EL REALISMO TEOLÓGICO AGUSTINIANO EN SU TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

María Guadalupe Llanes.

FONDO EDITORIAL DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN
Colección Académica. SERIE TRABAJOS DE LICENCIATURA

Las obras publicadas en la Colección Académica, series Trabajos de Ascenso y Licenciatura, solo han sido modificadas en su diagramación no así en su contenido, respetándose su integridad el texto que ha sido reconocido por el jurado calificador con la mención publicación.

El Editor

© Fondo Editorial de Humanidades y Educación 2000.
Departamento de Publicaciones. Universidad Central de Venezuela.

Ciudad Universitaria. Caracas-Venezuela.
Teléfonos: 605 2938. Fax: 605 2937
Trabajo de Licenciatura, presentado por

María Guadalupe Llanes, como requisito para
optar al titulo Licenciada en Filosofía.

1ª edición 2000

Diseño de colección y portada: *Adrián Prado*

Edición al cuidado de: *Grupo Imagen y punto s.a.*

Autoedición Electrónica: *Eneida Orsini / Maritza Marturet*

100 ejemplares impresos en Venezuela. Printed in Venezuela

Universidad Central de Venezuela

Antonio Paris
RECTOR

Eleazar Narvaez
VICERRECTOR ACADÉMICO

Elizabeth Marval
VICERRECTOR ADMINISTRATIVO

Cecilia Garcia
SECRETARIA GENERAL

Facultad de Humanidades y Educación

Benjamín Sánchez
DECANO

Vincenzo Piero Lo Mónaco
COORDINADOR ACADÉMICO

Eduardo Santoro
COORDINADOR ADMINISTRATIVO

Aura Marina Boadas
COORDINADORA DE EXTENSION

Omar Astorga
COORDINADOR DE POSTGRADO

Adriana Bolívar
COORDINADORA DE INVESTIGACIÓN

AGRADECIMIENTOS

A mi tutor y amigo, Carlos Paván, por su paciencia,
su sabiduría y su capacidad para guiar a una
personalidad complicada como la mía.
A Oswaldo, mi esposo y compañero, por su apoyo
incondicional y su amor a pesar de mis nervios.
A mi madre, porque puso su corazón
al lado del mío en este trabajo.
A Diego, mi hermano, por creer en mí.
A Elsa, por obligarme a perseverar en mi meta.
Y a mi hijo, que cruzó la mar océano
pero sigue aquí conmigo.

Índice Pág.

Introducción..... 2

1- Planteamiento general del problema..... 3

2- La filosofía cristiana: relación entre razón y fe..... 10

3- El realismo como método de la filosofía cristiana..... 16

4- Estructura de la Investigación..... 20

Capítulo Primero: El conocimiento del mundo: La sensación..... 24

1.1 La verdad de la sensación: Posibilidad del conocimiento sensible..... 24

1.2 El proceso de sentir: Desde los Sentidos externos hasta el Sentido interno y sus productos: las imágenes..... 34

1.3 La imaginación..... 64

1.4 La memoria..... 66

Capítulo Segundo: El conocimiento racional..... 76

2.1 La inteligibilidad del objeto sensible..... 77

2.1.1. El concepto de substancia en el *De Genesi ad Litteram* y en el *De Trinitate*..... 82

2.1.2. La forma y sus números..... 103

2.2 Las dos funciones de la razón..... 109

a) Razón inferior..... 109

b) Razón superior..... 114

Capítulo Tercero: La iluminación de la razón..... 124

3.1 La interpretación ontologista..... 130

3.2 La interpretación según las Ideas innatas..... 133

3.3 La interpretación que apoya la Abstracción..... 135

Conclusiones...... 146

Bibliografía...... 160

Introducción.

Esta tesis se desarrolla a partir de una pregunta que formula Gilson acerca de la función que desempeña el objeto físico en las teorías del conocimiento formuladas por los filósofos cristianos. En efecto, Gilson afirma que "todo pensador cristiano es realista"[1], al menos por *vocación*, y se pregunta por qué. Entonces comienza el desarrollo de este tema mencionando a San Agustín, quien, como Platón, considera al mundo de lo sensible, que flota entre el ser y el no-ser, incapaz de proporcionar un conocimiento cierto que nos muestre la verdad. Para probar su afirmación cita el siguiente texto de Agustín:

> "Todo lo que los sentidos del cuerpo alcanzan, lo que llamamos lo sensible, ni por un instante deja de cambiar. El que los cabellos crezcan en la cabeza, que el cuerpo envejezca o esté lozano en la juventud, está en un perpetuo devenir y jamás se interrumpe. Ahora bien: lo que no permanece incambiado no puede ser percibido. Percibir, en efecto, es comprender por la ciencia, y no se puede comprender lo que no cesa de cambiar. No debemos esperar, pues, que los sentidos corporales nos entreguen la verdad en su pureza"[2]

Continua diciendo Gilson que, si la verdad es necesaria e inmutable y en el mundo de la sensibilidad no hay nada que se pueda considerar necesario o inmutable, entonces no es de ese mundo de donde podemos obtener la verdad. Por lo tanto, "lo esencial del problema era el papel que podía desempeñar todavía el objeto en una doctrina de ese género, y como el examen de esta cuestión llevó al pensamiento medieval tan cerca como es posible de lo que hoy llamamos el idealismo"[3].

Este comentario nos condujo a investigar si lo que afirma Gilson, esto es, que todo pensador cristiano es realista, es aplicable a San Agustín.

- [1] Gilson, Étienne, *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, Madrid, Rialp, 1981, págs. 232 y 233.
- [2] *De div. Quaest. 83*, qu. 9, *Obras de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.
- [3] Gilson, 1981, pág. 233.

Para ello comenzamos por determinar cuál es la función del objeto físico en la teoría del conocimiento agustiniana y, a partir de lo que hallamos, planteamos si Agustín es realista o idealista, en el sentido que especificamos en el siguiente subtema.

1- Planteamiento General del Problema.

El propósito de nuestra investigación es exponer, siguiendo los escritos de San Agustín, un problema que surge de su epistemología y que podríamos resumir como sigue: La meta fundamental de San Agustín es hallar el conocimiento de la verdad, de Dios. Así lo expresa Agustín:

R-"¿Qué quieres, pues, saber?[...]

A- Quiero conocer a Dios y al alma.
R- ¿Nada más?
A- Nada más.[4]

Pero, conocer es aprehender un objeto por medio del pensamiento, para lo cual dicho objeto debe permanecer estable e inmutable ante los ojos del espíritu. Los objetos que se ofrecen a los sentidos son inestables, cambiantes, por lo tanto, las cosas no pueden constituir la verdad a que aspira el conocimiento verdadero.

A pesar del fracaso de los sentidos, Agustín afirma que la verdad puede ser hallada, que mora en el interior del hombre y que el conocimiento es, sobre todo, una labor introspectiva, una intuición del alma que reflexiona sobre sí misma. El auténtico conocimiento sería, pues, el descubrimiento de una ley que rige al mismo pensamiento que la piensa y que está en el alma y no en el mundo.

Para Agustín, buscar la verdad es progresar en la interioridad, es "*restitutio*" del espíritu a sí mismo. Esta operación la realiza la mente a través de la razón y por grados, lo cual excluye la solución fideísta al problema del conocimiento[5], así como la ontologista[6].

El teocentrismo[7] lo lleva a permitir que la teología se filtre en algunos lugares de su filosofía. No obstante, su filosofía depende del método que le es propio: fundada en la razón humana, realiza su acuerdo con la fe sin llegar a diluirse completamente en ella. Agustín considera que si la filosofía concuerda con la fe es porque es verdadera. Para él, la fe dota al cristiano de un criterio, una regla de juicio[8], de un principio de discernimiento, que le permite hacer que la verdad se vuelva racional para sí. La fe

---

- [4] *Soliloquios* I, 2, 7.
- [5] No conocemos a Dios, a la verdad, por medio de la fe exclusivamente.
- [6] No tenemos un conocimiento directo e inmediato de Dios: descubrimos la verdad acerca de Dios, de sus leyes y de su creación, en nosotros.
- [7] Es decir, la centralidad de la idea de Dios en la filosofía agustiniana, no sólo como punto de llegada del espíritu sino también como punto de partida.
- [8] La norma judicatoria del filósofo cristiano es colocada en su memoria por Dios, en forma de contenidos lógicos que son una imagen de las ideas perfectas de la razón divina.

permite asegurar, incluso, la racionalidad de la razón. Al respecto, Paván dice: "La orientación ejercida por la fe no es la de un déspota que condiciona coercitivamente el desarrollo del pensamiento filosófico, sino más bien, la de un hermano que sugiere una temática posible. Un sincero cristiano no puede sentirse constreñido por su fe a elegir como tema de investigación filosófica, por ejemplo, las demostraciones de la existencia de Dios o la inmortalidad del alma. Tanto es así que otros filósofos, sin ser cristianos, han elegido los mismos temas. A mi manera de ver, la expresión que califica la fe como *auxiliar indispensable* de la razón, es menester leerla según esta modulación [...] En este sentido, la fe –o la teología- funcionan, respecto de la razón –o la filosofía-, como su causa material y eficiente pero no formal".[9]

La búsqueda de la verdad es un ejercicio de la razón impulsada por el criterio de la fe. La verdad creída debe convertirse en verdad sabida y las verdades racionales, que derivan del esfuerzo que supone tal transformación, constituyen la filosofía cristiana. Pero este tema lo ampliaremos en el segundo capítulo de esta introducción.

En esta tesis queremos mostrar que la filosofía cristiana de Agustín es realista, en sentido platónico, tanto en su manera de explicar la obtención y elaboración del conocimiento sensible[10], como en los otros estadios de conocimiento. Pero, a diferencia de Platón, su filosofía es un realismo de corte teológico.

Entonces, el primer problema que tiene que resolver Agustín ante los pensadores de su tiempo,[11] es demostrar que la verdad puede ser conocida y que se halla en el alma humana, San Agustín elabora un argumento fundamental: hablando acerca de la definición de la verdad de Zenón[12] dice Agustín que, o bien tal definición es verdadera y entonces se sabe que es verdadera, o se reconoce como falsa y entonces se sabe que es falsa, es decir, es verdad que la definición es falsa y añade:

> "quienquiera que duda de la existencia de la verdad, tiene en sí algo de verdadero, de lo que no puede dudar; y eso verdadero es tal en virtud de la verdad. Es, en consecuencia, necesario que no dude de la verdad quien de

---

- [9] Paván, Carlos, *Existencia, razón y moral en Étienne Gilson,* Caracas, Comisión de Estudios de Postgrado, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, 2000, pág. 38.
- [10] Es en este estadio del conocimiento donde podría pensarse que Agustín es idealista, según el concepto actual de idealismo, como dice Gilson y ya citamos al principio: el examen de la cuestión de la función del objeto físico en la teoría del conocimiento "llevó al pensamiento medieval tan cerca como es posible de lo que hoy llamamos idealismo". Gilson, 1981, págs. 232 y 233.
- [11] La Nueva Academia había caído en el escepticismo y contra el escepticismo Agustín escribe los tres libros *Contra los Académicos*. Hacía poco tiempo que se había convertido al cristianismo, y mientras que su primera labor como cristiano fue refutar "los errores y herejías de los maniqueos, así, casi al mismo tiempo, su primer cuidado de filósofo es refutar el escepticismo de la Nueva Academia". Pues "El escepticismo es un bloque que se opone a cuantos quieren filosofar, esto es, a cuantos, con todas sus propias fuerzas, desean conocer la verdad". Sciacca, Michele, *San Agustín,* Barcelona, Ed. Miracle, 1957, págs. 154 y 155.
- [12] "un conocimiento es verdadero cuando posee caracteres que lo hacen inconfundible con lo falso". *Contra Acad.*, III, c.9, núm. 18.

> cualquier modo ha podido dudar [...] Nunca pueden estas verdades dejar de ser tales [...] Las verdades existen antes de ser encontradas."[13]

Hasta para afirmar que algo es falso debemos tener una noción clara de que tal afirmación es verdadera: es verdad que ese algo es falso; por lo tanto, la noción de 'verdad' se encuentra 'a priori' en el interior del que afirma o niega algo.

> "Si me preguntas", dice Agustín a Alipio, "dónde halla el sabio la verdad, te responderé que en sí mismo"[14].

Agustín añade que no podemos discernir que existe en nuestra mente tal noción a través de la experiencia sensible, sino desde un acto cognoscitivo anterior a la experiencia, que pertenece a la esfera de lo puramente inteligible. Es decir, las verdades de la ciencia moral, las de la dialéctica y las de las matemáticas, que son necesarias e inmutables, se imponen al espíritu con una evidencia que no proviene de los sentidos; ellas pertenecen a otro orden, al orden de lo inteligible. Enfatiza así, que la verdad mora en el interior del hombre y que la posibilidad de encontrarla radica en la introspección. El conocimiento de sí mismo se convierte, para él, en una necesidad absoluta, en el objeto último y primero del conocimiento. Un alma que se conoce a sí misma, inmediatamente, como es la agustiniana, es la causa suficiente del conocimiento que tiene de sí, y ese conocimiento, es el verdadero conocimiento. Así lo expresa Agustín:

> "nada tan conocido del alma como aquello que siempre tiene presente, y nada tan presente al alma como el alma misma". [15]

El hombre se conoce siempre a sí mismo pues lo conoce todo mediante sí mismo. Pero, una cosa es conocerse y otra pensarse, dice Agustín:

> "bástenos saber con certeza que el hombre puede pensar en la naturaleza de su alma y encontrar la verdad, pero en sí mismo, no en otra parte. Encontrará, no lo que ignoraba, sino aquello en lo que él no reflexionaba.

- [13] *De vera religione*, c. 39, núm.73.
- [14] *Contra los Académicos*, III, caps. 13-14, núms. 29-31.
- [15] *De Trinitate*, XIV, 5, 7.

> ¿Qué sabemos, si ignoramos lo que hay en nuestra mente, cuando todo lo que sabemos no podemos conocerlo si no es por la mente?" [16]

En resumen, para demostrar que existen "cosas que no pueden aparecer falsas", Agustín recurre a la certeza absoluta. Renuncia a la defensa del valor de las sensaciones como criterio de verdad, en contra de los estoicos, estableciendo la supremacía del espíritu sobre el cosmos, garantizando así la posibilidad de un conocimiento verdadero y universal, inatacable por la duda, cuya certidumbre no es puramente subjetiva sino que es producida por una luz objetiva.[17]

Para él, toda intuición intelectual, todo pensamiento, es, en realidad, un juicio, aunque éste sea tan elemental como él 'yo soy'. Es decir, cualquier pensamiento implica una afirmación (querer, saber, negar, dudar, vacilar, etc.) y, por simple que sea, refiere a toda la estructura metafísica de la verdad. El que piensa, o duda, o quiere, etc., lo hace porque se acuerda y pondera los motivos que existen para pensar, dudar, etc. La *mens* realiza esos actos ateniéndose a normas absolutas, que se le imponen. Hasta para decir 'soy', necesito saber que es 'ser'. El alma se conoce como sujeto en un acto introspectivo esencial que la revela ante sí misma como un 'yo', pero para decir 'yo soy' precisa de una noción que esta impresa en lo que Agustín llama *Memoria Dei*, la noción de 'ser'. El sujeto requiere tener a priori las *'regulae'*, unos principios o nociones supraempíricas que incluyen una norma suprema de acción y un criterio de juicio según los cuales el hombre juzga. Sin tales nociones no puede el hombre pronunciar un solo juicio, ni siquiera el *cogito*. Se trata de un *verum* objetivo por el que son verdad las cosas que son verdad, un *verum* que permite a la *mens* comparar un sujeto con un predicado y afirmar o negar.

Hasta aquí hemos considerado sólo los niveles más elevados de la gnoseología agustiniana; veamos, ahora, lo que ocurre en el mundo de las sensaciones.

- [16] *De Trinitate*, XIV, 5, 8.
- [17] Este es el pilar fundamental de su realismo. El conocimiento verdadero no es el producto subjetivo del pensamiento del hombre, sino que depende de una Verdad superior que lo trasciende. Y sin esa Verdad no puede pronunciar ni siquiera el *cogito*. La Verdad que haya el filósofo es el Dios que existe y que se encuentra por la fe. "A Ti invoco, Dios Verdad, en quien, de quien y por quien son verdaderas todas las cosas que son verdaderas" *Solil.,* I, 1. "La vida feliz es gozo de la verdad, es decir, es gozar de Ti, Dios, que eres la Verdad" *Conf.*, X, 23.

Agustín no reprueba el estudio de la naturaleza como tal, pero, aun en este caso, el alma tiene un papel activo y predominante. Según él, cada sentido tiene una forma propia de registrar los estímulos externos y así los guarda la memoria con orden y distinción. En el caso de la vista, que considera el más elevado de los sentidos corporales, Agustín explica, a la manera platónica, el instante en que la imagen del objeto imprime el órgano sensorial:

> La visión "se proyecta fuera y por los ojos se lanza lejos por todas partes para poder examinar lo que vemos"[18]

y añade que no se ve todo lo que los ojos sienten, entrando aquí en juego la intención, manifestación de la voluntad, para discriminar y decidir sobre qué se posará la visión. Aun en la experiencia visual elemental propone una percepción activa en vez de la mera receptividad. El mundo que se presenta ante los ojos se asemeja a la proyección retiniana y es reconocido por el alma como algo que me es dado[19]. Esto es, que existe por sí, sin que yo haya hecho nada para producirlo. Pero la percepción es más que esa simple presencia del mundo, pues, a través del mundo vaga la mirada, dirigida por la *intentio* (atención) centrando el foco de visión sobre un lugar en vez de otro. Así, el mundo que emerge de tal exploración perceptual no es, tan sólo, algo inmediatamente dado, depende también, de los deseos, de la memoria, de la "intentio", de las preferencias individuales. Esto lo explica Agustín en *De Quantitate Animae*[20], al decir que la visión no consiste sólo en una imagen inmediata en el órgano del sentido. Es decir, tiene que incluir más que eso, pues, si no fuera así, sólo podríamos ver nuestros propios ojos. Y esto por al menos dos razones: en primer lugar, está la distancia o referencia espacial implicada en el acto de ver; en segundo lugar, porque percibimos más de lo que la vista sola nos presenta, por ejemplo, inferimos el fuego, aunque nuestra imagen actual sea de humo.

Siendo así, está claro que la percepción es, para Agustín, un tipo de conocimiento y una cierta forma de juicio. En efecto, esto se evidencia en el argumento agustiniano

---

- [18] *De Quantitate Animae* XXIII, 43.
- [19] El otro pilar del realismo agustiniano es el mundo como algo externo al sujeto y que no depende de que este lo conozca o lo interprete. El mundo es porque participa del ser de Dios.
- [20] *De Quantitate Animae* XXIII, XXIV y XXV.

sobre el 'sentido interno'. Hay sensibles, nos dice, como el volumen o el movimiento, que no se pueden representar por medio de un solo sentido, sino que varios sentidos tienen que actuar en colaboración para poder percibirlos. El sentido interno tiene la labor de coordinar los datos sensibles de varios sentidos o sensibles comunes. Este sentido interno es superior a los externos, pero inferior a la razón. Es un tipo de juicio, que todavía no entra en la esfera de lo racional sino que pertenece a la sensación. Con este sentido percibimos, también, que esas sensaciones que llegan a través de diferentes sentidos, son sensaciones nuestras. En el sentido interno sentimos que sentimos. Agustín define la sensación como sigue:

> "sensación es una pasión del cuerpo conocida en sí misma por el alma, ya que toda sensación es esto, y todo esto, a mi parecer, es sensación".[21]

Como la sensación, para ser tal cosa, tiene que ser "conocida en sí misma por el alma", no sentiríamos si no poseyéramos un sentido interno. Así que la sensación no es sólo pasión del cuerpo, es también, y principalmente, actividad del alma y, si no fuera así, el hombre no sabría que siente. Por eso:

> "hay sensación cuando el alma no ignora lo que el cuerpo padece".[22]

Al alma pertenece el sentir en virtud de su actividad. El alma es la causa de la sensación, mientras que el cuerpo es el medio pasivo. El sentido interno es también el lugar en donde las imágenes se muestran a la razón y ella interviene para alcanzar la ciencia de las cosas.

Entonces, las sensaciones son acciones del alma, son productos del alma. El alma interviene, desde el inicial acto de ver hasta la producción y almacenamiento de la *similitudo* creada en el proceso.

Ante una epistemología de este tipo nos planteamos dos problemas: primero, cuál es la función que puede todavía desempeñar el objeto físico en una teoría del conocimiento donde el alma parece contener todo lo necesario para obtener

---

[21] *De Quantitate Animae*, XXV, 48.

[22] *De Quantitate Animae*, XXIII, 41.

directamente de sí misma el verdadero conocimiento y, segundo, si dicha gnoseología es un realismo teológico, más bien que uno ontológico.

En efecto, el alma agustiniana es receptáculo de la verdad a que aspira el conocimiento y esta verdad es reflejo de la Verdad que está en Dios. Para poder *ver* tal verdad en sí misma, el alma es iluminada con la luz de la Verdad de Dios. La teoría de la iluminación, además de explicar la visión interior de la verdad, añade un elemento divino al plano del conocimiento sensible. Para conocer un objeto físico, una vez que su imagen está en el sujeto, la razón, iluminada por la verdad impresa en el alma, tiene que comparar esa imagen con un modelo trascendente y más real que el objeto.

También, hay que tener en cuenta que en el propio objeto físico se encuentran las semillas divinas que controlan su desarrollo, lo que Agustín denomina "razones seminales". Asimismo, se halla en el objeto un componente inteligible que lo hace aprehensible por medio de la razón, que es un indicio de lo divino a lo cual imita. Estas son algunas ideas religiosas que Agustín introduce en su filosofía, dándole así a su realismo, como veremos, un cariz teológico.

2- La filosofía cristiana: relación entre razón y fe.

El concepto de filosofía cristiana es, en principio, contradictorio. Como dice Gilson, se trata de "una filosofía, es decir de una disciplina racional, pero que al mismo tiempo sería religiosa, esto es, cuya esencia o ejercicio dependería de condiciones no racionales".[23] Pero, como la historia registra la existencia de filosofías cristianas, tenemos que aceptar que tal contradicción terminológica no es una condición ineludible que impida su aparición en una determinada época.

Gilson define la filosofía cristiana como "toda filosofía que, aún cuando haga la distinción de los dos órdenes, considere la revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la razón".[24] Entendiendo por revelación cristiana el conjunto de verdades suprarracionales que Dios revela al hombre para que las acepte y las crea mediante la fe. La ciencia que se encarga de la verdad revelada es la Teología revelada, que no hay que confundir con la filosofía cristiana.[25] En efecto, las premisas en que se apoya la Teología revelada para elaborar su contenido son verdades reveladas, por eso, como dice Gilson, "si se parte de una creencia para deducir su contenido, nunca se obtendrá más que creencia"[26] En cambio, para la filosofía cristiana la fe y la razón pertenecen a dos géneros distintos, pues mientras que la razón nos provee de un conocimiento natural, la fe nos proporciona un conocimiento suprarracional, basado en la autoridad divina. Ahora bien, en la razón podemos distinguir dos funciones fundamentales (según Agustín y los demás filósofos cristianos): la *razón inferior*, que se ocupa del conocimiento científico y la *razón superior*, que trasciende el mundo sensible y contempla el inteligible. La razón superior conduce al hombre a la sabiduría y "constituye un válido interlocutor de la fe la cual, al igual que esa razón, versa sobre lo suprasensible"[27]. Así se establece un puente que conecta fe y razón, sin confundirlas, en virtud de sus objetos. La fe establece una "relación intrínseca"[28] con la razón sin convertirse en un elemento condicionador de la filosofía, sino en "una fuente que, desde

---

- [23] Gilson, Étienne, *El Espíritu de la Filosofía Medieval,* Madrid, Rialp, 1981, p.19.
- [24] Gilson, É., 1981, pág. 41.
- [25] Paván, C., 2000, pág. 25.
- [26] Gilson, É., 1981, pág. 40.
- [27] Paván, C., 2000, pág. 27.
- [28] Paván, C., 2000, pág. 36.

adentro, alimenta no tanto la estructura del pensamiento filosófico sino su misma "obra de constitución"."[29] La fe orienta a la razón en la elección de los temas que deben guiar sus reflexiones. El filósofo cristiano selecciona un tema sugerido por la fe y, luego, utiliza la razón para ver si puede obtener conclusiones que coincidan con su creencia. Pero sus premisas no son verdades de fe.[30] De hecho, la especulación filosófica puede discurrir sobre temas tan dispares como los sueños o la fe religiosa. Lo que importa es lo que se construye con esa referencia.[31]

Una filosofía cristiana debe tener, para serlo, las siguientes características:

1-La fe orienta la investigación del filósofo hacia temas específicos (Dios, el alma y sus relaciones).

2-Toda filosofía cristiana se ordena sistemáticamente en torno a un centro que aglutina sus problemas fundamentales y ese centro es Dios.

3-"todas las filosofías cristianas son filosofías del ser, todas ellas aclarando una o varias de sus propiedades trascendentales".[32]

4-Su método gnoseológico es el realismo.[33]

En resumen, "toda filosofía cristiana es un pensamiento racional orientado por la fe, de carácter sistemático, de corte ontológico (sin que ello signifique, obviamente, que la filosofía cristiana se limite a la discusión metafísica) y realista en cuanto a su método de constitución gnoseológica".[34]

La filosofía cristiana de Santo Tomás es la filosofía cristiana por excelencia en cuanto *Philosophia perennis*, en cambio, la de San Agustín no está tan perfectamente

---

- [29] Paván, C., 2000, pág. 36.
- [30] Como dice Gilson: "Lo que se pregunta simplemente el filósofo cristiano es si, entre las proposiciones que él cree verdaderas, no hay cierto número que su razón pudiera saber verdaderas. Mientras el creyente estriba sus asertos sobre la convicción íntima que su fe le confiere, permanece puro creyente y aún no ha entrado en el dominio de la filosofía; pero en cuanto halla entre sus creencias verdades que pueden llegar a ser objetos de ciencia, se convierte en filósofo. Y si esas luces filosóficas nuevas se las debe a la fe cristiana, se convierte entonces en un filósofo cristiano." Gilson, É., 1981, pág. 40.
- [31] "El origen del pensamiento filosófico en nada afecta su valor. El filósofo puede especular a partir de un mito, o de una fe religiosa, o de un sueño, o de una experiencia personal afectiva, o de una experiencia social colectiva, poco importa; lo único que cuenta es lo que justifica su razón". Gilson, É., *El filósofo y la teología,* trad. Cast. De G. Torrente Ballester, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1962, p. 223. En Paván, C., 2000, pág. 38.
- [32] Gilson, É., *Introduction à la philosophie chrétienne*, París, Vrin, 1960, pp. 91s. Citado en Paván, C., 2000, pág. 43.
- [33] Paván, C., 2000, págs. 43 y 44.
- [34] Ibid.

diferenciada de la teología[35]. Ahora bien, el problema de la relación entre fe y razón, en el caso particular de San Agustín, está condicionado por dos circunstancias de su vida; a saber, su temprana incursión en el mundo de la filosofía con el fin de hallar la verdad y su posterior conversión al cristianismo.

Por un lado, la filosofía casi le llevó al escepticismo que dominaba el pensamiento Académico de su época, pero la lectura de los *Elementa* de Euclides le hizo ver que existía una verdad que podía ser encontrada. Por otro lado, la doctrina cristiana le proporcionó la verdad que anhelaba.

En efecto, San Agustín aspiraba a unir religión y filosofía en un solo proyecto como partes colaborando en la consecución de un único fin, y esto se evidencia en textos como este:

> "Porque se cree y se pone como fundamento de la salvación humana que son una misma cosa la filosofía, esto es, el amor a la sabiduría, y la religión, pues aquellos cuya doctrina rechazamos tampoco participan con nosotros de los sacramentos"[36]

Pero la unión de filosofía y religión, para él, no implicaba la unión absoluta de fe y razón, más bien, las reconocía como diferentes formas de acción humana:

> "Así, hay en el alma tres operaciones que parecen ser cada una continuación de la otra y que es conveniente discernir: entender, creer y opinar... Por lo tanto, lo que comprendemos se lo debemos a la razón; lo que creemos, a la autoridad; lo que opinamos, al error".[37]

Entonces, la identidad entre religión y filosofía no consiste en la fusión de fe y razón, sino en dos formas de unión que podemos llamar la existencial y la metafísica[38]

Veamos primero qué entiende Agustín por filosofía. Filosofía es amor a la sabiduría[39] y esta es posesión y contemplación de la verdad. El filósofo se esfuerza por

---

- [35] Paván, C., 2000, pág. 65.
- [36] *De Vera Religione,* V, 8.
- [37] *De utilitate credendi,* XI, 25.
- [38] García-Junceda , J. A., 1986, págs. 107-112.
- [39] "Si uno se fija, el nombre mismo de filosofía expresa una gran cosa, que con todo el afecto se debe amar, pues significa amor y deseo ardoroso de la sabiduría". *De moribus Eccl. Cath., I, 21.*

encontrar la verdad, pero, como nos muestra la historia de la filosofía, no encuentra el camino. Esta es la opinión de Agustín, apoyada por su propia experiencia.

En primer lugar, religión y filosofía tienen la misma *función existencial* para el hombre, tienen la misma finalidad; a saber, alcanzar la verdad que conduce a la felicidad del alma. Son dos vías que llevan a un mismo lugar:

> "Sabed ante todo que los filósofos en general perseguían todos una finalidad común; hubo entre ellos cinco partidos, cada uno con su particular doctrina. La aspiración de todos ellos en sus estudios, búsquedas, disputas y maneras de vida, era llegar a la vida feliz. Esta era la única causa de su filosofar, y juzgo que los filósofos van en esto de acuerdo con nosotros. Pues si os pregunto la razón de creer en Cristo y por qué os hicisteis cristianos, me responderéis todos unánimes en esta verdad: Por la vida feliz".[40]

Aquí, religión y filosofía son dos medios para llegar a un mismo fin utilizando dos recursos que ambas reconocen: la autoridad y la razón.[41]

En segundo lugar, podemos hablar también de una *identificación metafísica*, según la cual religión y filosofía son dos etapas de una sola vía, que, no obstante, no se mezclan sino que colaboran entre sí, en una forma de relación intrínseca. La verdad que debe buscar la filosofía para encontrar la felicidad es la Verdad, Dios, a quien debe amar el cristiano para cumplir con su religión. La esencia de la verdad en Agustín está unida a la existencia, al punto que la relación entre los seres creados y su Creador constituye todo el ser de ellos, de ahí que entre la Verdad y la inteligencia que tiene que descubrirla, para obedecer a su propia naturaleza, exista una comunión estrecha. Agustín propone esta vía de salvación y de felicidad, reconociendo, especialmente, a Platón como uno de sus descubridores:

> "Baste por el momento recordar que para Platón el bien supremo consiste en vivir según la virtud, y que esto sólo puede alcanzarlo quien tiene conocimiento de Dios y procura su imitación; según él, no hay otra causa que pueda hacerle feliz. Y así, no duda en afirmar que filosofar es amar a Dios, cuya naturaleza no es corporal. De donde se sigue que entonces es

---

- [40] *Sermón,* 150, 4.
- [41] "Falta ahora que exponer las normas con que han de instruirse los que ya aprendieron a vivir. Dos caminos hay que nos llevan al conocimiento: la autoridad y la razón". *De ordine*, II, 9.

> feliz el amante de la sabiduría (tal es el filósofo) cuando comienza a gozar de Dios. Aunque en realidad no siempre es feliz el que goza de lo que ama; hay muchos que son miserables por amar lo que no debe ser amado, y más miserables aún si llegan a disfrutar de ello; pero nadie es feliz si no goza de aquello que ama. Los mismos que aman lo que no debe ser amado, no piensan ser felices en el amor, sino en el gozo. Por lo tanto, quien goza de aquel a quien ama, y ama el verdadero y supremo bien, ¿quién, sino alguien muy depravado, negará que es feliz? A ese bien verdadero y supremo lo reconoce Platón como Dios; por eso dice que el filósofo es amador de Dios, a fin de que, como la filosofía tiende a la vida feliz, sea feliz gozando de Dios el que lo ama".[42]

Para alcanzar las verdades el alma utiliza la razón, pero para conocerlas es necesario que ocurra una iluminación, pues conocerlas implica acceder a las verdades inteligibles que son suprasensibles[43]. Agustín no considera la razón como el principio del camino, por el contrario, es la fe tiene la que tiene como misión inicial preparar el camino para la razón, proveyéndole los temas de reflexión. A esta conclusión llegó por su propia experiencia, pues a través del uso de la razón no logró hallar la verdad que la fe le entregó. De ahí su propuesta: creer para saber. La fe busca para que el entendimiento pueda encontrar:

> "Así se han de buscar las realidades incomprensibles, y no crea que no ha encontrado nada el que comprende la incomprensibilidad de lo que busca. ¿A qué buscar, si comprende que es incomprensible lo que busca, sino porque sabe que no ha de cejar en su empeño mientras adelanta en la búsqueda de lo incomprensible, pues cada día se hace mejor el que busca tan gran bien, encontrando lo que busca y buscando lo que encuentra? Se le busca para que sea más dulce el hallazgo, se le encuentra para buscarle con más avidez [...] Busca la fe, encuentra el entendimiento".[44]

Si la fe revela la verdad, ¿para qué sería necesario el uso de la razón, una vez que la verdad nos es revelada? En otras palabras: cuando se cree en una verdad, ¿para qué hay que entenderla?. Agustín responde que la fe no es inteligencia, que ella nos enseña

---

- [42] *De civitate Dei*, VIII, 8.
- [43] "Porque las potencias del alma son como los ojos de la mente; y los axiomas y verdades de las ciencias aseméjanse a los objetos, ilustrados por el sol para que puedan ser vistos, como la tierra y todo lo terreno. Y Dios es el sol que los baña con su luz". *Soliloquios*, I, 6.
- [44] *De Trinitate*, XV, 2.

el camino hacia la verdad al mismo tiempo que lo acondiciona para que podamos entender, como dice Agustín:

> "La fe, en efecto, es el peldaño de la intelección, y la inteligencia es la recompensa de la fe".[45]

De hecho, Agustín en una oportunidad definió la fe como un acto del pensamiento, al que se concede asentimiento[46] , es decir, como algo que es parte del proceso de pensar. Pero sin el entendimiento no se abren las puertas de la sabiduría. La sabiduría reclama al entendimiento que prolongue el acto de fe. Solamente el ignorante considera sabiduría a la fe sin la elaboración de la inteligencia. Así se expresa Agustín:

> "La intención del que busca es camino segurísimo hasta el momento en que se alcance aquello a lo que aspiramos y hacia lo que tendemos. Pero la intención, para que sea recta, ha de partir de la fe. La fe cierta es principio de conocimiento siempre".[47]

Creer, entonces, para entender o entender para creer, Agustín dice:

> "Pues ciertamente lo que ahora estoy hablando lo hablo para que crean los que aún no creen. Y, sin embargo, si no entienden lo que hablo, no pueden creer. Por lo tanto, en cierto modo es verdad lo que él dice: *"Entienda yo y creeré"*; también lo es lo que digo yo con el profeta: *"Más bien cree para entender"*. Ambos decimos la verdad; pongámonos de acuerdo. En consecuencia, entiende para creer, cree para entender. En pocas palabras os voy a decir cómo hemos de entenderlo sin controversia alguna: Entienda para creer mi palabra; cree para entender la palabra de Dios."[48]

La filosofía agustiniana cumple con las cuatro características que Gilson asigna a una filosofía que sea cristiana aunque su método gnoseológico realista sea el de las filosofías de la interioridad. La unidad que buscaba Agustín entre filosofía y religión era una unidad de colaboración entre dos vías de conocimiento que se relacionan intrínsecamente en la obtención de la sabiduría y de la felicidad que resulta de hallarla.

- [45] *Sermón* 126, 1.
- [46] *De praedestinatione sanctorum* II, 5.
- [47] *De Trinitate,* IX, 1.
- [48] *Sermón* 43, 9.

3- El realismo como método de la filosofía cristiana.

Gilson afirma que una de las características de una filosofía cristiana es que su método gnoseológico sea el realismo. ¿Será esto así en todos los casos?.

Para llegar a alguna conclusión sobre el tema, es necesario que aclaremos a qué nos referimos con los términos idealismo y realismo.

La contraposición idealismo-realismo no es un problema que Agustín se haya planteado, ni siquiera se conocían estas denominaciones en su época. Incluso el problema de los universales surgió mucho después de su muerte (en la escolástica del siglo XI).

Los términos 'realismo' e 'idealismo' se han usado desde su génesis con distintos significados. El vocablo 'realismo' comenzó a usarse a fines del siglo XV, refiriéndose a la antigua escolástica y en oposición al 'nominalismo'. A partir de entonces, el realismo ha sido calificado y definido en las formas más diferentes. Por ejemplo, de Platón se ha dicho que es realista porque plantea la realidad de las ideas y, también, que es idealista porque lo que admite como realmente real son precisamente 'ideas'. De hecho, podemos hablar de un realismo platónico que sostiene que el concepto universal posee un contenido que, independientemente del pensar humano, es real y que, incluso, es anterior a las cosas; y de un realismo aristotélico que afirma que el contenido del concepto universal está en las cosas.

Por otro lado, el término 'idealismo' fue creado a mediados del siglo XVII, precisamente para designar a la teoría platónica de las ideas, pero este significado dejó de usarse posteriormente.

Esta diversidad de criterios ha llevado a los autores a expresarse ambiguamente. De San Agustín se ha dicho, por ejemplo, que es Subjetivista, Racionalista, Realista, Idealista, e, incluso, Realista espiritualístico. Entonces, cuando nos inclinamos hacia alguna de estas posiciones tenemos que aclarar a qué problema filosófico nos referimos y dentro de qué marco referencial las consideramos. Para ello, repasaremos brevemente algunas posturas en torno a la dicotomía realismo-idealismo y determinaremos con qué versión nos identificamos en este trabajo.

Palacios dice que el término 'realismo' tiene dos significados diferentes dependiendo de si se opone al 'nominalismo' o si se opone al 'idealismo'. Si se opone al nominalismo: "El realismo es la doctrina de los filósofos que atribuyen realidad a los conceptos universales, a diferencia del nominalismo, que la niega". Y si se opone al idealismo: "El realismo es la doctrina de los filósofos que atribuyen una realidad independiente al objeto de las sensaciones del mundo exterior, a diferencia del idealismo, que se la niega... aquí se trata de la realidad de las sensaciones". En este realismo se aprehende el ser concreto, el ente que pertenece al mundo sensible y se afirma "una evidencia de la cosa sensible y visible, de la que debemos partir para juzgar

de todas las demás".[49] Por su parte, el idealismo inicia su reflexión no sobre las cosas sino sobre el conocer mismo. "La aprehensión del ser,... se nos da, también ella, en una representación. No podemos llegar a captar una cosa en sí; tropezamos con la imagen de la cosa, y cuando queremos comparar esta imagen con la realidad, tenemos que valernos de otra, que nos plantea el mismo problema que la anterior, y así sucesivamente", añade Palacios.

Por otro lado, García Morente considera que el origen del realismo se encuentra en la filosofía griega (específicamente en la filosofía de Parménides y sobre todo en la de Platón). Nosotros coincidimos con él, cuando afirma que la filosofía de Platón es realista y, en adelante, nos referiremos al término en este sentido. Morente explica que los neokantianos de la escuela de Marburgo (siglo XIX), consideraban a Platón el primer exponente de la filosofía idealista que ellos profesaban. Según ellos, las "ideas" eran unidades sintéticas del pensamiento que se imprimían en las sensaciones, ordenándolas para otorgarles sustantividad. En efecto, el idealismo neokantiano considera que las ideas platónicas son una simple posición del ser para el sujeto que piensa. Es decir, que el hombre posee un pensamiento sintético que le permite reunir la multiplicidad de sensaciones, a las cuales se enfrenta, en grupos y a estos les "confiere la plena realidad, la objetividad". Esas unidades "las pone el pensamiento" y esas "posiciones del pensamiento" son "las ideas de Platón"[50]. La interpretación neokantiana introduce en el platonismo "la función de yo pensante como una función que pone el ser"[51]. En cambio, como dice Morente, los metafísicos griegos no buscaban la "posición del ser por el sujeto", sino "el ser mismo"[52] Y, aunque reconocían que la única manera de encontrar el ser era a través del pensamiento, entendían que el pensamiento no era más que una representación del ser que existe en sí mismo y por sí mismo.

Para Platón, las ideas son realidades que existen, son entes reales, que forman el mundo del ser en contraposición al mundo sensible del no ser, de la apariencia. Las cosas son lo que son gracias a que participan de las ideas que 'son' real y trascendentemente. Resumiendo, según Morente, "el realismo considerará siempre las categorías como elementos ontológicos del ser mismo, mientras que el idealismo considerará las categorías como unidades sintéticas del pensamiento"[53]

También nos parece muy adecuada la manera en la que Stefanini expresa la dicotomía 'idealismo-realismo'[54]: "El problema fundamental en que la filosofía está empeñada parece derivarse de la siguiente alternativa: ¿Lo real sensible es convertible por completo en la racionalidad y en la idealidad pura? O, por el contrario, lo ideal y lo racional deben resolverse en lo real sensible, como epifenómeno o superestructura de éste? O, al revés, ¿la idea es un producto de la evolución de la especie, por el afinarse de

---

- [49] Palacios, Leopoldo, "Estudio preliminar" en: Gilson, É., *Realismo Metódico*, Madrid, Ediciones Rialp, S.A., 1950, págs. 13-19.
- [50] García Morente, Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía*, Bogotá, Ediciones Nacionales, 1938, pág. 102.
- [51] Ibid.
- [52] Ibid.
- [53] García Morente, M., 1938, pág. 123.
- [54] Stefanini, Luigi, "El problema de la persona en S. Agustín y en el Pensamiento contemporáneo", en *Augustinus* I, 1956-2 Abril a Junio, págs. 140-151.

la energía física en el cerebro del hombre? En conclusión ¿idealismo o realismo naturalístico?".

En el caso de la filosofía cristiana, Gilson afirma que el filósofo cristiano es realista al menos por "vocación" y añade (en otro lugar) "siendo el mundo cristiano creación de Dios, no del hombre, la filosofía cristiana enfoca espontáneamente los problemas desde el punto de vista del objeto"[55]. Además, "el realismo medieval es muy distinto del realismo clásico o aristotélico"[56], como señala Paván. El realista cristiano debe alcanzar un reino que no es parte de este mundo, el reino de Dios, pero sabe que en este mundo creado es donde puede encontrar el impulso necesario para lograrlo. Entonces, este mundo no puede ser una mera apariencia. El hecho de ser un mundo creado por Aquel que 'es' le garantiza el 'ser' aunque sea parcialmente. El realista platónico construye la ciencia, que debería ser de las cosas, a partir de las ideas supramundanas, pero el realista cristiano acepta "la evidencia del ser de las cosas como punto de partida para el conocimiento."[57]

Según el idealismo el camino del conocimiento va de la mente al ser, en cambio, el realismo considera al ser independiente del conocimiento que el sujeto pueda tener de él. No importa el rumbo que elija el filósofo cristiano para alcanzar el conocimiento, si decide que el ser (que busca su pensamiento) está en las cosas creadas y lo extrae de ahí mediante una abstracción, gracias a la adecuación de la razón con la parte inteligible de los objetos, es realista. Si viaja a su interior para buscar una noción que reproduzca la esencia divina (el ser del objeto) que se refleja en la parte inteligible de un objeto, es realista. En ambos casos el ser es independiente del pensamiento que aspira a aprehenderlo y ninguno de los dos propone la existencia de un pensamiento creador del ser que se pueda imponer a las cosas.

Siendo, el ser, trascendente con respecto al sujeto que lo conoce, es imprescindible, para que el conocimiento sea verdadero, que se produzca una "adecuación real entre el ser del intelecto y el ser inteligible de la cosa"[58] La adecuación y la cualidad inteligible de los objetos, son rasgos que caracterizan al realismo cristiano.

En resumen, toda filosofía cristiana es realista en su método gnoseológico.

Con respecto a la filosofía agustiniana, Sciacca escribe: "Los términos de realismo e idealismo utilizados para clasificar la gnoseología de Agustín adquieren en su base un significado totalmente propio. Se busca y encuentra la verdad: por lo tanto, realismo; la verdad es afirmada con el pensamiento y con él captada: en consecuencia, idealismo. Pero estamos frente a un realismo que no considera la verdad realísima como un dato inerte, casi una piedra depositada en el fondo inmóvil de la conciencia o colocado frente a ella, sino como vida, acción del Maestro interior, que es el Verbo, que es la Vida. El pensamiento ni pone ni crea la verdad (según enseña una forma de idealismo espurio que niega toda verdad y con ella el mismo pensamiento), sino que la descubre, la vive, la hace suya. Tampoco le queda otra alternativa: o vive de la verdad, o muere a la

---

- [55] Gilson, É., *El Realismo Metódico*, Ediciones Rialp, S.A., Madrid, 1950, pág. 126.
- [56] Paván, C., 2000, pág. 63.
- [57] Paván, C., 2000, pág. 64.
- [58] Paván, C., 2000, pág. 61.

verdad y a sí mismo. Realismo, por lo tanto: verdad que es fuente de vida y ella misma vida; idealismo: verdad de un pensamiento, que vive de la *partecipatio*, del *tactus* con la verdad. La criatura se ilumina, subsiste, goza en la verdad, en la eternidad, en la bondad de Dios."[59]

Veremos, después de recorrer la teoría del conocimiento de San Agustín, en cuál de estas alternativas podemos encuadrarlo.

4- Estructura de la Investigación.

Nuestra investigación recorrerá la Teoría del conocimiento de San Agustín, considerando especialmente la función que desempeña el objeto sensible en los diferentes niveles que componen su gnoseología. También pondremos atención a los lugares en que se filtra la teología como auxilio de la razón o como 'autoridad' para, finalmente, al determinar si Agustín es un filósofo idealista o realista, decidir si su realismo es o no teológico. Para ello, dividiremos el análisis en tres partes:

-El conocimiento del mundo sensible.

Antes de exponer la función del objeto sensible en este nivel de conocimiento, consideraremos, siguiendo los pasos de Agustín, si estamos ante alguna forma de conocimiento verdadero. Pues, si un conocimiento no es verdadero, no es conocimiento. Siguiendo los escritos de nuestro autor, veremos que, para él, la sensación tiene una cierta condición de veracidad actual: aun si los objetos materiales fueran diferentes de las representaciones que nuestros sentidos hacen de ellos, lo que no podemos negar es que la representación sensible es igual a sí misma y, por ello, es verdadera como la actual representación que nos hacemos, en un momento dado, de un objeto. Al decir que los sentidos no mienten Agustín no quería decir que las sensaciones bastan para hacer ciencia, ni que son el conocimiento absolutamente verdadero, inmutable, al que aspira el sabio; estaba, más bien reconociendo que las sensaciones tienen un valor cognoscitivo, que nada sabríamos del mundo sin la fuente del conocimiento sensible y que son como un primer estadio, como un incentivo, para obtener el conocimiento a que aspiraba.

