en el conocimiento según San Agustín, en Rev. Duc in altum, México, 1(1951), pp.25-32
- RIGOBELLO, Armando.: Teoría del conocimiento y fenomenología del espíritu en San Agustín, en Rev. Augustinus, 2(1957), pp.241-250
- RIO, Fco. Marcos del.: El conocimiento según Santo Tomás y San Agustín, en Rev. La Ciudad de Dios, 140(1925), pp.401-427; 144(1926), pp.355-387; 145(1926), pp.5-29, 197-220 y 427-447; 146(1926), pp.81-102

- ROHMER, J.: L'intentionnalité des sensations chez saint Augustin, en Augustinus Magister, I, pp. 491-498
- SAL, O.F.S.: Criteriología y conocimiento natural, en Ortodoxia, 16-17(1947), pp. 156-191
- SCHUTZ, L.: Divi Augustini de origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismo vindicata. Münster, 1867
- SESTILI, J.: Thomae Aquinatis cum Augustino de illuminatione concordia, en Divus Thomas, 31(1928), pp. 50-82
- STENGER, S.: El descubrimiento del yo en San Agustín, en Finis Terrae, 4(1954), pp. 3-14
- TESCARI, H.: In interiore homine habitat Veritas, en Latinitas, 4(1953), pp. 276-278
- THIACOURT, C.: Les Académiques de Ciceron et le Contra Academicos de saint Augustin. Paris, 1903
- VERBEKE, G.: L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoicisme à saint Augustin. Etude philosophique. Paris, 1945
- VERBEKE, G.: Saint Augustin et le Stoicisme, en Recherches augustiniennes. Paris, 1958, pp. 67-89
- VIOLA, R.: La interioridad agustiniana en el De Magistro, en Ciencia y Fe, 10(1954), pp. 73-76.
- WARNACH, von.: Erleuchtung und Einsprechung dei Augustinus. Paris, 1954. Preclara ponencia en la que se enfocó el tema de mayor carácter cristiano, que platonizante del iluminismo agustiniano.
- XIBERTA, B.: De abstractione apud S. Augustinum, en Acta Hebdomadae augustiniana-thomisticae. Taurini, 1931, pp. 317-336.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

- ABBAGNANO, Nicolás.: Historia de la filosofía. Barcelona, Imp. Gráficas Condal, 1973, vols.III. Traducción de J. M. Zeinqui. Edit. Montaner y Simon, S.A. Segunda Edición.
- ALFARIC, Próspero.: L'évolution intellectuelle de Saint Augustin. París, Em. Nourry, 1918.
- ALVAREZ, Ulpiano.: La abstracción en San Agustín  
Tesis  
(Dr.)  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA GREGORIANA  
Roma (inédita)
- ALVAREZ, Ulpiano.: Sobre epistemología agustiniana, en Rev. La Ciudad de Dios, El Escorial(1956) No. 169, pp. 296-306.
- ALLERS, Rudolf.: St. Augustine's doctrine on illumination, en Rev. Franciscan. Studies, 12(1952), pp. 27-46.
- ALLERS, Rudolf.: Les idées de triade et de médiation dans la pensée de Saint Augustin. La structure triadique de la connaissance, en Rev. Augustinus, 3 (1958), pp. 274-306.
- AMERICO, R.: Forme e significato del principio di autocoscienza in S. Agostino e in Tomasso Campanella, en Rev. di Filos.Neosc. No.1(1930), pp. 86-96  
Ibid., N°.23(1930), pp. 75-114
- BALTHAZAR, N.J.J.: La vie intérieur de saint Augustin á Cassicia - cum, en Giornale di Metafisica, IX,4-5 (1954) pp.407-430
- BARDY, G.: Sainte Augustin, l'homme et l'oeuvre. París, 1940.
- BARIE, G.E.: Inmanenza del concetto trascendentale, en Giornale critico della Filosofia italiana, 28(1949) pp.174-189
- BASSI, D.: Il pensiero di S.Agostino. Roma, 1929
- BAUMGARTNER, Matthias.: Augustin grossen Denker. Leipzig, 1911.  
Trad. Rev. de Occidente. Madrid, 1925
- BONAFEDE, Giulio.: La duda agustiniana y el tema de Dios, en Rev. Augustinus, 2(1957), pp.509-528.

