



PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN FILOSOFÍA

TÍTULO:

**EL CONCEPTO DE MEMORIA,
O SOBRE LA PRESENCIA DEL MAESTRO INTERIOR,
EN EL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTÍN DE HIPONA.**

POR

ARMANDO RUBÍ VELASCO

ASESORA:

DRA. MARÍA DEL CARMEN ROVIRA GASPAR

NOVIEMBRE 2009





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**A Tí querido Amigo,
que siempre haz estado conmigo,
aunque yo no siempre contigo.
por todos tus años de presencia
a pesar de mi ausencia,
gracias.**

**A mis compañeras, maestras y amigas:
Ruth, Ana Carolina y Grecia Karina,
por todas sus enseñanzas que día con día
me han edificando como persona,
ayudándome a madurar
cada vez un poco más.
Gracias.**

INDICE

Introducción	3
CAPÍTULO 1	
FILOSOFÍA CRISTIANA	8
1.1 Primeros escritos cristiano-filosóficos	9
1.2 Escritores apologistas	17
1.3 Patrística Griega	23
1.4 Padres de la escuela de Capadocia	34
1.5 El caso de un Padre de Occidente	42
CAPÍTULO 2	
ACERCA DEL MAESTRO INTERIOR	51
2.1 Utilidad de los signos	52
2.2 El Maestro que internamente nos instruye	62
2.3 Herencia platónica	76
CAPÍTULO 3	
TIPOS DE MEMORIA EN EL PENSAMIENTO DEL HIPONENSE	83
3.1 Memoria psicológica	84
3.2 Memoria metafísica	96
3.3 Tiempo y olvido	108
CAPÍTULO 4	

LA MEMORIA COMO IMAGEN DE LA TRINIDAD	119
4.1 Conocimiento de lo temporal y conocimiento de lo eterno	120
4.2 Cómo llegamos a conocer la Verdad	135
4.3 Memoria Dei	150
Conclusión	165
Bibliografía	176

INTRODUCCIÓN

San Agustín de Hipona nace en Tagaste, después de finalizar sus estudios clásicos fue profesor de retórica en Cartágo, Roma y Milán, en donde conoce a San Ambrosio y recibe de éste, tras un largo proceso de conversión, el bautismo, después del cual abandona su cátedra de retórica y deja Milán para regresar al continente que lo vio nacer, África; en donde se entrega a la reflexión filosófica y teológica, además de combatir incansablemente las herejías de su época, especialmente el pelagianismo, que defendía una concepción optimista de la naturaleza humana a la que consideraba capaz de obrar el bien por sus propias fuerzas. La importancia del padre de occidente San Agustín Obispo de Hipona es decisiva en la historia del cristianismo y de gran valor en la historia de la filosofía, pero éste genio no es una cumbre que aparece de la nada, sus condiciones históricas, su contexto cultural, le dio las herramientas suficientes para explicar la religión cristiana en términos filosóficos, en especial del neoplatonismo que conocía de manera muy cercana, ya que tuvo contacto con él durante su estancia en Milan.

Gracias a que puede recuperar sistemáticamente el pensamiento filosófico y hacerlo compatible con el dogma de la fe, San Agustín se convierte en la historia en un puente insustituible entre el mundo antiguo y la civilización cristiana, que dominara la cultura de los siglos venideros, especialmente durante la Edad Media. Los temas que abordo el Obispo de Hipona a lo largo de su extensa bibliografía aun nos siguen planteando interrogantes y reflexiones actuales que en muchos casos parecen escritas por autores modernos o contemporáneos y no por un Padre de la Iglesia del s. IV d. C., tal es el caso del tema que desarrollamos en la presente investigación: el concepto de la memoria, que también denomino la presencia del Maestro Interior, que es nuestro eje temático a lo largo de las siguientes páginas. El concepto de la memoria en el

pensamiento de San Agustín de Hipona tendrá una evolución muy interesante, ya que se inicia la reflexión en uno de sus primeros escritos filosóficos el diálogo *El Maestro*, para continuarse en su obra autobiográfica de las *Confesiones* y encontrar su mejor expresión en una obra que muestra la gran madurez intelectual de su autor, los tratados de *La Trinidad*.

Para ubicar el tema de la memoria en el pensamiento de San Agustín es necesaria una visión a la tradición de reflexión cristiana y filosófica que precede al padre de occidente, lo que nos ocupará en todo el capítulo 1 de nuestra investigación. Ya que la filosofía cristiana nos plantea la existencia de una nueva forma de pensar, una nueva forma de interpretar el mundo, distinta a la que domino en el pensamiento griego, pero esta nueva forma de pensar aparece dentro del área de influencia del pensamiento griego, lo que es muy notorio en los padres de oriente. Hasta constituirse en todo un cuerpo de doctrina, el pensamiento cristiano recorre distintas etapas, en un primer momento sale de las fronteras de Israel y busca llegar a nuevas latitudes; después necesita justificar su existencia y su propia doctrina ante la sociedad y las otras religiones con las que comparte el espacio cultural de la época; y, finalmente la Iglesia logra su estabilidad, ya que Constantino se convierte al cristianismo y en el año 313 d. C. promulga el Edicto de Milán en el que se le concede libertad al cristianismo en el Imperio Romano, además, con la asimilación de las ideas griegas, que retomadas por la originalidad del mensaje cristiano, emancipado del tronco del judaísmo, posibilitan que se levante un nuevo tipo de pensamiento, que ofrece al mundo no sólo una nueva religión, a su vez ofrece una nueva filosofía.

El cristianismo fue precedido por tres siglos de expansión de la civilización griega, el llamado helenismo, así el pensamiento de los escritores cristianos lleva la marca del uso de conceptos y categorías intelectuales de la cultura griega, tal es el caso de los escritos apostólicos, apologéticos y de los Padres de la Iglesia. Un concepto clave en el pensamiento griego fue el de *paideia*, que a su vez cobra una gran vitalidad en el pensamiento cristiano de los primeros siglos como lo veremos con claridad en la *Carta de San Clemente Romano a los corintios*, su autor

alaba la *paideia* con la que define toda su carta como un acto de educación cristiana, la *paideia* de Dios o la *paideia* de Cristo es la gran fuerza protectora en la vida del cristiano, hay una legítima preocupación de la Iglesia por la educación de los jóvenes.

La preocupación de San Clemente Romano por la educación también aparece en los escritores apologistas, tal es el caso de San Justino, filósofo de profesión, quien verá en la revelación cristiana el punto culminante de toda revelación, ya que lo revelado viene del *logos* y Cristo es el *logos* encarnado. Aunque Tertuliano y Taciano poseían una cultura griega, advierten a los cristianos de su tiempo que el futuro de su causa no se encuentra en la asimilación de la cultura griega, sin embargo para llevar a cabo tal afirmación se sirvieron de la cultura y tradición griega. Durante el periodo de la patrística aparece una nueva síntesis del pensamiento griego y cristiano, en el desarrollo del pensamiento de Clemente de Alejandría y Orígenes. En especial Clemente de Alejandría busca presentar en su obra la continuación de la *paideia* griega clásica, en su *Pedagogus* aspira a la cultura griega, se presenta a Cristo en su papel de divino maestro, y reconoce en la filosofía la *propaideia* del gnóstico perfecto, pero la verdadera *paideia* se encuentra en la religión cristiana.

Las ideas de Clemente son recogidas por su discípulo Orígenes. Pero no era suficiente proclamar a Cristo como el nuevo pedagogo y que el cristianismo era la verdadera *paideia* de la humanidad, el cristianismo tenía que demostrar el poder formador de su espíritu en obras de un nivel intelectual superior acorde a las nuevas circunstancias de su momento histórico, la respuesta viene de los Padres capadocios, Basilio, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa quienes en sus obras realizarán amplios vínculos entre el cristianismo y la herencia griega, formulando la idea de toda una civilización cristiana. El cristianismo es una nueva *paideia*, con San Agustín se cristianiza la pedagogía griega, presente ya en otros Padres de la Iglesia, pero que ahora se convierte en toda una pedagogía de la interioridad, lo que inspira y está presente a lo largo del diálogo *El Maestro*, en

donde la *paideia* griega se enriquecerá con las virtudes cristianas, con lo que cerramos el primer capítulo de nuestra investigación.

En el capítulo 2 reflexionaremos en torno a la pedagogía de la interioridad que nos propone el Doctor de la gracia en su obra *El Maestro*; en la primera y más extensa parte del diálogo se vera, de manera general, el amplio estudio de los signos y la significación, que es una preparación para la segunda parte, que es más positiva que toda la primera parte, en la que se nos habla del Maestro que internamente nos instruye y que es con propiedad el que realmente nos enseña. Concluimos el presente capítulo con algunas anotaciones en torno a la posición del Obispo de Hipona respecto a su teoría de la iluminación que se puede prestar a interpretaciones incorrectas en términos de reminiscencia platónica, contrario al dogma cristiano de la resurrección.

Teniendo como centro la obra autobiográfica de las *Confesiones*, de manera específica el libro X, en el capítulo 3 continuamos con la reflexión acerca de la interioridad de la que nos habla San Agustín, en donde se han de reconocer dos niveles de memoria presentes en el hombre, en un primer momento hablaremos de la memoria psicológica, que compartimos en cierto nivel con el resto del reino animal y por ello no es la memoria propiamente humana, o mejor dicho, lo más elevado en el hombre; se hace necesario contraponer a la memoria psicológica la memoria transpsicológica, el nivel propiamente superior en la mente del ser humano, el lugar donde se encuentra el Maestro Interior. Como cierre del capítulo se harán algunos señalamientos en torno a nuestra relación de temporación en el mundo, en donde de manera cercana entran en contacto la memoria como nuestra posibilidad que da sentido a nuestro estar en el mundo con respecto al olvido.

Iniciamos la pedagogía de la interioridad agustiniana en la obra *El Maestro*, después en las *Confesiones* con el Doctor de la gracia llegamos a reconocer los dos niveles de nuestra memoria, finalmente en el capítulo 4, continuando con esta línea de reflexión y a partir de una de sus obras de mayor madurez los tratados

de *La Trinidad*, San Agustín en su búsqueda de la imagen de la auténtica Trinidad en el hombre, nos llevará al análisis de temas como la voluntad, la inteligencia, el amor y la memoria, éste último en especial se plantea bajo nuevas perspectivas desde la concepción agustiniana de la memoria de Dios, presente en el hombre, que de hecho, es la respuesta más precisa que se nos ofrece a la gran preocupación de los tratados de *La Trinidad*, a saber, cuál es la mejor imagen de la Trinidad en el hombre.

1. FILOSOFÍA CRISTIANA

1.1 PRIMEROS ESCRITOS CRISTIANO-FILOSÓFICOS

*"El cristianismo, como es sabido, brota del tronco judío en el s. I d. C. y se establece claramente como religión distinta sólo después de Pablo. Su patrimonio doctrinario y litúrgico fue enriqueciéndose constantemente a lo largo de los primeros cuatro siglos, hasta encontrar una relativa estabilidad en el V d. C., después de haber operado una síntesis sincrética de diferentes tradiciones filosóficas y religiosas del mundo antiguo."*¹

Lo que vemos claro gracias a la conciencia histórica moderna, pues en la segunda mitad del siglo XVIII los eruditos en teología, tras analizar y describir el proceso histórico del cristianismo, reconocieron los factores que determinaron la forma final de la tradición cristiana en donde la civilización griega ejerció una influencia profunda. Así *"la influencia de la filosofía helenística y de la mística pagana sobre el cristianismo naciente parece innegable en la misma medida en que es difícil determinar en detalle las condiciones y la importancia de esta influencia, y en que parece imposible resolverla en una cantidad dada de creencias y de ritos que se habrían importado de las religiones antiguas a la religión nueva, sin ningún cambio de su carácter en su nuevo empleo."*²

El mensaje cristiano no se frenó en el mar muerto, ni en la frontera con Judea, fue más allá de los límites del viejo testamento, penetra en el mundo circundante, mundo dominado por la civilización y la lengua griega. El cristianismo al ser precedido por tres siglos de expansión mundial de la civilización griega, en el periodo helenista, surge de él en tanto que es su contexto histórico y de él toma las direcciones más notables de su primer desarrollo que marca a los escritores sagrados de éste periodo. Tal es la idea

¹ Savarino Roggero, Francis. "La transformación del concepto de cielo y de infierno en la historia del cristianismo" p. 209 en *La genealogía del Cristianismo: ¿Origen de occidente?*

² Loisy. *Los misterios paganos y el misterio cristiano*, p. 248

sostenida por Jaeger en su obra *Cristianismo primitivo y paideia griega*, así tenemos el caso, "ya sea que los historiadores de las ideas puedan o no establecer una continuidad intelectual entre el Evangelio de Juan y Justino, en el desarrollo del pensamiento cristiano desde Justino hasta Agustín (Confesiones 7, 13), fue crucial una tradición de logos-teología y ha ejemplificado la cristianización del pensamiento helenístico."³ De hecho, el mismo judaísmo se ve fuertemente influido por el pensamiento griego, tal como lo ha afirmado Mircea Eliade, "el acontecimiento más importante, que habría de tener consecuencias considerables en la historia del judaísmo, fue el encuentro con la cultura helenística... el influjo de la cultura helenística adquirió proporciones amenazadoras especialmente después de las victorias de Alejandro Magno. La lengua, la cultura y las instituciones griegas (escuelas, gimnasia, etc.) se propagaron por todas partes, no sólo en la diáspora, sino también en Palestina, gobernada después de la muerte de Alejandro (año 323 a. C.) por las Seléucidas, los soberanos de Siria."⁴

Durante la edad apostólica se ve la primera etapa del helenismo en el uso griego encontrado en los escritos del Nuevo Testamento continuado hasta la época de los Padres Apostólicos. Al hacer uso del griego el pensamiento cristiano entra en un mundo de conceptos, categorías intelectuales, metáforas heredadas y sutiles connotaciones, la rápida asimilación del ambiente se debió a que el cristianismo fue un movimiento judío y los judíos ya estaban helenizados en tiempos de San Pablo, tanto los de la diáspora y en gran medida los de Palestina, a quienes se volvieron en primer lugar los misioneros cristianos. El nombre *cristiano* se originó en la ciudad griega de Antioquia, en donde los judíos helenistas fueron el primer gran campo de la actividad de los misioneros cristianos. Lo que de hecho no fue un suceso aislado, ya que los primeros y más significativos progresos del cristianismo se realizaron en ciudades tan grandes como Antioquia, tal es el caso de Roma y Alejandría en donde encontramos una fuerte actividad de misioneros cristianos, que buscan llevar y hacer entendibles a

³ Martín, Luther H. "La helenización del pensamiento judeocristiano" p. 97 en *La genealogía del Cristianismo: ¿Origen de occidente?*

⁴ Eliade. *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, p. 304

sus posibles conversos y neófitos el mensaje de un Dios que se preocupa por ellos en este mundo y en el siguiente.

San Pablo en sus discusiones con los judíos les habla en griego y con todas las sutilezas de la argumentación lógica griega. En la época apostólica se usó la forma literaria griega de la "epístola" y de los "hechos" o *praxeis*. En la época de los padres apostólicos se añadió la "didaqué", el "apocalipsis" y el sermón. La primitiva misión cristiana obligó a los misioneros o apóstoles a usar formas de literatura y habla griegas al dirigirse a los judíos helenizados, que se hizo más necesario cuando Pablo se acerca a los gentiles y logra conversos entre ellos, para que formen parte de la comunidad cristiana. El mensaje cristiano hablaba de la ignorancia de los hombres, prometía darles un conocimiento mejor y se refería a un maestro que poseía y revelaba la verdad, situación similar entre filósofos griegos y misioneros cristianos, en donde éstos últimos lo aprovecharon a su favor. Así los misioneros cristianos tomaron prestados los argumentos de los filósofos en especial cuando se dirigían aun auditorio griego culto, momento decisivo del encuentro de griegos con cristianos.

Las primeras formas de iniciación al proyecto cristiano se dieron en las comunidades cristianas fundadas por los apóstoles, la primera es la comunidad de Jerusalén, punto de arranque de las comunidades helenísticas, que se enfrentan al desamparo presente en esta época, producto de situaciones como los bárbaros urbanizados, los campesinos que se mueven a las ciudades o los esclavos liberados, entre otros. El naciente cristianismo para poder propagarse, mantenerse y poder mantener su magisterio y ejercicio de culto exigió un mínimo de cultura literaria, así desde su origen demanda la creación de una cultura cristiana, que hablara a la gente a las que ahora se dirigía sobre una nueva forma de salvación desde la experiencia de la comunidad cristiana.

De la misma forma en que los cristianos utilizaron desde el primer momento las formas literarias griegas, la terminología griega se revistió de formas cristianas, se recurrió al griego culto para vaciar términos que no se

encontraban en el lenguaje hebreo, pero que los cristianos necesitaban para justificar su fe y hacerla comprensible a los recién conversos, así fue como se caracterizó el primer lenguaje cristiano, propio de los escritores sagrados. Tanto los escritos apostólicos como los apologeticos constituyeron un primer ejercicio dialéctico y de reflexión filosófica en un nuevo plano diferente a la sola tradición judía o la pura erudición helénica. A estas formas primigenias del encuentro entre filosofía y cristianismo debemos agregar la actitud del filósofo converso, a quien se le presenta la disyuntiva de abandonar su vocación o conciliar ésta con su nuevo mundo, aquí surgirán formas de pensamiento muy desarrolladas que son una auténtica novedad al pensamiento que tradicionalmente se había presentado sólo en el judaísmo.

El documento cristiano de esta época que llama nuestra atención, en tanto que ya presenta algunos elementos de la tradición griega en unión con el mensaje cristiano de manera muy clara es la *Carta de San Clemente Romano a los corintios*, escrita en la última década del siglo I d. C. No se sabe mucho acerca de San Clemente Romano, aunque la leyenda lo identifica con el célebre primo de Domiciano, el cónsul Tito Flavio Clemente mandado ejecutar el año 95 ó 96 d. C., se sabe de la relación que tiene con los apóstoles Pedro y Pablo, de ser sucesor del primero en el gobierno y dirección de la Iglesia de Roma, aquí el testimonio de la tradición ha sido unánime. Así en nombre de la Iglesia de Roma y como cabeza de ella escribe a la comunidad de Corinto, aunque el testimonio de la tradición no es muy claro en el puesto de San Clemente en la sucesión de San Pedro.

De acuerdo con San Ireneo, San Clemente Romano, es el cuarto Obispo de Roma, así tenemos a: Pedro, Lino, Anacleto y Clemente, pero Tertuliano y San Jerónimo lo ponen como sucesor directo de San Pedro, mientras que, el catálogo Liberiano y San Agustín lo ponen en tercer lugar. La lista que parece más probable, de acuerdo a la tradición, es la de San Ireneo. La *Carta de San Clemente Romano a los corintios* nos revela el alma de su autor y aunque el redactor de la carta no se nombra jamás es fácil percibir en el cuerpo de la obra que el que habla

en nombre y por boca de la Iglesia romana es su Obispo, representante de la autoridad y tradición apostólica.⁵

La Iglesia de Corinto se encontraba dividida internamente por facciones que habían atentado contra los representantes de la jerarquía eclesial en la comunidad. Algunos jóvenes se levantan contra los ancianos y los habían depuesto de sus cargos en el ministerio y gobierno de la Iglesia de la comunidad de Corinto, lo que había llevado a los miembros de la comunidad a su dispersión, alejado del sentido de comunidad cristiana, en donde el calor humano había desaparecido a causa de la lucha entre los diferentes intereses. Clemente, Obispo de Roma, se dirige a los corintios como representante de la Iglesia que gozaba de mayor autoridad, es decir, la que tenía su sede en Roma y que goza de la tradición apostólica, así su autor a la manera del antiguo arte retórico les prueba a los corintios los trágicos resultados de la lucha de facciones y de la desobediencia⁶ y los contrasta con las bendiciones de la concordia y la obediencia⁷.

