

alma sustancia en sí y por sí; Aristóteles comprendió que el hombre es unidad sustancial de forma y cuerpo, pero su concepción naturalista le hizo perder el destino trascendente del hombre y lo condujo a hacer de la forma un elemento puramente natural, eterno sólo como especie inmanente a la materia. Agustín acepta de Platón el principio de trascendencia, y de Aristóteles el de unidad, pero trasponiendo los dos conceptos sobre la base del principio de creación, sin sacrificar la unidad sustancial conserva y asegura la sobrenaturalidad del destino del hombre, que es cosa muy distinta de la platónica inmortalidad del alma y de la aristotélica eternidad de la especie o del único intelecto agente.

Demostrado que el hombre es unidad sustancial, surge el problema del modo cómo un cuerpo y un espíritu pueden formar tal unidad. Agustín responde que podemos comprobar el hecho y saber que es así, sin poder empero dar razón de él: *anima vero, nulli sciunt quomodo haec, et unde agat in corpore*³⁴. Es maravilloso el modo cómo los espíritus se unen a los cuerpos y forman los animales racionales; es problema que supera la inteligencia del hombre y sin embargo precisamente este misterio es el hombre³⁵. Muchos siglos después, Pascal escribe en las *Pensées*: «l'homme ne peut concevoir comment un corps peut être uni avec un esprit; c'est là le comble de ses difficultés, et cependant c'est son propre être». Enigma ontológico, que podremos penetrar hasta un cierto punto, iluminados por el principio de la creación. Sabemos sin embargo que el alma ha sido creada con el deseo del cuerpo y que el cuerpo es cuerpo y es humano por el alma, con la cual forma esa unidad que es cada hombre. Y aun hoy no sabemos más que Agustín y que Pascal; y sabríamos todavía menos si el principio del acto creativo no nos hubiese iluminado.

(Tradujo para «CIENCIA Y FE», María Mercedes Bergadá).

³⁴ *De an. et ei. orig.*, l. IV, c. V, n. 6.

³⁵ *De civ. Dei*, l. XXI, c. X, n. 1.

La interioridad agustiniana en los Soliloquios

Por ISMAEL QUILES, S. I. — San Miguel.

La interioridad es un método y un espíritu que explica e ilumina toda la obra de San Agustín. Es la clave de bóveda para comprender su trayectoria filosófica y teológica, y por ello ha merecido, sobre todo en los tiempos modernos, una particular atención. Por su interioridad el Obispo de Hipona se relaciona muy especialmente con el pensamiento moderno, y resulta, en consecuencia, muy comprensible y actual para el hombre de nuestros días. Por este motivo, deseamos analizar minuciosamente los textos agustinianos sobre la interioridad. Nos hemos propuesto un camino un tanto largo, pero que juzgamos de máxima eficacia al respecto: seguir paso a paso, en las obras agustinianas, los textos que más relevantemente muestran el método y el espíritu de interioridad de su autor. Hemos analizado los dos primeros diálogos, *Contra Academicos* y *De Vita Beata*, en otro trabajo¹. Ahora presentamos el esquema de la interioridad, tal como se muestra en el tercero de los diálogos de Casiaciaco, los *Soliloquios*.

Nuestro interés al estudiar la interioridad agustiniana no solamente se funda en el valor intrínseco que tiene para conocer la doctrina de San Agustín y en su importancia y actualidad para el hombre moderno, sino también en el deseo de establecer una

¹ Publicado en la Revista *Arqué* (Córdoba), con el título: *Interioridad agustiniana e in-sistencia*.

comparación entre la interioridad agustiniana y la experiencia in-sistencial, que hemos venido analizando últimamente.

En los *Soliloquios* ha elevado San Agustín ya con toda perfección a método el principio de interioridad. Sin duda que este principio se halla suficientemente aplicado en los dos primeros diálogos. Aunque no conserváramos del Santo Doctor más que estas dos primeras obras, podríamos clasificar su filosofía dentro de la línea de la interioridad, así por sus textos explícitos, como por su espíritu platónico. Creemos haberlo mostrado suficientemente en nuestro estudio citado. Pero en los *Soliloquios* el método de interioridad ha cobrado un relieve tan decidido, que toda la investigación se halla dominada por él. Agustín le ha prestado, a la vez, la resonancia de su gran espíritu y de su alma de artista, dejándonos en este diálogo uno de los documentos más representativos de la literatura universal, donde se escudriña con sutileza la vida interior, en su búsqueda de la verdad y de Dios. Compuesto hacia el final del año 386 o a principios del 387, y, por tanto, poco después de la conversión del Santo, presenta, sin embargo, el aspecto de una meditación madura y de una penetración transparente de las propias experiencias interiores.

El diálogo es aquí puramente interior a diferencia de lo que sucede en los dos primeros, donde Agustín conversa con sus amigos y discípulos. Aquí los interlocutores son la *Razón y Agustín*. En consecuencia, las ideas son exclusivamente del Santo. El conocimiento de Dios y del alma es el tema principal: el primero como meta hacia el cual debe llevar el conocimiento de ésta.

La doctrina contenida en los *Soliloquios* en torno a la interioridad puede considerarse madura y definitiva, pues no ha recibido por parte del mismo San Agustín ninguna corrección en sus *Retractationes*. Prueba de ello es que en las obras siguientes la interioridad agustiniana expuesta en los *Soliloquios* no se corrige sino que se amplía y se precisa. El único punto doctrinal verdaderamente corregido en las *Retractationes* es el que se refiere a la reminiscencia (II, 20, 35), que San Agustín vuelve a explicar en las *Retractationes* fundándose en que es suficiente

la iluminación para explicar la facilidad con que aún no instruidos aprenden las verdades² (*Retract.* I, 4,4).

En nuestro análisis preferimos seguir paso a paso el texto de los *Soliloquios*, señalando los temas que más hacen a propósito para esclarecer la interioridad agustiniana. Terminado el análisis sacaremos las conclusiones, y discutiremos las principales interpretaciones dadas hasta ahora del método de San Agustín.

1) DIOS EN TODO Y TODO EN DIOS. — Agustín ha comprendido la verdadera esencia de Dios, que por una parte trasciende todas las cosas creadas y por otra las comprende en su seno, de manera que ninguna puede hallarse fuera de Dios. Esto es fundamental en la concepción agustiniana, porque aplicará ese principio al alma, la cual se halla en Dios y a la vez Dios se halla en ella. De aquí que el conocimiento del alma lleve necesariamente al conocimiento de Dios. El principio de interioridad es manifiesto.

En la plegaria inicial invoca Agustín a Dios como la verdad, la sabiduría, la vida, la felicidad, el bien y la belleza sumas. Es fácil ver en esta enumeración el espíritu platónico-agustiniano. Pero esa «verdad suma» es la que está en todo y de la cual depende todo con una dependencia total, pues rodea, penetra, sostiene, produce y atrae todo cuanto existe. En una letanía, que muestra su contemplación insaciable, Agustín nos repite que todo está en Dios, procede de Dios y es por Dios, en todas sus maneras de ser: «en el cual, desde el cual y por el cual son verdaderas todas las cosas que son verdaderas... son sabias... tienen vida... son felices... son buenas y bellas... *«In quo et a quo et per quem...»*³.

