

# La interioridad en el Diálogo agustiniano “Del Orden”<sup>1</sup>

Por ISMAEL QUILES, S. I. — San Miguel

## INTRODUCCION

El tratado agustiniano sobre el orden del universo, escrito a propósito de la Providencia Divina, pertenece a los diálogos de Casiciaco. Lo escribió en los días 16, 17 y 23 de noviembre del 386, entre los diálogos *De la Vida Feliz* y los *Soliloquios*. Consta de dos libros, subdividido cada uno de ellos en dos partes. Los temas dominantes son característicamente agustinianos: el problema de la providencia, íntimamente ligado con el del mal y el error; el problema de la verdad y el de la ciencia; y, sobre todo, los problemas del alma y de Dios, que son el objeto último de la sabiduría. El espíritu es el mismo del diálogo *Contra los Académicos*; pero, por su madurez, este diálogo es un inmediato anticipo de los *Soliloquios*. En particular, cuanto se refiere al método de la interioridad agustiniana, a su finalidad y a sus alcances, queda explicitado a través de esta obra, especialmente en los últimos capítulos.

El tema sobre el orden universal nos permite descubrir un aspecto importante del espíritu agustiniano. En efecto, el método de interioridad ha llevado frecuentemente a señalar la subjetividad como característica de San Agustín. Pero los libros *Del Orden* nos muestran cómo la subjetividad agustiniana no está

<sup>1</sup> El presente trabajo forma parte de una serie de estudios sobre la interioridad agustiniana. Véanse los ya publicados: *Interioridad Agustiniana e Insistencia*. Revista «Arqué» (Córdoba, Argentina) y *La Interioridad en los Soliloquios*. Revista CIENCIA Y FE, n. 40 (1954).

desconectada del mundo exterior, de la naturaleza sensible y material. El alma humana, la mente, la razón, se hallan en la línea divisoria de los dos mundos, sensible e inteligible, participando del primero por su unión con el cuerpo y del segundo por su naturaleza racional. Agustín nos muestra cómo, desde su interior, el alma, al aprehender su propia razón, aprehende también la luz superior que ilumina esa razón y la participación inferior de la razón en las cosas sensibles. Más aún, estas mismas, al mostrar en los sentidos las sombras y vestigios de la razón suprema, estimulan al alma para que busque la ley suprema de la razón que gobierna todas las cosas. Una grandiosa concepción del universo, regido internamente por la razón, una verdadera ontología del cosmos y de la posición del hombre dentro del mismo, nos ofrece San Agustín en los libros *Del Orden*. Pero es interesante notar que esta visión, en que aparece el hombre emparentado con todo el universo, termina con la suprema consideración agustiniana, es decir, el conocimiento del alma por sí misma en un acto interior, por el cual descubre, a la vez, las verdades inteligibles, especialmente los números, a los que se reducen todo orden y proporción, y, en fin, la unidad suprema y principio de todo orden, que es Dios. Este mundo inteligible se halla presente al alma, la cual no necesita sino el suficiente entrenamiento o ascesis para subir del conocimiento de las cosas sensibles a las inteligibles y a Dios. En este sentido, el libro *Del Orden* relaciona los temas agustinianos de la interioridad, que van a ser más desarrollados todavía en los *Soliloquios*, con el tema del conocimiento del mundo exterior y de las relaciones del hombre con éste. La hermosura del mundo físico no podía menos de impresionar e inspirar el alma sensible agustiniana y constituir para ella, a la vez, un peligro y un llamado a la interioridad, según que uno se pierda en aquélla o sepa descubrir los vestigios y los llamados que desde allí brotan hacia la razón interior y hacia la fuente de toda hermosura, proporción, número y orden, que es el mismo Dios.

Analicemos los temas que tienen más relación con la interioridad agustiniana en este diálogo.

1. LA INTERIORIDAD Y EL CONOCIMIENTO DEL MUNDO EXTERIOR. — Es notable que se abra el libro primero con una especie de llamado a la interioridad, como requisito del conocimiento y comprensión del mundo exterior. El fin de la obra es el conocimiento del orden de las cosas, «ya el propio de cada una, ya, sobre todo, el del conjunto o universidad con que es moderado y regido este mundo» (I, 1, 1). Pero, para conocer la complicada realidad del mundo, en el cual andan mezcladas tantas cosas buenas y malas, y comprender cómo gobernando Dios las cosas humanas cunde tanta perversidad por doquiera, es necesario, precisamente, que el hombre *se adentre en sí mismo*, que el alma se aparte de las cosas exteriores y se retire a su interior, porque sólo desde allí podrá tener la visión panorámica del universo sensible e inteligible, y ver el orden universal, dentro del cual los desórdenes quedan, a su vez, integrados; cosa que no sucede cuando uno se detiene en la contemplación de algunas cosas particulares, perdiendo de vista la totalidad. Así, alguien podría, «restringiendo el campo visual y abarcando con sus ojos sólo un azulejo de un pavimento de mosaico, censurar al artífice, como ignorante de la simetría y proporción de tales obras; creería que no hay orden en la combinación de las teselas, por no considerar el conjunto de todos los adornos que concurren a la formación de una faz hermosa. Lo mismo ocurre a los hombres poco instruídos, que, incapaces de abarcar y considerar con su angosta mentalidad el ajuste y armonía del universo, cuando algo les ofende su vista de cegatos, luego piensan que se trata de un desorden o deformidad»<sup>2</sup>.

Para evitar esta falta de visión, producida porque uno se pierde en la exterioridad, recomienda Agustín precisamente la entrada en sí: «y la causa principal de este error es que el hombre no se conoce a sí mismo». Y el método para conocerse a sí mismo es el de la interioridad:

«Para conocerse, es menester *separarse de la vida de los sentidos y replegarse en sí y vivir en contacto con la voz de la razón*»<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> I, 1, 1.