Clemente hace una lista, muy ilustrativa, de todos los ejemplos de cooperación pacífica en el universo, argumento que puede encontrarse en las

⁵ *"La Iglesia de Dios, que habita como forastera en Roma, a la Iglesia de Dios, que habita como forastera en Corinto..."* (Carta Primera de San Clemente a los Corintios. Pág. 71) *El sentido griego de la palabra paroikos revela un aspecto profundo de la concepción cristiana de la vida, se es forastero en el mundo y se camina a la verdadera patria que es el cielo, por otro lado el primitivo cristianismo se consideraba forastero en el mundo pagano que lo rodeaba, así no es raro que las comunidades cristianas encontrarán una fuerza importante de su unidad ante la extrañeza del mundo circundante.*

⁶ *"Ya lo veis, hermanos, los celos y la envidia fueron causa del primer fratricidio. A causa de la envidia nuestro padre Jacob tuvo que huir de la presencia de su hermano Esaú. La envidia hizo que José fuera perseguido hasta punto de muerte y llegara hasta la esclavitud, la envidia obligó a Moisés a huir de la presencia de Faraón..."* (Carta Primera de San Clemente a los Corintios. Pág. 76)

⁷ *"Abraham llamado "el amigo de Dios" (Is. 41, 8) fue hallado fiel por haber sido obediente a las palabras de Dios. Este, por obediencia, salió de su tierra y de la casa de su padre, para heredar las promesas de Dios..."* (Carta Primera de San Clemente a los Corintios. Pág. 81)

Fenicias de Eurípides ⁸. Así, del documento de San Clemente surge todo un sistema de virtudes cristianas, en donde su concepto del cristianismo, de acuerdo con Jager, está más cercano a la moralidad estoica que el espíritu que refleja San Pablo en su *Epístola a los romanos*, de hecho, el mensaje cristiano fue comprendido y aceptado en esta forma.

Las declaraciones sobre la concordia y la unidad que se encuentran en la carta del Obispo de Roma muestran la convicción de que la religión cristiana requiere una disciplina semejante a la de los ciudadanos de un estado bien organizado ⁹, penetrados por un espíritu común a todos, aunque hay lugar para el pluralismo de las primitivas Iglesias cristianas locales, éstas no pueden actuar como les plazca o mejor les parezca de manera muy relativa, ya que su libertad de acción y de conducta se limita por la desaprobación de los posibles excesos que sientan las Iglesias cristianas hermanas y que una de ellas expresa públicamente, la que tiene autoridad espiritual y moral reconocida, de hecho, la primacía por su tradición apostólica la tiene la Iglesia de Roma.

San Clemente recurre a la tradición de la *paideia* clásica, en donde la

⁸ En la carta de San Clemente Romano a los Corintios leemos: "En paz se suceden unas a otras las estaciones de primavera y verano, de otoño e invierno. Los escuadrones de los vientos realizan su servicio a debido tiempo, sin estorbo alguno. Las perennes fuentes, construidas o creadas para nuestro goce y salud, ofrecen sin interrupción sus pechos para la vida de los hombres. Los más menudos animalitos forman sus asentamientos en paz y concordia." (Pág. 93) Por otro lado, en las *Fenicias* de Eurípides se afirma: "Es mejor lo otro, hijo mío, honrar la Equidad, que siempre a los amigos con los amigos, las ciudades con las ciudades y los aliados con los aliados une. Porque la equidad es garantía de estabilidad entre los hombres, mientras que contra el Más de continuo se alza como enemigo el Menos, y da comienzo a los días de odio. Porque incluso las medidas y las unidades de peso entre los hombres la fijó la Equidad, y estableció la numeración. El ojo oscuro de la noche y la luz del sol equánimemente recorren el ciclo anual y ninguno de ellos guarda, vencido, rencor al otro. Tanto el sol como la luna se someten a favor de los mortales..." (Eurípides. *Fenicias*. 535-540) El sentido de cooperación y concordia en el universo es claro en ambos pasajes.

⁹ "Consideremos a los que militan bajo las ordenes de nuestros jefes del ejército, con qué disciplina, con qué exactitud, con qué sumisión ejecutan cuanto se les ordena." (Carta Primera de San Clemente a los Corintios. Pág. 106)

concepción orgánica de la sociedad,¹⁰ tomada del pensamiento político griego, toma un sentido casi místico al ser interpretado como unidad en el cuerpo de Cristo, la comparación del cuerpo con las funciones jerárquicas de la Iglesia es de inspiración paulina (cfr. I Cor. 12, 12), pero se completa en San Clemente vía la sabiduría de la experiencia y la especulación políticas de Grecia.

El problema cristiano sobre la estructura de la nueva comunidad lleva al Obispo de Roma a volver al problema en general como lo planteo la filosofía griega, lo que se repite en la historia del cristianismo, en tanto que la herencia clásica es incorporada a la estructura del pensamiento cristiano, tal herencia entra en la mente cristiana como algo más que un elemento de teología dogmática, pues se encuentra en ella desde el principio mismo en una forma muy práctica, inseparable de la vida misma.

*“San Clemente usó una teoría filosófica griega y la interpretó en su sentido cristiano a fin de dar a su llamado moral y social a los corintios, que fundamenta en la Primera epístola de San Pablo a los corintios (XII-XIII), también una firme base racional. En ese aspecto su forma de tratar el problema se anticipa al método de los Padres de la Iglesia del siglo IV, que muestran la misma combinación de demostración por medio de la autoridad bíblica y por medio del argumento racional. Su *paideia* cristiana no está limitada a la primera sino que incluye un fuerte elemento de tradición filosófica y moral griega, viva en la mente y el corazón de los escritores cristianos.”*¹¹ San Clemente necesitaba la idea de un *ordo Christianus*, basado en la idea de *synkrasis*, que designa a cada miembro de la comunidad su lugar propio y su forma de cooperar de acuerdo con su capacidad. En la conclusión de su carta, San Clemente alaba la *paideia*, con la que define toda su carta como un acto de

¹⁰ “Los grandes no pueden subsistir sin los pequeños, ni los pequeños sin los grandes. En todo ha de haber cierta mezcla y en eso está la utilidad. Tomemos por ejemplo nuestro cuerpo. La cabeza sin los pies no es nada, y nada son igualmente los pies sin la cabeza; sino que los más pequeños miembros de nuestro cuerpo son necesarios a todo el cuerpo, y todos conspiran y todos se ordenan de consuno a la conservación de todo el cuerpo.” (Carta Primera de San Clemente a los Corintios. Pág. 109)

¹¹ Jaeger. Cristianismo primitivo y *paideia* griega. p. 38

educación cristiana, en varios pasajes hablará de la “paideia de Dios” o de la “paideia de Cristo”¹² como la gran fuerza protectora en la vida del cristiano. El valor dado a la *paideia* en esta parte del escrito trata de hacer que aquellos a quienes va dirigida la carta entiendan el propósito del escrito, en donde es notable la preocupación de la Iglesia por la educación cristiana de los jóvenes, por ello el Obispo de Roma nos traza todo un plan pedagógico, sostenido por un divino Maestro.

12 “Participen nuestros hijos de la educación en Cristo. Aprendan cuánto es la fuerza de la humildad cerca de Dios; cuánto puede con Él el amor puro; cuán bello y cuán grande es el temor de Dios y cómo salva a todos los que santamente caminan en él con mente pura. Porque escudriñador es Dios de pensamientos y deseos. Su aliento está en nosotros y cuando Él quiera nos lo quitará.” (Carta Primera de San Clemente a los Corintios. Pág. 95)

1.2 ESCRITORES APOLOGISTAS¹³

Los autores cristianos se dirigieron a un auditorio no cristiano a causa de las persecuciones por todo el imperio romano, a mediados del siglo II aparece una extensa literatura por medio de la cual los autores cristianos, en defensa propia, escribían a la mayoría pagana de la población, tomando por estilo, de manera general, una forma didáctica de discurso¹⁴, que respondía a las posibles objeciones y a la difamación, como se encuentra en el diálogo de San Justino Mártir, filósofo de profesión antes de convertirse, con Trifón, aquí se da un intento entre los interlocutores por entenderse lo cual sólo era posible en el ambiente de la cultura intelectual griega, el tono es diferente a la entusiasta elocuencia cristiana propia del periodo apostólico. Los autores no buscan ir a las masas iletradas, dirigen su obra a quienes leen con el propósito de adquirir una mayor información, a los pocos que poseen cultura, algunos de ellos los gobernantes del imperio romano.

San Justino encontró en el cristianismo la solución a los problemas que tenía planteados, después de buscar la verdad sincera, pero inútilmente, en

¹³ "La filosofía no aparece en la historia del Cristianismo hasta el momento en que ciertos cristianos toman posición ante ella, sea para condenarla, sea para absorberla en la religión nueva, sea para utilizarla con fines de apologética cristiana." (Gilson. La filosofía en la Edad Media, p. 17)

Un autor que adopta una actitud de oposición a la filosofía es Tertuliano quien afirmara que si los profetas son los patriarcas de los cristianos, los filósofos son los patriarcas de los herejes, tal actitud puede encontrar en la multiplicación de las sectas gnósticas su justificación.

¹⁴ "Desde el siglo II de la era cristiana aparecen los Padres apologetas, o apologetas, llamados así porque sus obras principales son apologías de la religión cristiana. En el sentido técnico del término, una apología era un alegato jurídico; y estas obras son en efecto, alegatos para obtener de los emperadores romanos el reconocimiento del derecho legal que los cristianos tenían a existir en un imperio oficialmente pagano." (Gilson. Op. cit. p. 18)

filósofos estoicos, peripatéticos, pitagóricos y platónicos, llegó a encontrarla sólo en el cristianismo, pero reconoce que a pesar de que la filosofía había incurrido en muchos errores a su vez había alcanzado muchas verdades, por lo que no hay motivo para rechazarla ¹⁵. Sostuvo que Dios guió al pueblo de Israel por la revelación sobrenatural contenida en el Antiguo Testamento, pero el resto de la humanidad fue guiada por medio de la luz de la razón natural lo que les permitió alcanzar verdades filosóficas para prepararlos y ponerlos en condiciones de recibir la revelación, el cristianismo ofrecía una solución a los problemas que los mismos filósofos habían planteado. Los filósofos paganos habían pensado la verdad, tenían los gérmenes de la verdad, que sólo es plena en la revelación cristiana que ofrece un estado perfecto. San Justino se presenta como el primer autor que reconoce en la revelación cristiana el punto culminante, el punto más elevado, de una revelación más amplia, ya que toda revelación viene del *logos*, Verbo, y Cristo es el Verbo encarnado.

La literatura conocida con el nombre de apologética se dirige al mundo no cristiano, por lo que se usó la riqueza intelectual y conceptual de la cultura del entorno, especialmente la filosofía griega. Los cristianos enfrentan las acusaciones de canibalismo, ya que comían y bebían la sangre de su Dios; ateísmo, por no venerar los dioses del Estado; y subversión política, por negar los honores divinos al emperador. ¹⁶ La defensa por parte de los cristianos empleó

15 "La filosofía, efectivamente, es en realidad el mayor de los bienes y el más precioso ante Dios, al cual ella es la sola que nos conduce y recomienda. Y santos, a la verdad, son aquellos que a la filosofía consagran su inteligencia. Ahora, qué será en definitiva la filosofía y por qué les fue enviada a los hombres, cosa es que se le escapa al vulgo de las gentes; pues en otro caso, siendo como es ella ciencia una, no habría platónicos, ni estoicos, ni peripatéticos, ni teóricos, ni pitagóricos." (San Justino. Diálogo con Trifón. p. 302)

16 Así lo señaló Tertuliano en su Apología contra los gentiles: "Ahora ya trataré de los delitos públicos que se nos imputan. Decís que no adoramos a los dioses y que no sacrificamos por la salud del emperador; que una vez asentado que no adoramos dioses, bien se infiere que no sacrificamos, no sólo por la salud del emperador, pero ni por otra, ni aun por la nuestra. Por esto somos acusados de sacrílegos y reos de lesa majestad." (Pág. 42)

argumentos filosóficos, ya que Sócrates, Platón y otros filósofos enseñaron lo mismo. El no creer en los dioses de los antiguos poetas, de las religiones de estado y de la religión popular era tan viejo como la filosofía misma. Pero la literatura apologética, además de rechazar las acusaciones contra la Iglesia cristiana, buscó exponer el valor positivo de la nueva religión frente a los otros cultos y la culminación de la filosofía griega, que sólo apoyada en la razón humana había alcanzado la verdad de forma fragmentaria, pero el cristianismo daba a conocer de forma absoluta la verdad, el *logos* se había encarnado en Cristo. Los Padres Apologetas sentaron las bases para una comprensión racional de la fe y de una gnosis cristiana, que nos mostraba la verdad, ya que nos llevaba al *logos*.

La interpretación del cristianismo en tanto filosofía se debe a que el griego, desde sus concepciones metafísicas del mundo, veía el fenómeno del monoteísmo judío-cristiano en correspondencia dentro del pensamiento helénico sólo con la filosofía. Por ello no fue raro en esta época, que *"para el hombre de la calle, el término <<filosofía>> llegó a significar cada vez más la búsqueda de Dios; como dice el autor del hermético Asclepio, <<la filosofía consistía únicamente en aprender a conocer a la divinidad mediante la contemplación habitual y la piadosa devoción.>>"*¹⁷ Los autores griegos que refieren sus primeras impresiones con el pueblo judío, Hecateo de Abdera, Megástenes y Clearco de Soli, entre otros, llaman invariablemente a los judíos la "raza filosófica", a lo que se referían es que los judíos tenían una cierta idea de la unicidad del principio divino del mundo, idea que para los filósofos griegos era relativamente reciente y novedosa, de hecho la traducción de los Setenta fue posible por la esperanza de los griegos de Alejandría de encontrar en ella el secreto de la filosofía del pueblo judío. Por otra parte, *"era inevitable que los primeros escritores cristianos llevaran marcado el sello de sus circunstancias locales, temporales y culturales, ya que el ambiente en que vivieron no fue para ellos una cosa extraña y postiza. Muchos de ellos, tanto griegos como latinos, recibieron una formación helenística antes de su conversión. Por esto les resulta natural,*

¹⁷ Dodds. Paganos y cristianos en una época de angustia. p. 126

y en cierto modo inevitable, pensar su nueva fe y expresarla valiéndose de los conceptos asimilados en su primera educación en las escuelas paganas."¹⁸ Así, no se realizó la helenización del cristianismo, sino la cristianización del helenismo, ya que se tomaron de la filosofía y la cultura griega varios elementos que se incorporaron al cuerpo del pensamiento cristiano, para poder hablar frente a los diferentes auditorios del imperio acerca de la nueva fe, ya sea para justificarla, ya sea para propagarla. Los cristianos se sirvieron de los elementos que tenían a su alcance, de manera especial de la filosofía griega.

Filón de Alejandría es el filósofo judío que conoce la tradición griega y se sirve de su vocabulario conceptual y de los medios literarios para probar su punto de vista no a los griegos sino a sus compatriotas judíos, así se sirve de la alegoría para explicar la escritura, aunque *"la preferencia por la alegoría valió a Filón cierto descrédito, porque se alejó demasiado violentamente del primado de la interpretación verbal de las leyes, practicada por los exégetas judíos de la Tora, que estaban menos influenciados por la tradición órfica de Grecia. Tal vez por esta razón su influencia en la exégesis palestinese fue tan escasa que el judaísmo rabínico lo excluyó tácitamente del canon de la tradición judía."*¹⁹

A Filón de Alejandría lo encontramos en una época en donde la filosofía había tomado, aún para los griegos, la función de la teología natural, por lo que era común la idea de que un filósofo es un hombre interesado en Dios, la *filosofía era aprender a conocer a la divinidad*. Así el cristianismo tenía apariencia de una filosofía por sus preocupaciones éticas y cosmológicas, pero en especial teológicas. De hecho, Galeno, el médico y filósofo pagano, habla de judíos y cristianos como de filósofos, a éstos últimos les critica su confianza en la "fe" que para él representa sólo una evidencia subjetiva e indica una falta de base epistemológica suficiente en su sistema. Por lo mismo, la cuestión de la fe y la razón surge en el apologista Tertuliano, quien hace una amplia defensa del

¹⁸ Frutle, Historia de la filosofía II, p. 70

¹⁹ Grondin, Introducción a la hermenéutica filosófica, p. 55

cristianismo ante el senado ²⁰, y al argumentar contra los dioses paganos y las supersticiones se advierte la influencia de sus predecesores grecocristianos ²¹, quienes se apoyaron en los filósofos griegos.

Tertuliano compartía la opinión de que el cristianismo era una filosofía, separó la fe en la religión cristiana de la filosofía como actitud racional, así considera la fe superior a la razón, ya que la primera tiene un carácter superracional, al hacerlo prefigura la forma latina del cristianismo distinta a la interpretación griega, el griego siempre se apoya en la razón, pero en el romano está el factor de la personalidad en la aceptación de la fe cristiana y el factor suprapersonal de la autoridad.

En oriente quien comparte la posición de Tertuliano es Taciano, ya que poseía una cultura griega, pero no creía en ella, advierte a los cristianos de su tiempo que el futuro de su causa no se encuentra en la asimilación de la cultura griega. *“Taciano no puede haber sido una figura aislada. Era natural que, tras el avance hacia oriente del helenismo durante los primeros siglos posteriores a la conquista del Asia por Alejandro Magno, se presentara en Oriente una fuerte reacción. El avance de la religión judía y de la cristiana fue, como tal, parte de ella. Sin embargo, la oportunidad que esta forma no mitigada de reacción tenía de llegar a ocupar una posición segura en los países que habían recibido una gran influencia helénica era muy escasa y aun cuando*

²⁰ *“Esto no sucede así al cristiano: ninguno se avergüenza de serlo, ni tiene otra pena sino porque antes no lo ha sido; si le prenden, se honra; si le acusan, no se defiende; si le preguntan, confiesa; si le condenan, da gracias. ¿Cómo será, pues, malo aquello que no tiene las propiedades naturales de la maldad, que son temor, vergüenza, tergiversación, pena, llanto? ¿Qué calidad, pues, de maldad es esta que los cristianos cometen, donde los delincuentes blasonan del delito, los reos se gozan, la acusación es su deseo y la pena su gloria? Avergüencese el Senado de llamar en el cristiano locura a la causa por que muere, si se confiesa convencido que la ignora.”* (Tertuliano. Apología contra los gentiles. p. 13)

²¹ *“¿En vuestros dioses hay alguno más sabio que Sócrates, más justo que Aristides, más soldado que Temístocles, más sublime que Alejandro, más dichoso que Policrates, más elocuente que Demóstenes? Entre los que sacasteis para dioses, ¿hay alguno más sabio y grave que Catón, más justo ni guerrero que Escipión, más sublime que Pompeyo, más feliz que Escila, más elocuente que Tulio? Si deidades se dan por méritos, ¿cuán dignamente hubiera Dios guardado alguna para éstos sabiendo que habían de nacer para merecerla mejor que Júpiter ni Saturno?”* (Tertuliano. Op. cit. pp. 46-47)

parezca que su momento ha llegado éste no dura mucho.”²² A través de la puerta, que abren los apologistas con sus planteamientos, penetran la cultura y la tradición griegas a la Iglesia donde se amalgaman con su vida y doctrina.

²² *Jaeger. Cristianismo primitivo y paidéia griega. p. 56*

1.3 PATRÍSTICA GRIEGA

Se puede entender el desarrollo del cristianismo en sus primeros siglos como una "traducción" de sus fuentes con lo que se intentaba una comprensión más adecuada de su contenido, el cual inicio con los primeros evangelistas que se sirvieron de las recopilaciones orales o escritas de los dichos y hechos de Jesús, que tradujeron del original arameo al griego dándole su forma actual.

Se avanzó, cuando San Lucas, con su mayor educación griega, se dio cuenta de los defectos de lenguaje y presentación del material de dichas traducciones primitivas y buscó ajustar la forma de éstas a sus propias normas más elevadas. Pero se hizo necesario otro tipo de explicación que considerara el concentrarse en el significado del mensaje cristiano y la cuestión de quién era Jesús y qué autoridad divina tenía; al principio la interpretación se hizo a partir de la ley y los profetas en la tradición mesiánica de Israel, pero pronto se busco adoptarlas a los oídos y las mentes de los pueblos de habla griega a fin de hacer posible su aceptación en el mundo helénico.