Esta fórmula todavía no sacia a Agustín para mostrarnos la omnipresencia, la trascendencia y a la vez la inmanencia divi-

² «Más creíble es que sobre algunos puntos de las artes responden bien quienes no las aprendieron, cuando se les somete a un interrogatorio adecuado, porque está presente en ellos, según pueden percibirla, la luz de la Razón Eterna, donde ven estas verdades inmutables, no porque las supieran antes y las olvidaran después, como creen Platón y otros tales...» (*Retract.*, I, 4, 4).

³ Utilizamos el texto latino y su traducción castellana de las *Obras de San Agustín*, en edición bilingüe, publicadas bajo la dirección del R. P. Félix García, O.S.A., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1946, Tomo I.

nas en las cosas; y más adelante nos da otra: «Dios por encima del cual no hay nada, fuera del cual no hay nada y sin el cual no hay nada. Dios debajo del cual está todo, en el cual está todo, con el cual está todo» (I, 1, 4).

2) DIOS LUZ DEL ALMA. — El tema de la iluminación ya indicado en el *De Vita beata*, lo desarrolla Agustín explícitamente en los Soliloquios. En el primer capítulo no podía menos que indicarlo: Dios es «Padre de la luz inteligible, Padre de nuestras inspiraciones, con que disipas nuestro sopor y nos iluminas; Padre de la prenda que nos amonesta volver a ti» (I - 1, 2). «Dios, luz espiritual que bañas de claridad las cosas que brillan a la inteligencia... con tu luz discernimos los bienes de los males...» Pero estas expresiones son aún demasiado vagas. En el cap. VIII es donde va a exponer su concepción definitiva de la iluminación, texto clásico para la metafísica agustiniana del conocimiento.

3) CONOCIMIENTO DEL ALMA PARA CONOCER A DIOS. — Pero el principio de interioridad se manifiesta sobre todo en los *Soliloquios* por cuanto insiste en el conocimiento del alma como medio y camino del conocimiento de Dios. Dios y el alma, el alma y Dios es el tema de importancia única. Agustín ha hecho oración a Dios y quiere saber todo lo que a Dios ha pedido, que se resume en conocer a Dios y al alma: R. — ¿«Qué quieres, pues, saber? A. — Todo lo que he pedido. R. — Será mejor que lo resumas brevemente. A. — Quiero conocer a Dios y al alma. R. — ¿Nada más? A. — Absolutamente nada». (I— 2, 7).

El libro primero se cierra con el mismo anhelo, pero aquí la «verdad» va unida al conocimiento de Dios y del alma: «R. — ¿Dices que quieres conocer a Dios y al alma? A. — Tal es mi único anhelo. R. — ¿Nada más deseas? A. — Nada más. R. — ¿Y no quieres saber lo que es la verdad? A. — Como si pudiera conocer aquellas dos cosas sin conocer la verdad». ⁴

⁴ «R-Animam te certe dicis et Deum velle cognoscere? A-Hoc est totum negotium meum. R-Nihilne amplius? A-Nihil prorsus. R-Quid, Veritatem non vis comprehendere? A-Quasi vero possim haec nisi per illam cognoscere. R-Ergo prius ipsa cognoscenda est per quam possunt illa cognosci. A-Nihil abnuo». I, 15, 27.

El deseo con que se abre el libro II es el mismo: «Oh Dios que eres siempre el mismo, conóceme a mí, conócete a tí. He aquí mi plegaria.» (II— 1,1).

El conocimiento de Dios se alcanza por el conocimiento del alma por medio de la semejanza divina que es el alma: «Tú creaste al hombre a tu imagen y semejanza, como lo reconoce todo el que se conoce a sí.» ⁵

4) EL CONOCIMIENTO DE DIOS DEBE SER UN CONOCIMIENTO INTELIGIBLE E INTUITIVO. — Pero por de pronto «no pertenece a la esfera de la percepción sensible», sino que «es de naturaleza esencial» (I— 3, 8). Los sentidos nos ayudan a conocer las cosas inteligibles, pero solamente para «preparar» nuestra mirada hacia lo inteligible: «Los sentidos en este punto (para la contemplación de la línea o la esfera) me han servido como nave. Pues cuando me llevaron al punto a que me dirigía, allí los dejé; y ya, como asentado en tierra firme, cuando comencé a analizarlas con el pensamiento, me vacilaron por largo tiempo los pies» ⁶. El texto es claramente platónico. Se trata de la relación entre los sentidos y la inteligencia en la contemplación de lo inteligible, que constituye la verdadera ciencia. Y acerca de Dios debemos poseer una ciencia tan perfecta como la que tenemos de las cosas inteligibles. Más aún, en cierto sentido más perfecta todavía, cuanto «aquellas verdades seguras y ciertas de las disciplinas distan de la majestad inteligible de Dios» (I— 5, 11). Por tanto, concluye San Agustín, a Dios hay que conocerlo con los ojos del alma, pero la luz con que las almas ven a Dios procede de Dios mismo. Los ojos del alma son sus «potencias», su mirada es la «razón»; y su visión es la «inteligencia».

Agustín desarrolla aquí una explicación psicológica del conocimiento, distinguiendo en el alma tres estadios para llegar a la intuición de lo inteligible: necesita el alma tres cosas: «tener

⁵ «Qui fecisti hominem ad imaginem et similitudinem tuam, quod qui se ipse novit, agnoscit». I, 1, 4. Subrayamos este texto porque señala la idea de que el hombre es una «imagen» del Creador, y puede apuntar el argumento de que a Dios se lo conoce por su imagen en las creaturas.

⁶ «Immo sensus in hoc negotio quasi navim sum expertus. Nam cum ipsi me ad locum quo tendebam pervexerint, ubi eos dimisi, et iam velut in solo positus, coepi cogitatione ista volvere, diu mihi vestigia titubarunt». I, 4, 9.

ojos, mirar, ver». Los ojos son las potencias del alma y deben estar sanos y puros para que puedan mirar y ver. La sanidad de los ojos se obtiene por la fe, la esperanza y la caridad. Pero el alma no solamente ha de tener ojos sino que ha de mirar, es decir, dirigir la mirada buena y perfecta. Esta mirada buena y perfecta es «la recta y perfecta razón». Pero para que sea perfecta, debe seguir informada por la fe, creyendo que en la visión del objeto que ha de mirar está su dicha; por la esperanza, confiando en que lo verá si mira bien; y por la caridad, queriendo contemplarlo y fruir de él».