Después de exponer los razonamientos mediante los cuales Agustín afirma que la sensibilidad es una forma de conocimiento, examinaremos el mundo de las imágenes que constituye su teoría de la sensibilidad. Veremos cómo define la imagen, cómo ésta se relaciona con el cuerpo que la contiene y con el sujeto que la recibe y cuáles son los tipos y las características de las imágenes. El concepto de *similitudo* servirá para entender la preponderancia dada al sujeto o al objeto en el proceso de sentir. Trataremos

---

[59] Sciacca, Michele Federico, *San Agustín*, Barcelona, Ed. Miracle, 1957, pág. 273.

de determinar hasta qué punto el papel activo del alma en el conocimiento de los objetos sensibles afecta la presencia e importancia de estos. Para ello, describiremos las potencias del alma que intervienen en dicho proceso: la sensibilidad, la imaginación y la memoria.

-El conocimiento racional.

En este estadio, Agustín aplica una facultad cognoscitiva superior a los datos obtenidos del mundo inmediatamente inferior, el sensible. Esta es la razón. La filosofía agustiniana tiende un puente desde el mundo sensible hasta el inteligible al afirmar que los objetos sensibles están hechos conforme a un plan racional dotándolos así de inteligibilidad, es decir, que una parte de ellos puede ser objeto de una percepción intelectual. En otras palabras, hay en las cosas una estructura inteligible mucho más estable que le permite a la "razón inferior", hacer ciencia de lo temporal y cambiante, una ciencia que es conocimiento práctico. Lo cual es otra prueba del realismo agustiniano.

Entonces, examinaremos el proceso interno de pensamiento en el que el objeto sensible ya no se encuentra como referente directo. Es un ámbito en el que se forman ideas a partir de ideas que vienen de imágenes. Veremos si en este grado del saber se alcanza el verdadero fin del conocimiento y si el objeto sensible deja de ser necesario aquí. También consideraremos la función activa de la memoria como ayudante imprescindible de la razón y las diferentes imágenes que resultan de la operación conjunta de ambas facultades. En este punto, enfatizaremos la permanencia en la memoria de la imagen que el alma forma de un objeto, la primera vez que este afecta al cuerpo. Esa imagen, que es una similitud del objeto sensible, no se altera en el proceso de rememorarla, más bien, el pensamiento la trae a su presencia y forma una nueva imagen que es una representación consciente del recuerdo (esta imagen sí es diferente de la primera), para combinarla y compararla, de modo que en la memoria siempre quede una versión que se aproxime lo más posible a la imagen del objeto y que pueda ser utilizada nuevamente.

Consideraremos aquí el concepto de substancia porque ésta es la dimensión inteligible del ente que debe alcanzar la razón. Como en Agustín 'substancia' y 'ser' son sinónimos, veremos qué entiende por estos términos, tanto en Dios como en las criaturas.

Sin los objetos, no podría el hombre hacer ciencia, ni siquiera desde el punto de vista de San Agustín. Pero sin la presencia en el alma de unas verdades supraempíricas, el mero conocimiento de las cosas no sería suficiente a la razón para realizar su trabajo científico. Corresponde a la razón superior encontrar tales verdades. En efecto, la razón cumple dos funciones: como *razón inferior* su misión es hacer ciencia de los objetos, es decir, construir una estructura conceptual estable de las cosas que están en continuo devenir sometiéndolas a leyes que nos permitan entenderlas y predecir su comportamiento; y como *razón superior* o *inteligencia* se ocupa de la contemplación de las verdades eternas que rigen el mundo como arquetipos de todo lo creado.

Los intérpretes de Agustín están en desacuerdo en este punto, unos afirman que el Obispo de Hipona se refiere a una misma función del alma con dos grados: el grado del control y de la organización de lo múltiple y el grado de la intuición de la unidad, es decir el grado inferior y el superior de la razón. Otros hablan de la existencia en los textos agustinianos de dos facultades distintas con esferas de acción diferentes aunque complementarias: la razón y el entendimiento (o la inteligencia).

Mostraremos ambos puntos de vista pero, en todo caso, expondremos el conocimiento que se alcanza a través del entendimiento o de la razón superior: la intuición o visión presencial de las primeras nociones, o primeros principios, que se encuentran *a priori* en el alma del hombre y que son necesarios para la formación de cualquier juicio. Veremos si tales nociones son 'contenidos' o 'formas' del conocimiento y en qué sentido podemos hablar de un uso agustiniano del *a priori*.

La razón superior precisa de una forma de iluminación que proviene de Dios para ejercer su función y ese es el tema que consideraremos en la tercera parte de este trabajo.

-La iluminación de la razón.

Consideraremos la teoría agustiniana de la iluminación y su acción en (y desde) esta esfera de conocimiento. Aquí veremos distintas interpretaciones que se han hecho sobre esta teoría agustiniana: la interpretación ontologista según la cual, si vemos la verdad a la luz de Dios, la vemos *en* Dios; la interpretación según las Ideas innatas en sentido platónico y en sentido no platónico; y, especialmente, nos detendremos en la

interpretación a partir de la abstracción. Explicaremos que Agustín no hace uso de la abstracción, ni como método, ni como término, en ninguna de las etapas del conocimiento y que cuando algunos intérpretes, como el padre Boyer, afirman que San Agustín utiliza la abstracción, es, tan sólo, para enfocar la gnoseología agustiniana desde una perspectiva aristotélica. Examinaremos las novedades que San Agustín introdujo en una teoría que ya existía, para convertirla en una herramienta posibilitadora del conocimiento y de clara inspiración cristiana. La iluminación alcanza todas las etapas del conocer humano, inclusive la sensación. Este recurso agustiniano es, como veremos, otra prueba de su realismo cristiano.

Capítulo 1 – El conocimiento del mundo: La sensación.

1.1 – La verdad de la sensación: Posibilidad del conocimiento sensible.

En sus discursos contra los Académicos, preocupado por el creciente escepticismo que dominaba el pensamiento de su época, San Agustín se plantea, en primer lugar, el problema de si es posible hallar la verdad. Se pregunta si se puede encontrar un conocimiento que sea propiamente conocimiento y no simple opinión y que, por lo tanto, sea verdadero conocimiento.

En general, el conocimiento de algo, tiene que ser verdadero con respecto a ese algo que representa. "Verdadero es el discurso que dice las cosas como son, falso el que las dice como no son" decía Platón en el Cratilo, refiriéndose a la verdad en el sentido de correspondencia.

Pero, si aceptamos, con Agustín, que nos relacionamos con las cosas a través sus imágenes, ¿cómo saber si el conocimiento sensible es verdadero y, por ello, auténtico conocimiento? La respuesta a esta pregunta implica el desarrollo de una teoría del conocimiento del mundo, es decir, de una explicación verdadera del conocer sensible, el cual se manifiesta como una relación entre nuestra conciencia y el resto de la realidad. De ahí que el primer paso del pensamiento agustiniano sea analizar la posibilidad de llegar a un conocimiento cierto de las cosas, por ello se esforzó en buscar un criterio

irrefutable para fundamentar su saber. Su meta era lograr una epistemología abierta que condujera hacia la verdad, libre de todos los obstáculos escépticos de su época.[60]

Esta relación no es tan obvia en el caso particular del conocimiento sensible. Cuando queremos conocer el mundo y recurrimos para ello a los sentidos, podemos caer en el error al juzgar los datos de la percepción sensible de manera incorrecta. Ya Platón había considerado al producto de la sensación como mera "opinión" en vez de verdadero conocimiento. En los días de Agustín, la llamada Nueva Academia usaba argumentos en contra de la experiencia sensorial como base para probar que los seres humanos no pueden conocer la verdad.

Agustín comienza su argumentación preguntando: ¿cuándo es verdadero un conocimiento? Y responde con la definición de Zenón el estoico:

> "sólo puede percibirse y comprenderse un objeto que no ofrece caracteres comunes con lo falso"[61].

Los Académicos aceptaban esta definición y a partir de ella concluían que la verdad no se puede conocer nunca con certeza, pues, para ellos, no existía un conocimiento completamente libre de elementos sensibles, es decir, no había un conocimiento que no contuviera caracteres de lo falso, del cambiante e inestable mundo sensible. Y la prueba de esto la hallaban en las diferentes opiniones que, sobre el mismo asunto, emiten los filósofos; en los errores que se cometen al juzgar los datos de los sentidos y en las ilusiones que se producen en el sueño y en la locura.

Los Académicos usaban el escepticismo para derrotar al sensismo de los estoicos que afirmaban que todo es cuerpo, que sólo lo sensible es real y que una verdad derivada de los sentidos podía ser evidente y cierta. La Academia utilizaba argumentos escépticos como: "es imposible decidir acerca de la verdad o falsedad de una

---

[60] Así expresa Alcorta, intérprete de Agustín, la relación entre conocimiento y verdad: "La verdad es la manifestación que expresa y constituye la naturaleza del conocimiento... Si hay conocimiento hay verdadero conocimiento en aquello que expresa el conocimiento, para ser verdadero conocimiento de aquello expresado en él". Alcorta, José I., "El ser y el conocimiento", en *Augustinus* VI, 1961, 21, pág. 71.

[61] *C. Acad.* III, 9, 18.

proposición cualquiera". Y al final de su argumentación concluían que no es posible hallar ninguna verdad.

Agustín vio el problema al que conducía esta duda absoluta. Él mismo quiso dudar de todo lo conocido por él hasta entonces[62] y no pudo, porque su duda era la expresión de la certeza de la verdad que estaba en él:

> "Aunque ignoremos si es cierta la cosa sobre la cual versa nuestra hesitación, conocemos, no obstante, nuestra duda y, al expresarla, nuestro verbo es verdadero, pues decimos lo que sabemos"[63]

El que duda tiene que admitir una cosa que jamás podrá poner en duda o negar: la conciencia de su duda. Además, Agustín comprendió la inercia total a la que llevaba la suspensión del juicio. Entonces, antes de determinar si la sensación es un tipo de conocimiento verdadero, Agustín tenía que demostrar que la verdad misma puede ser hallada y que es sabio el que posee conocimiento de la verdad; es decir, se entregó a la tarea de demostrar: 1) que podía utilizar el probabilismo de Carnéades en su contra y 2) que aun usando la definición de Zenón, se puede conocer la verdad.

1) El probabilismo de Carnéades (es decir, la teoría según la cual, ya que no podemos conocer con total certeza ninguna verdad, le corresponde al filósofo establecer grados de lo probable para conducirse en la vida práctica, que opera bajo leyes de probabilidad) puede utilizarse en su contra para afirmar la posibilidad de hallar la verdad.

En efecto, Agustín explica:

> "Carnéades observó qué obras aprueban los hombres, y hallándolas semejantes a las verdaderas, dio el nombre de *verosímil* a lo que en este mundo puede seguirse como regla en la práctica... Pero ¿cómo el sabio aprueba o *cómo puede seguir la verosimilitud, cuando ignora la misma verdad*?" (énfasis añadido).[64]

y añade:

- [62] *Confesiones* XIV, 25 V.
- [63] *De Trinitate* XV, 15, 24.
- [64] *Contra Académicos* III, 18, 40.

sería necio "si dijese: No conocí a su padre, ni supe por la fama que se parece a él; con todo, me parece semejante a él!" eso es lo mismo que decir que "No conocemos lo verdadero, pero lo que vemos se parece a lo no conocido".[65]

Entonces, para poder fijar grados de verosimilitud en las cosas, hay que conocer aquella verdad primera que hace posible establecer cuánto se parece o no cada cosa a ella. Esto es así en cuanto a lo verosímil, que es aquello que se parece a lo verdadero sin pretender serlo, pero, como vimos en el texto citado, Agustín llega a la misma conclusión explicando la relación entre lo verdadero y la verdad. Así lo expresa:

"R.- Veamos... si las dos palabras diferentes, lo *verdadero* y la *verdad*, significan dos cosas o una sola.
A.- Parecen ser dos cosas... una cosa es la Verdad y otra lo que se llama verdadero.
R.- ¿Y cuál de estas dos te parece más excelente?
A.- Sin duda, la verdad, porque... todo lo verdadero lo es por la verdad...
R.-... Cuando muere algo verdadero no fenece la verdad.
A.- Pero ¿cómo lo verdadero puede morir? No lo entiendo.
R.-... ¿No vemos perecer miles de cosas ante nuestros ojos? O tal vez piensas que este árbol es árbol, pero no verdadero, o que no puede morir? Pues aún sin dar crédito a los sentidos y respondiéndome que no sabes si es árbol, no me negarás que, si es árbol, es un árbol verdadero, porque no se juzga eso con los sentidos, sino con la inteligencia. Si es un árbol falso, no es árbol; si es árbol, necesariamente es verdadero árbol."[66]

Las cosas son verdaderas pero no son la verdad, son verdaderas en la medida en que participan de la verdad[67], ellas mueren, pero no la verdad. Si el mundo perece, "¿no será verdad que ha perecido?"[68] Aún si pereciera la verdad, razona Agustín, sería verdad que ella ha perecido. Luego no puede haber ninguna cosa verdadera sin la verdad que es eterna. San Agustín habla aquí de la relación entre la verdad y lo verdadero en el sentido ontológico de la participación y no en el sentido de la verdad lógica. Cuando Agustín dice que las cosas son verdaderas está hablando de que son reales, la verdad es aquí ontológicamente igual a realidad. Por ello las cosas 'son' en tanto son verdaderas.

- [65] *Contra Académicos* II, 8, 20.
- [66] *Soliloquios* I, 15, 27 y 28.
- [67] "Hay, pues, una distinción inseparable entre la *verdad por esencia y la verdad por participación*, o sea, lo verdadero; este último supone la verdad absoluta y fundante que lo condiciona y lo constituye, aun siendo ella incondicionada y jerárquicamente superior a lo verdadero por participación". Manferdini, Tina, "El problema de la comunicación inteligible según San Agustín", en *Augustinus* XV, III, 1973, pág. 49.
- [68] *De Trinitate* II, 2, 2.

En cambio, la verdad lógica consiste en la concordancia del pensamiento consigo mismo. Según Hessen[69], "un juicio es verdadero cuando está formado con arreglo a las leyes y a las normas del pensamiento. La verdad significa, según esto, algo puramente formal; coincide con la corrección lógica". La verdad lógica se basa en la coherencia, es decir, podemos establecer una verdad mostrando su concordancia con otras verdades que se relacionan con ella dentro de un sistema. En líneas generales, podemos comparar el caso de Agustín, en lo que respecta a la verdad lógica, con la postura realista (de corte platónico) del conocimiento, la cual propone que la verdad descansa en una unidad última del conocimiento. Pero en el caso de Platón, tal unidad relaciona los elementos del conocimiento para que sean conocidos en función del todo y, a su vez, el todo puede ser conocido en función de los elementos que lo constituyen, se produce así una relación dialéctica entre el todo y las partes[70]. En San Agustín la relación no es dialéctica, pues existe una desigualdad esencial entre el ser que es necesariamente, el *ipsum esse*, y los entes que para ser tienen que ser fundamentados en primera instancia, y para siempre, por el Principio que les dio origen y los colocó en una relación con Él. En el momento en que Dios decida no perseverar en su relación con un tú histórico, ese ente deja de ser[71]. De ahí que la verdad sea siempre una especie de dictamen que proviene de Dios.

Según el obispo de Hipona, en el alma están las nociones fundamentales que son reflejo de las ideas en la mente de Dios[72], estas nociones constituyen la unidad última del conocimiento en el hombre y constituyen un todo mediante el cual se determina la verdad o falsedad de cualquier elemento de conocimiento que adquiera el hombre. La función de las partes es sólo sugerir a la mente que existe un todo que debe ser alcanzado. El resultado de esa coherencia entre las nociones y las elaboraciones racionales es la conclusión de que éstas últimas son verdades; en cuanto a las nociones, ellas son siempre verdad. Y el conocimiento que resulta de este proceso es un verdadero conocimiento.

Manferdini[73] dice que "Agustín considera la verdad en sentido ontológico y sólo en sentido subordinado como función del juicio" y cita para apoyar este punto el siguiente texto de Agustín:

- [69] Hessen, Juan, *Teoría del conocimiento,* Caracas, Ed. Panapo, 1925, pág. 110.
- [70] No es el propósito de esta tesis extendernos en la explicación de la dialéctica platónica, pero valgan estas breves palabras para hacer notar una de las diferencias entre él y el hiponense. Platón afirmó en el *Sofista* (242e1-2): "el ser es, a la vez, uno y muchos" rechazando así, la unidad estática del ser parmenídeo, en el cual no hay cabida para la multiplicidad. Y propone una forma de unidad dinámica, que le permitía aplicar su teoría de la división, la dialéctica, al conocimiento del ser. El ser no es único como el *ipsum esse* (el ser) cristiano, ni está separado de las cosas a las que le otorga el ser. Es compartido por las ideas y las cosas que participan de las ideas. La dialéctica comienza por las hipótesis de las ciencias su camino hacia los principios desde los cuales llegará a las conclusiones últimas dividiendo de nuevo los principios (ideas) en sus especies. Las partes conducen al todo y el todo a las partes. Pero en el caso de Agustín hay una distancia esencial que impide este viaje dialéctico de ida y vuelta y esta unidad esencial del todo y las partes.
- [71] Sobre el concepto de ser y de substancia, hablaremos en el capítulo dos, subtema 2.1.1.
- [72] Aquí tenemos otra muestra de la orientación realista agustiniana. Las esencias reales de las cosas están lejos de los seres creados, las esencias están en Dios, y las nociones con las que la mente opera, sólo son reflejos de aquellas realidades. Luego, no es la mente la que crea las esencias.
- [73] Manferdini, Tina, "El problema de la comunicación inteligible según San Agustín" en *Augustinus* XV, III, 1973, pág. 47.

> "la verdad es lo que manifiesta lo que es, mientras la falsedad hace creer que es lo que no es".[74]

La verdad del juicio en Agustín es una verdad lógica, pues la razón no juzga directamente las cosas sino las imágenes que el alma elabora a partir de las imágenes sensibles de los objetos, el juicio sensible no trasciende al sujeto, es una elaboración de la razón que incluso crea el concepto haciendo expresa una idea impresa que corresponde a la esencia del objeto. Y la esencia de las cosas está en la Forma que es su modelo, las cosas sólo participan de esa esencia, que es 'lo que es' la cosa[75]. De ahí que para el objeto, manifestar lo que es, es parecerse participativamente a su esencia, en el grado en que se parezca es verdadero, y el juicio establece el grado del parecido. Pero de esto hablaremos en el segundo capítulo cuando nos refiramos al conocimiento racional.

La verdad es "un objeto constitutivo de la mente inteligente" y no una mera imagen inesencial de las cosas. Es, en sentido absoluto, el primer fundamento de "la inteligibilidad de los entes" y el "medio de comprensión de la totalidad de lo real". La verdad en su "matriz ontológica" es, para San Agustín, la "primera y perfecta semejanza del Ser Absoluto", afirma Manferdini[76], y para probar su afirmación cita de nuevo a Agustín:

> "Pues como por la verdad son verdaderas las cosas que son verdaderas, así la semejanza es la forma de las cosas semejantes. Pues así como la verdad es la forma ejemplar de las cosas verdaderas, así la semejanza es la forma de todas las cosas semejantes. Puesto que las cosas verdaderas en tanto son verdaderas en cuanto son, y en tanto son en cuanto son semejantes a la unidad primordial, es claro que la suma semejanza del Principio es la forma de todo lo que es: y porque tal semejanza suprema carece de toda disimilitud, ella es la Verdad"[77].

Es decir, lo que es idéntico a sí mismo es la Verdad; lo que es semejante en mayor o menor grado a la Verdad participa de la Verdad y es, por ello en cierto grado verdadero.

Por lo tanto, "la diversidad del grado ontológico y la disposición jerárquica de las varias esencias y por lo mismo, de los varios órdenes de entes, depende de la desigualdad de las posibles participaciones del Ser, cada una de las cuales está

---

[74] *De vera religione* 36, 66.

- [75] Esta teoría de la participación también señala a Agustín como un filósofo realista. Las cosas no tienen en sí su esencia. Únicamente participan de ella.
- [76] Manferdini, T., 1973, pág. 48.
- [77] *De vera religione* 36, 66.

representada por una de las ideas divinas"[78]. Vemos, por lo tanto, la conexión fundamental que establece Agustín entre la verdad y la semejanza.[79] En resumen, podemos decir que, para Agustín, la *verdad por esencia* y la *verdad por participación* son diferentes pero la segunda está condicionada por la primera que es incondicionada y la hace evidente[80].

2) En segundo lugar, se dedica a demostrar que, aun aceptando la definición de Zenón, la verdad puede ser conocida. Que hay verdades que no son falsas en ningún caso y que el error de los estoicos consistía en poner el criterio de verdad en los objetos físicos.

En efecto, mientras los estoicos veían al mundo como lo único real y verdadero y los Académicos se empeñaban en afirmar un mundo de puras apariencias, para Agustín, siempre nos es dado un mundo real, de cuya manifestación imaginal el espíritu humano obtiene el fundamento de sus percepciones. Según él, las percepciones son un testimonio indubitable del mundo, aunque no constituyan la verdad absoluta, ni el criterio de verdad.

Cuando los Académicos objetaron que tal vez vivimos un sueño sin saberlo y, por ello, todo es ilusión y nada es verdad, o que estamos locos sin percibirlo, Agustín respondió: sueño o vigilia, loco o cuerdo, sé que vivo. "*Si enim fallor, sum*"[81]. Lo que no existe no puede engañarse, luego si me engaño, soy. De nuevo, nos encontramos ante esa verdad indubitable que atestigua sobre la verdad de nuestro ser: puedo dudar de todo menos del hecho de ser un sujeto que está dudando. Agustín afirmó que, además de esta primera verdad, existen verdades de orden inteligible que son superiores a los sentidos, como los principios lógicos, las proposiciones matemáticas, las normas de sabiduría, etc., que son inmutables, que moran en el interior del hombre y, no obstante, pueden ser halladas. Son el objeto del verdadero conocimiento y su fundamento[82]. Por lo tanto, Agustín asevera que el hombre puede conocer la verdad, que la verdad es lo que es[83], que ésta mora en su interior y que sin ella ningún conocimiento sería posible,

---

[78] Manferdini, T., 1973, pág. 48.

[79] Ver también: *De div. Quaes.* 83, 51, 4.

[80] Es decir, Agustín es realista: la verdad esencial condiciona a la verdad participada. Aquella está lejos del alma, en las ideas divinas. Ver nota 67, ahí aparece el texto completo.

[81] *De Civitate Dei* XI, 26.

[82] Hablaremos de ellas en el capítulo 2.

[83] "Verum est id quod est" En *De vera relig.* 36, 66.

ni siquiera el conocimiento sensible. Más aún, sin las verdades eternas que están impresas en el alma humana, no podría el hombre pronunciar ni siquiera el *cogito*. En efecto, el alma se conoce como sujeto en un acto introspectivo esencial que la revela ante sí misma como un 'yo', pero para decir 'yo soy' precisa de una noción que posee *a priori*: la noción de 'ser'. Esto lo expresa P. Lope Cilleruelo, como sigue: "Toda intuición intelectual es, en realidad, un juicio, aunque éste sea tan elemental como el *yo soy*. Y lo que Agustín quería presentar con la *memoria sui"* (conocimiento que el alma tiene inmediatamente de sí misma) "era un simple *yo*, un conocimiento de sí mismo por sí mismo sin expresión alguna. Pero si quiero decir soy, necesito saber qué es ser. Dicho de otro modo, Agustín entiende que no puede haber ningún juicio, si el sujeto no posee *a priori* los elementos del juicio, que él llama *regulae*, *lúmina*. Hay, pues, en él unas nociones y principios *a priori* que determinan una ontología y condicionan a su vez a la crítica. Sin la *memoria Dei*" (la memoria donde están impresas las nociones) "no puede el hombre pronunciar un solo juicio, ni siquiera el *cogito*."[84]

Veamos ahora en qué sentido es verdadero para Agustín el conocimiento sensible. Para Agustín, la verdad interna es criterio de verdad, en cambio a la sensación la reconoce como un grado de conocimiento pero no como criterio de verdad. Como dice Sciacca: "la sensación, como simple parecer, es decir, tomada *por lo que es*, es infalible; considerada en cambio, como absoluto y único criterio de verdad, *por lo que no es*, debe necesariamente inducir a error... Engaña, por lo tanto, la sensación, cuando se le atribuye un papel que no le compete"[85].

Como ya vimos, si la sensación es conocimiento, es verdadera, pero con un tipo de veracidad que algunos intérpretes de Agustín denominan "veracidad actual"[86]

En efecto, Agustín desarrolla la llamada teoría de "la veracidad actual de la sensación", en el *Contra Académicos,* para enfrentar los argumentos académicos contra la percepción del mundo que obtenemos a través de los sentidos y la imposibilidad de obtener un conocimiento cierto del universo material. Los Académicos dicen, por ejemplo, que es difícil distinguir el sueño de la realidad, que un bastón o un remo

---

- [84] Lope Cilleruelo, "Originalidad de la noética agustiniana" *San Agustín: estudios y coloquios varios*, aavv, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1960, pág. 192.
- [85] Sciacca, Michele, *San Agustín,* Barcelona, Ed. Miracle, 1957, pág. 180.
- [86] Por ejemplo, Sciacca, M., 1957, pág. 179.

metido en el agua parece estar doblado, que si alguien navega a lo largo de una costa los objetos de la orilla parecen moverse en dirección contraria, que se puede confundir la voz de una persona con al de otra, etc.[87] Por ello, el sabio de la Nueva Academia, como buen escéptico, ante tantos engaños suspende el juicio.

Agustín, en cambio, afirma que lo que se percibe a través de los sentidos es verdadero. Los sentidos no mienten al mostrarnos un remo que, metido en el agua, parece roto. El remo debe "parecer" roto. Si lo viésemos recto bajo esas condiciones, entonces sí tendríamos una imagen falsa y nos estarían engañando los sentidos, pues una percepción de esas características estaría obviando el efecto de la luz al incidir sobre el remo sumergido en agua. Los sentidos reproducen una imagen fiel de lo real, no realizan ningún tipo de abstracción, ofrecen a la mente el total de los elementos sensoriales que se le presentan, en la forma combinada en que se presentan y con las consecuencias aparenciales de las relaciones de ellos entre sí y con la luz que los ilumina.

Entonces, cuando está fuera del agua, el remo se ve entero y esta es también una sensación verdadera. Esta es la doctrina de la veracidad actual y momentánea de la sensación: aunque el objeto representado no tenga un total parecido con los objetos reales, la representación es verdadera en tanto es igual a la que actualmente se tiene; es una particular representación actual y, en tal sentido, verdadera. Es decir, es verdad que estoy viendo un remo quebrado dentro del agua en este momento. Los sentidos no nos engañan, nos engaña el juicio que hacemos acerca de sus imágenes.

La realidad material puede ser diferente de la percepción que tenemos de ella, pero la modificación actual que los objetos producen en los sentidos es verdadera.

La sensación es un simple "parecer" a un sujeto y como tal es cierta, infalible. Agustín lo ejemplifica diciendo:

> "lo que pueden ver los ojos, cuando lo ven, es lo verdadero... no hallo cómo un académico puede refutar al que dice: Sé que esto me parece blanco; sé que esto deleita mis oídos; sé que este olor me agrada; sé que esto me sabe dulce; sé que esto es frío para mí.
> –Pero di más bien si *en sí mismas* son amargas las hojas del olivo silvestre, que tanto apetece el macho cabrío.

[87] *C. Acad.*, II, 5, 11 y III, 11, 25-28.

-.... Yo no sé cómo sabrán esas hojas al animal; *para mí son amargas*; ¿a qué más averiguaciones?.
-Mas tal vez no falte hombre a quien tampoco le sean amargas.
-Pero,... ¿Acaso dije yo que son amargas para todos? Dije que lo eran para mí, y esto siempre lo afirmo.
¿Y si una misma cosa, unas veces por una causa, otras veces por otra, ora me sabe dulce, ora amarga?
Yo esto es lo que digo: que un hombre, cuando saborea una cosa, puede certificar con rectitud que sabe por el testimonio de su paladar que es suave o al contrario, ni hay sofisma griego que pueda privarle de esta *ciencia*."(énfasis añadido)[88]

San Agustín le da la razón al epicúreo que comenta que la sensación de blancura, por ejemplo, es verdadera en el momento en que algo le parece blanco.

Cuando alguien dice que los sentidos nos engañan, San Agustín responde que ellos no mienten, ellos únicamente comunican al alma sus sensaciones. El error nace de la interpretación equivocada que el juicio hace de los datos sensibles.

Siglos después San Anselmo dirá lo mismo: "En el caso de un bastón intacto, que al ser sumergido en el agua aparece como roto, o el de nuestra imagen en el espejo, o, en fin, otras muchas cosas que nuestros sentidos parecen ver de un modo muy distinto al que son; la falta no está en los sentidos, que nos comunican lo que pueden, porque no han recibido poder para más, sino en el juicio de nuestro espíritu, que no distingue bien lo que pueden o deben dar los sentidos."[89]

Por lo tanto, el testimonio de los sentidos no proporciona un conocimiento científico del objeto, pero es una forma de conocimiento, y por ser conocimiento, es verdadero en cierto grado.

1.2 - El proceso de sentir: Desde los Sentidos externos hasta el Sentido interno y sus productos: las imágenes.

El hombre posee un espacio[90] en lo profundo de su mente donde moran las verdades inmutables que son la base de todo conocimiento posible. Esto lo convierte en un sujeto cuya naturaleza es la actividad cognoscitiva.

---

[88] *C. Acad.* III, 11, 26.

[89] San Anselmo, *De Veritate*, c. VI, en "Obras completas de San Anselmo" tomo I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, S.A., 1952.

[90] Agustín emplea metáforas espaciales al hablar de la memoria: "pasando más arriba de lo sensitivo, vengo

Esas verdades, constantes del espíritu humano, participan de los sentidos y de la inteligencia y esta característica del sentir humano es marcadamente diferente de la manera de sentir de los animales:

> "Pueden los brutos, sí, percibir, por los sentidos del cuerpo, los objetos externos, fijarlos en la memoria, recordarlos, buscar en ellos su utilidad y huir de lo que les molesta; pero [...] *Propio es de la razón superior juzgar de las cosas materiales según las razones incorpóreas y eternas*; [...] Juzgamos, pues, de lo corpóreo, a causa de sus dimensiones y contornos, según una razón que nuestra mente reconoce como inmutable [...] *Al discurrir acerca de la naturaleza de la mente humana, discurrimos acerca de una sola realidad*; [...] Y así, cuando buscamos la trinidad en el alma, la buscamos en toda ella y no separamos nunca su acción racional en las cosas temporales de la contemplación de las eternas"[91]

La razón superior, la razón inferior y los sentidos, son facultades cognoscitivas de una sola mente, que procede como un todo orgánico en la obtención del conocimiento. La razón realiza dos actividades fundamentales, según las cuales se denomina razón inferior o razón superior, pero siempre se trata de la misma facultad que se encuentra inmersa en distintas labores. Cuando la razón organiza las imágenes sensibles para hacer ciencia de las cosas, se llama razón inferior; y cuando se ocupa de las leyes supremas de constitución y existencia de las cosas, se llama razón superior.

Ninguna actividad del alma actúa por separado. De hecho, Agustín concibió la existencia de los dos mundos platónicos como un conglomerado de interdependencias y no como dos esferas de saber totalmente separadas. El mundo sensible necesita al inteligible y viceversa, pues el hombre que los conoce es él mismo un compuesto material y espiritual. Agustín lo expresa así:

> "Entonces, por medio de las cosas visibles que Vos habéis creado, vi con mi entendimiento vuestras perfecciones invisibles"[92]

El concepto cristiano de la relación alma-cuerpo difiere del platónico. "Ni el cuerpo es una cárcel, en que ha sido confinada el alma para purgar antiguos pecados,

---

a dar en el anchuroso campo y espaciosa jurisdicción de mi memoria [...] Este capacísimo receptáculo de la memoria recibe, en no sé qué secretos e inexplicables senos que tiene, todas estas cosas, que por las diferentes puertas de los sentidos entran en la memoria, y en ella se depositan y guardan" *Confesiones* X, VIII, 12 y 13.

[91] *De Trinitate* XII, 2 y 4. Énfasis añadido.

[92] *Confesiones* VII, 17, 23.

como suponía el mito platónico... Ni hay tampoco en la doctrina agustiniana ninguna prueba de una unión accidental entre el cuerpo y el alma"[93]. Cuando Dios creó al hombre, hizo un cuerpo que tenía que ser vivificado por un alma[94], Agustín no pensaba ni que las almas eran eternas, ni que reencarnaban. Dios creaba cada alma para un cuerpo, no encerraba al alma en un cuerpo como castigo por algo que aquella hubiera hecho en otra vida. Adán fue creado como un ser perfecto, el pecado vino después, era un alma vivificando un cuerpo perfecto. La consecuencia del pecado original fue el debilitamiento de la parte corporal del hombre[95]. Pero, este hecho no hizo que los cristianos consideraran el cuerpo como algo de origen diabólico, ni como una masa de corrupción:

> "Es falso, es herético, es blasfemo decir eso: porque del cuerpo y del alma es uno solo el Artífice. Todo lo quiero sano, porque yo soy todo. No quiero que mi carne, como cosa extraña, sea separada de mí para siempre, sino que toda sea sanada conmigo".[96]

El hombre es un alma encarnada en un cuerpo y esta unión que solo se rompe al morir el cuerpo, enfatiza la importancia que la sensación tiene en el esfuerzo cognoscitivo del alma.

La separación artificial de las potencias cognoscitivas que hace San Agustín y que podemos apreciar en este trabajo, es un simple recurso metodológico impuesto por la estructura sucesiva del lenguaje que nos impide considerar las acciones y los eventos de manera simultánea.

- [93] Capánaga, Victorino, *Obras de San Agustín, Introducción General*, Tomo I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Editorial Católica S.A., 1979, pág. 65.
- [94] En efecto, es así como lo creían los cristianos. Dice el Génesis 2:7 "Y Jehová Dios procedió a formar al hombre del polvo del suelo y a soplar en sus narices el aliento de vida, y el hombre vino a ser *alma viviente*" (énfasis añadido).
- [95] Pero, para los cristianos, (y pensamos que también para Agustín, hábil lector de la Biblia) la muerte del cuerpo como pena que paga el pecado, no mata el alma. El alma incorpórea separada del cuerpo en el momento de la muerte necesita otro cuerpo para poder habitar el siguiente mundo al que se dirige, entonces Dios le otorga un cuerpo de diferente naturaleza, espiritual. Esto lo dice el Apóstol Pablo en 1 Corintios 15: 37-49 : "no siembras el cuerpo que se desarrollará, sino un grano desnudo... pero Dios le da un cuerpo así como le ha agradado, y a cada una de las semillas su propio cuerpo..." del mismo modo "se siembra cuerpo físico, se levanta cuerpo espiritual. Si hay cuerpo físico, también lo hay espiritual... Y así como hemos llevado la imagen de aquel hecho de polvo, llevaremos también la imagen del celestial". El alma necesita un cuerpo, en este mundo y en el celestial, la naturaleza del cuerpo en el cual more depende de la naturaleza del mundo que habite. Esta creencia, sin duda, inspiró a San Agustín al elaborar su teoría de la naturaleza de la unión entre el alma y el cuerpo.
- [96] *Serm.* 30, 3, 4.

La consecuencia de tal participación de las verdades inmutables de los sentidos y de la inteligencia es que, si esas verdades son reales, los conocimientos que se apoyan en ellas son también reales y objetivos. Una vez más, Agustín enfatiza la realidad y veracidad de los datos de los sentidos y del mundo externo que los proporciona, partiendo para ello de una verdad que los trasciende y no de los mismos datos sensoriales, ni del mundo. San Agustín *cree* en la realidad del conocimiento del mundo físico. Y el completo proceso de conocimiento comienza por el conocimiento sensible:

> "Su primer acto es la animación, pues lo que primero advierte cada cual es que un cuerpo está vivificado por influjo del espíritu; el segundo acto es la sensación o fuerza, que no sólo vivifica, sino que también hace concebir a la materia orgánica."[97]

En efecto, hay que seguir un orden para alcanzar el conocimiento de la verdad. Si fuéramos ángeles, Dios habría impreso en nuestra mente angelical, directamente, las especies de las cosas de este mundo y, entonces, las conoceríamos sin necesidad de poseer sentidos[98], pero somos humanos y tenemos un cuerpo que siente y colabora con el alma para que esta entienda que a lo externo corresponde algo interno.

Sin el conocimiento de los objetos, nunca sabría el alma que posee verdades eternas, pues estas se manifiestan, se hacen conscientes, ante la necesidad de emitir un juicio. Por lo tanto, San Agustín estructura la realidad en grados a los cuales corresponden grados de conocimiento. Los grados de realidad se extienden, en orden jerárquico, entre la Realidad Suprema y la realidad sensible, como sigue: la Verdad en sí, que es la fuente de todo conocimiento y todo lo real; bajo ella se encuentra la razón que juzga valiéndose de verdades inmutables intuidas por el entendimiento; en el siguiente nivel está lo sentido, que ya pertenece a la mente; y, por último, lo sensible.

La realidad sensible constituye el último grado de realidad, el más alejado de lo Real, pero es el punto de partida en el proceso del conocimiento humano. Lo primero que conocemos es nuestra existencia y la de un mundo físico al que pertenecemos y en el que existimos. Dice Agustín:

> "...¿qué viene a ser esto (que amo cuando amo a mi Dios)? Yo pregunté a la tierra... al mar y a los abismos, y a todos los animales... al aire... al cielo, sol, luna y estrellas... Entonces dije a todas las cosas que por todas partes rodean mis sentidos: "Ya que todas vosotras me habéis dicho que no sois mi Dios, decidme por lo menos algo de él" Y con una gran voz clamaron

---

- [97] *De Quantitate Animae,* 33-34, 70-78.
- [98] Gilson cita a Mateo D'Aquasparta diciendo que "las cosas no son la causa necesaria de nuestro conocimiento; si Dios imprimiera directamente sus especies en nuestros intelectos como hace en los de los ángeles, las conoceríamos tales cuales las conocemos" en *El espíritu de la filosofía medieval*, Buenos Aires, EMECE Editores, 1952, pág 236.

> todas: *Él es el que nos ha hecho*... Después de esto, volviendo hacia mí la consideración, me pregunté a mí mismo: "Tú, ¿qué eres?", y me respondí: "Soy hombre". Y bien claramente conozco que soy un todo compuesto de dos partes, cuerpo y alma..."[99]

Este conocimiento del mundo se manifiesta como una correlación entre un sujeto cognoscente y un objeto. Agustín lo explica como sigue:

> "Es en principio manifiesto que puede darse algo cognoscible, es decir, que se puede conocer y, sin embargo, se ignora; pero no se puede en modo alguno conocer lo incognoscible. Es, pues, evidente que todo objeto conocido coengendra en nosotros su noticia. Ambos, cognoscente y conocido, engendran el conocimiento"[100]

El sujeto realiza un 'ir hacia' una "actio" y el objeto un 'venir', un 'estar cerca del sujeto', una "passio". Para Agustín, en el acto de conocimiento están presentes un sujeto, un objeto, la relación entre ambos y la imagen del objeto. Esta imagen del objeto, que actúa como intermediaria para hacer posible a la conciencia el conocimiento del objeto, es objetiva: propia del objeto y subjetiva: aprehendida por el sujeto. Veamos, pues, cómo es el proceso desde sus términos: la imagen, el sujeto y el objeto; y cómo estos interactúan.

1)-<u>El proceso del conocimiento sensible desde el punto de vista de la imagen</u>:

San Agustín utiliza la palabra latina *species* (que significa visión, apariencia, imagen, forma, fantasma) para referirse a las imágenes. Las imágenes sensibles son ciertas formas que el objeto engendra, semejanzas, similitudes de las cosas que pueden ser conservadas independientemente de las cosas, al actuar en el sentido. Agustín dice:

> "Las imágenes son originadas por las cosas corpóreas y por medio de las sensaciones que, una vez recibidas, se pueden recordar con gran facilidad, distinguir, multiplicar, reducir, extender, ordenar, trastornar, recomponer del modo que plazca al pensamiento"[101]

- [99] *Confesiones* X, 6, 9.
- [100] *De Trinitate* IX, 12, 18.
- [101] *De Vera Religione*, X, 18.

Todas estas son actividades propias de la imaginación.

Las especies a las que se refiere aquí Agustín, son apariencias y no esencias y actúan como intermediarias del conocimiento entre el objeto y el sentido.

La imagen que comunica el objeto físico con el sentido es la imagen sensible, y la que comunica la imagen sensible con el entendimiento es la imagen inteligible. En realidad, según Agustín, hay:

> "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 ésta nace otra imagen en la memoria, y de esta última una tercera en la mirada del pensamiento... Dos son, pues, las visiones: una, la del que siente; otra la del que piensa. Para que sea posible la visión del pensamiento ha de surgir en la memoria, por intermedio de la visión del sentido, una cierta semejanza, donde reposa la mirada del alma cuando piensa, al igual que la vista del cuerpo reposa en el objeto cuando mira "[102]

Las cuatro imágenes son verdaderas y, en cambio, en el libro XI, 10,17 añade otro tipo de especies: el *phantasma,* que es falsa. El *phantasma* nace por un acto voluntario de la imaginación que, combinando diversas especies de la memoria, crea una imagen de un objeto que ni se encuentra entre las cosas corpóreas, ni es expresión exacta del recuerdo archivado, por ello, es una imagen falsa.

San Agustín reconoce tres géneros de imágenes sensibles:

> "Noto que todas estas imágenes, que tú y otros llamáis fantasías, pueden dividirse adecuadamente en tres géneros. *Uno es impresión de cosas sentidas. Otro, de cosas supuestas. El tercero, de cosas calculadas.* Ejemplos del primer grupo son: tu rostro, Cartago,... o cualesquiera otros objetos existentes o fenecidos, pero vistos y sentidos anteriormente, y que mi alma ahora forma dentro de sí. Al segundo grupo pertenecen aquellas imágenes que suponemos eran como nos las fingimos... Por ejemplo, yo puedo... a mi gusto... imaginar a Medea con sus serpientes aladas uncidas al yugo... También pertenecen a este grupo las imágenes que nos presentan los sabios para envolver alguna verdad... Al tercer grupo pertenecen principalmente las imágenes que se refieren a números y dimensiones. Pertenecen en parte a la naturaleza. Por ejemplo, calculamos la figura del universo, y de este cálculo derivamos una imagen que se forma en el alma. Pero en parte pertenecen a las disciplinas liberales, como las figuras geométricas, los ritmos musicales y la infinita variedad de los números.

- [102] *De Trinitate* XI, 9,16.

> Tales cálculos, aunque encierran verdad,... encierran falsas imágenes, a las que la razón misma apenas puede resistir...".[103]

Las segundas imágenes son falsas, al igual que los *phantasmas*, mientras que las cosas que vemos o sentimos son verdaderas. De hecho, la verdad de las imágenes sensibles depende de su relación con el objeto real que las produce, pero la verdad de esta relación se basa en la creencia de que Dios creó las cosas y a nuestros sentidos de manera tal que la sensación sea un proceso fidedigno. Si bien, para Dios, pensar una cosa es lo mismo que crearla, nosotros, en cambio, pensamos sobre las cosas que existen, nuestro pensamiento no crea nuestro mundo. Es decir, no tendríamos imágenes verdaderas de los objetos físicos si no existieran los objetos físicos, nuestras imágenes son un testimonio veraz de la existencia del mundo. Si esto no fuera así habría tantos mundos como individuos y no habría un principio creador, unificador y estabilizador de la materia.

También son falsas las del tercer género:

> "cuando yo me imagino un espacio corporal, el raciocinio me demuestra que mi imagen es falsa, aunque la razón se haya servido del raciocinio válido de una disciplina liberal para producir tal imagen".[104]

Esto es así porque se trata de un espacio imaginado con ayuda, por ejemplo, de la geometría, pero no es un espacio percibido directamente de la realidad.

Esta aclaratoria sobre la falsedad de las imágenes es indicativa de lo que sería posteriormente su teoría definitiva sobre la memoria de las ciencias.

Para ilustrar la relación entre la imagen que pertenece al objeto y la imagen en el sentido de la vista, utiliza el ejemplo de la huella que un cuerpo deja en el agua:

> "subsiste la huella mientras el cuerpo que la imprime actúa; se desvanece al retirarlo; pero el agua, que ya existía antes de recibir la impronta, perdura. Por consiguiente, no podemos decir que el cuerpo visible engendra el sentido, pero sí engendra cierta forma, como una semejanza suya, que actúa en el sentido al percibir con la vista un objeto".[105]

---

[103] *Epístola a Nebridio* 7, 4. Énfasis añadido.
[104] *Epístola a Nebridio*, 7,5.
[105] *De Trinitate* XI, 2, 3.

Las imágenes del sentido que resultan de la impresión de la imagen del objeto en el órgano sensible son lo que desde la Edad Media conocemos como representaciones. Agustín dice que las imágenes son:

> "representaciones incorpóreas de los cuerpos: mientras dicto esta carta, te estoy contemplando con mi imaginación... No puedo comprender ni investigar cómo se realiza esto en mi espíritu, pero estoy cierto de que no se ejecuta con masas corporales ni cualidades corporales, aunque *tan semejantes son las imágenes a los cuerpos"*. [106]

No son figuras en todos los casos, traducciones de estímulos sensoriales de cualquier tipo en imágenes visuales. Es decir, cada sentido tiene una forma propia de registrar los estímulos y así los guarda la memoria con orden y distinción, de manera que los colores, la figura y la belleza de los cuerpos son representaciones en los ojos, el olfato engendra las representaciones de los olores y así sucesivamente.[107]

Además, en las *Confesiones,*[108] dice que mientras las cosas sensibles se conservan como imágenes, de los conocimientos se conservan *res ipsas* (la cosa misma). Los números, la gramática, la dialéctica, etc., no entran en la memoria como imágenes, sino que están dentro del sujeto y se alcanzan recordándolas, no percibiéndolas.

En resumen, para que una imagen sensible sea verdadera según Agustín, tiene que ser semejante a la cosa de la cual se origina y tiene que proceder de ésta. La imagen inteligible se apoya en la sensible y así no se pierde contacto con lo físico creado. No podemos inventar el mundo, desde este punto de vista realista agustiniano.

