Tesis
I
M378
1972

UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

TEORIA AGUSTINIANA DEL CONOCIMIENTO EN "DE TRINITATE"

Disertación presentada como uno de los requisitos para el grado de Maestro en Artes en Filosofía

Por

Julián F. Martínez
(B.A. Universidad de Puerto Rico, 1967)

febrero 1972

Aprobada por:

Consejera: _____
Dra. Monelisa L. Pérez Marchand
Catedrática U.P.R.

PREFACIO

Aparte el interés que personalmente siento por el pensamiento de Agustín, me motivó a elegir este tema de la teoría del conocimiento, la lectura de las Confesiones[1] y de los Diálogos[2] de neoconverso de Casiciaco.

En las Confesiones pude percibir su deseo ardiente y su dedicación y entrega a un ideal que llenase y satisficiese su vida; su esfuerzo intelectual por la verdad y la experiencia vivencial que la misma le proporcionó. En los Diálogos noté desde un principio que una de sus primeras preocupaciones fue la superación del escepticismo, determinando la posibilidad del conocimiento humano. Me llamó la atención el descubrimiento de la autoconciencia como base de todo conocimiento y como método para alcanzar la verdad, lo cual consideré de una importancia extraordinaria debido a la relación que ese dato tiene con la filosofía moderna post-cartesiana y cuya influencia en Descartes tanto se ha discutido.

---

1 Las citas de las obras de Agustín están tomadas, mientras no se diga otra cosa, de Obras de San Agustín, en edición bilingue, publicadas bajo la dirección de Félix García. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.) 21 Vol. 1945-1966.
Confesiones, Obras B.A.C., Tomo II

2 Los Diálogos de Casiciaco comprenden los siguientes escritos Agustinianos: Los soliloquios, De la vida feliz, Del orden, Contra los académicos, Del libre albedrío, De la cuantidad del alma, Del maestro

El hecho de haber elegido específicamente la obra Sobre la Trinidad,[3] se debe a que en lecturas progresivas y más detenidas, las ideas de los Diálogos remitían a un sentido más profundo: la iluminación, origen remoto de todo conocimiento, tema que trata en dicha obra más profundamente que en ninguna otra. Más concretamente, me referiré a la segunda parte de la misma - libro 8 en adelante - donde estudia la imagen de la Trinidad en el hombre. Es la parte más filosófica y en la que mejor expresa sus ideas sobre el conocimiento. La primera parte es más bien teológica y por ello prescindimos de ella.

Debido a la ausencia de una obra agustiniana donde se estudie específicamente el problema del conocimiento, me veré obligado a recurrir y consultar otras obras del mismo autor para confirmar o esclarecer las ideas que sobre este problema expone en Sobre la Trinidad. Estas obras son principalmente: Los soliloquios,[4] Las confesiones, Contra los Académicos,[5] Del libre albedrío,[6] De la verdadera religión[7], La ciudad de Dios[8].

---

[3]De Trinitate, Obras B.A.C., Tomo V

[4]Soliloquia, Obras B.A.C., Tomo I

[5]Contra Academicos, Obras B.A.C., Tomo III

[6]De libero arbitrio, Obras B.A.C., Tomo III

[7]De vera religione, Obras B.A.C., Tomo IV

[8]De civitate Dei, Obras B.A.C., Tomos XVI-XVII

Para el desarrollo del tema propuesto, recurriré a dos autores que suelen ser considerados verdaderas autoridades en la interpretación del pensamiento agustiniano: E. Gilson, Introduction a l'etude de Saint Augustin;[9] y M. Sciacca, San Agustín.[10]

Deseo señalar aquí la gran colaboración que siempre me ha brindado la Dra. Morelisa L. Pérez Marchand, Catedrática de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, quien con sus valiosas sugerencias, su atención constante y revisión como consejera, me ha ayudado a realizar este trabajo.

Debo también mi gratitud al doctor José A. Cruz, Director del Centro de la Universidad Católica de Puerto Rico en Arecibo, por haberme permitido disponer de un semestre para dedicarme a esta labor; al señor Héctor Cruz Reboiras, amigo y compañero de trabajo que en todo momento ha cooperado conmigo; a Carmen M. García, por las muchas horas de su tiempo libre que me ha dedicado y a Guery Medina a quien debo la labor mecanográfica.

---

[9] Gilson, Etienne, Introduction a l'etude de Saint Augustin, 2a. ed.; Paris: Libraire philosophique J. Vrin, 1943

[10] Sciacca, Michele F. San Agustín. Traducción de Ulpiano Alvarez. Barcelona: Luis Miracle Ed., 1955

INDICE GENERAL

Página

PREFACIO iii

INTRODUCCION: SITUACION HISTORICA DE AGUSTIN viii

CAPITULOS

I. INQUIETUD AGUSTINIANA POR LA VERDAD 1

A.- Etapas en la formación y evolución intelectual de Agustín 4

1.- Lectura del Hortensio de Cicerón 4

2.- Maniqueísmo 6

3.- Esceptismo 7

4.- Platonismo 9

5.- Cristianismo 11

II. POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO 13

A.- Superación del esceptismo 13

B.- La certeza de la duda 19

C.- La interioridad subjetiva 21

III. ETAPAS EN EL CONOCIMIENTO AGUSTINIANO 31

A.- Conocimiento sensible 31

1.- Origen del conocimiento sensible 31

2.- Relación entre el alma y el cuerpo 41

3.- Naturaleza de la sensación 49

4.- Valor criteriológico de los sentidos 55

Página

B.- Imaginación y memoria 56

C.- Conocimiento racional 64

1.- Razón inferior y razón superior 66

2.- Ciencia y sabiduría 67

D.- Conocimiento intelectual 72

1.- Concepto de memoria sui 73

2.- Concepto de memoria Dei 76

E.- Teoría de la iluminación divina 87

IV. CONCLUSION 96

BIBLIOGRAFIA 105

INTRODUCCION

SITUACION HISTORICA DE SAN AGUSTIN

Para una interpretación correcta del pensamiento de Agustín considero imprescindible tener en cuenta ciertas ideas básicas introductorias.

El pensamiento y las teorías específicas de un autor nacen siempre de una situación propia y particular, desde la que se debe interpretar y comprender.

Esto se aplica a Agustín de un modo especial, ya que primeramente su vida (354-430, después de J.C.) se desarrolla en una época bastante remota y con condiciones de pensamiento y de expresión diferentes a la nuestra. El cambio de mentalidad pagana a cristiana que se realiza en esa época y en la vida personal de Agustín, serán un factor de gran importancia e influencia que no puede olvidarse.

Además, en la evolución espiritual de Agustín existen elementos culturales e influencias muy dispares, como son el maniqueismo, el neoplatonismo y el cristianismo, con el fondo de orientalismo sincretista religioso-filosófico, de humanismo greco-romano y de religión judeo-cristiana respectivamente.

Esto nos hace ver que una interpretación exacta del pensamiento agustiniano no es una tarea fácil. Y esa dificultad aumenta, si consideramos otra condición peculiar de Agustín mismo: La falta de sistematización o de un orden lógico establecido de antemano en sus escritos. Agustín no tiene propiamente ninguna obra sistemática y cuando intenta hacerlo, las

interrupciones impuestas por otras necesidades le hacen perder la continuidad de pensamiento, le deja sin terminar, o causa repeticiones. Sus grandes obras las escribe en espacios demasiado largos de tiempo[1]. Por ejemplo La Ciudad de Dios en la que emplea 14 años y Sobre la Trinidad que emplea 16.

Y esto es así, porque sus escritos nacen de necesidades concretas, de situaciones particulares de su vida. Son testimonio, además de doctrina. Y por responder a necesidades de la vida, del hombre, trata las cuestiones incidentalmente al surgir relacionadas con la situación del momento.

Por esta razón es importante, para interpretar el pensamiento de Agustín, conocer el libro de sus Confesiones por ser el análisis y la interpretación de su propia vida. De esta obra me serviré de un modo especial, para la primera parte de este trabajo.

También deseo especificar que no se puede esperar encontrar en Agustín planteamientos y soluciones al tema del conocimiento tal como lo ha hecho la gnoseología moderna a partir del idealismo cartesiano.

---

[1] Dictionnaire de Théologie catholique, Vol. I, col. 2311. Y también Cronología de las Obras de San Agustín, Obras B.A.C., Tomo II, pág. 730

CAPITULO I

INQUIETUD AGUSTINIANA POR LA VERDAD

La inquietud agustiniana por la verdad[1] es algo que cualquier persona medianamente culta conoce. Basta una superficial lectura de sus Confesiones, para percibirlo. Alcanzar la verdad es la constante aspiración de su vida

---

1 Para poder comprender debidamente esta inquietud, es preciso tener en cuenta el concepto agustiniano de verdad. Se pueden distinguir en Agustín dos campos de verdad fundamentados ambos en último extremo en Dios: Hay una verdad ontológica de las cosas en sí y otra verdad ideal de las realidades inteligibles o principios universales.

En el primer sentido, define la verdad como aquello que es-verum mihi videtur esse id quod est (Solil. II,5). Y en De vera religione 36, 66, contraponiendo la falsedad y la verdad, dirá que hay falsedad cuando se piensa que es lo que no es - putatur esse quod non est (y lo mismo puede verse en Conf. VII, 15, 21); mientras que la verdad es la que muestra aquello que es - quae ostendit id quod est. Lo que implica que una cosa es verdadera en cuanto es (Conf. VII, 15, 21 y De vera relig. 36, 66).

Ahora bien, de acuerdo con el ejemplarismo agustiniano, las cosas son hechas según las ideas ejemplares, modelos o razones eternas que se hallan en la mente divina (De diversis quaest. 83, 46, 2); por lo que son y son verdaderas en cuanto corresponden a dichas ideas. Y en este sentido se puede definir la verdad como aquello que concuerda con las ideas ejemplares, o aquello que se ajusta a la mente creadora de Dios.

Como es evidente, este concepto de verdad está fundamentado en un nivel teológico y se dá solo plenamente y con propiedad en Dios, por lo que se podrán identificar ambos: verdad y Dios; y de hecho Agustín los identifica (en cuyo caso emplearé el término "verdad" con mayúscula, para diferenciarle de su sentido común): Dios es la suma realidad, el sumo ser y por tanto también la suma verdad.

Además de esta verdad ontológica de las cosas, hay en Agustín otro campo de verdad: el de las verdades inteligibles (unidad, igualdad, semejanza, principios éticos, estéticos, lógicos, matemáticas). Son verdades eternas que se dan independientemente de nosotros y cognoscibles mediante la iluminación divina de la mente humana.

y también el punto de partida de su filosofía. Entendida ésta, en su sentido etimológico "amor a la sabiduría" Agustín es una de las figuras más representativas del auténtico "filo-sofo", del verdadero "amante de la sabiduría".

La vida de Agustín podría concretizarse prácticamente en estas dos actividades fundamentales: búsqueda de la verdad y expresión de la misma una vez encontrada.

> Piérdase todo-dice en las Confesiones-y dejemos todas estas cosas vanas y vacías y démonos por entero a la sola investigación de la verdad.[2].

Esta dedicación absoluta se comprenderá mejor si se tiene en cuenta la relación íntima que para él hay entre conocimiento de la verdad y felicidad. Todo ser humano desea y busca ser feliz, pero la felicidad implica el conocimiento de la verdad como una condición necesaria, tanto, que si pudiésemos ser felices sin la verdad, podríamos dispensarnos de buscarla[3]. Esta relación entre conocimiento y felicidad la repite varias veces en sus escritos y a ella dedica casi totalmente uno de sus Diálogos de Casiciaco: De la vida feliz[4].

---

[2]Conf. VI, 11,19. Pereant omnia et dimittamus haec vana et inania: conferamus nos ad solam inquisitionem veritatis.

[3]Contra Acad. I,2,5.

[4]De beata vita, Obras B.A.C., Tomo I

Establecido esto, el problema será cómo puede el hombre ser feliz, o mejor dicho, quién es feliz. Y la respuesta de Agustín será que es feliz el que posee todo lo que desea, con tal de que lo que desee sea bueno[5]. Ahora bien, con esto no está dicho todo, ya que resta por saber qué es lo que se puede o debe desear y buscar para alcanzar esa felicidad; qué es lo que puede satisfacer las exigencias de la misma.

Y Agustín comenzará por precisar que ha de ser algo "permanente, seguro, independiente de la suerte, no sujeto a las vicisitudes de la vida; pero lo pasajero y mortal no podemos poseerlo cuándo y por el tiempo que lo deseemos"[6].

Ningún bien transitorio puede satisfacer plenamente este deseo connatural al hombre, porque éste apetece lo imperecedero y lo permanente, desea lo inmortal[7]. Y esto, porque sin inmortalidad la felicidad no puede existir, pues la verdadera felicidad ha de ser eterna[8].

---

5 De beata vita 2, 10. Beatos esse nos volumus?...occurrerunt,una voce consentientes...Quid? omnis qui quod vult habet, beatus est? Tum mater: Si bona-inquit-velit et habeat, beatus est; si autem mala velit, quamvis habeat, miser est.

6 Ib. 2, 10. Quid ergo sibi homo comparare debet, ut beatus sit?... Id ergo-inquam-semper manens, nec ex fortuna pendulum, nec ullis subiectum casibus esse debet. Nam quid-quid mortale et caducum est, no potest a nobis quando volumus et quamdium volumus haberi.

7 De Trinit XIII, 8, 11 Cum ergo beati esse omnes homines velint, si vere volunt, profecto et esse immortales volunt: aliter enim beatil esse non possent.

8 Ib. XIII, 8,11 sine qua (inmortalitas) vera beatitudo esse non potest....nullo modo igitur esse poterit vita veraciter beata, nisi fuerit sempiterna.

Ahora bien, esas cualidades que condicionan la felicidad, sólo podemos encontrarlas en un ser eterno y siempre permanente: Dios, luego "es feliz el que posee a Dios"[9].

Esta es la idea a que llega en este Diálogo de Casiciaco. Por eso podrá decir en la revisión que hace de todas sus obras en las Retractaciones[10] que lo que se establece en De la vida feliz es que "no hay vida feliz sin un perfecto conocimiento de Dios"[11].

Con ello se llega al objeto último y fundante de todos los demás de la filosofía agustiniana. Dios, sabiduría y verdad absoluta, principio iluminante de todo saber y de toda verdad humana.

Pero el camino que Agustín hubo de recorrer para llegar a este término final, tanto de su pensamiento como de su vida, fue largo y costoso y debió pasar por varias etapas que vamos a considerar a continuación.

A.- Etapas en la formación y evolución intelectual de Agustín

1.- Lectura del Hortensio de Cicerón

La inquietud de Agustín por la verdad comienza a la edad de 19 años en su tiempo de estudiante, con la lectura del Hortensio de Cicerón.

---

9 De beata vita 2, 11. Deus-inquam-vobis aeternus, et semper manens videtur?. Certum est... Deum igitur-inquam-qui habet, beatus est.

10 Retractaciones. Oeuvres de Saint Augustin, Bibliothéque Augustinienne, Desclée de Brower, Paris, tomo XII.

11 Ib. I, 2. In quo libro (De beata vita) constit inter nos, qui simul quaerebamos, non esse beatam vitam nisi perfectam cognitionen Dei.

Este libro tuvo una importancia y transcedencia extraordinaria en su evolución intelectual y una gran influencia, ya que ciertamente le infundió un aprecio especial por la filosofía.

> Semejante libro cambió mis afectos... e hizo que mis votos y deseos fueran otros. De repente apareció a mis ojos vil toda esperanza vana, y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la filosofía[12]

Y un poco más adelante, en ese mismo capítulo, vuelve a repetir esa misma idea como queriéndola dejar claramente establecida:

> El amor a la sabiduría, tiene un nombre en griego, que se dice filosofía, al cual me encendían aquellas páginas[13]

Con estas emotivas palabras describe Agustín su despertar filosófico.

La exhortación ciceroniana está hoy día perdida y no conocemos de ella más que ciertos textos, por eso es difícil hacerse una idea de su contenido. Es posible una cierta orientación escéptica, ya que no imponía doctrina o escuela alguna determinada, razón por la cual le agradaba a Agustín.

> Aquella exhortación me excitaba a amar, buscar, lograr, retener y abrazar fuertemente no esta o aquella secta, sino la sabiduría misma, estuviese dondequiera[14]

---

12 Conf. III, 4, 7 Ille vero liber mutavit preces meas, et vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam

13 Ib. III, 4, 8 Amor autem sapientiae nomen graecum habet philosophiam, quo me accendebant illae litterae.

14 Ib. III, 4,8. Illa exhortatione, quod non illam aut illam sectam, sed ipsam, quaecumque asset, sapientiam ut diligerem et quaererem et adsequerer et tenerem atque amplexarer fortiter, excitabar sermone illo; et accendebar et ardebam.

En las Confesiones se aprecia claramente la aversión de Agustín a todo lo que signifique imposición, autoridad, dogmatismo, en una palabra a todo lo que no puede ser justificado racionalmente. De hecho rechazará las Sagradas Escrituras a las cuales acude al no encontrar el nombre de Cisto en la obra de Cicerón, no tanto por la sencillez de su estilo, sino porque le impone aceptar ciertas verdades de fe no demostrables lógicamente[15]. Y si luego, en su búsqueda de la verdad, se adhiere al maniqueismo, será por su contínua ostentación de la verdad y porque promete una explicación racional, antes de obligar a aceptar nada por autoridad[16].

La obra de Cicerón le ganó pues, decididamente para la filosofía, y le dio a conocer el valor de la verdad, a cuya búsqueda se dedica inmediatamente; pero la etapa siguiente de su vida dará a conocer lo mucho que le costó alcanzarla.

2.- Maniqueismo

Su primer intento de búsqueda de la sabiduría es el maniqueismo, secta religioso-filosófica, sincretismo de elementos y tradiciones hebrea, cristiana, zoroástrica y búdica [17]. Por espacio de 9 años permaneció

---

15 Conf. III, 5, 9.

16 De util. cred. I, 1,2. Obras B.A.C. Tomo IV. Nosti enim, Honorate, non aliam ob causam nos in tales homines incidisse, nisi quod se dicebant terribili auctoritate separata, mera et simplici ratione eos quo se audire vellent introducturos ad Deum, et errore omni liberaturos.

17 José Ferrater Mora, Diccionario de Filosofía, art. "Maniqueismo"; tomo II, pág. 128.

Agustín en esa secta, siendo "seducido y seductor, engañado y engañador"[18].

La importancia y la influencia de trasfondo al menos, que tiene la doctrina maniquea en el pensamiento agustiniano, sobre todo su conocido dualismo en todas sus formas, es innegable. Algunos autores, como Gustave Combes [19] y Lope Cilleruelo [20], defienden una influencia decisiva del maniqueismo en toda su vida. Para Combes tuvo siempre una gran influencia secreta y latente en el pensamiento de Agustín, y en el fondo fue siempre maniqueo, renunciando solamente a aquello que era incompatible con su fe cristiana. Y Cilleruelo encuentra una influencia maniquea, no sólo en la obra La Ciudad de Dios, sino en toda la vida de su autor.

Otros comentaristas no piensan de este modo, y como el problema no viene al caso, ahí queda. De todos modos, cierta influencia es evidente.

3.- Escepticismo

Frustradas sus esperanzas de hallar la verdad en el maniqueismo, a pesar de que se le había prometido con tanta insistencia, comienza por cautela a dudar si el hombre podrá llegar a conocerla alguna vez. Es la segunda etapa de su itinerario mental hacia la verdad. A falta de un principio firme en que apoyarse, lo más prudente le parece la posición

---

18 Conf. IV, 1,1.

19 Gustave Combes, La doctrina politique de Saint Augustin, Paris 1927.

20 Lope Cilleruelo, "La oculta presencia del maniqueismo en la Ciudad de Dios", La Ciudad de Dios, Vol. 167, tomo 1, págs. 457-509.

de los Académicos.

> Se me vino a la mente la idea de que los filósofos que llaman Académicos, habían sido los más prudentes, por tener como principio que se debe dudar de todas las cosas y que ninguna verdad puede ser comprendida por el hombre[21].

Ahora bien, esta actitud escéptica de Agustín, no significa ante todo la negación absoluta de la verdad, puesto que las verdades matemáticas y algunas religiosas siempre las aceptó[22]; sino más bien se refiere al camino o método para llegar a ella, al criterio de certeza absoluta.

> A veces me parecía imposible encontrar-la verdad-y mis pensamientos vacilantes me llevaban a aprobar a los Académicos. A veces por el contrario, considerando la vivacidad, sagacidad, y perspicacia de la mente humana me inclinaba a creer que lo inacesible no era la verdad sino el modo de llegar a ella[23]

Y en las Confesiones, expresa la misma idea con más precisión aún.

> Quería estar tan cierto de las cosas que no veía, como lo estaba de que siete y tres son diez. Pues no estaba tan demente que creyese que ni aún esto se podría comprender; sino que así como entendía esto, así quería entender las demás cosas[24]

---

21 Conf. V, 10, 19. Etenim suborta est etiam mihi cogitatio, prudentiones illos ceteris fuisse philosophos, quos academicos appellant, quod de omnibus dubitandum esse censuerant nec aliquid veri ab homine comprehendi posse decreverant.

22 Ib. VI, 4, 6; VI, 5, 8,: VI, 16, 26.

23 De util cred. 8,20. Saepe mihi videbatur non posse inveniri, magnique fluctus cogitationum mearum in Academicorum suffragium ferebantur. Saepe rursus intuens quantum poteram, mentem humanam tam vivacen, tam sagacem, tam perspicacem, non putabam latere veritatem, nisi quod in ea quaerendi modus lateret, eundemque ipsum modum ab aliqua divida autoritate esse sumendum.

24 Conf. VI, 4,6. Volebam enim eorum quae non viderem ita me certum

Pero el escepticismo no significaba ninguna solución, por lo que no fue sino una etapa de transición, una posición de espera mientras encontraba algo seguro y cierto a donde dirigir sus pasos[25].

4.- Platonismo

Una posible salida de aquel estado de incertidumbre y de duda se la brinda el encuentro con ciertos libros neoplatónicos traducidos del griego al latín. Es la tercera etapa en la búsqueda de la verdad.