<sup>3</sup> I, 1, 3: «Qui tamen ut se noscat, magna opus habet consuetudine recedendi a sensibus et animum in seipsum colligendi atque in seipso retinendi».

El proceso agustiniano es claro: apartarse de los sentidos, replegarse sobre sí y entonces se escucha la voz de la razón. Para ello recomienda la soledad y el cultivo de las artes liberales:

«Y esto lo consiguen solamente los que cauterizan con la soledad las llagas de las opiniones que el curso de la vida ordinaria imprime o las curan con la medicina de las artes liberales»<sup>4</sup>.

El fruto de esta interioridad será el descubrimiento del orden y de la hermosura del universo, el cual se comprende por la unidad, que es la fuente suprema del orden y hermosura, y no es otra cosa que la verdad y la sabiduría de Dios:

«Así, el espíritu, reflejado en sí mismo, se habilita para conocer la hermosura del universo, el cual toma su nombre de la unidad. Por tanto, no es dable ver aquella hermosura a las almas desparramadas en lo externo, cuya avidez engendra la indigencia, que sólo se evita con el despego de la multitud. Y llamo multitud, no de hombres, sino de todas las cosas que abarcan los sentidos»<sup>5</sup>.

El llamamiento a la interioridad no puede ser más claro. Todavía nos lo declara con la comparación del círculo y de su centro.

«Así como todas las partes de la circunferencia se pueden dividir infinitamente, pero sólo el punto del centro está a igual distancia de los demás, como dominándolos por su derecho de igualdad, y al alejarse de allí, donde quiera que sea, tanto más se pierde la conexión con el todo, así el ánimo, desterrado de sí mismo, cae en las manos torturantes de cierta inmensidad y véese reducido a una penuria de mendigo, cuando toda su naturaleza lo impulsa a buscar donde quiera la unidad, y la multitud le pone el veto»<sup>6</sup>.

Es decir, cuando el alma pierde su posición de interioridad, no está en sí misma, no puede tener la visión que le correspon-

<sup>4</sup> *Ibid.*: «Quod ii tantum assequuntur, qui plagas quasdam opinionum, quas vitae quotidianae cursus infligit, aut solitudine inurunt aut liberalibus medicant disciplinis». En nuestra obra *Filosofar y Vivir* señalamos como esencia del filosofar y su primera condición el «estar en soledad», que coincide con esta exigencia de la interioridad agustiniana y de la in-sistencia con que la comparamos posteriormente.

<sup>5</sup> I, 2, 3: «Ita enim animus sibi redditus, quae sit pulchritudo universitatis intelligit, quae profecto ab uno cognominata est. Idcircoque illam videre non licet animae quae in multa procedit sectaturque aviditate, pauperiem quam nescit sola segregazione multitudinis posse vitari. Multitudinem autem non hominum dico, sed omnium quae sensus attingit».

<sup>6</sup> *Ibid.*: «sic animus a seipso fusus immensitate quadam diverberatur et vera mendicitate conteritur, cum eum natura sua cogit ubique unum quaerere et multitudo invenire non sinit».

de de las cosas, no puede reducirlas a orden y unidad, y no las comprende, perdiéndose, a la vez, a sí misma y al todo.

En los capítulos III al IX del libro I, señala el problema central del orden del universo, estableciendo cómo nada se verifica sin razón y cómo Dios lo dirige todo con orden. Aun el error y las cosas desproporcionadas, bien consideradas, tienen su razón de ser. El caso del arroyuelo cuya corriente va cambiando en intensidad y en velocidad por las mismas hojas arras-tradas por el viento, las cuales al flotar sobre ella ofrecen resistencia al curso del agua que se precipita; o el otro caso de la riña de dos gallos, en la cual uno de ellos queda mal parado y el otro vencedor, sirven a Agustín para mostrar que en todo lo racional e irracional puede encontrarse orden, aunque no siempre el hombre sepa dar razón de cada cosa.

2. TODO CONOCIMIENTO DEL MUNDO EXTERIOR IMPLICA LA PERCEPCIÓN INTERIOR DE LA VERDAD. — Nos interesa subrayar un aspecto del método agustiniano de interioridad en la investigación del orden de la naturaleza. Este lo conocemos, o bien preguntando a otro, o bien escuchando a la naturaleza misma, pero en uno u otro caso lo que hacemos es *consultar a la verdad eterna*. Observa Agustín que en la misma naturaleza sensible encontramos los avisos del orden de la verdad. Lo cual equivale a buscar algo que no es sensible: «¿Qué hay en nosotros que nos impele a buscar en lo sensible cosas que caen fuera del ámbito de los sentidos?»<sup>7</sup>.

El orden eleva a Dios. «El orden es aquello por lo que se hacen todas las cosas que Dios ha establecido»<sup>8</sup>. Y el mismo Dios está en el orden, como su centro<sup>9</sup>. Al examinar la definición del orden<sup>10</sup> y preguntar cómo Dios está dentro del orden, y cómo son ordenadas todas las cosas que están en Dios, el problema se encamina hacia el sabio en particular: ¿cómo está el sabio en Dios, ya que todo lo que está en Dios ha de ser inmutable<sup>11</sup>. La

<sup>7</sup> I, 8, 26: «Quid in nobis esset quod a sensibus remota multa quaereret, quid rursum quod ipsorum sensuum invitatione caperetur».

<sup>8</sup> I, 10, 28.

<sup>9</sup> I, 10, 29.

<sup>10</sup> II, 1, 2.