- BONAFEDE, Giulio.: Il problema del "lumen" in Tommaso e in S. Agostino, en Filosofía e Cristianesimo. Atti del II Convegno Italiano di Studi filosofici-critici. Milano, 1947. pp. 96-112.
- BOYER, Charles.: Christianisme et néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin. Paris, 1920
- BOYER, Charles.: Saint Thomas et saint Augustin d'après M. Gilson, en Rev. Gregorianum, 8(1927), pp. 106-110.
- BOYER, Charles.: Deux nouveaux interprètes de l'illumination augustinienne, en Rev. Doctor Communis. Acta et commentationes Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis, 4 (1951), pp.40-56.
- BOYER, Charles.: S. Agostino e il Neo-Tomismo, en S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea. Roma, 1954. pp. 119-131.
- BOYER, Charles.: Autour de l'illumination augustinienne, en Gregorianum, 8(1927), pp.449-453
- BOYER, Charles.: La philosophie augustinienne ignorait-elle l'abstraction?, en Nouvelle Revue Théologique, 57(1930), pp. 817-830
- BLANCHET, Leon.: Les antécédents historiques du "Je pense donc je suis". Paris, 1920
- BRANDENSTEIN, B.von.: Apriorität und transzendente Idealität, en Actes du XI Congrès International de Philosophie. Bruxelles, 1953. Nos. 20-26, II, pp.156-162.
- BRUN, Jean.: Aristóteles y el Liceo. Buenos Aires, Imp. Talleres Gráficos Torfano, 1963. Traducción de Abelardo Maljuri. Edit. Eudeba.
- BUONAIUTI, E.: S. Agostino e la teoria della conoscenza, en Rivista Storico-critica di scienze teologiche, 1(1905), pp.574-591.
- CAPANAGA, Victorino.: Vitalidad de la filosofía de San Agustín, en Rev. España y América, 15 de Mayo y 15 de Junio, 1927.
- CAPANAGA, Victorino.: En torno a la filosofía agustiniana, en Rev. España y América, 15(1927) y ss.

- CAPANAGA, Victorino.: En torno a la filosofía agustiniana, en Rev. Religión y Cultura, 3(1928), pp.5-22
- CAPANAGA, Victorino.: En torno a la filosofía agustiniana, en Rev. Religión y Cultura, 7, (1929), pp.161-171
- CAPANAGA, Victorino.: La doctrina agustiniana de la intuición, en Rev. Religión y Cultura, 15(1931), pp.89-109
- CAPANAGA, Victorino.: Sabiduría y ciencia según San Agustín, en Rev. Augustinus, I(1956), pp.257-259
- CAPANAGA, Victorino.: La interioridad agustiniana, en Rev. Augustinus, 3(1958), pp. 13-26
- CAPANAGA, Victorino.: Algunos textos fundamentales sobre la doctrina agustiniana del conocimiento, en Rev. Augustinus, 3 (1958), pp. 362-367
- CAPANAGA, Victorino.: Conocimiento y espíritu según San Agustín, en Rev. Augustinus, 3(1958), pp.177-192
- CAPANAGA, Victorino.: Ciencia y experiencia en San Agustín, en Rev. Augustinus, 3(1958), pp. 374-378
- CAPONIGRI, A.Robert.: Pensadores católicos contemporáneos, Barcelona, Imp. Talleres de Bibliograf, S.A., 1963, II vols. Ediciones Grijalbo
- CAYRE, Fulbert.: La contemplation Augustinienne. París, Imp. E. Aubin, 1927.
- CAYRE, Fulbert.: Initiation á la philosophie de Saint Augustín. París, 1947
- CAYRE, Fulbert.: L'intuition intellectuelle dans la philosophie de Saint Augustín, en L'Année Theologique, 8(1947), pp. 468-471
- CAYRE, Fulbert.: Foi et raison d'après S. Augustín, en Mélanges Augustiniens. París, 1931
- CILLERUELO, Lope.: Teoría agustiniana de la sensación, en Rev. Portuguesa de Filosofía, 5(1948), pp.451-474