El platonismo tendrá una importancia decisiva y excepcional para Agustín. Por una parte le enseñará a concebir la sustancia incorpórea e inmaterial, lo que no había sido capaz de lograr hasta entonces, a causa del materialismo maniqueo; por otra será la preparación inmediata para la interioridad, para la entrada dentro de sí mismo, desde la cual superar el escepticismo. De esta forma, el neoplatonismo le ofreció los elementos nuevos de superación de sus dos etapas anteriores.

Y no sólo eso, sino que el neoplatonismo le enseñará el vocabulario filosófico para la expresión de la verdad una vez hallada. Su elaboración filosófica del cristianismo estará expresada frecuentemente con términos de inspiración platónica; lo que conlleva expresar ideas nuevas con las mismas fórmulas neoplatónicas.

---

fieri, ut certus essem, quod septem et tria decem sint. Neque enim tam insanus eram, ut ne hoc quidem putarem posse comprehendi, sed sicut hoc, ita cetera cupiebam.

25 Ib. V, 14, 25.

Pero esto crea de inmediato una dificultad considerable para su interpretación, debido a la transposición de sentido que una misma fórmula literaria puede tener en cada uno de los sistemas. Esta dificultad es obvia y en realidad ha sido causa de frecuentes equivocadas interpretaciones. Por ello advierte muy certeramente Cayré:

> La influencia neoplatónica es indudable en muchas páginas; segura la imitación o la utilización. Sin embargo, fórmulas idénticas bajo la pluma de Plotino y de Agustín no tienen siempre el mismo alcance, porque el espíritu que las anima es muy distinto. El grado de dependencia de uno frente a otro, no puede determinarse seriamente por simple semejanza de fórmulas y de expresión, procedimiento cómodo, pero demasiado sumario 26.

Y R. Flórez, hace sobre este mismo tema unas indicaciones sumamente esclarecedoras, que transcribo completas, aunque la cita sea un poco extensa, pero la estimo justificada.

> En toda construcción filosófica hecha utilizando un sistema anterior, debemos distinguir: 1) Las expresiones puramente verbales; 2) Los contenidos lógicos o sistemáticos que esas expresiones tienen dentro del sistema; y 3) Los contenidos reales con que el autor actual que lo utiliza, las carga. Puede ocurrir que estos últimos contenidos no tengan nada que ver con los contenidos lógicos del sistema, y entonces las mismas palabras cambian de sentido y sería un error interpretarlas en función del sistema a que pertenecen y en el que tienen otro sentido originario. Puede ocurrir también que estas innovaciones en el contenido las haga el autor inconscientemente, y entonces en la "interpretación" debe llevarse la prudencia hasta el extremo. Y este es el caso de Agustín al hacer inconscientemente su hercúlea labor de la transposición del platonismo o neoplatonismo a una filosofía de contenidos cristianos, como es también el caso de muchos filósofos de la Edad Media al interpretar, con la mejor voluntad, a Aristóteles. Téngase esto en cuenta para no querer interpretar a Agustín desde Plotino, y mucho menos desde un Plotino griego, y escrito en griego

---

26 F. Cayré, "La spiritualité de Saint Augustin et la contemplation", Revue de Philosophie, 1930, núms. 5-6, pág. 335. Citado por M. Sciacca en San Agustín, pág. 66.

que Agustín no conoció. Se evitará con ello el decir sencillamente que Agustín es "neoplatónico"[27].

No cabe duda que el neoplatonismo proporcionó al pensamiento cristiano de Agustín y de otros Padres de la Iglesia [28], elementos importantísimos; pero al interpretar a éstos,no puede olvidarse la transformación de su sentido original.

Todos los autores reconocen que Agustín interpretó cristianamente el neoplatonismo, no a la inversa, como a primera vista podría parecer, si pensamos en la secuencia lógica que cada uno tiene en su vida."El neoplatonismo cristiano de Agustín-dice Sciacca- tiene un concreto significado: cristianizar hasta donde es posible, el platonismo, y no platonizar o neoplatonizar el cristianismo[29]".

5.- Cristianismo

Se afirma y se acepta que Agustín leyó a Plotino con ojos cristianos[30], y ciertamente por medio de San Ambrosio le llegó ya una interpretación cristiana de varias doctrinas neoplatónicas. Por ello se puede afirmar que antes de su conversión formal al cristianismo, Agustín se había ya convertido intelectualmente, y aceptado la verdad cristiana.

---

27 Ramiro Flórez, "Condiciones generales de la filosofía agustiniana", Arbor, 29 (1954) pág. 423.

28 Arnou: "Platonisme des Pares" en Dictionnaire de théologie Catholique. París: Librairie Letonzey et Ané; Tomo XII.

29 Michele F. Sciacca, San Agustín, trad. de Ulpiano Alvarez, Barcelona, España: Luis Miracle Ed., 1955, pág. 65

30 Lope Cilleruelo, "San Agustín genio de Europa", Religión y Cultura, 3 (1957), 204.

M. Sciacca[31] defiende esos dos momentos en la conversión de Agustín, uno intelectual y otro efectivo o real, al ideal íntegro de la perfección cristiana. Y esta distinción será sumamente importante, por la luz que nos puede dar, para comprender el pensamiento posterior y cristiano de Agustín, en el que se plantea por primera vez en la historia de un modo profundo el problema de la relación entre el cristianismo y la filosofía o entre la fe y la razón[32].

---

31 M. Sciacca, op. cit., pág. 66

32 No pretendo entrar aquí en esa serie interminable de discusiones sobre la posibilidad de una filosofía cristiana. Sin embargo, por la proximidad que tiene con el tema de que nos ocupamos, voy a referirme brevemente a él.

Inicialmente filosofía y cristianismo parecen irreductibles entre sí por ser realidades de distinto orden, y de hecho, históricamente se han dado posturas diversas, según se haya hecho resaltar una sobre la otra: el fideísmo-fe, o el racionalismo-razón; o según se haya pretendido reducir un orden al otro: panteísmo-el natural al sobrenatural, o inmanentismo-el sobrenatural al natural (M. Sciacca Saint Augustin et le néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1956, Pág. 62)

Si se quiere justificar una filosofía cristiana, habrá que comenzar por respetar de una parte la autonomía y la validéz racional del orden natural, y de otra las verdades de fe del orden sobrenatural; pero al mismo tiempo respetando la unidad razón-fe, que se dá en la persona real y concreta del hombre filósofo cristiano. La fe del cristiano, cuando es profunda y verdadera, penetra y está presente y actuante en cada actividad concreta, y también en la actividad de pensar. Si la fe es vital, y debe serlo para que sea auténtica y no sólo un asentimiento meramente intelectual, estará siempre unida al comportamiento. Dentro de la revelación cristiana es una interpretación equivocada querer separar la religión de la vida. "La razón y la fe son cosas distintas, pero en el hombre cristiano no funcionan aisladamente, sino en interna y fecunda compenetración". (G. Fraile Historia de la filosofía, B.A.C.; Madrid: 1966, Vol. II, pág. 197).

Por otra parte desde el momento en que el hombre que acepta una fe como revelación, intenta justificar y comprender de algún modo la verdad revelada, necesita de la investigación, de la filosofía.

Agustín es uno de los casos más legítima y genuinamente repre-

CAPITULO II

POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO

A.- Superación del escepticismo

Como se sabe, al perder la fe en el maniqueísmo, Agustín pasa por una crisis ideológica, consecuencia precisamente de esa pérdida de fe y de la desconfianza que ella le produce. En esta situación, lo más sensato le parece la posición de los filósofos académicos, quienes defendían que se debe dudar de todo, puesto que la verdad no puede ser comprendida nunca con seguridad.[1].

He querido recordar nuevamente este hecho, como una comprobación de que la duda agustiniana no es puramente metódica, como lo es en Descartes, por ejemplo, sino real. Sin embargo, hay también que destacar que en el tiempo en que Agustín escribe sobre el tema de la superación de la misma en su primer Diálogo de Casiciaco, Contra los Académicos,

---

sentativos de esa unidad entre pensamiento y vida. En él la razón y la fé, lo intelectual y lo espiritual se compenetran y armonizan de tal manera, que no pueden entenderse uno sin lo otro.

Su conocido crede ut intelligas, viene a establecer en último análisis, esa compenetración y necesidad mutua que para él tienen la fe y la razón. Llegará a la fe después de un largo proceso de investigación, pero esa fe no la considerará nunca como término final, sino más bien como comienzo de una nueva investigación. La investigación estará condicionada y fundada por la fe, pero al mismo tiempo, también fortalecida con valores nuevos. Y viceversa, la fe se afirma, se consolida y se esclarece con la investigación. Así, a pesar de la preminencia que la fe adquiere para Agustín, ya desde la frustración de la solución maniquea desde que se plantea para él el problema entre la razón y la fe, podrá llegar a esta conclusión final: intellige ut credas; crede ut intelligas. (Sermón 43, 9, B.A.C. Tomo VII).

---

[1] Conf. V, 10, 19.

esta duda real de su itinerario mental hacia la verdad, no es más que un presupuesto, ya que estaba superada con anterioridad[2].

Cabría entonces preguntarse por qué escribe sobre ello, si ya está superado, y por qué dedica al tema precisamente su primer libro[3]. ¿Estaría superada realmente la duda? Estos detalles parecen dar a entender que no estaba totalmente seguro de poder encontrar un criterio cierto de verdad. Agustín mismo sugiere esa falta de seguridad al justificar al fin de la obra el porqué de la misma. Refiriéndose al propósito que tiene de consagrar toda su vida a la investigación de la verdad, escribe:

> Y como para esta labor me impedían con bastante fuerza los argumentos de los académicos, contra ellos me he fortalecido en la presente discusión[4].

Por otra parte, si el escepticismo de Agustín se refiere al criterio de certeza, más que a la negación de la verdad, como afirmaba arriba, quedará comprobado que el propósito de Contra los Académicos es puramente

---

2 Según se desprende de las Confesiones V, 10, 19, el escepticismo de Agustín es de los años 382-384 y la obra Contra los Académicos la escribe en el año 386, después de su etapa neoplatónica y convertido ya al cristianismo.

3 La primera obra de Agustín fue un opúsculo titulado De pulchro et apto, pero se perdió ya en vida de su autor y no se le dá apenas importancia, ya que cuando escribe las Confesiones no se acuerda si eran dos o tres los libros que lo componían. (Conf. IV, 13). Califico de primer libro a Contra los Académicos, por ser el primero de los que se convervan.

4 Contra Acad. III, 20, 43. A quo me negotio quoniam rationes, Academicorum non leviter deterrabant, sàtis, ut arbitror, contra eas ista disputatione munitus sum.

criteriológico, buscar un método de certeza absoluta que permita descubrir la verdad. Y por esto mismo quizás, al terminar de escribir la obra, se siente seguro y cree que no debe desconfiar de alcanzar la verdad alguna vez.[5].

Con todo, lo que me interesa hacer ver por ahora es que el escepticismo es el punto de partida y el umbral de la filosofía agustiniana, y que será el escepticismo el que le permita descubrir las riquezas incomparables de la vida íntima del hombre, la certeza de los hechos de la conciencia, lo que se ha llamado la interioridad o la autoconciencia; y cuya importancia y transcendencia en la filosofía nadie ignora. Por ello se le ha llamado "el primer hombre moderno".

Sería sumamente interesante y esclarecedor un estudio sobre el papel que ha desempeñado el escepticismo en la evolución y progreso de la investigación filosófica y del pensamiento humano en general. A pesar de la imposibilidad y de la contradicción que implica un escepticismo radical, es innegable que la posición escéptica moderada, entendida en su aspecto metodológico, ha causado adelantos extraordinarios. Recuérdese sencillamente además de Agustín, el método cartesiano y la "epojé" husserliana.

> Por errado, afirma J. Hessen, que sea el escepticismo no se le puede negar cierta importancia para el desarrollo espiritual del individuo y de la humanidad. Es en cierto modo, un fuego purificador de nuestro espíritu, que limpia a éste de prejuicios y errores y le empuja a la continua comprobación de sus juicios. Quien haya vivido íntimamente el principio faústico: "yo sé que no podemos saber nada", procederá con la mayor circunspección y cautela en sus indagaciones.....El escepticismo hunde el taladrante aguijón de la duda en el pecho del filósofo, de suerte que éste no se aquieta en las soluciones dadas a los problemas, sino que se afana y lucha continuamente por nuevas y más hondas soluciones [6].

---

[5] Contra Acad. III, 20, 43.

[6] J. Hessen, Teoría del conocimiento, Madrid: 1961, pág. 40

La posibilidad del conocimiento como una superación de la posición escéptica, la estudia Agustín en Contra los Académicos y el escepticismo que tiene en mente es el de la Nueva Academia. Tengamos esto presente para comprender su pensamiento.

Se ha discutido, hasta qué punto la Nueva Academia enseñaba realmente el escepticismo, o si lo que propiamente defendía era el idealismo platónico, aunque reservado sólo para los discípulos más ancianos[7], y valiéndose públicamente del escepticismo probabilista como medio para criticar el materialismo estoico. El tema nos llevaría fuera de la esfera de este trabajo, por ello remitimos a nuestro lector a la obra de M. Sciacca[8] para una mayor información.

Se ha discutido igualmente si la interpretación dada por Agustín a la doctrina neoacadémica es históricamente exacta. Esta cuestión está implícitamente planteada por el mismo Agustín al decir:

> He aquí las convicciones probables que entre tanto me he formado, según pude, de los académicos[9].

Sin embargo, lo que interesa aquí no es tanto la exactitud de la exposición de la doctrina académica, sino el valor que tiene para la criteriología agustiniana, por el descubrimiento de la interioridad subjetiva como evidencia indubitable.

---

[7] Contra Acad. III, 20, 43

[8] M. Sciacca, San Agustín. Pág. 162 y ss.

[9] Contra Acad. III, 20, 43. Hoc mihi de Academicis interim probabiliter, ut potui, persuasi.

La crítica agustiniana del escepticismo tiene dos aspectos diferentes: uno de orientación moral y otro especulativo. Por razones obvias, prescindiremos aquí del primero y nos fijaremos exclusivamente en el segundo.

Agustín parte del principio del estoico Zenón de Citium, según el cual "lo verdadero ha de ser reconocido por ciertos signos que no puede tener lo falso"[10]. De esta misma definición se sirven los académicos, negando que esos signos distintivos de lo verdadero puedan darse en nuestras percepciones; lo cual explica las diferentes opiniones de los filósofos, las diferentes escuelas, los engaños de los sentidos, las alucinaciones, etc. En una palabra, lo verdadero no puede ser conocido con certeza y por lo mismo, el sabio ha de contentarse con la probabilidad.

Pero Agustín encuentra una contradicción negar lo verdadero y aceptar lo probable o verosímil. No se puede hablar de verosímil o parecido con lo verdadero, sino se conoce esto[11]. La idea es clara, si no existe lo verdadero, no puede haber parecido o semejanza ni probabilidad, pues lo primero supone lo segundo.

Sobre esta forma mitigada de escepticismo, según la cual se niega lo verdadero y lo cierto pero se afirma lo probable, sostiene acertadamente J. Hessen:

> Esta forma de escepticismo, añade a la contradicción inherente en principio a la posición escéptica, una contradicción más. El concepto de probabilidad supone el de la verdad. Probable es lo que se acerca

---

10 Contra Acad. II, 5, 11

11 Ib. II, 7, 16-19

> a lo verdadero. Quien renuncia al concepto de la verdad, tiene pues que abandonar también el de la probabilidad 12.

Como puede notarse, la crítica que hace Agustín a este planteamiento vá dirigida y orientada no tanto a la negación de la verdad en sí, como al criterio de verdad. No se niega la verdad, sino las notas características que la diferencian de lo falso.

Planteado así el problema, lo lógico sería que Agustín se hubiese dedicado a determinar dichas notas caracteriológicas, para de ese modo establecer un criterio de verdad. Sin embargo no orienta en ese sentido su análisis, sino en el de la subjetividad. La ausencia de verdad en la percepción sensible que proclaman los académicos, le remite a la intimidad de la conciencia. Al no poder percibir la verdad mediante la experiencia externa, porque los sentidos nos engañan muchas veces y con facilidad, Agustín la busca en la intimidad de su propio ser, en la autoconciencia que el hombre tiene de sí mismo. Esta autoconciencia será dada inmediata e indubitablemente y por eso mismo como criterio de certeza para la determinación de la verdad. Los sentidos nos podrán engañar y se podrá dudar de todo lo que se quiera, pero la existencia propia está fuera de toda duda y de todo engaño, pues si me engaño existo y si dudo soy un sujeto que duda. Volveré luego a profundizar más sobre esto, puesto que aquí me interesa sobre todo el proceso que Agustín desarrolla en Contra los Académicos.

---

12 J. Hessen, Teoría del conocimiento, pág. 39.

B.- La Certeza de la duda

Partiendo nuevamente de la definición de Zenón antes dicha y utilizando un procedimiento dialéctico, descubre Agustín una serie de verdades indubitables, además de la propia existencia. Así por ejemplo, dicha definición es verdadera o es falsa. Si es verdadera, ya se conoce algo como verdad; y si es falsa, se sabe que es falsa y por tanto se conoce también algo[13]. Del mismo modo el mundo es uno o no es; si hay muchos mundos, son finitos o infinitos[14]; si el sol es único, no hay dos; el hombre es mortal o inmortal, feliz o infeliz, está despierto o dormido; es de día o es de noche, etc.[15]. Estas y otras varias alternativas tanto disyuntivas como conjuntivas, que en último término pueden reducirse todas a los principios de identidad o de contradicción, son proposiciones dialécticas verdaderas de las que no se puede dudar.

Igualmente indubitables como los antedichos principios lógicos son las verdades matemáticas. Nadie podrá poner en duda, esté despierto o duerma o esté alucinado, que si hay un mundo más seis, son siete mundos; o que tres por tres son nueve, etc.[16]. Estas proposiciones serán siempre y en todo lugar verdaderas.

Y no existen únicamente verdades indubitables en el orden intelectual;

---

13 Contra Acad. III, 9, 21.

14 Ib. III, 10, 23.

15 Ib. III, 13, 29.

16 Ib. III, 11, 25.

también admite Agustín verdades evidentes en la percepción sensible, la cual no está para él disociada de lo intelectual e interno, puesto que "no es el cuerpo quien siente, sino el alma mediante el cuerpo, al que como mensajero utiliza para formar en sí misma lo que a ella se le anuncia desde fuera"[17]. Es imposible objetar sobre la veracidad de una percepción sensible de un sujeto a quien le parece ser tal; es imposible dudar de los propios estados mentales, de la propia opinión. Si tal cosa me parece blanca, agradable, olorosa, fría, etc. nadie podrá objetarme que dicha percepción no es como a mí me parece[18]. Por esto escribe R. Jolivet:

> El mundo de la experiencia, desde luego, impone cierta suma de certidumbres. Contra la evidencia de la realidad del universo sensible no hay escepticismo que valga. Los sentidos pueden muy bien engañarnos sobre la naturaleza de las cosas, pero no sobre su existencia: aunque no fueran más que aparentes, sería verdad que estas apariencias existen. Porque al afirmar la existencia del mundo exterior, no afirmamos sino lo que vemos y tal como lo vemos[19].

---

17 De genesi ad litteram XII, 24, 51. Obras B.A.C. Tomo XV. Neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntion utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur.

Emplea aquí Agustín los términos cuerpo y alma, como las dos partes constitutivas del ser humano, en cuanto compuesto de alma y cuerpo. El cuerpo es la parte somática y material y el alma el principio animador y a la vez racional. Cfr. infra pág. 41 y ss.

18 Contra Acad. III, 11, 26.

19 R. Jolivet, Dieu soleil des Esprits, págs. 12-13. Citado por V. Capánaga en Introducción a Contra Acad. pág. 25.

C. La Interioridad subjetiva

La riqueza intelectual que la duda le proporcionó a Agustín es inmensa. Veámoslo: En la crítica del escepticismo descubre el gran principio que habrá de influir extraordinariamente en un sentido religioso para el cristianismo, y en un sentido especulativo para la filosofía, sobre todo la moderna, a partir del siglo XVIII. Me refiero a la interioridad subjetiva, la autoconciencia, esa facultad humana de poder entrar dentro de sí, de pensarse, de mirarse interiormente, de hacerse presente a sí; esa ciencia íntima que el hombre tiene de sí mismo; el "hombre interior"-homo interior- que dice Agustín, y que constituye el más inmediato y asequible conocimiento, puesto que nada hay tan cercano a uno como sí mismo. "Que cosa más cerca de mí que yo mismo", dice[20]. Y la misma idea expresa en Sobre la Trinidad[21], hablando de la presencia de la mente a sí misma cuando se piensa a sí.

A diferencia del carácter dubitativo de los sentidos externos, el yo, la conciencia de mí mismo, es absolutamente indubitable. Por esto es que el camino de acceso a la verdad es la interioridad, pues la verdad habita en el hombre interior[22].

Esta realidad de la interioridad está expresada por primera vez en Contra los Académicos, pero será profundizada y clarificada mucho mejor en otras obras posteriores, tales como: Los Soliloquios II,1; Del libre albedrío II,3; De la verdadera religión 39, 72-73; Enquiridio [23]XX,7;

---

[20]Conf. X, 16, 25. Quid autem propinquius me ipso mihi?.

[21]De Trinit. XIV, 6, 8 y X, 6, 10

[22]De vera relig. 39, 72

[23]Enchiridion, Obras B.A.C. tomo IV

La ciudad de Dios XI, 26; Sobre la Trinidad X, 10 y XV, 12. Estos textos se complementan mutuamente entre sí y por ellos podemos precisar mejor su pensamiento criteriológico. Como en otros muchos casos, se nota aquí la falta de estructuración y organización del pensamiento agustiniano y cuya labor debe realizar, con mucho esfuerzo, el estudioso de Agustín.

Conviene precisar que la verdad primera e indubitable para Agustín es la propia existencia, el saber que vive; no el pensamiento. Esto es claro en él y lo repite varias veces y en diferentes oportunidades[24].