Después de la mirada viene la «visión» misma de Dios, blanco adonde tira... y la visión es un acto intelectual que se verifica en el alma como resultado de la unión del entendimiento y del objeto conocido.⁷

Aquí vemos el principio de interioridad, su proceso, según San Agustín, que no es puramente dialéctico, sino también vital

⁷ «Promittit enim ratio quae tecum loquitur ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur. Nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae: disciplinarum autem, quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur ut videri possint, veluti terra est atque terrena omnia: Deus autem est ipse qui illustrat. Ego autem ratio ita sum in mentibus ut in oculis est adspicere quod videre. Ergo animae tribus quibusdam rebus opus est: ut oculos habeat, quibus iam bene uti possit, ut adspiciat, ut videat. Oculus animae mens est, ab omni labe corporis pura, id est, a cupiditatibus rerum mortalium iam remota atque purgata: quod ei nihil aliud praestat quam fides primo». I, 6, 12. «Adspicere animae ratio est: sed quia non sequitur ut omnis qui adspicit videat, adspicere rectus atque perfectus, id est, quem visio sequitur, virtus vocatur: est enim virtus vel recta vel perfecta ratio [...]. Iam adspicere sequitur ipsa visio Dei, qui est finis adspicere, non quod iam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se intendat: et haec est vere perfecta virtus, ratio perveniens ad finem suum, quam beata vita consequitur. Ipsa autem visio intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur; ut in oculis videre quod dicitur, ex ipso sensu constat atque sensibili, quorum detracto quolibet, videri nihil potest». (*Ibid.* 13). El texto nos parece decisivo. Ni creemos que puede interpretarse de la «visión» de Dios en la «otra vida», sobre el fundamento de que tal visión produce la vida bienaventurada: «Vita beata». Para San Agustín hay una «vida bienaventurada» en «esta vida», aunque imperfecta y otra vida bienaventurada, la perfecta, en el cielo. El diálogo *De Vita Beata*, se refiere claramente también a la vida presente. Pero además, con toda claridad habla Agustín en el capítulo siguiente (7, 14) del «animae Deum videre», refiriéndose a esta y la otra vida: «dum in hac est vita...», «post hanc vitam».

(incluye la fe, la esperanza y la caridad), y finalmente su término que es la «visión» de Dios. En realidad el texto parece hablar de una percepción inmediata de Dios que es el objeto de la mirada. Los términos son todos de orden intuitivo: mirar, ver, visión, «visión misma de Dios», «visión... acto intelectual que se verifica en el alma», «unión del entendimiento y del objeto conocido».

Después de indicadas las condiciones, por así decir, *subjetivas*, para que la vista del alma sea sana (fe, esperanza y caridad) pasa a explicar las condiciones *objetivas* y esboza, en forma ya definitiva, su teoría de la iluminación.

5) LA ILUMINACION: DIOS LUZ DEL ALMA

El tema de la iluminación, apuntado ya en el *De Vita Beata* (4,35) adquiere su formulación definitiva en el texto que vamos a estudiar y que es por ello considerado clásico.

En un ambiente totalmente platónico, Agustín distingue nuevamente los dos mundos: el *sensible* y el *inteligible*. En el mundo sensible está la tierra visible y la luz física; en el inteligible Dios y las verdades eternas de las ciencias. Pero Dios y las verdades del mundo inteligible no se hallan en el mismo plano, sino que hay una jerarquía esencial. Para demostrar esta jerarquía, Agustín se aprovecha de la comparación con la luz física terrestre. Así como en la tierra la luz es la que hace ver las cosas sensibles, así Dios es la luz que ilumina las cosas inteligibles. Lo que para nuestra vista es la luz del sol, es para nuestra inteligencia Dios mismo. Así resulta que la luz sensible es la luz de las cosas terrenas, y Dios la luz de las verdades de la ciencia.⁸

La importancia del texto la hemos subrayado con toda intención. Obsérvense también las primeras expresiones donde habla de la demostración de Dios por la razón: «ratio se demonstraturam Deum tuae menti». Pero aquí claramente aparece que cuando San Agustín habla de «demostración» no se refiere a una «demostración por raciocinio», sino a una «mostración» de la misma manera que señalamos o hacemos ver la luz del sol. El traductor de la B. A. C. ha expresado acertadamente el pensamiento del Santo con la versión «mostrarte a Dios».

⁸ Aunque el texto es muy conocido, no podemos dejar de transcribirlo dada su importancia excepcional, como afirmación de iluminismo agustiniano: «Nunc accipe quantum praesens tempus exposcit ex illa similitudine sensibilium etiam de Deo aliquid nunc me docente. Intelligibilis nempe Deus est, intelligibilia etiam

Agustín continúa la comparación. Como la luz sensible existe, es vista y hace ver, así Dios existe, es inteligible y hace entender. El texto es sumamente expresivo y profundamente agustiniano. Todas las cosas están iluminadas por Dios, participan de la luz por Dios. La *idea de participación* se halla claramente contenida en estas expresiones. Más adelante veremos que los cuerpos mismos son verdaderos por participación de las verdades eternas, y completaremos así la escala en los grados de participación: cuerpos — alma — verdades eternas — Dios.

Agustín nos dirá que vemos también la misma luz, ya que ella no solamente hace entender, sino que ella misma es inteligible, pero la percepción inmediata de Dios no es lo característico del ontologismo. La iluminación aparece nuevamente en el Capítulo 13, 23: «Luz inefable e incomprensible de nuestras inteligencias. Nuestra luz ordinaria puede darnos alguna idea de la misma».

El alma misma es luz: «El alma se enciende en el mismo cuerpo como una luz».

Podría objetarse que todo esto lo propone Agustín como «probable»; pero con la esperanza de darlo por cierto más adelante (I, 8, 5), ya que la demostración queda para el Libro II.

Observemos que se trata de una «visión» propiamente tal, aunque de tipo intelectual. Las expresiones todas se refieren a «luz» y a «visión» en el mundo inteligible. Más adelante vuelve sobre el tema de que es necesario tener limpios los ojos del alma para mirar a aquel sol, aquella luz: «querer mirar aquel sol» (I, 9, 18); «ver aquella luz» (I, 11, 18).

El ambiente platónico, y más todavía neo-platónico, de todo el texto se confirma luego en el cap. XIII, donde señala que hay que ir ascendiendo por grados en la contemplación de los objetos inteligibles, para llegar a ver la luz suprema, en la misma for-

illa disciplinarum spectamina, tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilibus, et lux, sed terra nisi luce illustrata videri non potest. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi nisi ab alio quasi suo sole illustrantur. Ergo quomodo in hoc saepe tria quaedam licet animadvertere: quod est, quod fulget, quod illuminat; ita et in illo secretissimo Deo, quem vis intelligere, tria quaedam sunt: quod est, quod intelligitur, et quod cetera facit intelligi. Haec duo, id est, te ipsum et Deum ut intelligas docere te audeo». I, 8, 15.

ma que el que se halla en plena oscuridad, debe ir acostumbrando poco a poco los ojos a la luz radiante del sol. El texto es totalmente platónico y parece inspirado por el opúsculo sobre la dialéctica del máximo representante del neo-platonismo.⁹

5) *Método de interioridad*. — Para poder conocer esa luz, hay que irse desprendiendo de las cosas exteriores y adentrándose cada vez más y más en el alma: «Sólo una cosa puedo mandarte: la fuga radical de las cosas exteriores» (I, 14, 24). Todo este párrafo muestra impresionante paralelismo con la descripción que Plotino nos ha dejado, por ejemplo, en el tratado *Sobre la belleza*, acerca del proceso que el alma debe seguir para poder contemplar la fuente misma de lo bello.¹⁰

Estas observaciones muestran que el modo de conocimiento a que se refiere Agustín es intuitivo y contemplativo, al modo platónico y neo-platónico.

El proceso de interioridad queda ampliamente confirmado a través de todo el libro II. En él nos va a dar Agustín la demostración, ya con tesitura de certeza indubitable, de lo que anda buscando: Dios y el alma.