Un caso ejemplar, de nuestra anterior afirmación, lo tenemos en la ciudad de Alejandría, centro de la helenización, que precedió el nacimiento del cristianismo, y que se componia de una importante comunidad judía, tan helenizados que accedieron a una traducción del Antiguo Testamento del hebreo al griego, *Septuaginta*, es decir, traducción de los Setenta.

Cristianos y judíos reclamaban como suyo el Antiguo Testamento, por lo que la exégesis de Filón, cargada de elementos estoicos y platónicos, ejerció una influencia importante en el pensamiento de los cristianos de Alejandría, así al lado de la comunidad cristiana y su culto se encontraban los cultos egipcio, romano y judío. Por lo que el proceso de interpretación se llevo a otro plano, en

donde se necesitaban grandes inteligencias que enfrentaran esta tarea. Los apologistas del siglo II²³ fueron hombres de respetable nivel intelectual, pero ahora se necesitaban mentes y personalidades más desarrolladas que se encontraron en el ambiente cultural de Alejandría.

Se dan controversias entre eruditos griegos y cristianos durante el siglo III, como lo muestra la obra de Orígenes *Contra Celsum* y la del neoplatónico Porfirio *Contra los cristianos*, aquí los ataques dan por supuesto el surgimiento en el campo cristiano, de una verdadera erudición cristiana y de una “teología” filosófica, que no podía haberse formado antes que la fe cristiana y la tradición filosófica griega aparecieran en un solo individuo o en una escuela de pensamiento, tal es el caso de Clemente de Alejandría y de Orígenes, su discípulo, la unión de ambos mundos en una persona llevó a la síntesis del pensamiento griego y cristiano. Con el empleo del griego penetra en el pensamiento cristiano todo un mundo de conceptos y categorías intelectuales, que en Clemente de Alejandría y su nuevo discurso teológico va más allá en sus intenciones, pues buscó presentarse como la continuación de la *paideía* griega clásica.

La religión cristiana, desde su origen, se había erguido como la verdad, tal posición tenía que medirse con la única cultura intelectual del mundo que había intentado alcanzar la universalidad y lo había logrado, en cierto nivel, la cultura griega la cual logró un predominio en el mundo mediterráneo, ahora dos sistemas presumiblemente universales, la cultura griega y la Iglesia cristiana se

²³ “Durante el siglo II, la literatura cristiana se caracterizó especialmente por su carácter apologético. Iba dirigida al mundo exterior, tanto a frenar la actitud agresiva del paganismo, a justificar frente al Estado y frente a la majestad del Emperador la posibilidad de un nuevo culto, a contestar a las críticas de superstición y fanatismo con que los filósofos la tildaban, como, especialmente, a desvanecer la opinión de que el cristianismo era una amenaza creciente contra el Imperio universal de Roma. Pero la literatura cristiana se dirigía también, evidentemente, hacia el propio interior de la Iglesia, sobre todo a los trabajos antiheréticos. Esta doble respuesta, externa e interna a un tiempo, obliga a los cristianos a poner los cimientos de la teología.” (Castiñeira, Ángel. Introducción, p. 9 y ss. en *Clemente de Alejandría. El pedagogo. España: Gredos, 1988*)

unirían en la estructura de la teología que florecería en el centro del helenismo, Alejandría.

La fe cristiana entrará en el proceso histórico del pensamiento griego, como característica propia, la mente griega posee una tendencia creciente hacia la racionalización de todas las formas de la actividad y el pensamiento humanos, tal como se mostró durante la primera edad helenística, en los sistemas estoicos y epicúreos; en donde, la filosofía tiene como primer propósito el ser una guía de la vida humana y proporcionar una seguridad interior, que no se ofrecía en el mundo externo, de suerte que este tipo de filosofía tiene una especie de función que podemos calificar de religiosa.

En los hombres del helenismo nace el deseo de una doctrina que les abriera la esperanza y los llevara a la felicidad por lo que no fue rara la inclinación y la primacía que se le dio a la ética presente en los sistemas de pensamiento del epicureísmo y el estoicismo, que de hecho se consideraron propuestas éticas y no reflexiones metafísicas del mundo, así a la filosofía se le había confiado una especie de función terapéutica, en donde el filósofo se ve como una especie de médico del espíritu. A pesar que el interés por la política y los problemas sociales no había desaparecido se dio lugar a la primacía del problema moral, ya que la cuestión urgente era establecer normas de acción válidas, pues *“así como sólo hay un cristianismo, también sólo hay una única filosofía, de la cual el cristianismo es su continuación, ya que ni el platonismo ni el resto de sistemas griegos nos muestra esa verdadera filosofía.”*²⁴

El epicureísmo y el estoicismo buscaban satisfacer una necesidad religiosa no racional, se buscaba llenar el vacío que dejó la antigua religión cultural griega de los antiguos dioses olímpicos. Pero la investigación y el análisis crítico de las facultades cognoscitivas de la mente humana era tan fuerte que permitió a un pensador griego atacar este tipo de saber soteriológico, como principio lo que

²⁴ Castiñeira, Angel. Introducción. p. 11. en *Clemente de Alejandría. El pedagogo. España: Gredos, 1988*

resultó en un escepticismo heroico, tal fue el caso de Pirrón. Aunque *“las doctrinas de Platón, Aristóteles, Zenón y Epicuro –rivales en otro tiempo-, apenas podían distinguirse ya en época imperial”*,²⁵ las escuelas de filosofía tradicionales se unieron progresivamente en una alianza de autodefensa a la que contribuyeron platónicos, estoicos, pitagóricos y aristotélicos, en donde las partes técnicas de la filosofía se mutaron en un conocimiento esotérico que sólo algunos comentadores eruditos llegaron a poseer. Se vio la necesidad que la forma literaria del pensamiento filosófico se tenía que poner al alcance del público lector, por lo que la forma sistemática cedió terreno a la forma de ensayo y diatriba popular y su acento fueron los problemas teológicos. Musonio, Epicteto, Plutarco, el pseudo Longino, Dión de Prusa y el emperador Marco Aurelio muestran tal tendencia, que se refleja de forma muy elocuente en la interpretación que la Academia platónica del s. II d. C. da al pensamiento de Platón, el renacimiento platónico no se debe a la intensificación del estudio de tal autor, sino a su autoridad tanto religiosa como teológica, que se asumió en el siglo II d. C., que alcanza su culminación en el llamado neoplatonismo de la generación de Orígenes. De hecho es vía Platón que se salva la cultura helénica, que no murió al lado de los dioses olímpicos.

Las Ideas de Platón se interpretaron como el pensamiento de Dios, lo que permitió concretizar una teología platónica. Clemente y Orígenes se desenvolverán en este sistema cultural, que dominaba toda la *paideia* helenística tradicional. Porfirio adquirió su fe platónica de la cultura y la educación clásicas en Atenas, en la escuela de Longino, quien era filólogo. Así la filosofía y la filología van en una misma dirección, guiar a sus discípulos por el camino de la espiritualidad, punto común de las religiones superiores de la Antigüedad tardía, *“característica principal de este siglo II es el ser una época de transición y, por lo tanto, bastante confusa, como lo muestra la gran profusión de cultos místicos.”*²⁶ Las

²⁵ Isart Hernández, Ma. *Consolación*. Introducción. p. 9 en *Clemente de Alejandría*. Protróptico. España: Gredos, 1994.

²⁶ Isart Hernández, Ma. C. Op. cit. p. 8

tradiciones paganas, e incluso el mismo cristianismo, se reinterpretaron a partir de esa fuente de sentimientos religiosos, para hacerlas aceptables a los hombres de la nueva época, marcados por un nuevo signo, el desamparo propio de la época en que se vivía, en donde el valor adquirido por el individuo y la singularidad de la persona permitió que la filosofía mirara al sujeto y sus problemas, muerte, sufrimiento y esperanza en la felicidad son las cuestiones a tratar ahora, y en donde el cristianismo con la novedad de su sentido comunitario marca un nuevo rumbo en la reflexión antropológica y política del mundo circundante.

Bajo tales condiciones Clemente de Alejandría y Orígenes son los que mejor proponen en su sistema de pensamiento una filosofía cristiana, que no fue un sistema completo, como el que podemos encontrar en el estoico o el aristotélico, sino que era lo que los primeros pensadores paganos habían llamado teología, pensando principalmente en una teología natural, aquí la novedad se marco por el uso de la especulación filosófica para sostener una religión positiva que no resultado de una investigación humana de la verdad, a la manera de la filosofía griega, sino que partió de una revelación divina. Así se buscó poner al Antiguo Testamento a salvo de sus críticos radicales, que desean deshacerse de él, lo que se logró en la teología de Orígenes, quien distingue un significado literal, otro histórico y otro espiritual de los textos sagrados, que permitió salvar la objeción de antropologismo en la forma de Dios representado en el Antiguo Testamento, crítica fundamental de los filósofos paganos de la época.

Orígenes se dio a la tarea de traducir la Biblia del significado literal al sentido espiritual, salvando lo que Jaeger llama la *paideia* cristiana, aquí comenta casi todos los libros tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, combinando su teología, cargada de elementos filosóficos griegos, con un estudio filológico que reconstruyó en su obra *Hexapla*. Orígenes, al igual que Clemente, quiere elaborar una gnosis cristiana, cuyo presupuesto sea la fe en las Escrituras, por ello señala los diversos sentidos en que ésta ha de ser leída. En Orígenes la filosofía sólo es un instrumento metódico al cual debía su cultura, pero sus

sermones son la fuente de su piedad cristiana, en donde se presenta como un alma mística.

Porfirio da una imagen reveladora del platónico cristiano que fue educado como griego en la literatura griega y sin embargo fue miembro del grupo bárbaro, los cristianos; tal autor, sostuvo los conceptos helénicos de todas las cosas, incluso de Dios, dando a los mitos un sentido griego, leía copiosamente a Platón, a los platónicos y a los pitagóricos, encontraba los misterios griegos en los escritos judíos. El cuadro que se ha descrito de Orígenes se confirma en uno de sus discípulos el capadocio Gregorio el Taumaturgo, quien unirá a Orígenes con los padres capadocios que serán sus grandes lectores y admiradores. Con las afirmaciones de Porfirio no hay duda que Orígenes consagró su vida al estudio de los filósofos importantes del pasado y que tenía un amplio conocimiento de la literatura monográfica. La teología de los alejandrinos avanzó en el uso sistemático del método alegórico, Orígenes y posteriormente Gregorio de Nisa insistieron en que aun los libros históricos del Antiguo Testamento se deberían entender como ejemplos de verdades metafísicas o éticas, lo que era prueba de la pedagogía del Espíritu Santo.

La *gnosis* de los alejandrinos era diferente a los sistemas de Basilides o Valentino que se explica como un intento por satisfacer los apetitos gnósticos de sus contemporáneos en una forma legítima, oponen al gnosticismo oriental una *gnosis* propia ²⁷, en gran parte derivada de la filosofía griega. Clemente entabla una polémica contra las religiones paganas de misterio en su *Protrepticus* ²⁸. Ya desde el s. IV a. C., las religiones que más atractivo habían presentado a las personas de mayor nivel cultural no era la de los dioses olímpicos sino las de

²⁷ Gilson afirmará que "los cristianos son los verdaderos gnósticos y los únicos que tienen derecho a ese título". (Gilson. La filosofía en la Edad Media, p. 46)

²⁸ "La primera obra conservada de Clemente es El Protréptico y, tal vez, la más importante por producirse en ella, por vez primera, la fusión entre filosofía y cristianismo." Isari Hernández, Ma. Consolación. Introducción, p. 15 en Clemente de Alejandría. Protréptico. España: Gredos, 1994.

misterio, que daban la posibilidad al individuo de una relación más personal con la divinidad. Cuando los filósofos comparan sus doctrinas con la sabiduría religiosa, se referían a los misterios como la forma más elevada de religión poseedora de un mensaje para la humanidad. Aunque los misterios paganos y el cristianismo nacen de cultos nacionales se emanciparon de tal forma que se dirigieron de forma universal e individual a los miembros del imperio, los misterios de Dionisos, los órficos, los de Eleusis, el culto de Cibele y Atis, los misterios de Isis y Mitra, al lado del cristianismo, fueron religiones venidas de distintos puntos de la tierra que abrieron sus puertas al mundo, cuya característica común fue garantizar una inmortalidad bienaventurada a sus iniciados, con lo que ganarán cada vez más neófitos, fueron religiones soteriológicas, de una forma u otra, además *“en su mayor parte los misterios sólo aparecen, como el cristianismo, a plena luz de la historia en tiempos del Imperio Romano, cuando comienzan a reclutar cantidad de adeptos fuera de su país de origen.”*²⁹

Los cultos no eran exclusivos, por lo que sus miembros se tolerarán mutuamente, lo que les permite coexistir unos con otros junto a los antiguos cultos nacionales. Un caso distinto fue el del cristianismo que se presenta como único poseedor de la verdadera promesa de vida eterna traída por Cristo, así *“la gnosis que la teología cristiana pretendía ofrecer era para sus seguidores el único misterio verdadero del mundo, que habría de triunfar sobre los muchos pseudo misterios de la religión pagana.”*³⁰

Aunque lo que nos presenta mayor dificultad es el origen de los misterios paganos rodeados de tinieblas, pues las circunstancias de su institución son difíciles de precisar, con independencia de las particularidades de la historia de cada culto, se da un problema común a ellos, cómo de cultos nacionales surgieron religiones tan diversas, ya que *“ni los cultos de misterio ni el cristianismo son producto de una generación espontánea, una novedad absoluta que habría hecho su*

²⁹ Loisy. Los misterios paganos y el misterio cristiano. p. 13

³⁰ Jaeger. Cristianismo primitivo y paideia griega. p. 85

aparición repentinamente entre las viejas religiones y que las habría suplantado; por otra parte, ni los cultos de misterio ni el cristianismo son consecuencia directa de las religiones nacionales de las cuales nacieron.”³¹

Los escritos de Clemente y Orígenes son diferentes en forma, Orígenes es escolástico en la literatura cristiana utiliza por vez primera formas tradicionales de erudición griega, aquí despliega sus grandes conocimientos y los pone a disposición de las generaciones futuras, que separa de sus sermones que poseen más un tinte edificante. En cambio Clemente en su *Protrepticus* se sirve de la forma literaria usada por filósofos griegos para invitar y exhortar a la gente a adoptar su forma de vida, así nuestro autor no sermonea, argumenta aunque su prosa se acerca con frecuencia a la poesía³². En su *Paedagogus* Clemente aspira a la cultura griega, *paideia* helénica, Cristo se presenta en su papel de divino maestro³³. Como cristiano Clemente no puede creer que los filósofos griegos, en tanto que fueron capaces de reconocer parte de la verdad, lo hayan logrado sólo por azar y sin ayuda divina, por lo que su pensamiento teológico se mueve hacia una nueva concepción de la divina providencia, aquí Clemente separa entre una filosofía de los bárbaros y una de los griegos, lo que permite ver un plan en la evolución de la mente humana. Clemente reconocerá en la filosofía la *propaideia*

³¹ Loisy. Op. cit. p. 22

³² “¿Qué quiere el instrumento, el Logos de Dios, el Señor y su canto nuevo? Abrir los ojos a los ciegos, los oídos a los sordos, conducir de la mano a los que cojean o a los que se desvían de la justicia, mostrar a Dios a los insensatos, detener la corrupción, vencer a la muerte y reconciliar con el Padre a los hijos desobedientes.

Es el instrumento de Dios que ama a los hombres. El Señor se complace, educa, exhorta, amonesta, salva, custodia y nos anuncia el reino de los cielos como añadidura en recompensa a nuestro aprendizaje.” (San Clemente. Protréptico. I, 6, 2.)

³³ “Pero es siempre el mismo Logos, el que arranca al hombre de sus costumbres naturales y mundanas, y el que, como pedagogo, lo conduce a la única salvación de la fe en Dios.

Pues bien, el guía celeste, el Logos, recibía el nombre de Protréptico puesto que nos exhorta a la salvación –esta es la denominación especial que recibe el Logos encargado de estimularnos, tomando el todo el nombre de la parte-; toda religión es, en efecto, protréptica, ya que genera en el razonamiento la apetencia de vida, de la presente y la futura.” (San Clemente. El Pedagogo. I 2-3.)

del gnóstico perfecto, ya que la verdadera *paideia* es la religión cristiana, el cristianismo en su forma teológica tal como se concibe en el sistema de gnosis cristiana de Clemente, para quien la fe y la filosofía, la Escritura y el saber profano no se oponen, la ciencia humana sirve a la teología, la filosofía griega puede compararse con el Antiguo Testamento ya que esa filosofía preparó a la humanidad para la venida de Cristo, aunque la filosofía nunca podrá reemplazar a la Revelación divina.³⁴

Orígenes recoge las ideas de Clemente y las desarrolla con mayor coherencia y con mayor detalle, la unidad intrínseca en el pensamiento teológico de Orígenes es su concepto básico de historia que aparece en una época que vio cómo la cultura griega clásica y la Iglesia cristiana sufrían un proceso de adaptación mutua, la gente se percató que ambas tradiciones tenían mucho de común y similar, la idea griega de *paideia* era un denominador común único para ambas. De hecho, *“los cristianos ilustrados encontraron en la filosofía griega “una aprehensión parcial de verdades encontradas en forma más completa en el cristianismo”. En consecuencia, los filósofos, a juicio de Orígenes, podían incluso convertirse a ese cristianismo del cual habían sido una preparación desde hacía tanto tiempo.”*³⁵

El pensamiento de Orígenes lleva a la verdadera filosofía de la historia, el pensamiento histórico cristiano considera el hecho de la coordinación y cooperación siempre creciente entre las distintas razas humanas, tal fue el sentir de la primera comunidad bajo la fe cristiana. La idea griega de unidad del género humano bajo la *paideia* griega se convirtió en realidad tras la conquista del Oriente por Alejandro Magno, el cristianismo sirviéndose de esta cultura

³⁴ *“Creo que puesto que el mismo Logos ha venido del cielo a nosotros, no nos es necesario ya ir a una escuela humana, ni ocuparnos de Atenas o de alguna otra ciudad griega más que de Jonia. Si nuestro maestro es el que ha llenado todo con su santo poder con la creación, la salvación y las buenas obras, con su ley profética y su enseñanza, ahora el maestro nos lo ofrece todo y todo ha llegado ya a ser por el Logos una Atenas y una Grecia.”* (San Clemente. Protréptico. XL 112)

³⁵ Martin, Luther H. “La helenización del pensamiento judeocristiano.” p. 97 en *La genealogía del cristianismo: ¿Origen de occidente?*

internacional, se convirtió en la nueva *paideia* cuya fuente era el *logos* divino, griegos y bárbaros eran sus instrumentos.³⁶

Orígenes concibe al hombre como un agente moral libre donde la creación no podía ser más perfecta si se hubiera privado al hombre de su cualidad esencial, la capacidad de elegir libremente al bien por sí mismo, todo dependerá de la habilidad del hombre para saber distinguir al bien verdadero de la mera apariencia del bien, lo verdadero de lo falso, el ser del no-ser. La filosofía en Platón es *paideia*, educación del hombre, tal como entendió Orígenes al cristianismo, por lo que Platón y la filosofía se convierten en los más poderosos aliados de la filosofía en su lucha. Pero, cómo se relaciona esto con Cristo, en Orígenes, Cristo es el gran maestro por lo que su concepción del cristianismo como *paideia* de la humanidad le permite mantenerse cerca de la Escritura y de la imagen que los evangelios dan de Jesús, que no es un maestro humano, ya que en él se encarna el *Logos* divino, lo que hace verdaderamente diferente al cristianismo de cualquier filosofía, ya que el *logos* ha venido por una iniciativa divina. La teología de Orígenes se fundamenta en la idea griega de *paideia*, con lo que se convierte para él en la clave del problema de la relación entre la religión cristiana y la cultura griega, que se ha convertido en el mayor intento por incorporar la cultura al cristianismo y de interpretar a éste y a su misión histórica en términos filosóficos griegos.