2)- <u>El proceso del conocimiento sensible desde la posición del objeto</u>:

El conocimiento es una transferencia de información, que sin modificar al objeto, supone una presencia, una adquisición que afecta al sujeto. Durante este proceso de

---

- [106] *Epístola* 159, 2. Énfasis añadido.
- [107] "Allí están guardadas con orden y distinción todas las cosas, y según el órgano o conducto por donde ha entrado cada una de ellas; como, por ejemplo, la luz y todos los colores, la figura y hermosura de los cuerpos, por los ojos; todos los géneros y especies que hay de sonidos y voces, por los oídos; todos los olores, por el órgano del olfato; todos los sabores, por el gusto; y, finalmente, por el sentido del tacto, que se extiende generalmente por todo el cuerpo, todas las especies de que es duro o blando, caliente o frío, suave o áspero, pesado o ligero, ya sean estas cosas exteriores ya interiores al cuerpo". *Confesiones* X, VIII, 13.
- [108] "conservo allí guardadas, no las imágenes de estas cosas, sino las cosas mismas", dice Agustín refiriéndose a la gramática, la lógica y la retórica. *Confesiones*, X, IX, 16.

relación sujeto-objeto, el objeto permanece como algo trascendente, fuera del ámbito del sujeto, como dice Agustín:

> "el objeto visible, jamás pertenece –excepto cuando contemplamos nuestro cuerpo- a la naturaleza del ser animado".[109]

Lo que llega al territorio del sujeto es la imagen del objeto. Tal imagen o *species*, según Agustín, posee las cualidades del objeto, y "pertenece a la naturaleza misma del objeto visto"[110] Como dice Agustín:

> "el cuerpo visible... engendra cierta forma, como una semejanza suya que actúa en el sentido al percibir con la vista un objeto".[111]

Así como el objeto físico permanece trascendente al sujeto en el acto cognoscitivo, su imagen que llega al sentido tampoco se funde con la esencia del sujeto, sino que continúa siendo trascendente aunque se encuentre en la esfera del sujeto, es decir, en los sentidos. El sujeto siempre está todo en sí mismo y considera a las imágenes del mundo como objetos que también son en sí mismos. El acto de conocer no aumenta ni quita nada al ser óntico del sujeto, así como tampoco modifica al objeto. Ambos permanecen en sí como antes del hecho gnoseológico.

Pero esa imagen impresionando el sentido todavía no es la sensación, para que se dé la sensación, el alma tiene que responder creando de su substancia una imagen que representa lo recolectado por los sentidos, esta imagen ya es parte del sujeto. Como afirma Agustín:

> "el objeto, en su naturaleza, difiere del sentido de la vista, [...] la visión es decir, el sentido informado por un objeto exterior, pertenece a la naturaleza del ser animado y es muy diferente del cuerpo que la vista percibe; pues la sensación no informa el sentido para que sea sentido, sino para que surja la visión"[112]

- [109] *De Trinitate* XI, 2, 5. Aquí vemos, también, una expresión del realismo agustiniano. El objeto existe aun cuando el sujeto no lo perciba y siempre permanece trascendente.
- [110] Rodríguez Neira, Teófilo, "Memoria y conocimiento en San Agustín", en *Augustinus*, XVII, 1972, pág. 235.
- [111] *De Trinitate* XI, 2, 5.
-
- [112] *De Trinitate* XI, 2, 2.

En otras palabras, al sujeto pertenece la visión que es el resultado de sentir que se siente, esta percepción es diferente al objeto cuya imagen llega a los ojos. La imagen del objeto sólo desencadena los mecanismos del alma para crear imágenes que responden a los estímulos sensibles y es entonces cuando el sujeto sabe que siente. Pero, aún la imagen que está en el sentido y la del objeto difieren en naturaleza.

En efecto, cuando Agustín asevera que las imágenes, o representaciones incorpóreas de los cuerpos, son muy semejantes a los cuerpos [113] y, luego, afirma lo que leímos en el texto anterior[114], no se está contradiciendo. En realidad, como acabamos de notar, lo que quiere decir es que la naturaleza del sentido o sea, del órgano sensorial, difiere de la naturaleza del objeto y que las imágenes del sentido y del objeto también difieren en naturaleza y que, no obstante, se asemejan formalmente. La primera pertenece al sujeto, la segunda al objeto y la percepción no afecta a ninguna de las dos naturalezas, así como tampoco las mezcla. La sensación no hace que el sentido sea lo que es, el sentido 'es lo que es' en primer lugar, antes de tener cualquier sensación.

En otras palabras, la imagen del objeto no irrumpe en el sujeto al grado de convertirse en sensación, en imagen sentida, sino que la sensación es una respuesta activa del sujeto[115], propia de la naturaleza que corresponde a los órganos sensoriales del sujeto y cuya característica es la de poder ser fiel a la forma que recibe, poder adecuarse. Nuestros órganos de percepción interpretan la información que proyectan los objetos en forma de energía, de vibraciones aéreas (como diríamos hoy: de ondas electromagnéticas) con su lenguaje, con su correspondiente sistema interpretativo (acústico, visual, táctil, olfativo). La sensación viene determinada por dicha interpretación. Así se entiende la diferencia de naturaleza entre los estímulos que provienen de los objetos y la sensación – interpretación según la naturaleza del sensorio- que pertenece al ser humano.

- [113] *Epístola* 159, 2
- [114] *De trin.* XI, 2,2: que la visión es muy diferente del cuerpo que se percibe.
- [115] Esta cualidad activa del alma que se manifiesta hasta en el tipo de conocimiento inferior que es el sensible, acerca a San Agustín al idealismo, pero sin alcanzarlo. Podríamos decir que el alma es una reproductora activa, es decir, aunque es activa no es creadora. El alma reproduce algo que ya se encuentra en ella, como respuesta al estímulo que aparece en los sentidos y le da la forma adecuada a su naturaleza intelectual, lo convierte en un objeto inteligible capaz de ser expresado: un concepto. Así que su actividad es, por decirlo así, metabolizadora de una realidad inteligible, que estando en ella al mismo tiempo la trasciende, en un producto inteligible susceptible de ser expresado, o sea, en imagen y en concepto.

Ahora bien, si la imagen que produce el objeto según su naturaleza (es decir, la manera en que el objeto se nos muestra o aparece, que es propia del objeto aún cuando no lo estamos percibiendo, y que es, no obstante, imprescindible para que tengamos una sensación de ese objeto) tiene que coincidir con la imagen que se forma en el sentido, ¿cómo explica Agustín hasta qué grado son semejantes las imágenes que proyectan los objetos a las que se forman en los sentidos?. Esta cuestión no fue un problema para Agustín: unas veces lo solucionaba diciendo que el objeto y el símil del objeto producido en la sensación eran parecidos:

> "desvanecida la forma del objeto corporal que se dejaba corporalmente sentir, permanece en la memoria su semejanza"[116]

Para ilustrar el hecho de tal semejanza puso el siguiente ejemplo:

> "si durante algún tiempo miramos con fijeza una luz cualquiera y cerramos luego los ojos, vemos moverse en nuestra retina brillantes y variados colores que se suceden y combinan entre sí cada vez con menos fulgor, hasta desaparecer por completo. Dichos colores son como tenues vestigios de aquella forma impresa en el sentido cuando mirábamos aquel cuerpo lúcido, y poco a poco, como por grados, desapareciendo varía. Y si, al acaso, contemplamos las celosías de una ventana, se nos aparecen con sus colores; prueba evidente que las sensaciones visuales han sido producidas por el cuerpo que hemos visto.
>
> Dicha impresión existía cuando contemplábamos el objeto y entonces era más nítida y clara..."[117]

Para San Agustín, este ejemplo prueba dos cosas: primero que los objetos son la causa de la sensación, es decir, aún cuando el alma tiene una participación activa en el proceso, la imagen que permanece en el sujeto viene del mundo, no es generada por el sujeto sin participación del objeto[118]. Segundo, que la imagen que queda en el sentido es semejante a la que emite el objeto (y ya vimos la relación entre verdad y semejanza para Agustín), pues al cerrar los ojos, por ejemplo, contemplamos un "vestigio" de lo que fue una nítida imagen, una huella que pertenece sólo al sujeto porque el objeto ya no está ante nuestros ojos. Esta imagen de menor intensidad sigue siendo similar a la que se produjo mientras duró el contacto, la impresión del sentido.

Para enfatizar este punto, Agustín añade el ejemplo de la visión de una llama:

- [116] *De Trinitate* XI, III, 6.
- [117] *De Trinitate* XI, 2, 4.
- [118] El ser siempre está antes del pensar, ya sea el Ser manifestado en las nociones, o el ser participado de las cosas. Agustín se muestra realista en todo el proceso del conocimiento.

> "Si observas del dardear de una llama con el ángulo visual descentrado percibes dos imágenes, a pesar de ser único el objeto de nuestra visión. Y es que los rayos emitidos por cada ojo son impresionados separadamente y no se les permite concurrir conjuntamente a la visión del objeto para que surja de su concurso una sola visión. Y si cierras un ojo, no se duplica la llama, sino que, tal como es en la realidad, sólo percibes un fuego..."[119].

Cada ojo, según Agustín, emite rayos y es impresionado separadamente; por eso al no permitir que ambos ojos enfoquen, es decir que cooperen en un único acto visual, el resultado es la percepción de dos imágenes iguales de un mismo objeto. Para nuestro autor, el hecho de que ambas imágenes sean idénticas a pesar de ser el resultado de dos impresiones individuales, independientes, es una prueba de que se parecen al objeto que representan.

Por eso explica:

> "si no se formase en nuestro sentido una imagen muy semejante de la cosa que vemos, no se duplicaría la imagen de la llama, según el número de nuestros ojos, cuando se emplea cierto modo de mirar, capaz de descentrar nuestro ángulo visual. Con un solo ojo, de cualquier modo que se lo entorne, dirija o coloque, si está el otro cerrado, es de todo punto imposible ver doble el objeto si es uno tan sólo".[120]

En este punto Agustín concuerda con Aristóteles, quien decía[121] que las imágenes son como las cosas sensibles mismas, excepto que no tienen materia.

Por lo tanto, conocemos al mundo material a partir de las imágenes, las proyecciones, de las que es recipiente; pues, del mundo no tenemos ningún conocimiento innato. Estas proyecciones son sombras que manifiestan la participación del objeto de una esencia que está completa fuera de él, en el Verbo divino. Podemos decir que para Agustín conocer es descubrir esa relación (pero, de eso hablaremos en el capítulo dos que trata sobre el conocimiento racional). Como indica Agustín:

> "...fue preciso para que existiese Cartago en vuestra memoria que su imagen penetrase a través de los ojos, ya que habéis visto solamente lo que en vuestra memoria se contenía. Así conocéis cuanto recordáis: los árboles, los montes, la casa del amigo, los enemigos; los padres, madres, hermanos, hermanas, hijos, vecinos; los códices, el contenido de los códices,... Todas estas cosas las habéis recibido de fuera"[122]

- [119] *De Trin.* XI, 2, 4.
- [120] *De Trinitate* XI, 2, 4.
- [121] *De Anima* III, 8, 432 a 9.
- [122] *Tractatus in Joanenn* 23, 11.

> "Por la misma razón, los ciegos de nacimiento no hallan qué contestar cuando se les pregunta acerca de los colores: no han percibido imagen alguna coloreada y, por lo tanto, no pueden imaginarla".[123]

Los objetos del mundo ni siquiera pueden ser imaginados si antes no se han percibido con los sentidos, después de todo la imaginación es todavía una facultad vinculada a los sentidos, y un peldaño más en el camino hacia la razón.[124] Incluso las más extrañas creaciones de la imaginación toman fragmentos de imágenes que están en la memoria para inventar su forma.[125]

Como veremos más adelante (en el punto 3 de esta sección, cuando hablemos de la percepción desde el punto de vista del sujeto), en este proceso el sujeto realiza una acción intencional cuando conoce un objeto, es un sujeto operante y no sólo paciente. Pero ese 'ir hacia' del sujeto no es un movimiento dirigido al objeto externo, sino a la imagen de dicho objeto. Nuestra percepción del mundo es, en realidad, según Agustín, una relación con las imágenes del mundo, con la apariencia que nos ofrece el mundo. Los objetos 'son', tienen una esencia que los sentidos no pueden captar y, en cambio, 'aparecen' ante nosotros ofreciéndonos su imagen. Agustín dice:

> "la imagen de tu cuerpo no puede tener el mismo valor que tu mismo cuerpo"[126].

- [123] *Epístola* VII, 6.
- [124] Epístola VII, 2, 3
- [125] La semejanza entre las imágenes que pertenecen al objeto y las que pertenecen al sujeto se podría explicar por "isomorfismo": una teoría que permite entender el reconocimiento de los objetos por parte del sujeto y explica la posibilidad de la *adaequatio* del sujeto con el objeto en el acto perceptivo.
- La noción filosófica de isomorfismo se plantea la posibilidad de representar un objeto por medios diferentes a la reproducción usual del mismo, tales medios deben establecer una relación de correspondencia entre cada uno de los elementos que pertenecen al objeto y los que pertenecen a la representación. El isomorfismo propone unas categorías formales que permiten al espectador reconocer los objetos y configurar su percepción, demostrando así el paralelismo estructural entre las formas de la percepción. El resultado es la formación de modelos que son estructurados en la percepción y que coinciden con la estructura de las cosas percibidas. Ejemplos de tales entidades y sus representaciones son: un país y el mapa que lo representa; un fenómeno histórico y su narración.
- En el caso de Agustín diríamos que el alma posee unos mapas impresos en ella que son reflejos de las Formas divinas y descubre en las cosas características que pueden representarse a través de esos mapas.
- [126] *De Quantitate Animae* II, 3

Más adelante, en el capítulo dos, veremos que corresponde a la razón descubrir las esencias de las cosas relacionando en una actividad judicatoria los datos que suministran los sentidos con las nociones que posee el sujeto.

El universo agustiniano es gradualmente real. Cada realidad es, para él, reflejo de otra realidad, imagen de algo más que no se percibe, hasta llegar a la Realidad. A su vez, las propias imágenes son 'cosas'[127], son cosas reales, aunque su realidad no sea total sino en cierto grado. El hombre es también imagen (imagen de Dios) y conoce el mundo a través de la imagen que las cosas muestran de sí mismas. La apariencia del conjunto de los objetos sensibles es la imagen que tiene el hombre de aquello que no es él. Tal apariencia es lo que el hombre conoce como mundo físico. Pero la posibilidad manifiesta de que el mundo no sea tal como se nos aparece, no constituye un problema para el Santo de Hipona. Las sensaciones nos ofrecen 'apariencias' (imágenes) de las cosas que no pueden, según él, ser puestas en duda y que certifican la existencia de un universo físico, aunque no proporcionen un conocimiento inmutable y absolutamente verdadero de ellas, ni de su existencia. A fin de cuentas, lo que busca realmente el Hiponense es alcanzar el verdadero conocimiento y éste no proviene del mundo, sino que lo trasciende.

Ahora bien, si nuestra relación con el mundo es una relación con la apariencia de ese mundo, es decir con sus imágenes, ¿cómo puede estar seguro Agustín de que tras las imágenes existe un objeto físico, real y consistente?. En primer lugar, Agustín está seguro de la existencia del mundo por la certeza que le da la fe y, en segundo lugar, por el sentido común que le dice que eso que aparece ante sus ojos existe. Veamos esto con más detalle:

-En primer lugar, por la fe: En este punto reside la principal diferencia entre la filosofía neoplatónica en la que se inspira y la filosofía cristiana que profesa. La Palabra de Dios le dice que el mundo fue creado. En efecto, nuestro autor cree firmemente en la existencia del mundo tras las imágenes, porque acepta las palabras del Génesis sobre la creación "ex nihilo" de todo el universo. En este punto, la fe viene en auxilio de la razón. En efecto, Agustín afirma:

- [127]"lo que no es cosa alguna no es nada". *Sobre la Doctrina Cristiana* I, 4, 4.

> "He aquí, pues, que el Cielo y la Tierra existen; en alta voz nos dicen que fueron hechos, pues se mudan y varían... Claman también que no se han hecho a sí mismos, diciendo: 'Por tanto somos, no éramos o existíamos para poder hacernos a nosotros mismos'... conque Vos, Señor, habéis hecho estas cosas"[128]

No obstante, aunque los objetos físicos 'son', al mismo tiempo 'no son'(no 'son' absolutamente) porque están sujetos a cambio. Las cosas no son por completo todo lo que son, por su condición de mutabilidad. De Dios les viene todo el 'ser' que poseen. La existencia de todos los seres está en una dependencia ontológica radical con respecto a Dios. Y es en virtud de esa dependencia que la criatura es "algo". Sólo en Dios tenemos 'ser', pero lo tenemos[129] Así lo expresa Agustín en la continuación del texto anterior de las *Confesiones*:

> "Vos, hermosura infinita, las hicisteis, pues verdaderamente son hermosas; Vos, suma bondad, las creasteis, pues ciertamente son buenas; Vos, soberano Ser, las habéis hecho, porque ciertamente son. Pero ni ellas son tan hermosas, ni tan buenas, ni tan existentes como Vos, creador de ellas; pues, comparadas con Vos, ni son hermosas, ni son buenas, ni aún siquiera son..."[130]

Las cosas son hermosas, buenas y existentes en la medida en que se aproximan a la hermosura, la bondad y el ser de su Creador y lo son en diferentes proporciones según les es dado serlo. Agustín muestra en este asunto la influencia de su maestro Platón y la doctrina de la participación[131].

Según San Agustín, Dios creó todo lo que existe, todo lo que tiene en algún grado el ser. Entonces, 'crear' es 'causar el ser' y Dios es el único que causa el 'ser', es el único creador. Todos los objetos físicos, contingentes, participan del ser, poseen su ser, pero no son el ser; en la medida en que participan, en esa medida 'son'[132]

- [128] *Las Confesiones* XI, 4, 6.
- [129] Gilson, É., 1981,pág. 139.
- [130] *Confesiones*, XI, 4, 6.

[131] De acuerdo con esto, en *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, pág. 139 Gilson dice que, para "San Agustín... el gobierno divino no consiste en substituirse a las cosas, en obrar para ellas y en producir para ellas. Muy por el contrario, puesto que el ser de las cosas no es el ser de Dios, Dios gobierna todas las cosas de tal manera que sean ellas las que desempeñen sus propias operaciones. Todo ocurre como si creara continuamente centros originales de actividad y de eficacia, cuya perfección natural se desarrolla en operaciones que derivan y dependen realmente de ella y, por consiguiente, a ella deben ser relacionadas como a su causa... San Agustín... percibió... que la contingencia radical del ser creado, al mismo tiempo que lo coloca en una dependencia absoluta de Dios, le confiere una independencia relativa. Pues del hecho de que lo creado no es Dios, y que no es nada, es algo, es decir, un ser a quien su ser es atribuible."

- [132] El tema del ser lo ampliaremos en el capítulo dos, subtema 2.1.1.

- En segundo lugar, a la pregunta de si tenemos alguna razón para considerar los datos de los sentidos como signos de la existencia de algo distinto que, tras la imagen que pertenece al objeto, podemos llamar objeto físico, Agustín recurre al sentido común.

Los Académicos hacen la misma pregunta a Agustín:

> "¿Cómo sabes, objeta el Académico, que existe este mundo, si los sentidos se engañan?" y él responde: "[...] habéis puesto grande ahínco en persuadirnos de la diferencia entre ser y parecer"[133]

Para él, se trata de una diferencia de nombres, un simple problema lingüístico y agrega:

> "*Yo*, pues, *llamo mundo a todo esto*, sea lo que fuere, que nos contiene y sustenta; a todo eso digo, *que aparece a mis ojos* y es advertido por mí con su tierra y su cielo, *o lo que parece* tierra y cielo. Si tu dices que nada se me aparece, entonces nunca podré errar, pues *yerra el que a la ligera aprueba lo aparente"* (énfasis añadido)[134]

Pero su respuesta principal es que la cuestión de la objetividad no se desarrolla en relación con la sensibilidad. La objetividad de lo que percibimos no la deciden los sentidos, ellos no dan cuenta de la existencia real de las cosas (no la conocen, sólo la anuncian), esto le toca a la razón:

> "el cuerpo es un sensible, pero la existencia del mismo es un inteligible, pues de otro modo no podría ser entendido"[135]

Las aprehensiones sensoriales no son en sí mismas ni verdaderas, ni falsas. La pregunta sobre si el objeto es o no como aparece, según vimos, no la responden los sentidos sino el juicio y es él quien yerra o acierta, quien en última instancia, describe cómo es el mundo, a partir de las representaciones de los sentidos y utilizando ciertas reglas.[136]

- [133] *C. Acad.* III, 11, 24.
- [134] *C. Acad.* III, 11, 24.
- [135] *Epístola* XIII, 3
- [136] "la imagen del cuerpo visible y la imagen formada en el sentido, denominada visión, apenas son discernibles de no intervenir como juez la razón." *De Trinitate* XI, 2, 5.

El error es la aprobación precipitada de lo que representa la imagen sensible, es *temeraria consensio*[137]. Yerra la voluntad cuando confunde lo verdadero con lo semejante a lo verdadero que no lo es sustancialmente. Pero no es error el entender que las apariencias que el mundo ofrece suponen necesariamente la existencia de un mundo que las produce o contiene, un mundo que, además, debe ser como aparece.

Agustín continúa explicando:

> "Porque sostenéis que lo falso puede parecer verdadero a los sentidos, pero *no negáis el hecho mismo del aparecer*... Pero si tú niegas que lo que a mí me parece sea el mundo, es una cuestión de nombres, pues ya te he dicho que *a eso que se me parece a mí doy el nombre de mundo*."[138]

Podemos decir, entonces, que San Agustín está lejos de profesar cualquier postura solipsista[139]. Para él, existe un mundo físico real, cuya apariencia es nuestro objeto de conocimiento sensible[140]. Pero el conjunto de imágenes que constituyen la apariencia del mundo es, a su vez, un conjunto de objetos reales, aunque inmateriales, cuyas características formales son esencialmente las mismas que las propiedades de las cosas a las que duplican inmaterialmente, de las cuales dependen y se derivan.

- [137] "Pues no sólo creo que yerra el que sigue un falso camino, mas también quien no sigue el verdadero. Supongamos a dos viajeros que van a un lugar, el uno de los cuales se ha propuesto no creer a nadie, y el otro es demasiado crédulo... el hombre crédulo pregunta a un pastor... ¿cuál es el camino...? "Si vas por aquí, no errarás", le responde... Nuestro hombre anima al compañero: "Dice la verdad, vamos por aquí."... el otro... se queda plantado en el bivio. Pero... llegó... un apuesto y distinguido señor... y le pregunta cuál es el camino... resulta que este hombre era un embaucador... [que] lo engañó y se marchó. ¿Cuándo se engañaría este hombre? Porque esta indicación no la tomó como verdadera, dice él, sino porque es probable... Mientras tanto, el que erró por dar fácilmente su asentimiento, tomando por verdaderas las palabras del pastor, ya estaba descansando en el lugar de su destino; éste, en cambio, que no yerra, porque sigue sólo lo que es probable, anda vagando... No sé cómo por las palabras de los académicos, yerra el que sigue el camino verdadero aun casualmente; en cambio, no parece errar quien, siguiendo la probabilidad, se extravió por montes sin caminos, sin hallar el lugar que buscaba. Si se debe condenar todo asentimiento temerario, digamos más fácilmente que los dos se engañan, antes de sostener que no se engaña el último." *Contra Académicos*, III, 15, 34. En efecto el académico Carnéades proponía que para la vida práctica bastaba la norma de lo verosímil, que lo más cercano a la verdad en este mundo era lo probable. Agustín encontró la senda de una verdad que elimina el error. La verdad que se obtiene en el juicio que la razón elabora sobre las cosas probables del mundo sensible y les da consistencia.
- El error es "el acto con el cual la voluntad se detiene donde no debe pararse; llamar ciencia a la opinión, detener el espíritu en lo sensible, considerar fin lo que es medio y, por esto, olvido del verdadero fin". Sciacca, Michele *San Agustín*, Ed. Miracle, Barcelona, 1957, pág. 203.
- [138] *C. Acad.* III, 11,24. Énfasis añadido.
- [139] El solipsismo propone que el mundo exterior es inexistente y que *solus ipse sum*, sólo uno existe.
- [140] El realismo agustiniano se expresa claramente aquí al reconocer la existencia del mundo físico.

Por lo tanto, la sensación es el instrumento del alma para conocer el mundo sensible. Agustín la define así:

> "sensación es una pasión del cuerpo conocida en sí misma por el alma, ya que toda sensación es esto, y todo esto, a mi parecer, es sensación"[141]

Como ya dijimos, en la sensación se produce el encuentro entre el sujeto y el objeto. Si esa relación es correlativa, el conocimiento que resulta es verdadero. Otra forma de caer en el error o la ilusión se produce cuando algún obstáculo impide al sujeto captar perfectamente las cualidades del objeto y es por ello que no obtiene un verdadero conocimiento de dicho objeto.

Ya vimos que los objetos son los responsables de las impresiones de los sentidos, pero, en todo este proceso, que hemos estado examinando, el sujeto juega un papel eminentemente activo. En efecto, el sujeto desarrolla su actividad, tanto en la percepción de los objetos físicos, como en actividades de orden racional superior. Examinemos ahora la manera en que actúa el sujeto en la elaboración del conocimiento sensible.

3)- <u>El proceso del conocimiento sensible desde el punto de vista del sujeto</u>:

Desde el punto de vista del sujeto las imágenes de los cuerpos son aquello que, perteneciendo a los objetos, puede llegar al sujeto. En efecto, desde esta perspectiva el conocer es aprehender aquello que está fuera del sujeto, captando sus propiedades.

Recordemos que para Agustín el conocimiento sensible, es "toda pasión consciente del cuerpo"[142] y ni siquiera en este primer eslabón del conocer es pasivo el sujeto agustiniano:

> "Tres cosas hemos de considerar y distinguir, cosa sumamente sencilla en la visión de un cuerpo cualquiera. Primero, el objeto que vemos; por ejemplo, una piedra, una llama o cualquier otro cuerpo perceptible al sentido de la vista; objeto que puede existir antes de verlo nosotros. Segundo, la visión que no existía antes de percibir el sentido el objeto. Tercero, la atención del alma que hace remansar la vista en el objeto contemplado mientras dura la visión"[143]

---

[141] *De Quantitate Animae*, XXV, 48.

[142] *Ibid.*

[143] *De Trinitate*, XI, 2, 2.

En efecto, San Agustín considera al hombre como una fuente de acción. Incluso en una experiencia visual elemental existe una diferencia entre la recepción pasiva y la percepción activa. Cuando abrimos los ojos, nos encontramos con un mundo dado, que existe de por sí. A través de ese mundo vaga la mirada, dirigida por la atención, centrando el foco de visión sobre un lugar en vez de otro. Esta ejecución selectiva, activa, guiada por la voluntad, es la visión. Agustín lo expresa afirmando:

> "los mismos sentidos corporales juzgan, en cierto modo, de los mismos cuerpos, aceptando su contacto suave y agradable y rechazando el contrario."[144]

El mundo que resulta de esa exploración perceptual no es inmediatamente dado. Cada uno de sus aspectos está sometido a confirmación, reapreciación, acabamiento, etc. La visión, indica Agustín, siguiendo a Platón:

> "se proyecta fuera y por los ojos se lanza lejos por todas partes para poder examinar lo que vemos"[145] y "... los rayos emitidos por cada ojo son impresionados separadamente".[146]

Y añade[147] que la visión no consiste sólo en una imagen inmediata en el órgano del sentido. A menos que incluya más que esto, sólo podríamos ver nuestros propios ojos. La distancia o referencia espacial esta implicada en el acto de ver.

Pero el que la visión sea un suceso activo y no la llegada del mundo a una pantalla vacía donde se imprime, no significa, según el autor, que la visión sea una potencia ordenadora de estímulos al punto de convertir haces de impresiones luminosas en estructuras objetivas. La visión no crea objetos a partir de estímulos desordenados, los objetos son un todo con un contenido inteligible (como veremos en el capítulo dos, cuando hablemos del concepto de substancia), que implica forma y orden. La visión, por lo tanto, es activa porque es selectiva y elige a qué objeto se dirige, pero no es activa porque sea creadora y ordenadora. El objeto del conocimiento sensible es siempre un objeto independiente del sujeto que lo percibe y no el producto de una elaboración

---

- [144] *De Libero Arbitrio* II, 5, 12. Énfasis añadido.
- [145] *De Quantitate Animae* XXIII, 43.
- [146] *De Trinitate* XI, 2, 4.
- [147] *De Trinitate* XXIII, 44.

estructural realizada por un sujeto en el momento en que lo conoce. El sujeto no es activo en este sentido, el no inventa al objeto; su actividad consiste en la selección del objeto que desea conocer y también en decidir cuál es la categoría interna que corresponde a la sensación que se produce.

Para Agustín, como vimos, el proceso activo del sentir comienza en la "species" del objeto[148] La especie del objeto impresiona al órgano sensorial correspondiente. Cada sentido externo es como una puerta del alma por donde se cuela hacia ella la realidad exterior. [149]

Pero, la sensación no es tal hasta que el proceso culmina en la mente. Analicemos otra vez el ejemplo que dio Agustín de la manera en que el objeto modifica el órgano sensorial, pero ahora para explicar la ejecución activa del sujeto al sentir:

> Es como "la huella de un cuerpo en el agua: subsiste la huella mientras el cuerpo que la imprime actúa; se desvanece al retirarlo; pero el agua que ya existía antes de recibir la impronta, perdura. Por consiguiente, no podemos decir que el cuerpo visible engendra el sentido, pero sí engendra cierta forma, como una semejanza suya, que actúa en el sentido al percibir con la vista un objeto."[150]

A la visión no le corresponde distinguir "la forma del cuerpo visible de la forma impresa en el sentido"[151] Es tan íntima la unión entre la energía sutil que emana del órgano sensorial y la imagen del objeto físico que sólo al intervenir el sujeto activo a través de la razón se deduce que ocurrió una impresión[152]: La razón deduce cómo se realiza todo el proceso, el sentido simplemente padece, la impresión en él simplemente ocurre. Cuando a la cera se le aplica un camafeo, mientras dura la unión entre ellos no es posible detectar la existencia de la imagen, objeto y receptor se funden en una unidad. Al separarse, es fácil entender que existía una imagen, antes del contacto entre las dos superficies, porque la imagen permanece en la cera. Por eso a este ejemplo Agustín añade el del agua, pues en el caso de la sensación, el contacto se produce como

---

- [148] "Las imágenes son originadas por las cosas corpóreas..." *De vera religione* X, 18.
- "De la imagen del cuerpo visible nace la imagen en el sentido de la vista". *De Trinitate* XI, 9, 16.
- [149] *De Libero Arbitrio* II, 3, 8.
- En *Confesiones* X, 8, 13, lo dice así: "Allí, en la memoria se hallan también guardadas de modo distinto y por sus géneros todas las cosas que entraron por su propia puerta, como la luz, los colores y las formas de los cuerpos, por la vista; por el oído, toda clase de sonidos; y todos los olores por las puertas de las narices; y todos los sabores por la boca; y por el sentido que se extiende por todo el cuerpo -el tacto-, lo duro y lo blando, lo caliente y lo frío, lo suave y lo áspero, lo pesado y lo ligero, ya sea extrínseco, ya intrínseco al cuerpo."
- [150] *De Trinitate* XI, 2, 3.
- [151] Ibíd.
- [152] "la razón nos enseña que la visión sería imposible de no producirse en nuestro sentido una semejanza del objeto contemplado" (Ibíd.)

un camafeo sobre cera, pero al separarse el sentido del objeto que lo impresiona, el sentido conserva la misma naturaleza y características que poseía antes de ser afectado y en esto se parece al agua.

En un instante se produce el contacto entre la imagen del objeto, que de alguna manera el objeto proyecta, y la visión, que también se proyecta fuera de los ojos.[153] Ese lapso de tiempo basta para que el sentido reciba la imagen del objeto. Al dejar de mirar el objeto, la imagen producida por el sentido ya no esta en él, ahora la visión está otra vez libre para copiar otro objeto; al igual que el agua, el órgano sensorial no retiene la forma del objeto después de cada impresión. Si la memoria no recogiera la imagen y la almacenara, con la sola acción de los sentidos no seriamos poseedores de ninguna imagen del mundo.

Repetidas veces Agustín enfatiza el punto de que la sensación es activa. Los objetos sensibles, al incidir en los sentidos corporales, exigen un cambio activo en estos, una imagen o semejanza. Así:

> "la dureza, el calor, el frío y la blancura y la negrescencia de los cuerpos no se llaman cualidades pasivas porque lo sean, sino porque causan mudanza o pasión en los sujetos que las perciben"[154]

Además, la sensación es actividad y no sólo receptividad porque no es el cuerpo el que siente, la sensación sólo es tal cuando el alma la registra. Sentimos, realmente, al sentir que sentimos. Este movimiento completo es una acción del alma. El alma tiene la misión de vivificar y actuar a través del cuerpo. Tiene la misión de conocer el mundo usando el cuerpo.

Entonces, para que exista la sensación es necesaria esa primera impresión en los sentidos externos, pero no es suficiente. Los sentidos no saben que sienten. Las imágenes tienen que ser transmitidas a los centros sensoriales:

> "Hay como tres ventrículos en el cerebro: uno anterior hacia la cara, del cual depende toda sensación, otro posterior junto a la cerviz, del que

---

[153] "Mueve ella -el alma-, sin duda, a mi parecer, un elemento luminoso en los ojos, una aérea onda purísima y nobilísima en los oídos, un elemento vaporoso en la nariz, en la boca húmedo, en el tacto algo sólido y como lodoso." *De Música* VI, 10.

[154] *De Catequizandis rudibus*, 12, 17.

> procede el movimiento, y el tercero entre los dos, en el cual demuestran que tiene su asiento la memoria, pues cuando a la sensación no le sigue el movimiento es porque el hombre no enlaza lo que debía hacer, al olvidarse de lo que sintió. Esto, dicen los médicos, se prueba con señales ciertas, cuando estas partes padecen alguna enfermedad o adolecen de algún defecto, pues al no ejecutar los oficios de sentir o de mover los miembros o de acordarse de los movimientos del cuerpo comprobaron clarísimamente el ministerio que cada uno tiene [...] Mas el alma que no es ninguna de estas cosas, obra en estas partes como en instrumentos vivificando y rigiendo a todas."[155]

La sensación no se queda estancada en el órgano corporal, sino que pasa a través de los cordones nerviosos al cerebro.[156] Agustín afirma que si cortamos la vía que conduce a la imagen sensorial hasta el cerebro, no importa cuan fuerte sea el estímulo, nunca tendremos una sensación.[157]

Insistamos: el alma actúa en todos los procesos corporales y mentales. Opera en siete grados de acción, que nuestro autor describe en su libro *De Quantitate Animae.* [158] El alma humana se caracteriza, ante todo, por su función volitiva de carácter teleológico, la *atentio*, la voluntad que la mueve a la acción.

-El primer grado de acción del alma: "acción sobre el cuerpo = *animación"*, se encarga de la parte vegetativa y animal del cuerpo y su función aquí es preservar la unidad orgánica del cuerpo, cuidar su nutrición, causar su crecimiento y reproducción y dirigir sus movimientos. Podríamos decir que este es un grado de sensación pero destinada nada más al propio cuerpo y no a los cuerpos exteriores. Esta actividad permanece en el ámbito de lo inconsciente y es común a hombres y plantas.

-El segundo grado es de acción del alma "por medio del cuerpo (sensación)"[159]. El alma sostiene secretamente, inconscientemente, los sentidos externos vivificándolos, pero cuando ocurre en ellos una obstrucción (una impresión por parte de un objeto externo) se produce un incremento en el esfuerzo del alma y la sensación se hace consciente, es decir, "se concentra el alma en el tacto y por él siente..."[160] El alma

---

[155] *De Genesi ad Litteram*, VII, 18, 24.

[156] *De Genesi ad Litteram*, VII, 13, 20.

[157] "Si la causa de la interrupción está interiormente en el cerebro, de donde parten las vías hacia las cosas que están fuera y han de ser sentidas, entonces los medios o instrumentos de la atención en los cuales se apoya el alma para ver o percibir en ella misma los objetos que están al exterior, se adormecen, perturban y hasta se obstruyen". *De Genesi ad Litteram* XII, 20, 43.

[158] *De Quantitate Animae* XXXIII, 70-76.

[159] *De Quantitate Animae*, XXXV, 79.

[160] *De Quantitate Animae*, XXXIII, 71.

apetece aquellas cosas que, a través de la sensación, le indican que son convenientes a la naturaleza del cuerpo al cual rige; pero rechaza las contrarias. Cuando se separa de los sentidos, el alma revuelve consigo misma las imágenes creando los sueños. Este grado de acción lo compartimos con los animales pero no con las plantas.

-El tercer grado es de acción del alma "acerca del cuerpo (arte)"[161] Este grado ya es propio del hombre y se ocupa de las cosas que adquiere conscientemente mediante la observación y el estudio. Las habilidades del hombre que, como artífice, forja objetos de todo tipo, son una manifestación de este grado de acción del alma. El cultivo de los campos, la creación del lenguaje, los monumentos, las obras de arte, la música, etc. son acciones del alma que, aunque son "propias del hombre, aun son comunes a doctos e indoctos, a buenos y a malos"[162].

-El cuarto grado es de acción del alma "para sí misma (virtud)"[163]. En este grado comienza la bondad del alma, porque es capaz de reconocerse como superior al cuerpo y al universo físico. Se separa de lo que agrada al cuerpo y ya no considera como suyos a los bienes corporales. Ahora el alma se purifica luchando contra los elogios y los infortunios que pertenecen al mundo y contra el temor a la muerte. Recurre a los criterios de los sabios y se encomienda a Dios para vencer en su tarea.

-El quinto grado es de acción del alma "en sí misma (tranquilidad)"[164]. El alma ya está purificada y procura no mancharse de nuevo. Ahora tiende hacia la contemplación de la verdad y hacia Dios. Ya no tiene temor.

-El sexto grado es de acción del alma "hacia Dios (ingreso)"[165]. En el cuarto grado el alma purificaba su visión para no ver mal; en el quinto, guardaba y fortalecía la salud que provenía de tal purificación; y aquí, en el sexto, el alma ya dirige su "mirada serena y derecha a lo que se ha de ver"[166]. Esta acción consiste en apetecer el entendimiento de lo que verdaderamente 'es', en grado sumo.

-El séptimo grado es de acción del alma "delante de Dios (contemplación)"[167] El alma logra la contemplación de la verdad. Este es más que un grado es una "mansión"a la cual llega el alma ascendiendo por los otros grados.

La acción del alma es siempre un esfuerzo por progresar en el conocimiento. El alma agustiniana es activa en todas las etapas del conocer, incluso cuando alcanza su

---

- [161] *De Quan. An.* XXXV, 79.
- [162] *De Quan. An.* XXXIII, 72.
- [163] *De Quan. An.* XXXV, 79.
- [164] Ibid.
- [165] Ibid.
- [166] *De Quan. An.* XXXIII, 75.
- [167] *De Quan. An.* XXXV, 79.

meta en la contemplación, realiza un tipo de acción, pues está utilizando en todo momento su voluntad. Mediante un acto voluntario, que supone un esfuerzo continuo, asciende grado a grado hasta llegar al séptimo.

En esta sección nos interesan en particular los dos primeros grados de acción del alma, que se refieren al cuerpo. Estos se mantienen independientes aunque trabajen en conjunto.

En efecto, en el *De Música*, Agustín explica la sensación como respuesta del alma a fuertes obstrucciones del cuerpo. Aquí pudiera pensarse que el sujeto es menos activo, pero no es así. El alma responde a la pasión del cuerpo tomando acción. Es la misma teoría que propone en el *De Trinitate*, pero con un matiz diferente:

> "Así, pues cualquiera que sean *los objetos corporales* que se introducen en el cuerpo o que se le ofrecen desde fuera, no *es* en el alma, sino *en el cuerpo donde ellos producen un efecto que se opone o favorece a la acción del alma*. [...] y como esta dificultad no se le oculta, por la atención prestada, se dice que en ella hay sensación, [...] cuando se suman otras influencias que hacen experimentar al cuerpo una, por así llamarla, *alteridad*, *el alma desarrolla acciones* más intensas, adaptadas a las diversas partes y órganos: entonces se dice que el alma ve, oye, huele, gusta y siente por el tacto [...] Estas son las operaciones que el alma, cuando siente, aporta, pienso yo, a las pasiones del cuerpo, sin sufrir esas mismas pasiones."[168]

Aquí el énfasis está en la característica conativa de la conciencia. Pero, aclara Agustín:

> "no es cierto que los sentidos se limiten... a amonestar al alma para que percibas las imágenes. Es por medio de ellos por donde se [...] nos produce la impresión"[169]

En el caso de las alucinaciones y de los sueños, el alma tiene que reaccionar ante imágenes que no proceden de cuerpos físicos. Aún en este caso, nos encontramos en el perímetro del conocimiento sensible (como vimos, este es el segundo grado de acción del alma), pues aunque las imágenes en los sueños son irreales, su existencia es puramente subjetiva o imaginaria, estas imágenes tienen idéntica forma que las que provienen de objetos físicos; y la captación que el alma realiza de esas imágenes es de tipo sensorial, al punto que confunde las imágenes con cuerpos. Como dice Agustín:

---

[168] *De Música* VI, 5, 9 y 10. Énfasis añadido.

[169] *Epístola* VII, 2, 3.

> "En el cerebro de los dormidos -y de los que alucinan- la vía de la sensación, que hace presente a los ojos la actividad del alma, se halla interrumpida; por eso juzgan cuerpos las imágenes corporales, hasta el punto que creen, durmiendo, hallarse en vigilia y ver cuerpos cuando no ven mas que semejanzas de cuerpos".[170]

Pero el equívoco dura sólo mientras dura el sueño, o se alucina, pues al despertar se entiende que las imágenes que nos parecían provenir de cuerpos reales, mientras dormíamos, no eran más que producto de nuestra imaginación. Lo que podemos decir es, no obstante, que en los tres estados, vigilia, sueño y alucinación, se produce la percepción sensible. Después de todo, el sentido se relaciona con la imagen del objeto, no con el objeto. No es el objeto el que impresiona al sentido sino su imagen. Las imágenes que se producen en el sueño son el resultado de combinaciones y cambios realizados sobre imágenes de la memoria, que en su origen proceden de alguna impresión hecha por la imagen de un objeto físico en el sentido, en estado de vigilia.[171] La mente sólo las puede diferenciar al cambiar de estado. Agustín lo expresa enunciando:

> "Nadie es capaz de formar la idea del color o figura geométrica que nunca vio, ni del perfume que no olió, ni de la impresión que de algún modo no sintió"[172]

Entonces, de la afirmación de que la mente es la que siente, la que crea imágenes en respuesta a la actividad de los sentidos y por ello el hombre es activo hasta en el nivel sensorial del conocimiento, no podemos concluir que, para Agustín, no es necesario el mundo de objetos físicos ni sus imágenes[173]. El mundo de los objetos físicos es necesario para iniciar al hombre en el camino del conocimiento. La creación es como una llamada de atención, una señal que conduce al sabio hacia el conocimiento verdadero, el conocimiento de Dios. Agustín afirma que no conoceríamos el mundo, ni podríamos imaginarlo, sin la sensación. No sentiríamos sin la imagen del objeto físico,

---

- [170] *De Genesi ad Litteram* XII, 20, 42.
- [171] "Un sol recuerdo, pues, como en realidad es, uno he visto". *De Trinitate* XI, 8, 13.
- [172] *De Diversis Questionibus* LXXXIII, q. 9
- [173] Este hecho muestra a Agustín como un filósofo realista.

y no habría imágenes de objetos sin los objetos reales (que ofrecen las imágenes) existentes en sí mismos, y separados de los sujetos que los conocen. La teoría de la sensación agustiniana está en contra de todo subjetivismo inmanentista[174]. San Agustín cree que al concepto engendrado mediante normas supremas como producto del conocimiento, le corresponde algo real, un objeto que se le parece.

Ahora bien, San Agustín distingue entre *sensible propio*, el que corresponde a un sentido particular (a la vista un color, etc.) y *sensible común* como el volumen o el movimiento que no se pueden representar por medio de un sólo sentido, sino que varios sentidos tienen que actuar en colaboración para poder percibirlo. Agustín adjudica a un *sentido interno* la labor de coordinar los datos sensibles de varios sentidos o sensibles comunes. Este sentido interno es superior a los externos pero inferior a la razón. La razón nos revela la existencia de esa facultad capaz de elaborar imágenes compuestas y hacer que toda sensación sea manifiesta al alma. Agustín lo explica como sigue:

> "Yo creo más bien que es por la razón por la que entendemos que existe un cierto sentido interior, al cual se transmite todo cuanto procede de los cinco sentidos externos"[175].

Con el sentido interno percibimos, también, que esas sensaciones que llegan a través de diferentes sentidos, son sensaciones nuestras. En el sentido interno sentimos que sentimos, es el centro discriminador de toda sensación que está al final del camino al que conducen los nervios transmisores, desde los sentidos externos.

> "Creo que también es evidente que aquel sentido interno siente no sólo las impresiones que recibe de los cinco sentidos externos, sino que también percibe los mismos sentidos. De lo contrario, si no se sintiera que se siente, no se movería el animal, ni para apoderarse de algo ni para huir de nada; no para saber científicamente, que esto es propio de la razón, sino simplemente para moverse; sentimiento o percepción que no le suministra ninguno de los cinco sentidos externos... 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; y, en fin, que la razón conoce todas estas cosas

---

- [174] En efecto, esta teoría de la sensibilidad está en la base de una gnoseología realista, rechazando cualquier pretensión de considerar a la sensación como un producto exclusivo de la mente.
- [175] *De Libero Arbitrio* II, 3, 8.

y a sí misma, y que todos estos conocimientos los hace objeto de la ciencia"[176]

Por lo tanto, percibimos más de lo que la vista sola nos presenta gracias a la intervención del sentido interno en el proceso de percepción, por ejemplo, percibimos fuego, aunque nuestra imagen actual sea de humo; o percibimos el crecimiento: una cosa es "ver crecidas las uñas, otra saber que crecen"; pero, en casos como estos se trata de la acción de la razón, a través del sentido interno, y los sentidos externos. La percepción de crecimiento resulta de la suma de una sensación actual: veo ahora las uñas de cierto tamaño, con el recuerdo de una sensación: vi las uñas de otro tamaño y con una conjetura que relaciona las dos sensaciones: las uñas crecieron. En palabras de Agustín:

"... es falso también: toda pasión del cuerpo no latente al alma es sensación; pues en este momento nos crecen las uñas y esto no se le oculta al alma, porque nos damos cuenta de ello, mas no lo sentimos, sino que lo conjeturamos... Ahora bien, como el mismo crecer es la pasión, la cual por ningún sentido percibimos, y la magnitud que sentimos sea efecto de la misma pasión, no la pasión misma, es claro que tal pasión no la conocemos por sí misma, sino por otra cosa. Luego si el alma lo conociere directamente, ¿no se sentiría más bien que se conjeturaría?. Ev.-Lo comprendo".[177]

H.Carré[178], utiliza el término 'percepción' para referirse al sentido interno agustiniano y explica que en la percepción hay elementos inferidos que no derivan de la sensación. Según él la percepción es un tipo de conocimiento a través de la sensación y para probarlo utiliza el ejemplo de Agustín sobre el crecimiento, en el texto antes citado. Hay un "sensum", dice Carré[179], que es una impresión del cuerpo de la cual la mente es apenas consciente sin la intervención de algún otro factor, es decir, las imágenes sensibles no se hacen conscientes antes de ser vistas por la razón. Cada impresión en el cuerpo de la cual la mente es apenas consciente es este "sensum", pero cada "sensum" no es eso simplemente, podría estar complicado por perspectiva y por significado, en el sentido antes mencionado[180]. O sea, la imagen sensible posee elementos que precisan de

---

[176] *De Libero Arbitrio*, II, 4, 10.