- CILLERUELO, Lope.: Introducción al estudio de la memoria en San Agustín, en Rev. La Ciudad de Dios, 164 (1952), pp. 5-24.
- CILLERUELO, Lope.: San Agustín genio de Europa. La interioridad y la reflexión, en Religión y Cultura, 9(1958), pp.85-108; Rel. y Cult. 12 (1958), pp.555-577; Rel. y Cult. 27(1962), pp. 392-406.
- CILLERUELO, Lope.: San Agustín genio de Europa. San Agustín y Kant, en Religión y Cultura, 14(1959), pp. 187-211
- CILLERUELO, Lope.: La noción agustiniana y la categoría kantiana, en Rev. Religión y Cultura, 16(1959), pp. 605-614
- CILLERUELO, Lope.: San Agustín y Rosmini, en Rev. Religión y Cultura, 6(1961), pp. 46-68
- CILLERUELO, Lope.: Deum videre, en San Agustín  
Tesis  
(Dr.)  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA  
Salamanca, 1966.
- CORNFORD, F.M.: La teoría platónica del conocimiento. Buenos Aires, Imp. López, 1968. Edit. Paidós
- COURCELLE, Pierre.: Recherches sur les Confesiones de Sainte Augustín. París, 1950.
- CHEVALIER, I.: St. Augustín et la Pensée grecque. Freiburg, 1940
- DERISI, Octavio.: Verdad y certeza en San Agustín, en Rev. La Ciudad de Dios, 166(1954), pp. 323-341
- DERISI, Octavio.: Los fundamentos metafísicos del orden moral.  
Tesis  
(Dr.)  
FACULTAD DE LETRAS Y FILOSOFIA DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES.  
Buenos Aires, 1941
- DE LABRIOLLE, P.: Histoire de la littérature latin chretienne. París, 1924.
- DE VRIES, J.: Pensar y ser. Madrid, 1945

- DI NAPOLI, Giovanni.: Razón y racionalidad en San Agustín, en Rev. Augustinus, 2(1957), pp. 307-330
- EUCKEN, R.: Die Lebensanschauungen der Grossen Denker. Berlín, 1950, pp. 187-217
- FARRE, Luis.: Sabiduría agustiniana, en Rev. Humanitas. Tucumán, 2(1955), pp. 51-109
- FERRETTI, G.: L'influenza di S. Ambrogio in S. Agostino. Faenza, 1951
- FLOREZ, Ramiro.: Apuntes sobre el lib. X de las Confesiones de San Agustín, en Rev. La Ciudad de Dios, 169 (1956), pp. 5-34
- FONK, A.: Ontologisme, en Dictionnaire de Theologie Catholique, XI, cols. 1003-1007
- GARRIGOU-LAGRANGE, R.: Los primeros principios y el tercer grado de abstracción, en Rev. Sapientia, 2(1947), pp. 299-302
- GILSON, Etienne.: Introduction a l'étude de saint Augustin. París, 1949
- GILSON, Etienne.: Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin?, en Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age, 1(1926-27), pp. 5-127
- GILSON, Etienne.: R. Descartes. Discours de la méthode, texte et commentaire. París, 1925, pp. 295-298
- GUITTON, Jean.: Le temp et l'éternité chez Plotin et saint Augustin. París, 1953
- GUITTON, Jean.: Attualità di Sant' Agostino. Roma, 1956. Trad. de M.L. Guicciardi
- GRABMANN, Martin.: Der göttliche Grund menschlichen wahrheits erkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin. Münster in w., 1924.
- HARNACK, A.: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Tübingen, 1910
- HEIMSOETH, Heinz.: Los seis grandes temas de la metafísica Occidental. Madrid, 1946