<sup>11</sup> II, 2, 4.

solución aparece de inmediato al distinguir entre los dos mundos, sensible e inteligible<sup>12</sup>; el sabio participa, por una parte, del mundo sensible, pero, por otra, se halla unido al mundo inteligible, y en éste, particularmente, se dice que está en Dios. Para ello es necesario que el hombre se aleje de las cosas sensibles, pues, de lo contrario, no podrá estar en Dios ni en sí mismo: «Quien se entrega a la percepción de las cosas sensibles, no sólo se aleja de Dios, mas aún de sí mismo»<sup>13</sup>. Entonces viene el problema del estatuto propio de los sentidos y del papel que ellos deben desempeñar en el hombre, y Agustín esboza una teoría, a la vez psicológica y gnoseológica, de las relaciones entre la parte sensitiva e intelectual del sabio<sup>14</sup>. Los sentidos pertenecen a la «parte inferior»; a ésta pertenece también la memoria. Aquéllos y ésta están unidos a las cosas transitorias y mudables. Precisamente, para estas cosas mudables se necesita la memoria y no para las que son eternas y presentes. Los sentidos y la memoria constituyen la parte inferior del alma, que está unida a las cosas transitorias: «A esta porción inferior pertenecen igualmente las cosas transitorias»<sup>15</sup>. Todo esto es mudable y no se halla en Dios propiamente hablando, porque lo que está con Dios debe ser permanente e inmutable.

3. «PRESENCIA» DE DIOS (Y DE LAS COSAS INMUTABLES) A LA MENTE. — El alma, en su parte superior, que es la mente o la inteligencia, permanece inmutable y goza de Dios porque ve presente a Dios con los ojos interiores «y en Él todas las cosas que el entendimiento ve y posee»<sup>16</sup>: Agustín ha distinguido los dos mundos platónicos, de lo mutable y de lo inmutable, de los sentidos y de la inteligencia. El alma, por el método de la interioridad, puede recogerse a este mundo suyo propio de la inteligencia, que es su porción inmutable, y allí contemplar a Dios y todas las verdades presentes en Dios: primero debe recogerse sobre sí misma la

<sup>12</sup> II, 2, 5.

<sup>13</sup> *Ibid.*: «Quisquis enim ea sola novit quae corporis sensus attingit, non solum cum Deo esse non mihi videtur, sed ne secum quidem».

<sup>14</sup> II, 2, 6.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> II, 2, 7.

parte del alma que entiende; entonces se purifica por las virtudes, y se une a Dios, «se ha purificado retirándose dentro de sí misma» (II, 2, 6); y así permanece inmutable y goza de Dios presente y de las cosas inmutables.

«El sabio, pues, abraza a Dios y goza de su sol eterno sin sucesión ni alternativa temporal, y, por lo mismo que verdaderamente es, siempre presente»<sup>17</sup>.

Nótese que, precisamente, excluye Agustín la memoria para la contemplación de las cosas permanentes, porque éstas se hallan «siempre presentes»:

«¿Qué necesidad, pues, tiene el sabio del uso de la memoria, teniendo todo ante 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 posee?»<sup>18</sup>.

Así explica que el sabio esté con Dios, porque su parte superior es inmutable y se mantiene Dios siempre presente a ella. Lo que requiere es la actuación de esta presencia, que es lo propio del sabio, alejado de las cosas sensibles y entrado en sí mismo:

«Está con Dios todo lo que el sabio entiende...» «está con Dios todo lo que entiende a Dios» y por eso «también están allí las cosas que entiende el Sabio»<sup>19</sup>.

Y al final de la disputa de la parte primera del libro I, vuelve a decirnos que el sabio está con Dios porque su mente se halla inmutablemente unida a Él:

«Quisiste enseñarme en qué consiste el estar con Dios, con Quien permanece inmutablemente unida la mente del sabio»<sup>20</sup>.

Agustín nos muestra aquí al sabio como teniendo presentes ante la mente a Dios y a las cosas inmutables. Nos lo confirma explícitamente más adelante: «Lo que constituye el ob-

<sup>17</sup> II, 2, 6: «Ille igitur sapiens amplectitur Deum eoque perfruitur qui semper manet, nec exspectatur ut sit nec metuitur ne desit, sed eo ipso quo vere est, semper est praesens».

<sup>18</sup> II, 2, 17: «Sapienter ergo ante illos interiores intellectus oculos habenti omnia, id est Deum ipsum fixe immobiliterque intuenti, cum quo sunt omnia quae intellectus videt ac possidet, quid opus est, quaeso, memoria?».

<sup>19</sup> II, 3, 8.

<sup>20</sup> II, 5, 7: «Nam definitionem meam tu probasti, qua dictum est quid sit esse cum Deo, cum quo mentem sapientis manere immobilem me, quantum assequi valeo, docere voluisti».

jeto de la contemplación del espíritu *siempre está presente* y se aprueba como inmortal, y tales eran aquellos números»<sup>21</sup>.

Agustín, pues, insiste en esta «*presencia*» de lo inteligible a la mente. Más adelante concretará en qué consiste el mundo inteligible.

4. CONTRIBUCIÓN DE LOS SENTIDOS Y LA MEMORIA A LA VIDA INTERIOR DE LA RAZÓN. — Pero, ¿cuál es la función de las sensaciones y de las cosas sensibles? ¿Qué representan ellas para el sabio? ¿Cómo contribuyen ellas a la sabiduría? Por de pronto, para Agustín la sensación debe atribuirse al alma misma, que es la que siente en su parte inferior; y nótese que se trata del alma intelectual, ya que explícitamente dice que «a la parte intelectual del alma debe atribuirse el hecho de la sensación»<sup>22</sup>. Pues Agustín no quiere atribuir la sensación al cuerpo<sup>23</sup>. El oficio de la sensación es recoger los datos exteriores y servir a la inteligencia en dos sentidos: primero para la vida corporal, ya que ellos son «mensajeros» de la mente, «indispensables para la vida corporal»<sup>24</sup>; y luego para descubrir los «vestigios de la razón» en los seres materiales. Por las sensaciones y los sentidos conocemos, efectivamente, la significación o la razón que se halla en las cosas exteriores: «Una cosa es el sentido y otra la percepción por el sentido»<sup>25</sup>; aquél pertenece al cuerpo, ésta pertenece al alma. La percepción, pues, es propia del alma, la cual capta la significación implicada en las cosas exteriores.