[177] *De Quantitate Animae* XXV, 47, 48.

- [178] H. Carré, Meyrick, *Realists and Nominalists*, Gran Bretaña, Oxford University Press, 1946, págs. 15 y 16.
- [179] H. Carré, M., 1946, pág. 15.
- [180] La sensación pura (la impresión de estímulos en los sentidos) se convierte en percepción cuando el sentido interno y la razón, a través de él, descubren factores que implican más que simples estímulos visuales, auditivos, etc. Por ejemplo, el movimiento se percibe, no se siente. Para percibir un movimiento hay que sentir un mismo objeto en varios lugares a los que se ha desplazado, entonces el

la intervención de la razón para que el alma pueda aprehenderlos, son, por ejemplo, las cualidades que se derivan de la conjunción de varios sentidos en el acto perceptivo y las huellas de las formas eternas, los números que constituyen el contenido inteligible del objeto (de esto hablaremos en el capítulo dos en el subtema "la forma y sus números") Debemos, de hecho, distinguir –añade Carré[181]- entre dos tipos de percepción:

1) percepción *per rationem*: lo que hoy llamamos percepción, la cual incluye cierta actividad racional en contraste con la simple sensación. Como señala Agustín:

> "aquella otra facultad por la que se puede percibir todo cuanto sabemos –el sentido interno-, es lo cierto que está al servicio de la razón, a la cual presenta y da cuenta de todo lo que aprende..."[182]

2) percepción *per corpus*: que sería lo que hoy consideramos sensación. Pero incluso la sensación, que es común a hombres y animales, incluye más que mera aprehensión, siempre resulta de una actividad del sujeto y no de mera receptividad pasiva. Y la percepción humana apunta más allá, hacia la ciencia. La ciencia es el resultado de la labor que lleva a cabo la razón cuando se refiere a los datos suministrados por los sentidos. Carré[183] añade a esto el factor de la retención en el proceso de la percepción, dice que Agustín pone como ejemplo que al oír una palabra de varias sílabas a menos que el movimiento del comienzo de la sílaba sea retenido en nuestra mente, cuando llegáramos al fin, ni la oiríamos ni, mucho menos, la entenderíamos.

Al sentido interno corresponden, también, las sensaciones de placer y dolor, dependiendo de la manera, suave o áspera, en que sea impresionado por los cuerpos[184] y esto lo convierte en un *cierto modo* de juicio:

> "aquel sentido interior juzga de los sentidos exteriores cuando aprueba su integridad y cuando les exige como debido lo que les falta"[185]

Agustín explica así el proceso de sentir placer o dolor, que ya citáramos en parte:

---

sentido interno enlaza las diferentes sensaciones como provenientes del mismo objeto y la razón emite un juicio que afirma que el mismo objeto cambió de lugar y no que se percibieron un grupo de objetos.

- [181] H. Carré, M., 1946, pág. 16.

[182] *De Libero Arbitrio* II, 3, 9.

- [183] H. Carré, M., 1946, pág. 17.
- [184] *De Libero Arbitrio* II, 5, 12.
- [185] Ibid.

"los objetos corporales [...] que se le ofrecen desde fuera, [...] producen -en el cuerpo- un efecto que se opone o favorece a la acción del alma. Y,[...] como ella -el alma- se opone a quien la contraria y difícilmente dirige a las sendas de su obra la materia que le esta sometida, a causa de esta dificultad se torna más atenta a su acción; y como esta dificultad no se le oculta, por la atención prestada, se dice que en ella hay sensación, y es lo que se llama dolor o fatiga.
Pero cuando es favorable el objeto que llega al cuerpo o se le pone cerca, con facilidad conduce el alma a los caminos de su actividad toda esa influencia o cuanto de esta cree necesario. Y esta acción suya, por la que aplica su cuerpo a un cuerpo que exteriormente le conviene, no le queda oculta porque se desarrolla con mucha más atención a causa de la excitación que viene de fuera; mas, porque este objeto le conviene, percibe ella una sensación de placer."[186]

Es importante señalar que, para Agustín, no es lo mismo 'conciencia' que 'sentido interno', como afirma Moisés Campelo en su artículo: "No se puede confundir este sentido íntimo con la conciencia. Al sentido interno se le atribuye el conocimiento sensible y espontáneo de nuestras modalidades internas; y a la conciencia, el conocimiento racional, reflejo, de las mismas"[187].

- [186] *De Música* VI, 5, 9 y 10.
- [187] M. Campelo, Moisés, "Hacia una teoría agustiniana del conocimiento", en *Augustinus* VI, 1961- 21, pág. 477.

1.3 - La imaginación.

Campelo explica que "muchas veces en San Agustín el sentido íntimo se confunde con lo que nosotros llamamos imaginación"[188]. En efecto, Agustín define así la potencia del alma llamada imaginación:

> "Hay también una potencia inmaterial en nosotros en la que se forman las imágenes de las cosas corporales, ya cuando éstas impresionan los sentidos, determinando al momento una imagen que se archiva en la memoria, ya cuando en cuerpos ausentes y vistos pensamos de modo que de ellos se construyen visiones espirituales existentes en el espíritu antes de pensarlas, ya cuando intuimos semejanzas de cuerpos que no conocemos y que estamos, no obstante, seguros de que existen, ya cuando nos forjamos a capricho cosas que no existen o no se sabe si existen..., ya cuando nos figuramos, durmiendo, que poco o nada significan, ya cuando, turbados interiormente por la enfermedad los conductos del sentir, mezcla el espíritu las imágenes de los cuerpos sin diferenciar las primeras de los segundos... Esta facultad, en la que exprésanse, no los cuerpos, sino a modo de sus representaciones o semejanzas" es la imaginación.[189]

Y también dice Agustín[190] que la imagen se graba en la memoria y no en la imaginación, pero para volver a verla se precisa de esa mirada del alma que es la imaginación, que la toma de la memoria. Añade que el mundo de las imágenes es un mundo en sí mismo, que está entre el mundo de los cuerpos y el de los espíritus. La imaginación convierte en expresa la imagen que está impresa en la memoria, al mirarla. La imaginación es una potencia cognoscitiva del alma por medio de la cual esta toma las imágenes, las ordena y las compone logrando así nuevas formas, o imágenes mentales.

Agustín diferencia imaginación de fantasía: mientras que la fantasía sólo reúne en la memoria las imágenes que va a presentar al sentido interior, la imaginación tiene la capacidad creadora de reordenarlas y añadirles. En su libro, Brann [191], afirma que Agustín es probablemente el primer autor que evita deliberadamente el uso del término fantasía en el sentido de presentación aparente o impresión sensible. Al poner ese uso del término fuera de uso, ayudó a establecer la palabra *imaginatio*, que prevalecerá en la

---

- [188] M. Campelo, M., 1961, pág. 478.
- [189] *De Genesi ad Literam*, XII, 23-24, 49-50.
- [190] *De Trinitate* XI, 7, 11 al 10, 17.
- [191] Brann, Eva, "*The World of the Imagination. Sum and Substance"*, Maryland, Ed Rowman & Littlefield Inc., 1991, págs. 51-56.

Edad Media. Y añade que hay tres puntos originales en la teoría agustiniana de la imaginación:

a) Agustín es el primero en hacer una clara distinción entre imagen sensible e imagen memórica, es decir, entre la impresión sensible y la imaginación reproductiva. De hecho las coloca en diferentes trinidades.
b) Más importante aún, continúa, es la introducción de la voluntad. Toda la vida del alma es gobernada por la voluntad, y todos los movimientos pasionales: deseo, alegría, temor, tristeza, están relacionados con ella. Por lo tanto, cuando Agustín une voluntad con memoria, empieza a ocuparse de un hecho que era muy descuidado en la Antigüedad, a saber, el carácter originalmente afectivo de la imaginación. Además, esta unión justifica lo imaginativo en sí mismo. Pues dirige la atención a las imágenes de la memoria, pero, también, la voluntad en libertad puede incitar la visión interna para transformar recuerdos, para añadirles, quitarles y recombinarlos.
c) El tercer punto original, según ella, es la insistencia en una visión interna específica de la imaginación. Es un poder para ver lo ausente, siendo recordado o inventado. Es diferente de la visión corporal y de la introspección intelectual. Agustín afirma que hay tres visiones, una corporal, otra intelectual y entre las dos una visión espiritual de la imaginación, ante la cual aparecen cosas que están ausentes pero que son significativas[192]

Recordemos que, en el proceso del conocer, las facultades que el alma utiliza actúan en conjunto, mientras el alma supervisa los resultados. Así, como vimos, el alma no confunde nunca una imagen que es el resultado de la elaboración de la imaginación

---

[192] "La visión espiritual es más excelente que la corporal y la intelectual es superior a la espiritual. La corporal no puede existir sin la espiritual, ya que en el mismo momento que el objeto es tocado por el sentido del cuerpo se forma también en el alma algo parecido, lo cual no es el cuerpo, sino semejante a él. Si esto no se formase en el alma tampoco existiría la sensación por medio de la cual se sienten las cosas que exteriormente se hallan junto al cuerpo, pues el cuerpo no siente, sino el alma mediante el cuerpo [...] Por lo tanto, no puede formarse la visión corporal, si al mismo tiempo no se forma también la espiritual; pero esto no se nota, si no es cuando el sentido ha sido apartado del cuerpo, para que aquello que se veía por medio del cuerpo se vea ahora en el espíritu. *La visión espiritual, por el contrario, puede formarse sin la corporal; esto sucede cuando aparecen en el espíritu las semejanzas de los cuerpos ausentes, o cuando formamos muchas a nuestro capricho, o se presentan en el espíritu contra nuestro deseo*. Pero la visión espiritual necesita de la intelectual para ser juzgada [...] Por lo mismo, ni absurda ni inconvenientemente juzgo que la visión espiritual ocupa cierto medio entre la intelectual y la corporal." *De Genesi ad Litteram* XII,24, 51. Énfasis añadido. La visión espiritual es la imaginación que recrea, combina y trae ante el alma imágenes de la memoria, sin hacer juicios sobre ellas. Esto corresponde a la visión intelectual.

con la imagen que es el resultado directo de la percepción. Y, por lo tanto, reconoce como verdaderas las imágenes que son semejantes a los cuerpos y falsas las que dejan de parecerse. El alma sabe cuando un repertorio imaginario está separado de la realidad y en qué grado. Es decir, que el alma humana está capacitada para determinar si un conjunto de imágenes constituye un verdadero conocimiento, dependiendo de si representan al mundo físico de manera fiel. Con esto no queremos decir que las imágenes isomórficas del mundo son los únicos ladrillos del conocimiento, las verdades matemáticas y otras que están en el alma son unidades de conocimiento verdadero, pero estas no son imágenes.[193] De hecho, los objetos físicos no son el objeto de conocimiento de la gnoseología agustiniana, son únicamente contenido del conocimiento sensible que, como vimos, únicamente sirve de señal indicativa en la búsqueda del verdadero conocimiento.

1.4 – La memoria.

La memoria es la reserva de lo que no se olvida y suministra la materia al ejercicio de la imaginación y al pensamiento.

Según Sciacca[194], San Agustín habla de diferentes tipos de memoria, o de una memoria subdividida según los variados contenidos que ocupan sus espacios, una memoria del futuro, una del presente y una del pasado:

- La memoria del futuro. Dice Agustín:

> "Allí se hallan, finalmente todas las cosas de que me acuerdo, ya sean las que he sabido por experiencia propia, ya las que he creído por relación ajena. A todas estas imágenes añado yo mismo una innumerable multitud de otras que formo sobre las cosas que he experimentado o que, fundado sobre éstas, he creído por diversos motivos, y son las semejanzas y respectos que todas ellas dicen entre sí y esas otras. Además de esto, se han de añadir las ilaciones que hago de todas estas especies, como las acciones futuras, los sucesos venideros y las esperanzas. Todo esto lo considero y miro en la memoria como presente, sin salir de aquel capacísimo seno de mi alma, lleno de tantas imágenes de tan diversas cosas. Y suelo decirme a mí

---

[193] Este punto lo consideraremos posteriormente, cuando hablemos de la razón inferior y la ciencia, en el capítulo dos.

[194] Sciacca, M., 1957, pág. 281 y siguientes.

> mismo: 'Yo he de hacer esto o aquello; y de aquí se seguirá esto o lo otro. ¡Ojalá que sucediera tal o tal cosa! [...]' Todo esto lo digo en mi interior; y cuando lo digo, salen de aquel tesoro de mi memoria y se me presentan las imágenes de todas las cosas que digo; y nada de eso pudiera decir si aquellas imágenes no se me presentaran."[195]

La memoria es, ante todo, una especie de recinto que almacena imágenes. Cuando el hombre piensa en sucesos venideros lo hace sin salir de la memoria: Primero busca en la memoria las imágenes que desea utilizar. Luego las relaciona. En tales relaciones encuentra posibles eventos futuros. Y, por último, deposita las imágenes de tales eventos que predice, en la memoria. Es en este sentido que el pensador tiene memoria del futuro. De igual modo, los profetas usan esta memoria del futuro, ellos ven en su memoria, gracias a la iluminación de Dios, los acontecimientos futuros. Es como si Dios para enseñar a un profeta algo que ocurrirá, utilizara para ello las propias imágenes que se encuentran en su memoria (las que él almacenó y las que están en la memoria procedentes de Dios mismo) y las iluminara para hacerse entender[196]. "La memoria, como las demás actividades fundamentales del alma, es uno de los elementos de la 'metafísica de la vida interior' agustiniana, que se explica y entiende en relación con la teología cristiana"[197].

- La memoria del presente, gracias a la cual el alma se recuerda a sí misma, es decir, permanece presente a sí misma. Esta memoria también significa interioridad. El alma en este mundo a menudo se olvida de sí misma en otro, piensa en otras cosas y olvida que se conoce. En realidad, nunca deja de conocerse, sólo sufre de desmemoria porque no se piensa. Entonces, siendo su naturaleza conocimiento y vida, se ve obligada a buscarse. Pero, en su memoria conserva latente, siempre en presente, la presencia de sí misma; y, al encontrarse de nuevo en su interior, recuerda y regresa a su existencia real. Esta memoria, en tanto es memoria de sí misma, es *memoria sui* y supone un conocer esencial, oscuro e implícito; y en tanto es memoria de Dios que le habla desde ahí, es *memoria dei*. Agustín lo expresa así:

- [195] *Confesiones* X, VIII, 14. Énfasis añadido.
- [196] Sciacca, M., 1957, pág. 282.
- [197] Sciacca, M., 1957, pág. 281.

> "Mas quien afirme no existir memoria de las cosas presentes, escuche lo que se dice en la literatura profana, [...] 'No pudo Ulises tales horrores sufrir, ni se olvidó Itaco, en el peligro, de sí'. Al decir Virgilio que no se olvidó Ulises de sí, ¿qué otra cosa quiso dar a entender, sino que se recordó de sí mismo? Si el recuerdo no pertenece al presente, ¿cómo estando Itaco en su misma presencia se recuerda de sí? Por consiguiente, así como en las cosas pretéritas se llama memoria a la facultad que las retiene y recuerda, así, con relación al presente, cual lo está la mente para sí misma, se puede llamar sin escrúpulo memoria a la facultad de estar presente a sí misma, para poder por su propio pensamiento conocerse".[198]

Para el alma resulta difícil estar siempre presente a sí misma, pues tiene una tendencia a distraerse con las sensaciones y a dejar de pensar en lo que sabe: en la presencia de Dios en ella. La memoria ejerce una función salvadora para el alma al incitarla a iniciar el ascenso por la senda del conocimiento que comienza con la sensación. El alma es la que siente, forma imágenes de su substancia pero deja algo para juzgarlas, aquí interviene ya la razón, y encuentra que las reglas con las que juzga no son verdaderas por sí mismas sino por otra verdad que las trasciende. Así el alma regresa al pensamiento de Dios, a estar presente a sí misma. El orden es restaurado hasta que el velo de las sensaciones vuelva a tapar la luz divina que mora en la memoria.[199]

Hay todavía otra presencia en la memoria que conduce al alma a la introspección. El recuerdo de que tiene un fin excelente: el de su seguridad y felicidad que no puede

---

- [198] *De Trinitate*, XIV, 12, 15.
- [199] "¿Para qué se le preceptúa conocerse? Es, creo, con el fin de que piense en sí y viva conforme a su naturaleza; es decir, para que apetezca ser moderada, como lo exige su esencia, bajo aquel a quien debe estar sometida, sobre la criatura, que ella debe señorear; bajo aquel por quien debe ser regida, sobre las cosas que debe gobernar. Muchas veces obra como olvidada de sí e impulsada por una apetencia malsana. [...] y, espoleada por la apetencia de adquirir nuevos conocimientos de las cosas exteriores –cosas que ama y siente perder si no las retiene a fuerza de grandes cuidados-, pierde la seguridad y tanto menos piensa en sí misma cuanto más segura está de no poder perderse. Así, siendo una cosa no conocerse y otra no pensarse (de un sabio versado en muchas disciplinas no decimos que ignore la gramática si, por tener el pensamiento ocupado en la medicina, no piensa en ella), siendo, repito, una cosa ignorarse y otra no pensarse, tanta es la vivacidad del amor, que atrae hacia sí las realidades con amor por largo tiempo pensadas si está apegado a ellas con el aglutinante del cuidado, y las lleva consigo cuando entra en sí para –en cierto modo- pensarse. Y como las cosas que por los sentidos de la carne amó son cuerpos y se halla mezclada por una luenga familiaridad con ellos, al no poderlos llevar consigo a su interior, región reservada a la naturaleza incorpórea, enrolla sus imágenes y arrebata las formadas en sí misma de sí misma. Les da, pues, para su formación, algo de su substancia; pero conserva su libertad para juzgar de esas imágenes. Y esta facultad es la mente, es decir, la inteligencia racional, a la que está reservado el juicio. Porque las partes del alma que son informadas por las semejanzas de los cuerpos, sabemos que nos son comunes con los animales." *De Trinitate* X, 7, 9.

alcanzar si no se alcanza a sí misma[200]. En su memoria está, también, el vago recuerdo de la condición feliz de Adán antes del pecado. El recuerdo de su finalidad es "de naturaleza psicológico-filosófica" y el del estado de felicidad adámica es "de naturaleza teológica".[201] Son dos, entonces, los recuerdos que impulsan al alma hacia su interior: uno "que de las cosas la vuelve en sí, donde está la verdad, y, por la presencia interior de la verdad, a trascenderse en Dios [...] por otra parte, el pasado, que está más presente y vivo que el presente, solicita y espolea [...] Sin la vuelta a la propia interioridad, el alma no podrá obtener la felicidad, pero obtenerla no depende de ella, ni vincula al Donador."[202] La felicidad, así como la verdad, le son otorgadas y sólo le pertenecen mientras Dios se las conceda. Podemos ver aquí una expresión del realismo de corte teológico de San Agustín. Como apunta Sciacca: "La memoria, como las demás actividades fundamentales del alma, es uno de los elementos de la 'metafísica de la vida interior' agustiniana, que se explica y entiende en relación con la teología cristiana"[203] La búsqueda filosófica de la felicidad en el retorno del alma a sí misma, encuentra una prueba de la posibilidad de obtener tal dicha, en el recuerdo de la vida feliz del primer hombre antes de pecar y descubre su realización en una realidad trascendente.

Este aspecto de la memoria que a veces se recuerda como presente a sí misma y otras veces se olvida porque no se piensa, la explica Sciacca con una teoría suya sobre la existencia real y la existencia virtual del alma.[204] Cuando el alma está presente a sí misma y tiene conciencia de sí (memoria sui) y de Dios (memoria Dei), está en su existencia real; y cuando conserva de sí misma únicamente un recuerdo latente, está en su existencia virtual. Debido al contenido de su memoria el alma tiende a traducir su existencia virtual en existencia real. "Puede decirse –señala Sciacca- que hay un recuerdo de la Gracia y una 'gracia de la memoria', como hay una 'gracia de la razón' (la *intelligentia*) y una 'gracia de la voluntad (la *libertas*). Si bien se considera, toda la

---

- [200] "Ciertamente es muy de admirar el que no se conozca y conozca la belleza de conocerse. ¿Es que ve algún fin excelso, esto es su seguridad y su dicha, merced a una secreta memoria que no le abandona en su peregrinación hacia lejanas playas, y cree no poder alcanzar esta meta sin conocerse a sí misma? Y así, mientras ama aquello, busca esto: ama el fin conocido y busca el medio ignorado". *De Trinitate* X, 4, 6.
- [201] Sciacca, M., 1957, pág. 281.
- [202] Ibid.
- [203] Ibid.
- [204] Sciacca, M., 1957, pág. 282, 283.

actividad del alma, la dinámica de la mente y el movimiento de la dialéctica, dependen de la existencia virtual del alma feliz. Y este recuerdo, que no puede ser traducido en presencia actual, es el resorte de la vida del espíritu, su tormento y esperanza".[205]

El hombre agustiniano tiene una finalidad inmanente, buscar en el interior de su ser su esencia, es decir, lo que Dios imprimió en su memoria ("Memoria Dei"). Toda actividad del alma conduce a un fin trascendental pero concreto, a una "trascendencia objetiva, un Dios personal y no un sujeto trascendental, un yo absoluto o un Espíritu universal"[206] Mientras Platón encontraba como primer principio absoluto en su escala del ser, al Bien; el realismo agustiniano tiene como fondo, como primer principio, a un ser concreto, Dios, que es el 'Ser', filosóficamente hablando, pero también es el Dios creador de los cristianos, con toda la significación teológica del caso.

- La memoria del pasado, que es la que almacena las imágenes de sensaciones pasadas. Esta es la *memoria sensible*. San Agustín la describe así:

> "...pasando más arriba de lo sensitivo, vengo a dar en el anchuroso campo y espaciosa jurisdicción de mi memoria; en ella, en la memoria, se guarda el tesoro de innumerables imágenes de todos los objetos que de cualquier modo sean sensibles, las cuales han pasado al depósito de mi memoria por la aduana de los sentidos. Además de estas imágenes, se guardan allí todos los pensamientos, discursos y reflexiones que hacemos, ya aumentando, ya disminuyendo, ya variando de otro modo aquellas cosas que fueron el objeto de nuestros sentidos; y, en fin, allí se guardan cualesquiera especies que por diversos caminos se han confiado y depositado en la memoria, si todavía no las ha deshecho y sepultado el olvido..... Allí están guardadas con orden y distinción todas las cosas y según el órgano o conducto por

---

- [205] Ibid.
- [206] Lope Cilleruelo, "Originalidad de la noética agustiniana" en *San Agustín: estudios y coloquios varios*, vvaa., Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1960, pág. 198.

donde ha entrado cada una de ellas... Pero no son estas mismas cosas materiales las que allí entran, sino imágenes que representan estas mismas cosas sensibles... "[207]

La memoria es como un vasto almacén dividido en "celdillas admirables"[208], que está en nuestro interior y realiza varias operaciones: almacena con orden las imágenes y las presenta ordenadamente al pensamiento cuando este lo requiere. Las cosas que están en la memoria son clasificadas según sus características y se colocan bajo encabezados generales. Cuando Agustín habla de las funciones que realiza la memoria sensible, se refiere al trabajo de la imaginación sobre tales representaciones. La función discriminatoria permite que las imágenes sean conservadas sin confusión, la capacidad de conexión y previsión hace que se relacionen los casos que se reciben con casos semejantes pasados, para decidir qué hacer o saber qué puede pasar.

Todos los tiempos se agolpan en la memoria sensible en una copresencialidad y la imagen - memoria es la responsable del conocimiento temporal humano. Agustín da una solución al problema de cómo preservamos internamente las distancias temporales en su libro *Confesiones* donde dice que el tiempo mismo no es otra cosa que el espacio lleno, del alma[209]. Mucho tiempo pasado es una buena memoria densamente llena con

---

- [207] *Confesiones* X, 8,12-14.
- [208] *Confesiones* X, 9, 16.
- [209] "En ti es, oh alma mía, en donde mido los tiempos [...] porque lo que mido es aquella misma especie que en ti hicieron las cosas cuando iban pasando, la cual queda impresa en ti, y permanece aún después que ellas han pasado, y no mido las mismas cosas que pasan, y que al pasar dejan aquella impresión, y ésa es la que tengo presente, y la que mido, cuando mido los tiempos." *Confesiones*, XI, 27, 36. "En el alma hay tres cosas o tres operaciones, porque 'espera, atiende y recuerda' para que aquello que *espera* pase por lo que *atiende,* y vaya a parar en lo que *recuerda*. ¿Quién hay que niegue que los futuros no existen todavía? Y, sin embargo, ya existe en el alma la *expectación* de los futuros. ¿Y quién hay que niegue que lo pasado no existe ya?, pero no obstante hay todavía en el alma la *memoria* de lo pasado. ¿Y quién hay que niegue que el tiempo presente carece de extensión o espacio, pues pasa en un punto? Y no obstante permanece y dura la *atención* por donde pase a un ser que no será. Luego no es largo el tiempo futuro que todavía no existe; sino que se dice largo el futuro porque es larga la *expectación* del futuro. No es largo el tiempo pasado porque éste ya no es; sino que lo que se llama largo en lo ya pasado no es otra cosa que una larga *memoria* de lo pasado [...] esto sucede con la duración continuada de todas las vidas de los hombres, de cuya duración es una parte cada una de las vidas." *Confesiones* XI, 28, 37 y 38.

imágenes. Según Agustín, el alma contiene un espacio de tiempo[210], un lugar donde los tiempos copresentes, se exhiben en una secuencia espacial. De sus relaciones y de su densidad espacial se deduce su temporalidad. Es decir, que si no tuviéramos percepciones del mundo desde el momento de nuestro nacimiento, y si no las almacenáramos en la memoria, no estaríamos conscientes de nuestra propia temporalidad, no conoceríamos ni siquiera los conceptos de presente, pasado y futuro. Hasta ese punto dependemos del mundo y de su conocimiento.

La memoria sensible está llena de actividad espiritual, pues las 'similitudes corporales' que el alma conserva no son las impresiones que recibió por los sentidos, sino que han sido elaboradas y asimiladas, es decir, convertidas en productos espirituales. Si, como dijimos, el sentir es un acto del alma, con más razón lo es el recordar.

Ahora bien, la imagen que surge en el pensamiento y la imagen de la memoria son distintas. El recuerdo que está en la memoria aunque nunca se haga expreso, no cambia. Cuando el pensamiento evoca una imagen que está en la memoria forma una nueva imagen distinta, que es una representación consciente del recuerdo, esta visión puede cambiar cada vez que el pensamiento busque la misma imagen – recuerdo. El recuerdo mantiene una fidelidad a los datos recibidos, pero las visiones de los hombres pueden modificar la imagen sensible desde sus múltiples aproximaciones a esta y dependiendo de la riqueza de su imaginación. Así lo expone Agustín:

> "Una cosa es el recuerdo oculto en la memoria y otra lo que en el pensamiento se reproduce, si bien, cuando se verifica la unión, semeja una sola; porque, con relación a las formas de los cuerpos, sólo podemos recordar las que percibimos, cómo las percibimos y tantas cuantas hayamos percibido: el alma las graba en la placa de la memoria mediante el sentido

[210] "esto que digo lo hablo en tiempo, y que mucho ha que estoy hablando del tiempo; y que el mismo 'mucho ha' no sería lo que es sin extensión de tiempo". *Confesiones* XI, 25, 32.

del cuerpo; y todas estas visiones nacen de las realidades presentes en la memoria, pero varían y se multiplican sin número hasta el infinito.

> Un sol recuerdo, pues, como en realidad es, uno he visto; pero, si me place, puedo imaginar dos, tres, cuantos quiera, y esta múltiple visión de mi pensamiento es informada por la memoria, que recuerda uno solo... puedo a voluntad imaginar este sol mayor o menor; y así lo recuerdo como lo he visto y lo imagino como me place."[211]

Por lo tanto, para Agustín, la memoria es la medida del pensamiento y nadie puede pensar en una realidad concreta sin haberla antes sentido. El pensamiento no funciona independientemente de la memoria.

> "El sentido recibe la imagen del cuerpo que sentimos; la memoria la recibe del sentido, y la mirada del pensamiento de la memoria... querer apartar la mirada del alma del recuerdo de la memoria equivale a no pensar"[212]

Sin memoria, pues, nadie puede pensar; y esto supone que en la base del pensamiento están las imágenes sensibles tomadas del mundo material, que la memoria almacena. Es decir que si el caudal sensorial no está presente, la mente no tiene con qué pensar. Aunque Agustín concede a la razón la primacía en el proceso de conocimiento, también admite que no se puede prescindir de los datos sensoriales. Como dice Rodríguez Neira: "El pensamiento que asciende de la representación sensible a la intelección, requiere siempre, para poder realizarse, la memoria: la memoria sensible es necesaria para el ejercicio de la actividad representativa y, en consecuencia, para el juicio sobre esa realidad. De nada podemos juzgar si nada está presente".[213]

En efecto, si seguimos a Sciacca en su libro *San Agustín,* [214] encontraremos otra prueba de la necesidad del objeto físico para el proceso cognoscitivo y, por ende, del realismo agustiniano. Sciacca menciona un pasaje del libro *De Ordine* en el cual se

---

- [211] *De Trinitate* XI, 8, 14.
- [212] *De Trinitate* XI, 8, 14-15.
- [213] Rodríguez Neira, Teofilo, "Memoria y conocimiento en San Agustín", en *Augustinus* XVII, 1972, pág. 242.
- [214] Sciacca, M., 1957, págs. 283-287.

desarrolla una disputa entre Licencio y Agustín. Licencio afirma que el alma del sabio, purificada y "unida a Dios" se ha retirado dentro de sí misma y tiene:

> "ante los ojos interiores de su entendimiento... a Dios, a quien abraza con una mirada fija e inmutable, y en Él todas las cosas que el entendimiento ve y posee".[215]

Estando así en presencia de la Verdad, de lo Inmutable y atemporal, el sabio no precisa de la memoria sensible que, según él, sólo es necesaria para las cosas temporales. La memoria entonces sería una parte de la porción inferior que "aún milita a su servicio"(del sabio) "como cierta sordidez y despojos" de su parte corporal. Agustín había dicho eso mismo en otra ocasión cuando descubrió la realidad incorpórea de los "platónicos", pero después, dice Sciacca, profundizando en el neoplatonismo y en la verdad cristiana se convenció "de que la función de la memoria no se limita a este papel inferior y que, más bien, tiene un puesto propio en la vida intelectual"[216].

Agustín combate a Licencio diciéndole que para que el sabio cumpla con su deber de enseñar a los demás tiene que recordar lo que sabe y cómo decirlo a los demás. Es decir, necesita usar la memoria, incluso la sensible.

Además Agustín está en contra del ontologismo de Licencio. No vemos la verdad en Dios, encontramos la verdad en nosotros. Como dice Sciacca: "si viésemos las cosas en Dios sería innecesaria la sensación"[217]. El uso (la no inutilidad) de las sensaciones y de la memoria" están en contra de la interpretación ontologista. Agustín atribuye gran importancia al estudio y profundización de la memoria. Por lo tanto, no puede, sin contradecirse, proponer el estudio de las vastas bóvedas de la memoria sin dar importancia a las imágenes sensibles que ahí se guardan.

El sabio agustiniano no es, pues, un ser vuelto completamente hacia sí mismo, contemplando impasible las verdades eternas directamente en Dios, sino un ser humano, un alma que dirige un cuerpo, que vive en un mundo material y que encuentra a Dios al

---

- [215] *De Ordine* II, 2, 6 y 7.
- [216] Sciacca, M., 1957, págs. 283-287.
- [217] Sciacca, M., 1957, pág. 285, nota al pie de página número 16.

final de una larga búsqueda trascendiéndose a sí mismo[218]. Pero lo que descubre en sí mismo es un vestigio de lo divino, una luz que proviene de Dios.

Si el sabio fuese como dice Licencio: "Mas, ¿para qué quiere el sabio la memoria, si todo lo guarda y tiene presente en sí mismo?" ni él, ni Agustín, serían sabios. Y continúa conversando Licencio con el hiponense:

> "Mira que no recurrimos a ella en cosas que tenemos o vemos delante. ¿Qué necesidad, pues tiene el sabio del uso de la memoria, teniendo todo ante a los ojos interiores de su entendimiento, esto es, teniendo a Dios, a quien abraza con una mirada fija e inmutable, y en Él todas las cosas que el entendimiento ve y posee?. A mí, en cambio, para recordar las cosas que te he oído a ti me falla el dominio sobre el siervo; unas veces le sirvo, otras lucho para no servirle, aspirando a mi propia libertad. Y si algunas veces le mando y él me obedece, haciéndome creer que lo tengo vencido, otras se me solivianta y caigo miserablemente a sus pies. Por lo cual, cuando hablamos del sabio yo no entro para nada.
> -Ni yo tampoco- le dije-. Pero ¿acaso el sabio puede abandonar a los suyos, o mientras vive en esta vida, donde trae ligado a este siervo, dejará su obligación de favorecer a los demás a quienes puede y, sobre todo, de enseñar la sabiduría, lo cual principalísimamente se le exige? Y al hacer esto y enseñar como conviene, con aptitud, frecuentemente prepara lo que ha de exponer y discutir con orden; y si esto no se encomienda a la memoria, necesariamente perece".[219]

- [218] El ser se halla siempre fuera del sujeto que piensa y antes del pensamiento que lo piensa. El realismo agustiniano se manifiesta en todos los niveles de conocimiento.
- [219] *De Ordine* II, 2, 7.

Capítulo 2 – El conocimiento racional.

> "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; y, en fin, que la razón conoce todas estas cosas y así misma y que todos estos conocimientos los hace objeto de ciencia". [220]

En el capítulo primero recorrimos la etapa inicial del camino que conduce al conocimiento de la Verdad (meta de la filosofía agustiniana) Exploramos el universo material y su relación con el sujeto cognoscente. Descubrimos que el objeto físico tiene una función que se limita al proceso perceptivo del alma: lo inmediato hacia lo cual se dirigen los sentidos, para que el alma pueda producir imágenes que llenarán los almacenes de su memoria. Aquí la relación sujeto-objeto se establece a través de imágenes que entran en contacto: el objeto ofrece su forma, o imagen, al sujeto y los órganos sensoriales de este actúan como receptores siendo modificados por dicha forma.

Según Agustín, Dios creó al hombre como un ser compuesto de cuerpo y alma para que habitara y gobernara un mundo material como un sujeto gnoseológico[221]. El hombre debe tener como meta, según Agustín, descubrir la verdad, y esto supone un esfuerzo tanto del cuerpo como del alma. "Dios no ha depositado en nosotros las verdades de una vez para siempre, hechas y compuestas, de tal modo que baste buscar para encontrarlas. Es cierto que las sensaciones son actos del alma, pero su contenido representativo viene dado del exterior, a través de los sentidos"[222], por ello el hombre empieza su búsqueda de la verdad en el mundo externo.

Pero, además de eso, Dios puso en los objetos huellas de Sí mismo para que el conocimiento de ellos condujera al conocimiento de Él.

Así que la función del objeto físico en el conocimiento sensible es la de ser condición y contenido de ese conocimiento y dar testimonio de la posibilidad de alcanzar un conocimiento superior. Y, por supuesto, poseemos la capacidad que nos permite encontrar ese conocimiento superior: la razón. Esta facultad nos hace distintos a los animales. A diferencia de los sentidos, la razón no entra en contacto inmediato con las imágenes de los objetos físicos, cuando se aplica al conocimiento de ellos. Más bien, toma sus datos de las imágenes que el alma creó a partir de las sensaciones y que están depositadas en la memoria que Agustín denomina "memoria del pasado" (de la cual hablamos en el capítulo uno). En esas imágenes, la razón, por su misma naturaleza, sólo

---

[220] *Del Libre Albedrío,* II, IV, 10.

- [221] En efecto, la doctrina que afirma que un ser material con una parte espiritual gobierna algo material diferente de sí mismo, siendo, por ello, un sujeto frente a un objeto independiente de él, es, por supuesto, realismo.
- [222] Sciacca, M., 1957, pág. 252.

puede buscar los componentes inteligibles[223] que provienen de las cosas. Por eso comenzaremos este capítulo considerando si en los objetos físicos existe algún elemento inteligible que, a través de su imagen grabada, resulte susceptible de ser aprehendido por la razón.

2.1 - La inteligibilidad del objeto sensible.

Haciendo un pequeño resumen diremos, que el conocimiento sensible comienza cuando un objeto impresiona los sentidos provocando en ellos una modificación. Esta es percibida por el alma quien responde creando una similitud corporal la cual recibe para su formación algo de la substancia del alma[224]. Las imágenes creadas por el alma, que son producto de su actividad, se almacenan en la memoria y se combinan con la intervención de la imaginación.

Hasta aquí todavía no hay ciencia. El grado sensible del conocer se ocupa exclusivamente del mundo en continuo fluir. El conocimiento sensible es una especie de recolector de datos. Los sentidos no alcanzan los objetos inmutables, ni siquiera saben que sienten.

Según H. Carré, cuando Agustín estudia el proceso mental de la sensación y el juicio, hace un análisis psicológico que, no obstante, es secundario para Agustín, pues el principal asunto es la búsqueda espiritual de la verdad.[225]

En efecto, Agustín comienza su teoría del conocimiento con un análisis psicológico del proceso perceptivo. Este método se apoya en el dato, en la observación de los procesos internos y externos del cuerpo y de la mente; pretendiendo convertirse, por intermedio del análisis de la razón, en una base científica estable para que el hombre pueda conducirse con cierto nivel de certeza en medio del mundo que habita. San Agustín no ignora el mundo, las cosas creadas tienen que tener algún lugar en el plan

---

[223] Si las cosas tienen un componente inteligible que hace posible al sujeto conocerlas, entonces el sujeto no las crea al pensar, sino que toma el conocimiento de ellas mismas. Las cosas tienen la huella de su esencia eterna (que está en las ideas divinas) en ellas mismas y ésta es captada por la razón humana en el proceso de conocer. El pensamiento no crea la esencia, o la forma, de las cosas. Por lo tanto estamos ante una gnoseología realista (aunque de corte teológico, porque al final las ideas pertenecen a la mente de Dios).

[224] *De Trinitate,* X, 5, 7.

[225] "en el curso de sus numerosas exploraciones del ascenso de la mente... necesariamente discute los elementos de los que se compone el conocimiento. Él analiza los procesos mentales como la percepción y el juicio para exhibir las complejas actividades presentes en ellas. Sus interpretaciones de estos asuntos, especialmente la descripción de la relación entre las impresiones físicas y las sensaciones, afectaron profundamente la filosofía de la Edad Media. Pero es importante señalar que este *análisis psicológico* es secundario con respecto a la preocupación principal de Agustín. Él se preocupa de la naturaleza de la realidad que encuentra revelada en la búsqueda espiritual de la verdad. Es la cuestión metafísica concerniente al estatus de los varios tipos de conocimiento lo que le interesa. Agustín pasa por alto importantes puntos en la psicología del conocimiento para instar a la mente al reconocimiento de las Ideas". H. Carré , Meyrick, *Realist and Nominalist*, Gran Bretaña, Oxford University Press, 1946, pág. 8. Énfasis añadido.

universal de Dios, según un criterio de perfección.[226] Si toda obra de Dios es perfecta, el mundo material debe ser perfecto en el sentido de cumplir con su función en el desarrollo de la inmensa maquinaria universal. Es imposible para una mentalidad cristiana concebir que Dios haya creado el universo material, sin un propósito; todo debe tener un lugar que justifique su existencia y su función con respecto a un fin ulterior. El sistema de Agustín es una estructura donde cada parte es importante para la consecución del todo.

Una vez analizado el proceso de la percepción de los objetos físicos, Agustín no se conforma con las conclusiones a las que le llevó su trabajo de psicología descriptiva, desea comparar los datos que encontró para descubrir la naturaleza de las cosas, lo que hay de constante y estructural en ellas; y la naturaleza de su propia alma. Por eso, al llegar a este punto avanza un grado hacia el conocimiento racional. El conocimiento racional empieza con el juicio de las sensaciones. Como expone Agustín:

> "Juzgamos, pues, de lo corpóreo, a causa de sus dimensiones y contornos, según una razón que nuestra mente reconoce como inmutable"[227]

Sciacca dice que "la sensación, el juicio sensible y la memoria sensible, son los antecedentes necesarios del juicio de la razón"[228]. En efecto, la razón es una facultad del alma que intuye la verdad, aprende, ordena y clasifica los conocimientos.[229] San Agustín reconoce dos funciones de esta facultad según las cuales denomina 'razón inferior' a la "dimensión de la racionalidad que produce el conocimiento científico... Sin embargo, tal función no agota los poderes de nuestra razón. Por encima de la *ratio inferior* está la razón que, a partir de lo sensible, lo trasciende y dirige su mirada al mundo inteligible, al mundo de Dios, del ente en cuanto ente, del bien, de la verdad, de la belleza: en suma, hacia la contemplación. Ahora bien, mientras la *ratio inferior* construye el conocimiento científico, la *ratio superior* nos brinda la sabiduría."[230]

Por lo tanto, la "razón superior" se ocupa de las verdades superiores a ella misma, "las leyes supremas de su existencia y consistencia"[231] y alcanza la sabiduría.

Los sentidos son la "nave" que abandonamos al subir a la otra de la razón, pero el cargamento que llevaba la nave sensorial se queda en la memoria, las naves sólo llegan

---

[226] En un mundo creado y sostenido permanentemente por su creador, la teoría del conocimiento que lo aprehende tiene que ser realista. Pues se trata de un mundo que existe por obra de alguien externo a él y que existe independientemente del sujeto que lo piensa. En la base de este realismo se encuentra una verdad teológica aceptada *a priori*: la existencia y realidad absolutas del Dios creador cristiano.

[227] *De Trin*. XII, 2, 2.

[228] Sciacca, M., 1957, pág. 193.

[229] La razón es la "Facultad del alma por la que intuimos la verdad con independencia del cuerpo, o moción del alma que discierne y ordena lo que aprende". *De Ordine*, II, 11, 30.

[230] Paván, C., 2000, Pág. 26.

[231] Campelo, Moisés, "Hacia una teoría agustiniana del conocimiento", *Augustinus*, VI, 1961, pág. 481.

hasta la orilla. Agustín es el creador de esta metáfora en su libro *Soliloquios*, donde conversa con su propia razón:

- R.- ¿Conoces igualmente la línea y la esfera o una cosa más que la otra?
- A.- Igualmente las dos, pues en ninguna me engaño.
- R.- ¿Y ambas las has percibido con los sentidos o con la inteligencia?
- A.- Los sentidos en este punto me han servido como nave. Pues cuando me llevaron al punto que me dirigía, allí los dejé; ...antes creo se pueda navegar por tierra que alcanzar la ciencia geométrica con los sentidos, aunque a los principiantes les prestan alguna ayuda.
- R.- ¿No dudas, pues, tú llamar ciencia al conocimiento que tienes de estas cosas?
- A.- No.[232]

En primer lugar, nos ocuparemos de la razón inferior la cual, a diferencia del conocimiento sensible, es un grado de conocimiento seguro y cierto. Cuando la razón se dedica al control y organización de lo múltiple, hace ciencia. Su preocupación es determinar las cualidades y el contenido físico de las cosas reduciendo los datos "a cuerpo orgánico" utilizando "*definiciones, divisiones y síntesis*" y defendiendo su obra "de todo error".[233] De hecho, en el *De Trinitate*, "ciencia" se define como:

> "el conocimiento de las cosas temporales y mudables necesarias para desempeñar las funciones de esta vida... la ciencia llamada de acción raciocina sobre los objetos corporales que el sentido del cuerpo percibe"[234].

También indica que la ciencia "es conocimiento cierto de las cosas sensibles"[235]. Ello significa que la ciencia tiene sus raíces en la percepción, pero eso no quiere decir que se derive del flujo de las sensaciones, ni que opere por medio de la abstracción. Más bien se ocupa de las razones, números y formas de las cosas, es decir, de los vestigios de lo inmutable que aparecen en el mundo sensible, "como sombra".[236] El conocimiento científico atañe, mediante definiciones, a la substancia de las cosas, es decir, de aquello que responde a la pregunta ¿qué es?. Y esto es posible porque, según nuestro autor, el mundo sensible no está desprovisto de inteligibilidad, es decir, las cosas físicas pueden ser objeto de una percepción intelectual. Así lo expresa en *De Ordine*:

> "Hallamos ciertos vestigios de la razón en los sentidos... En lo tocante a los ojos, la congruencia razonable de las partes se llama belleza, y en lo

---

- [232] *Soliloquios* I, 4, 9.
- [233] *De Ordine* II, 13, 38. Énfasis añadido.
- [234] *De Trinitate* XII, 12, 17.
- [235] *De diver. quaest. ad simplicianum*, II, 2, 3.
- [236] *De Ordine* II, 15, 43.

> relativo a los oídos, un concierto agradable o un canto compuesto con debida armonía recibe el nombre propio de suavidad... Para decir que la razón participa del placer de estos sentidos se requiere que haya cierta proporción y armonía".[237]

Agustín utiliza el ejemplo de la construcción de un edificio. Un edificio se construye siguiendo un plan racional [238] el cual supone proporción, orden y simetría en las dimensiones. Por ejemplo, una puerta debe estar colocada en determinado lugar y a cierta distancia de las otras puertas, las ventanas etc.[239] Un edificio bellamente construido muestra el plan racional, los vestigios de la mente del arquitecto. Es decir, se puede discernir un arquitecto es el artífice de un edificio cuando la obra sigue un orden que solo podría elaborar una mente racional. Se trata aquí de un "legítimo y necesario movimiento dialéctico"[240] que va del efecto a la causa. El puente entre los mundos sensible e inteligible son los vestigios de la razón que el hombre encuentra en las cosas, lo que es igual a decir que los objetos son inteligibles o, mejor, que tienen un componente inteligible. Sciacca está de acuerdo con esto, pues afirma que "las cosas son por lo que tienen de medida y de orden, y mi mente las comprende porque aprehende en ellas algo de lo inteligible"[241].

Ya que la ciencia no se deriva del flujo de las sensaciones y su objetivo es descubrir la substancia de las cosas, veamos cuál es el concepto de substancia en San Agustín. Para ello leeremos algunos pasajes del *De Genesi ad Litteram* y del *De Trinitate*.

