

Una última cuestión. ¿Aristóteles ha pretendido negar la trascendencia en el conocimiento intelectual? Algunos idealistas (Hamelin) pretenden que sí. Basan su afirmación en el pasaje del Filósofo que define la actividad de Dios, como pensamiento que se piensa a sí mismo y agrega que todos los seres tratan de imitar a Dios.

## *San Agustín.- La Trascendencia y la Teoría del Conocimiento*

(Por el Dr. Víctor Andrés Belaunde)

Si toda expresión sintética no corriera el riesgo de excluir algo que se quiere decir o de comprender más del propósito de nuestro pensamiento, podría decirse sin vacilación que San Agustín es el filósofo de la trascendencia. También podría llamársele el filósofo de la plenitud.

El centro de la filosofía agustiniana es el alma, la mente, el espíritu, lo que hay de más interior o íntimo en nosotros. Ortega y Gasset dice con razón que San Agustín fué el único filósofo antiguo que tuvo una visión exacta de la vida interior. El descubrió que la esencia de nuestro Yo es pensarse, saber que piensa, saber que siente, saber que obra; y en esa unidad de conciencia estriba la personalidad. Otro mérito de San Agustín es haber destacado antes que nadie el fundamental concepto de personalidad. Esto lo vió acertadamente Windelband cuando dijo "el alma es para él (San Agustín)—y por ello se eleva muy por encima de Aristóteles y también por encima de los neoplatónicos—el viviente todo de la personalidad, cuya vida es unidad y que por la propia conciencia está cierta de su propia realidad como de la verdad más segura".

Mas lo interesante es ver que siendo San Agustín el filósofo que más ha ahondado en las profundidades del Yo hasta el punto de que Nourisson ha podido decir "nadie ni el propio Descartes ha establecido no sólo más sólidamente sino con un método más severo que el Alma nos es conocida antes que el cuerpo y que nos

es conocida sin el cuerpo y mejor que el cuerpo", sea al mismo tiempo el filósofo que con más énfasis haya hablado de una realidad exterior debajo del espíritu y de otra realidad superior al espíritu.

El sentido interiorista de San Agustín no le llevó, ni siquiera por método o hipótesis, al solipsismo; no dudó de las sensaciones, diremos mejor impresiones, que son como las llamadas al espíritu de un mundo exterior, y supo ver inmediatamente en el espíritu aquellas especies, razones ideas o regulae que son como los vestigios ciertos que deja en el alma una realidad suprema que es al mismo tiempo fuente de vida, de luz, de belleza y de amor. Por eso también podría decirse que San Agustín es el filósofo de la plenitud. El alma es descrita por la memoria en toda su insondable profundidad; el mundo sensible realiza en diversos grados el ser y la perfección y más allá del alma y del mundo se encuentra la plenitud absoluta, la fuente misma de todo ser, que no es verdadera ni justa ni buena ni sabia sino que es la Verdad, la Justicia y la Sabiduría mismas.

Puede afirmarse que hay en San Agustín una doble trascendencia que se perfila de un modo clarísimo desde ese centro y foco cierto de su filosofía, el espíritu humano. Hay la trascendencia hacia abajo del mundo sensible y hay la trascendencia hacia arriba de la realidad espiritual suprema, de la plenitud del ser, que corresponde, pero que es infinitamente más rica que la idea de bien de Platón, y que el motor inmóvil y el acto puro de Aristóteles.

Lo típico de San Agustín es el carácter ascendente de su trascendencia, porque propiamente en su filosofía no cabe afirmar que el mundo sensible trasciende al espíritu sino a la inversa que el espíritu trasciende al mundo sensible, y es trascendido por la Verdad inmutable. Esto se verá con más claridad entrando en la teoría del conocimiento agustiniano.