Así, por ejemplo, «en los movimientos cadenciosos de una danza, donde toda la mímica obedece a un fin expresivo, aunque cierto movimiento rítmico de los miembros deleita los ojos con su misma dimensión, con todo, se llama razonable aquella danza porque el espectador inteligente comprende lo que significa y representa, dejando aparte el placer sensual». «Al sentido halagan los movimientos rítmicos y al ánimo, a través del sentido corporal, le place la agradable significación captada en el movimiento»<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> II, 14, 41: «Et quoniam illud quod mens videt semper est praesens et immortale approbatur, cuius generis numeri apparebant...»

<sup>22</sup> II, 2, 6.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> II, 11, 32.

<sup>25</sup> II, 11, 34: «Aliud enim sensus, aliud per sensum: nam sensum mulcet pulcher motus, per sensum animum solum pulchra in motu significatio.»

<sup>26</sup> *Ibid.*

Según Agustín, toda la vida sensitiva debe estar a disposición de la intelectual, y ésta es la característica del sabio, que sabe regir esta parte inferior y la tiene presta para ofrecerle los materiales que él necesita de las imágenes y de la memoria, pues el alma, por estar unida al cuerpo, siempre necesita de la fantasía y de la memoria para el ejercicio mismo de su vida inteligible.

5. NECESIDAD DE UNA ASCESIS PARA LLEGAR A LA «CONTEMPLACIÓN». — Esto supuesto, nos va a mostrar ahora Agustín cómo el sabio percibe el orden existente en el universo, el cual será captado por la razón. Tiene siempre ante la vista su tesis de que los males mismos, ordenados, contribuyen al decoro del universo:

«La vida inconstante de los necios no se halla ordenada por ellos mismos, y, sin embargo, la Divina Providencia la encaja dentro de un orden y la asienta como en ciertos lugares dispuestos por su ley inefable y eterna, sin permitirle estar donde no debe»<sup>27</sup>.

Asimismo, no olvida que lo malo es incomprendible cuando se lo considera aislado de la totalidad:

«Y así, considerada en sí misma (la vida de los necios) con un espíritu estrecho, nos repercute y asquea por su fealdad, pero si levantamos y extendemos los ojos de la mente a la universalidad de las cosas, nada hallaremos que no esté ordenado y ocupando un lugar distinto y fijo»<sup>28</sup>.

Pero, ¿cómo descubrir ese orden? Para ello nos ayudará la filosofía, que nos enseña «el principio sin principio de todas las cosas»<sup>29</sup>; pero no menos necesaria es la rectitud de la vida.

Agustín señala dos órdenes, ambos necesarios para salir del error: uno «se refiere a la vida y otro a la instrucción»; el vivir bien y el saber, ésta es la ascética que prepara para la contemplación del orden y de la razón<sup>30</sup>.

6. LA «ASCESIS INTELECTUAL» POR LA INTERIORIDAD, Y SU PROCESO DE LO SENSIBLE HASTA DIOS. — Pero como el vivir bien nos lo da la ley de Dios, nos dirá Agustín lo que es necesario para llegar al conocimiento de esa ley. Dos caminos hay para ello: la autoridad y la razón. La autoridad precede en el orden del tiempo, pe-

<sup>27</sup> II, 4, 11.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> II, 5, 16.

<sup>30</sup> II, 8, 25.

ro en realidad es preferible la razón. Por eso, aunque a la multitud ignorante parece más honorable la autoridad de los buenos, la razón es preferida por los doctos<sup>31</sup>. Después de haber distinguido entre la autoridad divina y humana, y señalado que «la divina es la verdadera, sólida y suprema» (*ibid.*), pasa Agustín a declararnos lo que es la razón, y el modo cómo por ella se alcanza la sabiduría. Aquí nos da otra vez su esquema de la interioridad, es decir, el objeto y meta de la misma, que es Dios y el alma; y su método, que es apartarse de lo exterior y entrar en sí mismo.

La «razón es el movimiento de la mente capaz de discernir y enlazar lo que conoce»<sup>32</sup>. El *objeto* que debemos conocer por la razón es Dios y el alma: «Guiarse de su luz para conocer a Dios y el alma que está en nosotros o en todas partes»<sup>33</sup>. Y, finalmente, el *medio* será la interiorización:

«Es privilegio concedido a poquísimos hombres; y la causa es porque resulta difícil al que anda desparramado en el exterior entrar en sí mismo»<sup>34</sup>.

Agustín afirma aquí que es privilegio concedido a poquísimos hombres el seguir la luz de la razón y conocer a Dios y al alma. Pero observemos que se trata de notar que la mayoría de los hombres se pierden en las cosas exteriores y por ello no siguen la razón. Es decir, que no es un privilegio el contemplar o no contemplar, sino que está al alcance de todos.

Esto supuesto, nos mostrará ahora Agustín los grados por los cuales puede el hombre ir ascendiendo en el uso y en el descubrimiento de la razón que se halla en los seres. Después de distinguir que «racional» es lo que usa o puede usar de razón, y «razonable» lo que está hecho o dicho conforme a razón, empieza el ascenso, para subir, desde lo más imperfecto en la razón,

<sup>31</sup> II, 9, 26.