2.1.1 – El concepto de substancia en el *De Genesi ad Litteram* y en el *De Trinitate.*

Para San Agustín, la idea de 'substancia' se reduce a la de 'ser'. Así que veamos, en primer lugar, qué entiende por la palabra 'ser', y después nos referiremos a la substancia en sus diferentes manifestaciones.

Recordemos que, en general, el término 'ser' tiene dos usos fundamentales: el uso predicativo y el uso existencial. El Ser de los cristianos es eminentemente Dios, como podemos ver en el siguiente texto de Agustín:

---

[237] *De Ordine* II, 11, 33.

- [238] "La unidad, la simetría, el orden o congruencia de las partes son elementos racionales que resplandecen" en una obra. Capanaga, V., *Obras de San Agustín,* tomo I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, Nota 28 al *De Ordine* II, 11,33, pág 702.
- [239] Si una puerta está "colocada a un lado, la otra casi en medio, pero no en medio... la desigual dimensión de las partes ofende, en cierto modo, a nuestra vista". *De Ordine* II, 11, 34.

[240] "Por eso es legítimo y necesario el movimiento dialéctico que sube de la obra al arquitecto, del arte al artífice y, en general, del efecto a la causa... No puede decirse, como se ha dicho, que, en la filosofía agustiniana, el mundo sensible está separado del inteligible, sin puente de conexión con él. Como reino de vestigios de la razón, el mundo sensible es terreno laborable y fecundo para la contemplación racional o para elevarse de las huellas y de las sombras a la verdad primera y fontal". Capanaga, V., 1979, Nota 28 al *De Ordine* II, 11,33, pág. 702.

- [241] Sciacca, M., 1957, pág. 225.

> "Ya sabéis lo que significa *Yo soy*, no se puede repetir constantemente para que no llegue a producir fastidio una cosa tan sublime. Acordaos de *Yo soy el que soy,* y *El que es, me ha enviado y vosotros conoceréis*, es decir, entonces sabréis que yo soy... Toda la Trinidad se relaciona al ser mismo".[242]

Esta es la respuesta que Dios da a Moisés cuando éste le pregunta cuál es su nombre: *Ego sum qui sum*.[243] Esta corta frase habla del ser de Dios en sentido existencial: *Yo soy el que soy*, es decir, *yo soy el que existe*. Si Dios dijera: yo soy uno, infinito, inmutable, bueno, etc., es decir, *yo soy todo lo que soy*, estaría predicando lo que tiene, en otras palabras, diría: *yo soy lo que tengo*, pues en Dios se identifican ser y tener. Esta descripción de Dios es también verdadera y es esencialista. Para San Agustín, Dios es, por supuesto, el ser y, "sin embargo, señala Paván, su metafísica no es existencialista sino esencialista, así como lo impone la raíz platónica de su filosofar. En efecto, mientras desde el punto de vista teológico, Agustín concibe a Dios como el acto puro de ser, cuando elabora su filosofía vuelve a pensar ese ser en términos no tanto de existencialidad sino de inmaterialidad, inteligibilidad, inmutabilidad y unidad, es decir, en los términos propios del esencialismo característico de la Idea platónica".[244]

Pero no queremos insinuar aquí, que Moisés entregó a los Padres cristianos una metafísica al formular ese concepto de Dios, puro ser, que es tan diferente de los dioses griegos, (incluso, de la idea del Bien platónica y del dios aristotélico que era pensamiento del pensamiento), más bien, el *Ego sum qui sum* del Éxodo, que instaura al ser como nombre propio de Dios designando su esencia, fue el incentivo que condujo a Agustín (y a los demás teóricos de la Iglesia) a una elaboración especulativa de importantes implicaciones filosóficas.[245]

Agustín se pregunta ¿cómo se puede atribuir a las cosas que fueron creadas de la nada la palabra ser?, también, ¿podríamos entender la relación de la criatura con el ser originario si le negamos el concepto de ser?[246] En palabras del Hiponense:

> "¿Debo yo decir que mis días son? ¿Diré que estos días son? ¿Debo entregar, sin reflexión, una palabra tan digna al curso de los inconsistentes días?"[247]

- [242] *In Ioh.* 40, 3.
- [243] Éxodo III, 14.
- [244] Paván, C., 2000, pág. 81.
- [245] "Naturalmente, no se trata de sostener que el texto del Éxodo traía a los hombres una definición metafísica de Dios; pero si no hay metafísica *en el* Éxodo, hay una metafísica *del* Éxodo y la vemos constituirse muy temprano entre los Padres de la Iglesia, cuyas directivas sobre ese punto no han hecho sino seguir y explotar los filósofos de la Edad Media". Gilson, E., *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1952, nota 14, pág. 57.
- [246] Berlinguer, Rudolf, "La palabra 'ser'. Interpretación agustiniana al Éxodo 3, 14", *Augustinus* XIII, 1968, pág. 100.
- [247] *En. In Psalm.* 38, 7.

A San Agustín lo contingente no le parece digno de ser porque las criaturas, a diferencia de Dios, no son lo que tienen.[248] Además, reciben de Dios el ser:

> "¿Mas de dónde tenía su tal cual ser esta materia sino de Vos, de quien todas las cosas reciben el ser que tienen, de cualquier modo que ellas sean? Pero tanto más lejos están de vuestro Ser, cuanto más desemejantes son a Vos, pues no es la distancia de lugares la que hace que estén lejos de Vos las criaturas.
>
> Por lo cual Vos, Señor, que nunca sois diferente de Vos mismo, ni en la sustancia, ni en el modo, sino siempre inmutablemente el mismísimo, *Santo,... Dios Todopoderoso*, hicisteis algo aun de la misma nada, en aquel principio que procede de Vos, en vuestra Sabiduría, que nació de vuestra sustancia. Porque hicisteis el Cielo y la Tierra: pero no los hicisteis de vuestra propia sustancia".[249]

Aquí vemos que Dios es sabiduría e inmutabilidad y estos no son sus atributos sino su misma sustancia. Las cosas se asemejan al ser de Dios y en esa medida poseen el ser que les impide volver al no ser.

La filosofía está enfocada hacia el ser, aunque nunca pueda ser captado esencialmente y el camino que recorre hacia el infinito es un pensar.

El Ser se automenciona en el *Ego sum qui sum*, para que lo capten los entes, por eso tiene que suceder en el tiempo. Como dice Agustín:

> "[...] a pesar de ello no mentimos si decimos que era, será y es, a causa de la mutabilidad de los tiempos en que queda retenida nuestra variabilidad y mortalidad. Era en los tiempos pasados, es en los actuales, será en los venideros. Era porque nunca faltó; será, porque nunca faltará; es, porque siempre es".[250]

El Ser mismo es intemporal y podemos decir que era, es y será sólo porque es principio del tiempo y lo mudable cambia, en relación con lo inmutable. Porque Él está ahí, siempre presente, sabemos que nosotros pasamos. El ente únicamente puede tener una relación temporal e histórica con el Ser que es su fundamento. El *Ego sum qui sum* es, respecto a sí mismo, 'ser', pura efectividad y aseidad, es decir, causa y principio de sí mismo. Respecto a las cosas creadas es manifestación verbal de que el 'ser' es de hecho. Es decir, el *Ego sum qui sum* como fundador del tiempo, la historia y el mundo, puede considerarse como la expresión verbal del ser, pues, Agustín interpreta el 'ser' del Éxodo como palabra. Por eso dice en el evangelio de Juan (que Agustín relaciona

---

- [248] *De Civ. Dei.* XI 10, 1.
- [249] *Confesiones* XII, 6, 6.
- [250] *In Ioh.* 99,5.

con el texto del Éxodo) "en el principio era el Verbo", porque el ser que se inscribe en el tiempo es lenguaje. Pero, añade Agustín:

> "Hay conocimiento de la palabra, si es conocido Aquél al cual se le asigna. O sea, el nombre no es por sí mismo palabra, sino en virtud de lo que designa".[251]

La palabra no es un lenguaje vacío de contenido, más bien, para ser palabra tiene que estar plena de ser. El ente en su mutabilidad se relaciona verbalmente con el ser que es su principio inmutable, en un diálogo que constituye el sello de nuestro universo.

Cuando Agustín explica que "toda la Trinidad se relaciona al ser mismo"[252], introduce un rasgo teológico en su ontología. A la Trinidad de Padre, Verbo y Espíritu Santo le corresponde la de Ser, Palabra y Amor. Los tres son uno ontológicamente y son sinónimos verbalmente.

Ahora bien, cuando el *Ego sum qui sum* se refiere al ser en sí mismo es sinónimo del *ipsum esse*, es decir, del 'ser mismo'. *Ipsum esse* es el nombre eterno de Dios. Pero, Agustín se pregunta: "¿Tendrías el mismo nombre *ser* si no hubiera algo que en comparación a ti no es verdadero?"[253] y se plantea la relación entre Dios y el mundo como una relación de ser.

Para que el hombre pueda entender el *ipsum esse,* Dios lo explica utilizando su manera de relacionarse con los individuos. Según Agustín, Dios nos dice:

> *"Yo soy el que soy,* se relaciona a mí; *el Dios de Abrahán* se relaciona a ti; y si tú fracasas en lo que soy para mí, sin embargo comprendes lo que soy para ti".[254]

Entre el nombre *ipsum esse* y el nombre *Dios de Abrahán* hay una relación de realidad absoluta versus vestigio, así como el espacio es un vestigio del infinito. Por ello, Agustín distingue en entre el *nomen aeternum* y un *nomen temporale*[255]. El 'nombre eterno' (el *ipsum esse*) no puede no ser, ni estar contenido en el espacio, ni en el tiempo; mientras que el 'nombre temporal' se hace concreto en la historia del pueblo de Israel como "Dios de Abrahán".

- [251] *En. In Psalm.* 9, 11.
- [252] *In Ioh.* 40, 3.
- [253] Berlinger, R., 1968, pág. 104.
- [254] *En. in Psalm.* 134, 6.
- [255] *De Gen. ad litt.* V 16, 34.

El ser establece una relación óntica con el ente al fundamentar el hecho de que lo precede, de que es su principio, su origen.[256] Pero el ente no logra nunca identificarse esencialmente con el ser del cual proviene. El ente está cerca y, al mismo tiempo, lejos del ser. Está cerca por la relación fundamentadora que el ser tiene con él como su principio; y está lejos porque nunca puede alcanzar la identidad con el ser. Entre el ser y el ente hay una diferencia esencial que San Agustín invita a trascender cuando exclama:

> "Queremos alcanzar aquel firme estado donde el Es es, pues sólo eso es siempre así como es; pero en medio queda el mar de este mundo sobre el que marchamos, aún cuando no veamos a dónde marchamos".[257]

Es posible aproximarse al ser porque entre ser y ente existe un cierto parentesco, pero tal relación no es esencial sino de sentido, es decir, una relación en que se reconoce el significado del todo en el cual se halla de manera especial una parte. Por eso, aproximarse al ser no significa que desaparezca la diferencia esencial entre el ser y el ente. En un instante temporal, el ente se acerca al ser mediante la "agudeza del espíritu" o "la visión del corazón"[258] Además, la relación entre el Dios creador y el ente creado, es de participación. Dios es la plenitud del ser, como vimos, pero el hombre aspira al ser. O sea, antes dijimos que un alma no es sabia sino que tiene sabiduría, ahora añadimos, tiene sabiduría porque participa de la Sabiduría. Pues, "la participación significa una posesión regateada y parcial de una cualidad"[259]. En virtud de su incompletitud, el hombre aspira siempre a llenar los vacíos de su ser.

Pero, como dijimos, ser y substancia son sinónimos en San Agustín, entonces veamos lo que dice Agustín respecto de la substancia.

Según Blázquez[260]: "Filosóficamente hablando la substancia agustiniana se define como *id quod est, quidquid est,* o lo que es igual, *omne quod est*... Por lo que al aspecto lingüístico se refiere, la sustancia agustiniana es la traducción de la ουσια (ousía) transmitida por Plotino y del término bíblico αποσκευη", y añade: "En el plano de la substancia creada substancia es sinónimo de naturaleza, esencia, criatura, *res,* y expresiones con idéntica significación. En el plano de la substancia Creante existe una perfecta sinonimia también entre substancia, esencia, υποστασιζ, persona y relación absolutamente hablando, en virtud de la identificación completa del ser y existir en

---

- [256] Se pregunta "Agustín en sus *Tratados sobre san Juan:* '*Tu quis es?', '*¿Quién eres tú, que a ti mismo te llamas *Soy el que soy?'* Y el texto contesta con una única palabra: '*principium*', esto es, origen." Berlinger, R., 1968, pág. 103.
- [257] *In Ioh.* 2,2.
- [258] *En. In Psalm.* 134, 6.
- [259] Capánaga, V., "El ser y el tener en el dinamismo de la voluntad según San Agustín", *Augustinus,* VI, 1961, págs. 423-428.
- [260] Blázquez, Niceto, "El concepto de substancia según san Agustín", *Augustinus,* XVI, 1971, págs. 69-80.

Dios. En todo caso, el término ecuménico sobre el cual se basa toda esta sinonimia es la ουσια"[261].

San Agustín concibe la realidad como desarrollándose entre dos extremos: la substancia Creante, Dios, o el Ser, y la substancia creada (todo lo demás, todo lo que no es Dios). Se puede llamar a Dios substancia porque, como vimos, Él es lo que tiene y como la substancia es el conjunto de los atributos que Dios posee, entonces en Él, substancia y ser son una y la misma cosa.

El extremo inferior de la realidad es para Agustín la materia primera. Entre ésta y Dios él coloca a todos los seres creados, con diferente grado de substancialidad (o grado de ser) dependiendo de cuanto se asemejen a las Formas supremas que están en el Verbo, el único ser que no fue creado sino engendrado y es, por ello, cosubstancial con su Padre.

Entre las criaturas y el Verbo existe una relación de semejanza - participación, que determina su cualidad sustancial. Podemos decir entonces que para Agustín:

A) Dios es substancia.-

El extremo superior del esquema agustiniano de la realidad lo ocupa Dios. Para Agustín, Dios es substancia de una manera especial, en el sentido de esencia, como algo que expresa la exclusividad divina, su trascendentalidad y distinción absoluta de sus criaturas. Así lo expresa, Agustín:

> "Dios es, sin duda, substancia, y si el nombre es más propio, esencia; en griego *ousía*. Sabiduría viene del verbo saber; ciencia del verbo *scire*, y esencia, de ser. Y ¿quién con más propiedad es que aquel que dijo a su siervo Moisés: *Yo soy el que soy; dirás a los hijos de Israel*: *El que es me envía a vosotros*?.
>
> Todas las demás substancias o esencias son susceptibles de accidentes, y cualquier mutación, grande o pequeña, se realiza con su concurso; pero en Dios no cabe hablar de accidentes; y, por ende, sólo existe una substancia o esencia inconmutable, que es Dios, a quien con suma verdad conviene el ser, de donde se deriva la palabra esencia. Todo cuanto se muda no conserva el ser; y cuanto es susceptible de mutación, aunque no varíe, puede ser lo que antes no era; y, en consecuencia, sólo aquel que no cambia ni puede cambiar es, sin escrúpulo, verdaderamente el Ser".[262]

Agustín llama a Dios substancia pero excluyendo de este concepto la idea de sujeto capaz de tener accidentes, es decir, compuesto y cambiante. En Dios, repitamos, ser y existir son sinónimos y también lo son los conceptos de ser, substancia y esencia.

- [261] Ibid.
- [262] *De Trinitate*, V, 2, 3.

En cualquier discusión terminológica sobre Agustín, es menester considerar, que, para él, el mejor vocablo es el que mejor se acomoda a lo que quiere decir y a su auditorio (según Niceto Blázquez en la revista citada arriba). A él le importa más ser entendido que la precisión en el uso de los términos. De ahí que nos encontremos con una 'substancia' que es sinónima de 'naturaleza' y otra sinónima de 'ser' o de 'esencia', dependiendo del tipo de substancias a las que se refiera en cada caso.

B) El Hijo de Dios, el Verbo, es substancia.

Junto a Dios y en relación de identidad entitativa o consubstancialidad está su Hijo, el Verbo; entre ellos no hay grados de ser, dice Agustín. El Verbo es la fuente de todas las formas, en Él están las ideas que imprimirá en la materia para convertirla en las diferentes criaturas que habitan este mundo. Así lo enuncia San Agustín:

> "Aquello que cuenta la Escritura, *dijo Dios, hágase*, debemos entender que fue un dicho incorpóreo de Dios, pronunciado en la naturaleza de su Verbo coeterno, con el que llamaba hacia sí a la imperfección de la criatura, para que no permaneciera informe, sino que se formara según la naturaleza de toda criatura, cuya formación se lleva a cabo por orden..."[263]

El Logos es una imagen viviente de Dios y el recipiente de las ideas eternas, pero las ideas no están por encima de lo divino, ni constituyen un pensamiento primigenio que se consume en su propio pensamiento de sí. Más bien, son poseídas por el Ser supremo como Palabra (Verbo, Logos) y, en ellas Dios se posee y se ama.[264] Esta Palabra es el primer acto del Intelecto absoluto en su propia intelección[265]. Además, este concepto del Logos "como imagen viviente de Dios era ya un arranque hacia el superamiento del idealismo clásico en el realismo"[266], que nosotros consideramos teológico. El idealismo pagano es un "pensamiento que piensa en todo menos en la persona que lo gobierna y lo vivifica, por ser consubstancial a la misma".[267]

Así como Dios está centrado en sí mismo por su unidad, las criaturas (que se esfuerzan por imitarlo) también se centran en sí mismas. En sí mismas encuentran su verbo, es decir, la manifestación del Verbo en ellas que es la imagen de las ideas que están en Él. "Tan unida a sí misma está la persona humana en su verbo, que nada podría ella conocer, sin implicar en todo conocimiento del conocimiento de sí misma"[268] El Verbo es principio y posibilidad de la autoconciencia. En efecto, Agustín establece una analogía entre el Verbo divino y el verbo interior humano. Así como el Padre engendra

---

- [263] *De Genesi ad Litteram* I, 4, 9.
- [264] *De Trinitate*, VII, 2, 3.
- [265] *De Trinitate* VI, 10, 11.
- [266] Stefanini, Luigi., "El problema de la persona en S. Agustín y en el pensamiento contemporáneo", *Augustinus* I, 1952 – 2, pág. 141.
- [267] Stefanini, L., 1952, pág. 142.
- [268] Stefanini, L., 1952, pág. 143.

al Verbo y no lo crea, el hombre, por medio de la razón y gracias a la iluminación, engendra, o genera, una expresión de la verdad impresa en él, un concepto, que es ese verbo interior. He aquí una manifestación clara de cómo Agustín utiliza la fe para explicar un problema gnoseológico, introduciéndose con ello en el campo de la teología.

C) Las cosas creadas, mudables, son substancias.

San Agustín toma el término substancia de las categorías aristotélicas, pero en un contexto neoplatónico, es decir, filtradas por el pensamiento plotiniano. Mientras que en las *Confesiones* critica el uso abusivo de las categorías al aplicarlas a la substancia divina, en el *De Trinitate* las utiliza al hablar de la substancia creada, que está compuesta por un sujeto que tiene accidentes y existe en diferentes estados. Es un *sub-estare* en el mundo de lo creado.

Agustín enumera así las categorías:

> "Al decir, por ejemplo: "Es hombre", designamos una *substancia*. El que dice: "No es hombre, no enuncia un predicamento distinto; se limita a negar... Y si alguien me pregunta con relación a la *cantidad*, respondo: "Es cuadrúpedo, es decir tiene cuatro pies"; ... "Es blanco", digo refiriéndome al color; "No es blanco", digo negando esta *cualidad*. "Está cerca", afirmo según la *relación espacial*;... "Está echado", digo según la *posición*... Hablo según el *hábito* y digo: "Está armado"; ...Hablando del *tiempo* digo: "Es de ayer"... "En Roma está, exclamo con relación al *lugar*;... Hablo de la *acción* y digo: "Golpea";... "Es azotado", afirmo según el predicamento llamado *pasión*"..." [269]

Decíamos, en la Introducción, que el realismo considera las categorías como "elementos ontológicos del ser mismo, mientras que el idealismo considerará las categorías como unidades sintéticas del pensamiento".[270] San Agustín piensa en las nociones universales, como parte constitutiva del propio ser del hombre, de su alma. Son impresiones que están en la memoria, de la misma manera en que una imagen se imprime en la cera. Son una aproximación a un modelo que está en Dios. Igualmente, en la parte inteligible las cosas (aunque en menor grado) están las categorías como elementos ontológicos de su ser, al punto que, como veremos en la próxima sección, si no tienen número (cantidad) no son. Aquí también se muestra realista nuestro autor.

El concepto de substancia tiene una aplicación plena en las cosas mudables, creadas, compuestas de materia y forma, que constituyen el mundo. En este plano, desde la materia primera hasta los ángeles son substancias, para Agustín. Pero establece una diferencia de grado en la substancialidad de cada una dependiendo, como ya dijimos, de la semejanza participativa que tengan con las Formas o Ideas que están en el

---

- [269] *De Trinitate* V, 7, 8. Énfasis añadido.
- [270] Morente, M., 1938, pág. 102. Ver página 18 de la Introducción.

Verbo. Además en *De Civitate Dei*[271] establece un orden entre los seres creados basado en la naturaleza y el uso que se tiene de ellos. Así los "vivientes" son superiores a los "no-vivientes", pues estos no tienen capacidad generativa. Entre los vivientes los "sensitivos", como por ejemplo los animales, son superiores a los "no-sensitivos", como los árboles. Entre los sensitivos los "inteligentes", los hombres, aventajan a los no-inteligentes, como las bestias. Entre los inteligentes los "inmortales", como los ángeles, son superiores a los "mortales", como los humanos. En esta escala de valor, la razón se ocupa de lo que las cosas valen en sí mismas, mientras que la necesidad prefiere las cosas que valen con respecto a un fin[272].

Veamos ahora las características de las diferentes substancias creadas empezando por la materia prima, las razones seminales, la forma y, culminando, en el hombre.

C-1) Entre las substancias creadas están otras substancias con diferente grado de substancialidad que son: la materia primera, las razones seminales y la forma.

a- La materia primera o substancia mundanal[273] tiene el grado de substancialidad más bajo entre las cosas creadas y fue creada por Dios de la nada:

> "Vos, pues, Señor, de esta Materia informe que hicisteis de la nada, y tan cerca de la nada, hicisteis el mundo y las cosas tan grandes que admiramos los hijos de los hombres", era esa materia primera "invisible y sin forma"[274]

Esta sustancia mundanal aunque próxima a la nada, era 'algo' por tener la capacidad de poder ser formada.[275] Aunque informe en acto, por el hecho de ser creada y de ser algo, poseía ya aunque fuera incoativamente, como pura capacidad, la forma. Así que era invisible, por no tener forma completa, pero no inexistente. El grado de substancialidad de la materia primera, su ser, depende de la plenitud de la forma que recibirá del Verbo.[276]

Entonces, cuando Agustín dice que la materia está privada de forma, no lo dice en sentido ontológico sino en sentido de lo que llegará a ser, de la manera o del grado de plenitud con que será formada. Es informe en relación con la forma completa que tendrá. Además entre la materia y la forma no hay prioridad temporal, ambas fueron cocreadas, como señala Agustín:

> "La materia informe no es anterior en el orden del tiempo a las cosas formadas. Fueron creadas a un tiempo, la materia de que se hicieron y lo

---

- [271] *De Civitate Dei* XI, 16.
- [272] *De Civ. Dei* VI, 16.
- [273] El concepto agustiniano de materia prima es de inspiración bíblica y no filosófica. Se refiere a ella como uno de los términos del acto creador, es, por lo tanto, materia bíblica.
- [274] *Confesiones*, XII, 7.
- [275] *De natura boni*, 18.
- [276] Blázquez, Niceto, "El concepto de substancia según San Agustín", *Augustinus* XVI, 1971, pág. 71.

> que se hizo. Así como la voz es la materia de las palabras, y las palabras indican la voz ya formada, pues el que habla no emite primeramente una voz informe a la que después pueda coger y formar en palabras, así el Creador... creó... ciertamente formada la materia. Mas porque aquello de donde se hace algo, es primero que lo que con ella se hace, aunque no en el orden del tiempo pero sí en cierto orden de origen; por eso pudo muy bien la Escritura separar por tiempos el hablar, no dividiendo Dios por tiempos el obrar".[277]

La materia es el fundamento del cambio y todo lo creado está sujeto a mutación ya sea sin manifestarse aun en acto, es decir, en estado de posibilidad, o realmente, es decir en acto[278]: La mutación afecta incluso al mundo del espíritu: El ángel no es inmutable por su naturaleza sino por gracia divina. En cuanto al alma, ella está sujeta al cambio por naturaleza (también está compuesta por materia y forma) pero sólo en el tiempo, mientras que el cuerpo muda en el tiempo y en el espacio. Así lo expresa Agustín:

> "Dios... formó la materia a la cual nadie sino Él la estableció informe y formable, de tal modo que su formación se anticipó en origen, mas no en tiempo. También antepuso la criatura espiritual a la corporal; la espiritual solamente puede mudarse en el tiempo y la corporal en el tiempo y en el espacio. Por ejemplo, en el tiempo se mueve el alma, o acordándose de lo que había olvidado, o aprendiendo lo que ignoraba, o queriendo lo que no había querido. El cuerpo se mueve en el espacio, o de la tierra al cielo, o del cielo a la tierra, o del oriente al occidente o de cualquier otro modo parecido. Todo lo que se mueve en el espacio no puede moverse si a la vez no se mueve en el tiempo, pero no todo lo que se mueve en el tiempo es necesario que también se mueva en el espacio. Luego como a la substancia que se mueve en el tiempo y en el espacio precede la substancia que solo se mueve en el tiempo, así también a ésta se antepone aquella que no se mueve ni en el tiempo ni en el espacio".[279]

b- Las razones seminales también son substancias, según Agustín, porque son la forma ya comenzada, "pero en su aspecto dinámico y en su estadio retrasado".[280] Son formas incoadas.

En los primeros capítulos del Génesis aparecen dos pasajes claramente contradictorios. En el relato de la creación Moisés dice, en primer lugar, que Dios creó todas las cosas en un instante y, luego, que Dios necesitó seis días consecutivos para

---

- [277] *De Genesi ad Litteram* I, 15, 29.
- [278] "Este cambio existe ora en estado de posibilidad en toda criatura, aunque llegue a faltar el efecto, como sucede en los seres superiores celestes; o ya realmente en los inferiores, con el fin de producir en ellos una hermosura temporal, mediante los cambios ordenados de las cosas mudables" *De Genesi ad Litteram* IV, 1, 1.
- [279] *De Genesi ad Litteram* VIII, 20, 39.
- [280] Niceto B., 1969, pág. 77.

crear el Universo, la Tierra y las criaturas, incluyendo al hombre. Además, después de la creación de las primeras especies, aparecieron incontables criaturas individuales. ¿Cómo podría Agustín reconciliar la creación total del mundo y sus habitantes en un momento, con la aparición sucesiva de las especies e individuos?. Mediante la teoría de las razones seminales, que define así:

> "Consideremos la belleza de un árbol, con su tronco, ramas, hojas y fruto. Sabemos que esta apariencia y tamaño no han surgido repentinamente, y también sabemos en qué orden ocurrió. Pues, el árbol comienza por la raíz que el germen fijó primero en la tierra, y de ahí en adelante se produce todo el desarrollo de esa forma. Además, ese germen vino de la semilla; pues todas estas cosas estaban en la semilla originalmente, no en una masa de magnitud corporal, sino en una fuerza y potencia causal"[281]

Las razones seminales son actividades, poderes generativos o leyes que determinan el hecho y el orden del crecimiento. Estas potencias no constituyen una doctrina de preformación, pues el germen no contiene un individuo subsiguiente condensado, por así decir. Este estado potencial de las cosas es una especie de desarrollo predestinado. Dios creó, primero todas las cosas en sus razones seminales, potencial y simultáneamente y en un segundo momento las cosas aparecieron actualmente y de manera sucesiva.

Entonces, las causas de todas las cosas futuras estaban en el mundo cuando Dios creó todo por primera vez. Por lo tanto, esas causas contenían no sólo todo lo que podía componer al hombre, sino también todo lo que podría llegar a ser. Pero Dios puede modificar los efectos de tales causas, por eso Agustín dice que no se pueden buscar las causas de todo fenómeno.[282]

Agustín distingue tres tipos de *rationes seminales*[283]: las 'causas primordiales', que determinan que las cosas aparezcan a su debido tiempo (con ello se refiere al futuro de las cosas más bien que a las cosas futuras); las propias 'semillas' que son responsables de la posibilidad de generación y duplicación de una especie y las *seminum semina* que, siendo invisibles, garantizan la reproducción de las semillas.[284]

Los tres tipos de razones seminales fijan la forma que tendrán las cosas. Por lo tanto, el desarrollo natural de las cosas se puede definir como la realización de la forma de las cosas a su debido tiempo, como un modo en que todas las cosas lleguen a ser. Todo este proceso tiene como fin que las criaturas se transmitan la forma, o aquello que las hace semejantes entre sí, y que se mantengan dentro de su género y especie. Pues la teoría de las razones seminales no pretende ser una teoría de la evolución de las especies (que implica una cierta novedad), ni de la relación biológica entre especies. Agustín las

---

- [281] *De Gen. ad litt.* V, 23.
- [282] *De Gen. ad litt.* VI, 16.
- [283] Vericat Núñez, José, "La idea de creación según San Agustín", *Augustinus* XV, 1970-57, págs. 285 y 286.
- [284] *De Gen. ad litt.* VI, 10, 17.

concibe, más bien, como un principio de fijación y permanencia, por medio del cual las formas se repiten sin que pueda producirse una novedad, a menos que la voluntad divina intervenga en el proceso. Pues la actividad voluntaria de las criaturas no puede producir ningún ser genuinamente nuevo. La creación de la existencia substancial sólo es posible para Dios, quien opera a través de las razones seminales.

Únicamente la voluntad de Dios hace posible la realidad de las cosas creadas, es decir, que las cosas no son engendradas necesariamente por las razones seminales[285]. Nada de lo creado posee en sí mismo su propia necesidad. Para que el mundo siga existiendo necesita de un acto continuo de la voluntad de Dios. Esto reafirma el carácter contingente de las cosas creadas.

El hecho de que la realidad y la posibilidad de desarrollo dependa de la voluntad de Dios es una prueba de que Agustín insertó temas teológicos en la propia estructura física del mundo. Las razones seminales son instrumentos divinos que sirven para controlar la repetición de las formas. Es Dios mismo quien se asegura de que el mundo material siga siendo mundo y no desemboque en la nada de donde fue formado.

Así que no debemos pensar que estas substancias dinámicas, las razones seminales, sean una especie de código genético que no precisa de una voluntad externa para realizar su función de manera natural. Más bien, son un núcleo de acción (creado de la nada y controlado permanentemente por Dios) que Dios mismo puso en las cosas en un segundo momento (no un segundo tiempo, sino un segundo acto) creativo. Las razones seminales son el indicio de la creación simultánea, la huella divina que corrobora Su actividad creadora en un solo instante temporal, que la Biblia explica en dos tiempos para que el lector pueda entender todo lo que abarca ese momento creador. Entonces, la relación entre forma (creada de una vez por todas) y cosa (individuo) es contingente y esto hace posible su distinción.

De la forma, como dijimos, no puede aparecer nada nuevo, en cambio las cosas aparecen como "cosas nuevas"[286]. Los individuos no existían en un comienzo, cada individuo es otro en relación con el que lo reproduce. La forma, que es sinónimo de naturaleza, determina el peso, medida y número de las cosas y se diferencia de las cosas individuales porque estas no se reducen a aquella. Pero ambas, naturaleza y cosa, se encuentran en Dios como una idea general y una idea individual[287]. La individualidad representa una novedad continua que, no obstante, depende permanentemente de Dios.

El esfuerzo de San Agustín por explicar la creación simultánea da lugar a una "paradoja formal [...]: que tal simultaneidad se descomponga cosmológicamente en elementos muy diversos, de relaciones un tanto complejas y no siempre claras: los elementos, las *rationes seminales*, las causas primordiales, las *seminum semina* y las cosas mismas"[288].

Tal desintegración resulta en el sacrificio de la efectividad natural del sistema total. Todos los factores que lo componen se relacionan de manera contingente y no

---

- [285] *De Gen. ad litt.* VI, 15, 26.
- [286] *De Gen. ad litt.* V, 20, 41.
- [287] *De Gen. ad litt.* IV, 5, 11.
- [288] Vericat, J., 1970, pág. 289.

realmente. Ninguno tiene "en sí la razón de su necesidad"[289]. En el universo agustiniano existe un único ser necesario: Dios, de cuya voluntad depende todo lo demás. Tal dependencia nos dice que el mundo material no puede pensarse como separado de Dios que lo formó. El mundo es una manifestación de Dios y está penetrado por su voluntad, hasta el punto que la realidad de las cosas depende, permanentemente, de la acción divina.

c- La forma. La materia es el fundamento del cambio mientras que la forma es el fundamento del ser. La forma se encuentra en principio en el Verbo. El Verbo es la "Forma de cuanto existe" y las demás cosas son en tanto se le asemejan.[290] "La forma funda el origen, la unidad, la perfección, la belleza y el bien, que son las características positivas e indiscutibles de toda criatura"[291], aunque no se encuentra totalizada al mismo tiempo en todas las cosas pues algunas formas existen seminalmente o en vías de completitud. Para ilustrar que las cosas pueden estar en diferentes estados de formación, San Agustín cuenta que, en su tiempo, existía un debate sobre si Dios, cuando creó la luna, la había creado llena (que según ellos era la perfecta), es decir, completamente formada, o si había creado la luna primera (lo cual resultaría lógico tomando en cuenta el orden) pues la luna llena era la decimocuarta. A esto él respondía que sea cual fuere la luna que Dios creó en un principio, la hizo perfecta, pues "Dios es autor y creador de las mismas naturalezas" (o substancias). La forma estaba completa, en su esencia en el Verbo, en el momento en que la luna fue creada, aunque tuviera que manifestarse en su materia en el transcurso del tiempo. En efecto, la forma siempre está completa como idea divina, si bien puede estar en estado potencial en las razones seminales, o esforzándose por parecerse a la idea, pero sin lograrlo, en las cosas. La esencia de las cosas materiales es perfecta y completa, aunque esté lejos de ellas y aparezca únicamente participada. La disputa no era legítima y Agustín lo entendió y así lo expresa:

> "Y todo lo que de cualquier modo descubre y presenta un ser por su natural progreso en la sucesión de los tiempos convenientes, también anteriormente lo contenía oculto, y si esto no estaba visible en la forma o en la masa de su cuerpo, sin embargo se hallaba en la razón de su naturaleza. A no ser que tal vez se diga que un árbol que durante el invierno está desprovisto de hojas y frutos es imperfecto"... en la "semilla están ocultas de modo invisible todas las cosas que se desenvuelven de cierto modo en la sucesión de los tiempos... la luna tiene su cuerpo íntegro y perfecto en toda su redondez, ora empiece a brillar, ora termine de lucir en la tierra con luz en forma de cuerno. Luego si la luz crece en ella o se perfecciona o disminuye, esto no es de la luna, sino que varía lo que la ilumina".[292]

- [289] Vericat, J. 1970, pág. 289.
- [290] *De Vera Religione* 36, 66.
- [291] Blázquez, N., 1971, pág. 70.
- [292] *De Genesi ad Litteram* II, 15, 30 y 31.

La formación de la materia tiene, pues, una cualidad dinámica en un mundo en continua actividad y cambio; pero sin perder la coherencia y la estabilidad que otorga la forma como persistencia de lo mismo estructurado, en medio del cambio. El cambio no es caótico e impredecible en el mundo agustiniano, es, más bien, una parte del plan divino al que nada se le escapa. La voluntad divina es causa eficiente de las mutaciones, pues Dios es quien las coloca seminalmente como parte de la naturaleza de las cosas en formación.[293]

C-2) El hombre es substancia. El hombre ocupa un puesto medio en el cosmos: entre lo espiritual incorruptible y lo corruptible material.

> "De esta suerte es el hombre en cierto modo medio, pero entre las bestias y los ángeles. Porque la bestia es animal irracional y mortal, y el ángel, racional e inmortal; el hombre es medio, inferior a los ángeles y superior a la bestia. Tienen común con las bestias la mortalidad, y con los ángeles la razón, y es animal racional mortal".[294]

El *animal racional mortal* es un compuesto de alma y cuerpo. El problema consiste en determinar la naturaleza de semejante unión de elementos dispares. La solución de Platón consiste en otorgar al alma una posición dominante en dicha relación, de modo que el hombre es un alma que utiliza un cuerpo. En su libro *Alcibíades* explica que el hombre no es "ni el cuerpo ni la combinación del alma y el cuerpo" y añade: "¿Se necesita alguna prueba más clara que evidencia que sólo el alma es el hombre?" A lo cual Alcibíades contesta: "Lo veo absolutamente claro".[295] En cambio Agustín considera que ni el cuerpo sólo es el hombre, ni el alma sola; más bien, el ser humano es la integración de ambos elementos. De esta manera, se separa de la doctrina platónica al introducir la enseñanza monística de la Biblia. En sus palabras:

> "Y replican ellos: Ya tenía alma, porque de otro modo no se llamaría hombre, ya que el hombre no es ni el alma sola ni el cuerpo solo, sino el compuesto de alma y de 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

---

- [293] Volveremos a hablar acerca de la forma en el subtema: 2.1.2. La forma y sus números.
- [294] *De civ. Dei*, IX, 13.
- [295] Platón, *I Alcibíades,* 130c. Citado en: Alvarez Turienzo, S., *Regio Media Salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación. San Agustín*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Biblioteca de la Caja de Ahorros y M.P. de Salamanca, 1988, pág. 116.

> los elementos cuando hablamos de ellos por separado [...] la divina Escritura [...] nos da testimonio de esto, hasta el punto de que, aun estando unidos estos dos elementos y en vida del hombre, llama hombre a cada uno de ellos, a saber, llama hombre interior al alma, y exterior al cuerpo, como si fueran dos hombres cuando en realidad ambos a la vez son un solo hombre".[296]

En este sentido, se puede hablar del hombre compuesto de cuerpo y alma como ser o substancia, aunque a veces Agustín siga la tradición bíblica y tome una de las partes por el todo y, además, utilice el término 'substancia' analógicamente, con diferentes matices significativos, dependiendo de 'a quién' o 'a qué' se la adjudique.

Conviene recordar aquí, que la substancia, en el sentido que lo dice Agustín, es la idea generalísima de 'ser' o 'realidad objetiva', es decir, substancia es 'todo lo que es' y esto se reduce a dos categorías fundamentales: Dios o sustancia creante y criatura o sustancia creada. Entonces, en el hombre hay tres substancias, el alma, el cuerpo y el todo, que es lo que se denomina propiamente 'hombre'. La unión de cuerpo y alma no es una unidad natural[297], sino que la podríamos denominar 'creacional'. En este sentido se diferencia Agustín del hilemorfismo aristotélico, según el cual la materia y la forma, componentes ontológicos de todo ser espacio-temporal, están unidos natural e indisolublemente. Esto lo aplica igualmente a la unidad de cuerpo y alma, considerando el cuerpo como materia y el alma como forma. Según Aristóteles, la materia es pura potencialidad y por lo tanto no puede considerarse como substancia que es pura actualidad. La forma es, según él, la sustancia primaria que causa el ser sustancial del compuesto[298]. Agustín, en cambio, encuentra una realidad positiva en la materia[299], por lo cual el cuerpo posee ya en sí mismo su realidad o actualidad, es decir, su forma o sustancia. El alma es una forma ulterior que se agrega (Dios la agrega, de ahí la expresión 'unidad creacional' o 'propia de la criatura') al animal para constituirlo como humano. Entonces, el alma y el cuerpo se unen con una atracción que Dios imprime en cada una de las partes en el acto creador, pero al mismo tiempo son sustancias separadas, pues el alma es inmortal y en esto Agustín sigue siendo platónico.

- [296] *De civ. Dei* XIII, 24, 2.
- [297] "Si por natural se quiere decir que cuerpo y alma constituyen una sola naturaleza, ha de precisarse de nuevo que no se trata de una naturaleza en el sentido aristotélico. El concepto aristotélico de naturaleza procede de un mundo de *ousías*, es decir, de cosas que se tienen a sí mismas en propiedad y se desarrollan en función de facultades que también poseen en propio. El concepto agustiniano de naturaleza, dentro de un mundo explicado creacionísticamente, es menos radicado en sí, menos propietario de su ser y sujeto de sus capacidades. Las cosas naturales están siempre abiertas al beneplácito divino, sólo en relación al cual cobran suficiencia. La unión de cuerpo y alma posible es la propia de criatura. No es aquí la unidad menor que en el otro concepto de naturaleza, sino que el concepto de naturaleza es menos suficiente, menos afirmado en sí. Ello es sólo la consecuencia de tratarse de un mundo creado, un mundo menos *a se* que el de los filósofos." Álvarez Turienzo, S., 1988, pág. 131.
- [298] Ackrill, J.L., 1981, pág. 227.
- [299] Ya vimos en la página 91 que San Agustín considera la materia primera como sustancia, aunque en grado ínfimo, por tener la capacidad de ser formada.

Desde el punto de vista del hombre total, el alma es la que tiene la fuerza substancial y la significación. Pero el hecho de estar compuesto por dos substancias distintas no hace que el hombre pierda la unidad, pues, para Agustín, el hombre es un todo substancial en cuanto humano, es decir, es un conjunto de dos partes que no se funden, pero que pueden concebirse en sentido unitario como un conjunto. Esto supone una transformación interna del platonismo que introduce en su antropología la noción de persona humana, para dar cabida a la ética cristiana soteriológica, que postula al individuo como unidad concreta del hombre que tiene que salvarse. La salvación cristiana incluye la inmortalidad del alma y la resurrección del cuerpo[300], de ahí que sea necesario preservar una antropología de la unidad que, no obstante, resguarda la diferencia en el grado de sustancialidad de sus componentes.

Podemos decir, entonces, que en la antropología agustiniana lo relevante no es lo físico sino lo moral, no es la naturaleza humana sino lo que la persona ("el hombre como realidad subsistente responsable de su obrar y centro al que han de referirse, como a sujeto, cuantos predicados ocurren en el transcurso de la vida"[301]) está llamada a ser. Lo moral se extiende también a otros lugares en los que Agustín aplica la denominación de sustancia. Por ejemplo, cuando habla de la materia prima, la interpreta bíblicamente en función del bien: como fue creada por Dios, tiene que ser buena y si es buena es sustancial, pues, el mal no es sustancia. En efecto, Agustín describe los grados de substancialidad mezclando los órdenes físico, metafísico y moral. Él nos dice que entre las substancias creadas debemos preferir:

> "el ser viviente al inanimado, el ser dotado de sensibilidad al insensible, los seres inteligentes a los irracionales, lo inmortal a lo perecedero, la potencia a la impotencia, la justicia a la injusticia, lo bello a lo deforme, lo inmutable a lo transitorio, el bien al mal, lo incorruptible a lo corruptible, lo invisible a lo visible, lo inmaterial a lo corpóreo, la felicidad a la miseria."[302]

- [300] De nuevo podemos apreciar la influencia decisiva de la teología en la antropología agustiniana.
- [301] Alvarez Turienzo, S., 1988, pág. 132.
- Podemos añadir las palabras de Blázquez en cuanto al uso del término 'persona' en Agustín: "El término persona tiene en san Agustín diversos matices significativos. A veces lo utiliza para referirse a un individuo que actúa en nombre de otro. En este sentido los hombres y los ángeles hablan *ex persona Dei*. Esta acepción está ciertamente inspirada en la etimología de la máscara teatral. Significa también el individuo que actúa en nombre propio. Así la expresión *per suma substantiam* equivale a persona por oposición a los ángeles que *personam Domini gerebant* y de los profetas, que *ipsam Dei personam suscipiunt*. A veces se refiere al sujeto que asume una función, título o dignidad y actúa calificativamente. San Agustín, por ejemplo, actuaba como obispo, y el sacerdote perdona los pecados. Otras veces es sinónimo de hombre o mujer como individuo concreto y racional. Jamás se refiere a las cosas y animales. En el Verbo Encarnado hay una sola persona o substancia divina. [...] En el plano trinitario la persona designa al Padre, el Hijo y el Espíritu Santo." Blázquez, N., 1969, págs. 336, 337.
- [302] *De Trin.* XV, 4, 6.

Las substancias no son malas o injustas en sí mismas, pues sólo por ser criaturas ya son algo bueno, ya son substanciales, pero si están alejadas del Creador se acercan al mal y su grado de substancialidad es menor.

Consideremos ahora, en otro texto de San Agustín, lo que hemos estado explicando, es decir, la definición de hombre como un ser compuesto por dos formas sustanciales diferentes:

> "Existe en el cuerpo humano cierta mole de carne, una *forma específica*, orden y distinción en los miembros, un justo equilibrio temperamental muy saludable; y este cuerpo está animado por un *alma racional*, que, aunque mudable, participa de la inmutabilidad misma de la sabiduría, resultando sus partes compactas".[303]

Recordemos que "en el hombre hay tres substancias, el alma, el cuerpo y el todo, que es lo que propiamente se llama hombre".[304] Agustín no considera un problema el hecho horizontal de cómo unir las dos sustancias, sino el hecho vertical de vincular el espíritu con la materia.

> "nos viene el cuerpo de la tierra y el espíritu del cielo; somos a la par tierra y cielo".[305]
>
> "¿Existe algo tan dispar como el alma y el cuerpo?. No obstante, podemos decir que el alma está cabe el hombre o en el hombre; porque aunque el alma no es cuerpo, el hombre es alma y cuerpo."[306]
>
> "Así, el alma y el cuerpo -¿hay nada más diferente que el alma y el cuerpo?- son uno, pero ya se sobrentiende qué clase de unidad, a saber, un hombre o un animal".[307]

Para explicar esta difícil unión del cuerpo y el alma en el hombre, San Agustín recurre, una vez más, a una analogía cristiana: la unión del Verbo divino con su naturaleza humana. Agustín lo expresa así:

> "Pero el mismo que es Hijo del hombre es Hijo de Dios, porque, uniéndose en unidad de persona el Hijo del hombre al Hijo de Dios, resultó una y la

---

- [303] *De Trinitate* III, 2, 8.
- [304] Blázquez, N., "El concepto de substancia según san Agustín. Los libros De Trinitate", *Augustinus* XIV, 1969, pág. 319.
- [305] *Retract.*, I,1,3.
- [306] *De Trin.*, VI, 2, 3.
- [307] *De Trin.*, VI, 3, 4.

misma persona, que es Hijo de Dios e Hijo del hombre también. Ahora hay que discernir qué es lo que tiene cada uno y por qué. El Hijo del hombre tiene alma y tiene cuerpo. El Hijo de Dios, que es el Verbo, tiene al hombre, como el alma tiene al cuerpo. Como el alma con cuerpo no hace dos personas, sino un solo hombre, así el Verbo con el hombre no hace dos personas, sino un solo Cristo. ¿Qué es el hombre? Un alma racional que tiene un cuerpo. ¿Qué es el Cristo? El Verbo de Dios que posee al hombre".[308]

Blázquez resume así la complicada unión de la cual resulta el Cristo: "A pesar de todo, Cristo es un solo ser o substancia propiamente hablando por parte de la *forma Dei*. Pero lo que siempre se salva es el sentido de objetividad y realismo que en el término substancia se esconde. Decir que en Cristo hay dos substancias distintas significa que en el Cristo total e histórico su divinidad y su humanidad son igualmente reales. Este es el sentido según el cual la substancia traduce el contenido del dato revelado sobre Cristo".[309] En realidad, Agustín no tenía mucho interés en establecer una depurada técnica lingüística, más bien se esmeraba por lograr que el sentido bíblico se mostrara nítido, aunque las consecuencias del análisis lógico pusieran en entredicho el adecuado uso de la palabra 'substancia' en este y otros casos similares.