El texto principal se encuentra en Los Soliloquios, diálogo de Casiciaco entre Agustín y la razón. Agustín ha expresado su deseo de conocerse a sí mismo y de conocer a Dios y la razón le pregunta:

R.- Tú que deseas conocerte, ¿sabes que existes?
A.- Lo sé (contesta Agustín)
R.- ¿De dónde lo sabes?
A.- No lo sé
R. ¿Eres un ser simple o compuesto?
A.- No lo sé
R.- ¿Sabes que te mueves?
A.- No lo sé

---

24 En Contra Académicos III, 9, 19, refiriéndose a la afirmación de Zenón de no haber nada que no tenga caracteres comunes con lo falso, para así determinarlo como verdadero, dice: "De ser así, mejor sería decir que el hombre no puede alcanzar la sabiduría, que sostener que el sabio no sabe por qué vive, cómo vive, ni si vive"- hoc si ieta est, dicendum potius erat non posse in hominem cadere sapientiam, quam sapientem nescire cur vivat, nescire quemadmodum vivat, nescire utrum vivat. En De beata vita, 2, 7 confiesa Navigio que al menos sabe que vive: ¿Sabes a lo menos que vives? le pregunta Agustín-Lo sé-contesta Navigio. Scisne-inquam-saltem vivere? Scio-inquit. Y lo mismo puede verse en De trinitate, X, 10 y XV, 12; en Enchiridium 20, 7.; De lib. arbitrio II, 3.

R. ¿Sabes que piensas?
A. Lossé
R. Luego es verdad que piensas
A. Ciertamente
.....
R. ... y nadie vive si no existe; tu quieres ser, vivir, entender y existir para vivir y vivir para entender. Luego sabes que existes, sabes que vives, sabes que entiendes.....
A.- Reflejas bien mi pensamiento.[25]

Analizando detenidamente este texto, constatamos que Agustín sabe dos cosas: que existe y que piensa; pero al mismo tiempo no sabe por qué existe. Esto es sumamente importante y conlleva dos cuestiones distintas: Una es(a) la prioridad de la existencia sobre el pensamiento y la otra (b) la evidencia intuitiva del yo.

Para Agustín la existencia es anterior al pensamiento. Primero es y luego piensa; no viceversa. De este modo el pensamiento se descubre en la existencia propia y la presupone. Al preguntarle la razón cómo o dónde sabe que existe, Agustín no contesta "porque piensa", caso en el cual se pondría al pensamiento como el fundamento de la existencia, sino que confiesa su ignorancia. Si pienso es porque existo, pero no puedo concluir lo contrario.

25
Solil. II, 1, 1: R.- Tu qui vis te nosse, scis esse te?
A. Scio
R. Unde scis?
A. Nescio
R. Simplicem te sentis anne multiplem?
A. Nescio
R. Moveri te scis?
A. Nescio

Agustín habla primero de ser o de vivir, que de pensar o entender. En el texto mismo que estamos analizando se hace así: Primero se pregunta si sabe que existe y luego si sabe que piensa; y en la parte final, primero es, luego vive y por fin entiende; es para vivir y vive para entender. "San Agustín no pone por cimiento del hombre el pensamiento-idealismo cartesiano-sino al hombre como fundamento del pensar-realismo idealista agustiniano[26].

La realidad de mi existir es pues la primera verdad innegable e indubitable que se me da de un modo evidente e inmediato[27]. La misma duda, la posibilidad de engañarme lo certifica, ya que si puedo engañarme es porque existo. Agustín lo expresa con mucha precisión:

> Por lo cual, comenzando por las cosas más evidentes, lo primero que deseo oír de tí es si tú mismo existes; quizás temas responder a esta cuestión. Más, ¿podrías engañarte si realmente no existieras?...Puesto que es para tí evidente que existes y puesto que no podría serte evidente de otra manera sino vivieras, es también evidente que vives. ¿Entiendes bien cómo estas dos cosas son verdaderísimas?

R. Cogitare te scis?
A. Scio
R. Ergo verum est cogitare te
A. Verum.
.....
R. ...et nemo vivit qui non est: esse vis, vivere, et intelligere, sed esse ut vivas, vivere ut intelligas. Ergo esse te scis, vivere te scis, intelligere te scis...
A. Ita est.
Sin embargo, ha de tenerse en cuenta que tanto el pensamiento como la propia existencia se nos dán de una forma inmediata.

[26] Moisés Campelo, "Consciencia agustiniana", Religión y Cultura VIII (1963) pág. 213

[27] Conf. X, 16, 25.

> Lo entiendo perfectamente-contesta Evodio.
> Luego es también evidente esta tercera verdad, a saber, que tú entiendes[28].

En el Enquirídio [29], expresa la misma idea al afirmar que nadie puede dudar de su propia existencia, puesto que la misma ignorancia prueba que vive y si vive tiene que existir.

El texto más preciso y claro se encuentra en La ciudad de Dios[30], hablando de la imagen de la Trinidad divina en la naturaleza humana, donde se establece con toda precisión que la posibilidad misma de engañarnos prueba que existimos y que conocemos, puesto que si nos engañamos, existimos y a la vez no nos engañamos de saber que nos conocemos:.

> Estamos certísimos de que somos, de que conocemos y de que amamos nuestro ser. En estas verdades me dan de lado todos los argumentos de los académicos, que dicen: ¿Qué? ¿Y si te engañas?. Pues si me engaño, existo. El que no existe, no puede engañarse, y por eso si me engaño, existo..... Aunque me engañe, soy yo el que me engaño, y por tanto, en cuanto conozco que existo, no me engaño. Síguese también que, en cuanto conozco que me conozco, no me engaño. Como conozco que existo, así conozco que conozco.

---

28 De lib. arb. II, 3, 7: Quare prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium; utrum tu ipse sis. An tu fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses?.... Ergo quoniam manifestum est esse te, nec tibi aliter manifestum esset, nisi viveres, id quoque manifestum est, vivere te: intelligisne ista duo esse verissima?
Ev. - Prorsus intelligo.
Ergo etiam hoc tertium manifestum est, hoc est intelligere te.

29 Enchir. 20,7. Neque enim quisquam sinitur nescire se vivere: quandoquidem si non vivit, non potest aliquid vel nescire; quoniam non / solum scire, verum etiam nescire viventis est...etiam errando convincatur vivere; quoniam non potest qui non vivit errare.

30 De civ. Dei XI, 27. Mihi esse me, idque nosse et amare certissimum

Los textos citados serían suficientes para aclarar el pensamiento de Agustín, pero aún debo recordar otro de Sobre La Trinidad[31], donde refiriéndose a la filosofía académica, formula todavía con nueva fuerza lo que es la ciencia íntima: el saber de nuestro vivir, el "sé que vivo", a pesar de las objeciones de los académicos, de la duda, de la ignorancia, de las alucinaciones, de las visiones falaces, de los engaños de los sentidos, etc. Las impugnaciones de los académicos contra el testimonio de los sentidos, no tienen valor contra el conocimiento que la conciencia tiene de sí misma y de sus actividades; no tienen valor contra esta verdad: "sé que vivo"; ni contra estas otras: "sé que yo sé que vivo"; "deseo ser feliz", "sé que deseo esto, y sé que lo sé", "no quiero errar".

El hecho de mi existencia es pues la primera verdad que descubro en la intimidad de mi conciencia, pero no es la única. Junto con ella la duda nos descubre otras verdades que se nos dán igualmente como indubitables y evidentes: la vida, el pensamiento, el recuerdo, la volición. Agustín lo expresa en un texto muy preciso:

---

est. Nulla in his veris Academicorum argumenta formido, dicentium, Quid, si falleris?. Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest: ac per hoc sum, si fallor.....Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer; procul dubio in eo quod me novi esse, non fallor. Consequens est autem,ut etiam in eo quod me novi nosse, non fallar. Sicut enim novi me esse, ita novi etiam hoc ipsum, nosse me.

31 De Trin. XV, 12, 21. Intima scientia est qua nos vivere scimus. "Scio me vivere"; "Scio me scire me vivere"; "Volo beatus esse"; Scio me hoc velle, et hoc me scire scio"; "Errare nolo".

> ¿Quien dudará que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga?; puesto que si duda, vive; si duda, recuerda su duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no conviene asentir temerariamente. Y aunque dude de todas las demás cosas, de estas jamás debe dudar; porque si no existiesen, sería imposible la duda[32].

E igualmente evidentes como estos hechos de la conciencia, son para Agustín, las verdades matemáticas y los principios lógicos[33].

Existen, pues, una serie de verdades que la conciencia descubre; y las descubre porque exiten antes de encontrarlas[34]. No es la conciencia quien las pone, pues no son proyecciones subjetivas, sino realidades objetivas fundamentadas en último extremo en la verdad suprema: Dios.

Las verdades de la conciencia percibidas en la duda, nos llevan a algo más allá de nosotros mismos, nos llevan a la transcendencia. Dichas verdades reclaman y testimonian una Verdad primera fundante de todo lo verdadero. Es lo que da a entender la distinción de orientación platónica,

---

32 De Trin. X, 10, 14. "Vivere se tamen et meminisse, et intelligere, et velle, et cogitare, et scire, et judicare quis dubitet? Quandoquiden etiam si dubitat, vivit; si debitat, unde dubitet meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, judicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus debitare non debet: quae si non essent, de ulla re dubitare non posset".

33 Cfr. supra, pags 19-20

34 De Vera Relig. 39, 73. Non enim ratiocinatio talia facit, sed invenit. Ergo antequam inveniantur, in se manent, et cum inveniuntur, nos innovant.

entre verdadero y verdad-verum et veritas-que establece en Los soliloquios [35].

> Una cosa es la verdad y otra lo verdadero...
> todo lo verdadero lo es por la verdad.

Idea que repite nuevamente en La verdadera religión[36]:

> Todo lo verdadero es verdadero por la verdad

Mi propia existencia me conduce a la existencia de algo distinto y superior a mí, que dé razón de mi ser, ya que no puedo encontrarla en mí mismo. De la existencia del yo se va así a la existencia de la Verdad que me ilumina; del conocimiento propio se va al conocimiento de Dios.

Y con esto llegamos a lo que para Agustín constituye el centro de toda su especulación, lo único que desea conocer: a sí mismo y a Dios.

> A. Quiero conocer a Dios y al alma
> R. ¿Nada más?
> A. Absolutamente nada[37]

Estos serán básicamente los dos temas de toda su filosofía, o quizás sea mejor decir el único tema, puesto que en último lugar, el conocimiento de uno mismo conduce al conocimiento de Dios, y viceversa el conocimiento de

---

35 Solil. I, 15, 27. Ita credo aliud esse veritatem, et aliud quod verum dicitur..... Si quid verum est, veritate utique verum est.

36 De vera relig. 39, 73. Nec ullum verum nisi veritate verum est.

37 Solil. I, 2, 7. A. Deum et animan scire cupio
R. Nihilne plus?
A. Nihil omnino
y en I, 15, 27. Animan te certe dicis et Deum velle cognoscere. Hoc est totum negotium meum. Nihilne amplius? Nihil prorsus.

Dios se alcanza en la propia intimidad del hombre [38], porque es más interior a mí que lo más íntimo mío[39].

Es claro pues, que la interioridad agustiniana termina en la transcendencia. Es el proceso que expresa el célebre y tan repetido texto del libro La verdadera religión[40]:

> No salgas fuera de tí; entra en tí mismo; en el hombre interior habita la verdad; y si hallas que tu naturaleza es mudable, trasciendete a tí mismo.

En este texto encontramos todos los elementos precisos de la metodología agustiniana como interiorización. Se pueden distinguir tres momentos:

1.- Apartarse o cerrarse a lo exterior

2.- Entrar dentro de sí o recogerse en sí mismo

3.- Trascenderse hacia la Verdad eterna: Dios

---

38 Conviene destacar como lo hace R. Flórez en Las dos dimensiones del hombre agustiniano, pág. 16, que el conocimiento del hombre precede al conocimiento de Dios y que el proceso es conocerse a sí mismo, para luego conocer a Dios-conózcame a mí y conozcate a tí: Noverim me, noverim Te. Solil. II, 1, 1. Aun literalmente siempre observa Agustín este orden cuando se trata de conocer y no de desear. Por ejemplo: Te ipsum et Deum ut intelligas, Solil. I, 8, 15; Animas nostras et Deum simul concorditer inquiramus, Ib., 12, 20; Animan te certe dicis et Deum velle cognoscere, Ib. 15, 27; Cujus duplex questio est: una de anima, altera de Deo, De Ord. II, 18, 47.

39 Conf. III, 6,11. Tu autem eras interior intimo meo.

40 De vera relig. 39, 72. Noli foras ire; in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum.

El primer paso es cerrarse a lo exterior, puesto que los sentidos pueden engañarnos y no nos dan conocimientos seguros e indubitables. Por ello hay que interiorizarse para percibir las verdades que se hallan en nuestro interior, pues para conocerse es preciso dejar a un lado los sentidos externos y recogerse en sí mismo permaneciendo dentro[41]. Por último hay que trascenderse buscando el fundamento último nuestro y de toda verdad[42].

Con ello se alcanza lo único que Agustín establece como deseable según ya se dijo[43]: Conocerse a sí y conocer a Dios. En la interioridad nos conocemos a nosotros mismos y en la trascendencia conocemos nuestro origen[44].

---

[41] De ord. I, 1, 3. Qui tamen ut se noscat, magna opus habet consuetudine recedendi a sensibus et animum in seipsum colligendi atque in seipso retinendi.

[42] V. Capanaga afirma que la palabra verdad que se emplea en este texto, "alude a un triple contenido: a) La verdad de los hechos interiores, percibidos sin ningún engaño por la conciencia; b) La verdad de los principios de lógica, estética, matemática, ética, que regulan las funciones del pensamiento; c) La verdad trascendente, o existencia de un Espíritu superior, en quien se halla la razón última de los hechos interiores y de los principios generales". (San Agustín en nuestro tiempo. La interioridad subjetiva). Augustinus Abril-junio, 1957, pág. 160.

[43] Cfr. supra, págs. 28-29.

[44] De ord. II, 18,47. Prima efficit ut nosmetipsos noverimus; altera, ut originem nostram.

CAPITULO III

ETAPAS EN EL CONOCIMIENTO AGUSTINIANO

A._ Conocimiento sensible

1.- Origen del conocimiento

Para la gnoseología moderna es algo tan obvio, que no sería preciso ni mencionar el hecho de que todo conocimiento implica una relación entre alguien que conoce o sujeto cognoscente y algo conocido por ese sujeto u objeto que se conoce y el que entre ambos existe una verdadera correlación de tal modo que no se daría el conocimiento sin dicha correlación mutua. Considero de utilidad comenzar por esta idea tan conocida por todos, por el hecho de estar también expresada por Agustín. No hay conocimiento sin un cognoscente y algo conocido, y esto, aún en el caso de conocerse uno a sí mismo y de que sea uno mismo quien conoce y lo conocido.

> Fruto es el conocimiento de un sujeto que conoce y de una realidad conocida. Cuando el alma se conoce a sí misma, es padre único de su conocimiento, siendo a un tiempo objeto y sujeto de ciencia[1].

---

[1] De Trin. IX, 12, 18. Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito. Itaque mens cum se ipsam cognoscit, sola parens est notitiae suae: et cognitum enim et cognitor ipsa est.

El término alma que se emplea en este texto, puede ser identificado con mente-mens como dice el texto latino. Cfr. Infra la nota 72, pág. 57

El cognoscente, evidentemente, es el hombre siempre, y el campo de su conocimiento es todo lo que existe, con la diversidad de objetos que componen esa realidad total existente. Agustín acepta la división de origen platónico de los dos mundos, el sensible y el inteligible y en ambos encuadra toda la realidad.

Desde sus primeros escritos, los Diálogos de Casiciaco, en los que más se deja sentir la influencia platónica, admite dicha doctrina y la seguirá a través de toda su vida hasta afirmarla en las mismas Retractaciones[2]. Las realidades de cada uno de ellos serán percibidas respectivamente por los sentidos del cuerpo o por la inteligencia.

> 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[3].

La caracterización propia de cada uno de los dos mundos la determina Agustín en La Ciudad de Dios al decir:

> Llamamos sensibles a las cosas que pueden ser sentidas por la vista o por el tacto del cuerpo, e inteligibles a las que pueden ser entendidas por la vista de la mente [4]

---

2 Retract. I, 3, 2. Et quod Euos mundos, unum sensiblilem, alterum inteligibilem, non ex Platonis vel ex Platonicorum persona, sed ex mea sic commendavi. Véase también: De mag. 12, 39; De civ Dei, VIII, 7; De div. quest. 83, 6.

3 De magistro, 12, 39. Obras B.A.C. Tomo III. Namque omnia quae percipimus, aut sensu corporis, aut mente percipimus. Illa sensibilia, haec intelligibilia.
Sobre el sentido de mente e inteligencia, Cfr. infra nota 72,pág. 57.

4 De civ. Dei VIII, 6. Sensibilia dicimus, quae visu tactuque

El texto arriba citado de la obra Del maestro, nos lleva a plantearnos el tema del origen del conocimiento según Agustín y a la vez nos dará la orientación o pauta a seguir en su estudio.

Es evidente que Agustín admite la experiencia externa como origen de conocimiento, en esto no cabe duda, pero ¿es ese el único origen del conocer como en la doctrina aristotélico-tomista, o admite otra clase de conocimiento que no se origina en los sentidos? En el primer caso, se podría aplicar a Agustín la conocida fórmula aristotélico-tomista "nada hay en el entendimiento que no haya pasado antes por los sentidos", y podría defenderse la abstracción en Agustín; en el segundo no podría hablarse de abstracción. El planteamiento no es de fácil solución y en realidad los comentaristas agustinianos se han dividido entre las dos interpretaciones[5]. Por mi parte me dajaré llevar por los propios textos

---

corporis sentiri queunt: intelligibiliga, quae conspectu mentis intelligi possunt. Creo conveniente hacer notar que en su teoría del conocimiento Agustín parte del concepto de visión corporal como puede verse en este mismo texto y a ella asemeja el conocimiento intelectual. Como la visión corporal se origina de un sujeto vidente y un objeto visible (De Trin. XI, 2, 3.), así el conocimiento nace de un sujeto cognoscente y un objeto conocido (Ib. IX, 12, 18). Véase Solil. I, 6, 13; De Trin. IX, 9, 16: De quantitate animae 27, 33.

5 Algunos autores han defendido la abstracción en San Agustín, de modo que todo conocimiento debe pasar por los sentidos. Lope Cilleruelo afirma que "todo lo que el alma sabe se ha logrado en cooperación con los sentidos, partiendo de ellos. Sólo en el modo de ir de lo corporal a lo espiritual, es decir en la abstracción aristotélica, se diferencia el método agustiniano del tomista"." Teoría agustiniana de la sensación", Revista de psicología general y aplicada 3 (1948) 51-52. Y en otro artículo: "Teoría agustiniana de la imaginación", en la misma Revista, dice: Con la misma convicción que Aristóteles pudo decir San Agustín: Cognitio incipit a sensu. Ib. 4 (1949) 462. Charles Boyer defiende

de Agustín, tratando de evitar una interpretación del pensamiento agustiniano mediante comparaciones de sistemas ajenos a él. Concretizando desde ahora mi posición, adelantaré que a mi modo de ver, Agustín admite conocimientos no procedentes de los sentidos[6] y en estos no puede hablarse de abstracción agustiniana. Lo cual no quiere decir que Agustín prescinda del conocimiento de los sentidos o le niegue, sino que admite otra clase de conocimiento en el que no intervienen los sentidos corporales. El orden a seguir será pues, mostrar estos dos modos de conocer en Agustín.

Es indudable que Agustín acepta la sensación externa como origen de conocimiento. Esto es suficientemente claro para que haya que insistir demasiado en ello.

No puede prescindirse de los sentidos corporales para conocer el mundo sensible, ya que ellos son los que nos ponen en contacto con el mundo exterior. En el libro XV Sobre la Trinidad, después de decirnos que existen dos géneros de conocimiento, uno el de las cosas que percibe el alma por medio de los sentidos del cuerpo y otro el de las cosas que ella adquiere por sí misma, reafirma la veracidad de los objetos percibidos por los sentidos, pues ellos dan testimonio de la realidad del mundo

---

también la abstracción agustiniana en L'id'ee de verité dans la philosophie de saint Augustin, 2. ed. Paris, 1941, pág. 184. Sin embargo se oponen a esta interpretación E. Gilsón: Introduction a l'etude de saint Augustin, 2. ed. Paris 1943, pág. 112 y ss.; y M. Sciacca en S. Agustín Barcelona, 1955, pág. 370 y ss. Para unamejor información puede verse el artículo de Ulpiano Alvarez: "El problema de la abstracción en S. Agustín. Interpretaciones históricas", La Ciudad de Dios 173 (1960) 397-443.

[6] Cfr. infra págs. 38 y ss.

exterior a nosotros, del cielo y la tierra y de cuanto en ellos se contiene[7]. Esta veracidad no se refiere a la naturaleza de las cosas percibidas, ya que esto no corresponde a los sentidos sino a la razón, por lo que será la razón quien se engaña y no los sentidos como luego veremos[8], sino que se refiere a la existencia de la misma percepción, lo cual es lo que se puede pedir a los sentidos. Lo que quiere expresar Agustín en este texto es que los sentidos nos atestiguan la existencia del mundo exterior.

Y no sólo nos servimos del testimonio de nuestros propios sentidos para conocer las cosas externas, sino también del testimonio ajeno, que frecuentemente aceptamos. Así es como conocemos, dice Agustín, la existencia de mares, tierras, ciudades célebres; la existencia de los hechos de la humanidad mediante la Historia; las noticias que nos llegan cada día; quiénes eran nuestros antepasados y de dónde eran. De lo que se concluye que nuestros conocimientos no sólo provienen de los propios sentidos, sino también de los sentidos de los demás

> Con harta frecuencia creemos también a los que nos refieren una verdad que ellos mismos han experimentado por sus sentidos[9].

Una de las cartas entre Nebridio y Agustín es bastante esclarecedora al respecto. Nebridio pregunta si no se podría prescindir de los sentidos en la formación de las imágenes, de modo que su función no fuese sino una

---

7 De Trin. XV, 12, 21. Todo este capítulo es interesante y remito a una lectura completa de él.

8 Cfr. infra pág. 55 y ss.

9 De Trin. XI, 8, 14. Quamquam saepissime credamus etiam vera narrantibus, quae ipsi sensibus perceperunt.

simple admonición o aviso externo de lo que conocemos ya internamente, tal como ocurre en la inteligencia, con los objetos inteligibles[10]. La contestación de Agustín es negativa; no se puede prescindir de los sentidos en la formación de las imágenes de las cosas. Si así fuese, se anularía el valor de los sentidos y más que útiles serían un estorbo vano. Si el alma pudiese formarse las imágenes de las cosas sin usar los sentidos corporales, sería más perfecto el conocimiento del que está dormido que el del que está despierto y la vista del sol por ejemplo, que tiene un alucinado, sería más verdadera que la que tiene el sano. Lo cual es absurdo, dice Agustín. Luego, concluye, no es cierto que los sentidos se limiten a amonestar al alma para que perciba las imágenes de las cosas. La impresión se produce por los sentidos[11].