<sup>32</sup> II, 11,30.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*: «Rarissimum omnino genus hominum potest, non ob aliud, nisi quia is istorum sensuum negotia progresso, redire in semetipsum cuique difficile est». Algunos suponen que la «intuición» agustiniana es un «don excepcional» inasequible para el hombre común, y por ello no puede ser una *vía normal* de conocimiento. Este texto y otros parecidos, lo que hacen es llamar la atención sobre la vida banal, fácil y superficial, que sigue la mayoría de los hombres; y la vida auténtica y profunda que es más propia del hombre reflexivo.

hasta la fuente misma de la perfección del orden, que será la razón suprema. Agustín se guía aquí por la influencia pitagórico-platónica, en la cual los números adquieren un relieve particular. La noción de número está unida íntimamente a la de «proporción» y a la de «orden»; y las de proporción y orden están, a su vez, íntimamente unidas con la de «razón». Agustín va a hacer una síntesis metafísica entre número, proporción, orden, razón y verdad suprema. La verdad suprema es la razón suprema, el número supremo, la unidad, «principio secreto de toda medida y cálculo, es decir, de todo el orden que resplandece en lo pequeño y en lo grande del ser»<sup>35</sup>. Pero sigamos paso a paso el progreso agustiniano en la indagación de la razón y del orden que se reduce a la razón.

a) *El conocimiento sensible*: En primer lugar, encontramos *el vestigio de la razón en los sentidos*, en las obras humanas que se ven y en las palabras que se oyen:

«Dos cosas veo, donde la fuerza y la potencia de la razón puede ofrecerse a los mismos sentidos: las obras humanas, que se ven, y las palabras, que se oyen. En ambas usa la mente de un doble mensajero, indispensable para la vida corporal, el de los ojos y el de los oídos. Así, cuando vemos una casa compuesta de partes congruentes entre sí, decimos muy bien que nos parece razonable. Cuando oímos también una música bien concertada, decimos que suena razonablemente»<sup>36</sup>.

El alma, por medio de los sentidos, percibe la «razón» de las cosas exteriores, pues capta su «significación última»<sup>37</sup>.

b) *La gramática y la historia*: Como la razón es la inventora de todas las artes y se muestra en ellas, Agustín nos hace subir, por esta escala de las artes, para llegar a la razón suprema:

«Hay, pues, tres géneros de cosas en que se muestra la obra de la razón; uno en las acciones relacionadas con un fin; el segundo en la palabra, el tercero en el deleite»<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> II, 15, 43: «Imagines enim falsae rerum earum quas numeramus, ab illo occultissimo quo numeramus defluentes, in sese rapiunt cogitationem et saepe illum cum iam tenetur elabi faciunt».

<sup>36</sup> II, 11, 32.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> II, 12, 35.

El primero se refiere a la ciencia de las costumbres; el segundo y tercero a las artes. Agustín desarrolla este último aspecto teórico. Y nos muestra que, ante todo, aparece la razón formando la ciencia de la *gramática*: ésta, uniendo ordenadamente las sílabas y luego las palabras, estudiando las diversas cantidades de las palabras y sílabas, clasificando a éstas en largas y breves y organizándolo todo, lo redujo a reglas fijas<sup>39</sup>. Después de la gramática señala Agustín la historia, obra de la memoria, y que presupone el conocimiento de la gramática para poder narrar y escribir, cuanto hay digno de memoria<sup>40</sup>.

c) *La dialéctica*: Una vez sistematizada la gramática, la razón pasó al estudio de la misma actividad pensante y creadora de las artes, porque no sólo las había reducido a cuerpo orgánico por medio de definiciones, divisiones y síntesis, sino también las defendió de todo error. Tal es la *dialéctica*.

«Ella nos da el método para enseñar y aprender; en ella se nos declara lo que es la razón, su valor, sus aspiraciones y potencia. Nos da la seguridad y la certeza del saber»<sup>41</sup>.

d) *La retórica*: Pero como muchas veces los hombres necios no siguen el dictamen de la verdad sincera que brilla en su espíritu, sino se van en pos del halago de los sentidos y de la propia costumbre, era necesario moverlos y enardecerlos para la práctica. Llamó *retórica* a tal disciplina, confiándole esta misión<sup>42</sup>.

e) *Los «números», en la poesía y en la música*: Por estas gradas, la razón quiso elevarse a la contemplación beatísima de las mismas cosas divinas; mas, para no caer de lo alto, buscó una escala, abriéndose camino metódico y ordenado a través de sus disquisiciones anteriores. La meta de Agustín siempre es la misma. Apartarse de la influencia de la fantasía y contemplar *directamente* la hermosura misma, el orden mismo:

«Deseaba contemplar la hermosura que sola y con una simple mirada puede verse sin los ojos del cuerpo; pero la impedían los sentidos orgánicos»<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 36.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>41</sup> II, 13, 38.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> II, 14, 39.

Así, pues, inicia el ascenso nuevamente para subir hasta las cosas divinas, partiendo de los sentidos. Y, comenzando por el oído, la razón, «con su maravillosa potencia de discernimiento pronto advirtió... la diferencia que hay entre los sonidos y la idea que expresan...»<sup>44</sup>. En esta forma, reduciendo a «cierta medida de tiempo y combinación los sonidos de las sílabas y palabras, formó la poesía, que consta de *ritmo*, «que en latín equivale a *número*», porque en ella se halla todo «distribuido y fluye con un orden racional de pies»<sup>45</sup>.