La manera de exponer de Orígenes es la exegética, en donde un concepto que cobra gran importancia es el de *paideia* griega, concepto central en el pensamiento griego. Al recoger esta idea y reinterpretarla, los Padres de la

³⁶ Tal como lo ha señalado Clemente: "Con todas sus fuerzas, el Pedagogo de la humanidad, nuestro Logos divino, sirviéndose de los múltiples recursos de su sabiduría, se vuelca materialmente para salvar a sus pequeños: amonesta, reprende, increpa, reprocha, amenaza, cura, promete, premia, <<atando como por múltiples riendas>> los irracionales apetitos de la naturaleza humana. En una palabra, el Señor hace con nosotros lo que nosotros hacemos con nuestros hijos." (San Clemente. El Pedagogo. I, 75-2)

Iglesia, desde la escuela de Alejandria, se mostraron capaces de ofrecer al mundo, en especial al mundo culto, algo más que una nueva secta religiosa o un novedoso culto místico venido del judaísmo, ofrecieron una filosofía propia, basada en una inspiración presente en la filosofía griega, el *logos*.

1.4 PADRES DE LA ESCUELA DE CAPADOCIA

En la escuela alejandrina y en el origen de la teología cristiana encontramos la fase más importante de las relaciones entre el cristianismo y la cultura griega, de manera especial con la filosofía helénica, que se entenderá de manera más completa al hablar de los Padres de la Iglesia del s. IV d. C., cuando la situación de la Iglesia cambió con el fin de las persecuciones y adquirió una fuerte posición dentro del Imperio, aquí la conversión de Constantino ha sido un tema muy debatido, tanto en su sinceridad como en la fecha en que sucedió. Así *“la etapa que corre desde la promulgación del edicto de Milán hasta el año 324 se caracteriza por la política de tolerancia y equilibrio entre paganos y cristianos. Fueron años muy importantes para el afianzamiento del cristianismo en el corazón de Constantino.”*³⁷ Ya en el 324 d. C. Constantino pertenecía totalmente a la nueva religión, en especial tras su victoria sobre Licinio quien promulgó leyes hostiles al cristianismo.

A pesar de ello, la política de Constantino fue, en varias ocasiones, ambigua; así por un lado, construía Iglesias en Palestina y en otras regiones pagándolas del tesoro público, o llenaba Constantinopla de iglesias y mártires cristianos, a su vez, que permitía la ampliación de templos paganos en la nueva capital. *“En cualquier caso, la conversión de Constantino aseguró la cristianización del Imperio. Los primeros símbolos cristianos comienzan a aparecer sobre las monedas a partir del año 315 y las últimas figuras paganas desaparecen en el 323. La Iglesia recibe un estatuto jurídico privilegiado, lo que supone que el Estado reconoce la validez de las sentencias del tribunal episcopal, incluso en materia civil. Hay cristianos que acceden a los más elevados cargos y se multiplican las medidas restrictivas contra los paganos. Bajo*

³⁷ Blázquez. El nacimiento del cristianismo, p. 137

*Teodosio el Grande (379-395) el cristianismo se convierte en religión del Estado y el paganismo es prohibido definitivamente; los perseguidos pasan a ser perseguidores.”*³⁸

La Iglesia, después de sufrir varias persecuciones, aceptó la intervención, el arbitraje y la tutela del emperador. A su muerte, Constantino, es declarado por los cristianos el decimotercer apóstol y enterrado en la Iglesia de los Doce Apóstoles de la nueva capital del imperio. Los cuarenta años que siguen a la muerte del emperador se caracterizaron por disputas en el frente de batalla y, también, en el ámbito de las doctrinas religiosas. La Iglesia tiene una serie de luchas internas con motivo de la crisis arriana³⁹, por lo que debería superar el conflicto en sus propias filas y definir la forma del auténtico cristianismo y atraer a sí un importante porcentaje de población pagana que se le oponía, que trataba de defender la fe de sus antepasados como parte de su herencia política y social, temiendo a las nuevas formas de culto religioso que parecían nuevas formas de superstición. Los paganos veían su punto de origen en su propia cultura, la *paideia*, que había sido la ideología cultural unificadora del imperio romano y de la civilización que representaba.

Los concilios, los símbolos de la fe de la doctrina de la Iglesia y las intrigas personales marcaron estos años de luchas religiosas, en donde los emperadores intervienen en las disputas eclesiásticas más por razones políticas que por motivos religiosos. En el reinado de Juliano la política anticristiana se adoptó por el gobernante del Estado quien volvió al helenismo, así se da un clasicismo cultural y político que incluía los viejos cultos religiosos de los dioses paganos, la religión fue objeto de restauración pagana política y educativa, por lo que la Iglesia podía ser hostil a ella. Los cristianos con una mayor ambición cultural y visión política no se guiaban por la masa, se colocaron a la altura de la situación y en vez de rechazar esta cultura hicieron un esfuerzo por asimilarla en la

³⁸ *Eliade*. Historia de las creencias y las ideas religiosas. p. 478

³⁹ “Arrio no negó la Trinidad, pero defendió que existía una rigurosa jerarquización y que dos personas de ella eran criaturas. El papel de la encarnación y de la redención está muy disminuido en la cristología arriana.” (Blázquez. Op. cit. p. 151)

doctrina de la Iglesia.

No bastaba proclamar a Cristo como el nuevo pedagogo y que el cristianismo era la verdadera *paideia* de la humanidad. *“Los cristianos debían demostrar el poder formador de su espíritu en obras de un nivel intelectual y artístico superior y arrastrar con su entusiasmo al pensamiento contemporáneo. Ese nuevo entusiasmo podría convertirse en la fuerza creadora que se necesitaba, pero nunca podría alcanzar su meta sin pasar por un severísimo entrenamiento físico y mental, tal como los griegos de la Antigüedad habían tenido que aprender por las malas. Necesitaban partir de lo elemental y después construir sistemáticamente al hombre. Lo que necesitaban era una escuela que les enseñara a hacerlo. En una palabra, tenían que construir una *paideia* cristiana.”*⁴⁰

La respuesta viene de los Padres capadocios, Basilio, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa, quienes consideran que la teología se basa en el conocimiento superior y que es una tarea filosófica de la inteligencia, que es parte de la civilización en la que se mueven familiarmente, lo que no era posible sin mediar la relación entre el cristianismo y la herencia griega. Orígenes y Clemente iniciaron esta línea de pensamiento, logrando un avance significativo gracias a su enorme talento y creatividad, pero los capadocios formularon la idea de toda una civilización cristiana, en sus obras no escondieron su estima por la herencia cultural de la antigua Grecia, revivieron de manera positiva y productiva la relación cristianismo y helenismo, en donde el cristianismo aparece como heredero de todo lo que parecía digno de sobrevivir de la tradición griega, así dan solución a varios problemas existentes entre el helenismo y el cristianismo.

San Basilio de Cesarea y San Gregorio Nacianceno recibieron una educación clásica, estudiaron artes liberales, retórica y filosofía, basada en amplias lecturas de los antiguos, además sus escritos dan fe de sus intereses en

⁴⁰ Jaeger. Cristianismo primitivo y *paideia* griega. p. 105

ciencias y medicina, lo que les permitió ampliar su horizonte intelectual y elevar el nivel de su inteligencia, su enorme conocimiento se comunicó al mundo cristiano vía el arte retórico de sus homilias, por lo que la retórica y la filosofía se pusieron al servicio del cristianismo, que de manera muy clara se verá en Agustín de Hipona. San Basilio en "su *Exhortación a los jóvenes sobre la manera de aprovecharse mejor de los escritos de autores paganos en la que se muestra partidario de utilizar la literatura pagana en la educación de los adolescentes, seleccionando siempre las obras de los poetas, historiadores o retores. En este tratado Basilio se presenta como un gran admirador de los valores permanentes del helenismo, defendiendo la combinación de la verdad cristiana con la cultura tradicional.*"⁴¹

En San Gregorio Nacianceno encontramos que sus homilias están llenas de alusiones clásicas: Homero, Hesiodo, Píndaro, Aristófanes, Plutarco, Luciano y alude frecuentemente a Platón, pero su mente no es filosófica, a diferencia de San Gregorio de Nisa, quien da muestras de una sensible estética. En efecto, el de Nisa es maestro en el arte del epigrama agudo y la elocuencia teatral, verdadero intérprete de la *psyche* de su tiempo, preocupado por los problemas de la vida y el pensamiento cristiano, fue capaz de ver todos los aspectos de la *paideia* griega. San Gregorio de Nisa entendió la *paideia* como proceso formativo de la personalidad humana.

El proceso espiritual que llamamos educación requiere un cuidado constante, las virtudes son fruto de la naturaleza del hombre y de su adiestramiento; el cristiano mostró una nueva visión sobre la complejidad de la vida interior del hombre, que desconocía la psicología de la filosofía griega clásica, la perfección de la *areté* humana a la que aspiran los antiguos filósofos parece estar más alejada de su realización que en los tiempos clásicos. La virtud cristiana descrita por San Gregorio de Nisa parece casi inalcanzable en la práctica para quien no cuenta con la ayuda divina, en tal punto se introduce el concepto de la gracia divina en el esquema de la *paideia* clásica, cooperación

⁴¹ Blázquez, Op. cit., p. 172

del Espíritu Santo con el esfuerzo humano. En efecto, en sus escritos San Gregorio de Nisa señala *“la preeminencia del don recibido, la prioridad de la iniciativa divina en la “divinización” del hombre. Participar en el nombre de Cristo es una gracia que nos viene de lo alto y a la que hemos de corresponder. Pero esta correspondencia se da en nosotros con la ayuda de la gracia divina; es el Espíritu Santo, que inhabita en el corazón de los creyentes, el que les ayuda a oír la palabra de Dios y a ponerla en práctica.”*⁴²

San Gregorio de Nisa piensa que toda voluntad y aspiración humana tienden al bien, que es la esencia verdadera de la naturaleza humana, por lo que todo mal es ignorancia, ya que sólo el engaño lleva al hombre a elegir lo que no le conviene. Así lo afirma nuestro autor, en su obra *Sobre la vocación cristiana*: *“El interés por conocer cómo alguien puede llegar a la perfección en la vida virtuosa es coherente con la determinación de que tu vida sea irrefragable en todo.”*⁴³

Se considera ahora la *paideia* cristiana desde términos metafísicos que proyecta su continuación a dimensiones cósmicas, llegando a su conclusión en la restauración final del estado perfecto de la creación divina original, anterior a la caída del hombre.

Para San Gregorio de Nisa el cristianismo es la vida perfecta basada en la contemplación de Dios y en la unión con Él, la *deificatio* cuyo camino es la *paideia*, tal camino del alma es descrito por nuestro autor en los siguientes términos: *“el alma que ha recibido un nuevo nacimiento y a la cual la participación del Espíritu ha devuelto realmente a su primera belleza al destruir la enfermedad proveniente de la desobediencia, no debe permanecer infantil, ni inactiva, ni ociosa, sin moverse, dormitando en el mismo estado de su nacimiento; sino que debe de alimentarse con alimentos adecuados y crecer hasta la altura que exige la naturaleza por medio de las virtudes y los trabajos.”*⁴⁴

⁴² Mateo. Introducción p. 25 en San Gregorio de Nisa. Sobre la vocación cristiana.

⁴³ Gregorio de Nisa. Sobre la vocación cristiana. p. 43

⁴⁴ Gregorio de Nisa. Op. cit. p. 90

De acuerdo con Jaeger, uno de los rasgos más propios de la *paideia* griega es que consideraba la influencia del objeto del aprendizaje, el papel del molde que da forma al sujeto, que fue primero Homero y posteriormente la literatura griega en general y progresivamente se agregaron las ramas más racionales de la educación y se inventó el sistema de las artes liberales, que se agregaron al sistema como *propaideia* y la filosofía, en la concepción platónica, llegó a ser sinónimo de *paideia*.

En San Gregorio de Nisa la *paideia* cristiana corresponde al esquema griego; la *paideia* griega se basa en la literatura griega en su totalidad, en cambio, la *paideia* cristiana en la Biblia, por lo que el de Nisa no lee la Biblia como simple literatura, la formación del hombre cristiano es el efecto del incesante estudio de la Biblia, aquí el molde es Cristo, por lo que la *paideia* del cristiano es que Cristo tome forma en él, así la Biblia no es ley sino educación. Por ello, Gregorio de Nisa afirma: *"Quien desea hacerse próximo a alguien debe tomar, imitándolas, las costumbres de aquel a quien se aproxima. Es necesario, por tanto, que quien desea convertirse en esposa de Cristo se haga semejante –en la medida de lo posible–, a la belleza de Cristo por medio de la virtud, ya que no se puede estar unido a la luz, si no es resplandeciendo con la misma luz."*⁴⁵

La manera en que el Espíritu Santo habla a la humanidad en la Biblia es la de un sabio educador que lleva a sus discípulos a comprender la verdad por un acercamiento inmediato al misterio divino. San Gregorio de Nisa, al igual que Orígenes, señala los varios niveles de significado que hay que distinguir en la Biblia, se va del sentido literal al histórico para llegar al significado espiritual superior, lo que implica la intención educadora del Espíritu Santo, el Paráclito tiene un sentido *paidéutico*. El ascenso del alma a Dios no es inmediato sino progresivo, el pensamiento de San Gregorio de Nisa esta lleno de la idea griega de *paideia* en especial en su forma platónica, descubre la necesidad de una pedagogía y hace la siguiente exhortación: *"Adáptate a las exigencias de la situación*

⁴⁵ Ibid. p.95

para educar hermosamente al alma del discípulo que dirige los ojos hacia ti, y ofrecer al Padre su virtud resplandeciente, como digno heredero de su don.” ⁴⁶

En San Gregorio encontramos que se *“relaciona el concepto platónico de la filosofía como asimilación a Dios con el concepto cristiano del hombre creado por Dios a su imagen y semejanza. La paideia de San Gregorio es el retorno del alma a Dios y a la naturaleza original del hombre. Su forma más estricta es su ideal monástico de la vida filosófica, la vida consagrada por completo a este fin.”* ⁴⁷

Se ve, en el fondo, el planteamiento de Platón sobre la unificación de la vida humana con un fin último. Tal forma de *paideia* cristiana afectó al mundo latino, que es muy clara en los Padres de la Iglesia del s. IV d. C. y su idea de la dignidad del hombre, de su reforma y renacimiento por el Espíritu.

Los padres capadocios tendrán una estrecha relación con los padres latinos, los padres de la Iglesia de oriente influyen y dialogan con los padres de la Iglesia de occidente, en especial con San Ambrosio, San Jerónimo y San Agustín, con los que compartirán varios puntos, tal es el eslabón que une el mundo antiguo con la historia de sus transformaciones latinas medievales, ya que gracias a este proceso sobrevivió la literatura y la cultura clásicas.

Así *“el Cristianismo se presentó, entonces, como una nueva paideia, como una nueva forma de humanismo, que consistía en preparar hombres capaces de amar a Dios, capaces de amar a los demás hombres en Dios y de amarse a sí mismos. La fe cristiana, al tener como fin esencial aumentar en el hombre el amor, trató de hacer inteligible esa misma fe partiendo del amor. Lo que significó, de alguna manera, el rechazo del intelectualismo y del racionalismo del mundo greco-romano y la afirmación del voluntarismo, que hizo posible que gran parte de la filosofía desarrollada a lo largo de la Edad Media cristiana se concibiera como camino de perfección del amor de Dios, porque*

⁴⁶ *Ibid.* p. 111

⁴⁷ *Jaeger. Cristianismo primitivo y paideia griega.* p. 137

amar a Dios con la mente es algo que no se consigue sólo con la fe.” ⁴⁸ Tal como lo afirmara San Agustín de Hipona quien significa un nuevo rumbo en la tradición de los padres de la Iglesia de occidente.

⁴⁸ Ramón. Historia de la filosofía medieval. p. 16

1.5 EL CASO DE UN PADRE DE OCCIDENTE

En occidente, durante los primeros siglos del cristianismo, no hay organización escolar semejante a la que encontramos en oriente, no hay centros propiamente teológicos ni en las escuelas de Roma ni en las grandes abadías fundadas por San Víctor de Marsella y San Honorato. Los Padres de occidente no formaron grupos semejantes a los que formaron los Padres de oriente, con un pensamiento que los definía de forma clara; a su vez, en los Padres de occidente la influencia de la filosofía es menos apreciable que en los Padres de oriente, lo que se debe a la formación recibida en las escuelas del mundo latino, en donde prácticamente había desaparecido la filosofía ya que la educación tenía un carácter disciplinar, con una orientación a la oratoria.

La excepción en el grupo de Padres de occidente fue San Agustín de Hipona, el conjunto de su obra recoge y asimila la cultura griega y romana, gracias a su formación como profesor de retórica; pero a su vez, recoge y asimila la cultura judía y cristiana, gracias al largo proceso de búsqueda de la verdad, que lleva a nuestro autor a peregrinar por varias sectas y creencias religiosas, como el maniqueísmo al que se adhirió por varios años, para finalmente ser bautizado por manos de San Ambrosio.

Tales experiencias permitieron al Obispo de Hipona marcar una nueva ruta en el pensamiento, en especial, al buscar explicar las relaciones entre razón y fe. *"Martín Grabmann resume así los méritos teológicos del Doctor de Hipona: San Agustín, el más filósofo entre los Santos Padres y el teólogo más avasallador e influyente de la Iglesia, es el verdadero creador de la teología occidental, el que dio vida a una serie de ramas o disciplinas de la ciencia sagrada, como la homilética y la hermenéutica, en sus*

libros *De doctrina christiana*, y a la catequesis, en el tratado *De catechizandis rudibus*.”⁴⁹

El pensamiento de San Agustín mostró el esfuerzo de la fe cristiana que busca una mayor comprensión de su contenido con la ayuda de la filosofía, en especial del neoplatonismo. El Doctor de Hipona en su ideal de verdad aspiraba a la sabiduría, no a las verdades de la ciencia, que tampoco desprecia pues reconocía la certeza matemática, pero las ilusiones racionalistas terminarían por ceder en el Doctor de la gracia, quien con una visión serena de la vida humana, apoyada en la fe y la tradición, reconoce el primado de la creencia. Así el Obispo de Hipona “no desempeña dos papeles, el de teólogo y el de filósofo que considera el <<hombre natural>>. El pensaba más bien en el hombre concreto, humanidad caída y redimida, capaz de alcanzar la verdad, constantemente solicitado por la gracia de Dios y necesitado de esa gracia para apropiarse de la verdad salvadora. Estaba convencido de que la razón tiene un destacado papel que desempeñar para llevarlo hacia la fe, y una vez que el hombre ha alcanzado la fe la razón tiene asignada la tarea de penetrar los datos de dicha fe.”⁵⁰ San Agustín no defiende una fe ciega, reconoce la intervención de la razón anterior a la fe, por lo que no fue raro que a lo largo de su vida, después de su conversión, el pensador cristiano buscara conseguir la certeza y seguridad interior a partir de un acto de fe razonable.

San Agustín tuvo la educación propia de su época, ingreso a la escuela de Tagaste, aquí aprendió lectura y escritura, no sólo latina, a su vez, conoció algunos elementos de griego, por el que no tuvo mucha estima⁵¹, pero aún el

⁴⁹ Capanaga. “Introducción general” en Obras de San Agustín Tomo I. p. 93

⁵⁰ Saranyana. Historia de la filosofía medieval. p. 57

⁵¹ “¿Cuál era la causa de que yo odiara las letras griegas, en las que siendo niño yo era imbuido? No lo sé; y ni aun ahora mismo lo tengo bien averiguado. En cambio, gustábame las latinas con pasión, no las que enseñan los maestros de primaria, sino las que explican los llamados gramáticos; porque aquellas primeras, en las que se aprende a leer, escribir y contar, no me fueron menos pesadas y enojosas que las letras griegas. ¿Mas de dónde podía venir aun esto sino del pecado y la vanidad de la vida, por ser carne y viento que camina y no vuelve?” (San Agustín. Confesiones. I, 13, 20)

mismo latín de primaria no le pareció tan atractivo como el que explicaban los gramáticos, al que se inclinó en este periodo de sus estudios. En la siguiente etapa de la formación de su época se estudiaba gramática y retórica, que el Doctor de la gracia aprendió en las escuelas de Madaura y Cartago, se trata de una cultura fundamentalmente literaria, destinada a la oratoria, como ya se ha señalado. El Obispo de Hipona se inició en la búsqueda de la sabiduría después de la lectura del *Hortensio* de Cicerón⁵², un libro perdido en la actualidad. La vida de San Agustín fue una búsqueda de la verdad entre las propuestas de la filosofía clásica, especialmente el neoplatonismo⁵³ y el pensamiento cristiano; no creó una filosofía cristiana, sino que hizo del cristianismo una filosofía, visión poderosa y sólida, que es al mismo tiempo compleja, lo que hace que su pensamiento no se entienda con facilidad.