Agustín opina que es tan misteriosa la unidad que se da en la encarnación entre el Verbo y la naturaleza humana, como la unidad sustancial del hombre.[310]

- [308] *In Ioan.*, 19, 15.
- [309] Blázquez, N., 1969, pág. 313.
- [310] "Algunos piden que se les dé razón de cómo Dios pudo mezclarse con el hombre para formar la única persona de Cristo, cuando fue menester que así se cumpliese. Como si ellos diesen razón de lo que acaece cada día, a saber, cómo se mezcla un alma con un cuerpo para formar la unidad de la persona de un hombre. Porque así como en la unidad de la persona el alma se une al cuerpo para resultar un hombre, del mismo modo, en la unidad de la persona, Dios se une al hombre para hacerse Cristo. En aquella persona [humana] hay mixtura de alma y cuerpo; en esta otra persona [Cristo] hay mixtura de Dios y hombre. Sin embargo, cuide el lector de apartarse de lo que es usual en los cuerpos, donde, al mezclarse dos licores, ni uno ni otro conservan su integridad; aunque entre los mismos cuerpos se mezcla la incorrupta luz con el aire. Por tanto la persona del hombre es mezcla de alma y cuerpo, en tanto que la persona de Cristo es mezcla de Dios y hombre. Cuando el Verbo de Dios se unió a un alma que tenía cuerpo, asumió conjuntamente el alma y el cuerpo. Lo uno se realiza cada día cuando se engendra un hombre; lo otro acaeció una sola vez para libertar a los hombres. Con todo, la mezcla de dos realidades incorpóreas es más fácilmente creíble que la de una incorpórea y otra corpórea. Pues si el alma no se engaña respecto a su propia naturaleza, y se comprende a sí misma como incorpórea, mucho más incorpóreo es el Verbo de Dios, por lo que la unión del Verbo de Dios y del alma debe resultar más creíble que la del alma y el cuerpo. Sólo que esto lo experimentamos en nosotros mismos, mientras que aquello otro se nos manda creerlo. Mas si se nos mandase creer ambas cosas en igualdad de inexperiencia, ¿cuál de las dos sería creída con más facilidad? ¿Cómo no reconoceríamos que dos cosas incorpóreas pueden mezclarse con más facilidad que una corpórea y otra incorpórea? Fuera de lo indigno de admitir los nombres de mezcla o mixtura aplicados a estas cosas, en razón de lo consueto en las corpóreas, tan diferentes de ellas en cuanto a lo que son y al modo de ser conocidas". *Epist.*, 137, 3, 11.

Para concluir, señalaremos que, según Blázquez, "la búsqueda de la substancia equivale a buscar la *realidad*, por lo cual la substancia es el objeto principal del conocimiento"[311]. Como escribe Agustín:

> "no se puede con razón afirmar que se conoce una cosa si se ignora su substancia".[312]

Aquí se refiere a la substancia como esencia, como forma. El conocimiento racional de una substancia creada, es el conocimiento de su forma o del aspecto inteligible de la criatura, la respuesta a la pregunta 'qué es' esta o aquella cosa. Conocer científicamente una cosa significa hallar el principio del orden de esa cosa.[313]

2.1.2 - La forma y sus números.

> "¿Cuáles son realmente las cosas superiores sino aquellas en las que la igualdad permanece soberana, inconmovible, inmutable, eterna? Allí donde no existe el tiempo, porque no hay cambio ninguno, y de donde forjan, ordenan y regulan los tiempos como imitaciones de la eternidad, mientras la revolución del cielo torna a su mismo punto y a este mismo vuelve a traer los cuerpos celestes, y obedece por medio de los días y meses, y años y lustros, y demás movimientos de astros, a las leyes de la igualdad y de la unidad y del orden. Así las cosas terrenas, subordinadas a las celestes, asocian los movimientos de su tiempo, gracias a su armoniosa sucesión, por así decirlo, al *Cántico del Universo*."[314]

San Agustín tenía una visión del mundo en la que la Belleza era un factor constitutivo. Por eso pudo desarrollar una "filosofía acerca del ritmo universal en el que, para los ojos limpios, palpita el destello de la presencia divina."[315] La Belleza, sinónima de Armonía, que se manifiesta en los cielos, en la tierra y en todas las criaturas, consiste "en forma, número y medida, que en configuraciones temporal y espacialmente cambiantes se revelan sin duda de una manera imperfecta."[316] El Universo es armonía, es como una canción cuya melodía puede representarse con números. Agustín, influido por los pitagóricos, descubrió que los intervalos musicales que hay entre las notas

---

- [311] Blázquez, N., 1969, pág. 319.
- [312] *De Trinitate* X, 10, 16.

[313] "La forma funda el origen, la unidad, la perfección, la belleza y el bien, que son las características positivas e indiscutibles de toda criatura". Blázquez, N., 1971, pág. 70.

- [314] *De Música* VI, 11, 30.
- [315] Introducción al *De Música*, "Obras de San Agustín", Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, pág. 52.
- [316] Introducción al *De Música*, pág. 51.

pueden ser interpretados numéricamente, además un sonido emitido por un instrumento de cuerda, por ejemplo, es más alto o más bajo dependiendo de la longitud de la cuerda, eso también sugiere que el sonido es algo mensurable.

El sonido tiene que ser armónico para convertirse en música y esto depende del número. Tomando el sonido como ejemplo, Agustín desarrolló una teoría de la armonía del universo en la que todo lo creado depende del número. En efecto, según Agustín, la armonía de un objeto empieza por su unidad, la cual supone la igualdad y a la simetría que se obtienen gracias al orden. Y todas las cosas tienden a buscar esa unidad armónica que es el sello de su Hacedor:

> "todo el que afirma que no hay naturaleza alguna que, para ser lo que es, no desee la unidad y que se esfuerce en ser igual a sí misma, en la medida de su posibilidad, y que guarde su orden propio, sea en lugares o tiempos, o mantenga su propia conservación en un cuerpo que le sirve de equilibrio; debe afirmar también que todo lo que existe, y en la medida que existe, ha sido hecho y fundamentado por un Principio Único".[317]

Agustín pone como ejemplo las armonías sensibles y las armonías temporales que vemos en la naturaleza. Un árbol, dice Agustín, crece, echa raíces, despliega su follaje, produce fruto y semillas siguiendo la armonía secreta que regula la manera en que se desarrollará en cuanto a su forma y el tiempo en que tiene que hacer cada cosa. La naturaleza sigue un ritmo que se puede traducir a números y es reconocible por medio de la razón.[318] También apunta Agustín que todo lo bueno proviene de Dios y que Él ha impreso en sus obras un sello propio, el número, al punto que *todo lo creado posee ser porque tiene números*. [319] Sin los números las cosas no podrían existir, sin cierta concordia que posibilite la constitución de su ser, es decir, sin forma:

> "La vida, pues, desviándose... del que la creó,... y queriendo... gozar de los cuerpos... tiende a la nada: tal es la maldad o la corrupción; no porque el cuerpo sea nada, pues también él tiene su cohesión de partes, sin la cual no puede existir... Todo cuerpo posee como cierto reposo de forma, sin el cual no existiría... Los cuerpos poseen... su forma o especie, sin la cual no serían lo que son".[320]

---

[317] *De Música* VI, 17, 56.

[318] "¿Cuánto más llenarán este ritmo los cuerpos de los animales, en los que la simetría de sus miembros ofrece en mucho más alto grado a las miradas una regularidad pletórica de armonía?" *De Música* VI, 17, 57.

[319] *De libero arbitrio* II, 16, 42.

[320] *De Vera Religione* 11, 21.

Los cuerpos imitan a la Forma original y logran con ello que sus partes estén estructuradas en un cierto "reposo de forma", pues la manera en que los cuerpos tienen forma, para Agustín, no es la aristotélica. Es decir, la forma no está completa en las cosas, sólo está en cierto grado, dependiendo de cuánto participe de la Forma que es su modelo. Aristóteles concebía la forma como la actualidad de la cosa misma, inseparable de la materia, esto es, como una sustancia en movimiento, y no como el modo de participación de la cosa de su modelo.

Pero ¿qué quiere indicar Agustín con que las cosas son números, o "en tanto tienen ser en cuanto tienen sus números"?.[321] En este texto sería lo mismo decir: en tanto tienen ser en cuanto tienen su forma, pues el número es una manifestación de la forma; el número evidencia la unidad, pero la forma la funda. Siguiendo la tradición pitagórica pero añadiéndole elementos originales y matices cristianos, Agustín entendía que, como vimos, el universo es armonía y ritmo musical, lo cual implica que se puede traducir a números; además, consideraba de manera espacial a los números:

> "cualquier partecilla del cuerpo, por pequeña que ella sea, *a partir de un punto indivisible necesariamente se desarrolla en una longitud, toma en tercer lugar anchura y en cuarto altura, con la que el cuerpo adquiere su perfección.* ¿De dónde viene, por tanto, esta medida de progresión de uno a cuatro? ¿Y de dónde también la igualdad de las partes que se halla en la longitud, en la anchura y en la altura? ¿De dónde una cierta *correlación* (pues así prefiero yo llamar la analogía para que la anchura tenga respecto a la longitud la misma proporción que la longitud tiene respecto al punto indivisible y la altura con relación a la anchura? ¿De dónde [...] viene todo eso sino de aquel soberano y eterno Principio de las Armonías, y de la semejanza, y de la igualdad, y del orden? Sí; si quitas estas propiedades a la tierra, nada será".[322]

Decir que todos los cuerpos son números es como decir que todo cuerpo está compuesto por "puntos indivisibles" o unidades que, tomados en conjunto, son un número. Así, al poner varios puntos unos tras los otros, tenemos la línea, la longitud; añadiendo a la longitud la altura tenemos una superficie y al añadir a la superficie la anchura formamos un cuerpo. Los cuerpos participan de la forma a través de una composición numérica que, imitando a los números eternos de la armonía divina perfecta, crea armónicamente las proporciones, simetrías, igualdades, etc, de las cosas Las matemáticas están aquí relacionadas con la geometría y son llevadas a la esfera de lo real.

Si las cosas no imitaran a los números eternos de manera espacial, la razón no podría ni hallarlos, ni establecer alguna analogía, pues los sentidos recogen los datos espaciales y no otro tipo de datos, y es sobre estos datos que la razón emite sus juicios.

- [321] *Del libre albedrío* II, 16, 42.
- [322] *De Música* VI, 17, 57, Énfasis añadido.

De hecho, San Agustín distingue: "cinco géneros de números o armonías para explicar los efectos de ellas en el oído y en la sensibilidad:

1) *números sonoros*, el ritmo del sonido como fenómeno físico, como el que ocurre en el verso y que puede medirse en su proporcionada estructura de partes;
2) *números entendidos o sentidos,* ritmos corpóreos que, a través del oído, llegan al alma, quien los reproduce en la sensación;
3) *números de la memoria,* ritmos que quedan impresos en la memoria;
4) *números proferidos,* los que el alma expresa por la voz, movimientos del rostro y cuerpo, o por medio de un instrumento;
5) *números de juicio,* la capacidad innata para valorar debidamente la conveniencia del movimiento o de la armonía."[323]

En resumen, los objetos físicos son inteligibles porque son substancias compuestas de materia y forma, donde la forma es la parte susceptible de ser aprehendida mediante el uso de la razón. La forma se manifiesta a través del orden, la medida, la proporción y, por lo tanto, por medio del número. Sin embargo, las substancias creadas son más que simples seres numerables, en su constitución esencial se halla el número como reflejo de una idea eterna de Dios. Los objetos físicos, mediante la forma, están vinculados ontológicamente con su Creador, pues las formas de las sustancias compuestas tienen una relación de participación, no sólo de semejanza, con las Formas o razones estables, eternas, que están en el Verbo. La diferencia entre la Substancia Creadora y las substancias creadas es la diferencia ontológica entre existir por sí y existir por ser creado mediante la voluntad de Otro.

Es preciso aclarar aquí que, cuando decimos que, según Agustín, la forma es el aspecto inteligible de la criatura, la respuesta a la pregunta 'qué es' esta o aquella cosa, es decir, su esencia, no estamos contradiciendo la afirmación que hicimos en el capítulo uno[324] al decir que las especies o formas, para Agustín, son apariencias y no esencias. Agustín dice que las cosas poseen una forma "que pertenece a la naturaleza misma del objeto visto" y que "De la imagen del cuerpo visible nace la imagen en el sentido de la vista"[325] Es decir, el cuerpo produce una imagen que es su forma y se manifiesta, como dijimos, en la proporción, el orden, etc. de dicho cuerpo. Pero esa forma, que es del objeto, participa de la Forma que es su modelo, en este sentido 'es'o tiene esencia, en la medida en que participa de la Forma. Y nunca la posee completamente, pues la esencia completa o, la Forma inmutable, está en el Verbo.

Lo que las cosas son es lo mismo que ellas muestran: lo que son es lo que aparentan ser. Las cosas proyectan la imagen de lo que son, la imagen de su forma. Pero

---

[323] Gilson, E., *Introduction à l'etude de St. Augustin*, París, Ed. Vrin, 1943, p. 76.

- [324] Ver página 39.
- [325] *De Trin.* IX, 9, 16.

el que los sentidos sean impresionados por la imagen de la cosa sólo significa que ellos recopilan las características particulares del objeto y las reproducen juntas (el color, la textura, el tamaño, etc.) en una imagen sensible que es igual término a término a la imagen corpórea. Es entonces cuando la razón dirigiéndose a esa forma sensible, que ya es una elaboración del sujeto, descubre la forma inteligible. La diferencia está en las facultades (percepción y razón) del hombre que, ante un mismo objeto, obtienen diferentes conocimientos.

Es decir, se trata de dos facultades distintas, con dos capacidades distintas de aprehensión, acercándose al mismo objeto. Recordemos que Agustín reconocía cuatro tipos de imágenes que se formaban unas a partir de las otras: la primera era la del objeto, la segunda la sensible, la tercera la de la memoria y la cuarta la inteligible.

Por lo tanto, podemos inferir que Agustín no concibe a un hombre que utilice dos de sus facultades para aprehender, con cada una de ellas, una porción diferente del objeto, sino a un hombre que, ante un objeto que se le muestra y que posee una estructura inteligible, lo conoce en diferentes niveles de aprehensión, dependiendo de qué facultad utilice. Los sentidos no tienen acceso a los primeros principios a los cuales sí accede la razón y por eso no alcanzan la estructura inteligible de las cosas aunque esté ante ellos. Por ejemplo, imaginemos que estamos ante un edificio, siguiendo la ilustración de Agustín, la imagen de ese objeto impresiona mis sentidos, es decir, veo unas superficies de cierto tamaño, de color beige, con brillos en algunos lugares, con partes dentro de partes, con diferentes texturas: unas lisas, otras rugosas, etc. El sentido interno siente que sentimos y organiza esas sensaciones en un conjunto que posteriormente somete al escrutinio de la razón. Esa imagen sensible llega, entonces, a la razón mientras estoy ante el objeto (o después tomando la imagen de la memoria sensible) y juzgo que tiene forma rectangular (pues en mi memoria está la noción de rectángulo), que las superficies brillantes son ventanas (asocio esas imágenes con otras ideas y otras imágenes sensibles), y así sucesivamente. La razón después de su análisis dice que estoy ante un edificio, que además tiene cierto grado de belleza que juzgo gracias a la noción de belleza que está en mi memoria y porque descubro en él los números que me indican que es proporcionado y simétrico de acuerdo con los números perfectos que poseo en mi interior.

Entonces, el conocimiento científico debe ser el conocimiento racional de los números y, por ende, de las formas de las cosas. Si esto es así ¿qué quiso decir Agustín cuando afirmó lo siguiente? :

> "¿De dónde, pues, han venido estas ciencias, y por dónde han entrado en mi memoria?... yo mismo las descubrí en mi alma desde luego,... porque cuando las aprendí no fue dando crédito a lo que otros me dijeron... ya estaban en mi memoria, aunque tan escondidas y encerradas en sus senos profundísimos y ocultísimos, que si alguno no las excitara ni me hubiera hablado de ellas, puede ser que jamás se me hubieran ofrecido al pensamiento"[326].

- [326] *Las Confesiones* X, 10, 17.

¿Quiere decir Agustín con esto que las ciencias están *a priori* en la mente y entonces no se necesita de las substancias creadas para desarrollarlas?

Para responder a esta interrogante veremos, a continuación, cómo realiza la razón su misión de obtener un conocimiento científico del mundo.

2.2 – Las dos funciones de la razón.

a) Razón inferior.

La teoría agustiniana del conocimiento, como vimos, es una estructura ascendente cuyo primer estadio es el conocimiento sensible y el último, al que aspira el sabio, es la contemplación de las verdades divinas. Entre estos dos extremos se haya el conocimiento racional, el cual, tomando como modelo las cosas incorpóreas, juzga de las corpóreas. Este nivel de conocimiento, que se obtiene a raíz de la función de la razón inferior, se refiere a los objetos sensibles, al buen uso de las cosas corpóreas "sin las cuales esta vida no puede llevarse adelante"[327] y supone acción. En cambio, la sabiduría o el resultado de la actividad de la razón superior, como expone Agustín, no es activa sino contemplativa.

La razón obtiene un conocimiento cierto del mundo, o ciencia, al juzgar las cosas sensibles utilizando unos modelos que se encuentran en la mente, impresos desde que el alma fue creada. Esos objetos inteligibles o esencias objetivas no son productos subjetivos de la actividad de pensar, sino copias de las Ideas ejemplares, las Formas, que están en Dios. Explica Agustín:

> "Las ideas son ciertas formas arquetípicas, o esencias estables e inmutables de las cosas, que no han sido a su vez formadas, sino que, existiendo eternamente y sin cambios, están contenidas en la inteligencia divina"[328]

Así, dado que la mente es superior a los objetos físicos acerca de los cuales emite juicios, los objetos inteligibles que están en nuestra mente -las normas del juicio- son superiores a la mente, pues ésta simplemente los descubre, no los crea, ni piensa en juzgarlos como si tuvieran que ser de otra manera.

Entonces continúa escribiendo Agustín:

> "Cuando a las imágenes de las cosas materiales percibidas por los sentidos del cuerpo y grabadas en cierto modo en la memoria y en su medio, nos

---

- [327] *De Trinitate* 12, 2, 2.
- [328] *De Ideis,* 2.

> representamos como en fingida imagen las cosas no vistas, ora muy diferentes de cómo son, ora, por pura casualidad, como son; al aprobarlas o rechazarlas en nuestro interior, obramos conforme *a unas normas superiores a nuestra mente e inmutables,* siempre que nuestro juicio sea, en su aprobación o crítica, recto... cuando evoco en mi ánimo la imagen de un arco bella y uniformemente curvado que vi, pinto el caso, en Cartago: el objeto material es transmitido a la mente por los ojos y trasegado a la memoria para suscitar luego una representación imaginaria. Mas lo que mi mente contempla y, según esta visión, apruebo su belleza o corrijo lo que me desagrada, es muy otra cosa. Y así *juzgamos de estas cosas corpóreas según la verdad eterna que percibe la intuición de la mente racional.* Estas formas, si están presentes, las percibimos por el sentido del cuerpo; de las ausentes recordamos sus imágenes archivadas en la memoria, o, según la ley de las semejanzas, las fingimos tales como nosotros las crearíamos en la realidad si tuviéramos medios y voluntad. Una cosa es fingir en el ánimo las imágenes de los cuerpos o ver con el cuerpo los cuerpos, y otra intuir, por encima de la mirada de la mente, mediante la visión de la pura inteligencia, las razones y el arte inefablemente bello de tales imágenes".[329]

Según Agustín, mostrando con ello su filiación platónica, no podríamos juzgar si un arco es imperfecto a menos que poseamos en nuestra mente el criterio de lo que es un arco perfecto, un modelo objetivo de arco que sea perfecto e inmutable. Un geómetra, por ejemplo, sabe cuándo un objeto es casi circular porque en su mente existe la idea del círculo perfecto. Un artista sabe que una escultura está bellamente proporcionada porque en su mente están los conceptos de proporción y belleza. Las cosas pasan pero los modelos son eternos, no cambian. Podemos observar un objeto y traducir a números sus proporciones (su longitud, anchura y altura). El objeto sólo nos ofrece sombras de lo que sería una proporción perfecta, pero las leyes que rigen las relaciones entre los números como sumar, restar, u otras operaciones matemáticas que permiten conocer la forma del objeto a la manera geométrica, (la ley que me dice, por ejemplo, que el cuadrado de la hipotenusa es igual al cuadrado de la suma de los catetos) nunca las vamos a encontrar en un objeto físico que tienda a ser triangular.

Agustín, siguiendo a Platón, encuentra que las leyes son constantes que están en la mente y que la facultad de la razón las utiliza para conocer lo que pueda haber de estable, de inteligible, en las cosas sensibles, y hacer ciencia de ellas. Incluso el número, "si bien brilla en las cosas... implica una pluralidad que es reducida a unidad... que es alcanzable por la razón... pero más digna y superior a la razón".[330] El número se encuentra en las substancias compuestas como pluralidad, pero el concepto de unidad, del que proceden los números, no puede estar en los objetos sensibles ya que ellos consisten en numerosas partes que tienden a la unidad estructural pero no alcanzan la unidad simple. De la unidad se derivan los números, pues no existe un número que no sea resultado de la suma de unidades. Luego la unidad es un patrón que está más allá de

---

[329] *De Ideis,* 2, énfasis añadido.

[330] García-Junceda, J. A., 1986, pág. 175.

cualquier ser creado, que sólo puede ser una Idea del Ser que es Uno, quien nos proporciona una réplica impresa en la memoria. Así lo desarrolla Agustín:

> "Si la unidad no la percibimos por los sentidos del cuerpo, tampoco percibimos por ellos número alguno, de aquellos, digo, que intuimos por inteligencia, porque ninguno de ellos hay que no tome su nombre del número de veces que contiene a la unidad, cuya intuición no tiene lugar por los sentidos del cuerpo. La mitad de cualquier cuerpo, por minúsculo que sea, es un todo que consta de dos cuantos o partes extensas, pues ella misma tiene su media parte. Y de tal suerte están estas dos partes en el cuerpo, que ni ellas mismas son dos unidades simples o indivisibles, mientras que el número dos, por contener dos veces la unidad simple, su mitad, o sea, lo que es la unidad simple e indivisible, no puede constar a su vez de dos mitades, terceras o cuartas partes, porque es simple y verdaderamente uno".[331]

Es decir, si dividimos un cuerpo en dos partes, no obtenemos dos unidades simples, sino dos partes compuestas por otras partes que se pueden seguir dividiendo. Sin embargo, cuando dividimos al número (objeto inteligible) que está en la mente obtenemos una determinada cantidad de unidades simples. Por eso indica Agustín que hay números divinos y cosas que son números porque se les asemejan:

> "se percató de que reinaban los números y que todo lo hacían ellos; investigó, pues, con suma diligencia su naturaleza, y descubrió que había *números divinos y eternos*, y, sobre todo, que con su ayuda había organizado todo cuanto precede... doquiera le salían al encuentro proporciones numéricas, que brillaban con más evidencia y fulgor de verdades absolutas en el propio reino del pensamiento y de la intuición interior que en el mundo sensible, donde aparecían más bien como sombra y vestigios de ellas".[332]

Gracias a que el mundo de lo sensible está estructurado de manera inteligible (es un mundo creado siguiendo el diseño de una Mente), la razón inferior puede convertir los datos de los sentidos en ciencia, pero ella sigue su propio esquema inteligible interior. Por eso comentaba Agustín en el libro de las *Confesiones*[333], que las ciencias estaban en su interior, que él las había hallado y no las había aprendido del mundo. Pero también reconoce que si no hubiera un mundo que reprodujera de manera imperfecta las

---

[331] *De Ordine* II, 8, 22.

- [332] *De Ordine* II, 14, 41 y 15, 43. Énfasis añadido.
- [333] *Confesiones* X, 9, 16.

ideas contenidas en las ciencias, para instarlo a emitir juicios sobre la información que proviene de los objetos físicos, jamás hubiera descubierto esas ciencias en su interior.[334]

En el libro *De Ordine*, San Agustín explica cómo llegó a descubrir las ciencias a partir de lo que veía en el mundo sensible y reconoce el oficio de la razón en el proceso. Menciona la gramática, la historia, la dialéctica, la retórica, la geometría y la astronomía, como ejemplos.

Veamos cómo describe el caso de la Geometría:

> "pasando a los dominios de los ojos y recorriendo cielos y tierra, advirtió" (la razón) "que nada le placía, sino la hermosura, y en la hermosura las figuras, y en las figuras las dimensiones, y en las dimensiones los números; e indagó si en lo real están las líneas y las esferas o cualquier otra forma y figura, como se contienen en la inteligencia. Y halló la ventaja a favor de ésta, señalando la diferencia entre las figuras corporales y las ideales de la mente. Llamó geometría a la ciencia que distingue y ordena estos conocimientos".

y el de la Astronomía:

> "Y le admiraban mucho los movimientos del cielo, y se puso a estudiarlos diligentemente; y halló que igualmente predominaban allí las dimensiones y los números en las vicisitudes regulares de los tiempos, en los movimientos fijos y concertados de los astros, en los intervalos moderados de las distancias. Ordenó con definiciones y divisiones todos los resultados, e inventó la *astronomía*.[335]

Este es otro estadio en la ascensión al conocimiento de lo divino a partir de los objetos físicos: el que se ocupa de los objetos de razón, el componente inteligible que poseen los objetos y que permite a la razón humana aprehenderlos en forma de ciencia. La razón llega a descubrir en ella misma los números perfectos (así como en otros textos de Agustín vemos que la razón halla en sí misma verdades inmutables), pero para eso tiene que ver primero los números en las cosas. En las *Retractaciones* Agustín se refiere a su libro *De Música* señalando:

---

[334] El ser que es y que contiene todas las esencias perfectas, trasciende al mundo. El mundo participa del ser y el sujeto obtiene conocimiento al comparar en un juicio estas dos realidades que están fuera de él. Luego estamos evidentemente ante una gnoseología realista. Un realismo de corte teológico pues las cosas están traspasadas por lo divino y dependen de Dios permanentemente para persistir en su ser participado.

[335] *De Ordine* II, 15, 42.

"Este libro muestra cómo a partir de los números corpóreos, y aún de los espirituales, pero todavía mutables,[336] se llega a los números inmutables, que pertenecen a la verdad inmutable, de modo que, por medio de ellos, las perfecciones invisibles de Dios se revelan a nosotros y se imprimen en las cosas creadas"[337].

b) Razón superior.

Dice Agustín:

"Aquella parte de nuestro ser que se ocupa de la acción de las cosas corpóreas y temporales y no es a bestias y hombres común, ciertamente es racional, pero se deriva de esta substancia racional del alma que nos subordina y aduna a la verdad inteligible e inconmutable, principio deputado para administrar y gobernar las cosas inferiores... aquella parte de nuestra mente que se eleva a la verdad íntima y trascendente..."[338] es la razón superior.

Esta es la razón superior, que no conduce a la ciencia sino a la sabiduría. La sabiduría consiste en la contemplación, en la intuición directa, de los objetos inteligibles por medio de la razón superior (es decir, cuando la razón se enfoca hacia la contemplación de las nociones universales, está ejerciendo su función de razón superior, o inteligencia) Los inteligibles puros trascienden al mundo sensible y sus números. Agustín nos muestra que la sabiduría:

"a la que no pertenecen las cosas que fueron o serán, sino las que son; y a causa de la eternidad, en la cual existen, se dice que fueron, son y serán, sin mutabilidad alguna de tiempo. Y no fueron, como si dejasen de ser, ni serán, como si ahora no fuesen, pues siempre tuvieron y tendrán idéntico ser. Permanecen, pero no fijas en lugares espaciales, como los cuerpos, porque en la naturaleza incorpórea se presentan a la mirada del alma tan inteligibles como los objetos palpables y visibles a los sentidos del cuerpo en el espacio.

Subsisten sin extensión espacial las razones inteligibles e incorpóreas de las cosas sensibles ubicadas en el lugar, y permanecen también las razones de las mismas mociones temporales y transitorias sin sucesión de tiempo, como inteligibles, no como sensibles. Pero a pocos es dado llegar hasta ellas con la mirada de la inteligencia..."[339]

---

[336] Son mutables porque están en el alma que es variable en el tiempo y son un reflejo especular de los números inmutables que están en Dios.

[337] *Retractaciones* I, 6.

[338] *De Trinitate* XII, 3, 3.

[339] *De Trinitate*, XII, 14, 23. Énfasis añadido.

Por encima de todos los inteligibles está Dios, el más excelso inteligible, que sirve de fundamento a toda la inteligibilidad[340].

Los inteligibles, señala Alesanco, no son nunca, para Agustín, "simples objetos abstractos del entendimiento, sino también... bienes apetecibles por la voluntad; efectivamente, emplea la palabra *bona* para referirse a ellos".[341] En el grado más alto del conocimiento, donde el hombre alcanza la Verdad, la sabiduría se identifica con la felicidad[342]. En efecto, la sabiduría ya no es un simple conocimiento intelectivo del que se ocupe la razón superior, sino un estado especial al que ansia llegar el alma completa. Para alcanzar la sabiduría el hombre tiene que emplear el entendimiento, la voluntad y el amor.

Alesanco añade que, según San Agustín, "la *mens* percibe dos clases de inteligibles: realidades existenciales y nociones universalísimas. Las realidades existenciales son aquellos elementos primarios que aparecen en el fondo de toda actividad de la conciencia refleja humana"[343]. Son tres las realidades existenciales: la existencia, el pensamiento[344] y la vida. Como apunta Agustín:

> "comenzando por las cosas más evidentes lo primero que deseo oír de ti es si tú mismo existes. ... ¿podrías engañarte si realmente no existieras?...
>
> Ag.- Puesto que es para ti evidente que *existes* y puesto que no podría serte evidente de otra manera si no vivieras es también evidente que *vives*. ¿Entiendes bien cómo estas dos cosas son verdaderísimas?
>
> Ev.- Lo entiendo perfectamente.

---

[340] "¿Y que hay en las realidades eternas de más excelso que Dios, único e inmutable por naturaleza?" *De. Trin.* XII, 14, 22.

[341] Alesanco, Tirso, "Metafísica y gnoseología del mundo inteligible, según s. Agustín", *Augustinus*, XIII, 1968, pág. 10.

[342] "Ciertamente, en la misma visión y contemplación de la verdad, que constituye el séptimo y último grado del alma (no es ya grado, sino cierta mansión adonde se llega a través de los grados), ¿cómo diré yo qué alegrías, qué goce del supremo y verdadero bien, qué inspiración de su serenidad y eternidad habrá?" *De Quant. An.* 33, 76.

[343] Alesanco, T., 1968, pág 10 y sig.

[344] "R.- Tú que deseas conocerte, ¿sabes que existes?

A.- Lo sé.

R.- ¿De dónde lo sabes?

A.- No lo sé...

R.- ¿Sabes que piensas?

A.- Lo sé.

R.- Luego es verdad que piensas.

A.- Ciertamente." *Soliloquios* II, 1, 1.

Ag.- Luego es también evidente esta tercera verdad, a saber que tú *entiendes*.

Ev.- Evidente."[345]

Los inteligibles existenciales son tres realidades que la mente capta de manera inmediata y tienen un carácter y certeza absolutos. El pensamiento, la vida y la existencia se imponen con sus contenidos a la razón superior. Tirso Alesanco afirma que más que tres realidades son "tres aspectos de una misma y sola realidad: es la *mens* presente a sí misma, percibiendo su propia existencia que es vivir pensando"[346].

Para Agustín, el pensamiento es actividad, afirmación, es acción del alma que está presente cuando el alma sabe, duda, quiere, rechaza, etc. Cada acto de la mente, como pensar, dudar o querer, implica todo el constructo metafísico agustiniano, pues cualquier simple acción del alma remite a las nociones eternas que la regulan.[347]

Pero los existenciales no son los únicos objetos inteligibles que están impresos en la mente. Un segundo grupo de entidades inteligibles son las nociones universalísimas que no provienen de la percepción sensible y son imprescindibles para que la mente pueda realizar sus acciones. Agustín enumera algunas como justicia, verdad, bondad y belleza:

"Y así como, antes de ser felices, tenemos impresa en nuestra mente la noción de felicidad, puesto que en su virtud sabemos y decimos con toda confianza, y sin duda alguna, que queremos ser dichosos, así también, antes de ser sabios, tenemos en nuestra mente la noción de la sabiduría, en virtud de la cual cada uno de nosotros, si se le pregunta a ver si quiere ser sabio, responde sin sombra de duda que sí, que lo quiere."[348]

Agustín se refiere a las ideas, formas, razones eternas, especies o nociones, que están impresas en la mente.[349] Mientras que la razón inferior se ocupa de la forma de los objetos "sin la cual no serían lo que son"[350]. Como vimos, esta forma que se manifiesta en las cosas, aunque es un simple vestigio de las formas divinas, es la razón de su ser y de su conocer; pues en tanto el objeto participa de las Formas divinas en tanto tiene forma y en tanto tiene ser. Cuanto más formado esté un objeto, más estructurado según un patrón numérico, más participa del modelo divino que lo sustancializa.

- [345] *De Liberum arbitrium* II, 3, 7.
- [346] Alesanco, T., 1968, pág 10 y sig.
- [347] "Cualquiera de estos actos de la *mens* implica, en su simplicidad, toda la estructura metafísica de la verdad. El que piensa, o duda, o quiere,... lo hace porque se acuerda y pondera los motivos que existen para pensar, dudar, querer,... La conciencia o *mens* realiza estos actos, ateniéndose a normas absolutas". Alesanco, T., 1968, pág. 12.
- [348] *De Libero Arbitrio* II, 9, 26.
- [349] *Confesiones* X, 12, 19.
- [350] *De Vera Religione* 11, 21.

Ahora bien, la razón superior está en contacto con réplicas de esos modelos divinos, que son inmanentes y trascendentes al sujeto que los intuye. Estas nociones son lo más consistente de entre todas las cosas creadas, son entidades más reales que los cuerpos tangibles. Agustín lo expresa así:

> "Contiene también la memoria,... innumerables reglas, razones y leyes acerca de los números y dimensiones de la cantidad, que no las ha recibido ni adquirido por ninguno de los sentidos del cuerpo... es cierto que he visto por mis ojos las líneas con que trazan los arquitectos sus obras, no obstante ser tan delicadas y sutiles como el hilo de la araña; pero las que yo tengo en mi interior son muy diferentes de éstas, pues no son imágenes de las líneas que me mostraron mis ojos; sólo conoce bien qué líneas son aquéllas el que, cuando las contempla y examina, prescinde de todo lo que es cuerpo.
>
> Es no menos cierto que por medio de los sentidos de mi cuerpo han entrado en mi interior las imágenes de los números que exteriormente contamos; pero aquellos con que contamos a esotros son muy distintos de éstos, y tampoco son imágenes de estos números, y por tanto su ser es más constante y más cierto."[351]

Conocemos verdaderamente una cosa cuando intuimos una noción universal en nuestra mente que resume sus rasgos esenciales, es decir, que expresa su esencia y, por lo tanto, responde a la pregunta ¿qué es la cosa?. En este sentido conocemos lo que ya sabemos. El conocimiento verdadero no se adquiere de un maestro, sino que consiste en comprobar que lo que el maestro afirma coincide con lo que está grabado en la mente, esto es, comprobar que es verdad. Esta operación se resume en un "juicio comparativo" afirma Alesanco, y continúa diciendo que "todo el libro *De Magistro* es un desarrollo de la mayéutica socrática en este sentido"[352]. Veamos cómo, siguiendo el texto de Agustín:

> "Cuando se trata de lo que percibimos con la mente, esto es, con el entendimiento y la razón, hablamos lo que vemos está presente en la luz interior de la verdad, con qué está iluminado y de qué goza el que se dice hombre interior; mas entonces también el que nos oye conoce lo que yo digo porque él lo contempla, no por mis palabras, si es que lo ve él interiormente y con ojos simples. Luego ni a éste, que ve cosas verdaderas, le enseño algo diciéndole verdad, pues aprende, y no por mis palabras, sino por las mismas cosas que Dios le muestra interiormente; por tanto, si se le preguntase sobre estas cosas, podría responder. Y ¿hay nada más absurdo que pensar que le enseño con mi locución, cuando podía, preguntado, exponer las mismas cosas, antes de que yo hablase? Pues lo que sucede muchas veces, que interrogado niegue alguna cosa y se vea obligado con

---

- [351] *Confesiones* X, 12, 19.
- [352] Alesanco, T., 1968, pág. 13.

> otras preguntas a confesarlo, es por la debilidad de su percepción, incapaz de consultar a aquella luz sobre todo el asunto; se le advierte que lo haga por partes, cuando se le pregunta de estas partes de que consta aquel conjunto, al cual, considerado así, no podía ver. A donde si es llevado por las palabras del que pregunta, es llevado no por palabras que enseñan, sino por palabras que indagan en relación con su aptitud para comprender la luz interior... En cuanto a todas las cosas que decimos, o el oyente ignora si ellas son verdaderas, o no ignora que son falsas, o sabe que son verdaderas. En la primera hipótesis, cree, opina o duda; en la segunda, contradice y niega; en la tercera, confirma; por tanto, nunca aprende".[353]

Cuando un discípulo no ve en su interior lo que el maestro trata de explicarle, se le recomienda hacer la comprobación por partes, esto le dará una idea clara del conjunto. El maestro sólo dirige y el discípulo recuerda, o confirma, lo que ya sabe. Es evidente en este pasaje el parecido con el método socrático.

Agustín rechaza la doctrina platónica del alma que preexiste al cuerpo, y su teoría del conocimiento como recuerdo, se distingue de la reminiscencia por una diferencia temporal: el conocimiento en Platón se recuerda de una vida anterior y en San Agustín, desde el principio de esta vida. También, lo que en Platón es recuerdo de una experiencia anterior del alma, en Agustín es reconocimiento de principios que no son experiencias del alma, sino que la trascienden. Pues el alma tiene impresas las nociones desde que Dios la crea y la crea para su correspondiente cuerpo. Agustín escribe:

> "Ahora bien: cuando vamos razonando dentro de nosotros mismos, o bien cuando otro nos va haciendo preguntas bien dirigidas acerca de las artes liberales, las respuestas que vamos descubriendo no las descubrimos sino dentro de nosotros mismos. Porque una cosa es descubrir y otra producir o engendrar. En otro caso, el ánimo iría descubriendo objetos eternos en su proceso temporal de exploración. En efecto, es un hecho que descubre realidades eternas. Por ejemplo, ¿hay algo más eterno que la definición de círculo o realidades semejantes dentro de estas artes? No podemos imaginar que antes no existieran o que algún día dejaran de existir. Luego manifiestamente el ánimo humano es inmortal. Todas las razones verdaderas se guardan en sus archivos, aunque por la ignorancia y el olvido parezca que no están presentes o que se han desvanecido".[354]

Cuando Agustín escribió este texto todavía no había desarrollado su propia teoría de la iluminación y al hablar de arte aquí se refiere a nociones naturales y no al conocimiento experimental. Lo que queremos enfatizar es que las nociones universales son inmanentes e interiores, pero no son productos subjetivos de la elaboración mental.

- [353] *De magistro* 12, 40.
- [354] *La inmortalidad del alma* IV, 6.

Son trascendentes y objetivas, anteriores y superiores al espíritu que las encuentra. En ellas la objetividad y la interioridad son perfectamente compatibles.

Los objetos inteligibles son universales en dos sentidos: en que cada noción es aplicable a muchos particulares de los cuales es la esencia, y en que no dependen de la subjetividad de las inteligencias individuales, sino que pertenecen a toda inteligencia existente.

> "Veo que hay muchas cosas de esta naturaleza, de las cuales basta que mencionemos una, a saber, la razón y verdad de los números, que está a disposición de todo ser racional, que cada calculador puede intentar aprenderla con su razón e inteligencia... y cuando alguien la percibe, no por esto se transforma, ni convierte como en su propio alimento, ni tampoco se desvirtúa cuando alguien se engaña respecto de ella, sino que, permaneciendo ella en toda su verdad e integridad, el hombre es el único que cae en error, tanto más grande cuanto menos la alcanza a ver".[355]

Todas las inteligencias tienen acceso a las verdades y aunque las alcancen no por ello las transforman en algo particular que esté de acuerdo a la naturaleza del sujeto que las aprehende. Ellas son objetivas e inmutables y si alguien se equivoca al emitir algún juicio a partir de ellas, el error no provendrá de las nociones sino del sujeto que no alcanza a verlas bien. La razón superior sabe que no puede cambiar la verdad de estos entes absolutos, que tiene que limitarse a contemplarlos.

Ahora bien, es preciso recordar que, para Agustín, la razón no se ocupa sólo de la contemplación de las verdades eternas. A partir de esa visión del conocimiento impreso realiza una elaboración mental cuyo producto es un conocimiento expreso de lo que halló en la memoria. Como indica Agustín:

> "atribuyendo a la memoria cuanto sabemos, aunque no pensemos en ello, y a la inteligencia la información del pensamiento de una manera peculiar y propia. Entender es descubrir la verdad pensando y luego el recuerdo se archiva en la memoria. Pero existe también una profundidad más abstrusa en la memoria, donde descubrimos, al pensar, esta primera realidad, y donde se engendra aquel verbo íntimo que no pertenece a idioma alguno, como ciencia de ciencia y visión de visión, y una inteligencia que se revela en el pensamiento, procedente de la intelección que ya existía, aunque oculta, en la memoria".[356]

En la memoria se encuentra un tipo de preconocimiento: el de las nociones (conocimiento impreso). Estas son la "condición de posibilidad de la *cogitatio*, que es

---

[355] *Del Libre Albedrío*, II, 8, 20.

- [356] *De Trinitate* XV, 21, 40.

un conocimiento conocido, expreso, o concepto"[357] La *intelligentia* (*cogitatio, verbum*) es reconocimiento que no sólo contempla las ideas sino que al pensar descubre la verdad y luego guarda en la memoria el recuerdo, es decir, encuentra la verdad impresa y la elabora en la acción propia de su naturaleza, pensar; el resultado de esta actividad se guarda como conocimiento expreso en la memoria para volver a utilizarlo.

Podríamos resumir el proceso del conocimiento racional como sigue: la razón se dirige hacia las imágenes que están contenidas en la memoria sensible (del pasado) y que provienen de la percepción y las clasifica; su función es de razón inferior. Entonces, la razón se enfoca hacia la memoria del presente donde están las verdades universales y las reconoce, su función ahora es de razón superior o *intelligentia*; y, a partir de esa información sensible e inteligible, emite un juicio comparativo engendrando un pensamiento expreso o concepto que deposita de nuevo en la memoria.

Las nociones son anteriores a los conceptos y condición necesaria de los mismos.[358] Además, los inteligibles son universales, necesarios, inmutables y eternos, por ello son más perfectos y consistentes que los objetos sensibles, aunque no son subsistentes, pues dependen de Dios. Dice Agustín:

> "Ahora bien: esas realidades que el ánimo entiende, cuando se sustrae al cuerpo, no son corporales; y, sin embargo, son, y poseen el supremo ser, pues siempre se mantienen en el mismo modo. No cabe mayor absurdo que otorgar el ser a lo que vemos con los ojos y negárselo a lo que contemplamos con la inteligencia. Sólo un loco dudaría de que la inteligencia ha de anteponerse incomparablemente a los ojos. Pues bien: cuando el ánimo contempla esas realidades inteligibles e inalterables, muestra bien que está unido a ellas de un modo extraordinario e incorpóreo, esto es, no local".[359]

San Agustín reconoció[360] que a veces se expresó con términos algo exagerados acerca de las nociones inteligibles, al punto que pudieran confundirse con las ideas platónicas, separadas del mundo físico y subsistentes. Las Ideas supremas agustinianas están fuera de este mundo, la diferencia es que no son subsistentes ni están en un mundo paralelo, sino que son parte de la mente de Dios. Es por este motivo que Hessen opina que Agustín realizó un tránsito del objetivismo de Platón al subjetivismo[361], en el sentido de que "siguiendo el precedente de Plotino, colocó el mundo flotante de las

---

- [357] Pegueroles, Juan, "Naturaleza y persona en San Agustín", *Augustinus* XX, 1975, pp. 20 y 21.
- [358] Gilson, É., 1929, p. 127.
- [359] *La inmortalidad del alma* X, 17.
- [360] *Retractaciones* I, 3, 2.
- [361] Este subjetivismo se refiere a la mente de Dios y no a la del hombre, por ello, aún desde este punto de vista, podemos decir que la gnoseología agustiniana se basa en un método realista, cuyo objeto de conocimiento está fuera del sujeto, en Dios.

Ideas platónicas en el Espíritu divino, haciendo de las esencias ideales, existentes por sí, contenidos lógicos de la razón divina"[362]

Agustín considera que los inteligibles universalísimos de la mente de Dios, las Ideas o Formas, se reflejan en el alma del hombre, creada por Dios con carácter especular, en forma de nociones (precondiciones del conocimiento intelectual) Pero, la imagen de Dios no es Dios y el hombre nunca ve las Ideas, las cuales permanecen perfectas, completas, eternas e inmutables en la mente divina, a pesar de la participación de las substancias creadas. El hombre ve en su interior, gracias a la iluminación divina, las imágenes de las ideas, es decir, las nociones.