Veamos el proceso por el cual va adelantando Agustín, siempre dentro del ambiente que hasta ahora nos ha descrito. Las conquistas del método en el libro II siguen, a nuestro parecer, esta trayectoria: existencia del alma; existencia de la verdad (Dios); inmortalidad del alma. Puede decirse que el fin objetivo explícito es la inmortalidad del alma, que se intenta probar a través de todo el libro, y que el *medio* para esta prueba es la existencia de la verdad suma, de la cual dependen todas las verdades, presentes en el alma como en su sujeto.

7) EXISTENCIA DEL ALMA. — Se abre el libro segundo con el célebre pasaje en que Agustín se adelantó al *cogito* cartesiano. Entre las certezas que el alma posee, la primera y más in-

⁹ Véase nuestra traducción de este opúsculo en: PLOTINO, *El Alma, la Belleza y la Contemplación*, Colección Austral, Bs. As., 1950, págs. 40-45, especialmente números 2 y 3.

¹⁰ Véanse los números 7 y 8 del Tratado *Sobre la Belleza* (Enéada, I, 6), que hemos incluido en nuestra Selección de textos citada: PLOTINO, *El Alma, la Belleza y la Contemplación*, págs. 80-92.

dubitable es que ella existe, sabe y piensa. El texto es muy conocido, pero nótese que surge de un afán de interioridad, es decir, del deseo de conocerse a sí mismo y con método de intimidad; la primera verdad se afirma en una *experiencia interior*: «¿Tú que deseas conocerte, sabes que existes? —A: Lo sé... —R: ¿Sabes qué piensas? —A: Lo sé. —R: Luego es verdad que piensas. —A: Ciertamente. —R: ¿Sabes que eres inmortal? —A: No lo sé... —R: Luego sabes que existes, que vives y que entiendes. Pero quieres conocer si estas cosas han de existir siempre...»¹¹.

8) EXISTENCIA DE LA VERDAD (DIOS). — Una vez en el interior de la conciencia, comienza Agustín a reflexionar sobre su propia realidad y sus experiencias en el conocer y en el vivir con el objeto de descubrir si es inmortal, problema que le angustia profundamente. Y encuentra que en el interior del alma él capta la verdad. Y esta captación de la verdad va a ser el áncora de inmortalidad para el alma misma. Ante todo, demuestra que «existe la verdad» y que «la verdad es eterna». Si hay alguna cosa verdadera existirá siempre, y siempre debe haber alguna cosa verdadera. «Y si pereciera la verdad, ¿no será verdad que ella ha perecido?» (II, 2, 2).

El argumento lo desarrolla Agustín ampliamente examinando qué es la verdad y la falsedad y los diversos tipos de conocimiento sensible e inteligible. La verdad como tal, no puede estar en los sentidos, sino en el entendimiento. Pero, para Agustín, incluso en el entendimiento hay grados en la verdad. Aquellas cosas que son menos verdaderas reciben el nombre de las cosas más verdaderas. El oro falso se llama oro por comparación con el oro auténtico que es el oro más verdadero. «Las cosas peores (menos verdaderas), reciben su nombre de las mejores (más verdaderas)» (II, 16). En esta gradación de verdades Agustín examina los diversos tipos de conocimiento: los cuerpos no son la verdad, sino groseramente. La verdad verdadera es la ideal. Así aparece, por ejemplo, en los cuerpos geométricos que no son nunca figuras perfectas: el verdadero triángulo perfecto es el ideal, el que conocemos por la mente, y no el que conocemos por

¹¹ «Ergo esse te scis, vivere te scis, intelligere te scis» (II, 1, 1).

los sentidos (II, 18, 32). Lo que muestra, arguye Agustín, que estas verdades ideales son más perfectas y más verdaderas que las de los sentidos. Pero todavía más perfecta es la verdad de la dialéctica, porque ella muestra lo que es verdad y lo que no es verdad en las proposiciones, así que toda proposición se dice verdad por la dialéctica misma. La dialéctica es la verdad: «La dialéctica o disciplina se equipara a la verdad» (II, 19, 33; 18, 32). Agustín nos ha trasladado al mundo de la ciencia objetiva platónica, y nos muestra que todas estas verdades ideales constituyen la verdad o la verdad está en ellas. *La existencia de la verdad es por tanto, para Agustín, indiscutible.*

9) INMORTALIDAD DEL ALMA. — Pero ahora viene el paso definitivo: la verdad es eterna e inmutable, siempre la misma, de la cual participan todas las demás cosas que son verdaderas: «Siempre hay algo que es verdadero»; y como verdad es aquello por lo que «es verdadero todo lo verdadero» se sigue que siempre existe la verdad (II, 15, 27-28; 15, 29). Ahora bien, Agustín experimenta que el alma es el sujeto de las artes y disciplinas, y que éstas no pueden existir sino en el alma. Y como quiera que dichas artes y disciplinas son eternas, luego debe ser eterno también el sujeto donde ellas se hallan (Caps. 12 y 13). «Si todo lo que pertenece a un sujeto permanece siempre, necesariamente ha de permanecer el sujeto donde se halla. Es así que toda disciplina está en el alma como en un sujeto. Luego es necesario que subsista siempre el alma, si debe subsistir la disciplina. Mas la disciplina es la verdad, y la verdad, según se demostró al principio de este libro, es inmortal. Luego siempre ha de permanecer el alma, ni puede llamarse mortal».¹² Las partes de la argumentación las prueba Agustín repitiendo conceptos ya expresados anteriormente: «La verdad siempre permanece o es inmortal y la dialéctica es la verdad» (II, 15, 27). No puede morir la verdad, «aún pereciendo el mundo o la misma verdad, pues

¹² «Omne quod in subiecto est, si semper manet, ipsum etiam subiectum maneat semper necesse est. Et omnis in subiecto est animo disciplina. Necesse est igitur semper ut animus maneat, si semper manet disciplina. Est autem disciplina veritas, et semper, ut in initio libri huius ratio persuasit, veritas manet. Semper igitur animus manet. Neo animus mortuus dicitur» (II, 13, 24).

sería verdadera la proposición: el mundo y la verdad han perecido. Pero nada hay verdadero sin la verdad; luego de ningún modo puede perecer la verdad» (Ibid., 28). El argumento, como se ve, es parecido al que se esgrime contra el escepticismo universal: si es cierto que nada sabemos, por lo menos esto será cierto, es decir, que es cierto que nada sabemos. Respecto de la otra proposición, es decir, que estas verdades están en el alma, Agustín lo da como evidente, ya que en el alma es donde las contemplamos y las vemos: «Porque ora las figuras geométricas estén en la verdad, ora la verdad en ellas, nadie duda de que se contienen en nuestra alma o en nuestra inteligencia, y, por tanto, se concluye necesariamente que en ella está la verdad. Y si, por una parte, toda disciplina está en nuestro ánimo adherida inseparablemente a él, y, por otra, no puede morir la verdad, ¿por qué dudamos de la vida imperecedera del alma, sin duda influídos por no sé qué familiaridad con la muerte?» (II, 19, 33).

Sabemos que para Agustín Dios es la verdad misma, y de esta manera el encuentro con la verdad absoluta es un encuentro con Dios.

Recojamos ahora algunas conclusiones precisas del método agustiniano.