- HERESCU, N.I.: Bibliographie de la Littérature latine. París, 1943  
"Les Belles Lettres"
- HESSEN, Johannes.: La filosofía de San Agustín. Murcia, 1962 Edit.  
Atenas, 103 pp.
- HESSEN, Johannes.: Augustins metaphysik der Erkenntnis. Berlín, 1931
- HIRSCHBERGER, Johannes.: Historia de la filosofía. Barcelona, Imp.  
Talleres Gráficos General de Publicaciones, S.A., 1964. Trad.  
por Luis Martínez Gómez, 4a. Reimpresión. II vols. Edit. Herder
- IRIARTE, Joaquín.: San Agustín, Padre de toda la filosofía cristiana, en Rev. de Fil. "Pensamiento", 6(1946), II, pp.153-177
- JASPERS, Karl.: Les grands philosophes. París, 1972. III vols. Cf.  
II vol. pp. 163-305
- JOLIVET, Régis.: Dieu soleil des sprits ou la doctrine augustinienne de L'illumination. París, Desclée de Brower, 1934  
Publicado también en Revue de Philosophie, 4-6(1930), pp.382-496
- JOLIVET, Régis.: San Agustín y el neoplatonismo cristiano.  
Buenos Aires, 1941
- JOLIVET, Régis.: L'homme et la connaissance, en Rev. Augustinus  
Magister, III(1955), pp.169-185
- JOLIVET, Régis.: San Agustín y la preexistencia platónica de las almas, en Rev. Augustinus, 1(1956), pp.49-51
- KELLER, Leo.: Sancti Augustini doctrina de cognitione. Textus Selecti, Romae, 1934
- LOOFS, F.: Realencyklopedie für Protestantische Theologie und Kirche. Leipzig, 1897, vol.II, pp. 257-285
- MARECHAL, Joseph.: Le point départ de la Metaphisique. París, 1924,  
V vols.
- MARTIN, Andrés.: Sancti Aureli Augustini philosophia. París. 1863
- MARTIN, Jugie.: Saint Augustin. París, 1901

- MARTIN, Jules.: Doctrine spirituelle de Saint Augustin. París. 1901
- MARTIN, Jules.: Saint Augustin. Colec. Les grands philosophes. París, 1923.
- MARROU, H.I.: Saint Augustin et la fin de la culture antique. París, 1938. Edit. Gredos
- MASNOVO, Amato.: S. Agostino. Roma, 1946 I, vol.
- MASNOVO, Amato.: Sant'Agostino e San Tommaso. Milán, 1945, en Vita et Pensiero, pp. 133-137
- MONDOLFO, Rodolfo.: La teoría del sentido interior en San Agustín y sus antecedentes griegos, en Rev. Insula, I(1943), Buenos Aires.
- MORAN, José.: Filosofía y monacato en San Agustín, en Rev. Religión y Cultura, 8(1957), pp. 625-654
- MONCEAUX, P.: Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. París, 1923
- MOREAU, Joseph.: El agustinismo de Malebranche, en Rev. Augustinus, 1(1956), pp. 495-516
- MULLIGAN, R.W.: Ratio superior and ratio inferior: the historical background, en New Scholasticism, 29 (1955), pp. 1-32
- MUÑOZ ALONSO, A.: El conocimiento sensible en la doctrina de San Agustín, en Rev. Filosofía, 14(1955), pp. 33-49. Instituto de Filosofía "Luis Vives"
- NEBREDA, E.: Bibliographia Augustiniana. Roma, 1928
- NOURRISON, F.: La philosophie de saint Augustin. París, 1864.
- PALHORIES, F.: Vies et doctrines des grands philosophes. Lanore, 1948, pp. 247-272
- PEGUEROLES, Juan.: El pensamiento filosófico de San Agustín. Barcelona, Imp. Talleres Gráficos Ibero-Americanos, S.A., 1972. Nueva Editorial Labor