En el Doctor de la gracia la radical actitud filosófica consiste en el deseo de conocer la verdad, conocimiento común a todos, conocimiento propio de la filosofía, que es amor a la sabiduría y la sabiduría que es contemplación y posesión de la verdad.

El Obispo de Hipona hace una filosofía, como una concepción racional de las cosas que debe a la Revelación. *“No es que San Agustín admita, como dotada de*

⁵² Así lo narra el Doctor de la gracia en las *Confesiones*: *“Entre estos tales estudiaba yo entonces, en tan flaca edad, los libros de la elocuencia, en la que desea sobresalir con el fin condenable y vano de satisfacer la vanidad humana. Mas, siguiendo el orden usado en la enseñanza de tales estudios, llegué a un libro de un cierto Cicerón, cuyo lenguaje casi todos admiraban, aunque no así su fondo. Este libro contiene una exhortación suya a la filosofía, y se llama el Hortensio. Seméjante libro cambió mis afectos y mudó hacia tí, Señor, mis suplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros.”* (San Agustín. Op. cit. III, 4, 8)

⁵³ Tal es el testimonio que el mismo Obispo de Hipona nos relata: *“Y primeramente, queriendo tú mostrarme cuanto resistes a los soberbios y das tu gracia a los humildes, y con cuánta misericordia tuya ha sido mostrada a los hombres la senda de la humildad, por haberse hecho carne tu Verbo y haber habitado entre los hombres, me procuraste, por medio de un hombre hinchado con monstruosísima soberbia, ciertos libros de los platónicos, traducidos del griego al latín.”* (San Agustín. Op. cit. VII, 9, 14)

*valor definitivo y completo, una sistematización del saber que prescindiera de la Revelación y del fin último del hombre, la visión intuitiva de Dios. Ningún pensador cristiano puede consentir en esta concepción de una filosofía radicalmente autónoma, cerrada en sí misma y considerada como absolutamente suficiente y San Agustín la admite menos que ninguno. Para él no hay en el fondo más que una sola filosofía legítima, es a saber, la que integra las nociones que la razón puede descubrir por sus propias fuerzas, con las luces rectoras de la Revelación, cómo no hay más sabiduría real que aquella que se orienta hacia la posesión de Dios y la visión beatífica.”*⁵⁴

El problema en la filosofía cristiana es el camino para alcanzar la verdad, para poseerla, en tal punto, entra en pugna nuestra alma, que aquí se juega su salvación. El hombre que desea afanosamente alcanzar la verdad es porque en ella cree que encontrará la felicidad, sólo la verdad calmará adecuadamente el deseo de felicidad. Buscar la felicidad es la única causa y fin de la filosofía cristiana, deseo que mueve al hombre a ser religioso. La religión y la filosofía son dos medios de que dispone el hombre para lograr su bien, ya que llevan al mismo fin: la sabiduría que es verdad y felicidad. Así se puede alcanzar la perfección por estas dos vías que tienden al mismo fin por su significado en la existencia humana.

Juan Pegueroles nos recuerda que *“la teología moderna redescubre la concepción más plenaria de los Santos Padres y, entre ellos, especialmente de San Agustín, que concibe el acto de fe, además y sobre todo, como credere in Deum, como una entrega confiada de toda la persona a un Dios que es amor y que se revela al hombre para invitarle a entrar en su amistad. La fe así concebida es ante todo una conversión. Por tanto, no solamente ilumina la razón, sino que sobre todo crea en el hombre una actitud de buena voluntad, de amor sincero de la verdad. El que cree entenderá más, porque tiene purificado el <<ojo interior>>.”*⁵⁵

La esencia de la verdad, en el Obispo de Hipona, se une de forma

⁵⁴ Jolivet. San Agustín y el neoplatonismo cristiano. pp. 126-127

⁵⁵ Pegueroles. El pensamiento filosófico de San Agustín. p. 19

indisoluble en la existencia, la Verdad con mayúscula unida a la propia existencia es Dios. Tal es la verdad que tiene que alcanzar el hombre para obtener la felicidad por la filosofía y el Dios que debe amar para cumplir con su religión, aquí saber y amor son dos acciones que se implican, exigen y complementan ya que los dos caminos son en realidad una sola vía de salvación, felicidad y sabiduría. Vía que el autor cristiano reconocerá que establecieron los filósofos antiguos, especialmente Platón.⁵⁶ Así nos recuerda el padre Victorino Capánaga, que *“San Agustín se nutre del pensamiento platónico, pero también de la soberana ontología del Ego sum qui sum. Sobre esta definición de Dios ha posado él los ojos con moroso deleite, y le ha servido para trazar la línea divisoria entre el ser de la criatura y del Creador.”*⁵⁷

San Agustín buscó la verdad por la razón sin encontrarla, sólo la fe le daba lo que la razón no alcanzaba a descubrir, su experiencia le mostró que mejor era creer para saber que saber para creer; por lo que sólo la fe logra una visión clara, ya que es iluminada y así nos lleva a la sabiduría, de hecho, con Gilson podemos afirmar que la filosofía agustiniana no ha querido ser otra cosa que una exploración racional del contenido de la fe, así no es una filosofía autónoma, separada de la fe cristiana, pero tampoco es teología. Si bien el Doctor de la gracia ha comenzado por la fe, aun después de su conversión, anhela ardientemente entender hasta la plena evidencia.

De hecho, San Agustín abandono la secta de los maniqueos pues le habían prometido llevarlo a la fe en las escrituras por una vía racional, lo que no ocurrió; sin embargo, el Doctor de la gracia, una vez iniciado su proceso de conversión, *“se propondrá desde ahora alcanzar, por la fe en las Escrituras, la inteligencia de lo que*

⁵⁶ *“En los temas que exigen arduos razonamientos –pues tal es mi condición que impaciente estoy deseando de conocer la verdad, no sólo por fe, sino por comprensión de la inteligencia– confío entre tanto hallar entre los platónicos la doctrina más conforme con nuestra revelación.”* (San Agustín. *Contra los académicos*. III, 20, 43)

⁵⁷ Capánaga. “Introducción general” en *Obras de San Agustín*. Tomo I, p. 46

*éstas enseñan. Ciertamente que el asentimiento a las verdades de fe debe ir precedido por algún trabajo de la razón; aunque aquéllas no sean demostrables, se puede demostrar que es legítimo creerlas, y es la razón encargada de ello. Hay, pues, una intervención de la razón que precede a la fe, pero hay una segunda intervención que la sigue.”*⁵⁸

Las relaciones entre razón y fe, en la doctrina agustiniana, no se separan de la iluminación del pensamiento y purificación del corazón, que se aplican al hombre para transformarlo todo entero, inicio del camino que nos llevará a la sabiduría y a la felicidad, que pide en principio la piedad y la fe, que una vez que se tiene, se posee a su vez esperanza y amor, que son la base de la posibilidad misma de la filosofía cristiana, y por tanto, el único modo para que se nos haga posible la verdad.

El Doctor de la gracia conoce bien tal camino pues el mismo lo ha recorrido en su vida, especialmente en su proceso de conversión. De hecho, la conversión en el Obispo de Hipona tiene dos aspectos o momentos; la conversión de la inteligencia y la conversión de la voluntad, la primera efectuada por el estudio de los platónicos y la lectura de la Sagrada Escritura, la segunda por su adhesión al cristianismo. El método de San Agustín lo podemos ver como un equilibrio o tensión entre dos polos; por un lado, el afán incoercible de saber, y por el otro, la necesidad previa de creer, o como lo sintetiza Pegueroles, en San Agustín *“para entender es necesario creer. Pero esta fe previa no es ciega, sino razonable: viene precedida y preparada por un momento racional, que examina los fundamentos y las garantías de la fe.”*⁵⁹

La fe agustiniana es adhesión del espíritu a la verdad sobrenatural y abandono del hombre a la gracia, en las realidades sobrenaturales está el perfeccionamiento de las potencias de nuestra naturaleza. Así se pone el interés de nuestro filosofar en mostrar la necesidad que tenemos de la fe y la armonía de

⁵⁸ Gilsón. La filosofía en la Edad Media. p. 119

⁵⁹ Pegueroles. Op. cit. p. 25

los dones divinos con nuestros más profundos deseos. El camino seguro se inicia con la fe, que se debe tener para que el intelecto encuentre, pero la fe no es entendimiento, la fe sólo muestra el camino y prepara para el entender, y solo el entendimiento nos abre las puertas de la sabiduría que es posesión de la verdad. *"El entender lo que creemos nos hace contemplar la verdad y las verdades. Nos permite contemplar la verdad, porque lo que creemos es Dios, y éste es la Verdad; penetrando en su comprensión, nos acercamos a Él."* ⁶⁰

En el hombre se realizan las tres etapas que lo hacen feliz: creer, saber y aprehender. La cuestión en San Agustín es si la razón sola puede conducirnos a poseer la sabiduría, la respuesta, como se ha visto con anterioridad, es negativa; ya que la razón sin la fe no es apta para hacernos aprender la Verdad, fundamento último de toda verdad, por lo que el comienzo exige la fe. Razón y fe se funden en un único concepto de búsqueda que lleva a la Verdad, la Sabiduría y la Felicidad, sólo así puede actuar el filósofo cristiano. Tal fue el espíritu que guió los escritos del Obispo de Hipona, en donde razón y fe se encuentran en la más armónica compenetración, inseparable, sin confundirse, ya que no hay funcionamiento autónomo de la pura razón, la posesión de la verdad es suministrada por la fe y la fe penetra, sin anular, lo más íntimo de su razón.

Fe y razón intrínsecamente combinadas y compenetradas colaboran en las etapas de un proceso intelectual, que desembocan finalmente en el amor, concepto clave en el pensamiento agustiniano. De hecho, no tenemos nada menos agustiniano que considerar a San Agustín como filósofo y a San Agustín como teólogo, el Doctor de la gracia no desempeña dos papeles, el de teólogo y el de filósofo, él pensó en la compenetración que debe de haber entre la razón y la fe que guían al hombre, capaz de alcanzar la verdad. El Obispo de Hipona señaló de manera clara la interacción entre la razón y la fe, vía las cuales se ejercen esencialmente la filosofía y la religión. Leopoldo Zea, en su *Introducción a la filosofía*, ha sintetizado de manera muy clara tal posición del Obispo de Hipona,

⁶⁰ García-Junceda. La cultura cristiana y San Agustín. p. 116

al señalar que en nuestro autor *"el punto de partida debe de ser la fe, pero es menester completar la fe con la razón. No basta creer, es menester también comprender lo que se cree. Por un lado hay que creer en los misterios de la fe, por el otro hay que esforzarse en comprenderlos. Dios dona la Verdad por medio de la fe, pero la verdad es más nuestra en la medida en que más se la comprende. En San Agustín, la razón necesita de la fe para alcanzar la verdad."*⁶¹

La aspiración del Doctor de la gracia no es sólo creer sino llegar a la inteligencia de la fe, que es un principio, pero no término definitivo. La fe ayuda a entender y debe ser la regla en la investigación racional de los misterios, aquí la fe no aspira a sentir, sino sobre todo a comprender, reconociendo las deficiencias de la razón humana, el autor cristiano, la considera siempre el bien más alto del hombre y un instrumento para conocer la verdad. Tal es la idea que debemos tener presente al leer la obra de San Agustín en los capítulos siguientes, su concepción de las relaciones entre razón y fe, pues sólo el que cree puede entender.

En el siguiente capítulo, nuestra investigación girará en torno al diálogo *De Magistro*, aquí el Doctor de la gracia cristianizó la pedagogía griega. Nuestras reflexiones han girado, desde el inicio del capítulo, entorno a la idea de *paideia* griega que en los Padres de oriente fue muy clara al buscar darle una continuidad en la *paideia* cristiana. De nuevo, la excepción en los Padres de occidente es Agustín de Hipona quien en sus obras refleja una *paideia* cristiana.

La *paideia* griega, desde Homero, consistía en hablar bien, con elocuencia, y emprender acciones nobles y heroicas que eleven al hombre por encima del nivel común; sin embargo, *"la Paideia clásica, ya desde la conversión de Agustín, se convierte en una pedagogía de la interioridad, con que se busca no sólo hablar bien, sino pensar bien y obrar bien."*⁶² El camino a la perfección es la pedagogía de la

⁶¹ Zen. Introducción a la filosofía. p. 172

⁶² Introducción a "El maestro" en Obras de San Agustín Tomo III. p. 578

interioridad, que inspira el diálogo *De Magistro*, aquí la *paideia* griega se enriquece con las virtudes cristianas, que hace surgir a un nuevo hombre interior, quien adquiere conciencia de sus relaciones con Dios.

2. ACERCA DEL MAESTRO INTERIOR

2.1 UTILIDAD DE LOS SIGNOS

Después de su bautismo, San Agustín se establece en Tagaste, formando una especie de monasterio en la casa paterna, aquí continúa con la educación literaria de su hijo, cuyo fruto será el diálogo *El Maestro*, así el interlocutor del Doctor de la gracia en el diálogo es el joven Adeodato. La obra la podemos dividir en dos partes, francamente desiguales; la primera, y más larga, es un amplio estudio de los signos y la significación, que preparan a la segunda parte, mucho más breve, en la que se nos habla del Maestro que interiormente nos instruye, el único que puede enseñar la verdad. Veamos, en este primer apartado, en sus líneas generales, las afirmaciones planteadas por el Doctor de la gracia en la primera parte del diálogo en cuestión.

En San Agustín el proceso que nos lleva a la perfección es la pedagogía de la interioridad, reflejo de la dialéctica platónica, es decir, el arte de ascender de lo sensible a lo inteligible, de lo temporal a lo eterno, de la copia a la Idea. El ejercicio de la pedagogía de la interioridad fue una fuerte inspiración que movió al Obispo de Hipona a escribir el diálogo *El Maestro*, pero a diferencia de Platón que ve en el mundo sensible el lugar donde se ejercita el discípulo, en los objetos que percibimos por los sentidos; San Agustín ve el campo de ejercicio para el discípulo en el mundo de las palabras, que son los signos sensibles utilizados para expresar el contenido de un mundo invisible, que es el mundo interior del hombre, en donde habita el Maestro, el único que puede enseñar la Verdad.

La interrogación y la respuesta es el método comúnmente usado en las escuelas de la época, que práctico el mismo San Agustín en la casa paterna de Casiciaco con sus discípulos, bajo tal idea el diálogo *El maestro* no es más que un ejercicio de la mente, un ejercicio pedagógico que busca formar al discípulo, en una educación clásica. En el diálogo encontramos ejercicios gramaticales,

necesarios para el conocimiento y recto uso de la lengua, que desde los griegos y su concepción de *paideia* fue fundamental el hablar bien, con elocuencia, gracia y armonía, así no es rara la inclinación a la retórica.

En el encuentro entre el Doctor de la gracia y su hijo parecerían excesivos la cantidad de ejercicios gramaticales con los cuales el maestro a buscado instruir a su discípulo, pero si bien, el Obispo de Hipona reflexiona extensamente acerca de los signos, a su vez considera conveniente mostrarle a su interlocutor en el diálogo, Adeodato, que en su análisis no han jugado con las palabras, sino que van por un camino que puede conducirlos a grandes alturas:

“Ag.-Porque tal vez pienses o que estamos jugando, y que apartamos la consideración de las cosas serias para dirigir las sobre cuestiones pueriles, o que buscamos una pequeña o mediocre utilidad; y si crees que esta discusión ha de traer algo grande estás ardiendo en deseos de saberlo o, al menos, de oírlo.

Quisiera hacerte creer que no he formado juegos que desdigan, aunque tal vez estemos jugando. Pero en tal caso no lo consideres juegos de niños. Tampoco me detengo en cortos o medianos valores. Y, no obstante, si dijese que hay una vida bienaventurada y eterna, adonde con la ayuda de Dios, es decir, de la misma Verdad, deseo seamos conducidos por ciertas ascensiones apropiadas a nuestro paso, temería parecer ridículo entrando en este camino tan sublime por el examen de los signos más bien que de las cosas que ellos representan.”¹

¹ *“Tu enim frotasse aut ludere nos et a seriis rebus avocare animum quasi quibusdam puerilibus quaestunculis arbitraris aut parvam vel mediocre aliquam utilitatem requirere, aut si magnum quiddam parturire istam disputationem suspicaris, iam iamque id scire sive saltem audire desideras; ego autem credas velim neque me vilia ludicra hoc instituisse sermone –quavis fortasse ludamus idque ipsum tamen, non puerili sensu aestimandum sit –neque parva bona vel mediocria cogitare. Et tamen si dicam vitam esse quandam eandemque sempiternam, quo nos deo duce, id est ipsa veritate, gradibus quibusdam infirmo gressu nostro accommodatis perducere cupiam, vereor ne ridiculus videar qui non rerum ipsarum quae significantur, sed signorum consideratione tantam viam ingredi coeperim.” (San Agustín. El Maestro. VII, 21)*

En el pasaje se ve claramente, que el conocimiento es un proceso en ascenso, que se debe buscar de acuerdo a nuestro propio ritmo, una dialéctica de grados que exige una purificación de la mente, que permita ir de la copia a la Idea, de la misma manera que el esclavo que se ha liberado de sus ataduras, en el fondo de la caverna, y deja de ver las sombras para ver las cosas reales hasta llegar a la contemplación del mismo sol.

A diferencia de Platón, en San Agustín el proceso del conocimiento, es un proceso de interioridad y trascendencia; que de manera similar, a la conversión del Doctor de la gracia, es un proceso que pide dos tipos de purificación, la intelectual y la moral, como lo he señalado en el apartado 1.5 del capítulo anterior. Sólo así puede surgir el hombre interior agustiniano que adquiere conciencia de sus nuevas relaciones con Dios, ya que *“para Agustín, lo que ilumina el misterio del hombre y revela al mismo tiempo su grandeza, es su creación a imagen de Dios; al explorar la noción de imagen muestra que es propia del hombre interior, es decir, de la mente no del cuerpo, y que consiste en la capacidad que tiene el hombre de elevarse hasta la posesión inmediata de Dios.”*² Por ello no es raro que encontremos en el diálogo, y de hecho en toda la obra de San Agustín de Hipona, pasajes que nos remitan a la interioridad:

*“Ag.- A mi parecer ignoras que se nos ha mandado orar con los recintos cerrados, con cuyo nombre se significa lo interior del corazón, porque Dios no busca que se le recuerde o enseñe con nuestra locución que nos conceda lo que nosotros deseamos. En efecto, el que habla muestra exteriormente el signo de su voluntad por la articulación del sonido; y a Dios se le ha de buscar y suplicar en lo íntimo del alma racional, que es lo que se llama <<hombre interior>> pues ha querido que éste fuese su templo.”*³

² Introducción de Sobrino y Beuchot a San Agustín. Tratados. p. 26 México: SEP, 1988.

³ *“Aug.- Nescire te arbitror non ob aliud nobis praeceptum esse, ut in clausis cubiculis oremus (cf. Mt. 6,6), quo nomine significantur mentis penetrantia, nisi quod deus, ut nobis quod cupimus praestet, commemorari aut doceri nostra locutione non quaerit. Qui enim loquitur, suae voluntatis signum foras dat per articulatam sonum, deus autem in ipsis rationalis animae secretis, qui <<homo interior>> vocatur, et quaerendus et deprecandus est; haec enim sua templa esse voluit.”* (San Agustín. Op. cit. I, 2)

Notemos como en el pasaje, nuestro autor, apela a la doctrina del hombre interior, un concepto nuevo del hombre y del espíritu, que se ha introducido vía el cristianismo en su concepción de la obra redentora de Cristo, expuesta de forma epistolar por San Pablo, para quien el *homo interior* es una nueva criatura, consagrada a Dios, abierta a una nueva relación con Dios.