En Del génesis a la letra,[12] distingue Agustín tres clases de visiones: la corporal, la espiritual y la intelectual. La primera es conocida por todos, dice, y por ella vemos el cielo y la tierra y todas las cosas que están patentes a los ojos del cuerpo. Por la segunda pensamos en las cosas corporales que no se hallan presentes. Y por la tercera contemplamos y entendemos aquellas cosas que no tienen imágenes semejantes a sí mismas.

---

[10]Epistolae VI, 1-2, Obras B.A.C. Tomo VIII

[11]Epist. VII, 2-3. Habla aquí S. Agustín de animus phatasticus, lo que puede traducirse por imaginación o fantasía. Tal término significa para él, la representación intelectual o la imagen de algo percibido anteriormente por los sentidos; en contraposición o fantasma que es la imagen o representación de algo no percibido. Véase De música VI, 11,32. Aliter enim cogito patram meum quem saepe vidi, aliter avum quem nunquam vidi. Horum primum phatasia est, alterum phantasma.

[12]De genesis ad litteram XII, 6,15. Puede verse también Epist.120,2,11.

Después de todo esto podrá concluir Agustín que no se puede tener noción en la mente del sabor de la fruta sino después de haberla gustado como el ciego no conoce los colores que nunca ha podido ver[13].

En resumen y para terminar con este punto, he aquí unas frases textuales de Agustín en Sobre la Trinidad, suficientemente iluminadoras:

> Nadie puede pensar en un color o en una forma corpórea que jamás haya visto, ni en una melodía nunca escuchada, ni un sabor jamás paladeado, ni en un perfume que jamás aspiró, o en una sensación de la carne que jamás ha experimentado. Si, pues, nadie puede pensar en algo corpóreo sin haberlo sentido, porque nadie recuerda algo material sin acusar su sensación, síguese que, así como en los cuerpos existe un modo peculiar de sentir, existe en la memoria, un modo especial de pensar. El sentido recibe la imagen del cuerpo que sentimos; la memoria la recibe del sentido; y de la memoria, la mirada del pensamiento 14.

Con lo dicho hasta aquí, podría pensarse que para Agustín, todo conocimiento comienza por los sentidos, lo que supondría una coincidencia con la tradición aristotélico-tomista, y según lo cual tendrían razón los que defienden la abstracción en él. En realidad no puede

---

13 Epist. VII, 3, 6.

14 De Trin. XI, 8, 14: Nam neque colorem quem numquam vivit, neque figuram corporis, nec somum quem nunquam audivit, nec saporem quem numquam gustavit, nec odorem quem nunquam olfecit, nec ullam contrectationem corporis quan nunquam sensit, potest quisquam omnino cogitare. AT si propterea nemo aliquid corporale cogitat nisi quod sensit, quia nemo meminit corporale aliquid nini quod sensit, sicut in corporibus sentiandi, sic in memoria est cogitandi modus. Sensus enim accipit speciem ab eo corpore quod sentimus, et a sensu memoria, a memoria vero acies cogitantis.

prescindirse de la experiencia externa de los sentidos corporales, para conocer el mundo sensible; esto es evidente. Sin embargo, no es éste el único origen del conocimiento para Agustín, sino que además admite otro conocimiento independiente de los sentidos que encuentra en su interior y cuyo origen lo pondrá fuera del hombre.

Agustín acepta otra clase de conocimiento que no se origina en la experiencia de los sentidos. Así habla de un doble modo de conocer la justicia: por haber oído hablar de ella, o por haberla vivido, como la conoce el que es justo[15]. Son dos modos diferentes de conocimiento; el primero proviene de los sentidos, pero el segundo de una experiencia interna vivida en la que los sentidos no toman parte. Del mismo modo hablamos de alegría, miedo, tristeza, etc. Y no hemos podido conocer estas realidades,sólo por haber recibido impresiones de los sentidos del cuerpo, sino porque en nuestro interior tenemos las nociones de las mismas. Nociones que no hemos recibido de los sentidos, sino de la misma alma que las ha sentido por experiencia propia y recordado en la memoria[16]. Estos conocimientos no se originan en la experiencia externa, sino en la interna de la propia alma.

> Por ningún sentido del cuerpo he visto, ni oído, ni olfateado, ni gustado, ni tocado jamás el gozo, sino que lo he experimentado en mi alma cuando he estado alegre, y se adhirió su noticia a mi memoria para que pudiera recordarle 17.

---

15 De Trin. VIII, 6, 9.

16 Conf. X, 14, 22.

17 Ib. X, 21, 30. Neque unquamcorporis sensu guandium meum vel

En varias oportunidades habla Agustín de dos modos diferentes de conocer: uno de las cosas corporales por los sentidos y otro de las incorpóreas por la mente en sí misma.

> Percibe la mente, mediante los sentidos del cuerpo, las sensaciones de los objetos materiales, y por sí misma los incorpóreas 18.

> Lo que llamamos entender se realiza de dos modos: o dentro de la misma mente y razón que lo realiza por sí misma, como cuando entendemos que existe el mismo intelecto, o por medio de una amonestación que nos llega a través del sentido, como acontece en la existencia de los dichos cuerpos. En el primero de esos dos casos entendemos por nosotros mismos.....en el segundo por lo que se anuncia por el cuerpo y el sentido 19.

Se trata de dos modos diferentes de conocimiento como lo expresa la disyunción que Agustín emplea. No quiere decir que lo que conoce el alma en sí misma haya sido percibido anteriormente por los sentidos; son dos modos diversos de conocer y de diversa procedencia. El conocimiento de la propia existencia, el "sé que vivo" no lo conoce el alma

---

vivi vel audivi vel odoratus sum vel gustavi vel tetigi, sed expertus sum in animo meo, quando letatus sum, et ahaesit ejus notitia memoriae meae, ut id reminisci valeam.

[18] De Trin. IX, 3, 3. Mens ergo ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum per sometipsam.

[19] Epist. 13, 4. Illud quod intelligere appellamus, duobus modis in nobis fieri: aut ipsa per se mente atque ratione intrinsecus, ut cum intelligimus esse ipsum intellectum; aut admonitione a sensibus, ut id quod jam dictum est, cum intelligimus esse corpus. In quibus duobus generibus illud primum per nos..... hoc autem secundum de eo quod a corpore sensuque nuntiatur.

por los sentidos del cuerpo[20]. Hay realidades que el alma conoce por sí misma sin intervención de sentido alguno corpóreo, sino porque las encuentra en una naturaleza trascendente: Dios[21].

Desde el punto de partida agustiniano de la aceptación de los dos mundos, sensible e inteligible, uno sujeto al tiempo y espacio y otro inmutable y eterno, el conocimiento de ellos no podía tener un mismo origen. Los sentidos corporales no pueden conocer lo incorpóreo, sino lo que tiene cuerpo, como es evidente, por la falta de proporción entre ambas realidades. Para probarlo, acude Agustín a la razón y verdad de los números, idéntica ahora, siempre y para todos, pero "no percibidas por los sentidos del cuerpo".[22] Y no son percibidas por los sentidos, porque no tienen color, ni sonido, ni olor, ni tampoco se gustan o tocan.

> Contiene la memoria las razones y las 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 gustadas ni tocadas 23.

Igualmente acude Agustín al concepto de unidad, el cual tampoco puede ser percibido por los sentidos del cuerpo, ya que lo que éstas

---

20 De Trin. XV, 12, 21.

21 Ib. X, 7, 10. Véase la misma idea en De maq. 12, 39; De Gen. ad lit. XII, 6, 15; Epist. 147, 16, 38.

22 De lib. arb. II, 8, 22.

23 Conf. X, 12,19. Item continet memoria numerorum dimensio nunque rationes et leges innumerabiles, quarum nullam corporis sensus impressit, quia nec ipsae coloratae sunt aut sonant aut olent out gustatae out contractatae sunt.

perciben, sea lo que sea, no está constituído por la unidad, sino por la pluralidad, pues por el hecho de ser cuerpo consta de partes numerables[24]. En La verdadera religión [25], establece esto mismo afirmando que no se puede conocer la unidad por los sentidos corporales, porque no está en ningún lugar.

Y en la obra Sobre la música[26], analizando el concepto de igualdad, concluye lo mismo que acabamos de afirmar sobre la unidad y la razón y verdad de los números.

Cómo conoce el alma en sí misma esas realidades, se verá en la última parte de este trabajo, al tratar de la iluminación. Basta aquí indicar que, según Agustín, nuestra mente "es esclarecida por una luz superior, y que esa luz superior que esclarece a la mente humana es Dios"[27].

2.- Relación entre el alma y el cuerpo

El estudio de la sensación[2] en Agustín conlleva tener previamente presente

---

[24] De lib. arb. II, 8, 23.

[25] Devera rel. 32, 60.

[26] De musica VI, 12, 34.

[27] Tractatus in Joannis Evangelium, 15,19, Obras B.A.C. Tomo XIII. Hoc ipsum animae quod intellectus et mens dicitur, iluminatur luce superiore. Iam superior illa lux, qua mens humana illuminatur, Deus est.

[28] Cfr. infra págs. 49-55

su concepto del hombre. Si la sensación no es solamente una pasión del cuerpo, sino también una actividad del alma[29], puesto que"no es propio del cuerpo sentir, sino del alma mediante el cuerpo"[30], es evidente que viene determinada por las relaciones entre ambos, lo que a la vez nos lleva al problema de su unión en el hombre concreto[31].

Me referiré por tanto brevemente y sólo en cuanto diga relación y esclarecimiento al tema propuesto del conocer, al concepto agustiniano del hombre como unidad de estos dos elementos: Alma y cuerpo.

Agustín acepta el concepto tradicional del hombre como compuesto de alma y cuerpo, pero formando, sin embargo, una unidad intrínseca. Lo repite tantas veces y en diversas obras que casi llega a ser un tópico en él. Recordemos las siguientes:

El hombre es alma y cuerpo [32]

El cuerpo y el alma, lo que es todo el hombre[33]

Somos un compuesto de alma y cuerpo [34]

El alma y el cuerpo son dos cosas, pero un solo hombre[35]

---

[29] Cfr. infra págs. 52-54

[30] De gen. ad lit. III, 5, 7. Sentire non est corporis, sed animae per corpus

[31] Cfr. infra págs. 43 y ss.

[32] De Trin. VI, 2,3. Homo autem animus simul et corpus sit.

[33] Ib. VII, 4,7. Corpus et animam, quod est totus homo.

[34] De moribus ecclesiae catholicae, I,4,6, Obras B.A.C. Tomo IV. Ex anima et corpore nos esse compositos.

[35] Tract. in Joa. Evang. 47, 12. Anima et corpus duae sunt res, sed unus homo.

Los textos podrían ampliarse indefinidamente, pero para el propósito nuestro, son suficientes los ya mencionados[36]. Ambos elementos, cuerpo y alma, forman la unidad humana; el totus homo o unus homo que dice Agustín. No es el cuerpo sólo, ni el alma sola, sino la integración de los dos, la unión simultánea, lo que es el hombre. El texto preciso se halla en La ciudad de Dios:

> El hombre no es ni el alma sola ni el cuerpo solo, sino el compuesto de alma y cuerpo. Es una gran verdad que el alma del hombre no es todo el hombre, sino la parte superior del mismo y que su cuerpo no es todo el hombre, sino su parte inferior. Y también lo es que a la unión simultánea de ambos elementos se da el nombre de hombre, término que no pierde cada uno de los elementos cuando hablamos de ellos por separado 37.

En esta cita no sólo se establece la unidad humana, sino a la vez la jerarquía y superioridad del alma sobre el cuerpo. La primera es superior al segundo, porque es la que le da la vida, y la que conoce y siente mediante el cuerpo.

---

36 Al interesado en la antropología agustiniana que desee conocer más citas sobre el particular, le remito al índice general de materias que aparece en el tomo 19 de las Obras de San Agustín, B.A.C. Madrid, 1959; y también puede consultar dos artículos de Saturnino Alvarez Turienzo: "Sobre la definición agustiniana del hombre" y "El problema de la unidad del hombre en una metafísica creacionista", La ciudad de Dios 175 (1962) 5-36 y 640-684 respectivamente.

37 De civ. Dei, XIII, 24, 2. Quoniam homo non est corpus solum, vel anima sola, sed qui ex anima constat et corpore. Hoc quidem verum est, quod non totus homo, sed pars melior hominis anima est; nec totus homo corpus, sed inferior hominis pars est; sed cum est utrumque conjunctum simul, habet nomen; quod tamen et singula non ammittunt, etiam cum de singulis loquimur.

Al establecer esta jerarquía puede pensarse inmediatamente en una superioridad a estilo platónico, sin embargo, hay que tener en cuenta que para Agustín el cuerpo pertenece también al hombre, y es parte integrante e indispensable de él, no algo ajeno, ni tampoco cárcel del alma. El cuerpo no puede ser considerado como una especie de atavío u ornamento o ayuda extrínsecos, sino como algo perteneciente a la misma naturaleza del hombre[38].

En el tratado "Sobre la Trinidad"[39], establece que la esencia del alma no es la del cuerpo, ni viceversa, puesto que el alma no es cuerpo, ni éste alma, pero precisando a la vez la unidad que existe de ambos en el hombre al definirle como "substancia racional que consta de alma y cuerpo".

Aunque no se encuentra en Agustín la fórmula de "unión substancial" entre alma y cuerpo, se afirma sin embargo repetidamente la unión intrínseca y real de los dos en la constitución humana. Hay un texto muy significativo en Las costumbres de la Iglesia católica, donde se plantea la cuestión de cual de los dos-cuerpo o alma-constituye realmente al hombre. La contestación es que ni uno ni la otra separadamente son el hombre, sino los dos juntos, el cuerpo recibiendo la vida del alma y ésta dando la vida al primero

---

[38] De cura pro mortuis gerendae, 3, 5. Bibliothéque Augustinienne, tomo II, Haec (corpus) enim nom ad ornamentum vel adjutorium quod adhibetur extrinsecus, sed ad ipsam naturam hominis pertinent.

[39] De Trin. XV, 7,11. Quod si etiam sic definiamus hominem, ut dicamus: "Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore"; non est dubium hominem habere anima quae non est corpus, habere corpus quod non est anima.

> El cuerpo y el alma son dos realidades distintas y ni la una ni la otra es el hombre; no es el cuerpo sin el alma que le anima, ni el alma sin el cuerpo la que da la vida 40.

En algunos de sus primeros escritos manifiesta una fuerte influencia platónica y no acierta a expresar esa unión entre alma y cuerpo, a no ser de un modo puramente accidental y manifestando a la vez un cierto sentido negativo hacia el cuerpo. Pero esa actitud va cambiando a la vez que madura y profundiza sus ideas en obras posteriores. Así, por ejemplo, a continuación del pasaje arriba citado de Las costumbres de la Iglesia católica vuelve a plantearse de nuevo la pregunta por el hombre y en definitiva no llega a decidirla, contentándose con dar una serie de respuestas interrogativas de clara influencia platónica: ¿Están el alma y el cuerpo unidos como dos caballos a un carro, o acaso el hombre es sólo el cuerpo o sólo el alma regido uno por el otro, como se da el nombre de lámpara al fuego y al vaso unidos, o caballero al hombre y caballo juntos?[41]

Como se ve, la relación que establece es puramente accidental y externa, pues carro y caballo, fuego y vaso, pueden muy bien separarse y existir independientemente. En la fecha en que escribe esta obra (388 D. C.) no había superado las fórmulas y el pensamiento platónico y de ahí que establezca ese tipo de relación externa. Sin embargo, en

---

[40] De mor. eccles. cathol. I, 4, 6. Ex anima et corpore nos esse compositos. Quid est ipse homo, utrumque horum quae nominavi, an corpus tuntammodo, an tantummodo anima?. Quamquam enim duo sint, anima et corpus, et neutrum vocaretur homo, si non esset alterum (nam neque corpus homo esset si anima non esset, nec rursus anima homo, si ea corpus non animaretur.

[41] De mor. eccles. cathol. I, 4, 6.

escritos posteriores establece claramente la unidad real del hombre como alma y cuerpo [42].

M. Sciacca expresa así esa unidad vital que es el hombre para Agustín:

> Alma y cuerpo no son dos cosas, extraña una y opuesta a la otra (como en Platón y luego en Descartes), sino que constituyen esa unidad que es el hombre, que es cuerpo de su alma y alma de su cuerpo. No hay nunca el cuerpo y el alma, sino un concreto mi cuerpo, vivificado por mi alma y mi alma presente toda en todo mi cuerpo [43].

A pesar pues de su composición dual, el hombre es ante todo una unidad; cuerpo y alma forman un sólo hombre [44]. Este es el hecho fundamental en el pensamiento agustiniano. Poco importa cómo se califique esa unión si substancial vital, real, hipostática o actual; lo importante es que no se trata de una simple unión pasajera y externa como de dos cosas yuxtapuestas, sino de una unión profunda, intrínseca, absoluta.

Este hecho de la unidad humana se la proporciona a Agustín el concepto cristiano de creación. Lo que fue creado fue el hombre total: cuerpo y alma no uno solo de los dos; ambos tienen un común origen y destino.

Desde este concepto de creación elaborará Agustín un pensamiento propio y superará tanto el concepto maniqueo de los dos principios-tinieblas-luz, uno origen del cuerpo y otro del alma, como el dualismo

---

[42] Véase por ejemplo De Trin. XV, 7. escrito de 400 a 416; De civ. Dei XIII, 24,2. de 413 a 426; Tract. in Joa. Evang. 47, 12. de 416 a 417; Epist. 137,3,11. en 412: In unitate personae anuma unitur corport, ut homo sit.

[43] M. Sciacca, op. cit. pág. 453. Puede verse también del mismo autor Saint Augustin et le neoplatonisme, Louvain, 1956, pág. 26

[44] Tract. in Joa. Evang. 19,15 Anima habens corpus,non facit duas personas, sed unum hominem.

platónico según el cual el cuerpo es extrínseco al alma y en el que debe encarnarse como en prisión temporera. Para Agustín hay un solo principio de procedencia, no dos y porque el hombre tiene un único principio, por eso es uno, aunque compuesto de alma y cuerpo. De aquí que el cuerpo no tenga un sentido meramente negativo en cuanto procedente de un principio malo, o compuesto de materia o como cárcel del alma; ni tampoco considerado como algo extraño a la naturaleza del alma. Por esto mismo se trata de una unión intrínseca y profunda. Nuevamente, M. Sciacca expresa esta idea con mucha precisión:

> Por tanto, siempre que el filósofo(Agustín) habla del cuerpo, habla del cuerpo que está presente al alma toda, y del cual es vida, y no del cuerpo que está por sí y accidentalmente en consorcio con el alma misma. Del mismo modo como, cuando habla del alma, es preciso tener presente que habla del alma creada para dar vida a su cuerpo y, en consecuencia, esencialmente hecha para unirse a él y formar con él esa unidad substancial que es cada hombre. En efecto, habla Agustín siempre del hombre como de un "todo" (totus homo), incluso cuando se inclina a acentuar su parte más noble, el alma superior, por la cual no es, solamente un animal, sino un animal consciente y pensante 45.

También R. Florez[46] afirma una unidad ontológica y vital o personal del hombre según Agustín, basado en estos dos principios: Concepto de creación y negación de los principios platónicos. Dios creó el cuerpo y el alma uno para el otro y ambos para formar al hombre. El alma da vida al cuerpo y le mantiene a la vez en su unidad de cuerpo humano. Así lo dice Agustín textualmente:

---

[45] M. Sciacca, op. cit. pág. 458.

[46] R. Florez, Las dos dimensiones del hombre agustiniano, Madrid, 1958, pág. 153 y ss.

> El alma vivificando la materia del cuerpo, la conforma en unidad armónica y no le permite que se corrompa y disuelva 47.

Esto hace que los dos elementos distintos entre sí formen una unidad en la realidad, de modo que no se trata de yuxtaposición ni acoplamiento de unidades independientes. El cuerpo vive por el alma y ha sido creada para ella y el alma vive en el cuerpo. El uno es para el otro, y es tal por el otro, debido a la causalidad concreta de la creación.

Si el alma vivifica al cuerpo, los dos forman una sola vida. Y al romperse esa vida, se rompe también dicha unidad, lo que constituye la muerte[48].

Por otra parte Agustín rechaza los principios platónicos que implican o manifiestan una unión accidental. El alma no "cae" en el cuerpo, ni tampoco se la obliga a unirse a él por castigo y transitoriamente mientras espera la emigración. Al aceptar la creación ha de negar por consiguiente la preexistencia y transmigración de las almas. Para Agustín, el alma y el cuerpo están destinados a ser el uno para el otro, no sólo temporalmente, desde su origen hasta la muerte, sino aún eternamente después de la resurrección[49].

---

47 De genesi contra maniqueos II, 8, 9, B.A.C. Tomo XV. Sin anima corporis materiam vivificando in unitatem concordem conformat, et non permitit labi et resolvi.

48 Sermo 161, 6, B.A.C. Tomo VII.

49 En este punto de la superación agustiniana de los principios

3.- Naturaleza de la sensación

Como queda ya dicho, es un hecho universal que los sentidos son fuente de conocimiento humano y que las cosas corporales no se conocen sino es por medio de los sentidos, a través de los cuales nos vienen los datos acerca de ellos.

Los sentidos nos dan las cualidades externas de las cosas: forma exterior, color, etc. Cada uno de los cinco sentidos tradicionales: vista, oido, olfato, gusto y tacto tienen su propio objeto y cada cual percibe la cualidad que le pertenece: el color a la vista, el sonido al oido, el olor al olfato, el sabor al gusto y la dureza o suavidad al tacto[50].