Atendiendo todavía más a este ritmo y número que aparece en la *poesía* y en la misma *modulación* (música), «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»<sup>46</sup>. En el canto aparece, juntamente con la materia corporal de las voces, el «esplendor» inmortal de los números. Por eso, en la música éstos resplandecen de una manera especial, aunque fundidos en el orden sensible al que pertenecen los sonidos. De donde la música es, a la vez, racional y material, y a las «musas» las llamaron los poetas «hijas de Júpiter y de la Memoria, y esta disciplina es sensual e intelectual a la vez»<sup>47</sup>.

f) *Los números en las figuras geométricas ideales y en la astronomía*: Pasando del dominio de los oídos al de los ojos, advirtió que nada le placía sino la hermosura; pero la hermosura consta de figuras y las figuras de dimensiones y las dimensiones de números. Otra vez vuelve Agustín al descubrimiento de los números como principios del orden, y, en el caso del universo visible, de la hermosura corporal. Inmediatamente descubre la gran diferencia que existe entre las líneas y las esferas o cualquier otra forma y figura en lo real o material, como se contienen en la inteligencia, y ve que son perfectas las figuras ideales

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>46</sup> II, 14, 41.

<sup>47</sup> *Ibid.*

de la mente y las otras se ajustan a aquéllas. Al conjunto de figuras ideales de la mente llamó la *geometría* <sup>48</sup>.

Y la contemplación de los movimientos fijos y comprobados de los astros en los intervalos moderados de las distancias, constituyó, a su vez, la *astronomía*, «grandioso espectáculo para las almas religiosas, duro trabajo para los curiosos» <sup>49</sup>.

g) *El principio supremo (la verdad absoluta) de los números, proporciones y orden*: Agustín ha ido subiendo en la contemplación de la razón, que halla reducida a las proporciones y a los números, y se siente ya impulsado a proclamar que está descubriendo el principio mismo de la razón y de los números, y la verdad absoluta de ambos. No habla aquí explícitamente de Dios, pero se está sintiendo *el contacto inmediato de la mente con este principio supremo*, «verdad absoluta de las proporciones y de los números, presente en la mente, que regula todas las cosas» <sup>50</sup>. El texto es un poco largo, pero queremos transcribirlo íntegro, porque significa un momento culminante de la contemplación agustiniana, donde se unen, a la vez, el método de interioridad, su valor como captación inmediata de la veracidad del espíritu y de la verdad suprema presente al espíritu, todo ello encuadrado en la idea de «número», sugerida por el tema del «orden», que ha originado esta investigación. El calor y la claridad de la intuición agustiniana se palpan en estas líneas exultantes:

«En todas estas disciplinas, doquier se le ofrecían las proporciones de los números, cuya verdad absoluta brillaba mejor en la tersura de la mente que en las cosas exteriores, en que sólo reconocía como una sombra y vestigio de aquéllas.

Aquí se irguió mucho y cobró grande ánimo la razón, atreviéndose a barruntar que era inmortal. Estudió todo diligentemente, y se percató de su fuerza creadora, y que todo su poder estaba en la potencia de los números. Al llegar aquí, le centelleó un maravilloso vislumbre: el de que ella misma era el número que regulaba todas las cosas, o si no lo era, allí estaba él en el término mismo de sus aspiraciones. Lo abrazó, pues, con todas sus fuerzas, como revelador de toda la verdad, de que hizo mención Alipio en la disputa contra los Académicos

<sup>48</sup> II, 15, 42.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> II, 15, 43: «*Movit eam quoddam miraculum et suspicari coepit seipsam fortasse numerum esse eum ipsum quo cuncta numerarentur aut si id non esset, ibi tamen eum esse quo pervenire satageret.*»

(III, 5, 5). Como un Proteo estaba en sus manos. Porque las imágenes falaces de las cosas que contamos proceden de aquel principio secreto de toda medida y cálculo; y se apoderan de nuestro espíritu y frecuentemente nos hacen perder al que teníamos asido» <sup>51</sup>.

Agustín insiste en que las artes liberales llevan a Dios y que no puede ponerse uno a investigar los graves problemas del orden del universo sin el conocimiento de estas artes liberales que le dan una disciplina mental y una visión de conjunto del universo.

En una especie de recapitulación, nos vuelve a dar Agustín, al final del libro, su método de interioridad, los grados por que va ascendiendo y la meta de los mismos.

El *objeto* es el conocimiento del alma y el conocimiento de Dios: «Dos problemas le inquietan (a la filosofía): uno concerniente al alma y el otro concerniente a Dios» <sup>52</sup>.

El *método* consiste en pasar de las cosas exteriores a las interiores, y, en las interiores, del conocimiento del alma al conocimiento de Dios. El proceso de interioridad no puede ser más claro. Primero, de las cosas exteriores a las interiores: el alma que no puede llegar de una sola mirada hasta el conocimiento del principio supremo, hágalo por grados para habituarse: primero, aplique la erudición al conocimiento de «las cosas... que cotidianamente sentimos y hacemos»; luego aplíquese a la «ciencia de los números o al arte de razonar bien»; y, finalmente, a la «dialéctica y la potencia de los números». De ahí se llega a considerar «la suprema ley y sumo orden de todas las cosas» <sup>53</sup>. Una vez en lo interior, el alma siga este método: primero, examínese a sí misma; segundo, comprenda que la razón es una fuerza propia o que ella misma es la razón y que en la razón no hay cosa mejor ni más poderosa que los números, o que no es más que un número ella misma. Tercero, entonces compare su «yo» con la razón, y descubrirá las relaciones del «yo» con la razón y con la unidad:

«Yo, con un movimiento interior y oculto, puedo separar y unir lo que es objeto de las disciplinas, y esta fuerza se llama razón. En esta separación y

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> II, 18, 47.

<sup>53</sup> *Ibid.*



unión se deja ver la unidad en toda operación mental y en todo objeto de la misma. El análisis y la síntesis suponen y buscan la unidad. En todo resplandece la unidad. Lo mismo al analizar que al sintetizar busco la unidad, amo la unidad; mas cuando analizo, la busco purificada; cuando sintetizo la quiero íntegra. Así descubro la unidad como el ser profundo de todas las cosas: en los seres materiales: la piedra para ser piedra tiene todas sus partes y toda su naturaleza coagulada en la unidad».