En el diálogo *El Maestro* la pedagogía de la interioridad, en donde se ejercita el discípulo, es el de los sonidos o las palabras, signos sensibles que utilizamos para expresar el contenido de un mundo invisible, el mundo interior del mismo hombre. De hecho, en la educación clásica, a la que me he referido en la formación intelectual de San Agustín, se enseñaba a dar los primeros pasos por el estudio de la gramática para dotar al hombre del conocimiento de su propia lengua y el modo de usarla correctamente; tal fue el esquema que siguió el Doctor de la gracia para educar a su hijo, su interlocutor en el diálogo. Sin embargo, el Obispo de Hipona va más allá de la gramática, construye toda una filosofía de los signos, a partir de su largo estudio de los signos y la significación, en donde queda de relieve la impotencia de las palabras y el magisterio externo, por sí solos, para enseñarnos la verdad, ya que sólo afectan a los oídos, pero no tienen poder en lo íntimo del hombre.

San Agustín empleará con su alumno, Adeodato, un procedimiento que nos parece familiar al diálogo de Sócrates con Menón; aquí, el maestro interroga hábilmente a su esclavo sobre algunas verdades de geometría, sin haber estudiado la disciplina atina en las respuestas correctas, para explicarlo, Platón apela a la preexistencia de las almas y la reminiscencia:

“Sóc.- ¿Tiene o no tiene esas opiniones?”

Men.- Indudablemente las tiene, Sócrates.

Sóc.- Si no las adquirió en esta vida, ¿no es ya evidente que en algún otro tiempo las tenía y las había aprendido?”

Men.- Parece.

Sóc.- ¿Y no es ése, tal vez, el tiempo en que él no era todavía un hombre?”

Men.- Sí.

Sóc.- Sí, pues, tanto en el tiempo en que es hombre, como en el que no lo es, hay en él opiniones verdaderas, que, despertadas mediante la interrogación, se convierten en fragmentos de conocimientos, ¿no habrá estado el alma de él, en el tiempo que siempre dura, en posesión del saber? Es evidente en efecto, que durante el transcurso del tiempo todo lo es y no lo es un ser humano.

Men.- Parece.

Sóc.- Por tanto, si siempre la verdad de las cosas está en nuestra alma, ella habrá de ser inmortal. De modo que es necesario que lo que ahora no conozcas –es decir, no recuerdes– te pongas valerosamente a buscarlo y a recordarlo.”⁴

En Platón el conocimiento se tiene en posesión desde un mundo que es anterior a cualquier conocimiento sensible de esta realidad, en general, pero en particular al conocimiento de las matemáticas, que se puede repetir o recordar con la ayuda de un hábil maestro, como lo hace Sócrates con Menón en el diálogo citado. Sin embargo, en San Agustín la reminiscencia platónica, al no ser compatible con el dogma cristiano, se libera de la hipótesis de la preexistencia del alma, que en el diálogo *El Maestro* se sustituye por la doctrina de la iluminación, que nos habla de la escuela de la verdad abierta en el interior del hombre, en donde han de converger el maestro exterior, el Maestro Interior y el discípulo, aquí la cuestión que se plantea es ¿qué se debe a cada uno en la edificación del conocimiento?

Para el Doctor de la gracia, el maestro exterior, el maestro humano, se sirve de signos y de palabras. Así se examina y formula una especie de filosofía de los signos en su diálogo con Adeodato. Se determina la naturaleza de los signos con que se forma el lenguaje y se introducen en el discípulo, para concluir que los signos propiamente no enseñan, pero son necesarios para la enseñanza. Así lo afirma San Agustín:

⁴ Platón. *Menón*. 86a-86b

*"Y principalmente me esfuerzo en persuadirte -si soy capaz- de que no aprendemos nada por medio de los signos que se llaman <<palabras>>. Como ya he dicho, no es el signo el que nos hace conocer la cosa, antes bien, el conocimiento de ella nos enseña el valor de la palabra, es decir, el significado que entraña el sonido."*⁵

Vemos que las palabras, en tanto sonidos vibrantes, no tienen por sí mismas algún efecto de comunicación, a menos que una persona las perciba, así cuando se entabla un diálogo son necesarios dos extremos para realizar una comunicación, el emisor y el receptor no se pueden sustituir, así como el canal necesario para entablar una comunicación, en donde, de manera semejante a un péndulo, los mensajes deben ir y venir entre los participantes del hecho comunicativo. Al oír un idioma desconocido se escuchan sonidos, que no penetran en la mente, porque no se entiende nada, la palabra no me revela lo que significa, ya que la base de la inteligencia de las palabras es la comprensión del oyente que conoce su significado. Por lo que el Doctor de la gracia afirma:

*"Por lo tanto, es por conocimiento de las cosas por donde se perfecciona el conocimiento de las palabras. Oyendo palabras, ni palabras se aprenden. Porque no aprendemos las palabras que conocemos, a no ser percibiendo su significado, que nos viene no por el hecho de oír las voces pronunciadas, sino por el conocimiento de las cosas que significan."*⁶

La base de la comprensión de las palabras, no son las palabras mismas, sino la comprensión del oyente que conoce su significado, por lo que el Doctor de la gracia a podido afirmar que es *"por el conocimiento de las cosas por donde se*

⁵ *"Et id maxime tibi nitor persuadere, si potero, per ea signa, quae verba appellantur, nos nihil discere; potius enim, ut dixi, tunc verbi, id est significationem quae latet in sono, re ipsa, quae significatur, cognita discimus, quam illam tali significatione percipimus."* (San Agustín. El Maestro. X, 34)

⁶ *"Rebus ergo cognitis verborum quoque cognitio perficitur, verbis vero auditis nec verba discuntur. Non enim ea verba, quae non vimus, discimus aut quae non novimus didicisse nos possumus confiteri, nisi eorum significatione percepta, quae non auditione vocum emissarum, sed rerum significatarum cognitione contingit."* (San Agustín. Op. cit. XI, 36)

perfecciona el conocimiento de las palabras." Así la enseñanza sólo es completa en la escuela íntima de la mente, sólo aquí se da la afirmación o negación respecto a lo que se oye desde afuera. Se da una especie de luz interior que ilumina las palabras y las toma en cuanto portadoras de signos de realidades, que se van almacenando en la memoria.

En el diálogo entablado entre Adeodato y su padre, no se realza del todo el valor de las palabras dentro de la enseñanza o como vehículos que posibilitan la aprehensión de un determinado contenido; tampoco como elementos de la comunicación humana, ya que sólo se han tomado las palabras en su sentido material, en tanto sonidos articulados que hieren el oído, pero no como mensajeras poseedoras de un contenido epistémico. Así leemos en el diálogo, la siguiente afirmación de San Agustín:

*"Ag- Advertes, según creo, que todo lo que significa algo y brota mediante la articulación de la voz, hiere el oído, para poder despertar la sensación y se trasmite a la memoria para poder dar origen al conocimiento."*⁷

Por tanto, las palabras no enseñan...

*"quien me enseña algo el que presente a los ojos o a otro sentido corporal o a la mente misma lo que deseo conocer."*⁸

Las palabras tan sólo son portadoras de las cosas, en tanto signos de las mismas, en las personas se encarnan las palabras que son reflejo de lo exterior que el hombre reproduce en su interior vía el lenguaje, en donde se ha de preferir lo interior por encima de lo exterior. Las palabras, además, llevan a la mente al

⁷ "Aug- Omne, quod cum aliquo significatu articulata voce pronuntit, animadvertis, ut opinor, et aurem verbe rare, ut sentiri, et memoriae mandari, ut nosci possit." (Ibid. V, 12)

⁸ "Is me autem aliquid docet, qui vel oculis vel ulli corporis sensui vel ipsi etiam menti praebet ea quae cognoscere volo." (Ibid. XI 36)

recuerdo via la memoria, por lo que una función propia de las palabras es hacer venir las cosas a la mente, con las que pensamos o hablamos interiormente, tal como le señala el Obispo de Hipona a su hijo:

*"Ag.- Lo has entendido perfectamente; creo también que has advertido al mismo tiempo, aunque alguno defienda lo contrario, que nosotros, por el hecho de meditar las palabras, bien que no emitamos sonido alguno, hablamos en nuestro interior, y que por medio de la locución lo que hacemos es recordar cuando la memoria, en la que están grabadas las palabras, trae, dándoles vueltas, al espíritu las cosas mismas de las cuales son signos las palabras."*⁹

Las palabras y las cosas se han unido de manera indisoluble en la teoría agustiniana, relación que le dio a su autor la analogía para explicar un gran misterio de la fe: la Encarnación del Verbo, pero no vamos a abundar en tal relación de carácter marcadamente teológico, sólo quiero señalar que el Doctor de la gracia siempre admiró el misterio del lenguaje humano, ya que el espíritu en cierto modo se hace sonido encarnándose en las palabras, o tomando forma en las palabras, tal idea de encarnación de la palabra humana le ayuda a explicar a sus fieles el misterio de la Encarnación del Verbo divino.

Así San Agustín transporta a sus fieles de las maravillas de su palabra a otras mayores y más inexplicables maravillas, en donde se han impreso los sellos de la omnipotencia, sabiduría y bondad infinita de Dios; ya que en el Obispo de Hipona, la grandeza, la dignidad y el misterio de la palabra humana se comprenden mejor a la luz de los misterios de Dios, que en cualquier estudio gramatical, por más erudito que fuera. Como retórico y predicador cristiano, San Agustín conoce la importancia y preciosidad de la palabra, en donde encuentra

⁹ *"Aug.- Recte intellegis, simul enim te credo animadvertere, etiamsi quisquam contendat, quamvis nullum edamus sonum, tamen, quia ipsa verba cogitamus, nos intus apud animam loqui, sic quoque locutionem nihil aliud agere quam commemorare, cum memoria, cui verba inhaerent, ea revolvendo facit venire in mentem res ipsas, quarum signa sunt verba."* (Ibid. I, 2)

repartida la verdad divina, que él mismo experimento durante su estancia en Milán, cuando escucha a San Ambrosio y nota en sí mismo el efecto de las palabras del Obispo de Milán, que aun sin desearlo van mudando sus deseos hacia Dios.

En su diálogo con Adeodato, San Agustín señala otro aspecto de la palabra en tanto signo, que nos habla de dos términos, que también son inseparables, la persona que habla y la realidad de lo que habla; lo primero, se manifiesta en sus ideas, sentimientos e intenciones, ya que la palabra externa saca la palabra de la mente y el corazón. Lo que permitirá ser transparente frente al otro, lo cual es la esencia del diálogo, en especial, desde una postura cristocéntrica.

Pero vayamos más allá, veamos el diálogo como el fundamento de la socialidad humana, pues como lo ha señalado Capanága, *"en la palabra y su contenido se vinculan los hombres en el diálogo. Se realiza una especie de fusión de las almas, que en la palabra encuentran su lecho de vinculación."*¹⁰ De hecho, en los últimos años, la importancia del diálogo en la filosofía se ha replanteado a partir de Gadamer y su propuesta de hermenéutica, ya que si en el diálogo vía nuestro intercambio de conceptos encodificamos un tipo de comunicación, es vía la hermenéutica que podemos decodificar dicha comunicación, para interpretarla y hacerla comprensible a todo posible oyente.

A manera de síntesis y cierre de esta primera parte del diálogo *El Maestro*, en donde San Agustín ha llevado a su hijo Adeodato por una reflexión en torno a las palabras y la impresión que pueden provocar en nosotros, quisiera señalar lo siguiente; el Obispo de Hipona, desde el sentido común, ha señalado que sólo podemos aprender a través de signos y palabras:

"Ag.- Por lo cual no hemos hallado nada que pueda mostrarse por sí mismo fuera del lenguaje, que, además de significar otras cosas, se significa así mismo y como el

¹⁰ Capanága. "Introducción a *El Maestro*", p. 586 en *Obras de San Agustín Tomo III*.

lenguaje es un signo, no hay nada que pueda enseñarse sin signos.”¹¹

El Doctor de la gracia termina diciendo, con cierto tono de ironía, que los signos no nos enseñan nada, como ya lo he señalado, no es el signo, la palabra, la que nos da a conocer la cosa, sino que es precisamente en sentido opuesto, la cosa la que nos da a conocer el signo, así se aprende lo que significa el signo, cuando se conoce la cosa significada. Se aprende lo que es una cosa que se ignora, no por oír la palabra con que se llama, sino al ver la cosa misma, las palabras sólo tienen una función dentro del espectro de la memoria:

“Razón es muy verdadera y con mucha verdad se dice, que nosotros, cuando se articulan las palabras, sabemos qué significan o no lo sabemos: si lo primero, más que aprender, recordamos; y si no lo sabemos, ni siquiera recordamos, se nos incita a buscar su significado.”¹²

Así el resultado de la primera parte del diálogo de Adeodato con su padre es negativo, los signos, las palabras, no nos enseñan, de hecho su función sólo tiene sentido desde la memoria, desde la interioridad, que es el verdadero campo del conocimiento.

¹¹ *“Aug.-Quamobrem nihil adhuc inventum est, quod monstrari perse ipsum queat praeter locutionem, quae inter alia se quoque significat; quae tamen cum etiam ipsa signum sit, nondum prorsus exstat, quod sine signis doceri posse videatur.”* (San Agustín. El Maestro, X, 30)

¹² *“Verissima quippe ratio est et verissime dicitur, cum verba proferuntur, aut scire nos quid significant aut nescire; si scimus, commemorari potius quam discere, si autem nescimus, ne commemorari quidem, sed fortasse ad quaerendum admoneri.”* (San Agustín. Op. cit. XI, 36)

2.2 EL MAESTRO QUE INTERNAMENTE NOS INSTRUYE

En el diálogo *El Maestro* podemos identificar una segunda parte que es más propositiva, que toda la primera parte que se analizó en el apartado anterior; sin embargo, la primera parte insinúa lo que se abordará con mayor profundidad ahora, a saber, que la enseñanza sólo puede fundarse en la contemplación de la realidad misma, ya que se ha visto la impotencia de los signos, para que por sí mismos nos instruyan, tal ha sido la crítica del Obispo de Hipona al lenguaje, de donde se ha concluido que los signos no nos enseñan.

Cuando el maestro y el discípulo se sirven de los mismos signos, hablando un mismo lenguaje, podrá el discípulo discernir lo que el maestro le dice, incluso podrá entender aquello de lo que el maestro le informa y considerarlo como verdadero; pero, saber si es o no verdad lo que dice, no puede aprenderse del maestro, ya que la verdad, desde la óptica agustiniana, no puede aprenderse ni enseñarse, la verdad sólo puede ser enseñada, o mejor dicho aprendida, en la visión de la realidad misma.

Al tratarse de una realidad corporal, si el discípulo no tiene experiencia alguna del cuerpo en cuestión, podrá creer al maestro, pero no llegar a saber la verdad de aquel cuerpo, en estricto sentido, no lo podrá aprender. Así lo afirma San Agustín:

"si se nos pregunta sobre lo sensible, respondemos lo que sentimos si lo tenemos presente; como si se nos pregunta, al estar mirando la luna nueva, cómo es y dónde está. El que pregunta, si no la ve, cree a las palabras, y con frecuencia no cree; mas de ningún modo aprende si no es viendo lo que se dice; en lo cual aprende no por las palabras que

sonaron, sino por las cosas y los sentidos. Pues las mismas palabras que sonaron para el que no veía suenan para el que ve."¹³

Sin embargo, un proceso diferente ocurre si se trata de un cuerpo ausente, pero conocido con anterioridad por el discípulo, las palabras del maestro solamente se lo recuerdan, ya que la imagen del cuerpo quedo impresa en la memoria, como el testimonio de algo que se ha sentido.

*"Mas cuando se nos pregunta, no de lo que sentimos presente, sino de aquello que alguna vez hemos sentido, expresamos no ya las cosas mismas, sino las imágenes impresas por ellas y grabadas en la memoria; en verdad no sé cómo a esto lo llamamos verdadero, puesto que vemos ser falso; a no ser porque narramos lo que hemos visto y sentido, no ya lo que vemos y sentimos. Así llevamos esas imágenes en lo interior de la memoria como testimonio de las cosas sentidas, y contemplando con recta intención esas imágenes con nuestra mente, no mentimos cuando hablamos; antes bien, nos sirven de testimonio."*¹⁴

Un cuerpo ausente, conocido con anterioridad por el discípulo, es recordado vía las palabras del maestro, pero idéntico proceso ocurre cuando se habla de una realidad de tipo espiritual o intelectual, lo que captamos por el entendimiento y la razón, lo que se presenta en la luz interior de la verdad. Ya en *El Maestro* XII, 39; el Doctor de la gracia alude a los dos mundos, de acuerdo con Capánaga, el sensible y el inteligible que conocía por la filosofía de Platón, pero

¹³ "De illis cum interrogamur, respondemus si praesto sunt ea, quae sentimus, velut cum a nobis quaeritur intuentibus hunc novam, qualis aut ubi sit; hic ille qui interrogat, si non videt, credit verbis et saepe non credit, discit autem nullo modo, nisi et ipse quod dicitur videat, ubi iam non verbis, sed rebus ipsis et sensibus discit; nam verba eadem sonant videnti, quae non videnti etiam sonaverunt." (Ibid., XII, 39)

¹⁴ "Cum vero non de his, quae coram sentimus, sed de his, quae aliquando sensitus, quaeritur, non iam res ipsas, sed imagines ab eis impresas memoriaeque mandatas loquimur. Tum omnino quomodo vera di camus, cum falsa intueamur, ignoro, nisi quia non nos ae videm ac sentire, sed vidisse ac sensisse narramos. Ita illas imagines in memoriae penetralibus rerum ante sensarum quaedam documenta gestamos, quae animo contemplantes bona conscientia non mentimur, cum loquimur, sed nobis sunt ista documenta." (Ibidem)

Agustín cristianizó la teoría platónica admitiendo dos órganos de percepción, los sentidos y la razón, lo sensible y lo inteligible, pareja de contrastes, el mundo de los signos expresa la tensión entre ambos, en medio de los cuales se encuentra el hombre.

Los signos sensibles llevan al hombre al mundo inteligible, más aún los signos verbales llevan al Verbo eterno, que ilumina todas las mentes, de hecho, esta es la intención del tratado agustiniano de *El Maestro*; la necesidad de una iluminación divina para aprender la verdad, es una ayuda divina al hombre para que participe de la Verdad. Dios se asemeja a un sol cuya luz llega a todas las inteligencias para conocer las verdades absolutas, necesarias y eternas, cuyo fundamento es una Verdad universal, necesaria y eterna, identificada con las ideas divinas, las ideas de Dios.

Hay un orden de verdades que superan la capacidad humana de comprensión, son de un orden sobrenatural, que para ser conocidas se requiere de una iluminación de orden sobrenatural, que sólo puede venir de la fe. Cristo, como Verbo encarnado, cumple tales funciones, siendo así el único y verdadero maestro del hombre, es el Maestro Interior, el que enseña. La inspiración de Cristo es la que enseña, pero tal afirmación demanda que la precisemos a un más, lo que haremos a lo largo de nuestro capítulo.

El Doctor de la gracia señala que no se puede percibir la verdad inmutable de las cosas a menos que la mente reciba esa luz divina, que ilumina la mente, y que procede de Dios, que es en realidad quien permite que se hagan todas aquellas cosas que son luminosas para el intelecto.

En San Agustín, así como la luz del sol hace visible a la luz de los ojos las cosas materiales, así la luz divina hace visible a la mente las verdades eternas, no es la iluminación misma la que ve la mente, pero tampoco al Sol Inteligible o Dios, sino solo las características de eternidad y necesidad en las verdades eternas y necesarias que son hechas visibles a la mente por Dios. *"Dado que las*

ideas y las verdades eternas son en sí mismas desproporcionadas para nuestra inteligencia, Dios tiene que adecuarlas y adaptarlas a nuestra capacidad, efectuando una iluminación de nuestro intelecto para la cual resplandezcan en nuestro interior.”¹⁵ La verdad al no ser inferior ni igual a nuestras mentes, sino lo más superior, nos obliga a necesitar de la iluminación divina que trasciende nuestra mente.