A la vez hay cualidades que podríamos llamar comunes; son aquellas que no pertenecen específicamente a un solo sentido, sino que son percibidas por varios en conjunto[51]. Sin embargo, ninguno de los cinco

---

platónicos, aunque a veces emplee fórmulas parecidas, insiste ampliamente Sciacca en su obra citada-S. Agustín-y a ella remito para una mayor información.

Igualmente prescindo aquí del problema subsiguiente planteado por esa unidad del hombre, esto es, el modo cómo forman una unidad algo material y espiritual como son el cuerpo y el alma. Por otra parte el mismo Agustín confiesa su ignorancia y se contenta con saber que es un hecho que puede ser comprobado. Véase De anima et ejus origine IV, 5, 6 Obras B.A.C. Tomo III.

50 De lib. arb. II, 3, 8.

51 Ib. II, 3, 8.

Estas cualidades comunes a varios sentidos son, por ejemplo, las formas de los cuerpos: grandes, pequeñas, cuadradas, o redondas, etc., las cuales pueden ser percibidas por el tacto y por la vista; y no pertenecen propiamente a uno de ellos en específico.

sentidos puede determinar lo que constituye el objeto propio de cada uno, ni tampoco cuál sea el objeto común a todos[52]. Por eso recurre Agustín a un cierto sentido interno, al cual se trasmite todo cuanto procede de los sentidos externos, y el cual lo organiza y diferencia. Ese sentido interno no se identifica con ninguno de los otros cinco, sino que los preside por igual a todos ellos; pero tampoco se identifica con la razón, puesto que también los animales lo tienen y mediante él pueden apetecer y tomar lo que consideran útil, o evitar y rechazar lo nocivo.

Agustín no acierta a precisar qué es dicho sentido interno, pero sea lo que sea, lo afirma y lo pone al servicio de la razón por la cual conocemos que existe.

> Admito esa realidad, sea la que fuere, y no dudo llamarla sentido interior. Pero todo lo que los sentidos nos refieren no puede llegar a ser objeto de la ciencia si no pasa de este sentido a la razón, porque cuanto sabemos no lo comprendemos sino por la razón. Sabemos por ejemplo, para no hablar de los demás, que no se pueden sentir los colores por el oído ni los sonidos por la vista. Y sabiendo esto, no lo sabemos ni por los ojos, ni por los oídos, ni tampoco por ningún sentido.... sino mediante la atención racional y el pensamiento[53].

El sentido interno percibe no sólo las sensaciones de los sentidos

---

52 Ib. II, 3, 8.

53 De lib. arb. II, 3, 9. Agnosco istud quidquid est, et eum interiorem sensum appellare non dubio. Sed nisi et istum transeat, quod ad nos refertur a sensibus corporis, pervenire ad scientiam non potest. Quidquid enim scimus, id ratione comprehensum tenemus. Scimus autem, ut de caeteris taceam, nec colores auditu, nec voces visu posse sentiri. Et cum hoc scimus, nes oculis, nec auribus scimus, neque illo sensu interiore...ista nonnisi rationali animadversione et cogitatione discernimus.

externos, sino los sentidos mismos; siente que siente. De lo contrario no habría movimiento para tomar algo o huir de ello[54]. Agustín se extiende en probar estas ideas mediante comparaciones con el reino animal que, careciendo de razón, también posee dicho sentido interior, para terminar a modo de conclusión.

> Lo evidente hasta ahora es que los sentidos del cuerpo sienten las cosas corporales; que el mismo sentido exterior no puede sentirse a sí mismo; que el sentido interior, siente los objetos corporales a través de los sentidos exteriores del cuerpo y hasta los mismos sentidos corporales; en fin, que la razón conoce todas estas cosas y a sí misma, y que todos estos conocimientos los hace objeto de la ciencia 55.

Por lo dicho, parece que Agustín atribuye a este sentido interior la función de especificar, separar, combinar y reproducir las imágenes recibidas de los sentidos externos, según las leyes de asociación de la psicología. Tal es la opinión de M. Campelo[56].

Teniendo presente todo lo anteriormente dicho sobre el origen del conocimiento y la unidad humana, pasamos a determinar lo que entiende Agustín por sensación.

---

[54] Ib. II, 4, 10.

[55] Ib. II, 4, 10. Manifesta enim sunt, sensu corporis sentire corporalia; eumdem autem sensum hoc eodem sensu non posse sentiri; sensu autem interiore et corporalia per semsum corporis sentiti, et ipsum corporis semsum: ratione vero et illa omnia, et candem ipsam notam fieri, et scientia contineri. Recomiendo la lectura completa de los capítulos 3 y 4 por la importancia que tienen para lo que estamos tratando.

[56] Tomás Campelo, "Hacia una teoría agustiniana del conocimiento" Augustinus 6 (1961) 477.

Podemos decir que sensación es una pasión corporal consciente, o lo que es lo mismo, una pasión sufrida por el cuerpo pero conocida a la vez por el alma. En términos agustinianos "sensación es una pasión corporal conocida en sí misma por el alma"[57].

En dicha definición podemos distinguir dos aspectos diversos, pero a la vez estrechamente unidos de modo que sin uno de ellos no habría sensación: uno es la pasión del cuerpo y otro la consciencia del alma de la pasión corporal. Son dos aspectos de un mismo acto. Ya vimos antes que los sentidos externos perciben los objetos corporales; lo que quiere decir que esos objetos causan en los sentidos una impresión, por lo que puede hablarse de "pasión corporal". Es algo que se recibe del exterior, algo pasivo de parte de los sentidos[58].

Pero a la vez la sensación no es una mera pasividad de los sentidos, sino también una actividad del alma que se da cuenta de la pasión sufrida

---

57 De quantitate animae 25, 48. B.A.C. Tomo III. Iam video sic esse definiendum, ut sensus sit passio corporis per se ipsam non latens animam. Esta definición la repite varias veces en los capítulos 23, 24 y 25 de esta misma obra; con diferentes palabras pero con idéntico contenido: "Sensum puto esse, non latere animam quod patitur corpus", 23, 41; "Nam ita memini esse abs te sensum definitum, cum animam non latet quod patitur corpus" 24, 45; "omnis sensus passio corporis est animam non latens" 25,48 y "sensus est certe omnis passio corporis non latens animam" 25, 48. Como puede apreciarse todas expresan absolutamente lo mismo.

58 Empleo el término "pasivo" y "pasión" no con el significado de que los sentidos sean completamente inactivos, sino en cuanto que reciben de afuera las impresiones de los objetos.

por los sentidos. Sin esta consciencia del alma de las impresiones recibidas, no hay sensación en el sentido de conocimiento humano. Tres cosas, dice Agustín, hemos de considerar y distinguir en la visión de un cuerpo cualquiera: a) el objeto que vemos, perceptible al sentido de la vista; b) la visión del sujeto que ve, y c) la atención del alma que, unida al cuerpo, siente mediante el instrumento corporal que se llama sentido[59].

Esta actividad psíquica se debe a las relaciones entre el alma y el cuerpo y al influjo que la primera ejerce sobre el segundo. El alma vivifica el cuerpo y actúa en todo nuestro ser[60], y está toda en todas sus partes. Todas las fórmulas que emplea para definir la sensación contienen esa presencia del alma. Y por eso podrá decir expresamente que el que siente no es el cuerpo, sino el alma mediante el cuerpo, al que utiliza como medio para formar en sí lo que se la anuncia desde fuera[61].

---

[59] De Trin. XI, 2, 2. Cum igitur aliquod corpus videmus, haec tria, quod facillimum est, consideranda sunt et dignoscenda. Primo ipsa res quam videmussive lapidem, sive aliquam flammam, sive quid aliud quod videre oculis potest...; deinde, visio, quae non erat priusquam rem illam objectam sensui sentiremus; restio, quod in ea re quae videtur, quamdiu videtur sensum detinen oculorum, id est, animi intentio.

[60] De musica VI, 5, 9.

[61] De gen. ad. lit. III, 5, 7. Ac per hoc quoniam sentire non est

Sin la pasión del cuerpo o sin la actividad del alma no habrá pues, sensación[62]. Como observa muy bien M. Sciacca[63], la actividad del alma es la verdadera causa de la sensación, y el cuerpo la concausa indispensable; los dos son condiciones simultáneas y necesarias para que haya sensación o conocimiento. Sin el alma-dice-habría "pasión", pero no "sensación", por carecer el sentido de la capacidad de conocer lo que se produce en él.

Desde el concepto así establecido de sensación, no tiene lugar el problema de cómo pueda el cuerpo actuar sobre el alma, ya que si es el alma la que siente no hay acción del cuerpo sobre ella.

Por otra parte, para Agustín existe una jerarquía entre los seres: hay unos superiores y otros inferiores. El alma es superior al cuerpo, como es evidente, por la naturaleza de cada uno; y de acuerdo con la ley de que lo inferior no puede actuar sobre lo superior, no se da acción alguna del cuerpo sobre el alma.

Sentir es una actividad del alma, la que se sirve del cuerpo como de instrumento. La función del cuerpo es ser un órgano receptor, una llamada de atención para el alma.

---

62 De Trin. XI, 2, 5. Fit enim in sensu, qui neque sine corpore est neque sine anima.

63 M. Sciacca, op. cit. pág. 187. Se apoya para tal afirmación en De Trin. XI, 2, 3 y 5.

> Me parece que el alma, cuando siente por el cuerpo, no padece algo por él, sino que actúa con atención sobre sus pasiones, consciente de esas acciones[64].

Apoyándose en este texto afirma E. Gilson que la pasión que sufre el cuerpo es, más que una acción que ejerce el cuerpo sobre el alma, una llamada de atención [65].

4.- Valor criteriológico de los sentidos

Partiendo de este concepto de sensación podemos determinar el valor criteriológico de los sentidos corporales, afirmando que no son éstos los que se engañan, sino la razón o la mente al juzgar de los datos de aquellos. Los sentidos no nos engañan, pues ellos sólo pueden trasmitir al alma las impresiones recibidas y tal como las reciben; sin embargo, es el alma la que puede interpretar erróneamente las impresiones sensoriales y engañarse[66]. En este caso se origina el error en el alma, lo que no quiere decir que no sea veraz el testimonio de los sentidos. En la obra Contra los Académicos[67] trata Agustín de averiguar si el testimonio que dan los sentidos es verdadero. El resultado del análisis es que ciertamente testifican la verdad, pues lo que los ojos puede ver cuando ven es lo verdadero. El engaño no está en las percepciones de los sentidos, sino en dar un asentimiento racional a lo que no corresponde a la realidad. Los sentidos nos dan las sensaciones tal como son, nada más; y es injusto-dice Agustín-exigir de ellos más de lo que pueden dar. Por

---

[64] De música VI, 5, 10 (Traducción propia). Videtur mihi animae cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in ejus passionibus attentius agere, et has actiones....non eam latere: et hoc totum est quod sentire dicitur

[65] E. Gilson, op. cit. pág. 83.

[66] De vera rel. 33, 62.

[67] Contra Acad. III, 2

lo cual, nuestro asentimiento no ha de ir más allá de lo que dice nuestra persuasión[68].

> Pero ni aún los mismos ojos engañan, pues sólo pueden transmitir al ánimo la impresión que reciben. Y si tanto ellos como los demás sentidos nos informan de sus propias afecciones, no sé qué más podemos exigirles... Si alguien cree que el remo se quiebra en el agua, y al sacarlo de allí vuelve a su integridad, no tiene un mensajero malo, sino un mal juez. Pues aquel órgano tuvo la afección sensible que debió recibir de un fenómeno verificado dentro del agua... Por lo cual, el ojo informa bien, pues fue creado para ver 69.

En Del génesis a la letra[70], dedica todo un capítulo a probar aduciendo una serie de diversos ejemplos, que únicamente es el alma la que se engaña; juzgando erróneamente de las percepciones de los sentidos.

B.- Imaginación y memoria

La mayoría de los estudios sobre el tema del conocimiento en Agustín, suelen atenerse a la división clásica de conocimiento sensible y conocimiento intelectual correspondientes a las realidades de los dos

---

68 Contra Acad. III, 11, 26.

69 De vera rel. 33, 62. Sed ne ipsi quidem oculi fallunt, non enim renuntiare posunt animo nisi affectionem suam. Quod si non solum ipsi, sed etiam omnes corporis sensus ita renuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus ignoro. Tolle itaque vanitantes et nulla erit vanitas. Si quis remum frangi in aqua opinatur, et cum inde aufertur integrari; non malum habet internuntium, sed malus est judex. Nam ille pro sua natura non potuit aliter in aqua sentire, nec aliter debuit...Quare oculus recte: ad hoc enimi factus est ut tamtum videat.

70 De gen. ad lit. XII, 25, 52.

mundos, unas corpóreas y otras incorpóreas, tal como Agustín mismo lo establece en diferentes ocasiones[71]. De acuerdo con esto dividen su exposición en dos apartados o secciones: conocimiento sensible y conocimiento intelectual.

Los autores agustinólogos no se han parado a estudiar la función de la imaginación y de la memoria dentro del proceso cognoscitivo agustiniano, concretándose a referirse a ellas solamente de pasada. De este modo, apenas si se encuentra bibliografía sobre las mismas en relación al tema del conocimiento. Sin embargo, tienen su importancia y función propia dentro de dicho proceso, y voy a referirme a ellas brevemente. Ambas están estrechamente relacionadas y no pueden separarse una de la otra, pues las dos se complementan. A la vez están en un plano intermedio entre el conocimiento sensible y el intelectual.

> Existe-dice Agustín- sin lugar a dudas, en nosotros una naturaleza espiritual en la que se forman las semejanzas de las cosas corporales...las que depositamos en la memoria 72.

---

71 Puede verse De mag. 12, 39; De civ. Dei VIII, 7; Epist. 13, 4; De Trin. IX, 3, 3.

72 De gen. ad lit. XII, 23, 49. Certum est esse spiritualem quamdam naturam in nobis, ubi corporalium rerum formantur similitudines; sive cum aliquod corpus sensu corporis tangimus, et continuo formatur ejus similitudo in spiritu, memoriaque reconditur.
Agustín emplea aquí el término "semejanza"-similitudo, con el sentido de imagen-imago, y lo mismo hace en XII, 8, 19. Otras veces emplea el término species Cfr. De Trin. XI, 9, 16. A la vez distingue dos clases de imágenes: las fantasías y los fantasmas, Cfr. supra, pág. 36, nota 11. La terminología agustiniana es difícil debido a su variabilidad. Suele dar a varios términos diversos sentidos y esto ocasiona grandes

Implícitamente es lo mismo que había dicho ya en varios capítulos anteriores[73], al proponerse explicar las diversas clases de visiones y las diferencias que existen entre ellas.

---

obstáculos para su interpretación. De aquí que sus obras hayan sido frecuentemente causa de opiniones opuestas y hasta contrarias. Por eso, considero oportunas las siguientes aclaraciones sobre los términos: alma, espíritu, mente, entendimiento y razón.

Alma. Unas veces tiene el significado de principio de vida para los cuerpos y en este sentido se aplica a todo ser viviente. Otras veces se refiere al alma del ser humano y en este sentido, además de principio de vida es racional Cfr. De civ. Dei VII, 23, 1; pertenece exclusivamente al hombre y puede ser identificada con mente, De civ. Dei XI, 3, 1.

Espíritu. Puede tener dos acepciones: una como la parte racional del alma Cfr. de fide et simbolo X, 23; y otra en el sentido de imaginación por la que percibimos las imágenes de las cosas corporales, Cfr. De gen. ad lit. XII, 24, 51.

Mente o pensamiento. Es la parte superior del alma racional Cfr. De Trin. XV, 7, 11. También la llama a veces animus, De civ. Dei VII, 23. La mente contiene la razón y la inteligencia o intelecto, De civ. Dei XI, 2.

Razón. Es el movimiento de la mente por el que puede pasar de un conocimiento a otro. De ordine II, 11, 30. Distingue entre razón superior y razón inferior, De Trin. XII, 3, 3. según juzgue de las cosas materiales o de las inmutables y eternas.

Inteligencia o entendimiento. Es la facultad de la mente más alta y eminente, De lib. arb. I, 1, 3. y la que recibe la iluminación divina. Tract. in Joa. Ev. XV, 4, 19. Véase para más información: E. Gilson op. cit. pág. 56-57; M. Sciacca, op. cit, pág. 216-218.

73 De gen. ad lit. XII, 6, 15.

Distingue Agustín tres clases de visiones: corporal, espiritual e intelectual[74]. La primera se llama corporal porque se percibe por el cuerpo y se muestra a los sentidos corporales; por ella vemos las cosas patentes a los ojos del cuerpo, dice; esto es, las cosas presentes. La segunda la llama espiritual, porque todo lo que no es cuerpo y sin embargo es algo, se llama espíritu, como es la imagen de un cuerpo ausente, por ejemplo; por ella vemos tanto las cosas corporales que no se hallan presentes, o sea, las imágenes de los cuerpos que nuestros ojos vieron anteriormente y recordamos mediante la memoria, como las imágenes que nuestra imaginación o fantasía formó de cualquier manera que sea. La tercera se llama intelectual, pues es propia de la mente y la más excelente-dice Agustín; por ella vemos las cosas que no tienen imágenes semejantes a sí mismas, las ideas.

Entre las tres existe una relación y también una gradación que va de lo inferior a lo superior. Lo que siente la corporal, lo presenta a la espiritual porque inmediatamente que se siente algo con los ojos corporales, se forma la imagen de lo visto en el espíritu, a pesar de que no nos demos cuenta de ello hasta después de haber apartado los ojos de lo que veían. Y a la vez el espíritu se lo anuncia al entendimiento para que éste lo entienda o lo investigue al menos, pues nada puede ser entendido o indagado a no ser por la mente[75].

---

74 Ib. XII, 6, 15 y XII, 7, 16.

75 De gen. ad lit. XII, 11, 22.

En relación con la imaginacfón está la memoria[76], en la que se hallan las innumerables imágenes de las cosas percibidas por los sentidos para ser recordadas cuando fuere menester[77]. Y como es evidente, no son-dice Agustín-las cosas mismas las que están en la memoria, sino las imágenes de las cosas sentidas, las cuales quedan allí a disposición del pensamiento que las recuerda[78].

Agustín distingue dos clases de imágenes contenidas en la memoria: unas son las imágenes de las cosas percibidas por los sentidos corporales y otras las imágenes intelectuales que no se deben a dichos sentidos por no tener color, olor, sabor, sonido, ni dureza[79]. De quí las dos clases de memoria: sensible e intelectiva que acepta.

76..
El término memoria así como entendimiento las emplea Agustín en un doble sentido: uno absoluto y otro relativo. En sentido absoluto los identifica con el alma y así los emplea en repetidas ocasiones, como cuando dice que el alma recuerda o entiende. Por el contrario, en sentido relativo, memoria significa la facultad por la que recordamos Cfr. De Trin. X, 11, 8. En el primer caso habla Agustín de memoria como substancia y en el segundo, de memoria como facultad. Véase: Lope Cilleruelo, "Introducción al estudio de la memoria en S. Agustín", La ciudad de Dios 164 (1952) 6. Por eso, siempre que habla de ella en sentido absoluto, no se refiere a la memoria como facultad; y habla de ella en sentido absoluto, no se refiere a la memoria como facultad; y habla en sentido absoluto cuando no se relaciona u opone a otra facultad vg. entendimiento o voluntad. Cfr. De Trin. X, 10, 18.

77
Conf. X, 8, 12.

78
Ib. X, 8, 13.

79
Ib. X, 12, 19.

La condición previa tanto de la imaginación como de la memoria sensible es la sensación. No pueden formarse imágenes sin percepciones sensibles, ni por consiguiente guardarlas en la memoria; como tampoco hay sensación sin memoria sensible, ya que si no recordamos los distintos momentos o espacios de tiempo, por los que atraviesa la percepción, vgr. lectura de una palabra, no podemos llegar a formar sensación alguna[80]. Sensación, imaginación y memoria sensible están pues inseparablemente unidas y se complementan. La imaginación y memoria se condicionan entre sí y ambas son condicionadas por la sensación. Por esto dirá Agustín, que sólo podemos recordar (memoria sensible) las formas de los cuerpos "que percibimos, cómo los percibimos y tantas cuantas hayamos percibido"[81]; aunque luego el pensamiento pueda variar y multiplicar hasta el infinito las visiones ocasionadas por los recuerdos de la memoria[82]. Por medio de la sensación recibe la imaginación las imágenes o semejanzas de los cuerpos percibidos y mediante la memoria las conservamos.

En el tratado 23 del Evangelio de S. Juan[83], nos muestra Agustín el

---

80 De música, VI, 8,21.

81 De Trin. XI, 8, 13. Quia meminisse non possumus corporum species, nisi tot quot sensimus, et quantas sensimus, et sicut sensimus: ex corporis enim sensu eas in memoriam cimbibit animus: visiones tamen illae cogitantium ex iis quiden rebus quae sunt in memoria. sed tamen innumerabiliter atque omnino infinite multiplicantur atque variantur.

82 Ib. XI, 8, 13.

83 Tract. in Joa. Evang. 23, 11.

proceso del conocimiento, tal como él lo concibe. Comienza, nos dice, por la percepción de los objetos mediante los sentidos corporales, y a su vez, a través de dichas percepciones el "sentido del alma" forma las imágenes de los objetos percibidos, las cuales permanecen en la memoria. Mientras no nos detenemos en ellas y las hacemos presentes, quedan ocultas allí, pero al poner nuestra atención en ellas y recordarlas, las hacemos presentes y formamos nuestros pensamientos.

En este proceso, entran, pues, los sentidos, la imaginación, la memoria y la mente o inteligencia. Es el mismo proceso que repite en el libro XI Sobre la Trinidad estableciendo el nexo entre los cuatro:

> El sentido recibe la imagen del cuerpo que sentimos; la memoria la recibe del sentido; y de la memoria, la mirada del pensamiento 84.

Agustín distingue cuatro clases de imágenes, species o formas que se engendran gradualmente unas de otras: a) la del objeto; b) la de los sentidos; c) la de la memoria; y d) la del pensamiento.

> En esta distribución de las formas, empezando por la corpórea y terminando en la imagen que se engendra en la mirada del pensamiento, encontramos cuatro imágenes nacidas gradualmente una de otra: la segunda de la primera; la tercera de la segunda; y la cuarta de la tercera. De la imagen del cuerpo visible nace la imagen en el sentido de la vista; de esta nace otra imagen en la memoria; y de esta última una tercera en la mirada del pensamiento 85.