El punto de partida del conocimiento filosófico en San Agustín es la inmediata certeza de la experiencia interior. Diríamos no solamente inmediata sino imperativa, ineludible certeza. Este punto de partida surge en San Agustín cuando fatigado su espíritu del maniqueísmo y de las sutilezas de la escuela académica ha recibido ya lo que podríamos llamar las primeras insinuaciones de la luz cristiana. Y así en sus ensayos contra los académicos descubrirá un principio de certeza en su propia duda; su pensamiento, expuesto en infinitas variantes y matices, adquirió una

expresión definitiva en estas palabras de Trinitate X, x, 14. "¿Quién podrá jamás dudar de que vive y recuerda, y entiende y quiere y piensa y sabe y juzga? Por cuanto si duda, vive; si duda recuerda que duda; si duda entiende que está dudando; si duda es porque quiere llegar a la certeza; si duda piensa, si duda sabe que ignora algo; si duda es porque juzga que no conviene consentir a la ligera; el que duda pues de otras cosas de éstas no debe dudar, porque sin ellas no es posible siquiera tener dudas".

Afirma Windelband en una nota que esta suerte de argumento no fué desconocida a la literatura griega, como se prueba por un pasaje de la compilación llamada "La Metafísica de Tenios", no habiéndose descubierto la fuente de este pasaje que probablemente es de uno de los últimos estoicos; pero nadie ha afirmado que San Agustín conoció dicho pasaje. El descubrimiento del argumento se explica por la gravitación natural de Agustín, por su sentido de interioridad y por el rasgo fundamental de su psicología, el hambre de certidumbre. El sabía del carácter movedido e incierto de las impresiones externas, pero su espíritu tenía la tendencia a gravitar sobre sí mismo aunque había sentido como todos el vórtice atractivo de las cosas que pasan. Había dicho "tal es la familiaridad con que tratamos los cuerpos y de tan sorprendente manera la mirada de nuestra alma, derramándose hacia afuera se clava en ellos, que cuando es arrancada de los dudosos cuerpos para que se adhiera al espíritu con un conocimiento mucho más seguro y estable, vuelve a escaparse hacia ellos, buscando el descanso allí precisamente donde se origina toda su flaqueza" (De Trinitate XI. I. 1).

Agustín supo dominar esta orientación hacia afuera, buscándose a sí mismo; y en este contacto inmediato, en esta visión directa, en esta intuición suprema, hallará el punto inmóvil de la Verdad. Pero ya en este propósito no sólo hay un pensamiento o curiosidad sino un principio de amor y se preguntará San Agustín: ¿qué cosa ama la mente cuando al amarse se busca a sí misma, para conocerse cuando todavía no se conoce? Y se da el mismo la respuesta en la página más profunda, más sutil de la antología filosófica en estas hermosas palabras:

"¿Verá tal vez en la razón de la verdad eterna cuan hermoso es conocerse a sí misma y ama eso que ve y procura con ardor el alcanzarlo, pues aún desconociéndose sabe, sin embargo, cuan bello es conocerse?"

Puede decirse que esta frase encierra toda la filosofía de Agustín. Es el resumen hecho por él mismo de la doble trascendencia: la de las cosas sensibles en que el alma se pierde y que hay que apartar de nosotros para encontrar nuestra propia esencia, y aquella otra que se manifiesta ya en nosotros por el amor del saber, por el ansia de certeza que la búsqueda de nosotros mismos delata. Pero ¿porqué nuestro espíritu que parece confundirse, según las propias palabras de San Agustín, con las imágenes de las cosas trasciende a las cosas?; ¿en qué encontraremos la prueba de esta trascendencia?; ¿qué cosa nos revelará que somos algo más que el espejo movable que refleja la fluencia infinita de los seres? ¿Acaso el espíritu es simplemente el complejo de esas imágenes que se combinan en nosotros mismos, siguiendo leyes que apenas entrevemos? ¿acaso somos el plano pasivo e inerte destinado a recibir la incesante modificación que proyectan en él las vibraciones de las cosas, sin que en estas imágenes ya incorporadas a nosotros mismos haya algo de nuestra propia sustancia?