CONCLUSIONES Y DISCUSION

Puede decirse que Agustín concentra en los dos últimos capítulos de los Soliloquios la doctrina y el espíritu de este extraordinario diálogo:

Ante todo, la interioridad *como método y como dirección*: «Entra en tí». Pero esta entrada en tí supone el alejamiento de lo que tú no eres, del mundo exterior, de una vida artificial en que uno no se encuentra a sí mismo. Claramente Agustín viene a distinguir entre una especie de yo artificial, que es como sombra del yo y un yo auténtico, el verdadero yo real, que a veces queda como perdido a nuestra mirada: «Aléjate ya de tu propia sombra, entra dentro de tí mismo». ¹³

¹³ «Avertere ab umbra tua: revertere in te» (II, 19, 33).

El método de interioridad responde al *llamamiento interior*: hay una voz interior que clama dentro de ti mismo: «La verdad clama que habita en ti» ¹⁴.

Nos hablará Agustín de la «mente interior» y de la «razón que clama» dentro del alma. ¹⁵

La interioridad se confirma todavía porque *en ella encuentra el nombre la verdad*. Es la verdad la que clama dentro de tí con esa voz interior: «Cree a la verdad, porque ella clama que habita en tí» (II, 19, 33).

Con lo cual, nos está indicando la *presencia de la verdad en la mente interior*, donde deja oír su voz. Efectivamente la verdad «habita en tí», es decir está dentro de tí mismo, en tu interior. (II, 19, 33). Por eso la mente interior auténtica se siente «amiga de la verdad» (II, 20, 35).

Todo el ambiente es de una *presencia inmediata de la verdad en el interior del alma*. Esto mismo lo confirma la dificultad que puede presentarse de inmediato a este hecho y que Agustín recoge explícitamente. Si la verdad está siempre presente en el alma, «¿cómo en el alma de los indoctos está la verdad de las disciplinas?» (II, 19, 33). ¿Cómo es posible, en otras palabras, que esté la verdad en el alma de los ignorantes, sin que ellos se den cuenta?

San Agustín responde a esta dificultad brevemente, con la promesa de discutirla con más detención en otro volumen. En su respuesta nos da aclaraciones sobre su teoría del conocimiento. Comprende todo el capítulo XX que ahora vamos a analizar en los textos que nos interesan.

Los indoctos no conocen la ciencia y la verdad a pesar de que la tienen presente al alma, porque no atienden a ellas: Se pierden en las cosas exteriores que conocen por los sentidos y que reproducen o forjan «con la imaginación, con la fantasía o fantasmas». Así sucede que mirando, por ejemplo, el triángulo sensible o imaginado, creen que ése es el verdadero triángulo; no atienden a aquel triángulo que es la verdad de la cual parti-

¹⁴ «... crede veritati: clamat, et in te sese habitare» (II, 19, 33).

¹⁵ «Mens interior, quae vult verum videre»... «cum clamet ratio...» (II, 20, 35).

cipan imperfectamente todos los demás triángulos que percibimos por los sentidos o imaginamos.

Para captar no esa verdad imperfecta y falaz de los sentidos, sino la verdad inteligible, «verdadera figura del triángulo, tal como la concibe la inteligencia» y al mismo tiempo su diferencia del conocimiento sensible o imaginativo, se requiere «gran pureza intelectual» (*mundissimus*), «suficiente ingenio» (*exercitatus*), con el cual «por rodeos» (*per istos circuitus*) se obtiene la idoneidad necesaria (*ut ... sis idoneus*) para contemplar «visionem», «videre» la verdad inteligible de suyo presente al alma.¹⁶

Como se ve, San Agustín exige una verdadera ascesis o entrenamiento del espíritu para llegar a la contemplación de la verdad. Los discursos y razonamientos no son los que hacen ver, sino los que preparan nuestra mirada para que se aparte de lo sensible y se dirija limpia y rectamente a la verdad ideal. No aparece, en consecuencia, un proceso de abstracción, sino simplemente de preparación y entrenamiento.

Supuesta dicha «idoneidad», se «ve» directamente la verdad, que por sí está presente al alma, «habita en ti». Los términos usados son intuitivos: «*intelligentia continetur*», «*videre*», «*ad cuius rei visionem*», «*videre*», «*vides*», «*verum videre*», «*verum vident*», «*faciem veritatis intueantur*», «*verum videre*», «*dum haec (phantasmata) videntur, (veritas) non videri*».

El «intuicionismo» agustiniano de la verdad es en todo este texto y contexto manifiesto.

Pero deben distinguirse dos modos de intuición: una imperfecta, en esta vida, y otra perfecta en el cielo. La intuición de esta vida es imperfecta, a causa de los fantasmas que se mezclan «en el espejo del pensamiento» y lo «empañan», «engañando a los que buscan la verdad». Los fantasmas introducen variaciones falaces, variando el espejo del pensamiento, y así no puede éste reproducir la verdad en toda su pureza, esto es, «la faz de la verdad única e inmutable» (II, 20, 34). De esta manera, la intuición agustiniana en esta vida tiene siempre una esencial im-

¹⁶ «Hoc quaeris quod videre nisi mundissimus non potest, et ad cuius rei visionem parum es exercitatus: neque nunc per istos circuitus aliud quam exercitacionem tuam, ut illud videre sis idoneus, operamur...» (II, 20, 34).

perfección, porque el espejo del pensamiento se halla empañado con las figuras falaces de los sentidos y de la imaginación. Esta observación nos parece de sumo interés, porque en ella encontramos la verdadera explicación del pensamiento agustiniano sobre la percepción inmediata de Dios, tal como en esta vida se realiza, y por ella comprendemos los textos que luego aducirá en pasajes fundamentales y que ocasionan graves dificultades de interpretación para los autores. Tal es, por ejemplo, el repetido texto que en libros siguientes toma Agustín de San Pablo, cuando éste dice que en esta vida vemos a Dios «*per speciem, in aenigmate*» y en la otra lo veremos «*facie ad faciem*». De este texto toman pie algunos autores para decir que Agustín no defiende la visión directa de Dios sino en una «especie» cognoscitiva que no alcanza a Dios mismo, en uno como espejo de Dios que son las creaturas. El texto paulino, tal como San Agustín lo concibe, creemos queda suficientemente iluminado por esta explicación, apuntada ya en los *Soliloquios*: A Dios lo aprehendemos en esta vida directamente, pero no con claridad, sino en medio de la confusión que en nuestro pensamiento originan las sensaciones y fantasías que siempre lo acompañan; es nuestro pensamiento, para Agustín, como un espejo en el que juntamente con la verdad, con Dios, la Verdad Suma, se reflejan verdades imperfectas y falaces, que oscurecen nuestra visión de Dios.

Por eso, en esta vida, aun los sabios, no ven claramente la verdad misma, sino un cierto esplendor de ella, que se trasluce en las disciplinas liberales; de ahí el deseo de verla plenamente:¹⁸ «y no se contentan ni descansan hasta contemplar en toda su extensión y plenitud la hermosa faz de la verdad que en ella resplandece».