Considero que en el pensamiento agustiniano, las ideas y verdades eternas poseen una función ideogenética, como lo sugiere Copleston ¹⁶, se trata de la “luz” que proviene de Dios dota a la mente humana para ver las características de inmutabilidad y necesidad de las ideas eternas. El Obispo de Hipona señala que no podemos percibir la verdad inmutable en nuestra mente, a menos que se encuentre iluminada como por un sol, esa luz divina, que ilumina la mente procede de Dios, por medio del cual el intelecto humano es iluminado. De la misma forma en que la luz del sol hace visible a la luz de los ojos las cosas materiales, así la iluminación divina hace visible a la mente las verdades eternas, no es la iluminación misma la que ve la mente, ni el Sol Inteligible o Dios, sino solo las características de eternidad y necesidad en las verdades eternas y necesarias que se hacen visibles a la mente por Dios, el único Maestro que nos instruye internamente.

En la teoría de la iluminación ideogenética no se postula que Dios crea y conserva el intelecto humano y que la luz natural del intelecto humano sea una luz participada. La actividad de la iluminación divina respecto a la mente es análoga a la función de la luz del sol respecto de la visión, y a pesar de que la luz del sol hace visible los objetos corpóreos, es indudable que San Agustín no pensaba que crease imágenes de los objetos en el sujeto humano. Aunque el Doctor de la gracia no indica con claridad cómo se obtienen las nociones de siete, tres o diez, la función de la iluminación no es infundir las nociones de esos números, sino iluminar el juicio que siete y tres suman diez, de modo que se

¹⁵ *Introducción de Sobrino y Beuchot a San Agustín. Tratados, p. 20. México: SEP, 1988.*

¹⁶ *Cfr. Copleston. Historia de la filosofía. Tomo II, pp. 60-74. Barcelona: Ariel, 1982.*

pueda discernir la necesidad de eternidad en ese juicio.

Si la iluminación tiene una función ideogenética, como lo he considerado, tal función no se refiere al contenido del concepto, como si la iluminación infundiese dicho contenido, sino a la calidad de nuestro juicio a propósito de ese concepto, o a nuestro discernimiento del carácter del objeto en su relación a la norma o modelo, que no se contiene en la simple noción de la cosa.

El Obispo de Hipona señala que el conocimiento de las verdades necesarias, inmutables y eternas no se alcanza por la experiencia sensible, ya que los objetos corpóreos son contingentes, cambiantes y temporales. Pero, a su vez, no se pueden producir tales verdades como una proyección de nuestra mente, ya que también es contingente y mutable; más aún, nuestra mente se encuentra dirigida y dominada por tales verdades, que se imponen a ella, lo que no harían si dependieran de nosotros. Por lo tanto, para percibir las verdades necesarias, inmutables y eternas, se requiere de un ser inmutable, necesario y eterno, es decir, Dios, que es semejante a un sol que ilumina nuestra mente.

La influencia de Dios, es decir, la inspiración de Cristo, el Maestro que internamente nos instruye, capacita al hombre para que vea la relación entre las cosas creadas y las realidades eternas suprasensibles de las cuales no hay visión directa en esta vida, ya que se encuentran más allá de nuestra limitada capacidad humana.

Sólo la luz de Dios, la iluminación divina, pone al hombre en posibilidad de discernir los elementos de necesidad, inmutabilidad y eternidad en la relación entre conceptos expresada en el juicio necesario. Tal es el tipo de iluminación que nos presenta el padre de occidente y al que se refiere el Doctor de la gracia en sus *Confesiones*:

"Mas aunque fuese bastante a referir por orden estas cosas, me cuestan caras las gotas de tiempo y desde antiguo ardo en deseos de meditar tu ley y <<confesarte en ella

mi ciencia y mi impericia, las primicias de tu iluminación y las reliquias de mis tinieblas>>, hasta que la flaqueza sea devorada por la fortaleza.”¹⁷

Así las primicias de la iluminación divina deben vencer las reliquias de las tinieblas de la antigua ciencia que se tenía, ya que sólo en Dios se encuentra el único conocimiento, *“nuestra ciencia, comparada con tu ciencia es una ignorancia,”*¹⁸ nos dice el autor de las *Confesiones*.

En San Agustín, Dios al ser el ser supremo tiene la existencia por sí mismo, mientras que el mundo tiene una existencia por participar del ser divino. Dios no sólo ha creado todo, es a su vez, quien las conserva en virtud de las Ideas divinas. Dios tiene las Ideas de todas las cosas, universales, individuales, presentes, futuras y posibles, cada cosa se ha hecho conforme a una Idea ejemplar divina, por ello coincido con Mauricio Beuchot, quien denomina la teoría agustiniana de las Ideas: realismo platónico.¹⁹

Lo que en Platón eran las formas arquetípicas de las cosas, las Ideas, en el Doctor de la gracia son Ideas divinas ejemplares que se encuentran en la mente de Dios y desde ahí presiden toda la creación, le dan forma y la conservan. Las Ideas divinas anteceden a las cosas y son más reales que ellas, pero las Ideas son inferiores a Dios y no existen separadas de Él; las cosas participan en las Ideas para ser, su esencia y su existencia, participación que puede ser una mayor perfección de su mismo ser. Las Ideas no tienen existencia por sí mismas, sólo en la mente de Dios, como su Inteligencia o su Verbo (a saber, Cristo) a través del cual produce por creación todas las cosas. *“Las Ideas ejemplares van plasmándose en las cosas por creación libre y voluntaria de Dios. Es una creación libre porque sería*

¹⁷ *“Et si sufficio haec enuntiare ex ordine, caro mihi valent stillae temporum. Et olim inardesco meditari in lege tua, et in ea tibi confiteri scientiam et imperitiam meam, primordia illuminationis tuae et reliquias tenebrarum mearum, quousque deoeretur a fortitudine infirmitas.”* (San Agustín. *Confesiones*. XI, 2, 2)

¹⁸ *“Scientia nostra scientia tuae comparata ignorantia est.”* (San Agustín. *Op. cit.* XI, 4, 6)

¹⁹ Cfr. Beuchot, M. El problema de los universales. pp. 67-82 México: UNAM, 1981.

*absurdo suponer que alguien superior a Dios le hubiera impuesto el crear o que algún tipo de necesidad que no procediera de Él mismo le hubiera compelido a efectuar ese acto creador. Es libre porque su voluntad decidió crear las cosas movido únicamente por un desden de darles su amor.”*²⁰ El acto de conservar lo creado es continuo, la materia, informe y moldeable, recibe de manera pasiva las Ideas ejemplares, que son el reflejo de su Creador, que se ve sobretodo en el hombre, en especial en su alma con sus potencias o facultades. De hecho, desde su antropología para el Obispo de Hipona el alma se relaciona con el cuerpo, en donde el conocimiento sensorial sólo tiene un papel secundario con respecto al conocimiento intelectual, que es el iluminado por Dios.

De acuerdo con Copleston, San Agustín admite la intervención de los sentidos en el proceso del conocimiento, pero los sentidos no son con propiedad la causa de que el alma sienta, son la causa instrumental de la sensación, el alma se sirve de los sentidos como de una herramienta. Los sentidos externos deben pasar a un sentido interno o central, que forma la representación sensible completa y estructurada, para después recibir una mayor estructuración en la imaginación, la que configura una imagen a partir de los datos sensibles, lo que se guardará en la memoria sensitiva, así como en la memoria intelectual se guardan los conceptos.

Nuestro conocimiento es propiamente tal en el nivel intelectual o racional, en donde tenemos la intuición intelectual de la conciencia, la razón inferior que conoce el mundo sensible y la razón superior que conoce el mundo inteligible y supraterebral, en la que Dios nos comunica y participa el conocimiento de las Ideas y axiomas inmutables para que conozcamos plenamente las cosas. Teoría que el Doctor de la gracia aplicó a su filosofía del lenguaje presente en el diálogo *El Maestro*. Ya se analizó la primera parte del diálogo y la crítica tan fuerte de nuestro autor a las palabras exteriores, los signos, que por sí mismos son incapaces de proporcionar algún conocimiento, en cambio los conceptos, que nos

²⁰ *Introducción de Sobrino y Beuchot a San Agustín. Tratados, p. 16*

hemos formado en nuestro contacto con la realidad, pertenecen al lenguaje universal del pensamiento. La palabra exterior tiene significado por la palabra interior, en virtud de la cual se conecta con las Ideas eternas, así la palabra interior es el fundamento de la palabra exterior. El conocimiento de las Verdades eternas no llega al discípulo por las palabras del maestro exterior, sino por la contemplación interior, la luz de la verdad presente en el llamado hombre interior, así el verdadero saber no es una enseñanza que se origina en lo externo, tal como lo ha planteado el padre de Adeodato:

“Cuando se trata de lo que captamos con la mente, es decir, con el entendimiento y la razón, hablamos lo que vemos presente en la luz interior de la verdad, con que está iluminado y de que goza el llamado hombre interior; pero entonces también el que nos oye, si él mismo ve con una mirada simple y secreta esas cosas, conoce lo que yo digo en virtud de su contemplación, no por mis palabras. Luego ni a éste, que ve cosas verdaderas, le enseñe yo algo diciéndole la verdad, pues aprende, no por mis palabras, sino por las mismas cosas que Dios le muestra interiormente; por lo tanto, si se le preguntase sobre estas cosas, también él podría responder. ¿Y hay nada más absurdo que pensar que le enseñe con mi locución, cuando podía, preguntado, exponer las mismas cosas antes de que yo hablase?”²¹

El discípulo no es del todo ignorante acerca de lo que se le enseña, si bien podemos enseñar o informar acerca de algo totalmente desconocido para el pupilo, a su vez él puede, en base a sus experiencias, sus vivencias, recordar algo ya conocido.

El que aprende, no por las palabras del maestro, es instruido interiormente

²¹ *“Cum vero de his agitur, quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur, quae praesentia continentur in illa interiore luce veritatis, quae ipse, qui dicitur homo interior (cf. Rm 7, 22), illustratur et fruatur, sed tum quoque noster auditor, si et ipse illo secreto ac simplici oculo videt, novit quod dico sua contemplatione, non verbis meis. Ergo ne hunc quidem doceo vera intuentem; docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus deo intus candente manifestis. Itaque de his etiam interrogatus respondere posset. Quid autem absurdius quam cum putare locutione mea doceri, qui posset, antequam loquerer, ea ipse interrogatus exponere?” (San Agustín. El Maestro. XII, 40)*

por Dios, tal es el privilegio de que goza el hombre interior, quien tiene un solo Maestro que lo lleva a la verdad, ya que Él es la Verdad siempre presente al espíritu, el Maestro Interior. El maestro exterior no tiene propiamente discípulos, sino jueces, de hecho jueces de su lenguaje, el Maestro Interior es el único que tiene discípulos y el único que es Maestro, con propiedad. Tal es el sentido de la afirmación de San Agustín:

*“En las cosas captadas con la mente, inútilmente oye las palabras del que las ve a aquel que no puede verlas; a no ser porque es útil creer –mientras se ignoran– tales cosas. Mas todo el que puede ver, interiormente es discípulo de la verdad; fuera, juez del que habla, o más bien de su lenguaje.”*²²

Sólo se es discípulo de la verdad interiormente. Las palabras dan a conocer al discípulo el pensamiento del maestro, el discípulo se encuentra en posibilidades de aprender las ideas del maestro, pero esto no es el auténtico sentido de la enseñanza, el maestro no está para enseñar sus ideas, sino para enseñar la verdad.

Sería absurdo que alguien enviará a sus hijos a la escuela para conocer y aprender lo que piensa el maestro que da las lecciones. Lo que se pretende es que el discípulo aprenda la verdad. Pero, desde la concepción agustiniana, el maestro exterior no puede enseñar la verdad, ni el discípulo puede aprender del exterior la verdad, ya que la verdad no es exterior, se conoce en el interior. Lo que se lee en el diálogo *El Maestro*:

“¿Acaso pretenden los maestros que se conozcan y relengan sus pensamientos y no las materias que piensan enseñar cuando hablan? Porque ¿quién hay tan neciamente

²² *“Quamobrem in his etiam quae mente cernuntur, frustra cernentis loquelas audit, quisquis ea cernere non potest, nisi quia talia, quamdiu ignorantur, utile est credere. Quisquis aulem cernere potest intus est discipulus veritatis, foris iudex loquentis vel potius ipsius locutionis; nam plerumque scit illa, quae dicta sunt, eo ipso nesciente, qui dixit.”* (San Agustín. Op. cit. XII. 41)

curioso que envíe a su hijo a la escuela para que aprenda qué piensa el maestro? Una vez que los maestros han explicado las disciplinas que profesan enseñar, las leyes de la virtud y la sabiduría, entonces los discípulos juzgan en sí mismos si han dicho cosas verdaderas, examinando según sus fuerzas aquella verdad interior.”²³

El discípulo una vez que ha aprendido, reconocido la verdad interiormente de la lección que se le ha presentado alaba a sus maestros, quienes en realidad no son maestros, con propiedad, ya que uno sólo es el Maestro, sólo en apariencia cree haber aprendido algo, por la palabra exterior del que enseña, cuando en realidad sólo se aprende interiormente, iluminados por Aquél que lleva nuestra razón hasta la Verdad.

De manera general, podemos señalar que en el diálogo *El Maestro*, en las dos partes que se han analizado en el presente capítulo San Agustín distingue dos tipos de conocimiento; uno adquirido y penúltimo, propio del maestro exterior, y otro recibido de Dios y último, propio del Maestro Interior. Cuando maestro y discípulo comparten la misma lengua y, lo que Gadamer llama, el mismo horizonte histórico; maestro y discípulo, podrán comunicarse, el discípulo entenderá lo que su maestro trata de transmitirle o decirle.

“Pero mira cómo voy cediendo y admito que, haya recibido en el oído las palabras aquel que las conoce, pueda también saber que el que habla ha pensado en las cosas significadas. ¿Aprende por esto si ha dicho la verdad, que es lo que ahora buscamos?”²⁴

Pero saber si es verdad lo que dice el maestro exterior, no lo aprende el

²³ *“Num hoc magistri profitentur, ut cogitata eorum ac non ipsae disciplinae, quas loquendo se tradere putant, percipiantur atque teneantur? Nam quis tam stulte curiosus est, qui filium suum mittat ad scholam, ut quid magister cogitet discat? At istas omnes disciplinas, quas docere profitentur, ipsiusque virtutis atque sapientiae cum verbis explicaverint, tum illi, qui discipuli vocantur, utrum vera dicta sint, apud semetipsos considerant interiorem scilicet illam veritatem pro viribus intuentes.”* (Ibid. XIV, 45)

²⁴ *“Sec ecce iam remitto atque concedo, cum verba eius auditu, cui nota sunt, accepta fuerint, posee illi esse notum de his rebus, quas significant, loquentem cogitavisse; nun ideo etiam, quod nunc quaeritur, utrum vera dixerit, discit?”* (Ibidem)

discipulo por el maestro exterior, él mismo no puede autofundamentarse, sólo del Maestro Interior se puede aprender la verdad. Tal es la conclusión a la que llega Adeodato en el diálogo con su padre:

*"Ad.- Yo he aprendido con la incitación de tus palabras, que las palabras no hacen otra cosa que incitar al hombre a que aprenda, y que, sea cualquiera el pensamiento de quien habla, muy poco puede aparecer a través del lenguaje. Por otra parte, si hay algo de verdadero, sólo puede enseñarlo aquel que, cuando exteriormente hablaba, nos advirtió que él habita dentro de nosotros."*²⁵

San Agustín nos ha planteado así la doctrina del Maestro Interior, que no sólo es una doctrina filosófica, en relación con su doctrina de la iluminación, a su vez, es una verdad evangélica, enseñada por el mismo Cristo: *"Vosotros no os dejéis llamar maestros, porque uno solo es vuestro maestro, Cristo"* (Mt. 23, 10).

El magisterio externo es sólo una ayuda, lo exterior es el campo de la acción humana, lo íntimo es el dominio de la verdad, la verdad sólo la enseña quien internamente nos instruye, de una manera tan íntima y delicada que generalmente no se percibe y se le da mucho más mérito a los maestros externos en lugar del único Maestro, quien se pone en contacto con el espíritu del hombre, como Verdad que ilumina la razón en la amplia esfera del conocer humano cuando formula verdades de una certeza completa. Tal es la idea sostenida en los *Soliloquios* del hiponense:

"Luego tampoco lo que se enseña en las ciencias y que sin ninguna hesitación retenemos como verdades certísimas, se ha de creer que podemos entenderlo sin la radiación de un sol especial. Así, pues, como en el sol visible podemos notar tres cosas: que existe, que esplende, que ilumina, de un modo análogo, en el secretísimo sol divino a cuyo conocimiento aspiras, tres cosas se han de considerar: que existe, que se clarea y

²⁵ "Ad.- Ego vero dilecti admonitione verborum tuorum nihil aliud verbis quam admoneri hominem, ut discat, et peritiam esse, quod per locutionem aliena cogitatio loquentis appareat; utrum autem vera dicantur, cum docere solum, qui se intus habitare, cum foris loqueretur admovet." (Ibid. XIV, 46)

*resplandece en el conocimiento, que hace inteligibles las demás cosas.”*²⁶

Tal es la esfera de las razones eternas que nos presenta San Agustín, de las verdades objetivas e inmutables, que demandan y piden para sí un fundamento necesario y absoluto, que no puede ser la naturaleza contingente y particular del hombre, por lo tanto el único fundamento es Dios. Ya que, como ha señalado acertadamente Capánaga, *“aquí se personaliza a la Verdad en la persona de Cristo, a quien compete la doble función de Maestro interior y exterior, pero se trata de la comprensión de las cosas inteligibles, o que se perciben con la razón y la inteligencia y se ven en la luz de la verdad.”*²⁷

En el origen de la comprensión de las palabras se encuentra la comprensión del oyente, que reconoce su significado, y de lo que hemos hablado ampliamente en la primera parte del diálogo; sin embargo, el Doctor de la gracia ve la incapacidad de las palabras en la auténtica enseñanza, ya que la enseñanza completa se realiza en la escuela íntima de la mente, que acepta o niega, somete a juicio lo que se oye.

Las ideas que nos ha planteado el Doctor de la gracia en el diálogo con su hijo se complementaran con el texto de las *Confesiones* en el mismo sentido, así leemos:

“Oiga yo y entienda cómo hiciste en el principio el cielo y la tierra. Moisés escribió esto, lo escribió y se ausentó; salió de aquí por ti, para ti, y ahora no le tengo delante de mí. Porque si estuviese le asiría, y rogaría, y conjuraría por ti, para que me

²⁶ *“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 illustrentur. Ergo quomodo in hoc 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.”*
(San Agustín. Soliloquios. I, 8, 15)

²⁷ Capánaga. Introducción a El Maestro. p. 589 en *Obras de San Agustín Tomo III*.

deklarase estas cosas, y yo prestaría los oídos de mi corazón a las palabras que brotasen de su boca. Claro es que si me hablase en hebreo, en vano pulsaría a mis oídos ni mi mente percibiría nada de ellas; más si lo dijera en latín, sabría lo que decía.

Pero ¿de dónde sabría si decía verdad? Y dado caso que lo supiese, ¿lo sabría tal vez por él? No; la verdad –que ni es hebrea, ni griega, ni latina, ni bárbara– sería la que me diría interiormente en el domicilio interior del pensamiento, sin los órganos de la boca ni de la lengua, sin estrépito de las sílabas: <<Dice verdad>>, y yo, certificado, diría al instante confiadamente a aquel hombre: <<Dices la verdad>>.”²⁸

El Doctor de la gracia en sus *Confesiones* hace un comentario acerca de las primeras líneas del Génesis, busca comprender lo que se expresa al inicio del texto sagrado, en donde señalará, que ya no puede consultar al autor del Génesis para saber que trato de expresar cuando redacta el primer libro de la Biblia. Además comenta acerca de que una lengua común resuelve el problema de la comunicación.