El conocimiento sensible para Agustín no sólo se opera en el cuerpo o en el sentido; se opera en el Alma. El cuerpo no puede actuar directamente sobre el espíritu porque le es inferior; pero aunque inferior no es el simple instrumento platónico ni se halla en la relación del barco y el piloto y mucho menos del alma y la prisión de la imagen platónica; porque el hombre es una sustancia racional que consta de alma y de cuerpo, sustancia que participa de la razón *ad regendum corpus ordinata*, y porque está unida al cuerpo en forma tal que "per anima ergo corpus subsisti eo ipso est quo animatur". No aparece en S. Agustín la idea de que el alma es la forma del hombre, no hay fusión entre el alma y el cuerpo, pero hay unidad por la animación del cuerpo por el alma y esta animación hace que el hombre sea, empleando la expresión que nos es cara, una síntesis viviente, síntesis que tiene una unidad de que carece la yuxtaposición instrumental o accidental, unidad viviente pero que no ha hecho perder su quidditas, su entidad al alma y al cuerpo. Esta será modificado por las causas exteriores, pero estas modificaciones no obran sobre el alma directamente, es el alma la que obra sobre ellas, porque está presente en todo el cuerpo al animarlo, porque vive en la vigilia, de lo que le favorece o le daña y porque al percibir las modificaciones del cuerpo ya introduce en lo que se llama sensación algo de su propia sustancia, introduce sobre todo la unidad que las impresiones del cuerpo no nos

pueden dar; dispersas como el espacio indefinido de donde vienen, distintas e impenetrables en los momentos diferentes del tiempo indefinidamente divisible.

No solamente a través de lo que en la filosofía aristotélica y tomista se llama el sentido común (que podría llamarse sentido central) sino a través de la unidad esencial del espíritu, los elementos dispersos de las impresiones adquieren ese sentido de continuidad y propiamente de unidad que es característico de toda operación espiritual. Vale la pena citar las propias palabras de San Agustín sobre este sentido de unidad y de continuidad que el propio conocimiento sensible tiene no obstante el carácter diverso y múltiple de las cosas exteriores. "Una sílaba puede ser tan breve como se quiera, siendo así que empieza y acaba y sin embargo en un tiempo suena su principio y en otro distinto, su fin. Se extiende pues en un intervalo temporal, por minúsculo que sea y tiende desde su principio a su fin, pasando por el medio. Y así la razón encuentra que tanto el espacio local como el temporal admiten divisiones indefinidas. Por tanto, jamás el fin de una sílaba se oye junto con el principio. Al oír pues, una sílaba por brevísima que sea si no nos ayuda la memoria para que en el instante en que no suena ya el principio sino su fin, se conserve en el ánimo aquel movimiento que se produjo al sonar lo primero de la sílaba, podríamos decir que nada habíamos oído". Lo que pasa en la sílaba pasará con mayor razón en la palabra; lo que pasa en la palabra ha de pasar con mayor razón en el verso, cuyo ritmo no puede ser percibido en su unidad sino por la del espíritu, revelado en la memoria. Por ella se proyecta en el presente huidizo, la imagen del pasado. Esto nos lleva a precisar los elementos siguientes en la sensación: 1º la excitación que es el movimiento material, 2º lo inmediatamente sentido, 3º lo recordado, y 4º lo juzgado o discernido. En la visión podría decirse que hay la forma del cuerpo, la forma del sentido, la forma de la memoria o sea la imagen y la forma pura de la mente. Así, pues la sensación es cosa espiritual, es la actitud del alma frente a las modificaciones producidas en el cuerpo "Sensum puto esse, non latere animam quod patitur corpus". La impresión es una llamada, un requerimiento; la sensación viene cuando el alma responde a ese requerimiento y es por eso que hay algo de la sustancia del alma en cada sensación ("Dat enim eis formandis quidam substantiae suae... Sentire non est corporis sed animae per corpus... Est enim sensus et mentis").