Pero esta plenitud de la verdad, está prometida por Dios para la otra vida, donde lo veremos sin el estorbo de los sentidos: «Dios nos asistirá, como ya nos enseña la experiencia, a los que investigamos la verdad, y promete después de la muerte corporal

¹⁷ «... veritatis quidam in illis artibus splendor iam subrutilat...» (II, 20,35)

¹⁸ «Nec tamen contenti sunt, nec se tenent donec totam faciem veritatis, cuius quidam in illis artibus splendor iam subrutilat, latissime atque plenissime intueantur» (*Ibid.*).

un reposo beatísimo y la posesión completa de la verdad sin engaño.»¹⁹

Según esto, la diferencia entre la visión terrestre y celeste consistiría en que en aquella la inteligencia ve la verdad verdadera mezclada con los fantasmas fluctuantes y falaces; en el cielo la veremos sin esos fantasmas, porque ya no dependeremos del cuerpo (*post hoc corpus*). Evidentemente, Agustín tiene en la mente la visión cristiana celestial, es decir, la visión beatífica. Supone, por tanto, la gracia de Dios, la ayuda sobrenatural, y en el cielo el *lumen gloriae*, aun cuando no se refiera a él directamente. Pero su razonamiento en el orden filosófico y natural o racional tiene una fuerza equivalente. Si en realidad Agustín tuviese que distinguir entre una felicidad natural y sobrenatural, su explicación se podría referir igualmente a uno y otro orden. Tratando de una felicidad puramente natural, Agustín admitiría la contemplación imperfecta por las fuerzas naturales de Dios en este mundo y la contemplación perfecta, puramente natural, de Dios en la otra vida; y, asimismo, supuesta la elevación del hombre al orden sobrenatural, San Agustín admite la contemplación o intuición imperfecta de la verdad y de Dios, siempre con la ayuda de la gracia sobrenatural en esta vida, y la contemplación perfecta sobrenatural en la otra vida con la ayuda de Dios, el *lumen gloriae*.

Pueden ponerse objeciones a las afirmaciones agustinianas sobre la presencia inmediata de las verdades al alma, y la percepción directa de ellas. Así por ejemplo, ¿cómo explicar la presencia constante, en el alma, del triángulo ideal, del «triángulo inteligible»? ¿Cuál es el estatuto metafísico de este triángulo inteligible? ¿Es una realidad subsistente de tipo platónico, que puede ser objeto de la percepción por parte del entendimiento?

Si es tal realidad, ¿cómo se explica que esté presente al alma y dónde están esas realidades? ¿Qué es el mundo inteligible y dónde se halla? Estas dificultades afectan a la distinción demasiado radical entre el mundo sensible e inteligible, que Agustín

¹⁹ «Deus aderit, ut iam sentimus, quaerentibus nobis, qui beatissimum quidam, post hoc corpus, et veritatis plenissimum, sine ullo mendacio pollicetur» (II, 20, 36).

ha tomado de Platón y del neo-platonismo. Si San Agustín supone que las verdades tienen una realidad subsistente por sí misma, y formalmente, estamos ante un mundo inteligible considerado literalmente en sentido platónico, con ideas subsistentes, una especie de universo de ideas presidido por Dios. Pero no creemos que Agustín tuviera esta concepción, ni siquiera en los primeros diálogos, escritos después de su conversión. La interpretación más ajustada al espíritu agustiniano nos parece ser la siguiente: En Dios se hallan las verdades inteligibles, las cuales no existen formalmente por sí mismas fuera de Dios, y no tienen una realidad formal fuera de la realidad y de la esencia divina. Todas las cosas participan de la Verdad Suma, en mayor o menor grado, y cuando captamos su verdad, estamos en realidad captando el grado de participación de verdad divina que en ellas se refleja.

En realidad, esta manera de explicar nuestras ideas abstractas parece coincidir con la explicación del agrado de algunos autores modernos escolásticos, quienes ven en todo conocimiento nuestro, en toda aprehensión de una verdad, cierta aprehensión de la verdad absoluta implicada en ésta. Es decir, que en toda verdad ven ontológicamente la verdad misma absoluta. Las pruebas de la existencia de Dios fundadas en una experiencia metafísica, en el dinamismo de la inteligencia, y, en general, en la actividad de nuestra conciencia, implican la presencia del Absoluto en toda verdad. ¿Cómo es esta presencia del Absoluto en toda verdad? Problema difícil el del *cómo*, aun cuando lleguemos a descubrir el *hecho* mismo. La conexión trascendental entre las ideas abstractas objetivamente consideradas, entre las esencias objetivas y la esencia absoluta, la idea absoluta, la verdad absoluta, es afirmada por todas las filosofías cristianas, recogiendo una interpretación especial y específica de las ideas platónicas, que parecen depender de la idea suprema del bien. La teoría agustiniana del conocimiento es, en tal caso, estrictamente intuitiva, y nos explicamos la preferencia de Agustín por los verbos «videre», «intueri». Por cierto, no aparecen en los textos agustinianos rastros de un proceso de abstracción propiamente tal.

Supuesta la interpretación que acabamos de dar, no puede admitirse en San Agustín la «reminiscencia». La propuso en el diálogo contra los Académicos, y aquí aparece de nuevo. En el Cap. XX recurre a la explicación de la manera con que procuramos recordar algo que hemos olvidado para compararla con la forma en que llegamos al conocimiento de las verdades de las ciencias. Así explicaría la adquisición de la ciencia por un recuerdo o reencuentro de las verdades que ya estaban soterradas en el alma: «Los cuales (sabios), al aprenderlas, las extraen y desentrañan, en cierto modo, de donde estaban soterradas por el olvido»²⁰. Sin embargo, esta explicación del conocimiento por la «reminiscencia»²¹ es incompatible con la doctrina católica que rechaza la preexistencia de las almas, y además es inútil supuesta la teoría de la iluminación. Así lo reconoció el mismo Santo en sus *Retractaciones*. Allí da la verdadera solución que es la de la «iluminación», ya propuesta con toda claridad en el libro I de los *Soliloquios*. El alma vive dentro de la luz que parte del sol interior de las almas, que es Dios mismo. En tal caso, no es tampoco necesario el recurso al innatismo: basta la suficiente idoneidad del alma, su preparación y ejercicio para habituar su mirada a la contemplación de lo que de suyo ya está presente a ella, sin que le sea innato en el sentido en que se comprenden las ideas innatas, depositadas como especies en la inteligencia.

La explicación agustiniana parecería entonces, por lo menos, cercana al ontologismo. Toda verdad no se ve más que en Dios y es Dios mismo. Pero, por de pronto, Agustín no identifica todo conocimiento con el conocimiento de Dios, ni siquiera lo presupone para todo conocimiento. Así las cosas particulares, que percibimos por los sentidos o por la razón, nos muestran objetos diferentes de Dios mismo. Pero todavía hay una diferencia más

²⁰ «Tales sunt qui bene disciplinis liberalibus eruditi: siquidem illas sine dubio in se oblivione obrutas eruunt discendo, et quodammodo refodiunt» (II, 20, 35).

²¹ «Credibilis est enim, propterea vera respondere de quibusdam disciplinis, etiam imperitis earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt; non quia ea noverant aliquando, et obliti sunt, quod Platoni, vel talibus visum est» (*Retractationes*, IV, 4; Migne, PL, 32, 390).

fundamental con el ontologismo: éste confunde a Dios con el ser abstractísimo, con la idea indeterminada del ser; en cambio Dios es para Agustín no el ser abstractísimo, sino el ser determinadísimo: ser abstracto y Dios están para Agustín en planos diferentes. Tal vez el ser abstractísimo es dejado de lado por Agustín, para quien la suprema realidad es directamente Dios mismo, el Dios que el cristianismo le ha enseñado, Padre, Hijo y Espíritu Santo, Sumo Ser, Suma Verdad, Suma Bondad y Belleza.