Lo mismo en la vida vegetativa: «¿Qué es un árbol? ¿Sería árbol si no fuera uno?». Asimismo, la unidad en la vida sensitiva animal y en todas las partes de que se compone. También en la vida humana: la unidad en la amistad, en la sociedad, en el ejército, entre los amantes. Por doquiera la unidad. Agustín está descubriendo el íntimo principio del ser que es la «unidad»<sup>54</sup>.

Pero el hombre no sólo *es unidad* como las demás cosas, sino que, además, *percibe la unidad*, lo cual es propio del hombre: conoce que obra con proporción, con número, con razón. Y, por eso, puede decir:

«Yo soy superior, no por fabricar cosas bien proporcionadas (pues también esto lo hacen los animales, la abeja y la golondrina), sino por conocer las proporciones»<sup>55</sup>. «Si, pues, yo participo de la razón misma que es inmortal, yo también soy inmortal: luego si es inmortal la razón, y yo que todo lo discierno y enlace soy razón, lo que es mortal no entra en mí, no me pertenece»<sup>56</sup>.

Agustín observa de inmediato que el alma, que llega a esta contemplación del orden de las cosas regidas por la razón, reducido a los números y a la unidad suprema, no puede caer en la miseria y bajeza de una vida impura, y, por tanto, el sabio dominará sus pasiones. Y el alma, así ordenada y embellecida, «es armónica y bella y puede contemplar a Dios, fuente de todo lo verdadero y padre de la misma verdad»<sup>57</sup>. Describe ahora el *acto de visión* y el objeto supremo de ella, que es Dios, Unidad Suprema, Fuente del orden y hermosura, de la que participan

<sup>54</sup> II, 18, 48.

<sup>55</sup> II, 19, 49. Sobre este discutido argumento agustiniano véanse nuestras observaciones en el trabajo ya citado, *La interioridad agustiniana en los Soliloquios*. CIENCIA Y FE, n. 40 (1954). En todo caso, obsérvese que lo que hay aquí de discutible no es *el hecho* de la intuición que el alma tiene de una razón trascendente, sino *la ilación* de inmortalidad fundada en tal hecho.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 50.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 51.

todas las cosas hermosas. El texto se inspira nuevamente en Plotino, en su tratado *De la Belleza*<sup>58</sup>. El ambiente es de *contemplación directa*, y no puede explicarse por un proceso abstractivo, sino por un tipo de *visión neo-platónica*. No creemos que pueda referirse a la visión en la otra vida, sino en ésta, pues ello acaece «cuando el alma se ordena y embellece», aunque en grado a que puede llegar el hombre perfecto y no común. Transcribamos el texto:

«¡Oh gran Dios, cómo serán entonces aquellos ojos! ¡Cuán puros y sanos, cuán vigorosos y firmes, cuán serenos y dichosos! Y ¿cuál será el objeto de su contemplación? ¿Quién es capaz de figurarlo, creerlo, decirlo? Sólo disponemos del caudal de las palabras usuales, mancilladas con la significación de las cosas más viles. Yo sólo diré que se nos promete la visión de una Hermosura, por cuyo reflejo son bellas, en cuya comparación son deformes todas las demás. Quien contemplare esta hermosura —y la alcanzará el que vive bien, el que ora bien, el que busca bien—, verá que todo lo futuro está en Dios y necesariamente todo se verifica con orden...»<sup>59</sup>.

Parecería que Agustín termina describiendo la *visión beatífica*. Sin embargo, no es así: se trata de una visión, como ideal a que aspira el sabio en este mundo, pues, agrega:

«Finalmente, ¿cómo al hombre justo le van a agitar el ánimo las molestias, ni los peligros, ni los halagos de la fortuna?»<sup>60</sup>.

## CONCLUSIONES

Aun cuando el mismo San Agustín nos da, en el último capítulo, un resumen de sus ideas sobre la interioridad, y, en consecuencia, nos excusa de un análisis sintético de sus pasos fundamentales, no podemos menos de recapitular también nosotros los aspectos sobresalientes del pensamiento agustiniano sobre la interioridad en el opúsculo que acabamos de analizar:

1) *El método de la interioridad*. — La necesidad del método de interioridad para el filósofo y el sabio es repetida en los

<sup>58</sup> *Enéada*, I, 6.

<sup>59</sup> II, 19, 51.

<sup>60</sup> *Ibid.*: «Postremo, quando iustum virum movebunt aut ulla onera, aut ulla pericula, aut ulla fastidia, aut ulla blandimenta fortunae?»

libros *Del Orden*, en forma definitiva. Y la orientación y grados por los cuales el método se cumple nos los da claramente también en los textos estudiados: de lo exterior a lo interior; y de lo interior, donde se conoce el alma, al conocimiento de Dios: «Quien se entrega a la percepción de las cosas sensibles, no sólo se aleja de Dios, mas aun de sí mismo»<sup>61</sup>.

Pero es característico de los libros *Del Orden* otro aspecto del método de interioridad: *el mismo mundo sensible no puede ser debidamente conocido y comprendido sino desde el interior del hombre*, porque en el interior es donde vive en contacto con la razón, que explica el orden del universo:

«Para conocerse, es menester separarse de la vida de los sentidos y replegarse en sí y vivir en contacto con la voz de la razón»<sup>62</sup>.

«Así, el espíritu, replegado en sí mismo, se habilita para conocer la hermosura del universo, el cual toma su nombre de la unidad»<sup>63</sup>. «Así, el ánimo desterrado de sí mismo, cae en las manos torturantes de cierta inmensidad», nos repite Agustín, a propósito de la hermosa comparación del círculo y de su centro<sup>64</sup>.