Alesanco amplia este punto diciendo que los inteligibles no subsisten como las ideas separadas platónicas, "sino que están trabadas entre sí por una dialéctica interna, en virtud de la cual se implican y se unifican en una sola y única Verdad. Esta Verdad... es el Ser auténtico... La Esencia... se identifica necesariamente con la Verdad"[363]. Y añade que a los inteligibles puros no se les impone desde afuera su esencia (a diferencia de las cosas materiales), ellos 'son' y es conforme a su ser que el ser de todas las demás cosas es regulado. Esta "solidez metafísica"[364] de los inteligibles se traduce en evidencia y certeza en la inteligencia humana. En efecto, Agustín dice que los inteligibles están por encima de la mente humana, a la cual regulan:

> "Propio es de la razón superior juzgar de las cosas materiales según las razones incorpóreas y eternas; razones que no serían inconmutables de no estar por encima de la mente humana: pero, si no añadimos algo muy nuestro, no podríamos juzgar, al tenor de su dictamen, de las cosas corpóreas. Juzgamos, pues, de lo corpóreo, a causa de sus dimensiones y contornos, según una razón que nuestra mente reconoce como inmutable".[365]

Los inteligibles que son "transubjetivos"[366], son los modelos de todo ser creado. Por lo tanto, en la Verdad, que es el resumen de todos los inteligibles, "se contienen todos los ejemplares de todos los seres existentes y posibles"[367]. Esto significa que la Verdad contiene los modelos de todos los posibles seres individuales que existen o puedan existir. Cada objeto físico es una copia que muestra un mayor o menor grado de similitud con respecto a un modelo perfecto. La cantidad de Formas contenidas en la Verdad es infinita, así como infinita es la Verdad, Dios. La Verdad se desdobla en sus ideas ejemplares en la eterna "dialéctica interna de los inteligibles unificados y resumidos, desarrollada a la inversa: de dentro a fuera"[368], comenta Alesanco y reafirma

---

- [362] Hessen, J., *Teoría del conocimiento*, Caracas, Editorial Panapo, 1925, pág. 71.
- [363] Alesanco, T., 1968, pág. 17.
- [364] Esto es otro indicativo del realismo agustiniano.
- [365] *De Trinitate* XII 2, 2.
- [366] "Los inteligibles puros transcienden manifiestamente la razón humana y pertenecen a un plano transubjetivo de realidad. Y no sólo transcienden al hombre sino a toda realidad existente y posible creada." Alesanco, T., 1968, pág. 16.
- [367] Alesanco, T., 1968, pág. 18.
- [368] Alesanco, T., 1968, pág. 18.

que: "En la Verdad o en el Verbo se contienen todas las formas y modelos de todas las cosas existentes y posibles, no sólo genéricamente sino individualmente. Como enseña Plotino, en la *nous* deben estar representados y contenidos, además de los géneros y de las especies, los individuos, pues de otro modo la realidad derivada sería más rica que la originaria." [369] En efecto, suponemos que Agustín debe haber seguido a Plotino en vez de a Platón, en la cuestión de si puede haber Formas de los individuos o si las Formas sólo corresponden a universales. Plotino desarrolló dos argumentos para defender las Formas individuales, según J.M. Rist: "El primero es que si Sócrates (es decir, el alma de Sócrates) es eterno, entonces debe haber una Forma de Sócrates en el Mundo Inteligible, pues, presumiblemente, hay Formas correspondientes a cualquier cosa que sea eterna. El segundo argumento –en resumen- es que como cada alma contiene todos los logoi (λογοι, Principios de la Razón) que están en el cosmos, su arquetipo debe estar en el Mundo Inteligible".[370] Pero la razón sola no puede acceder a las verdades inmutables, de hecho las Ideas que están en el Verbo no son los mismos inteligibles que están en la mente humana. La mente necesita la *iluminación* que proviene de Dios para ver en sí misma las nociones.

Capítulo 3. La iluminación de la razón.

Aunque la teoría de la iluminación no es originaria de San Agustín, aclara J. A. García-Junceda, sino que "aparece ya esbozada en la filosofía helenística tanto cristiana como no cristiana [...] tanto en San Pablo como en San Juan, desarrollada entre los gnósticos y con una presencia indudable en el neoplatonismo especialmente en la figura de Plotino [...] sin embargo, y con referencia a los contenidos mismos, [...] tiene un signo claramente autónomo y diferenciador como consecuencia del impacto del Cristianismo".[371] Agustín dice:

> "En las visiones intelectuales, una cosa son los objetos que se ven en la misma alma... Y otra cosa es la misma luz, que ilumina el alma, para ver los objetos que, en sí misma o en la luz, entiende con verdad. Porque esta Luz es Dios mismo..."[372]

Ya hemos visto que Dios imprime la verdad en el alma del hombre, en el libro de la luz que llamamos verdad.[373] Entonces, para explicar su teoría de la iluminación,

---

- [369] Alesanco, T., 1968, pág 19. Siguiendo a Agustín en: *De div. Quaest.* 83, 46, 2.
- [370] Rist, J.M., "Forms of individuals in Plotinus", *The Classical Quarterly*, Vol. XIII – Nº 2 – Toronto, University College, 1963, pág. 224.
- [371] García-Junceda, J. A.,1986, pág.168.
- [372] *De Gen. ad litt.* XII, 31, 59.
- [373] *De Trin.* XIV 15, 21: "¿Dónde están escritas las leyes [morales] por las que conoce el hombre lo justo y lo injusto?... ¿Dónde han de estar escritas, sino en el libro de aquella luz que llamamos verdad? De ella se copia toda ley justa y pasa al corazón del hombre que obra justamente, no trasladándose, sino imprimiéndose: lo mismo que la imagen del anillo pasa a la cera sin dejar el anillo."

Agustín compara la función que cumple la luz divina en el conocimiento inteligible, con la que cumple la luz física en el conocimiento sensible:

> "cuando considero los sentidos del cuerpo, que son instrumentos de que usa el alma, y me suministran algún elemento de comparación con el entendimiento, no puedo menos que confesar que nadie puede ver las tinieblas. Por lo cual, si es a la mente el entender lo que a los sentidos el ver, y aunque uno tenga los ojos sanos, abiertos y puros, con todo, no puede ver las tinieblas, no habrá ningún absurdo en decir que no puede entenderse la estulticia, porque ella forma las tinieblas de la mente"[374]

Según Agustín, el hombre es recipiente de una verdad que es reflejo de la Verdad. La mente humana puede conocer la verdad que está en ella pero no la crea, le es dada por Dios. Por lo tanto, para conocer una verdad que le trasciende y que está impresa en su memoria, es necesario que la razón sea iluminada con la luz de la Verdad, de Dios, y así pueda ver lo que está impreso en su interior. Los ojos ven los objetos cuando estos son iluminados por la luz del sol y, así mismo, la mente ve los objetos inteligibles cuando son iluminados por la luz de Dios. El Creador mismo imprime en la criatura humana las nociones y le proporciona la luz para encontrarlas.

Esta verdad es objetiva,[375] es decir, universal, pero no es sensible, no es el resultado de la elaboración de imágenes venidas del exterior.

> "En consecuencia, no podrás negar que existe la verdad inmutable, que contiene en sí todo lo que es inmutablemente verdadero, a la cual no puedes llamar tuya ni mía ni de nadie, sino que misteriosamente, como una luz secreta y pública a la vez, está presente y a la disposición, en común, de todos los que son capaces de ver las verdades inmutables. Ahora bien, lo que pertenece en común a todos los seres racionales e inteligentes nadie dirá que es propiedad de ninguno de ellos"[376]

Además, en cierto sentido, podemos decir que la verdad es subjetiva, añade Pegueroles, pues está en la razón del sujeto, (sería falso decir que es subjetiva porque resulta de una elaboración mental, como vimos) y, en este sentido, es innata (no en el sentido platónico de estar en un alma que ha vivido independiente del cuerpo en una vida anterior, sino por ser un conjunto de principios que no han sido adquiridos por la experiencia y que son anteriores a ella).

---

[374] *De Ordine* II, 3, 10.

[375] Pegueroles, Juan, "*El pensamiento filosófico de San Agustín*", Barcelona, Editorial Labor, 1972, pág. 38.

[376] *De Liberum Arbitrio* II, 12, 33.

Sciacca resume así las diferentes clases de iluminación, que Dios proporciona al hombre: "a) el hombre posee la *luz natural de la razón* que le ha sido dada por Dios, y con la cual juzga acerca de las cosas; b) la *luz de la inteligencia* o la intuición de las primeras verdades inteligibles (fundamento de la veracidad de los juicios de la razón), también ella natural y creada, pero que, con el fin de que pueda el hombre conducirse y permanecer en el orden de la verdad, está sostenida por Dios mismo; y esta intervención es la *luz especial*; c) la *luz de la gracia* para las verdades sobrenaturales, que es absolutamente gratuita y no ya de orden humano o racional."[377]

La iluminación interviene en todos los procesos cognoscitivos, incluso en la sensación. ¿Significa esto que el hombre agustiniano es un simple receptor, que toma todo de Dios?. No, la razón hace del hombre un ser activo en el conocimiento, pues por medio de ella busca la verdad, emite juicios, hace comparaciones, elabora conceptos, reflexiona sobre las sensaciones, etc. Pero todas estas actividades son posibles sólo porque la razón recibe la luz divina para ver las verdades eternas. La razón no es luz por sí misma, sólo Dios es luz por sí.

Dios colabora para guiar al hombre (quien, después de la caída es imperfecto) incluso en el conocimiento del mundo material. Se hace evidente, por lo tanto, el componente cristiano que, a través de la iluminación, se introduce en la gnoseología agustiniana.

Ahora bien, ¿cómo se produce la iluminación?, ¿es necesaria en algún momento la abstracción para obtener el conocimiento inteligible?.

Antes de mencionar las principales interpretaciones que se han hecho sobre la iluminación agustiniana, resumiremos el concepto de abstracción aristotélica con el fin de tener una visión más clara de la diferencia entre abstracción e iluminación. Aristóteles dice que "El matemático despoja a las cosas de todas las cualidades sensibles (peso, ligereza, dureza, etc.) y las reduce a la cantidad discreta y continua; el físico prescinde de todas las determinaciones del ser que no se reduzcan al movimiento. De análoga manera el filósofo despoja al ser de todas las determinaciones particulares (cantidad, movimiento, etc.) y se limita a considerarlo sólo en cuanto ser"[378] Según Aristóteles, tanto el conocimiento sensible como el intelectual proceden por abstracción: "El conocimiento sensible consiste, en efecto, en adquirir las formas sensibles sin la materia, como la cera adquiere la impronta del sello sin el hierro o el oro de que está compuesto"[379] y el intelectual abstrae de las formas sensibles, las formas inteligibles que están presentes en ellas.[380] Aristóteles no acepta que los principios universales se encuentren en nuestra mente impresos por Dios, él opina que tenemos alguna capacidad que nos permite obtener los universales de las cosas[381]. Entonces, para él, el hombre no

---

- [377] Sciacca, M., 1957, pág. 258.
- [378] Aristóteles, *Metafísica,* XI, 3, 1061a 28 ss., 1061b, Madrid, Ed. Gredos, S.A., 1990, págs. 545 y 546.
- [379] Aristóteles, *De An.*, II, 12, 424 a 18. Citado en: Abbagnano, N., *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pág. 5.
- [380] Aristóteles, *De An.,*III, 7, 431 ss. Citado en: Abbagnano, N., 1993, pág. 5.
- [381] "Sostener que los tenemos desde el principio es absurdo: que poseemos, en realidad, tales elementos del conocimiento, conocimiento superior a la demostración, sin reparar en él. Pero si los adquirimos sin haberlos tenido anteriormente, ¿cómo podríamos llegar a conocerlos y aprenderlos si no

tiene ideas innatas, sino capacidades innatas, como, por ejemplo, la capacidad de percibir, de recordar, de abstraer los universales y hacer definiciones de las cosas, es decir, de hacer ciencia.[382] Tales capacidades son manifestaciones del alma racional humana, que es la forma más elevada de alma.

Los tres tipos de almas que enumera Aristóteles forman una serie en la cual la superior presupone la inferior, de manera que la humana, la más excelente, presupone la vegetativa (cuyas funciones son la asimilación y la reproducción) y la sensitiva (que se ocupa de la percepción sensible, el deseo y el movimiento local. La imaginación y la memoria pertenecen también al alma sensitiva). El alma humana posee una función sobresaliente, que es el entendimiento (*nous*), capaz de intuir los principios de las demostraciones que no pueden ser deducidos por la ciencia y los "términos últimos", es decir, los fines a los cuales se subordina la acción. El *nous* es la única parte del alma que preexiste al cuerpo y es inmortal, pero aunque proceda del exterior, permanece en el alma mientras vive el hombre, por eso su procedencia externa significa, más bien, según Reale, "su trascendencia en el sentido de diferencia de naturaleza; es decir, significa alteridad de esencia con respecto al cuerpo; significa la proclamación de la dimensión metaempírica, suprasensible y espiritual que hay en nosotros".[383]

Si la misión del entendimiento es aprehender las formas puras, entonces debe contener un principio potencial donde pueda recibirlas. Eso piensa Aristóteles: "Con respecto a la parte del alma, con la que ésta conoce y piensa –ya sea ésta algo separado, o bien algo no separable espacialmente pero sí idealmente- [...] la mencionada parte del alma no debe padecer nada, sino tan sólo recibir la forma, y convertirse potencialmente en semejante a la cosa, pero no ya en la cosa misma; en suma, la relación del pensante con lo pensado debe ser semejante a la del que siente con lo sentido. [...] el intelecto no puede tener ninguna otra naturaleza que no sea precisamente el ser potencialidad. Por

---

tenemos ningún conocimiento pre-existente? Esto es imposible, como decíamos al hablar de la demostración. Es, por lo tanto, evidentemente imposible, *o bien* que lo tengamos desde el comienzo, *o bien* que lo adquiramos, si somos ignorantes y carecemos de toda clase de conocimiento. De ello se sigue que debemos tener ya *alguna capacidad"*. Aristóteles, *Segundos Analíticos* II, 19, 99b26-34. Citado en: Ackrill, J.L., 1984, pág. 196.

- [382] Aristóteles explica como se desarrolla el conocimiento empezando por la capacidad de percibir y pasando por las otras capacidades del hombre: "Esta capacidad pertenece, en realidad, a todos los animales, pues tienen ellos una capacidad innata de discernimiento, la denominada percepción. En algunos animales tiene lugar la retención de los preceptos, en otros no. Para aquellos en los que no tiene lugar... no hay conocimiento fuera de la percepción; pero otros pueden después de percibir algo, retenerlo aún en sus mentes. Y después de muchas ocasiones de este tipo, se origina una nueva diferencia: algunos llegan a tener un *logos* a partir de la retención de tales cosas, mientras que otros no. De la percepción, pues, proviene el recuerdo, y del recuerdo –cuando el recuerdo de la misma cosa ocurre con frecuencia – la experiencia. Y de la experiencia, o del todo universal que ha llegado a quedarse en la mente –lo uno distinto de lo múltiple, siempre que sea uno y el mismo en todas las cosas distintas-, proviene un principio de la técnica o del conocimiento científico: de la técnica, si concierne a lo que llega a ser; del conocimiento científico, si concierne a lo que es. Así, los estados en cuestión [i.e. los del conocimiento de los principios], ni se dan en nosotros de una forma ya determinada, ni se originan de otros estados que conozcan más que ellos, sino que se originan en la percepción. [...] Es, pues, evidente que es mediante la inducción como hemos de alcanzar a conocer las primeras cosas. Porque es también de este modo como la percepción implanta lo universal en nosotros." Aristóteles, *Segundos Analíticos* II, 19, 99b34-100b4. En J.L. Ackrill, 1984, págs. 196 y 197.
- [383] Reale, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, Barcelona, Ed. Herder, 1992, pág. 94.

tanto, la parte del alma que llamamos *nous* no es, en acto, ninguna de las realidades existentes, antes de su pensar efectivo." [384]

Por otro lado, si las formas están potencialmente contenidas en las sensaciones, en la imaginación y en la memoria, será menester que el entendimiento posea también un principio de acción que actualice el pensamiento, que sea capaz de aprehender en acto a las formas, para que estas, que están en las imágenes, lleguen a ser conceptos poseídos en acto. Es decir, un entendimiento que sea pura potencialidad no puede conocer, sólo puede registrar formas. De ahí nace la división aristotélica entre "entendimiento en potencia o posible" y "entendimiento agente".

El entendimiento agente es el que intuye los primeros principios y es, también, el que abstrae las formas que están potencialmente en las imágenes sensibles. Cuando deposita esas formas en el entendimiento posible, ya son conceptos en acto. Aristóteles menciona así esta división: "por una parte, está el intelecto que tiene la potencialidad de ser todos los objetos, por la otra, el intelecto que produce todos, [...] y este intelecto está separado, es impasible y carece de toda mezcla, puesto que en su esencia es acto".[385]

Aristóteles considera al conocimiento científico como un procedimiento fundamentalmente deductivo, cuya herramienta es la demostración silogística. Su meta es hallar las causas de las que dependen hechos determinados, deduciendo lo particular de lo general y el efecto de su causa. Pero reconoció que la premisa mayor del silogismo no puede obtenerse deduciéndola de los primeros principios (por ejemplo, "Todos los hombres son mortales" es una afirmación que proviene de la observación de tantos casos particulares a lo largo de la historia, que se puede decir de todos los casos) pues nuestro conocimiento comienza con lo particular (con los productos de la sensación) para llegar después a lo universal. Así que tampoco se pueden *deducir* los universales a partir de las imágenes sensibles. Por ello recurrió a la inducción como el procedimiento por el que se obtiene lo universal a partir de lo particular. La inducción que Aristóteles considera científica es la *completa*, la que enumera todos los casos. No se trata de un raciocinio, como asegura Reale, sino de "una 'conducción' de lo particular a lo universal en virtud de una especie de aprehensión inmediata o de intuición"[386], que, podemos añadir, es la abstracción. Es decir, abstracción es la captación inmediata de la semejanza entre grupos de objetos singulares o entre eventos repetidos.

Resumiendo, señalaremos que el entendimiento agente realiza, en primer lugar, el acto de intuición que de manera pura y simple aprehende los primeros principios (el principal es el de 'no contradicción' y luego están los axiomas fundamentales de las ciencias) y, en segundo lugar, participa en el proceso inductivo, captando de manera inmediata, es decir, abstrayendo, la condición necesaria que permite enunciar algo con respecto a cada objeto particular (el que se elige como un ejemplar del caso determinado) y que podremos, finalmente, afirmar de todo el conjunto (por ejemplo, enunciamos algo con respecto a cada una de las especies de un género y luego lo afirmamos con respecto al género).

- [384] Aristóteles, *De anima* T 4, 429*a* 10-429*b* 10. Citado en: Reale, G., 1992, pág. 92.
- [385] Aristóteles, *De anima*, T 5, 430*a* 10-23. Citado en Reale, G., 1992, pág. 93.
- [386] Reale, G., 1992, pág. 150.

Por otra parte, la iluminación, nunca puede ser un procedimiento inductivo. Lo particular en Agustín nunca conduce a lo universal. Algunos autores, como, por ejemplo, el padre Boyer, quieren ver en la iluminación agustiniana una forma de abstracción, para aproximar su gnoseología al realismo aristotélico, pues consideran que lo que Dios ilumina es la capacidad de la mente para conocer y no los universales que están a priori en el alma. Pero el sujeto agustiniano no extrae los universales de las cosas y profesa un realismo teológico en su manera de conocer el mundo.

Teniendo esto presente veamos las más notables interpretaciones dadas al tema de la iluminación, siguiendo el esquema de Pegueroles.[387]

3.1- La interpretación ontologista

El ontologismo es una doctrina según la cual el filósofo no inicia su labor en el hombre sino en Dios y posee una intuición directa del ser. Dios es lo primero conocido y en Él se conocen todas las demás cosas. Esta interpretación postula que vemos las ideas y las cosas en Dios. "Ver la verdad 'a la luz de Dios' es ver la verdad *en Dios*. Ver las verdades eternas en Dios es ver las Ideas divinas. Ver las ideas divinas es ver a Dios"[388], explica Pegueroles y, a continuación, refuta esta interpretación diciendo que si tuviéramos una intuición directa de Dios, no tendríamos que elaborar pruebas de su existencia.

Sciacca[389] también refuta este argumento. Aunque admite que en Agustín hay un "supuesto ontológico, que es la condición metafísica del conocimiento", afirma que esto no significa que el hombre pueda ver directamente las ideas en Dios. La iluminación es superracional, las ideas divinas están presentes en la mente de una manera análoga, como reflejadas en un espejo. Este conocimiento especular, indirecto, reproduce todos los rasgos del modelo pero dentro de sus limitaciones constitutivas. Si viéramos las cosas en Dios, la creación sería innecesaria. Pero "sin la sensación o la experiencia de las cosas, no existe su noción; por lo tanto, la iluminación no hace superfluo el conocimiento sensible"[390]. Aquí Sciacca llevó el argumento agustiniano a un extremo que consideramos alejado del pensamiento del Obispo de Hipona. En vez de decir que sin la sensación *no existe* la noción, podríamos decir que sin la imagen creada por la mente a partir de la sensación, la noción no se hace expresa, es decir, no tendríamos conocimiento expreso de ella. Pues, en el sistema de Agustín lo más real y más existente es Dios; de hecho, en Dios esencia y existencia son una misma cosa. Junto a Él, está el Verbo, recipiente de las Ideas, compartiendo con Dios la esencia. Después, el alma especular, que participa de Dios pues de Él recibe su ser, la vida y la inteligencia, recoge las Ideas divinas en forma de nociones que habitan en una luz eterna, en un nivel trascendental del espíritu, una región de la memoria que Agustín llama *Memoria Dei*.

- [387] Pegueroles, J., 1972, págs. 41- 43.
- [388] Pegueroles, J., 1972, pág. 41.
- [389] Sciacca, M., 1957, págs. 226-274 y 366-385.
- [390] Sciacca, M., 1957, pág. 368.

Agustín afirma que es mejor la razón que el cuerpo, pues todo lo creado es más substancial cuanto más participa de su creador:

> "Mejor es nuestra razón que nuestro cuerpo, y nuestro cuerpo es ya una sustancia: Y si es mejor ser una sustancia que ser nada, nuestra razón tiene que ser algo... Pero el cuerpo humano es mudable, mientras que la razón es inmutable. Mudable es lo que no mantiene siempre el mismo modo. En cambio, una proporción, por ejemplo, "dos y cuatro son seis", retiene siempre el mismo modo".[391]

Alguien podría decir que sin la sensación la noción *no existe para nosotros*, porque no la conocemos, sólo al ser expreso un conocimiento estamos conscientes de él, pero esta no es la manera en la que Agustín expresaría su teoría del conocimiento. Las nociones están permanentemente presentes al alma, el sujeto sólo tiene que tener la voluntad de buscarlas. La sensación es el principio, como vimos[392], pero no garantiza que el sujeto descubra esas nociones que están en él. Muchos seres humanos pasan su vida perdidos en el mundo sensible sin alcanzar el verdadero conocimiento, dice Agustín[393]. La iluminación es un don para todos los que desean progresar hacia la verdad y esto supone un esfuerzo continuo y prolongado de la razón y la voluntad.

Aún si las nociones no se hacen expresas, el alma puede contemplarlas, lo cual muestra que ellas existen en nuestra mente aunque no lo sepamos conscientemente. Agustín habla también de la razón superior, o entendimiento, que contempla directamente sin ayuda de los sentidos las verdades que están en la memoria. Y nos explica:

> "Razón es la mirada del ánimo con la que por sí mismo, y no mediante el cuerpo, contempla lo verdadero; o también es la contemplación inmediata de lo verdadero; o también es lo verdadero que el ánimo contempla directamente[394]. En la primera forma, nadie duda de que se da en el ánimo. En la segunda y tercera cabe la discusión. Pero la segunda forma no puede producirse sin el ánimo. Sobre la tercera hay un grave problema: ¿Subsiste en sí mismo lo verdadero, que el ánimo contempla directamente y no mediante el instrumento corporal? ¿No reside en un ánimo? ¿O puede darse sin un ánimo? Sea esto lo que sea, el ánimo no podría contemplarlo si no se

---

- [391] *La Inmortalidad del Alma* II, 2.
- [392] En el capítulo uno.
- [393] "Los hombres [...] llevados del amor de estas cosas visibles, se sujetan a ellas como esclavos; y así no pueden juzgar de las criaturas, pues para eso habían de ser superiores a ellas. Estas cosas visibles [...] a todos hablan, pero solamente las entienden los que saben cotejar aquella voz que perciben por los sentidos exteriores con la verdad que reside en su interior." *Confesiones* X, 6, 10.
- [394] "Al dar esa triple definición, como potencia, acto u objeto, se evidencia la riqueza pero también la ambigüedad del término latino *ratio*. Agustín se preocupaba por ello, por esta problemática que se extenderá en el *De Quantitate animae,* en el *De libero arbitrio* y en el *De Musica*." *La inmortalidad del alma* VI, 10, Nota 12.

> pusiera en contacto con ello. En efecto, todo lo que contemplamos tenemos que captarlo con la mente y lo contemplamos ya con el sentido, ya con el intelecto. Cuando captamos con el sentido, sentimos al mismo tiempo que el objeto está fuera de nosotros y que ocupa un determinado espacio, y por eso afirmamos que no puede ser percibido. En cambio, cuando entendemos, entendemos también que los objetos no están colocados fuera, sino dentro del sujeto: al entenderlos, entendemos también que no ocupan espacio alguno".[395]

El ánimo, alma, o *animus*, es para Agustín el "sujeto pensante", el "ser racional". El *animus* no es luz propia sino luz participada.[396] En este texto, Agustín afirma que lo verdadero es contemplado directamente por la razón y entonces se pregunta si lo verdadero, que se contempla directamente y sin intervención de los sentidos, existe en sí mismo, o sólo se da en un sujeto pensante. A esto responde que alguien que contempla necesita "algo" que pueda ser contemplado (para ponerse en contacto con ese algo) y este principio, según él, es aplicable tanto a los objetos sensibles en el acto de la sensación, como a los inteligibles en el acto de la intelección.

Es de notar que aquí Agustín habla de lo verdadero, no de la Verdad que, como vimos en el capítulo I, se refiere a los objetos particulares. Así que podríamos decir que los conceptos o las formas verdaderas de los objetos, es decir, los objetos inteligibles a los cuales se asemejan los objetos sensibles, están en la mente y existen en sí mismos. La sensación sólo pone ante la razón los elementos que incitan a la razón a buscar los modelos inteligibles.

Estamos de acuerdo con Sciacca en que la iluminación no hace superflua la sensación. Los sentidos son el lugar natural de inicio del conocimiento para un ser compuesto de alma y cuerpo.

En conclusión, el ontologismo que interpreta la iluminación como visión directa de Dios, está muy lejos del pensamiento de Agustín, y de las Sagradas Escrituras.

3.2- La interpretación según las Ideas innatas.

- [395] *La Inmortalidad del Alma* VI, 10.
- [396] "Agustín recogía del clasicismo el término *animus*, pero pensaba en el *alma* en sentido cristiano, en la persona. Así, después de hablar tanto del *animus,* termina hablando del *anima*. De por sí, *animus* significaba *ratio, mens*, mientras *anima* sería la vida, el principio vital, el principio de "animación". Como vemos en este librito, identifica ambos términos. En general, al combatir l naturalismo, estoico o epicúreo, prefiere hablar de *anima,* procurando no someter el *animus* al devenir. Por eso D. Gentili, en la traducción italiana, traslada por "sujeto pensante". Sin embargo, es imposible someter a Agustín a una terminología técnica y escolástica." *De inmortalitate animae,* Nota Complementaria nº 3, "Obras Completas de San Agustín" tomo XXXIX, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, pág. 681.

a) En sentido platónico: según Pegueroles[397], Platón pensaba que el alma preexiste a la actual existencia terrena y en esa preexistencia conoce directamente las Ideas. El conocimiento consiste, entonces, en recordar lo que el alma trae del otro mundo. Por supuesto, Agustín no está de acuerdo y para probarlo Pegueroles cita a Gilson: "Que san Agustín no ha enseñado la reminiscencia platónica, es evidente, puesto que, [...] descubrimos la verdad, no en los recuerdos conservados de tiempo atrás en el alma, sino en la luz divina perennemente presente en ella. Al principio echó mano de expresiones platónicas, pero más tarde limitó su sentido y lo dejó reducido inequívocamente a su propia doctrina de la iluminación. Ver los objetos a la luz de Dios no implica la memoria platónica del pasado, sino la memoria agustiniana del presente, que es cosa completamente distinta". [398]

En efecto, el alma platónica conoce recordando lo que experimentó en otras preexistencias, el recuerdo es siempre algo que le pertenece desde otro tiempo, recuerdo de sus propias experiencias. En cambio, el alma agustiniana reconoce (advierte) nociones que no son fruto de su experiencia en otra vida. El alma encuentra algo que la trasciende y que nunca podría producir por sus medios. Cuando Agustín nos aclara que conocer es recordar, se refiere a esto, recordar es reconocer en la memoria del presente, gracias a la iluminación divina, el legado divino para el ser humano.[399]

En suma, podríamos decir que, aunque Agustín introdujo en la teoría de Platón elementos cristianos como, por ejemplo, la creación del alma contra la metempsicosis platónica y la iluminación, coincide con él al afirmar que conocer no significa descubrir pues todo conocimiento es conocimiento dado, por lo tanto, recordado.

b) En sentido no platónico: Continua expresando Pegueroles que hay intérpretes que consideran la teoría de Agustín como una modificación de la de Platón y cita a J. González-Quevedo: "Vemos las cosas inteligibles por la unión del alma con ellas y porque una luz ilumina el alma", Por tanto, "dos son los elementos esenciales del iluminismo agustiniano: ideas innatas e iluminación divina"[400] Y agrega Pegueroles: "El espíritu llega a la existencia equipado con las ideas de las verdades eternas, que Dios imprime en él al crearlo. Estas ideas innatas son virtuales, no actuales; implícitas, no explícitas"[401].

- [397] Pegeroles, J., 1972, págs. 41 y 42.
- [398] Pegueroles, J., 1972, pág. 42, nota 9: Gilson, É., *Introd. à l'étude de s. Augustin*, París, Ed. Vrin, 1929, p. 113.
- [399] Podemos ver aquí, el carácter teológico del realismo agustiniano. La iluminación agustiniana es un elemento de inspiración cristiana, al cual recurre para explicar un problema de origen gnoseológico. San Agustín se inspira en Plotino pero reelabora el concepto a partir de las Escrituras: "Dios es Padre de la Luz inteligible, que es la Sabiduría o el Hijo, y es luz de nuestra mente. Por lo tanto, el Verbo es luz, verdad que ilumina las almas: Cristo que ilumina. Lo verdadero lo es por la verdad: sólo Cristo es verdad y sólo en Cristo se alcanza la verdad. Toda alma que está en la verdad es alma iluminada; y, como Juan, no es la luz, sino testimonio de la luz." Sciacca, M., 1957, págs. 256, 257.
- [400] Pegueroles, J., 1972, pág. 42, cita al pie de página: González-Quevedo, J. "La interioridad del mundo inteligible según san Agustín", en *Miscelánea Comillas* 17, 1952, págs. 1-66.
- [401] Pegueroles, J., 1972, pág. 42. Cuando llama innatas a las nociones agustinianas (como dijimos en la página 121) lo hace en un sentido más amplio que el platónico: en el sentido de que son un conjunto de principios que no han sido adquiridos por la experiencia y que son anteriores a ella.

Coincidimos, pues, con esta interpretación de Pegueroles, quien continua diciendo que los conceptos son producidos por el espíritu con la colaboración meramente ocasional de los sentidos, los cuales no son causa de las nociones, ni siquiera en su versión expresa. La causa de la conversión de lo virtual (impreso) en expreso, es el espíritu iluminado por Dios. Dios ilumina las nociones y éstas a la razón. O, más bien, la razón ve en la luz a las nociones.

3.3 - La interpretación que apoya la Abstracción.

Algunos autores afirman que la teoría de la iluminación de san Agustín coincide de modo general con la teoría aristotélica de la abstracción que ya expusimos brevemente. Como Pegueroles, creemos que la concepción agustiniana es completamente diferente a la de Aristóteles. Veamos por qué.

Un ejemplo de esta interpretación lo proporciona Santo Tomás quien explicó la iluminación agustiniana siguiendo las tesis fundamentales de su teoría del conocimiento, es decir, a partir de los conceptos de entendimiento agente y abstracción. Asimismo, niega que sea necesaria para el conocimiento la intuición de las verdades inmutables y añade que aunque sea cierto que la verdad humana tiene su fundamento en una luz que proviene de Dios, esa luz es natural y suficiente para que la razón haga ciencia. Para Santo Tomás el conocimiento intelectual se puede resumir en la labor abstractiva que consiste en abstraer de la materia individual, la forma, lo universal. Es decir, elaborar la especie inteligible, que constituye la base del conocimiento intelectual humano, a partir de las imágenes singulares de las cosas. Cuando, por ejemplo, percibimos un objeto, podemos considerar su color sin pensar en el objeto, aunque tal separación no se produzca en la naturaleza. Igualmente, podemos considerar otras cualidades separadas de las cosas. Las formas de las cosas, o sus universales, pueden ser conocidas aparte de las características individuales que poseen, sin falsear la realidad. Este proceso es la abstracción y su producto es un conocimiento intelectual elaborado por la razón.[402]

Sciacca, en su libro *San Agustín,* hace una exposición detallada de este tema junto con las diferentes interpretaciones que se le han dado. Dice Sciacca, que el P. Ch. Boyer retomó recientemente esta tesis para apoyarla[403]. Sciacca afirma que Boyer (adversario del ontologismo) pretende probar los cuatro puntos siguientes:

- "La teoría del conocimiento parte del hecho de que *en* los seres particulares percibimos el ser, la unidad, la verdad y el bien.
- Este hecho implica que nuestra inteligencia está en relación actual con el Ser en sí, la Unidad en sí, la Belleza en sí, la Verdad en sí, el Bien en sí.

- [402] Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 85, a. 1. Citado en: Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pág.5.
- [403] P. Ch. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris, 1920. Citado en: Sciacca, M., 1957, pág. 372.

- Esta relación consiste en una participación del conocimiento que está en Dios y que es Dios mismo, pero esta participación no implica necesariamente la intuición inmediata de Dios mismo.
- No se cumple sin la *colaboración* del conocimiento sensible ni sin la actividad propia de la inteligencia..."[404]

Boyer[405] asevera que somos iluminados por nuestra inteligencia, es decir, Dios creó nuestra inteligencia con luz propia, ella misma es Luz, pero su función está entorpecida por la debilidad de nuestro cuerpo. Para él, la razón no intuye directamente la Luz divina, de ahí que percibamos verdades parciales propias de nuestra naturaleza y alejadas de Dios. Así que somos iluminados en el sentido de que nuestras ideas nos revelan algo que se ajusta a Dios, pero nunca es igual a la Idea que está en Dios. Añade Boyer, la siguiente interrogante: "Si como los textos obligan a ello, hay que hacer depender la aparición de nuestras ideas de la presentación de las cosas sensibles, y si el espíritu, la idea una vez surgida, la considera como realizada en el objeto presentado por los sentidos, ¿no está claro que la idea ha sido descubierta en la realidad material? Y si ha sido extraída de la cosa sensible, debe hacerse derivar de Dios el poder que ha tenido el espíritu de hacer esta extracción, pero esto sería entender mal la forma en que son regidas las criaturas, querer que Dios haya operado en acto necesario a la función natural del espíritu humano, cuando todo sucede como si el espíritu lo obrase por sí solo"... La influencia creadora de la verdad sobre el espíritu no transmite las ideas ya hechas. Una sola posición es posible: "nosotros colaboramos con Dios en la formación de nuestras ideas".[406]

No estamos de acuerdo con la afirmación de Boyer cuando comenta que "la teoría del conocimiento parte del hecho de que en los seres particulares percibimos el ser, la unidad, la verdad y el bien". La teoría del conocimiento de San Agustín asevera que tales inteligibles no se pueden percibir en las cosas, las huellas de inteligibilidad que están en los objetos son aproximaciones inteligibles a los inteligibles puros que están en la mente. Por eso Agustín señala que los números de las cosas no son iguales a los de la mente. Por ejemplo, cuando se refiere a la unidad, explica que los objetos están compuestos por partes, y estas a su vez se pueden subdividir incontables veces. Es imposible, según él encontrar la unidad en un mundo mutable y múltiple. La idea de unidad es exclusiva de la mente y proviene de Dios que es Uno:

> "*Si la unidad no la percibimos por los sentidos del cuerpo*, tampoco percibimos por ellos número alguno, de aquellos, digo, que intuimos por la inteligencia, porque ninguno de ellos hay que no tome su nombre del

---

- [404] Sciacca, M., 1957, pág. 372. Énfasis añadido.
- [405] Sciacca, M., 1957, pág. 372.
- [406] Sciacca, M., 1957, págs. 372, 373.

número de veces que contiene la unidad, cuya intuición no tiene lugar por los sentidos del cuerpo"[407]

Al percibir la multiplicidad en los objetos, la razón divide esas porciones en unidades para poder entenderlas, porque la razón contempla la noción de unidad en la memoria y la utiliza en los juicios que constituyen su labor científica. Lo mismo ocurre con la verdad, el ser, la forma, etc. La teoría del conocimiento que propone Boyer es la aristotélico-tomista, no la agustiniana.

Además, añade Boyer[408] que, según los textos de Agustín, la aparición de nuestras ideas depende de la presentación de las cosas sensibles y que cuando el espíritu reconoce la idea la considera realizada en el objeto que presentan los sentidos. Estamos de acuerdo en que la presentación de las cosas sensibles provoca a la razón para que busque en los archivos de la memoria la forma inteligible que sirva para juzgar a los sensibles, pero no creemos que la forma se realiza en el objeto físico. Más bien, entendemos que lo que el alma percibe cuando presta atención a los sentidos, según Agustín, es un objeto que se parece a su modelo porque participa de él y en la medida en que participa en esa medida es. Lo que el alma descubre por medio de la actividad de su razón y la intervención de la iluminación divina, no es una parte de la realidad física, sino una realidad inteligible con una "contextura ontológica decidida y fuerte"[409] que no vacila en su ser.

En cambio las cosas físicas son y no son, por ello el sabio ve en ellas simples huellas de lo permanente e inmutable que se encuentra en su interior. Como vimos[410], la sensibilidad es tan solo una nave que impulsa a la razón a buscar aquello que tiene verdadero ser y constituye el verdadero objeto de conocimiento, las nociones universales. La idea no puede ser "descubierta *en* la realidad material" como pretende Boyer, porque no está en el mundo sensible sino en el alma que es la parte espiritual del hombre.

La tarea del hombre se parece a la de un detective quien, buscando al autor de un delito, sigue los indicios, las señales, que le guían hacia su objeto. Las señales no están en el delincuente, pero guardan una estrecha relación con él, pues de lo contrario no servirían para encontrarlo. Así mismo, los objetos físicos son indicios de los objetos inteligibles y siguiendo los indicios encontramos los verdaderos objetos, aquellos que proveen el verdadero conocimiento que debe adquirir el sabio. El que esta actividad del alma cuando se manifiesta a través de la razón inferior, es decir, cuando se ocupa de ordenar y clasificar las imágenes sensibles, provea un conocimiento científico de las cosas que facilite la vida al hombre mientras está en este mundo, es una faceta secundaria del proceso cognoscitivo. El principal objetivo del conocimiento es lo que

[407] *De Ordine* II, 8, 22. Énfasis añadido.

[408] Sciacca, M., 1957, págs. 372, 373.

[409] Alesanco, T., 1968, pág. 15.

[410] En la página 79.

Agustín considera conocimiento superior, esto es, la contemplación de las verdades supremas y el descubrimiento de Dios.

Por otro lado, Boyer no considera que Dios opere "en acto necesario a la función natural del espíritu humano"[411], es decir, la iluminación de Dios es, para él, la iluminación natural propia del alma que fue creada con la capacidad de abstraer los universales de lo particular, sin necesitar una intervención divina actual. En consecuencia, afirma, que la influencia creadora de Dios no puede ser entendida "como transmisora de ideas realizadas" y que "nosotros colaboramos con Dios en la formación de nuestras ideas"[412]. Para Boyer, la iluminación no difiere de la abstracción aristotélico tomista. Él sostiene que "la acción divina no sustituye la del intelecto agente: interviene sólo para poner en movimiento, para sostener y dirigir la actividad propia de la inteligencia, y este papel constituye la iluminación inmediata".[413]

El entendimiento agente es necesario en el mundo aristotélico porque se necesita para abstraer los universales de los objetos particulares, pero es totalmente ajeno al mundo de San Agustín. El *intellectus agens* aristotélico tomista es el productor de los conceptos y es, de hecho, para Boyer, la parte del alma que Dios iluminó para que tenga la capacidad de, por medio de la abstracción, "colaborar con Dios en la formación de nuestras ideas"[414]. Pero la iluminación agustiniana produce la verdad del juicio, y los inteligibles no provienen de la abstracción porque el entendimiento los encuentra ya hechos. Gilson lo expresa como sigue: "En un mundo aristotélico, hace falta un entendimiento agente, para elaborar el inteligible a través de la abstracción; en un mundo platónico no se necesita un entendimiento agente que produzca los inteligibles porque el entendimiento los halla ya hechos en sus imágenes; es necesario solamente para conferir la luz inteligible al sujeto inteligente. Iluminación del pensamiento por Dios en el agustinismo, iluminación del objeto por un pensamiento iluminado por Dios, ésta es la diferencia entre la iluminación-verdad y la iluminación-abstracción"[415]

Es decir, en el agustinismo, Dios ilumina el espacio mental en el que se encuentran las nociones, que son reflejos de Sus Ideas para que el entendimiento pueda verlas, ya hechas, y las utilice en el juicio de las especies sensibles. Pero, desde el punto de vista tomista, Dios ilumina el entendimiento dándole así la capacidad de iluminar a los objetos para poder abstraer de ellos el universal.

En el mundo aristotélico era necesario un entendimiento agente, pero en el platónico no. Tampoco en el mundo agustiniano, cercano al platónico, se necesita un

---

- [411] Sciacca, M., 1957, págs. 372, 373.
- [412] Ibid.

[413] El concepto de entendimiento agente es originario de Aristóteles y fue interpretado por la filosofía escolástica como una facultad intelectiva del ser que se dirige a los entes. Su acción consiste en poner ante la luz del ser las imágenes que los sentidos obtienen de las cosas, para poder abstraer de ellas su esencia, es decir, el universal. Después, el entendimiento agente imprime los universales en el entendimiento posible. Las imágenes de las esencias se refieren a las cosas del mundo, por eso, el resultado de esas operaciones se considera conocimiento. Max Müler y Alois Halder, *Breve diccionario de filosofía*, Barcelona, Ed. Herder, 1986, pág. 132.

- [414] Sciacca, M., 1957, pág. 373.

[415] Gilson, É., *Introd. à l'étude de s. Augustin*, París, Ed. Vrin, 1929, p. 119.

entendimiento agente que ponga "en acto el objeto inteligible, ni la abstracción, la cual debe enuclear, despojándolas de los caracteres individuales, las esencialidades de las cosas materiales"[416]. El entendimiento humano considerado como iluminador por sí mismo podría ser interpretado como entendimiento agente, pero para Agustín el entendimiento recibe su luz de otra fuente: Dios. Así lo expresa en *De Civitate Dei*:

> "Plotino, explicando el pensamiento de Platón, afirma muchas veces y con firmeza, que ni siquiera aquella alma que se considera como alma del mundo recibe su felicidad de una fuente diversa de la nuestra; y que esta fuente es una luz distinta del alma, una luz que la ha creado, cuya iluminación inteligible la hace resplandecer inteligiblemente. Y establece un parangón entre estos entes incorpóreos y los cuerpos celestes, resplandecientes y gloriosos. Dios sería como el sol, y el alma, la luna. Pues ya se sabe que la luna recibe su luz del sol que tiene sobre sí. Añade igualmente aquel gran platónico, que el alma racional (o dígase más bien el alma intelectiva, a cuyo género piensa que pertenecen las almas de los inmortales y de los bienaventurados, que tienen su asiento en las moradas celestes) no tiene sobre sí otra naturaleza fuera de la de Dios, que ha creado el mundo y también a ella, y que a estos seres superiores es comunicada la vida dichosa y la luz de la intelección de la misma verdad, que es la fuente que también a nosotros nos la comunica, en conformidad con el Evangelio que dice: *Hubo un hombre enviado por Dios, cuyo nombre era Juan. El vino para dar testimonio de la luz, para que todos creyesen por su mediación. No era él la luz, sino vino para dar testimonio de la luz: de aquella luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo".*[417]

Manferdini, comenta este texto explicando que "el alma racional o intelectual, como era la de Juan, no podía ser luz por sí misma, sino que era luminosa por la participación de otra luz, que es la verdadera"[418].

Entonces Agustín no considera que el alma tenga una luz propia que le permita a ella sola obtener conocimiento, pero tampoco aceptaría la tesis de Boyer cuando dice que el hombre colabora con Dios en la formación de las ideas, porque para Agustín no puede haber ninguna causalidad de lo inferior, material, sobre lo superior, espiritual (este principio lo tomó de la filosofía platónica). Por eso "la especie sensible no puede ser concausa de la inteligible".[419] Ninguna abstracción sobre el mundo sensible puede

---

[416] Sciacca, M., 1957, págs. 378, 379.

[417] *De Civitate Dei* X, 2.

[418] Manferdini, T., "El problema de la comunicación inteligible según San Agustín" en *Augustinus* XV, III, 1973, Págs. 33-61.

[419] Alesanco, T., "Metafísica y gnoseología del mundo inteligible, según s. Agustín", *Augustinus* XIII, 1968, 9-36.

ser causa del conocimiento inteligible, así como el cuerpo no puede actuar sobre el alma. La abstracción aristotélica supone la unión sustancial del alma y el cuerpo pero para S. Agustín cuerpo y alma son dos sustancias. Aunque diga que el hombre es una sola sustancia, se refiere a una sustancia compuesta por dos sustancias que en ningún momento se funden en una sola forma.

No hay cabida para la abstracción en la filosofía de Agustín. Como dice Alesanco: "La *similitudo* de los objetos sentidos es formada exclusivamente por el alma sobre la modificación corpórea no ignorada; dicha *similitudo*, aunque es espiritual según san Agustín, tiene todos los caracteres de una simple imagen o fantasma. Por ninguna parte se ve la entrada adecuada para la abstracción"[420].

Incluso la "similitud" que crea el alma a partir de la modificación que ocurre en los sentidos por la interacción de estos con las imágenes de los cuerpos, no es un concepto universal, ni una abstracción de lo percibido, sino otra imagen que ahora es apta para la comparación, clasificación, etc. , de la razón. Por lo tanto, pensamos que, según Agustín, la razón no elabora los modelos que le sirven para juzgar el mundo corpóreo, a modo de conceptos generales que resulten de la abstracción de los datos que proveen los sentidos. Es decir, para Agustín el conocimiento racional no se obtiene por medio de la abstracción aristotélica. Más bien, la razón descubre en sí misma los paradigmas aplicables al mundo de lo perceptible, y los transforma de impresos en expresos, o sea, mediante un juicio aplicado a la imagen sensible formada por el alma, la razón (que ha contemplado una determinada noción) convierte en expreso (en concepto) el resultado de ese juicio. La *ratio inferior* organiza los datos sensibles, para hacer ciencia, siguiendo un esquema inteligible que ya posee.