Excluída la reminiscencia, el innatismo y el ontologismo, reseñemos brevemente otras explicaciones de la interioridad agustiniana, que, a nuestro parecer, no se acomodan a los textos, y que ya parecen superadas en los *Soliloquios*. Naturalmente, dichas interpretaciones se fundan en una visión de conjunto de la producción agustiniana, es decir, tienen a la vista los textos de las obras posteriores, especialmente de las *Confesiones* y el *De libero arbitrio*, pero nosotros creemos que estos textos no agregan fundamentalmente sino precisiones a los puntos de vista expuestos ya en los *Soliloquios*, y por eso nos permitimos adelantar el examen de ellas.

Y, en primer lugar, el ambiente de presencialidad que hemos señalado no permite tampoco, según creemos ya desde ahora, una interpretación de San Agustín en la dirección de la teoría tomista del conocimiento por abstracción.²² El proceso abstractivo de Aristóteles o de los escolásticos aristotélicos, no solamente no se halla insinuado en los textos agustinianos, sino que parece ignorado, y, más aún, excluído. Si la sabiduría se halla ya en el interior del sabio, lo menos que podemos decir es que de suyo está presente en el mundo interior del alma, y ésta lo único que debe hacer es dirigir su mirada hacia ella y contemplarla; nuestro trabajo debe preparar el entendimiento purificándolo de las trabas que le impiden la visión, es decir, apartándolo de las cosas exteriores, y luego dirigirlo hacia la verdad misma. La descripción agustiniana de la «iluminación», no se compecede con el proceso abstractivo intelectual.

²² Entre otros, ha defendido modernamente esta teoría el P. CH. BOYER, S. I., *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Agustin*, 1920, 1.^a ed.

La interpretación de algunos escolásticos antiguos, renovada por el P. PORTALIÉ,²³ que explica el conocimiento intelectual agustiniano, por la teoría de la iluminación, como si Dios desempeñase la función que los aristotélicos atribuyen al «entendimiento agente», se acerca más a los textos agustinianos, pero no parece tampoco coincidir con ellos. El entendimiento agente, como facultad especial propia del alma, no aparece en San Agustín. La función de éste es simplemente preparatoria, es decir es iluminadora y abstractiva. Pero él mismo no es luz, ni objeto del conocimiento. En la teoría de la iluminación, el sol interior no solamente hace ver, sino que él mismo se presenta como visible, y hay una relación entre las verdades inteligibles y la misma luz que las hace inteligibles. Esta propiedad no puede atribuirse al entendimiento agente. San Agustín no concibe el sol interior y la iluminación de una manera coincidente con el entendimiento agente y su modo de iluminación.

Tampoco nos parece acertada la explicación de GILSON²⁴, para quien la iluminación no dejaría ver las ideas en sí mismas, sino solamente la relación entre el sujeto y el predicado en el juicio: la iluminación dirige y regula, según Gilson, nuestra actividad intelectual judicativa. Pero el *Contra Academicos* nos muestra ya una percepción no solamente de la verdad como juicio, sino de la verdad como idea. Las ideas de los números, ideas simples, son objeto muy importante y muy preciso de la intuición allí apuntada. La percepción del mundo exterior, no se propone tampoco como afirmación sino como experiencia vivida. En los libros posteriores San Agustín vuelve más claramente sobre la percepción inmediata de la Verdad, no sólo como juicios, sino como ideas: las verdades eternas son para él muy principalmente las ideas eternas, que se reflejan en el mundo sensible²⁵.

²³ E. PORTALIÉ, *Saint Augustin*, Dictionnaire de Théologie Catholique, vol. I, c. 2336.

²⁴ E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, 1929, págs. 115-125.

²⁵ F. CAYRÉ, *Initiation à la philosophie de Saint Augustin*, Paris, 1947, p. 233.

²⁶ F. CAYRÉ, o. c., págs. 234-243.

Mucho más aproximado se halla al método agustiniano CAYRÉ,²⁶ Parte del principio innegable de que es necesario conceder a los textos de Agustín alguna intuición. La iluminación agustiniana, propuesta en textos y en fórmulas intuitivas, no puede interpretarse sino como una intuición. Pero a Cayré le hace fuerza, como a la mayoría de los intérpretes, el hecho de que San Agustín recurre a una «demostración» de la existencia de Dios. En tal caso no se puede tratar de una intuición, simplemente tal, sino de una intuición indirecta o mediata. Nuestra inteligencia ve a Dios y a las verdades eternas directamente en las cosas creadas y sensibles como en un espejo, e indirectamente en sí mismas. La interpretación de Cayré tiene el valor de salvar, por lo menos, la materialidad de los textos agustinianos, que por ser tantos en número están exigiendo una interpretación literal. Pero, por otra parte, adolece de una debilidad interna, porque una intuición indirecta o mediata, propiamente hablando, no es intuición, y, en tal caso, se vuelven a negar los textos agustinianos en su sentido propio y se les atribuye una significación impropia que no parece adaptarse a los textos arriba analizados y a la marcha de la interioridad estricta agustiniana.²⁷

No nos convencen los motivos aducidos por Cayré y algunos otros autores para negar que San Agustín, cuando habla de la intuición de las ideas y de la visión de las verdades eternas y de Dios, se refiera no a una visión propiamente tal, y por tanto *directa*, sino solamente a una visión indirecta (Cayré) o a un conocimiento de tipo abstractivo. Los *Soliloquios* nos dan ya la clave para la solución de las dificultades que dichos autores presentan. Casi todos ellos (Cayré, Boyer, Portalié) aducen, en primer lugar, que San Agustín intenta hacer una «demostración» de la existencia de Dios, lo que supone que no tenemos un conocimiento directo. Pero ya hemos visto (Soliloquio, I, 8, 15) que el término *demonstrare* en San Agustín no tiene el significado de

²⁷ Para Cayré, la prueba agustiniana de la existencia de Dios se reduce, en último término, a un «raciocinio» basado en el principio de «razón suficiente». Pero resulta contradictorio llamar «intuición» a ese tipo de conocimiento. Cfr. O. c., págs. 236 y 274-275.

la «demostración» escolástica, sino simplemente significa «mostrar». b) Además, en los *Soliloquios* claramente nos indica que todo el proceso de consideraciones que se hace para conseguir que alguno admita una verdad, no es precisamente lo que la hace ver, sino un ejercicio y preparación para la visión: «Neque nunc per istos circuitus aliud quam exercitationem tuam ut illud videre sis idoneus operamur» (*Soliloq.* II, 20, 34). Todo el diálogo *De Magistro* es elocuente en este sentido. El hecho, pues, de que se proponga San Agustín hacer una demostración de la existencia de Dios,²⁸ debe entenderse, según creemos, en este sentido. c) Otra de las dificultades que aducen contra la visión directa de Dios es que San Agustín afirma que es imposible la vista de la esencia de Dios en este mundo, que a lo más concede por excepción a Moisés y a San Pablo.²⁹ Pero ya hemos visto que San Agustín admite dos maneras de *ver a Dios*, una imperfecta en esta vida y otra perfecta y definitiva en la otra.³⁰

Queda, en consecuencia, como única solución adaptable a los textos agustinianos la de una *intuición directa* de las verdades inteligibles y de la Verdad misma que las hace inteligibles. Los textos del *Contra Academicos* nos las muestran simplemente presentes al alma y en el interior del sabio. La referencia a la iluminación en el *De Vita Beata* es también de presencialidad tanto de las verdades como del sol interior de las almas que es Dios mismo. Finalmente, la manifiesta confesión neo-platónica confirma que en Agustín no hay otro conocimiento intelectual que la intuición directa. Ya creemos haber mostrado que los textos de los *Soliloquios* son claros al respecto. Tal es la interpretación de HESSEN,³¹ que, en este sentido, hacemos nuestra, aunque no en otros aspectos y explicaciones que el sabio agustiniano agrega a esta idea central. JOLIVET³² parece atribuir también a Agustín una percepción inmediata de Dios.