2) *El objeto del conocimiento interior*. — a) El *objeto principal* es Dios y el alma, como va a repetir en los *Soliloquios*: El hombre debe «guiarse por su luz [de la razón] para conocer a Dios y al alma»<sup>65</sup>. «Dos problemas le inquietan [a la filosofía]: uno concerniente al alma y el otro concerniente a Dios»<sup>66</sup>.

b) El *objeto intermedio* es el mundo sensible, según lo atestiguan los textos que acabamos de citar en el apartado anterior<sup>67</sup>.

3) *Resultados*. — Los resultados, o la meta a que se llega por el método de interioridad, es el conocimiento de Dios, del alma y del mundo, pero, en último término, por la contemplación de Dios y las verdades inmutables presentes al alma.

Es en el interior (en la parte superior del hombre o en la razón) donde el sabio tiene presentes a Dios y las cosas inmutables:

<sup>61</sup> II, 2, 5.

<sup>62</sup> I, 1, 3.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> II, 11, 30.

<sup>66</sup> II, 18, 47.

<sup>67</sup> I, 1, 3; I, 2, 3.

lo tiene «todo ante los ojos interiores de su entendimiento; esto es, ... a Dios, a Quien abraza con una mirada fija e inmutable y en El todas las cosas que el entendimiento ve y posee»<sup>68</sup>.

«Lo que constituye el objeto de la contemplación del espíritu *siempre está presente y se aprueba como inmortal*, y tales son aquellos números»<sup>69</sup>.

El principio supremo es la «verdad absoluta de las proporciones y de los números, *presente en la mente*, que regula todas las cosas»<sup>70</sup>.

«El alma es armoniosa y bella y *puede contemplar a Dios*, fruto de todo lo verdadero y padre de la misma verdad»<sup>71</sup>.

Dios es «*objeto de su contemplación*»<sup>72</sup>.

Y nos habla Agustín, finalmente, de la «*visión de una hermosura*, por cuyo reflejo son bellas, en cuya comparación son deformes todas las demás»<sup>73</sup>. Expresiones de «contemplación directa», que traducen una inspiración plotiniana, y que no se refieren a la visión beatífica, sino a la contemplación de Dios en este mundo, como es claro por el contexto.

*Ascesis preparatoria*. — Finalmente, se preguntará cómo estando Dios y las verdades inmutables presentes al alma, no las conocen todos los hombres con facilidad y certidumbre. La razón es, precisamente, porque nos perdemos en la exterioridad; de ahí la necesidad de una ascesis preparatoria para la contemplación, condición normal para adquirirla. Agustín nos explica claramente en qué consiste esta ascesis, por la cual el hombre puede salir del error: es un método doble, uno de cuyos aspectos «se refiere a la vida y otro a la instrucción»<sup>74</sup>. La vida honesta, por una parte, y la ciencia, por otra, son condiciones necesarias para que la mirada de la razón pueda dirigirse hacia la eterna verdad. El modo o ascesis intelectual lo describe minuciosamente Agustín en los libros *Del Orden*, señalando los diversos esca-

<sup>68</sup> II, 2, 7.

<sup>69</sup> II, 14, 41.

<sup>70</sup> II, 15, 43.

<sup>71</sup> II, 19, 51.

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> II, 8, 25.

iones por los cuales la inteligencia sube de las cosas exteriores hasta Dios. Nosotros los hemos señalado en el texto de este trabajo.

En realidad, el esquema mental de la interioridad agustiniana, que luego se va a ampliar en los *Soliloquios* y en *Del Maestro*, se halla ya perfectamente delineado en el libro *Del Orden*. Remitimos a la interpretación que del valor de la interioridad en los *Soliloquios* hemos adelantado <sup>75</sup>, para una cabal interpretación de los textos agustinianos sobre la interioridad en los libros *Del Orden*.

<sup>75</sup> CIENCIA Y FE, 40 (1954).

## LA FILOSOFIA INGLESA CONTEMPORANEA (II)<sup>1</sup>

Por FREDERICK C. COPLESTON, S. I. — Stonyhurst - Inglaterra

### V

G. E. Moore, en sus *Principia Ethica*, al paso que rechaza el hedonismo, mantiene una concepción teleológica de la ética. «Lo bueno», que es indefinible, es un fin en sí mismo; «lo recto» está supeditado a lo bueno y significa «la causa de un buen resultado». Pero en un célebre artículo, publicado en 1912, el profesor H. J. Prichard (1871-1947), de Oxford, puso en duda, en general, toda concepción teleológica de la Etica. El artículo llevaba por título *Does Moral Philosophy rest on a Mistake? ¿Descansa la filosofía moral sobre un error?* <sup>2</sup> y en él Prichard calificaba de falacia suponer que el fin propio del filósofo moral es dar las razones para creer que las acciones que yo tengo por obligatorias lo son en realidad. Intuímos inmediatamente que la acción X es recta, esto es, que ella debe ser realizada. En 1922, Prichard, en su clase inaugural, *Duty and Interest*, como profesor de filosofía moral en Oxford, extendió su ataque hasta negar que lo recto esté subordinado a lo bueno. La afirmación de Prichard acerca del intuicionismo ético dió lugar a una viva discusión, especialmente entre los filósofos de Oxford. En 1928 E. F. Carritt (n. 1876), publicó *The Theory of Morals*, en la cual habló de «la falsa distinción de medios y de fines», y afirmó que «el *summum bonum* ha sido el *ignis fatuus* de la Filosofía Moral». Más importante ha sido el libro *The Right and the Good* (1930) del eminente profesor universitario Sir W. D. Ross,

<sup>1</sup> Véase la primera parte de este artículo en el número 39 de CIENCIA Y FE.

<sup>2</sup> Reproducido en *Moral Obligation* («Obligación Moral»), 1949.