Agustín pone como ejemplo la formación del concepto de 'mente humana':

> "No es viendo con los ojos del cuerpo una muchedumbre de mentes como nos formamos, por analogía, un concepto general o concreto de la mente humana, sino contemplando la verdad indeficiente, según la cual definimos, en cuanto es posible, no lo que es la mente de cada hombre, sino lo que debe ser en las razones eternas."[421]

No obstante, tenemos que admitir que Agustín no es explícito sobre este tema en ninguna de sus obras y no habla expresamente de si la mente recurre a la abstracción para la elaboración de los conceptos a partir de las imágenes que el alma crea como respuesta a la modificación de los sentidos. Así que lo que nos queda es tratar de interpretarlo ajustándonos lo más posible al espíritu de su obra y no mirarlo a través del lente de doctrinas que son ajenas a su pensamiento.

Por su parte, Gilson entiende que hay una cierta abstracción en la formación del concepto aunque Agustín no lo diga porque sólo se ocupa de la verdad de los juicios:

---

[420] Alesanco, T., 1968, pág.32.

[421] *De Trinitate* IX, 6, 9-11.

"no hay en Agustín problema de la *Umsetzung* de sensible en inteligible: si no lo ha resuelto es porque no tenía que planteárselo, y querer que lo resuelva no es llenar una laguna de su doctrina, sino transformarlo en otro que toma por eso mismo la responsabilidad de imponerla [...] Observemos que primeramente el punto de vista de Agustín no es tanto el de la formación del concepto como el del conocimiento de la verdad. Todo pasa en su doctrina como si no tuviera que dar razón de la generalidad de las ideas generales". El agustinismo es "una doctrina en la que el pensamiento, capaz de leer directamente el inteligible en la imagen, no tiene por qué preocuparse de saber dónde está la fuente de la verdad"[422]

En este punto creemos que tiene razón Cilleruelo, quien afirma que: "No se puede decir [...] que S. Agustín no se ocupó de la formación de ideas generales. Lo que pasa es que no las forma al modo aristotélico"[423]. Agustín se planteó indirectamente el problema de la generalidad de las ideas. Para saber qué es un hombre en general, escribe:

> "Imaginamos a Juan como hombre, conforme a la noción que de la naturaleza humana tenemos impresa en nuestra memoria [...] Todos saben qué es un hombre, cuyo exterior, es decir, el cuerpo, lo conocen por los ojos de la carne; el interior, esto es, el alma, lo conocen en sí mismos, pues son hombres, y, además, por el conocimiento adquirido en su contacto con la humanidad"[424]. Y añade: "Por eso podemos pensar en el hombre según la especie, porque tenemos del modo dicho noticias de la naturaleza humana, según la cual cuando vemos algo parecido, al momento sabemos que es un hombre o una forma de hombre"[425].

Pero el proceso no consiste en ver muchos hombres y por la semejanza entre ellos abstraer o sustanciar una noticia general de la mente humana, lo cual de ningún modo acepta Agustín,[426] sino que en cada caso individual la razón compara los datos sensibles con la noticia de la 'naturaleza humana', que está en la memoria. El concepto no se abstrae de las imágenes sensibles, sino que es engendrado. La generación intelectual ocurre gracias a la iluminación que provee Dios a través de las nociones. Agustín lo expresa así:

> "Con la mirada del alma vemos en esta eterna Verdad, por la que han sido creadas todas las cosas temporales, una forma que es modelo de nuestra existencia y de cuanto en nosotros o en los cuerpos obramos, al actuar según la verdadera y recta razón: por ella concebimos una noticia verdadera

---

- [422] Sciacca, M., 1957, pág. 380, citando a Gilson (*Introd.* Págs. 116-119)
- [423] Lope Cilleruelo, "El conocimiento en San Agustín", *San Agustín: estudios y coloquios varios*, aa.vv. Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1960, págs. 201-203.
- [424] *De Trinitate*, XIII, 1, 2.
- [425] *De Trinitate* VIII, 4, 7.
- [426] *De Trin.* IX, 6, 9.

de las cosas, que es como verbo engendrado en nuestro interior al hablar, y que al nacer no se aleja de nosotros.

Y cuando dirigimos la palabra a otros, añadimos a nuestro verbo interior el ministerio de la voz o algún otro signo sensible..."[427]

La generación intelectual es la expresión de algo que está impreso y su manifestación es un concepto. El puro ejercicio racional sobre las cosas, no produciría los conceptos. Una reflexión de la mente sobre sí misma, uniendo la imagen sensible a la noción que se encuentra en ella y dejándose traspasar por su luz, engendra el concepto. En este sentido es necesaria la similitudo creada por el alma a partir de la sensación, para la expresión de las nociones, para la generación de los conceptos. Como expresa Agustín:

"Entender es descubrir la verdad pensando, y luego el recuerdo se archiva en la memoria. Pero existe también una profundidad más abstrusa en la memoria, donde descubrimos, al pensar, esta primera realidad, y donde se engendra aquel verbo íntimo que no pertenece a idioma alguno, como ciencia de ciencia y visión de visión, y una inteligencia que se revela en el pensamiento, procedente de la intelección que ya existía, aunque oculta, en la memoria"[428]

Por lo tanto, la generación intelectual no se produce por una iluminación directa de Dios. Agustín[429] no dice que Dios ilumina al entendimiento para conferirle una iluminación natural que después éste dirigirá hacia los objetos, más bien, Dios ilumina la "memoria Dei" porque ahí Él imprimió la copia de Su ley eterna y, por ello, es en esa porción de la memoria donde se encuentra la luz en la cual el entendimiento ve. Las nociones son una copia de las Ideas divinas por eso el alma participa de Dios. Es por ello que Cilleruelo dice que la "gnoseología agustiniana es en realidad un punto particular de la ontología" pues, "no trata Agustín de una especulación abstracta o deducción mecánica sobre el ente posible, sino de una realidad manifiesta y demostrada que reclama una explicación. Lo que entra aquí en juego es... el hombre entero; el sentido de la existencia, y no sólo el pensamiento y sus posibles leyes"[430].

Entonces, podemos afirmar que Agustín sí se ocupó de la formación de los conceptos generales, pero no los explica a partir de la abstracción aristotélica, porque no cree en un "entendimiento agente", ni en un "entendimiento posible"; más bien, concibe tal formación conceptual como la explicitación de un contenido impreso por medio de un proceso generativo. La noción agustiniana es una condición del conocimiento pero no un concepto, es un iluminador concreto, algo previo a la *cogitatio* y a la *intentio*.

- [427] *De Trin.* IX, 7, 12.
- [428] *De Trin.* XV, 21, 40.
- [429] Como vimos en la página 141.
- [430] Lope C., 1960, pág. 197.

Cuando Dios forma la mente, "entonces la ilumina; porque entonces la dota de esas nociones y primeros principios... que son guías seguros para la actividad judicatoria de la mente y para toda actividad en general"[431]

Por lo tanto, para san Agustín, conocer es reconocer, es hacer una representación consciente de algo que estaba oscuro aunque presente. Es hacer explícito algo que estaba implícito, hacer expreso lo impreso. O, como diríamos hoy, hacer consciente lo subconsciente. El conocimiento es una mirada interior, a través de los ojos del espíritu.

Estamos de acuerdo con la conclusión de Alesanco en lo que tiene que ver con la abstracción: "La abstracción será siempre un elemento extraño y estridente en la teoría de la *ratio inferior*; pero resulta contradictorio y absurdo en la *ratio superior,* que contempla hechas y completas las nociones ideales puras".[432]

La gnoseología agustiniana se caracteriza por plantear la preponderancia de un alma activa sobre el cuerpo animado por ella y que es la responsable del pensamiento y del conocimiento. El pensamiento humano reconstruye el mundo externo en su interior de acuerdo con sus propios modelos inteligibles. La razón asocia, relaciona, compara, clasifica, pero no puede dar cuenta de lo que constituye la condición del juicio verdadero, esa precondición proviene de algo que lo trasciende, algo inmutable y eterno. Y aquí es donde Agustín emplaza su teoría de la iluminación.

Conclusiones.

La teoría del conocimiento de Agustín es una parte de su filosofía que no está sistemáticamente desarrollada. Inspirada en el platonismo, persigue un conocimiento inmutable capaz de fundamentar, por una parte, todo lo creado y, por otra, la existencia de Dios. Durante todo el desarrollo de su teoría, Agustín inserta elementos de la fe cristiana entre los argumentos filosóficos. De ahí que sea muy difícil determinar dónde termina la filosofía y donde empieza la teología.[433]. Un ejemplo de esto lo encontramos en su libro *De Trinitate* en el cual desarrolla ampliamente el tema de la sensibilidad (en una expresión madura de su pensamiento) y es, al mismo tiempo, una argumentación extensa sobre el dogma de la Santísima Trinidad, que nada tiene de filosófico.[434]

- [431] Lope C., 1960, pág. 195.
- [432] "Aunque la *ratio inferior* realizara una labor abstractiva en su conocimiento racional del mundo sensible, la iluminación que pretende explicar el conocimiento de las nociones puras ideales, quedaría siempre por encima de cualquier contaminación de este género". Alesanco, Tirso, 1968, pág. 32.
- [433] Ni en la patrística ni en el principio de la escolástica resulta sencillo delimitar de manera precisa el territorio que corresponde a la teología y el que pertenece a la filosofía. Sciacca nos muestra la diferencia entre Agustín y Tomás (quien es un representante del pensamiento escolástico maduro) al decir: "Así como la filosofía de Agustín, que quiere ser casi un comentario de las Escrituras se revela a ser sacrificada a su teología; así la filosofía de Tomás, que quiere afirmar en sus límites la autonomía de la razón natural respecto a la Revelación, se revela a ser considerada aparte de su teología...". Sciacca, 1957, pág. 379.
- [434] "Y así, cuando buscamos la trinidad en el alma, la buscamos en toda ella y no separamos nunca su acción racional en las cosas temporales de la contemplación de las eternas, como buscando un tercer elemento para completar la trinidad. *Pero es menester descubrir una trinidad en la naturaleza íntegra del alma*; de suerte que si faltase la acción de las temporales, a cuya obra es necesaria una ayuda, pues para esto ha sido delegada una parte de nuestra mente en calidad de administradora de estas cosas

Cuando menciona las facultades humanas que se ocupan de la percepción, del razonamiento y de la intelección lo hace usando la analogía trinitaria[435].

Como vimos en la Introducción[436] según Agustín la religión y la filosofía son dos etapas de una sola vía que colaboran entre sí, aunque no llegan a mezclarse completamente. En una filosofía cristiana, la fe se relaciona intrínsecamente con la razón y condiciona el pensamiento filosófico al orientarlo sobre la elección de los temas que guiarán sus reflexiones. Claro que en el caso de Agustín, él desarrolla una teología además de una filosofía y tenemos que reconocer que en algunos lugares la unión es tan estrecha que transforma a su filosofía en un desarrollo racional de los principios cristianos, lo cual, ya no es filosofía sino apologética. Pero en esta investigación nos hemos limitado a encontrar en su gnoseología los caracteres que la suscriben al realismo y a señalar algunos dogmas de fe, introducidos por Agustín, que la diferencian del realismo griego y la convierten en un realismo de corte teológico propio de las primeras filosofías cristianas. Para ello tuvimos que comenzar por revisar la función que desempeña el objeto físico en su teoría del conocimiento. Esto nos llevó a la conclusión de que la afirmación de Gilson de que todo pensador cristiano es realista al menos por vocación[437] también se puede aplicar a San Agustín.

Una filosofía de la interioridad como la de nuestro autor se acerca en algunos lugares al idealismo y pareciera que el objeto físico no tuviera una función determinada en la estructura del conocimiento. Pero, por encima de todo, prevalece la primacía del Ser y de los seres, la existencia de un Dios Verdad y un mundo verdadero. Lo realmente real es el Ser que es existencia; y el pensar es una facultad que aspira al conocimiento del ser, pero que no lo inventa, ni lo regula. Veamos esto con más detalle siguiendo el desarrollo de la investigación:

A) El conocimiento del mundo: la sensación.

Nuestro primer capítulo comienza con la explicación que lleva a cabo Agustín sobre la posibilidad del conocimiento sensible a través de la búsqueda de la verdad y lo verdadero. Al asegurar que la verdad puede ser hallada, Agustín ya se muestra como un filósofo realista en oposición al escepticismo de su época.[438]

---

inferiores, *no se podría encontrar la trinidad en un alma indivisa. Hecha esta distribución, encontramos no sólo la trinidad, sino la imagen de Dios* en la región superior del alma, que pertenece a la contemplación de las cosas eternas; porque en la parte delegada para la acción en lo temporal puede encontrarse una trinidad, pero no la imagen de Dios." *De Trinitate* XII, 4, 4. Énfasis añadido.

- Aquí aplican las palabras de Gilson cuando dijo que si la compatibilidad entre filosofía y cristianismo "resulta de un esfuerzo especial para obtenerla, volvemos a la teología o a la apologética." Citado por Paván, Carlos, 2000, pág. 31.
- [435] "Y así surge la trinidad integrada por la memoria, la visión interior y la voluntad, que une a las dos. Y al apiñarse estas tres cosas en unidad, su reunión se denomina pensamiento" *De Trinitate*, XI, 3, 6.
- [436] Ver págs. 10 y 13.
- [437] Ver Introducción, página 2.
- [438] "Se busca y encuentra la verdad: por lo tanto, realismo". Sciacca, M., 1957, pág 273.

En esta primera fase del conocimiento es donde Agustín se acerca más a lo que hoy denominamos idealismo. Pareciera que la propuesta de San Agustín es la de un alma activa y creadora de los objetos de la percepción y que el objeto físico se diluyera entre las páginas del manuscrito bíblico. Pues, como pudimos ver, la mente no adquiere un conocimiento directo de los cuerpos a través de los sentidos, sino que el alma reproduce, a partir de su propia substancia, las imágenes que corresponden a la modificación que ella percibe en el cuerpo, por causa de la interacción de éste con las imágenes que proyectan los objetos. Esto es sentir: una acción del alma, ante una pasión del cuerpo.

Recordemos que la relación del sujeto agustiniano con el mundo es una relación con lo que se le aparece, con imágenes o apariencias de un mundo físico:

> "lo que aparece a mis ojos y es advertido por mí con su tierra y su cielo, o lo que *parece* tierra y cielo"[439]

El proceso del conocimiento los objetos físicos comienza a partir de una imagen del objeto, es decir, el objeto ya se ofrece como imagen al sujeto. Sobre esta imagen nace otra en el sentido, luego una más en la memoria y otra en el pensamiento[440]. Esto se parece a la definición de idealismo que mencionamos en la Introducción: "No podemos llegar a captar una cosa en sí; tropezamos con la imagen de la cosa, y cuando queremos comparar esta imagen con la realidad, tenemos que valernos de otra." [441]

Pero la aprehensión del ser, (de la cosa en sí misma, es decir, de su esencia) en Agustín, es una intuición directa de un objeto inteligible que está en el alma, acompañada de un juicio que establece la comparación con el componente inteligible del objeto (que es lo que el objeto es, y que coincide con lo que el objeto muestra de sí); y no una representación creada por el sujeto.

Además Agustín no confunde las imágenes que produce el alma y que se asemejan a las del objeto, con las imágenes que pertenecen al objeto. Ni confunde el ser del objeto con la percepción de su ser[442]. El ser pertenece al objeto independientemente de que sea percibido.

El alma es activa porque es reproductora de una realidad que se encuentra en ella y que la trasciende y también por su labor judicatoria. Es, por decirlo así, la metabolizadora de una realidad inteligible, en un producto inteligible susceptible de ser expresado, es decir, en un concepto. Por lo tanto, aquí Agustín también es realista[443].

- [439] *C. Acad.* III, 11, 24, énfasis añadido.
- [440] *De Trin.* XI, 9, 16.
- [441] Ver la Introducción, pág. 17.
- [442] "la visión, es decir, el sentido informado por un objeto exterior, pertenece a la naturaleza del ser animando y es muy diferente del cuerpo que la vista percibe; pues la sensación no informa el sentido para que sea sentido, sino para que surja la visión" *De Trinitate* XI, 2, 2. Citado en la página 43.
- [443] Ver nota al pie de página número 115, en la página 43.

Por ello, podemos decir que Agustín se muestra realista cuando afirma la existencia, independiente del sujeto, de un orden externo de objetos que pueden ser percibidos: el mundo material. En efecto, Agustín asevera que los sonidos y, por extensión, todas las imágenes de las cosas sensibles que llegan a nuestros sentidos, existen aunque no los percibamos:

> "¿Qué decir de ese otro segundo ritmo que está en el sentido del que oye? ¿Puede existir, si no hay nada que suene? Porque yo no pregunto si los oídos tienen potencia de percibir si alguna cosa suena, y de la que ciertamente no carecen si no se hace presente el sonido, pues, aun habiendo silencio, se diferencian con mucho de los oídos sordos, sino pregunto sobre si ellos poseen estos ritmos por sí mismos aunque nada suene. En efecto, una cosa es poseer los ritmos, otra distinta ser capaz de percibir un sonido rítmico... cualquiera que ello sea, lo que nos hace aprobar o rechazar, no por reflexión, sino por naturaleza, un sonido que se produce, lo llamo yo el ritmo del sentido en sí mismo. Pues esta potencia de aprobar y de rechazar no se produce en mis oídos en el momento en que oigo el sonido... Luego esta afección de los oídos, cuando un sonido los hiere, de ninguna manera es la misma que cuando no se sienten heridos. Pues igual que hay diferencia entre oír y no oír, así es diferente oír esta voz y oír aquella otra... Si es producida por una voz rítmica, ella misma es también necesariamente rítmica. Ni puede existir a no ser que se presente el causante del sonido; porque ella es semejante a la huella impresa en el agua, que ni puede formarse antes de que le hayas introducido el cuerpo ni permanece cuando lo has retirado.
>
> Mas aquella potencia natural, como si se tratara de una fuerza decisoria que está presente en los oídos, no cesa de existir en el silencio ni nos la introduce el sonido, sino que éste es recogido por ella como digno de aprobación o de reprobación.[444]

Los objetos son la ocasión para que se produzca el conocimiento y sin ellos el hombre no tendría más que un conocimiento potencial. A la percepción y posterior elaboración racional de los datos que proveen los objetos, le corresponde la tarea de posibilitar el paso del conocimiento impreso al expreso. Además, el conocimiento del mundo físico es verdadero[445] pero, como vimos, en el limitado sentido que puede tener un conocimiento inferior que para lograr una estabilidad mínima precisa ser interpretado por la razón.

La adecuación, en Agustín, es otra prueba de su realismo pues evidencia la separación clara entre el ente y el pensamiento del ente. El alma forma sus imágenes en correspondencia isomórfica con la imagen del objeto. Lo que hoy llamamos

---

- [444] *De Música* VI, 2, 3.
- [445] Recordemos la teoría de la veracidad actual, que explicamos en el capítulo uno, página 32 y ss.

isomorfismo[446] se produce entre una entidad creada (en el caso de Agustín: encontrada) en la mente, sin partir de la representación del objeto, pero que se corresponde parte a parte con cada uno de los elementos de la representación del objeto. El alma agustiniana posee las categorías formales que, como unos mapas, le permiten entender la parte inteligible de los objetos sensibles, gracias a la similitud que hay entre ambos. A esto se añade un ingrediente teológico: la similitud es el resultado de la coherencia de un Dios creador, que hizo a los objetos físicos parecidos, similares, a las ideas que son su origen, el origen de su ser.

Agustín no considera que la Verdad se halle en el mundo. La Verdad es la realidad suprema que sostiene al mundo físico y lo que habita en el interior del hombre es una verdad reflejada a la cual tenemos acceso. En cambio, lo verdadero, es decir, el conocimiento sensible, sólo es una ayuda, un impulso, para que el alma se vuelva hacia sí misma en busca del conocimiento de la verdad. La imagen sensible es un simple estímulo para que la mente pueda aprehender la forma inmutable. De hecho, San Agustín es realista cuando reconoce que las cosas son sólo relativamente reales y que su grado de realidad depende del grado en que participan de la Forma eterna que es su modelo.

> "todo cuanto ves que es mudable no lo puedes percibir ni por los sentidos del cuerpo ni por la atención del espíritu, a no ser que exista en una forma numérica, sin la cual todo se reduce a la nada, no dudes que existe una forma eterna e inmutable, en virtud de la cual estas cosas que son mudables, no desaparecen"[447]

La teoría de la participación que apoya Agustín resta realidad al mundo y otorga realidad absoluta a las Formas que están en Dios. La realidad se articula en grados pero no se disuelve en el no ser. Dios se encarga de que su universo físico permanezca en el ser. Agustín es realista, cuando reconoce una Realidad absoluta que otorga el ser a todo lo que es; y cuando considera al mundo, situado aparte del alma, como algo real, causa y objeto de un conocimiento inferior, pero, verdadero.

De todas formas[448], la cuestión de la objetividad no se desarrolla en relación con la sensibilidad. La objetividad de lo que percibimos no la deciden los sentidos, ellos no dan cuenta de la existencia real de las cosas (no la conocen, solo la anuncian), esto le toca a la razón:

> "el cuerpo es un sensible, pero la existencia del mismo es un inteligible, pues de otro modo no podría ser entendido"[449]

- [446] Ver la nota al pie de página número 125, páginas 46 y 47.
- [447] *De libero arbitrio* II, 16, 44.
- [448] Como mencionábamos en el capítulo primero.
- [449] *Epístola* XIII, 3. Citado en la página 50.

El conocimiento de las cosas empieza por los sentidos externos, pasa por el sentido interno y de ahí se guarda en la memoria; entonces, la imaginación [450] y la razón trabajan sobre las imágenes que quedan registradas. La imaginación es una facultad del alma que interviene cada vez que el alma se ocupa de las imágenes. Según vimos,[451] Agustín fue el primero en distinguir entre imagen sensible e imagen de la memoria. Esta distinción apoya también el realismo agustiniano, pues delimita lo que es del sujeto y lo que proviene del objeto. La memoria es la medida del pensamiento y nadie puede imaginar, ni recordar, una cosa que no haya antes sentido.

Aquí introduce Agustín una pieza clave dentro de su gnoseología, a saber: la *memoria dei,* que es de clara naturaleza teológica. Es la porción de la memoria en la cual Dios imprime las nociones que son reflejos de Sus Ideas. Estas nociones constituyen la unidad última del conocimiento en el hombre y constituyen un todo, mediante el cual se determina la verdad o falsedad de cualquier elemento de conocimiento que adquiera el hombre. A la vez es imposible para la mente encontrar ese todo si las partes no se lo sugieren. El resultado de esa coherencia entre las nociones y las elaboraciones racionales es la conclusión de que éstas últimas son verdades; en cuanto a las nociones, ellas son siempre verdad. Y el conocimiento que resulta de este proceso es un verdadero conocimiento.

Resumiendo consideramos que Agustín es un pensador realista en su teoría sobre el conocimiento sensible pero, estamos de acuerdo con Muñoz Alonso cuando señaló lo siguiente: "El conocimiento sensible, en la doctrina de San Agustín, no es conocimiento en comparación con el conocimiento inteligible. Es, en el proceso intelectual del Santo, el primer paso. Quien se detiene en él, se desvanece. Quien se apega a él, se pierde para la verdad. Quien se enreda en él, apaga el anhelo de verdad que en todo hombre mora. Pero el llamado conocimiento sensible no alcanza en la doctrina de San Agustín otro mérito ni otra significación que el de mero paso hacia más alta cumbre. Paso que para que pueda ser considerado conocimiento, y no ceguera y tentación, ha de ser veloz, como en aire de vuelo. Pero que, metafísicamente hablando, no condiciona el conocimiento intelectual, ni le acondiciona".[452]

B)El conocimiento racional.

Agustín distingue dos funciones en el ejercicio de la razón, según las cuales denomina 'razón inferior' a la que se ocupa del conocimiento científico de las cosas y

---

- [450] El realismo agustiniano no concibe un mundo imaginado con pretensiones de realidad, que pertenezca al sujeto que lo piensa. Si la imaginación crea una imagen tomando elementos de distintos lugares y combinándolos, el resultado es un *fantasma* es decir, una imagen falsa. La verdad de la imagen depende de su correspondencia con la imagen del objeto externo. "Pero si no recordamos sino lo que hemos sentido y pensamos tan solo en lo que recordamos, ¿por qué con frecuencia pensamos falsedades? [...] Porque la voluntad, [...] fuerza a la memoria a tomar un elemento de aquí y otro de allá y a fusionarlos formando en una visión, un fantasma, que es falsa. Es falsa porque no se encuentra fuera, en la naturaleza de las cosas corpóreas, ni es fiel expresión del recuerdo en la memoria archivado". *De Trinitate*, XI, 10, 17.
- [451] Ver en la página 65, las palabras de Eva T.H. Brann.
- [452] Alonso Muñoz, Adolfo, "El conocimiento Sensible en la Doctrina de San Agustín", *Revista de Filosofía*, 1955; enero-marzo núm. 52, págs. 45-46.

'razón superior' a la que se encarga de descubrir las nociones universales.[453] En este estadio del conocimiento es también evidente la tendencia realista de Agustín en su gnoseología.

Efectivamente, aunque el conocimiento racional transcurre por completo en el interior de la mente, sus leyes ni provienen del mundo, ni son creadas por la mente, sino que le son dadas al hombre por medio de la iluminación. Comienza sus operaciones a partir de imágenes elaboradas de lo que fueran representaciones sensibles, es decir, se estructura elaborando juicios a partir de una interpretación del mundo sensible[454], a la cual regula según modelos que trascienden a la misma mente judicatoria.

La razón se ocupa únicamente de una parte de la representación del objeto sensible. Lo que ocupa a la razón es lo inteligible que encuentra en tales imágenes, las huellas del orden, de la unidad, la proporción y la belleza que están en las imágenes de las cosas.

En efecto, siendo consecuente con su método realista, Agustín afirma que la ciencia se construye a partir de las substancias (lo inteligible) de las cosas.[455] Sustancia es sinónimo de esencia, de forma y de ser. Y como la forma de las cosas es una huella de la Forma de la cual participan, la cual está en Dios, la meta de la razón no es solamente conocer a los objetos físicos, sino hallar en ellos la clave del conocimiento de esas esencias que están en el Verbo. La teoría de la participación facilita el conocimiento racional[456], pues otorga a los objetos una cierta proporción de sustancialidad, de inteligibilidad, aunque sitúe a las esencias absolutamente reales fuera de los objetos. Claro está que la razón nunca alcanza a las Ideas divinas, pero sí a las nociones que están en la memoria.

Al decir que el número es una manifestación de la forma y que las cosas tienen ser en cuanto tienen sus números, Agustín introducía en su ontología el ritmo y las matemáticas. Si el número es la forma de las cosas y es un reflejo de las esencias divinas, entonces Dios pensó el mundo a la manera matemática.

- [453] Ver la sección 2.2: 'Las dos funciones de la razón', en el capítulo 2.
- [454] Para ver a Agustín como un idealista en esta etapa del conocimiento tendríamos que dividir teología y filosofía en el marco del conocimiento racional y analizar la pura y simple operación de la razón, es decir, la manera en que obtiene el conocimiento mediante su acción. Tendríamos que separar las operaciones de la razón inferior de las *regulae* de origen divino, y pensar en el oficio racional como una acción que se ejerce sobre representaciones de las cosas, creadas por el pensamiento, a partir de otras imágenes creadas por los sentidos, y no sobre las cosas mismas; y que sobre tales representaciones la razón crea universales que serán los conceptos, es decir, las sustancias de las cosas. Esto no se puede hacer, sin violar el pensamiento del hiponense.
- [455] La inteligibilidad del objeto sensible es una característica necesaria del realismo agustiniano, pues, estando las esencias en Dios, si las cosas no tuvieran algún tipo de copia de tales esencias, nunca podría el hombre conocerlas, ni hacer ciencia de ellas.
- [456] Sciacca apoya este punto y el realismo que de él se deriva al decir: "Yo conozco la verdad de mi existir, porque participo de la verdad inmutable, que es anterior e independiente de todo conocer, y existiría aunque no existiese ningún ser pensante finito. La verdad "nos cambia", no somos nosotros quienes cambiamos a la verdad. Interiorismo, que está en un integral y absoluto realismo". Sciacca, M., 1957, pág. 78.

El mundo físico es un espejo que reproduce parcialmente lo verdaderamente real, lo que es eterno. Por ello, como dijo Gilson[457]: el objeto de conocimiento en el caso de San Agustín y San Anselmo no es "el concepto, que es una forma vacía, no la cosa sensible, cuya inestabilidad hace inasible, sino el concepto de la esencia relacionado a su modelo divino", entonces, el contenido del concepto "no es una existencia; pero tampoco es un puro posible, un puro conocible; es una verdad necesaria, inmutable y eterna" y "la verdad de las cosas creadas no es más que una suerte de expresión de la verdad increada".

Recordemos cual es la base del realismo teológico agustiniano:

> "Las ideas son ciertas formas arquetípicas, o esencias estables e inmutables de las cosas, que no han sido a su vez formadas, sino que, existiendo eternamente y sin cambios, están contenidas en la inteligencia divina". [458]

Por su parte, la razón superior encuentra las nociones, reflejo de las Ideas, que están en la memoria. Ellas son objetos inteligibles que no se derivan del proceso subjetivo del pensar; son copias de las Ideas, o esencias inmutables de las cosas, que están en Dios. A los objetos inteligibles puros no se les impone desde afuera su esencia, mientras que a los objetos físicos sí.

Por ello, podemos decir que Agustín es realista y no subjetivista, ni idealista. El hombre agustiniano no crea los conceptos generales de las cosas, la función de la razón es únicamente hacer expreso algo que está impreso. El objeto de conocimiento para Agustín no es el objeto físico, ni el concepto que se obtiene al abstraer las características generales de los objetos particulares, sino "el concepto de la esencia relacionado a su modelo divino", como apuntaba Gilson[459]. Agustín introduce otra analogía teológica para explicar el concepto, al llamarlo verbo interior en comparación con el Verbo divino:

> "Aquel nuestro verbo, sin sonido ni pensamiento de sonido, verbo del objeto, expresión de nuestra visión interior, que no pertenece a idioma alguno, ofrece en este enigma una cierta semejanza con el Verbo de Dios, Dios Él también; aquél nace de nuestra ciencia, éste es nacido de la ciencia del Padre [...] ¿acaso no se le puede llamar también ciencia de ciencia, visión de visión y esencia de esencia, como con pleno derecho y en grado sumo se dice del Verbo de Dios? No. Y ¿por qué así? Porque en nosotros el ser y el saber no se identifican."[460]

- [457] Gilson, É., 1952, pág. 235.
- [458] *De Ideis*, 2. Citado en la página 110.
- [459] Gilson, É., 1952, pág. 235.
- [460] *De Trinitate* XV,15, 24.

El concepto es el verbo íntimo, una expresión o explicitación interna del conocimiento nocional, que después se traducirá en palabras o signos para que pueda ser comunicado. Agustín muestra su inspiración cristiana al establecer dicho paralelismo: al igual que el Verbo no es una creación de Dios, el verbo humano no es creado por el pensamiento. También dice Agustín que en el hombre no se identifican ser y saber; otra prueba de su realismo. Más aún, en el Logos, Verbo, o Palabra, Agustín encuentra un valioso elemento para pasar del realismo clásico hacia el realismo cristiano. Las Ideas ya no se sobreponen a lo divino, ahora están unidas al Ser como su Palabra o su Sabiduría, de modo que Dios se posee y se ama en ellas.

En otras palabras, Agustín encuentra la evidencia sobre la cual elaborar el conocimiento dentro del sujeto, pero en un contenido inteligible que lo trasciende. Como indica Rodríguez Neira: "San Agustín es un pensador realista. El proceso de interiorización culmina con la autotranscendencia del sujeto. Transcenderse a sí mismo, ir más allá de sí mismo y abrirse, en una apertura de entrega, al objeto es el paso último del conocer."[461]

A la pregunta de Stefanini "¿Lo real sensible es convertible por completo en la racionalidad y en la idealidad pura?"[462], que define el idealismo, podemos contestar que en San Agustín esto no es así.

Al hablar de la substancia, en el capítulo dos, pudimos ver como todo lo que compone el universo material agustiniano, desde la materia primera hasta el hombre, está traspasado por la voluntad divina. Nos referimos a la teoría de las razones seminales, que es otro ejemplo de su realismo teológico. Aunque Agustín tomó el concepto de los estoicos, lo convirtió en una teoría original al introducir en ella elementos cristianos. Las razones seminales son instrumentos divinos que aseguran la permanencia y repetición de las formas de los entes, e impiden que el mundo se disuelva en la nada. Son una manifestación de la actividad constante que la voluntad divina ejerce sobre su creación para que ésta siga existiendo, pues, nada de lo creado posee en sí mismo su propia necesidad. El que las cosas lleguen a ser todo lo que pueden ser depende de las razones seminales y, por ende, de Dios.

De hecho, para Agustín, Dios es también substancia, pero en un grado superlativo que no admite accidentes. La definición cristiana de Dios como "el que es" también determina el hecho de que ningún ser posea en sí mismo su necesidad. Como dice Paván: "el concepto de Dios como *esse* [...] por un lado, permite soldar la fractura que separó, en los griegos, el principio filosófico del religioso y, por el otro, reorienta originalmente la filosofía misma. En efecto, una vez que Dios ha sido concebido como *esse*, todo ente finito, en cuanto compuesto, deberá contener al *esse* como elemento fundamental: pero, entonces, la esencia ya no basta por sí sola para hacer que el ente sea."[463] El concepto cristiano de Dios influyó radicalmente en el desarrollo de la filosofía agustiniana[464] y de la filosofía cristiana de los siglos posteriores.

- [461] Rodríguez Neira, T., 1972, pág. 247.
- [462] Stefanini, L., 1956, págs. 140-151. Citado en la Introducción, pág. 18.
- [463] Paván, C., 2000, pág. 210.
- [464] Ver páginas 82 a 88.

C)La iluminación de la razón.

Por último, como vimos en el capítulo tres, se han hecho diversas interpretaciones sobre el tema de la iluminación en la teoría agustiniana del conocimiento. La iluminación es una teoría que fue empleada en el neoplatonismo especialmente por Plotino, sin embargo, sus contenidos en el caso de Agustín se diferencian por la introducción de la fe cristiana. La iluminación interviene en todo el proceso gnoseológico humano, incluso en la sensación. Es la posibilitadora de la visión en el alma, de los contenidos que reproducen el ser, la vida y la verdad divinas. Es en ese lugar iluminado por Dios, donde el hombre es imagen de Dios. Hasta la autoconciencia precisa de la iluminación y nos revela la dependencia ontológica que tenemos con nuestro creador. Dios es una fuente iluminante sin la cual no podríamos conocer nada, ni siquiera que existimos.

La primera interpretación de la iluminación a la que hicimos referencia en el capítulo tres es la ontologista, que plantea que vemos las ideas y las cosas en Dios. Esto está lejos de ser lo que Agustín pensaba. Después comentamos la interpretación según las Ideas innatas en dos sentidos: el platónico y el no platónico. Pensamos que la primera no explica la iluminación agustiniana, pues Agustín no acepta el innatismo pensado como la característica que permite al alma traer de otra existencia las ideas que contempló directamente. En el universo cristiano el alma es creada para el cuerpo.

En cambio, la segunda interpretación nos parece la más acertada. Si consideramos el innatismo desde un punto de vista no platónico, más amplio, diremos que las nociones agustinianas son innatas por ser conjunto de principios que no han sido adquiridos por la experiencia y que son anteriores a ella. Desde este punto de vista, la iluminación agustiniana depende de dos cosas: de la unión del alma con las nociones y de la luz divina que las ilumina. La razón ve en esta luz. He aquí el realismo teológico agustiniano manifestado en esta última realidad que es el Ser, luz del entendimiento, sin el cual todo conocimiento es imposible.

Finalmente, consideramos la interpretación de la iluminación como abstracción. Los autores que consideran que la teoría de la iluminación de Agustín coincide en general con la teoría aristotélica de la abstracción, afirman, en pocas palabras, que para el obispo de Hipona, el conocimiento verdadero resultaría de abstraer lo universal de los objetos particulares. Entonces, las cosas creadas serían el contenido del conocimiento y ya vimos que esta posición no encaja con el modelo gnoseológico agustiniano.

Un ejemplo de esta interpretación se encuentra en las obras del P. Ch. Boyer. Él considera que en Agustín se encuentran implícitos los conceptos de abstracción y de entendimiento agente. Según este intérprete es ‘en’ los seres particulares donde se perciben los conceptos universales del “ser, la unidad, la verdad y el bien”. También afirma que la iluminación no proviene de Dios, que nuestra inteligencia tiene luz propia y es, por tanto, un entendimiento agente, es decir, un entendimiento que toma las representaciones que obtienen los sentidos y por su propia capacidad abstrae de ellas la esencia universal de los objetos.

Los autores que interpretan a Agustín desde los postulados de Aristóteles siguen el camino que inició Sto. Tomás de Aquino. Pero como dice Gilson, cuando un autor

"comienza con Platón, si no es incoherente, debe terminar en Platón"[465] y este es el caso de Agustín, quien nunca se aleja del pensamiento neoplatónico.

Por lo tanto, pensamos que para San Agustín la abstracción no es el método de obtención del conocimiento científico. Tampoco estamos de acuerdo con Boyer cuando dice que el hombre colabora con Dios en la formación de las ideas, pues para Agustín no puede haber ninguna causalidad de lo material sobre lo espiritual, ni siquiera una concausalidad.

Gilson afirma que Agustín no se preocupa por la formación del concepto, pero piensa que podría haber una cierta abstracción en el proceso (no en el sentido fuerte aristotélico) aunque él nunca lo diga, pues su interés real es la verdad de los juicios.

Sin embargo, nosotros coincidimos con Lope Cilleruelo al decir que Agustín si se ocupa de la formación de los conceptos sólo que la explica de otra manera, es decir, por generación en vez de por abstracción. Por ejemplo, cuando vemos un hombre sabemos que es un ser humano porque en nuestro interior se genera, se hace consciente, el concepto de la especie 'hombre' y al comparar lo que está en nuestro interior con lo que aparece ante los sentidos entendemos qué es aquello que se nos muestra[466]. Según Agustín no elaboramos el concepto específico de hombre a partir de la abstracción de los caracteres esenciales de muchos individuos.

Para finalizar, resumiendo, diremos que en la filosofía agustiniana no hay una distinción clara entre filosofía y teología. Como dice García-Junceda: "Razón y Fe, Filosofía y Religión se funden, pues, en un único concepto de búsqueda, que lleva a la Verdad, a la Sabiduría, a la Felicidad. Quien así busca es el filósofo cristiano, aquel al que San Agustín dirige el siguiente consejo: *Ama en gran manera el intelecto*. (*Epístola* 120, 3)"[467]. Agustín adaptó e insertó en un contexto cristiano las concepciones neoplatónicas de la realidad. Podemos encontrar en sus escritos series de argumentos que tienen que ver con la naturaleza y la validez del conocimiento que forman un esquema consistente de pensamiento metafísico, así como dogmas que tienen que ver con la salvación y que están reforzados con el ejercicio de la razón, pues, para él, la fe sólo es posible para los seres racionales.

Pero el realismo teológico presente en sus escritos, influyó durante toda la Edad Media y ha persistido hasta nuestros días, en la voz de muchos autores. Agustín nos hizo testigos de la construcción de un universo en el que la luz y el bien predominan, donde la mente humana es un símbolo y un vehículo del orden espiritual, capaz de mediar en su condición de imagen del Ser, entre Él y todo lo creado.

---

[465] Gilson, Étienne, 1952, pág. 234.

[466] Esto lo podemos ver en: *De Trinitate* VIII, 4, 7.

[467] García-Junceda, J.A., 1986, pág.118.

Bibliografía.

- ACKRILL, J.L. *La filosofía de Aristóteles*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1984.

ALCORTA, José Ig., "La imagen de Dios en el hombre, según San Agustín", Madrid, Rev. *Augustinus*, XII, 1967, (págs. 45-48)

----"El ser y conocimiento", Madrid, Rev. *Augustinus* VI, 1961, 21, (págs. 65-78)

ALESANCO, Tirso, "Metafísica y gnoseología del mundo inteligible, según S. Agustín", Madrid, Revista *Augustinus*, XIII, 1968 (págs. 9-36)

ALSINA CLOTA, José, *El Neoplatonismo. Síntesis del Espiritualismo Antiguo*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1989.

ALVAREZ TURIENZO, S., *Regio Media Salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación. San Agustín*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Biblioteca de la Caja de Ahorros y M.P. de Salamanca, 1988.

AUBENQUE, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus Ediciones, S.A., Madrid, 1974.

BLÁZQUEZ, Niceto, "El concepto de substancia según san Agustín", Madrid, Rev. *Augustinus*, XIV, 1969 (págs. 305-350)

BONAFEDE, Giulio, "La duda agustiniana y el tema de Dios", Madrid, Rev. *Augustinus*, II, 1957, (págs. 509-528)

BRANN, Eva, *The World of the Imagination. Sum and Substance*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1991.

BRAVO, Francisco, *Teoría Platónica de la Definición*, Fondo Editorial de Humanidades y Educación. UCV. Facultad de Humanidades y Educación, Caracas, 1985.

CAPÁNAGA, Victorino, *Agustín de Hipona*, Madrid, B.A.C., 1974.

----"Una interpretación existencial de la Ontología Agustiniana", Madrid, Revista *Augustinus* VI, 1961 (págs. 79-90)

----"San Agustín en nuestro tiempo", Madrid, Rev. *Augustinus*, II, 1957, (págs. 155-175)

----"El hombre abismo, según san Agustín", Madrid, Rev. *Augustinus,* XX, 1975, (págs. 225-252)

----*Obras de San Agustín, Introducción General*, Tomo I, Editorial Católica S.A., Madrid, 1979, (págs. 3-292).

COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Ed. Ariel, 1984.

DI NAPOLI, Giovani, "Razón y racionalidad en San Agustín", Madrid, Rev. *Augustinus*, II, 1957, (págs. 307-330)

E. MC.GREGOR, Felipe, "Tiempo, memoria y esperanza. Notas para una Antropología Agustiniana", Madrid, Rev. *Augustinus*, II, 1957, (págs. 177-187)

FATONE, Vicente, *Lógica e introducción a la filosofía*, Editorial Kapelusz, Buenos Aires, 1951.

GARCÍA –JUNCEDA, José Antonio, *La cultura cristiana y San Agustín*, Editorial Cincel, S.A., Madrid, 1986.

GARCÍA Bacca, Juan David, *Platón, Obras Completas*, Coedición de la Presidencia de la República y la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1980.

GARCÍA Morente, Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía*, Ediciones Nacionales-Bogotá, Colombia, 1938.

GILSON, Étienne, *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, Madrid, Rialp, 1981.

----*La filosofía de la Edad Media; desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XII*, Madrid, Ed. Gredos, 1976.

---- *El Realismo Metódico,* Ediciones Rialp, S.A., Madrid, 1950.

---- *El ser y los filósofos*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona, 1979.

H.CARRÉ, Meyrick, *Realists and Nominalists*, Gran Bretaña, Oxford University Press, 1946.

HESSEN, J., *Teoría del Conocimiento*, Caracas, Editorial Panapo.

LOPE CILLERUELO, *Originalidad de la noética agustiniana*, "San Agustín: estudios y coloquios varios", Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1960.

MANFERDINI, Tina, "El problema de la comunicación inteligible según San Agustín", Madrid, Rev. *Augustinus,* XV, III, 1973, pp. 33-61.

MARTÍNEZ, Evelio, "La interioridad según San Agustín", Madrid, Rev. *Augustinus*, XI, 1966 (págs. 27-52)

M.CAMPELO, Moisés, "La duda agustiniana", Madrid, Revista *Augustinus*, VI 1961, (págs. 301-314).

"Hacia una teoría agustiniana del conocimiento", Madrid, Revista *Augustinus*, VI, 1961, (págs. 465-490).

MUÑOZ ALONSO, Adolfo, "El Conocimiento Sensible en la Doctrina de San Agustín", Madrid, *Revista de Filosofía*; págs. 45-49, enero-marzo, 1955; núm. 52.

NUÑO, Juan A., *El pensamiento de Platón,* Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1963.

PAVÁN, Carlos, *Existencia, razón y moral en Étienne Gilson*, Comisión de Estudios de Postgrado, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2000.

PEGUEROLES, Juan, "Naturaleza y persona, en san Agustín", Madrid, Rev. *Augustinus*, XX, 1975, (págs. 17-28).

----*El pensamiento filosófico de San Agustín*, Barcelona, Editorial Labor, 1972.

REALE, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, Barcelona, Ed. Herder, 1992.

RODRIGUEZ NEIRA, Teófilo, "Memoria y conocimiento en san Agustín", Madrid, Revista *Augustinus*, XVII, 1972, (págs. 233-254)

----"Hacia una teoría agustiniana del conocimiento", Madrid, Revista *Augustinus*, VI, 1961 (págs. 465-490)

ROMERO, Francisco, *Lógica e introducción a la problemática filosófica*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1973.

R.P. VEGA, Angel C., *Introducción a la filosofía de San Agustín*, "Obras de San Agustín", tomo II, Madrid, B.A.C., 1979.

RUSSELL, Bertrand, *El conocimiento humano*, Barcelona, Ed. Orbis, 1983.

----*Los problemas de la filosofía*, Barcelona, Ed. Labor, 1970.

SAN AGUSTÍN, *Obras de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979. (Dieciocho tomos) Especialmente los libros:

- *Soliloquios*, Tomo I.
- *Del Orden,* Tomo I
- *La inmortalidad del alma*, Tomo XXXIX en la edición de 1988.
- *La Música*, Tomo XXXIX en la edición de 1988.
- *Las Confesiones,* Tomo II.
- *Contra los Académicos*, Tomo III.
- *Del libre albedrío,* Tomo III.
- *De la cuantidad del alma,* Tomo III.
- *Del Maestro*, Tomo III.

- *Del alma y su origen,* Tomo III.
- *De la Santísima Trinidad*, Tomo V.
- *Sermones*, Tomo VII.
- *Cartas*, Tomos VIII y XI.
- *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, Tomos XIII y XIV.
- *Del Génesis a la letra*, Tomo XV.
- *La Ciudad de Dios*, Tomos XVI y XVII.

SAN ANSELMO, *Obras Completas,* Madrid, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, S.A., 1952.

SAN MIGUEL, José R., "Los términos "acto" y "potencia" en la filosofía neoplatónica y agustiniana", Madrid, Rev. *Augustinus*, IV, 1959 (págs. 203-237).

SCIACCA, Michele Federico, *San Agustín*, Barcelona, Editorial Miracle, 1957.

STEFANINI, Luigi, El problema de la persona en S. Agustín y en el pensamiento contemporáneo, Madrid, Rev. *Augustinus*, I, 1956 (págs. 140-152).

SVOBODA, Karel, *La estética de San Agustín y sus fuentes*, Librería Editorial Augustinus, Madrid, 1958.

ZARAGÜETA, Juan, "Agustinismo y Escolasticismo", Madrid, Rev. *Augustinus*, II, 1957 (págs. 49-55).