²⁸ *De libero arbitrio*, II, Caps. 3-16.

²⁹ *De Genesi ad litt.*, XII, 36-37; *De Trin.*, II, 16.

³⁰ *Soliloq.*, I, 7, 14; II, 20, 36.

³¹ J. HESSEN, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlín, 1931.

³² R. JOLIVET, *Saint Augustin et le néo-platonisme chrétien*, Paris, 1932, p. 160.

Es cierto que Agustín en obras posteriores, al par que va a desarrollar y reafirmar su teoría de la iluminación y sus fórmulas intuitivas, no solamente nos hablará de la demostración de la existencia de Dios, sino también nos dirá que en esta vida no tenemos una visión de Dios y que solamente lo conocemos «per ea quae facta sunt», «per speculum in aenigmate». Estas fórmulas paulinas, que aparecen en textos posteriores, son decisivas para algunos intérpretes en el sentido de negar la intuición propiamente tal en Agustín. Sin embargo, respecto a la visión que Agustín niega, tenemos ya apuntada la solución en el *De Vita Beata*, que más tarde nos va a dar con toda precisión en los *Soliloquios*. Para Agustín hay dos intuiciones de Dios: la visión propiamente tal, es decir clara y distinta, *facie ad faciem*, que tienen los bienaventurados en el cielo, que poseeremos nosotros en la otra vida y que a lo más la concede en esta vida a Moisés y a San Pablo; y la visión imperfecta que podemos alcanzar en esta vida en que nuestra alma está siempre turbada por las imágenes, que no le permiten una claridad de visión y que están distrayéndola continuamente hacia las cosas exteriores y mudables. Esta visión mezclada con imágenes sensibles es la que Agustín calificará posteriormente «in aenigmate» y «per speculum», porque siempre va mezclada del barro de las cosas materiales y mudables. En el *De Vita Beata* se insinúan también al atribuir a la visión en este mundo la inestabilidad y debilidad, por causa de que «nuestros ojos, o por débiles o por falta de avestamiento, trepidan al fijarse en El y abrazarlo en su integridad» (*De Vita Beata*, IV, 35).

El método, pues, de interioridad agustiniana lleva, en su interpretación más obvia y menos forzada, a admitir una percepción inmediata de las verdades eternas y de la presencia de Dios en el interior del alma misma. Agustín ha superado de esta manera, por la vía de la interioridad y de la subjetividad, el problema de la inmanencia, llegando hasta la trascendencia objetiva de las verdades eternas y la trascendencia infinita del Ser Absoluto, Dios. Agustín, modelo de subjetividad para los filósofos que proclaman la primacía de la subjetividad por la seguridad de inmediatez que ella nos ofrece, es también el maestro que guía

para dar el paso auténtico de la subjetividad a la objetividad y de la inmanencia a la trascendencia por el camino de la subjetividad y de la interioridad mismas.

LA EXPERIENCIA IN-SISTENCIAL

En nuestro trabajo antes citado sobre *Interioridad agustiniana e in-sistencia* indicamos algunos aspectos de coincidencia y discrepancia entre los análisis agustinianos y los que hemos realizado, por nuestra parte, sobre la experiencia interior. Los *Soliloquios* confirman los puntos de vista allí expresados, y por ello bastará que los recordemos brevemente.

La coincidencia entre la interioridad agustiniana y la experiencia in-sistencial es clara: a) en cuanto al método de interioridad mismo; b) en cuanto a sus resultados, es decir, conocimiento de la realidad del yo y su esencia, conocimiento de las verdades y principios metafísicos, y finalmente conocimiento experimental de Dios.

Las discrepancias, en cambio, tienen lugar en cuanto San Agustín recurre de inmediato a las verdades abstractas presentes a la mente y sobre ellas trabaja para descubrir la presencia de la Verdad misma en el alma, al paso que la experiencia in-sistencial nos muestra un campo de experiencia concreta más amplio, es decir el yo, el mundo exterior y los otros, y en todo él funda su percepción inmediata, aunque imperfecta, de Dios; b) señalemos también que en San Agustín la interioridad es un método y un modo de conocimiento, en cambio a nuestro parecer, la in-sistencia debe ser no sólo un método, condición y modo de conocimiento sino también expresa una metafísica del hombre y de sus relaciones ontológicas con el universo y con Dios.

Pero el espíritu de la interioridad agustiniana y de la experiencia in-sistencial son perfectamente coincidentes, y los *Soliloquios* junto con el *De Magistro* y las *Confesiones* son los documentos más expresivos de la literatura agustiniana al respecto.

“MUSICA PERENNIS”*

Por el Prof. JOSÉ OSANA — Buenos Aires

«Perennis» es, en «Musica perennis», uno de los muchos usos del atributo «perennis», análogo al caso clásico «Philosophia perennis», en que se emplea para designar a la filosofía escolástica.

«Perennis», de «per annos» (por años), tiene, pues, idéntica acepción que «aeternus» (eterno, perenne, duradero, etc.); y decir «Musica perennis», «Ars perennis», «Philosophia perennis», etc., es significar, entonces, algo eterno, perenne, duradero o invariable en la música, en el arte, en la filosofía, etc.

1. A la filosofía escolástica se le atribuyen cuatro propiedades particulares:

es *verdadera*, porque sus tesis son seguras y bien fundamentadas;

una, porque su objeto formal, o sea el punto de vista propio (obiectum formale quod) bajo el cual explora su objeto material, es buscar las últimas causas; dicho punto de vista le confiere unidad, aunque sus ramas difieran luego en la manera especial de tratar su objeto (obiectum formale quo); y

universal, por la amplitud de su objeto material, cualidad que la distingue de todas las demás ciencias especiales.

La cuarta característica —*progresiva*— es la que justifica a la filosofía escolástica el título «perenne», y se basa en el hecho de que, aunque permanece inalterable en su esencia, progresa, asegurándose con cautela la verdad de los nuevos conocimientos.

La *esencia invariable*, que consiste en admitir como fundamentos los primeros principios y la posibilidad de conocer la verdad; y el progreso en el conocimiento de la verdad, es decir, la continuación y los grados del adelanto, son las dos características propias de la *filosofía perenne*.

* Fragmento de una obra del autor, próxima a publicarse, sobre Filosofía de la Música (N. d. R.).