- PORTALIE, E.: Saint Augustin, En Dictionaire de Theol. Catholique. Paris, 1903, cols. 2268-2472
- POUJOULAT, F.: Histoire saint Augustin, sa vie, ses oeuvres. Paris, 1844 III vols.
- QUADRI, G.: Il pensiero filosofico di S. Agostino, con speciale riguardo al problema dell'errore. Firenze, 1934
- RODRIGUEZ A, R.: Bases de una pedagogia existencial.  
Tesis  
(Br.)  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU  
Lima, 1966
- RODRIGUEZ A, R.: Esbozo epistemológico de San Agustín e influjo en San Buenaventura. Lima, 1966
- SCIACCA, M.F.: San Agustín. Barcelona, Imp. Talleres Gráficos Agustín Núñez, 1955. Trad. del italiano original por Ulpiano Alvarez, I, vol. Edit. Luis Miracle.
- SCIACCA, M.F.: La interioridad objetiva. Barcelona, 1963
- SOMERS, H.: La gnose augustinienne: sens et valeur de la doctrine de l' image, en Etudes August., 7(1961), pp. 1-15
- THONNARD, F.J.: La actualidad de la filosofía de San Agustín, en Rev. Augustinus (1956), pp. 24-32
- THONNARD, F.J.: La "cognitio per sensus corporis" chez saint Augustin, en Rev. Augustinus (1958), pp. 193-203
- THONNARD, F.J.: La notion de lumiere en philosophie augustinienne, en Rech. August. "II, pp. 125-175
- THONNARD, F.J.: El conocimiento sensible según San Agustín y Santo Tomás de Aquino, en Sapientia, 8(1948), 111-127
- VACHEROT.: Histoire de l'Ecole de Alessandrie. Paris, 1851
- VEGA, A.C.: La idea de la verdad en la filosofía de San Agustín, en Rev. La Ciudad de Dios (1922-1924), Nos. 128 al 143. El Escolar

- VEGA, A.C.: Introducción a la filosofía de San Agustín. El Escorial, Imp. Talleres Gráficos Lumen, S.A., 1928.
- VEGA, A.C.: Antecedentes histórico-genésicos de la filosofía de San Agustín, en Rev. Religión y Cultura, 7(1929), pp.73-92 y 368-390
- VEGA, A.C.: El retorno a San Agustín y la idea de una filosofía nueva, en Rev. Filosofía, 52 (1955), pp. 51-121. Instituto de Filosofía "Luis Vives"
- VELEZ CORREA, J.: Historia de la filosofía. Bogotá, Imp. S. Juan Eudes, 1961, II vols. Pontificia Universidad Javeriana.
- VERBEKE, G.: Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin, en Augustiniana, 4(1954), 495-515
- VEUTHEY, L.: Metaphysique d'expérience. Assisi, 1933
- WEINAND, H.: Die Göttesidee, der Grundzug der Weltanschauung des Hl. Aug., Paderborn, 1910
- WINKLER, K.: La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ, en Augustinus Magister, 1, pp. 511-519
- ZIGLIARA, T.: Della luce intellettuale e dell'ontologismo secondo la dottrina dei SS. Agostino, Bonaventura e Tommaso. Roma, 1874, II vols.
- - - - -

## INDICE DE MATERIAS

	Págs.
INTRODUCCION.....	I
CAPITULO PRIMERO	
<u>El problema del conocimiento en la filosofía antigua</u>	1
a) El platonismo. ....	2
b) El aristotelismo ....	9
c) El estoicismo ....	14
CAPITULO SEGUNDO	
<u>San Agustín frente a estas teorías</u>	20
a) Platonismo agustiniano.....	22
b) Influencias aristotélica?.....	33
c) Estoicismo agustiniano.....	42
d) Influencia neoplatónica?.....	47
CAPITULO TERCERO	
<u>El pensamiento de San Agustín en torno     a la teoría del conocimiento</u>	54
a) Planteamiento del problema ....	55
b) Interpretaciones clásicas ....	76
CAPITULO CUARTO	
<u>Originalidad de la noética agustiniana</u>	96
a) "Memoria sui" ....	104
b) "Memoria Dei" ....	117
c) Algunas atingencias a la teoría ....	138
d) El problema del Iluminismo e iluminación ....	144
e) Aplicaciones de la misma ....	157
CONCLUSIONES .....	171
Bibliografía Específica .....	180
Bibliografía General .....	184
INDICE DE MATERIAS .....	193