---

84 De Trin. XI, 8, 14. Sensus enim accipit speciem ab eo corpore quod sentimus, et a sensu memoria, a memoria vero acies cogitantis.

85 De Trin. XI, 9, 16. In hac igitur distributione cum incipimus a specie corporis, et pervenimus usque ad speciem quae fil in contuitu cogitantis, quatuor species reperiuntur quasi gradatim natae altera ex altera; secunda, de prima; tertia, de secunda;quarta, de tertia. A specie quippe corporis quod cernitur, exoritur ea quea fit in sensu cernentis; et ab hac, ea quae fit in memoria; et ab ha, ea quae fit in acie cogitantis.

E. Gilson[86] considera que estas cuatro imágenes pueden reducirse a dos solamente, pues no existe, según él, diferencia alguna entre la primera y la segunda, y entre la tercera y la cuarta.

De hecho, Agustín seguidamente de enumerar las cuatro antedichas, especifica que son dos las visiones: una del que siente y otra del que piensa, porque la voluntad une la imagen del cuerpo con la imagen del sentido a ésta con la de la memoria y a ésta con la del pensamiento; pero las más semejantes son la primera y la tercera, esto es, la del cuerpo con la del sentido y la de la memoria con la del pensamiento.

> Dos, son, pues, las visiones: una la del sujeto que siente; otra, la del sujeto que piensa. Para que sea posible esta visión del pensamiento ha de surgir en la memoria, por intermedio de la visión del sentido, una cierta semejanza, donde reposar la mirada del alma cuando se piensa, al igual que la vista del cuerpo reposa en el objeto cuando mira 87.

Por lo que podrá decir a modo de conclusión que recordamos lo

---

86 E. Gilson, op. cit. pág 73-74, nota 3.

87 De Trin. XI, 9, 16. Quapropter voluntas...ter copulat: primo speciem corporis cum ea quam gignit in corporis sensum; et ipsam rursus cum ea quae fit ex illa in memoria; atque istam quoque tertio cum ea quae ex illa paritur in cogitantis intuitu. Sed media copula quae secunda est, cum sit vicinor, non tam similis est primae quam tertia. Visiones enim duae sunt: una, sentientis; altera, cogitantis: ut autem possit esse visio cogitantis, ideo fit in memoria de visione sentientis simile aliquid, quo se ita convertat in cogitando acies animi, sicut se in cernendo convertit ad corpus acies oculorum.

que hemos sentido y pensamos en lo que recordamos[88].

C.- Conocimiento racional

El proceso cognoscitivo agustiniano parte de lo inferior hacia lo superior, de lo exterior a lo interior, de lo sensible a lo inteligible[89]. De acuerdo con esto, el conocimiento sensible de las cosas corporales es completado por el conocimiento intelectual de lo incorpóreo, que resulta un grado superior de conocimiento, por ser lo incorpóreo superior a lo corpóreo y el entendimiento superior a los sentidos.

Lo dicho hasta aquí acerca de la sensación, imaginación y memoria pertenece al ámbito del conocimiento sensible y no hemos alcanzado el nivel estrictamente humano del conocimiento intelectual.

Comenzamos precisando que Agustín distingue entre razón e inteligencia aunque las dos están contenidas en la mente[90], y que por tanto se puede hablar de un conocimiento racional y otro intelectual propiamente dicho, dentro del ámbito genérico de conocimiento intelectual.

En la obra Del libre albedrío trata de buscar Agustín aquello que hay de más noble y excelente en el hombre; y partiendo de los sentidos corporales, va ascendiendo hasta la razón, la cual aventaja a todo cuanto hay en el hombre, ya que ella es capaz de conocerse a sí misma

---

88 De Trin. XI, 10, 17. Non meminimus nisi quod sentimus, neque cogitamus nisi quod meminimus.

89 De Trin. XIV, 3, 5. Nempe ab inferioribus ad superiora ascendentes, vel ab exterioribus ad interiora.

90 De lib. arb. II, 6, 13; De civ. Dei XI, 2; y Cfr. supra págs. 57-58 nota 2.

y a todo lo percibido por los sentidos corporales, constituyendo así la ciencia[91]; y también conoce aquellas cosas que no son percibidas por los sentidos, como son la razón de los números, la unidad, igualdad, etc.[92].

En el libro XII Sobre la Trinidad, se propone establecer los límites de separación entre el hombre exterior y el interior. Al primero pertenece todo aquello que tenemos de común con los animales: tenemos cuerpo, alma-en cuanto principio de vida y de movimiento-, sentidos corporales, sentimos, formamos imágenes y las recordamos[93]. Sin embargo, hay en el hombre además de esto, algo más que no tienen los animales y es el darse cuenta de lo que son estas operaciones-sensación, imaginación, memoria-, recordarlas y pensar en ellas cuando se desee y distinguir entre lo verdadero y lo falso[94]. Y sobre todo, poder juzgar de las cosas materiales según las razones incorpóreas y eternas[95]. Es esto, que no es común a los animales y donde comienza la razón humana, es lo que constituye el hombre interior[96].

---

[91] De lib. arb. II, 6, 13.

[92] Ib. II, 8, 20-24.

[93] De Trin. XII, 1, 1,

[94] Ib. XII, 2, 2.

[95] Ib. XII, 2, 2.

[96] Ib. XII, 8, 13.

1.- Razón inferior y razón superior

Distingue Agustín dos grados en el conocimiento por medio de la razón: uno es el de las cosas corpóreas basado en las percepciones de los sentidos externos y otro el de las mismas cosas según las razones eternas, superior al primero. Es lo que llama Agustín razón inferior y razón superior y en lo que se fundamenta la distinción entre ciencia y sabiduría[97].

Esta división entre razón inferior y superior, no significa de ninguna manera duplicidad de ser, sino de oficios de una sola realidad que es la mente humana. Así lo hace notar el mismo Agustín inmediatamente después de establecer dicha división:

> Al discurrir acerca de la naturaleza de la mente humana discurrimos acerca de una sola realidad, y no duplicamos su ser sino en función de sus dos oficios, ya mencionados (se refiere a la razón superior y a la inferior) 98.

---

97 De Trin.XII, 3, 3; XII, 15, 25; XIV, 1, 3.
La terminología agustiniana es aquí imprecisa y confusa por demás. Emplea a veces indistintamente mente, inteligencia y razón y aún distingue entre razón superior y razón inferior. Además de lo dicho en la nota 72 de la página 57, deseo aclarar lo siguiente: Para Agustín la mente es la parte superior del alma humana y a ella pertenecen tanto la razón como la inteligencia. La distinción entre razón inferior y superior la establece en el libro XII Sobre la Trinidad y es casi exclusivamente en esta obra donde la tiene en cuenta. En las demás obras emplea sencillamente razón o inteligencia, vgr. Sobre el libre albedrío. En cierto sentido se podría identificar la razón superior con la inteligencia y la razón inferior con la razón. Sin embargo, Agustín no se atiene siempre a estas distinciones y es preciso determinar su significado por el contexto.

98 Ib. XII, 4, 4. Cum igitur disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus, nec eam in haec duo quae commemoravi, nisi per officia geminamus.

2.- Ciencia y sabiduría

Son dos modos de conocimiento correspondientes a los dos órdenes de realidades ya mencionadas: sensibles, conocidas por la razón inferior y lo que constituye la ciencia; e inteligibles, conocidas por la razón superior y que constituye la sabiduría.

De acuerdo con su método ascensional la razón inferior se ordena a la razón superior, o lo que es lo mismo la ciencia se ordena o encamina a la sabiduría[99].

Me voy a referir ahora al conocimiento racional de las cosas corporales mediante lo corpóreo, propio de la razón inferior, prescindiendo del conocimiento de las cosas corporales según las razones eternas, propio de la razón superior.

A pesar de establecer esa dualidad de oficios de la mente, habla muy poco Agustín de la función específica de la razón inferior.

En primer lugar relaciona la razón con los sentidos corporales aunque superior a ellos, al afirmar que es la razón la que conoce y juzga los actos de los sentidos, de lo que no son capaces los seres carentes de razón[100]. Y de aquí que ponga a la razón como fundamento de la ciencia, puesto que todo lo que sabemos lo sabemos por la razón[101].

Es lo mismo que establece con más precisión y claridad en el libro XII Sobre la Trinidad, afirmando la distinción entre conocimiento

---

[99] Ib. XIII, 19, 24. Tendimus per scientiam ad sapientiam.

[100] De lib. arb. II, 6; De quant. animae 26 y 28.

[101] De quant. animae 29, 57.

racional y conocimiento intelectual y entre ciencia y sabiduría, correspondiendo a cada uno de ellos respectivamente el conocimiento de lo temporal y de lo eterno.

> 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 102.

Y casi a continuación de este texto, puntualiza de nuevo que una cosa es el conocimiento intelectivo de lo eterno y otra la ciencia racional de lo temporal estableciendo la gradación entre ambos y dando la preeminencia al primero[103].

A la vez, siguiendo su método de lo externo a lo interno, afirma la anterioridad del conocimiento racional de las cosas corporales al intelectual de las eternas.

> Mas dejando a un lado lo perteneciente al hombre exterior, al elevarnos interiormente sobre cuanto nos es común con los animales, antes de arribar al

---

102 De Trin. XII, 15, 25. Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero, temporalium rerum cognitio rationalis. Cfr. etiam Ib. XII, 3, 3 y XIV, 1, 3.

103 De Trin. XII, 15, 25. Evidentissima differentia est, quod alia sit intellectualis cognitio aeternarum rerum, alia rationalis temporalium, et huic illam praeponendam esse ambigit nemo.

> conocimiento de las realidades inteligibles y supremas, que son eternas, nos encontramos con el conocimiento racional de las cosas temporales 104.

El conocimiento racional está ligado a las sensaciones de los sentidos corporales, mientras el intelectual es completamente ajeno a ningún sentido corporal.

La distinción entre ellos y entre ciencia y sabiduría es clara. Casi todo el libro XII Sobre la Trinidad lo dedica a hacer ver esta división y propone extenderse sobre cada uno de ellos en los libros XII y XIV respectivamente. Sin embargo, apenas si dice nada más sobre la ciencia en sentido filosófico que aquí nos interesa, ya que todo el libro XII habla de la ciencia como conocimiento de las cosas corporales en un sentido religioso y bíblico.

Al llegar a este punto de la teoría agustiniana del conocimiento, nos encontramos con una deficiencia. La razón conoce las cosas corporales, pero sin embargo no nos dice cómo las conoce; cómo se pasa de la imagen de las cosas percibidas por los sentidos a formar el concepto de ellas. Es lo que no está claro en Agustín y lo que no se detiene a explicar. Por eso dirá E. Gilson[105], que no conoce teoría alguna de la generalización en el agustinismo y que Agustín no se preocupa de la

---

104 Ib. XII, 15, 25. Relinquentibus itaque nobis ea quae sunt exterioris hominis, et ab eis quae communia cum pecoribus habemus introrsum ascendere cupientibus, antequam ad cognitionem rerum intelligibilium atque summarum quae sempiternae sunt veniremus, temporalium rerum cognitio rationalis occurrit.

105 E. Gilson, op. cit., pág. 117 nota 2. En fait, nous ne connaissons

formación de los conceptos, sino del conocimiento de la verdad.

De hecho, es una realidad que Agustín da muy poca importancia al concepto, aunque no se pueda decir que lo excluya. El habla de nombres específicos y nombres generales. Cada cosa puede ser nombrada por su nombre específico-Juan, Pedro, etc.- o por su nombre general-hombre; y al definir un nombre general se comprende en esa definición a todos los individuos de la misma especie[106]. Lo que implica que en toda definición está contenida la noción o concepto de lo que se define, de lo contrario no se podría definir[107].

Tenemos pues las nociones, porque no podríamos decir por ejemplo que Juan es hombre, sin tener la noción de hombre; o que es justo

---

auncune théorie de la généralisation dans l'augustinisme. Y en las págs. 115-116 Remarquons d'abord que le point de vue d'Augustin est moins celui de la formation du concept que celui de la connaissance de la verité. Tuot se passe, dans sa doctrine, comme s'il n'y avait pas á rendre raison de la généralité des idées générales.

106 De Trin. VII, 6, 11.

107 Empleo el término noción que es el que Agustín suele emplear en sentido de concepto, ese carácter de generalidad o elemento común por el que puede ser aplicado a los individuos de la misma especie, y que no es propio de los sentidos que perciben sólo lo concreto, sino de la mente que puede alcanzar lo común y general. Evito el término idea porque en Agustín tiene un sentido diverso. Ideas son las razones estables e incommutables de las cosas, según las cuales éstas han sido hechas. Están en la inteligencia divina y por eso son eternas. Véase De div. quest. 83, 46, 2.

bondadoso, etc. sin las nociones de justicia o bondad. El hecho es evidente, pero la pregunta planteada es cómo tenemos esas nociones, cómo se forman en nosotros.

Quizás la única respuesta que podemos encontrar en Agustín a tal cuestión es una frase en Sobre la Trinidad donde dice que las especies y géneros de las cosas las tenemos o colocadas por la naturaleza o por una reunión de experiencias-vel natura insita vel experientia collecta[108].

Sobre el natura insita, apenas insiste más y parece referirse con ello al conocimiento propio y a nuestras experiencias internas[109] tales como los primeros principios y las verdades inteligibles.

La experientia collecta parece tener más relación con lo que estamos tratando. Es mediante la comparación y la semejanza de varias experiencias, como podemos formarnos las nociones de las cosas. Por eso nos dirá que es difícil conocer lo que sea la Trinidad divina, porque no hay muchas trinidades que conozcamos y que por semejanza de esas conocidas formamos la noción de aquella[110].

---

108 De Trin. VIII, 5, 7.

109 U. Alvarez, "El conocimiento racional y la abstracción en S. Agustín", La ciudad de Dios 174 (1961) 261.

110 De Trin. VIII, 5, 8.

Y el mismo argumento aplica al conocimiento del alma, cuyo concepto general no percibimos por haberla visto por los ojos corporales, ni por la semejanza de otras visiones, sino porque la tenemos nosotros mismos[112].

Es la regla de la semejanza, según la cual necesitamos un grupo de experiencias para poderlas comparar y formar la noción general mediante esa reunión de experiencias.

Esto es lo que se puede encontrar en Agustín sobre la formación del concepto[113]. En realidad es poco y pobre, y si pensamos en la insistencia y repetición de varios puntos del conocimiento sensible y también en el problema de la iluminación, podremos darnos cuenta de la poca importancia que dió a la formación de las nociones generales.

D.- Conocimiento intelectual

Con lo dicho hasta aquí, nos hemos referido al conocimiento del mundo sensible que comienza y se alcanza a través de los sentidos corporales. Pero como se vió al hablar de la interioridad[114] y del origen del conocer[115] hay una serie de conocimientos que no se deben a la experiencia de los sentidos corporales, sino que son intuitivos

---

112 Ib. VIII, 6, 9.

113 U. Alvarez, art. cit., pág. 264.

114 Cfr. supra, págs. 21 y 55.

115 Cfr. supra, págs, 31 y 55.

y a priori. Independientemente de la experiencia sensible, la inteligencia percibe una serie de hechos y de verdades que se caracterizan por un sentido de absoluta certeza e indubitabilidad. Esos hechos que podemos llamar con Tirso Alesanco[116] "realidades existenciales", son la propia existencia, la vida, el pensamiento, la volición, el recuerdo.

La propia existencia es la primera verdad indubitable que se descubre en la intimidad de la conciencia y a partir de ella los demás hechos de conciencia[117].

Son realidades que la conciencia descubre como verdaderas, absolutas e indubitables. Por esto decíamos que la interioridad era el camino de acceso a la verdad, pues la verdad habita en el hombre interior[118].

1.- Concepto de "memoria sui"

Son verdades que se obtienen, no a través de los sentidos, sino por intuición, como presentes a la misma mente. Esta presencia de uno a sí mismo es el fundamento de la interioridad agustiniana y la llama memoria sui-memoria de sí. Es una presencia-por eso la llama

---

116 Tirso Alesanco, "Metafísica y gnoseología del mundo inteligible según S. Agustín", Augustinus 13 (1968) 11.

117 Cfr. supra, págs. 22-23.

118 Ib. págs. 24-25.

memoria-[119] pero inconsciente. Presencia y consciencia son dos conceptos que no pueden confundirse por ser diferentes. Con frecuencia puede haber presencia de algo, pero no consciencia de esa presencia. Así acontece en la memoria, donde hay presentes muchas cosas de las que no se tiene consciencia. Y tal es esta memoria de sí agustiniana. Es inconsciente y sólo se hace consciente cuando el alma entra dentro de sí y piensa detenidamente en sí misma. Esa atención del alma es la que nos descubre interiormente las verdades. Por esto la constante y firme llamada de Agustín a la introversión, porque la verdad está dentro de sí y únicamente se necesita hacerla consciente, descubrirla.

Por ser la memoria sui un conocimiento inconsciente, puede cuestionarse y por lo mismo exige ser probado.

Las pruebas dadas por Agustín se basan en el conocimiento consciente. El mismo hecho de desear conocerse, demuestra ya que se conoce de algún modo. En la obra Sobre la Trinidad trata de analizar el conocimiento que tiene el alma de sí mismo y comienza estableciendo que nadie puede buscar o desear algo de lo que no posee al menos alguna noción vaga, algo que ignora absolutamente; como tampoco se puede amar

---

119 En De Trinitate XIV, 11, 14 dice Agustín que llama memoria a la presencia del alma a sí misma, como en las cosas pasadas se llama memoria a la facultad que las recuerda y retiene. He aquí el texto: Quapropter sicut in rebus praeteritis ea memoria dicitur, qua fit ut valeant recoli et recordari, sic in re presenti quod sibi est mens, memoria sine absurditate dicenda est, qua sibi praesto est ut sua cogitatione possit intelligi.

El término inconsciente, aplicado a la memoria sui y a la memoria Dei, como presencias que no son siempre conscientes, no ha de entenderse en el sentido freudiano, sino en el sentido de irreflexivo.

una cosa sin conocerla de algún modo[120]. Ahora bien, el alma se busca a sí misma y desea conocerse[121]; y si nadie busca lo desconocido, el alma tiene un conocimiento de sí anterior a esa búsqueda y deseo de conocerse[122]. El alma se recuerda, se conoce y se ama[123]; conocemos lo que es el alma porque también nosotros la tenemos[124], y la mente conoce otras mentes porque se conoce a sí misma[125].

Por otra parte, el alma sabe que conoce otras cosas y por eso debe saber algo de sí misma porque todo lo que sabemos lo sabemos por el alma[126]. Y se conoce a sí misma aún cuando cree ignorarse, como una presencia de sí misma a sí misma[127], porque siempre está presente a sí misma y es más íntima que las cosas que conocemos e incluso que las imágenes que guardamos en la misma alma[128].

Y porque está presente a sí misma siempre, ha de buscarse en lo más íntimo de sí, apartándose de todas aquellas cosas que conoce pero que no son ella misma[129].

---

[120] De Trin. X, 1, 1; XIII, 5, 8; XIV, 14, 18.

[121] Ib. X, 3, 5. Cfr. Solil. 1, 2, 7.

[122] Ib. X, 3, 5.

[123] Ib. XIV, 14, 18.

[124] Ib. VIII, 6, 9; X, 3, 5.

[125] Ib. IX, 3, 3.

[126] Ib. X, 3, 5; XIV, 5, 8.

[127] Ib. X, 3, 5.

[128] Ib. X, 8, 11.

[129] Ib. X, 9, 12.

Además, nada conoce mejor la mente que lo que tiene más cerca de sí y nada hay más cerca de la mente que ella misma[130].

Siendo cosas diferentes conocerse y pensarse, el alma puede no pensarse, pero no ignorarse[131].

En todos estos textos podemos percibir la insistencia de Agustín por hacer ver que todo conocimiento conscientemente buscado, lleva implícito algún otro modo de conocimiento en el cual se apoya la búsqueda. Toda búsqueda conlleva un conocimiento implícito de lo que se busca y lo que se busca se posee ya de alguna manera. Ese conocimiento implícito es la memoria sui, la presencia de la mente a sí misma que se conoce como si ella fuese para sí misma memoria de sí y lo cual pertenece a su misma naturaleza[132].

2.- Concepto de "memoria Dei"

Además de esas realidades existenciales que nuestra conciencia descubre y que se fundamentan en la memoria sui, el hombre posee una serie de nociones universales como felicidad, bondad, unidad, justicia, belleza, verdad, igualdad, etc., que no pueden provenir de las cosas corporales por ser concretas y particulares y que por no ser sensibles no podemos adquirirlas por los sentidos. Son realidades inteligibles procedentes de una experiencia interna fundamentada en lo que llama Agustín memoria Dei, así como las realidades existenciales se fundamentaban en la memoria sui.

---

[130] De Trin. XIV, 5, 7.

[131] Ib. X, 5, 7; XIV, 5, 7.

[132] Ib. XIV, 6, 8.

Agustín analiza varias de estas nociones universales para concluir mediante ellas, la necesidad de un fundamento anterior que es la memoria Dei. Veamos brevemente alguna de estas nociones:

Noción de felicidad y de sabiduría

Todos los hombres sin excepción desean ser felices; es una experiencia universal independientemente de condiciones específicas de cultura, ignorancia, bondad, maldad, etc.[133] y aunque cada uno intente buscar la felicidad de diferentes modos y con enfoques diversos[134]. Pero no se puede desear algo que de alguna manera no se conozca; de donde se concluye que antes de ser felices tenemos la noción de felicidad.

El mismo análisis puede aplicarse a la noción de sabiduría, puesto que así como todos queremos ser felices, igualmente todos deseamos ser sabios, porque nadie que no sea sabio es feliz

> Si, pues, consta que todos queremos ser felices, igualmente consta que todos queremos ser sabios, porque nadie es feliz si no es sabio. Y nadie es feliz sin el sumo bien que consiste en el conocimiento y posesión de aquella verdad que llamamos sabiduría. Y así como, antes de ser felices, tenemos impresa en nuestra mente la noción de felicidad...así también, antes de ser sabios, tenemos en nuestra mente la noción de la sabiduría 135.