En S. Agustín el mensaje de las cosas, es transformado por el alma

El conocimiento, aún sensible, no solamente es una transmisión o impresión. Hay en él un principio de unidad de lo diverso, de unidad de lo sucesivo, que no se encuentra en lo que podríamos llamar el puro mensaje de las cosas.

Se dirá que nuestra memoria tiene esta diversidad y multiplicidad y que participa de la fluencia de las cosas y que su curso se refleja en el espacio temporal, indefinidamente divisible, según el propio San Agustín. Mas, si es cierto que la memoria es diversa, múltiple y fluente es indiscutible que hay un principio de unidad en su propia multiplicidad y fluencia. Es la unidad del yo que recuerda y a cuyo mandato surgen o se retiran las imágenes de la memoria. No cabe separar nuestro yo de nuestros recuerdos. Todas las experiencias de las cosas sensibles y además las de los afectos y voliciones forman una unidad y la conciencia de esa unidad y la voluntad de esa unidad son nuestro propio yo. Por este pensamiento de nuestro propio ser somos superiores a todas las cosas y a sus imágenes que describimos, comparamos y juzgamos en relación no sólo a otras cosas sino a principios e ideas inmutables y fijas que tenemos en nosotros mismos. Sondeamos nuestro espíritu, apartándonos del contacto directo de las cosas cuyo torrente pretende arrastrarnos y entonces descubrimos ciertos principios inmutables de una certeza tan imperativa como nuestra propia existencia que no pueden venir del mundo corpóreo. Vemos luego que estas ideas no sólo se hallan en nuestro espíritu sino que a ellas se encuentran sometidas las cosas del mundo sensible que están hechas en número y medida y así las verdades inmutables no sólo exigen nuestro asentimiento sino rigen el mundo exterior.

Que existen estas ideas o normas o especies en nuestro espíritu lo atestigua la propia conciencia. Yo tengo la imagen de los muros de Cartago que visité pero pienso o me imagino los muros de Alejandría que no he visto. Y no solamente esto, sino que pienso cómo deben ser los muros con independencia de cualquiera ciudad. Yo afirmo en un caso dado que tres unidades de determinadas cosas, junto a cuatro unidades de cosas idénticas dan siete, pero sé que fuera de todo tiempo y de toda determinación en las cosas tres y cuatro serán siempre siete. Prefiero una cosa superior a una inferior y sé que es inmutable la verdad que me lleva a esa preferen-

cia. Mi experiencia cambiante no me da sino cosas aisladas, mas descubro en mí mismo verdades que están por encima de esa experiencia, que se hallan en la conexión profunda de las ideas que yo no he forjado a mi voluntad y están en mí aún cuando yo no quisiera y cuya verdad se me impone ineludiblemente. Hay otra prueba de que las ideas están en nosotros:

Las cosas materiales envían mensajes iguales a las mentes por su presencia exterior. En el orden intelectual no puede pasar nada directamente de un espíritu a otro. El lenguaje no transmite la idea como la especie corpórea la forma del cuerpo. Es un simple signo que suscita en nosotros una imagen o una idea. La intercomunicación sólo es posible si el signo evoca la idea a que corresponde la palabra. El maestro no nos puede dar la verdad. Ella tiene que encontrarla con su propia luz el espíritu del discípulo.

Estaba en la verdad Platón cuando en el diálogo Menón el esclavo ignorante descubre la verdad. Las palabras del maestro despiertan lo que estaba latente en nosotros. Y a través de nuestra propia idea o de nuestra verdad hallada asentimos o disentimos de lo que dice el maestro y juzgamos de sus enseñanzas. En síntesis, hay en nosotros un verbo interior o un maestro interior del cual nos vienen nuestros propios conceptos. Todo pensamiento tiene que ser espontáneo e interior y el espíritu debe descubrir en sí mismo el camino que conduce hacia él. Esto es lo que Gilson ha llamado la interioridad o espontaneidad del propio pensamiento. Es más que un innatismo, es un intrinsicismo.

Semejante concepción agustiniana envuelve una tesis fundamental: la trascendencia absoluta respecto del propio espíritu de aquellas normas, especies o reglas que tienen un carácter de universal validez, de inmutabilidad y de imperativa certeza. Esas ideas representan un grado mayor de unidad. Las imágenes de las cosas se unifican en nosotros mismos. Las ideas de universal validez convergen en la unidad de Dios. Al mismo tiempo esta concepción plantea el problema del origen de las ideas, especies o razones. La brevedad del tiempo exige presentar un esquema de las posibles soluciones. Pueden ellas reducirse a cinco. Primera: la de la reminiscencia platónica. El alma redescubre lo que ha conocido en una vida anterior. Segunda: la producción por la propia alma de esas ideas que serían como manifestaciones de su esencia. Tercera: el innatismo que supone que han sido puestas por Dios en el

momento en que fueron las almas creadas, dejando el problema de si lo fueron antes de su unión al cuerpo o en el momento de unirse al cuerpo. Cuarta: la visión directa por el alma de estas ideas en la mente de Dios, que contiene no solamente las leyes sino la forma de todas las cosas; y Quinta, la iluminación por la luz sui generis que obra en la mente como la luz del sol al alumbrar las cosas, habilitándonos a percibir la verdad. Luz que no es la gracia sobrenatural sino la luz que alumbra a todo hombre que viene a este mundo. Luz creada que es la base y sustento del mundo inteligible como el ser de Dios es la base del ser de todos los seres. Sin Dios las cosas volverían a la nada, sin la luz de Dios las mentes estarían sumergidas en las tinieblas. La concepción agustiniana podría basarse además en la frase del Salmo: "Y en tu Luz veré la luz". Analicemos rápidamente las cinco soluciones del problema: 1º) La Reminiscencia.—La crítica moderna está de acuerdo en aceptar que la teoría de las verdades inmutables y eternas percibidas por el alma no suponen la aceptación por San Agustín de la preexistencia y que la palabra reminiscencia tiene un sentido más figurado que propio.

2º) La producción por el alma de las ideas. No es el alma la que produce las ideas en San Agustín. El alma las descubre. Al alma se le imponen. El espíritu es mudable y las ideas son eternas. Además, contra la producción individual tenemos el carácter valedero y universal de las ideas. No las creo yo ni llevan el sello de lo que es mudable y personal en mí. Tienen un valor objetivo. Están en los otros espíritus y ello hace posible la intercomunicación a través del lenguaje.

3º) La solución del innatismo nativista parece conformarse mejor a la línea del pensamiento agustiniano. Según ella Dios habría impreso en el alma las ideas y verdades eternas aquella conservaría como la cera conserva la impresión del sello; imagen agustiniana a la que se ha dado un sentido demasiado estricto que no tiene. Gilson y Jollivet refutan esta interpretación de lo que podríamos llamar un innatismo integral. Hay que descartar primero todos los conocimientos que nos pueden venir de las sensaciones. La sensación misma es interior, pero sus representaciones vienen de los sentidos y San Agustín afirma que conocemos por el cuerpo y, a semejanza del cuerpo conocemos todas las cosas corpóreas. Quedan entonces las cogitaciones. La palabra cogi-