---

[133] Conf. X, 21, 31; De civ. Dei XIX, 13; De beata vita, 2, 10

[134] De lib. arb. II, 9, 26.

[135] Ib. II, 9, 26. Ut ergo constat nos beatos esse velle, ita nos

Noción de verdad

En todos los hombres existe una tendencia natural a conocer la verdad y a rehuir la falsedad. Nadie quiere ser engañado y cuando esto ocurre se rechaza[136]. Esto es así por la relación existente entre felicidad y verdad; nadie es feliz sin conocer la verdad[137], porque la felicidad no es sino el gozo de la verdad-quadium de veritate[138]. Y esto no es posible sin una noción remota en la memoria[139].

Noción de unidad; igualdad, semejanza

Agustín insiste repetidamente en el concepto de unidad, como independiente de las percepciones sensoriales, puesto que todo lo que se

---

constat velle esse sapientes; quia nemo sine sapienthia beatus est. Nemo enim beatus est, nisi summo bono, quod in ea veritate, quam sapientiam vocamus, cernitur et tenetur. Sicut ergo anteguam beati simus, mentibus tamen nostris impressa est notio beatitatis; per hanc enim scimus, fidenterque, et sine ulla debitatione dicimus beatos nos esse velle: ita etiam priusquam sapientes simus, sapientiae notionem in mente habemus impresam, per quam unusquisque nostrum si interrogetur velitne esse sapiens, sine ulla caligine debitationis se velle respondet.

136 De vera relig. 49, 94; Enquir. 17, 5; Conf. X, 23, 33.

137 De beata vita. 2, 7-16.

138 Conf. X, 23, 33.

139 De lib. arb. II, 9, 26; II,12,34: III, 5,13; Conf. X, 23, 33.

percibe por los sentidos corporales es múltiple[140]. El mismo dolor físico muestra la tendencia natural a la unidad y la oposición a la división[141].

Los mismo puede decirse de las nociones de igualdad y semejanza, las cuales tampoco son objeto de la percepción sensible, sino de la mental[142].

Principios éticos y estéticos

Todos hablamos de bondad y de maldad y clasificamos las cosas en mejores y peores, lo cual no podríamos hacer sin la noción de bondad impresa en nosotros.

> En todos estos bienes que enumeré y otros más que se pueden pensar, no podemos decir, si juzgamos según verdad, que uno es mejor que otro, si no tenemos impresa en nosotros la idea de bondad, según la cual declaramos buena una cosa y la preferimos a otra 143.

Igualmente podemos percibir mayor o menor belleza y armonía en las cosas externas y para esto es preciso tener ciertas leyes o normas de belleza que aplicamos a las cosas.

> Todo (lo agradable) que llega a ti por los sentidos del cuerpo, no podrías aprobarlo o desaprobarlo, si no tuvieras dentro de tí mismo ciertas normas de

---

140 De lib. arb. II, 8, 22-23; De vera relig. 30, 55; 32, 60; De música VI, 12, 34.

141 De lib. arb. III, 23, 69.

142 De vera relig. 30, 55 y 31, 57.

143 De Trin. VIII, 3, 4. Neque enim in his omnibus bonis, vel

belleza, que aplicas a todo cuanto en el mundo exterior te parece bello 144.

Sobre los principios lógicos y matemáticos hablé más arriba, página 19 y allí remito evitando la repetición.

Estas nociones universales no corresponden, pues, a cosas materiales, ni se deben por tanto a los sentidos del cuerpo, sino que son entidades inteligibles impresas en la mente y presentes a ella. Poseen un carácter de absoluta certeza, de necesidad, universalidad y eternidad y mediante ellas la mente juzga de las cosas particulares[145].

Por ser interiores e inmanentes la mente las tiene dentro de sí y las descubre en sí misma,como algo que encuentra y lleva dentro, pero no las crea[146]. Son anteriores a mí y no son mías ni tuyas, sino comunes a todos, pues a todos están presentes en su interior, pero percibidas por cada uno en particular[147].

---

quae commemoravi, vel quae alia cernuntur sive cogitantur, diceremus aliud alio melius cum vere judicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni, secundum quod et probaremus aliquid, et aliud alii praeponeremus.

144 De lib. arb.II, 16, 41. Id (quidquid te delectat) quod attingis sensibus corporis, probare aut improbare non posse, nisi apud te habeas quasdam pulchritudines leges, ad quraferas quaeque pulchra sentis exterius.

145 De Trin. XII, 2, 2.

146 De lib. arb. II, 12, 34; De Trin. XI, 14, 13; De vera relig. 39, 72.

147 De lib. arb. II, 10, 29; 12, 33-34; De Trin. IX, 7, 12; X, 1, 1.

Esto quiere decir que estas verdades no son subjetivas, no dependen de la subjetividad de cada uno en particular, no son proyecciones o creaciones de un sujeto, pues las cosas son inteligibles en sí mismas, porque son[148], y por tanto no son verdaderas porque sean conocidas por cada razón individual, sino que cada razón está en la verdad por el común conocimiento de la misma[149]. Son en una palabra, verdades intuídas, presentes a la inteligencia.

Tampoco se trata de verdades innatas a estilo platónico, ni consisten en recordar lo conocido en un mundo anterior, lo que rechaza expresamente en las Retractaciones refiriéndose a una frase de los Soliloquios[150] donde afirma que los eruditos en las artes liberales las habían aprendido extrayéndolas de donde estaban soterradas por el olvido[151]. Y en Sobre la Trinidad[152], rechaza la reminiscencia platónica

---

148 Conf. XIII, 38, 53.

149 M. Sciacca, op. cit. pág. 220

150 Solil. II, 20, 35.

151 Retract. I, 4, 4. Item quodam loco dixi quod "disciplinis liberalibus eruditi sine dubio in se ellas oblivione obruptas eruunt discendo et quodam modo refodiunt". Sed hoc quoque improbo. Credibilius est enim propterea vera respondere de quibusdam disciplinis etiem imperitos earum, quando bene interrogantur, quia presens est eis quamtum id capere possunt, lumen. Non quia ea noverant aliquando et obliti sunt, quod Platoni vel talibus visum est.

152 De Trin. XII, 15, 24.

criticando el ejemplo del joven que mediante preguntas sucesivas va demostrando tener conocimientos de geometría sin haber estudiado dicha disciplina. Agustín no habla de presencia en la inteligencia de ideas adquiridas en otro tiempo, sino de memoria de un conocimiento presente a nosotros, de presencia en la inteligencia por la iluminación divina, de una luz interna mediante la cual las contempla en la razón eterna[153].

Estas realidades inteligibles se fundamentan en lo que Agustín llama memoria Dei-memoria de Dios, una presencia ontológica o "tirante ontológico entre Dios y el hombre", como la llama Lope Cilleruelo[154].

Igual que dijimos de la memoria sui, la memoria Dei es un modo de conocimiento cuyo objeto está presente pero inconscientemente. Es una presencia no consciente y cuya existencia nos la atestiguan las mismas nociones universales mencionadas. Si todos deseamos y buscamos la felicidad, sabiduría, verdad, unidad, etc., es porque de alguna manera las conocemos, ya que nadie busca lo que ignora absolutamente, como ya se dijo.

Se tiene pues, según Agustín, un conocimiento implícito e inconsciente-memoria sui y memoria Dei- y se trata de hacerlo explícito y consciente. Se busca lo que no se conoce por la presencia de Dios en la mente. Y según esto, el innatismo y la reminiscencia de Platón se convierten en interioridad para Agustín. La verdad está presente internamente en mí y conocer es descubrir las realidades inteligibles presentes en mi interior.

---

[153] De Trin. XV, 15, 25.

[154] Lope Cilleruelo, La "memoria Dei" según S. Agustín, Augustinus Magister, Congress International Augustinien, Paris 1954, pág. 507.

Interpretadas la interioridad y la transcendencia desde los conceptos de memoria sui y memoria Dei, adquieren una valoración y claridad más profundas y a su vez nos hacen comprender mejor, lo que constituye el objeto de toda la investigación agustiniana: conocer exclusivamente a Dios y al alma[155]; o en otras palabras, conocernos a nosotros mismos y nuestro origen[156].

A través de la interioridad no sólo me descubro a mí mismo, sino también a Dios que ilumina todo conocer humano, porque yo estoy presente a mí y presente a Dios. Sin embargo, aunque la memoria sui y la memoria Dei constituyan el fundamento último de la interioridad y de la transcendencia, no pueden identificarse unas con otras. La memoria sui es una presencia de la mente a sí misma que tiene un carácter ontológico, pues pertenece a su misma naturaleza; la interioridad es la consciencia de esa presencia, y tiene un carácter psicológico. La primera es una presencia inconsciente, mientras la segunda es consciente. La mente está siempre presente a sí, pero sólo se dará cuenta de esa presencia, sólo la hará consciente mediante la interioridad.

A la vez, la interioridad como consciencia de la presencia de uno a sí mismo-memoria sui, nos descubre la presencia de Dios en nosotros-memoria Dei, cuya explicación consciente es la transcendencia. Y de este modo la doctrina agustiniana del conocimiento como proceso de interiorización, nos lleva en último extremo a algo más allá del hombre, a esa

---

[155] Cfr. supra, pág. 28

[156] De ordine II, 18, 47.

presencia de algo interior, pero a la vez transcendente, distinta y superior a mí: Dios presente al hombre y que le ilumina[157].

Las verdades inteligibles conducen así a la afirmación de la Verdad subsistente y eterna en la cual se contienen.

> En consecuencia no podrás negar que existe la Verdad inconmutable, que contiene en sí todas las cosas que son inconmutablemente verdaderas, de la cual no podrás decir que es propia y exclusivamente tuya o mía, o de cualquier otro hombre, sino que a manera de luz...se halla pronta y se ofrece en común a todos 158.

A la inversa, en la Verdad subsistente se hallan las verdades inteligibles y las razones eternas o ideas ejemplares, conforme a las cuales han sido hechas todas las cosas.

> Son pues las ideas, ciertas formas principales o razones estables e inconmutables de las cosas, las cuales no son formadas y por eso son eternas e inmutables, contenidas en la inteligencia divina. Y como no comienzan ni se extinguen, ha sido formado según ellas, todo lo que puede comenzar y extinguirse y todo lo que comienza y se extingue 159.

---

157 De gen. ad litt. VIII, 12, 26.

158 De lib. arb. II, 12, 33. Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem; quam non possis dicere tuam vel meam, vel cujisquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus, tamquam miris modis secretum et publicum lumen, praesto esse ac se praebere comminiter.

159 De diversis quaest. 83, 46, 2. (Traducción propia). Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur, neque intereant; secumdum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit.

Las cosas son, y a la vez son verdaderas e inteligibles en cuanto se conforman a las ideas ejemplares inmutables y eternas que existen en la mente divina. Y a la vez las ideas no son formas subsistentes separadas e independientes, como en la concepción platónica, sino que están contenidas en la inteligencia de Dios.

R. Flórez[160] habla de tres modos de presencia de Dios en el hombre: ontología, iluminativa y vital, apoyándose en las siguientes trilogías que Agustín aplica a Dios:

Causa del existir, razón del entender y orden de vivir[161].

Causa del universo, luz de la verdad y fuente de felicidad[162].

Comienzo para existir, razón para conocer y ley para amar[163].

El concepto de presencia de Dios en el hombre tiene su fundamento en el concepto de creación, del cual es una aplicación particular. Dios es omnipresente en todas las cosas porque nada existe sino por El. Su presencia lo penetra todo y hace que sea lo que de algún modo es y en cuanto es; de lo contrario no podría ser de ningún modo[164].

---

[160] Ramiro Flórez, op. cit, pág. 44.

[161] De civ. Dei VIII, 4. Causa subsistendi, et ratio intelligendi et ordo vivendi.

[162] Ib. VIII, 10, 2. Causa constitutae universitatis, et lux percipiendae veritatis, et fons bibendae felicitatis.

[163] Contra Faustum Maniqueum XX, 8. Initium existendi, ratio cognoscendi et lex amandi.

[164] De civ. Dei XII, 25. Cujus occulta potentia (Deus) cuncta penetrans incontaminabili praesentia facit esse quidquid aliquo modo est, in quantumcunque est; quia nisi faciente illo, non tale vel tale esset, sed prorsus esse non posset.

La afirmación agustiniana de este concepto de creación es suficientemente claro para que haya que insistir en probarlo. Baste indicar que la presenciaontológica se basa en este concepto. A la vez la presencia iluminativa es en último extremo una consecuencia lógica de la presencia ontológica y sin ésta sería muy difícil comprender aquélla. De hecho el mismo Agustín establece la relación entre la necesidad de la presencia ontológica para existir, con la presencia iluminativa para conocer:

> Como nadie puede existir por sí mismo, del mismo modo nadie tampoco puede ser sabio si no lo ilumina aquel de quien se dice: toda sabiduría viene de Dios 165.

La presencia divina nos da el ser y lo conserva y también nos da la capacidad para conocer. En este sentido, la presencia iluminativa o lo que es lo mismo, la teoría agustiniana de la iluminación tiene una base fundamentalmente cristiana. Así lo defiende también R. Jolivet:

> La necesidad de una iluminación para el conocimiento es un principio cristiano más que platónico 166.

En el pensamiento agustiniano se parte pues de que el presupuesto del conocimiento consciente es el conocimiento inconsciente; en cuya condición de inconsciencia están la memoria sui y la memoria Dei, esto

---

165 Enchiridion I, 1. Sicut autem nemo a se ipso esse potest, ita etiam nemo a se ipso sapiens esse potest, sed ab illo illustrante de quo scriptum est: Omnis sapientia a Deo est.

166 Regis Jolivet: Dieu soleil des esprits, pág. 194. Citado por R. Florez, op. cit., pág. 51.

es, las verdades eternas e inmutables fundamento de todo juicio. Y por estar inconscientes, aunque presentes, se necesita sacarlas a la luz, hacerlas conscientes; y esta es la función de la iluminación agustiniana. De este modo, la iluminación es lo que posibilita el conocimiento humano de las realidades inteligibles absolutas y eternas.

E.- Teoría de la iluminación

La importancia de la teoría agustiniana de la iluminación ha sido resaltada por todos los autores y considerada como el punto principal de su pensamiento gnoseológico. Los estudios, comentarios y monografías sobre el tema son abundantísimos, pero a la vez, en la mayoría de ellos se pueden percibir las dificultades y oscuridades del problema y por lo mismo, la disparidad de opiniones y soluciones, sin que al final lleguen a convencer plenamente, defendiendo cada autor su punto de vista, no como definitivo, pero sí como si fuera tan probable como cualquier otro.

Mi pretensión es poder determinar con la mayor claridad posible, el pensamiento de Agustín, fijándome en sus propios textos más que en las interpretaciones dadas, aunque como es lógico, sin prescindir completamente de éstas.

Considero que para una comprensión del tema de la iluminación se debe tener constantemente presente lo dicho en el capítulo anterior sobre la memoria sui y la memoria Dei, pues juega un papel preponderante en el concepto de la misma.

Partimos de que las verdades inteligibles no las conocemos desde el exterior, sino interiormente, dentro de nosotros. Están en nosotros

presentes a la mente, pero de un modo inconsciente y conocerlas consiste en sacarlas de esa inconsciencia que las oculta a la luz de la consciencia intelectual. En este sentido, conocer es, para Agustín, una actualización por la conciencia, de los contenidos que tiene ocultos, escondidos; en otras palabras, es un acordarse no de algo conocido en un mundo anterior, sino de algo que está presente en su interior.

No cabe duda que estas ideas agustinianas tienen un gran parecido con los planteamientos platónicos del conocimiento del innatismo y la reminiscencia, cuya solución parece aceptar en un principio en sus primeras obras, según se desprende de dos textos de los Soliloquios[167] y De la cuantidad del alma[168]. Más tarde rechaza tanto el innatismo como la reminiscencia platónica[169] basados en la preexistencia del alma, pero sin embargo, puede ser aceptado un innatismo agustiniano (cristiano)

---

167 Solil. II, 20, 35. Tales sunt qui bene disciplinis liberalibus eruditi: Siquidem illas sine dubio in se oblivione obruptas eruunt discendo, et quodammodo refodiunt.

168 De quant. animae 20, 34. En un diálogo entre Evodio y Agustín el primero le pregunta por qué el alma de un recién nacido no sabe nada y por qué si es eterna, no trae consigo conocimientos de las cosas. Y Agustín le contesta: tantum nostre sibimet opiniones adversantur, ut tibi anima nullam, mihi contra omnes artes secum attulisse videatur; nec aliud quiddam esse id quod dicitur discere, quam reminisci et recordari.

169 Retract. I, 4, 4; 1, 8, 2; De Trin. XII, 15, 24.

según el cual desde el comienzo de su existencia el alma tiene impresas ya las ideas presentes a sí misma por la memoria Dei. Alla vez, por ser esta presencia inconsciente, puede hablarse en cierto sentido de que recuerda, haciendo consciente lo que tenía inconsciente, evitando siempre entender ese recuerdo como lo entiende Platón, como recuerdo de conocimientos del pasado, gracias a la preexistencia de las almas. De todos modos, Agustín coincide con Platón en que el pensamiento descubre la verdad, no la crea; y la descubre dentro de sí, no fuera[170].

Establecido el hecho de que las verdades inteligibles no son reminiscencias de un conocimiento anterior, ni provienen de la experiencia externa, ni las crea el entendimiento, sino que están presentes a nosotros de una manera inconsciente, queda por determinar cómo las conocemos, cómo las percibimos y nos damos cuenta que las tenemos en nosotros; en una palabra, cómo las hacemos conscientes. Y la contestación agustiniana es que las conocemos mediante la iluminación divina a la mente humana.

Al definir Agustín la verdad como lo que muestra lo que es, quae ostendit id quod est[171], implica que la verdad absoluta es también la realidad absoluta, y esto para Agustín es Dios. Y si la mente humana no crea la verdad, sino que la descubre y conoce de hecho lo que es verdadero y lo que es falso, quiere decir que de alguna manera la mente humana "participa" de la verdad; lo cual conlleva de un modo implícito la ilumi-

---

[170] Sciacca, op. cit., pág. 245.

[171] De vera relig., 36, 66.

nación divina; esto es, que Dios, Verdad absoluta ilumina a la mente humana para que ésta conozca lo verdadero.

Desde sus primeras obras Agustín afirma que el alma conoce las realidades inteligibles en una luz interior y que la mente es iluminada por una luz en la que conoce lo verdadero[172]. Y equipara la necesidad de la iluminación de la mente para que pueda conocer con la necesidad de la luz para que los ojos corporales puedan ver. Como los ojos necesitan la ayuda de la luz para que puedan ver, así la mente necesita ser irradiada por la luz de la verdad, e iluminada por quien ilumina y no es iluminado, para conocer los inteligibles-sabiduría y justicia, dice Agustín[173].

Distingue una luz que ilumina y otra que es iluminada[174]. La luz que ilumina es luz por sí misma y no necesita de otra luz para lucir y la identifica con Dios[175]; todas las demás luces, son luces iluminadas,

---

[172] Solil. I, 8, 15; De mag. 12, 40.

[173] Tract. in Jo. Ev. 35, 4. Quomodo ergo ista in facie quae habemus, et lumina nuncupamus, et quando sana sunt et quando patent, indigent estrinsecus adjutorio luminis; quo ablato aut non illato, sana sunt, aperta sunt, nec tamen vident; sic mens nostra, qui est oculus animae: nisi veritatis lumine radietur, et ab illo qui illuminat nec illuminatur, mirabiliter ilustratur, nec ad sapientiam nec ad justitiam poterit pervenire.

[174] Ib. 14, 1.

[175] Solil. I, 6, 12; 1, 8, 15; De gen. ad litt. XII, 31, 59.

que no pueden lucir por sí, sino que necesitan de la luz divina[176]. En esta condición se halla la mente humana: es luz, pero iluminada, y para conocer necesita de la ayuda de la luz divina.

Esta idea de que Dios es la luz que ilumina, lo que podríamos llamar el hecho de la iluminación, es clara en Agustín, y la repite en diversas ocasiones[177], y también es aceptada ünanimemente por todos los autores.

Sin embargo, donde se plantean las dificultades y problemas y la disparidad de opiniones, es en el modo de esa iluminación divina, en lo que la misma consiste, o cómo se realiza. Este es un tema sumamente oscuro e impreciso en Agustín, del que a veces sólo dice que es de un modo maravilloso[178], y ha dado lugar a una serie de interpretaciones completamente diferentes y hasta opuestas, a la vez que todas ellas pretenden basarse en textos agustinianos.

Por mi parte, considerando que muchos aspectos de este problema son más bien de orden teológico que filosófico, como por ejemplo si esa luz es natural o sobrenatural, si es una luz especial y cómo es que ilumina a la mente, voy a prescindir de ellos y fijarme solamente en lo que diga relación al tema propuesto.

A mi modo de ver, creo que en la interpretación del alcance de la iluminación divina se han de evitar varios extremos. Estos serían

---

[177] Solil. I, 1, 3: Deus intelligibilis lux, in quo, et a quo, et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia. Cfr. etiam Ib. I, 8, 15; Conf. VIII, 10, 16; Tract. in Jo. Ev. 3, 4 y 15, 19; De Trin. IV, 2, 4; De Civ. Dei XI, 24; De gen. ad litt. XII, 31,59.

[178] Tract. in Jo. Ev. 35, 4.

por un lado, atribuir solamente a Dios toda la acción en el conocimiento humano, sin atribuir parte alguna a la mente humana, o identificando nuestra mente con la de Dios; y por otro la afirmación de que vemos a Dios directa e inmediatamente, o que vemos las ideas en Dios, lo que según Agustín pertenece a la vida bienaventurada o a algún ser especial en esta vida, vgr. Pablo y Moisés, dice[179]. Por otra parte, Agustín se esfuerza en dar demostraciones racionales e indirectas de la existencia de Dios, como puede verse sobre todo en las obras Sobre el libre albedrío, libro segundo, y Del orden; y de aceptar una visión inmediata y directa de Dios y de las ideas ejemplares, no necesitaría tales argumentos, pues lo que se percibe directamente no necesita demostración.