tare, que es un frecuentativo, significa que el alma reúne y recoge y explora su propia esencia. En esta exploración la que nos va dando una idea de la alegría, de la paciencia, de la paz, de las virtudes que conducen a Dios y de Dios mismo. El innatismo nativista dice Gilson, nada tiene que hacer en la doctrina de San Agustín porque el alma conoce por los sentidos corporales todo lo que pertenece al cuerpo y por ella misma todo lo que pertenece al pensamiento. El innatismo como un don congénito queda eliminado. El innatismo, en el mejor de los casos quedaría reducido a esto: que en el conocimiento verdadero, esto es, necesario e inmutable hay un elemento cuyo origen no se encuentra en las cosas ni en nosotros mismos pero en una fuente más profunda, más íntima a nosotros que nosotros mismos. Ella nos alumbra y por eso está en nosotros pero viene del más allá, nos trasciende y, si se nos permite la imagen atrevida, nos atraviesa como la luz. Esta visión de las verdades a la luz de Dios no es la visión directa en Dios que San Agustín aceptó de un modo excepcional para algunas almas dilectas como Moisés y San Pablo. Ver las cosas a la luz que viene de Dios no es verlas en Dios. En conclusión, conviene establecer algunos rasgos de la iluminación agustiniana. A) Se diferencia de la luz material porque la verdad está en el objeto, en el orden inteligible, la verdad está en la propia luz. B) La iluminación no suprime el alma humana y quedan eliminados el averroísmo y el espinocismo en los que el alma, en cuanto idea del cuerpo es un pensamiento de la sustancia divina. C) No es la gracia sobrenatural porque es la luz que ilumina a todo hombre, justo o pecador y D) La iluminación más que el contenido de las propias ideas, está constituida por las verdades regulatrices de la actividad del intelecto humano. La iluminación agustiniana no es la intuición del contenido de las ideas de Dios. Así como en la realidad hay tres órdenes: el de Dios, el del alma y del mundo, esos tres elementos entran en el conocimiento. Dios ilumina, el alma piensa y descubre la verdad y las cosas nos dan las imágenes de los conocimientos del mundo exterior y, si se quiere, los símbolos de los conocimientos superiores.

Queda naturalmente el estudio de la abstracción. ¿Es esta compatible con el pensamiento agustiniano? ¿Son irreconciliables San Agustín y Santo Tomás? Teniendo la misma metafísica porque en ambos en Dios está la verdad de las cosas y de Dios se derivan las formas de las cosas. ¿son opuestas e irreductibles la psi-

ciología de San Agustín que pone ya la inteligencia en la sensación y la psicología de Santo Tomás que deriva del conocimiento sensible, el inteligible? ¿Las verdades inteligibles a pesar de su carácter imperativo no se derivan de Dios directamente como dice S. Agustín sino que son aceptadas por el *habitus* del espíritu frente a los hechos confirmatorios de la experiencia? Dejo plantado el problema que debe ser objeto de otra ponencia.

## *La Teoría del Conocimiento según Santo Tomás*

(Por el Rev. P. Bernardo Siebers)

Para comprender mejor la forma como Santo Tomás trata este problema, que en la filosofía moderna ocupa un lugar tan eminente, voy a indicar el lugar que el Doctor angélico le da en su gran obra sistemática: la Suma Teológica.

La Suma Teológica es el grandioso sistema de la concepción católica del mundo, la síntesis viviente entre la fe y la razón, sin que Santo Tomás olvide jamás los límites entre ambas. Lo que le interesa a él es la totalidad del ser y su explicación por las últimas causas. Por eso él trata primero sobre el ser absoluto, sobre Dios, su existencia, su esencia y sus atributos. Después explica el ser creado o contingente, la creación en general, tratando después sobre los Angeles y sobre el hombre. En las cuestiones de la Suma, que tratan sobre el alma humana y sus facultades, propone el Aquinate su opinión sobre el conocimiento humano de una manera amplia y sistemática. Además, trata el mismo problema en las "Questiones disputatae" de "Anima" y de "Veritate" y en la "Suma contra Gentiles".

Para facilitar la comprensión de su sistema, yo sigo el desarrollo de sus ideas en la Suma, añadiendo las respectivas aclaraciones de sus demás obras.

Santo Tomás, en la cuestión 79 de la Suma, toma como punto de partida la naturaleza del intelecto humano para explicar después sus actividades intelectuales.