Tampoco, considero que pueda aceptarse que la iluminación agustiniana sea una especie de entendimiento agente aristotélico-tomista que forme la abstracción, como algunos han querido ver, pues por una parte ya hemos dicho que las verdades inteligibles son independientes de las percepciones de los sentidos y por otra no es un modo adecuado acercarse a los planteamientos y problemas agustinianos, partiendo de posiciones aristotélicas o tomistas.

Otro problema planteado es si Dios ilumina la mente humana o las cosas, las verdades inteligibles, para que puedan ser conocidas por la mente.

Por las comparaciones que hace Agustín con la luz del sol para poder ver las cosas, parece que Agustín entiende que Dios ilumina las

---

[179] De gen. ad litt. XII, 28, 56, y 34, 67.

realidades inteligibles[180]. Así lo entiende E. Gilson al decir:

> (La metáfora de la iluminación) supone que como los objetos deben ser hechos visibles por la luz para ser percibidos por la vista, las verdades científicas deben ser hechas inteligibles por una suerte de luz para ser percibidos por el pensamiento. Supone en fin, que como el sol es la fuente de la luz corporal que hace visibles las cosas, Dios es la fuente de la luz espiritual que hace las ciencias inteligibles al pensamiento 181.

Sin embargo, en varios pasajes precisa Agustín claramente que Dios ilumina a la mente. Veamos los siguientes textos:

> Lo mismo acontece con nuestra mente que es el ojo del alma: si no irradia en ella la luz de la verdad, si no es iluminada de manera maravillosa por aquel que ilumina y no es iluminado, no puede llegar ni a la sabiduría ni a la justicia 182.

> Dios, pues, porque es luz, ilumina las mentes por sí mismo para que entiendan las cosas divinas 183.

Y en La ciudad de Dios acepta la opinión de aquellos filósofos que dijeron que hay una luz de las mentes que enseña todas las cosas y que es el mismo Dios[184].

---

180 Solil. I, 6, 12; I, 14, 24.

181 E. Gilson, op. cit. pág. 103. Traducción propia.

182 Tract. in Jo. Ev. 35, 3. Cfr. supra, pág. 90, nota 173, el texto original.

183 Enarr. in ps. 118. Deus itaque per se ipsum, quia lux est, illuminat pias mentes, ut ea quae divina dicuntur vel ostenduntur intelligant.

184 De civ. Dei VIII, 7. Lumen autem mentium esse dixerunt ad discenda omnia, eumdem ipsum Deum a quo fact sunt omnia.

> Lo que hay en nuestra alma y que se dice entendimiento y mente, es iluminado por una luz superior; y esa luz superior que ilumina a la mente humana es Dios 185.

Estos textos parecen bastante explícitos como para determinar que es la mente la que recibe la iluminación divina y no las realidades inteligibles[186].

Y si lo que la mente humana percibe no es a Dios, ni a las razones ejemplares directamente, quiere decir que percibe un reflejo o imagen de las mismas y en este sentido la iluminación es la condición de veracidad de nuestros conocimientos intelectuales.

Si se acepta la idea de E. Gilson[187] de que Agustín no se ocupa de la formación de los conceptos universales, sino del conocimiento de la verdad, la iluminación no sólo explicaría la existencia en nosotros de conocimientos intelectuales, sino más bien, sería la garantía de la veracidad de dichos conocimientos.

Esta es también la opinión de M. Sciacca, quien escribe a modo de conclusión:

> La iluminación por Dios es la garantía y el fundamento de la veracidad de nuestros conocimientos racionales, es decir, de los juicios de la razón, la cual juzga según las reglas inconmutables y eternas. Tales reglas

---

185 Tract. in Jo. Ev. 15, 19. Hoc ipsum animae quod intellectus et mes dicitur, illuminatur luce superiore. Iam superior illa lux, qua mens humana illuminatur, Deus est.

186 Puede consultarse a J. González Quevedo, "La iluminación agustiniana", Pensamiento 11 (1955) 5-28, quien se esfuerza en probar estas ideas de la iluminación al alma.

187 E. Gilson, op. cit. pág. 117.

son precisamente las ideas tal como se hallan en nosotros, es decir, las imágenes en nosotros de las Ideas que están en Dios (por lo tanto, visión analógica). En este sentido según la opinión de la mayoría de los críticos, la iluminación no explica la formación y la existencia en nosotros de conceptos abstractos universales (rproblemas que Agustín no se plantea), sino el origen y la existencia en nosotros de las ideas, de los principios o reglas, fundamento de la veracidad de los juicios de la razón 188.

De todo lo anteriormente dicho y para terminar, creo poder resumir en los siguientes puntos lo esencial de la teoría agustiniana de la iluminación:

1.- La iluminación es necesaria para conocer las realidades inteligibles.

2.- La luz que ilumina es Dios.

3.- Lo que Dios ilumina es la mente humana.

4.- La mente o inteligencia ve un reflejo o imagen de las ideas ejemplares que están en Dios.

---

188 M. Sciacca, op. cit., pág. 267. El autor emplea el término razón en sentido de razón superior, que puede ser identificada con Inteligencia y que es quien recibe la iluminación.

CONCLUSION

El interés de Agustín por la filosofía comienza con la lectura del Hortensio de Cicerón. Esta obra suscitó en él una profunda inquietud por la verdad y desde entonces dedica todos sus esfuerzos a su búsqueda. Pero se trata de una verdad, no solo de tipo especulativo, sino vital; una verdad que llene no sólo su inteligencia; sino la vida toda y que le proporcione la felicidad, puesto que nadie puede ser feliz sin el conocimiento de ella; una verdad fundamentada en un nivel teológico: Dios, de quien en último caso procede todo lo que es verdadero.

Antes de llegar a dicho conocimiento de la verdad, Agustín pasa por varias etapas en su vida, que si no le proporcionaron lo que buscaba, al menos fueron experiencias importantes en cuanto le hicieron ver que para llegar a la verdad se necesitaba un método de acceso a ella que le guiase en su búsqueda. Esas etapas fueron el maniqueísmo, el escepticismo, el platonismo y el cristianismo; cada una de las cuales influyó de alguna manera en su pensamiento y dejó huellas en su vida.

El primer problema planteado a Agustín por los fracasos en su búsqueda de la verdad, fue la incertidumbre, la duda, el no estar seguro de poder alcanzar la verdad; y de aquí el primer tema a investigar: La posibilidad de conocer la verdad. Ante todo pues, se

necesita un criterio de certeza. Es lo que intenta con su crítica del esceptismo en la obra Contra los Académicos. En dicha crítica se parte de un principio - una definición de Zenón de Citium- en el que no se niega propiamente la verdad, sino las notas o signos diferenciales entre lo verdadero y lo falso, esto es, las notas criteriológicas que nos permitan discernir la verdad; se niega el criterio de verdad, y esto es lo que busca Agustín.

Al no encontrar ese criterio en la percepción sensible, tal como defendían los Académicos, lo busca en la intimidad de su conciencia, en la autoconciencia. Esta nos proporciona verdades que se nos ofrecen con caracteres de inmediatez, indubitabilidad y evidencia. La primera verdad que descubrimos es la propia existencia y a partir de ella, el pensamiento, la vida, la volición, el recuerdo, los principios lógicos, matemáticos, éticos y estéticos.

Todas estas verdades nos las descubre la duda, entendida como método, en la propia conciencia, en la intimidad del propio yo, donde habita la verdad. Aunque dude de todo, al dudar sé que existo, que vivo, que pienso, etc.

Pero a la vez, estas verdades indubitables, no son meramente subjetivas, no es la conciencia quien las pone, sino que las descubre; su fundamento en último extremo es transcendente, algo más allá de nosotros mismos: Dios, Verdad absoluta. La interioridad agustiniana no es puramente inmanente, sino transcendente; mediante ella me conozco a mí y conozco a Dios, mi origen; el alma y Dios: los únicos temas a

que se reduce toda la filosofía agustiniana y todo lo que desea conocer Agustín.

Establecida la posibilidad de conocer, distingue Agustín tres modos diferentes de conocimiento: sensible, racional e intelectual, según correspondan a las realidades del mundo sensible o inteligible en los que a estilo platónico encuadra todo cuanto es.

El conocimiento sensible tiene su origen en los sentidos corporales y se adquiere mediante la experiencia externa, la sensación. Es por los sentidos del cuerpo por los que nos ponemos en contacto con el mundo exterior y los que nos atestiguan la existencia de las cosas, aunque no su naturaleza, que corresponde a la razón. De aquí que no se pueda prescindir de los sentidos en el conocimiento de las realidades del mundo sensible.

La naturaleza de la sensación corporal está determinada por el concepto agustiniano del hombre como unidad de alma y cuerpo, que hace que el segundo sólo pueda actuar en cuanto el alma le da movimiento y vida. No se trata de una unión meramente accidental y externa a modo platónico, sino intrínseca y vital que hace de los dos una sola realidad: el hombre, cuerpo de su alma y alma de su cuerpo; uno que vivifica (alma) y otro vivificado (cuerpo).

Tal concepto del hombre se lo proporciona a Agustín la idea cristiana de creación. Lo que Dios crea es el hombre; cuerpo y alma, no el cuerpo sólo ni el alma sola. El cuerpo es creado para el alma por la cual vive; y el alma es creada para el cuerpo en el cual vive; el uno es para el otro y cada uno es tal por el otro; y porque ambos

tienen un único origen, forman también un único ser.

En tal concepto, el cuerpo no es ni extrínseco y extraño al alma, o una especie de prisión temporera (platonismo), ni tampoco tiene un sentido meramente negativo en cuanto procedente de un principio malo (maniqueismo).

Partiendo de estas ideas podemos determinar la naturaleza de la sensación según Agustín. La sensación es una pasión corporal percibida a la vez por el alma. Sin esta consciencia del alma de la pasión sufrida por los sentidos corporales, no hay sensación. El conocimiento sensible se origina en los sentidos corporales como ya se dijo, pero por la unión íntima que existe entre el cuerpo y el alma, se necesita la acción o consciencia de ésta, para que haya conocimiento humano o sensación. En otras palabras, además de la percepción de los sentidos de los objetos corporales, se ha de dar la atención del alma, que es la que siente mediante los sentidos.

Según esto, se puede establecer el valor criteriológico de los sentidos diciendo que no son propiamente éstos los que se engañan, puesto que lo que ellos hacen es trasmitir las impresiones recibidas, sino la razón que es la que juzga dichas impresiones y en cuyo juicio puede haber error y falsedad, creyendo que es aquello que no es.

En relación estrecha con el estudio de la sensación, está la imaginación y la memoria, aunque su función en el proceso cognoscitivo agustiniano generalmente no suele ser considerada por quienes le estudian. La imaginación forma las imágenes de los objetos percibidos y la memoria

las retiene y conserva para ser recordadas cuando sea menester. Ambas están estrechamente relacionadas entre sí y exigen la sensación como condición previa. Sin percepciones sensibles no se forman imágenes, ni tampoco hay memoria.

Los sentidos externos perciben los objetos corporales, pero quien juzga de ellos es la razón. Agustín distingue dos clases de razón: inferior y superior. La primera juzga de las cosas, basada en las percepciones de los sentidos y la segúnda según las razones eternas; constituyendo ambas respectivamente la ciencia y la sabiduría. Son dos modos de conocimiento correspondientes a los dos órdenes de realidades: sensible e inteligible. La ciencia es el conocimiento racional de las realidades del mundo sensible o cosas temporales, y la sabiduría el conocimiento intelectual de las realidades del mundo inteligible o cosas eternas. (Sin embargo, se atiene a esta división de razón inferior y razón superior, casi exclusivamente en su obra Sobre la Trinidad y más concretamente del libro XII en adelante, en los demás escritos habla de razón e inteligencia. En términos generales pueden identificarse razón inferior con razón, y razón superior con inteligencia, y ambas pertenecen a la mente, parte superior del alma racional del hombre).

Agustín habla muy poco del conocimiento racional, y apenas si encontramos en él cómo se forman los conceptos universales de las cosas temporales. Habla de conceptos generales, pero lo único que nos dice de su formación es que se deben a una "reunión de experiencias" mediante la comparación y semejanza de las mismas.

Es en este punto donde encontramos una gran deficiencia en su teoría del conocimiento, si podemos hablar así, exigiéndole planteamientos a dicha teoría tal como hoy la concebimos. Sin embargo, desde el planteamiento y preocupación agustiniana del conocimiento de la verdad, más que del modo de conocer-como afirma Gilson-no sé hasta qué punto se podría hablar de deficiencia.

Además del conocimiento del mundo sensible, procedente de la experiencia de los sentidos, hay otra serie de conocimientos independientes de dicha experiencia que se tiene intuitivamente y que se caracteriza por su absoluta certeza e indubitabilidad. Es el conocimiento de las realidades existenciales: la propia existencia, la vida, el pensamiento, la volición, el recuerdo, que la conciencia descubre en su interior y que se fundamentan en la presencia de unoaa sí mismo, o memoria de si-memoria sui. Es un conocimiento que tenemos en nuestro propio interior, pero de una manera inconsciente, por lo que es preciso que el alma se interiorice y piense detenidamente en sí misma, para hacer consciente dicha presencia. Es preciso la atención del alma para descubrir esas verdades interiormente.

A este conocimiento intelectual pertenecen también, las realidades inteligibles: nociones de felicidad, bondad, belleza, verdad, verdad, unidad, etc., igualmente independientes de los sentidos externos y presentes internamente a nosotros como presencia o memoria de Dios-memoria Dei, en la que en último análisis se basan. Son realidades con caracteres de absoluta certeza, universalidad y eternidad. Son interiores e inmanentes, pues las tenemos y descubrimos dentro de nosotros, pero a la vez transcendentes también, pues no las crea o

pone el sujeto, sino que por el mismo hecho de ser, son inteligibles y verdaderas.

En cierto sentido son innatas, pues el alma las tiene desde el comienzo de su existencia presentes a sí y conocerlas es recordarlas, sacándolas de su estado oculto y haciéndolas conscientes; pero ese innatismo y ese recuerdo no pueden ser interpretados a modo platónico, basados en la preexistencia del alma y en conocimientos habidos en el pasado en un mundo anterior.

Estas verdades, por no ser creaciones subjetivas, sino que la conciencia se limita a descubrirlas interiormente, remiten a algo fuera del sujeto, transcendente: Dios, Verdad subsistente y eterna, presente al hombre y que le ilumina para conocer. En esta Verdad subsistente se hallan las verdades inteligibles y por ella es verdadero todo lo que es verdadero, en cuanto se conforma o corresponde a las ideas ejemplares que están en Dios y mediante las cuales fueron hechas todas las cosas.

Conocemos las realidades inteligibles mediante la iluminación divina, siendo la mente humana iluminada por una luz interior en la que conoce lo verdadero. El hecho de tal iluminación es fundamental en Agustín y no cabe discusión sobre él, sin embargo es controvertible por su oscuridad e imprecisión, el modo cómo se realiza la misma. Dejando a un lado los aspectos teológicos que tal cuestión conlleva, han de evitarse algunos extremos inadmisibles: No es Dios quien conoce, sino la mente humana iluminada por El; ni se identifica la mente humana con la divina; ni se ve a Dios directa e inmediatamente. Ni tampoco es la iluminación un entendimiento agente aristotélico-tomista, por ser

las realidades inteligibles independientes totalmente de las percepciones de los sentidos.

La iluminación es una ayuda de Dios a la mente humana para que ésta pueda conocer y es una condición necesaria para el conocimiento intelectual de las verdades eternas y también el fundamento de veracidad de tal conocimiento. Y lo que la mente ve mediante tal iluminación divina no es a Dios propiamente, sino un reflejo o imagen de las ideas ejemplares que están en Dios, modelos de cuanto existe y es verdadero.

Si quisiéramos resumir en un esquema todo el proceso agustiniano del conocimiento, podríamos hacerlo así:

A.- Sentidos externos: Nos dan las formas externas de los cuerpos

B.- Sentido íntimo: Organiza y diferencia las sensaciones de los sentidos externos.

C.- Imaginación: Forma las imágenes de las cosas corporales y demás clases de imágenes.

D.- Memoria:
- Sensible: Recuerda las imágenes de las cosas corporales
- Intelectiva: Recuerda las imágenes intelectuales o ideas

E. Razón:
- Inferior: Juzga de las cosas materiales.
- Superior: Juzga de las realidades intelectivas y eternas

F.- Inteligencia: Recibe la iluminación divina.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

Obras de Agustín

Agustín, S. Obras de S. Agustín, Edición bilingue publicada bajo la dirección de Félix García. 21 vols.; Madrid: Biblioteca de Autores cristianos (B.A.C.), 1945-1966.

Confesiones	vol.	2
Contra Académicos	"	3
De beata vita	"	1
De civitate Dei	"	16-17
De libero arbitrio	"	3
De magistro	"	3
De ordine	"	1
De quantitae animae	"	3
De Trinitate	"	5
De utilitate credendi	"	4
De vera religione	"	4
Enchiridium	"	4
Soliloquia	"	1
Tractatus in Joannis Evangelium	"	13-14

Obras Sobre Agustín

Boyer, Carles. L'idée de verité dans la philosophie de saint Augustin. 2da. ed.; Paris: Beauchesne, 1941.

Florez, Ramiro. Las dos dimensiones del hombre agustiniano. Madrid: Ed. Religión y Cultura, 1958.

Gilson, Etienne. Introduction a l'étude de saint Augustin, 2da. ed.; Paris: Libraire philosophique J. Vrin., 1943.

_____ La filosofía en la Edad Media, 2da. ed. Traducción de A. Pacios y S. Caballero; Madrid: ed. Gredos S.A., 1965.

González, Jesús. Ideas innatas e iluminación divina. Elementos constitutivos del iluminismo agustiniano. (Extracto de su tesis doctoral); Universidad de Comillas, Santander, España, 1951.

Hessen, J. Teoría del conocimiento, 9na. ed., Madrid: Espasa-Calpe S. A., 1961.

Marrou, Henry I. Saint Augustin et la fin de la culture antique; Paris: Ed. E. de Boccard, 1958.

Moran, José. La teoría del conocimiento en S. Agustín. Enchiridion sistemático de su doctrina. Valladolid, España: Archivo Agustiniano, 1961.

Muñoz, Alfonso A. Presencia intelectual de S. Agustín. Madrid: Ed. Augustinus, 1961.

Portalie, E. Augustin (Saint). Dictionnaire de théologie Catholique. 15 vols. Paris: Librairie Letonzey et Ané. Vol. 1, col. 2268-2472, 1923.

Przywara, Erich. San Agustín; Traducción de Lope Cilleruelo. Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina, 1949.

Rabade Romeo, Sergio. Estructura del conocer humano. Madrid: Gregorio del Toro Ed., 1966.

_____ Verdad, conocimiento y ser. Madrid: Ed. Gredos S.A., 1965.

San Miguel, José R. De Plotino a S. Agustín. El conocimiento en S. Agustín y en el neoplatonismo. Madrid: Ed. Augustinus, 1964.

Sciacca, Michele F. San Agustín. Traducción de Ulpiano Alvarez. Barcelona: Luis Miracle Ed., 1955.

_____ Saint Augustin et le néoplatonisme. La posibilité d'une philosophie chretienne. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1956.

Vega, Angel C. Introducción a la filosofía de S. Agustín. Obras de S. Agustín, B.A.C. Tomo I; Madrid, 1946.

Artículos de Revistas

Alesanco, Tirso. "Metafísica y gnoseología del mundo inteligible, según S. Agustín". Augustinus XIII (1968) 9-36.

Alvarez, Ulpiano. "Objeto del conocimiento en S. Agustín" La ciudad de Dios, CLXXIII (1960) 5-31.

_____ "Origen del conocimiento en S. Agustín". La ciudad de Dios, CLXXIII (1960) 209-248.

_____ "El problema de las abstracciones en S. Agustín". Ib. págs. 397-443.

_____ "El conocimiento sensible y el problema de la abstracción en S. Agustín". Ib. 174 (1961) 5-42.

_____ "El conocimiento racional y la abstracción en S. Agustín". Ib. págs. 241-280.

Allers, R. "Les idées de triade et de mediation dans la pensée de Saint Augustin, La structure triadique de la connaisance". Augustinus. III (1958) 247-254.

Arranza, Marcelino. "La iluminación agustiniana y sus intérpretes". Religión y cultura XIV (1968) 153-168.

Bonafede, G. "La duda agustiniana y el tema de Dios". Augustinus, II (1957) 509-528.

Caba, Pedro. "La filosofía del conocimiento en S. Agustín". Augustinus, III (1958) 215-226.

Campelo, Moisés. "Hacia una teoría agustiniana del conocimiento". Augustinus, VI (1961) 465-490.

_____ "La duda agustiniana". Ib. págs. 301-314.

_____ "Consciencia agustiniana". Religión y cultura VII (1963) 211-227.

_____ "Hacia una teoría agustiniana del conocimiento". Religión y cultura. VII (1963) 516-538 y VIII (1964) 376-413.

Capanaga, Victoriano. "San Agustín en nuestro tiempo. La interioridad subjetiva." Augustinus, II (1957) 155-176.

Cilleruelo, Lope. "El escepticismo de S. Agustín". Arbor VII (1947) 29-46.

_____ "Teoría agustiniana de la sensación". Revista de psicología general y aplicada. III (1948) 51-52.

_____ "Teoría agustiniana de la imaginación". Ib. IV (1949) 462.

_____ "Introducción al estudio de la memoria en S. Agustín." La ciudad de Dios, CLXIV (1952) 5-24.

_____ "La oculta presencia del maniqueísmo en la Ciudad de Dios". La ciudad de Dios, CLXVII (1954) 457-509.

_____ "La primera meditación agustiniana" Augustinus, XIII (1968) 109-123.

De Plinval, Georges. "Anticipations de la pensée Augustinienne dans l'oeuvre de Platon". Augustinianum I (1961) 310-326.

Díaz de Tuesta, Víctor. "El programa vital de S. Agustín". Estudio Agustiniano. V (1970) 563-626.

Florez, Ramiro. "Condiciones generales de la filosofía agustiniana". Arbor, XXIX (1954) 409-432.

Lazarini, R. "C'e una intenzionalité nella conoscenza secondo la gnoseología agostiniana". Augustinus III (1958) 205-214.

Quiles, I. "Para una interpretación integral de la iluminación agustiniana". Augustinus, III (1958) 255-268.

Thonnard, J. "La "cognitio per sensus corporis" chez saint Augustin". Augustinus, III (1958) 193-204.