Lo que me interesa señalar del pasaje antes citado, es un problema en relación con la reflexión que se ha seguido a lo largo de la segunda parte del diálogo *El Maestro*, a saber, el problema acerca de la verdad. San Agustín ha señalado que la verdad no es enseñada por Moisés, así como no es patrimonio exclusivo de una lengua; del hebreo, el griego, el latín o el bárbaro, ya que la verdad, como se ha señalado anteriormente en el diálogo entre el Obispo de Hipona y su hijo, tiene su cede en el interior del hombre, en donde habita el

²⁸ "Audiam et intellegam, quomodo in principio fecisti caelum et terram. Scripsit hoc Moyses, scripsit et abili, transiit hinc a te ad te, neque nunc ante me est; nam si esset, tenerem eum et rogarem eum et per te obsecrarem, ut mihi ista panderet, et praerberem aures corporis mei sonis emmentibus ex ore eius; et si hebraea voce loqueretur, frustra probaret sensum meum nec inde mentem meam quicquam tangeret; si autem latine, scirem quid diceret. Sed unde scirem an verum diceret? Quod si et hoc scirem, num ab illo scirem? Intus utique mihi, intus in domicilio cogitationis, nec hebraea, nec graeca nec latina nec barbara veritas sine oris et linguae organis, sine strepitu syllabarum diceret: <<Verum dicit>>, et ego statim certus confidenter illi homini tuo dicerem: <<Verum dicit>>." (San Agustín. Confesiones. XI, 3, 5)

único Maestro, el que propiamente nos enseña, en tanto que nos ilumina para llegar a la Verdad, el sol que nos baña con su luz, tal como lo describe el hiponense en sus *Soliloquios*, una obra breve, que de manera muy sintetizada es un ejercicio de meditación para buscar la verdad, escuchando la voz del Maestro Interior que ha colocado su escuela en la conciencia de cada uno, aquí nos ofrece sus lecciones:

*"R.- Es razonable tu interés. Pues te promete la razón, que habla contigo, mostrarte a Dios como se muestra el sol a los ojos. Porque las potencias del alma son como los ojos de la mente; y los axiomas de las ciencias aseméjense a los objetos, ilustrados por el sol para que puedan ser vistos, como la tierra y todo lo terreno. Y Dios es el sol que los baña con su luz. Y yo, la razón soy para la mente como el rayo de la mirada para los ojos. No es lo mismo tener ojos que mirar, ni mirar que ver. Luego el alma necesita tres cosas: tener ojos, mirar, ver."*²⁹

La inteligibilidad de las cosas es como un divino resplandor, Jolivet al interpretar la doctrina de la iluminación agustiniana llama a Dios el sol de las almas. En el Obispo de Hipona pasamos de lo externo para llegar a lo interno, el mundo exterior es el medio para llegar al mundo interior en donde se encuentra la verdad, que nos es iluminada por Dios.

En las palabras y las cosas vamos conociendo, pasar por lo exterior es condición para el conocimiento, pero no la causa del verdadero conocimiento, ya que está se encuentra en el interior del hombre, en donde habita el Maestro que en verdad nos instruye.

²⁹ *"Bene moveris. 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. Ergo autem ratio ita sum in mentibus ut in oculis est adspicere. Non enim hoc est habere oculos quod adspicere: aut item hoc est adspicere quod videre. Ergo animae tribus quibusdam rebus opus est: ut oculos habeat, quibus iam bene, uti possit, ut adspiciat, ut videat"* (San Agustín. Soliloquios. I, 6, 12)

2.3 HERENCIA PLATÓNICA

Antes de iniciar con el siguiente capítulo de mi investigación, considero pertinente hacer un señalamiento en torno a la posición del Obispo de Hipona respecto a su teoría de la iluminación, que ya hemos comentado y trazado en sus líneas generales, pero que puede ser interpretada de manera incorrecta en términos de reminiscencia platónica o neoplatónica, sin considerar el dogma cristiano que habla de resurrección y no de reencarnación.

San Agustín se establece en Milán en el año 384, en esta ciudad le suceden varios acontecimientos que cambiarán de manera permanente su vida; uno, de entre ellos, es que tiene la oportunidad de leer algunas obras de los neoplatónicos, quizá algunas *Ennéadas* de Plotino, en la traducción de Mario Victorino, lectura que le ayudó a aceptar la idea de una realidad inmaterial y aceptar como razonable el cristianismo.

Bajo la luz del neoplatonismo el Obispo de Hipona relejó el Nuevo Testamento su lectura culminará con su bautismo en el año 387, en donde ya es plenamente consciente de que Dios es la verdad suprema y nos la da a conocer por iluminación, a la manera como el sol nos hace visible las cosas a los ojos y de lo que hemos reflexionado abundantemente con anterioridad.

El conocimiento en San Agustín se mueve en dos polos, el conocimiento de Dios y el conocimiento de sí mismo, ya que se busca la verdad, que esta en el interior del hombre, en donde habita el Maestro, que es Dios, la Verdad suprema y de la que participamos por iluminación. Dios nos participa sus ideas ejemplares y razones eternas, que en tanto depositadas en nuestra alma, como impresiones que se encuentran en el espíritu, parecerían ser innatas al estilo

platónico o neoplatónico, así no es difícil pensar que el Doctor de la gracia parece sostener un cierto innatismo, como se lee en los *Soliloquios*:

*"R.- Si 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 de 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. Luego sólo podrá con fundamento rechazar la inmortalidad del alma quien no admita la verdad de las proposiciones arriba asentadas."*³⁰

Parece que el hiponense ha aceptado, en sus primeros escritos, un cierto innatismo, pero en todo caso, termina rechazándolo por ser incompatible con el dogma cristiano, en sus obras de mayor madurez, cuando nos habla de su teoría de la iluminación, la enmarca señalando que Dios da su iluminación al entendimiento por la participación de sus ideas que le concede al hombre. El intelecto nos da un conocimiento del mundo espiritual, en donde habita el verdadero conocimiento, el hombre ve en su espíritu la plasmación de las ideas ejemplares y de las razones eternas, así se ha relacionado con Dios, quien da el conocimiento decisivo por una iluminación en la que da a participar su conocimiento al hombre, por ello el Doctor de la gracia puede elevar una plegaria en los siguientes términos:

"A ti invoco, Dios Verdad, en quien, de quien y por quien son verdaderas todas las cosas verdaderas. Dios, Sabiduría, en ti, de ti y por ti saben todos los que saben. Dios, verdadera y suma vida, en quien, de quien y por quien viven las cosas que suma y verdaderamente viven. Dios bienaventuranza, en quien, de quien y por quien

³⁰ "R.- Omne quod in subiecto est, si semper manet, ipsam 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. Nec animus mortuus dicitur. Immortalem igitur animam solus non absurde negat, qui superiorum aliquid non recte concessum esse convincit." (San Agustín, Op. cit. II, 14, 24)

*son bienaventurados cuantos hay bienaventurados. Dios, Bondad y Hermosura, principio, causa y fuente de todo lo bueno y hermoso.”*³¹

Las ideas de las cosas sensibles las podemos sacar del conocimiento que nos viene de lo corporal, sin embargo, las ideas de las cosas necesarias y trascendentes no pueden venir de lo corporal, su origen debe de ser más elevado, en una esfera de conocimiento superior, así las mismas razones eternas no pueden originarse en lo sensible y aunque se encuentran en nuestro espíritu, no son parte de él, como tampoco son producto suyo, ya que son superiores a nuestro espíritu, sólo pueden venir de Dios, quien ilumina al hombre para que conozca, no a la manera de reminiscencia platónica, ya que el alma no tiene una preexistencia.

Sin embargo, el Doctor de la gracia siempre manifestó un gran aprecio por el pensamiento de Platón, como podemos leer en *Contra académicos*:

*“Platón, el hombre más sabio y erudito de su tiempo, que de tal modo disertaba que todo, al pasar por su boca, cobraba grandeza y elevación, y tales cosas habló, que, de cualquier modo que las dijese, nunca se empequeñecían en sus labios, después de la muerte de Sócrates, su maestro, a quien distinguió con singular predilección, según dicen, tomó muchas doctrinas de la escuela de Pitágoras.”*³²

A pesar de tal aprecio al filósofo griego, San Agustín supo definir y delimitar muy bien los elementos platónicos para hacerlos compatibles con el

³¹ *“Te invoco, Deus Veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt quae vera sunt omnia. Deus, Sapientia, in quo et a quo et per quem sapunt quae sapunt omnia. Deus vera et semita Vita, in quo et a quo et per quem vivunt quae vere summeque vivunt omnia. Deus, Beatitudo, in quo et a quo et per quem beata sunt quae beata sunt omnia. Deus, Bonna et Pulchrum, in quo et a quo et per quem bona et pulchra sunt omnia.”* (Ibid. I, 1, 3)

³² *“Plato, vir sapientissimus et eruditissimus temporum suorum, qui et ita locutus est, ut quaecumque diceret magna fierent, et ea locutus est, ut quomodocumque diceret, parva non fierent dicitur post mortem Socratis magistri sui, quem singulariter dilexerat, a Pythagoreis etiam multa didicisse.”* (San Agustín. *Contra los académicos*. III, 17, 37)

dogma cristiano, por ello la reminiscencia sería una contradicción en el sistema agustiniano, aunque fue una pieza clave en la elaboración de su teoría de la iluminación y del hombre interior, cuyo sol es Dios, quien nos lleva a la comprensión de las cosas, tal como lo encontramos en los *Soliloquios*:

*“Dios, luz espiritual, en ti, de ti y por ti se hacen comprensibles las cosas que hechan rayos de claridad.”*³³

El platonismo le permitió al Obispo de Hipona descubrir el mundo de la interioridad humana, la primacía que tiene el alma sobre el cuerpo en el sistema de Platón, quien consideraba que el alma estaba atrapada en un cuerpo del que se tiene que liberar, nos lleva a un recogimiento y una reflexión desde la interioridad, de hecho, al principio en el *Fedón*, su autor defiende un dualismo casi radical del cuerpo y el alma, el alma se presenta como realidad inmortal y separable de la parte mortal, el cuerpo; el alma quiere liberarse del cuerpo para regresar a su origen divino y vivir entre las Ideas, en el mundo inteligible, pero aun dentro del cuerpo el alma puede recordar las Ideas que había contemplado en su vida anterior, de hecho podemos decir que el alma es el fundamento de la teoría del conocimiento en Platón, por ello la gran importancia dentro del sistema platónico de los procesos epistémicos del alma.

Aunque el alma reside, o mejor dicho, se encuentra encerrada, como en una prisión que la limita, en lo sensible y lo corporal su auténtica vocación es liberarse de tal atadura, lo que logrará en la medida en que se esfuerce por actuar según lo inteligible, sólo así, puede decirse, se habrá purificado.

Los neoplatónicos desarrollaron con gran detalle la teoría platónica del alma, especialmente Plotino, quien se interesa de manera particular por la parte superior e inteligible del alma, la cual no sufre alteración y es incorruptible.

³³ *“Deus, intelligibilis Lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent quae intelligibiliter lucent omnia.”* (San Agustín. *Soliloquios*. I. 3. 3)

*“Como los filósofos helenísticos, Plotino quiere liberar el espíritu para sí mismo, pero no sólo de afectos, dolores y engaños, sino del mundo en general, del aislamiento y del distanciamiento de Dios. Hace que la filosofía aboque en la teología, pero de una manera genuinamente griega, al hacer que el camino hacia la salvación conduzca más allá no de una revelación, sino del pensamiento puro y del esfuerzo moral.”*³⁴

Los cristianos de Milán, muy cercanos al platonismo y neoplatonismo, veían en el alma la capacidad para descubrir la verdad dentro de sí misma, *“el hombre tiene su verdadero ser en el alma”*³⁵, por ello el Obispo de Hipona al entrar en contacto con esta escuela descubre el mundo de la interioridad humana. Así *“el tratamiento que da Agustín a los platónicos a lo largo de la Ciudad de Dios muestra hasta qué punto seguía estando vivo en Agustín parte del pasado pagano, que estimulaba sus pensamientos más refinados y le desafiaba a un continuo diálogo interior que había de durar hasta su muerte.”*³⁶ La extremada sensibilidad del Obispo de Hipona le daba las estrategias adecuadas para utilizar a los autores paganos en sus obras, como los platónicos y hacerlos compatibles con el dogma cristiano.

San Agustín establecerá como nueva e inmediata seguridad el saber que el alma adquiere de sí misma, el alma descubre dentro de sí la verdad, concomitantemente al descubrir la verdad descubre a Dios, porque Dios es el fundamento último de toda Verdad. El conocimiento del mundo inteligible, acceso a la verdad, se muestra como una iluminación, una revelación, Dios nos participa sus ideas divinas, así la apropiación de la Verdad no se consigue por el puro conocimiento, se necesita de la fe, el Doctor de la gracia sabe que la razón es insuficiente para alcanzar la sabiduría y la vida feliz, su vida entre los académicos le mostró los límites de la razón, el escepticismo le puso en el camino de comprender la exigencia de la fe en orden a la certeza y seguridad que ansiaba.

³⁴ Leipoldt. El mundo del Nuevo Testamento, p. 384

³⁵ Leipoldt. Op. cit. p. 384

³⁶ Brown. Biografía de Agustín de Hipona, p. 404

Pero no basta la pura fe, así como no basta la pura razón; fe y razón se deben fundir en un único camino el de la Verdad, la Sabiduría y la Felicidad que son los fines propios del cristianismo, por lo que el cristianismo se le presenta al Obispo de Hipona como una filosofía, o mejor dicho, como la verdadera filosofía, porque Dios es la Sabiduría, la Verdad y la Felicidad misma, así el sumo bien del hombre. De hecho aquí podemos reconocer la identificación de fines, en el sistema agustiniano, entre la verdadera religión y la verdadera filosofía, tal convergencia entre religión y filosofía se debe entender como exigencia de la razón por parte de la fe para alcanzar su plenitud.

La razón nos prepara para la fe, pero a su vez, la fe prepara para la razón, debemos entender los motivos para creer pero se debe disponer a la razón para que pueda entender aquello en lo que cree, la fe ayuda a comprender aquello en lo que cree, pero en definitiva sólo la razón encuentra aquello que busca la fe, tal fue el camino recorrido por el hiponense en su búsqueda de la verdad.

San Agustín, como buen platónico, reconoce los límites de la percepción de los sentidos, pero refuta la duda permanente de los académicos, incluso en el nivel del conocimiento sensible; sin embargo, el error y la duda son pruebas irrefutables de la existencia y del pensar humano, el hombre desde la certeza de su existencia como ser que piensa, puede fundar la certeza de sus pensamientos, por tanto, se puede rebatir la duda absoluta al afirmar la interioridad de la conciencia, que certifica la evidencia de la existencia del yo pensante.

Al ir el hombre dentro de sí, lo primero que encuentra es su propia existencia, su propio conocer y pensar, el que duda, se da cuenta de algo de lo que no cabe duda ni engaño posible, que está en la duda y que se está engañando, es en la interioridad en donde se da la existencia de una certeza, el yo que piensa, que duda y que se engaña.

La razón descubre la verdad dentro de sí misma, el hombre de nuevo flexionado sobre sí descubre la verdad que Dios le participa por iluminación. La

doctrina de la reminiscencia, es sustituida por la teoría de la iluminación, la idea de la luz que nos participa las ideas divinas, así la luz nos descubre la verdad, a la manera de una visión mental, tal iluminación es proporcionada por una fuente de luz por medio de la cual el hombre puede conocer en su interior la verdad de las cosas, esa fuente de luz son las ideas divinas, luz increada que ilumina nuestra mente para que podamos entender.

San Agustín reconoce en *La Ciudad de Dios* que los platónicos vieron a Dios como la luz:

“Muchas veces, y con mucha insistencia afirma Plotino, desarrollando el sentido de Platón, que ni aún aquel alma que creen alma del mundo, tiene su felicidad distinto origen que la nuestra, y que esa luz no es ella misma, sino la que la ha creado y con cuya iluminación inteligible resplandece ella inteligiblemente.”³⁷

La luz de nuestro intelecto nos permite interpretar las experiencias sensibles, así como nuestros conceptos y juicios, ya que participamos de las ideas divinas en nuestra alma, que podemos considerar como una forma modificada de la reminiscencia platónica. La teoría de la iluminación no es si no la justificación de la posibilidad del conocimiento, racional e intelectual, basado en la presencia de Dios en la mente humana, la presencia en nosotros del Maestro Interior.

³⁷ *“Saepe multumque Plotinus asserit sensum Platonis explanans, ne illam quidem, quam credunt esse universitatis animam, altunde beatam esse quam nostram: idque esse lumen quod ipsa non est, sed a quo creata est, et quo intelligibiliter lucet.”*
(San Agustín. *La Ciudad de Dios*, X, 2)

3. TIPOS DE MEMORIA EN EL PENSAMIENTO DEL HIPONENSE

3.1 MEMORIA PSICOLÓGICA

En el capítulo anterior llegamos a la conclusión, de acuerdo con el diálogo *El Maestro*, que sólo tenemos un maestro que nos puede enseñar la verdad, la misma Verdad siempre presente en el espíritu, el Maestro Interior. En estricto sentido, la verdad no se aprende, no se recibe del exterior, sino que se le conoce en el interior. Cuando maestro exterior y discípulo participan del mismo horizonte cultural e histórico se podrán comunicar, pero saber si es verdad lo que dice el maestro exterior, el discípulo sólo lo podrá saber vía el Maestro Interior, el único que lo puede llevar a la Verdad. Así, en el Obispo de Hipona, se ha pasado de lo externo para llegar a lo interno, el hombre interior, el mundo exterior es el medio para llegar al mundo interior en donde se encuentra la Verdad, en el mundo interior habita el único Maestro con derecho a tal título.

En las palabras y las cosas vamos conociendo, pasar por lo exterior es condición para el conocimiento, pero no la causa del verdadero conocimiento, ya que éste se encuentra en el interior del hombre, en donde habita el Maestro que en verdad nos instruye. Continuando en esta línea y con la introducción que se ha hecho de las *Confesiones* XI, 3, 5, en donde el Obispo de Hipona se ha planteado, igual que en el diálogo *El Maestro*, la cuestión acerca de la Verdad, se abordará ahora el libro X de la misma obra, que es el lugar en donde el Doctor de la gracia estudia la noción de memoria transpsicológica o metafísica, como la ha llamado acertadamente Juan Pegueroles, pero primero debemos analizar la noción de memoria psicológica que es mucho más básica, ya que incluso, en algún sentido, la compartimos con el resto del reino animal.

El pasaje que se analizará a lo largo de nuestro capítulo es la descripción de un proceso de ascensión en busca de Dios, como otros semejantes que se presentan en toda la obra del Obispo de Hipona, la novedad del pasaje por

analizar es una etapa que no se encuentra en otros procesos de ascensión de su autor, la noción de la memoria, el tema central de nuestra investigación, que hace particularmente interesante esta descripción de ascensión a Dios. De hecho, podemos ver toda la obra de las *Confesiones* como un gran ejercicio de la memoria y de búsqueda de Dios por parte de su autor, quien en su obra muestra sin temor los pecados y errores cometidos a lo largo de su vida, se acusa solo para resaltar la gracia de Dios que ha obrado en él.

Posidio, Obispo de Calama, da una razón triple acerca de porqué San Agustín escribe su obra autobiográfica de las *Confesiones*: *“la humildad del escritor que aborrecía ser estimado, en más de lo que era; la gloria de Dios, que debía resplandecer en su conversión; el deseo de ser ayudado por las oraciones de los hermanos.”*¹ Aunque es muy difícil saber el motivo preciso que lleva al hiponense a la redacción de las *Confesiones*, si se ve con claridad el recogimiento que su autor hace para reflexionar acerca de sus pecados, con lo que quiere cantar una alabanza a Dios misericordioso y justo, poniendo el acento en la gracia que lo ha salvado, por ello se combina a lo largo de la obra la confesión de alabanza y la confesión de los pecados, se da un extenso diálogo con Dios, San Agustín habla, expone, narra, interroga, una extensa meditación centrada en la vida misma del que medita, un gran ejercicio de la memoria y del recuerdo, quien se deja enseñar por Dios y así nos instruye a nosotros, describe los acontecimientos de su vida, tal como los descubre y rescata en su memoria.

En el Obispo de Hipona *“la amplitud y profundidad de sus experiencias vale más que un fichero de testimonios de personas de escasa sensibilidad y fuerza introspectiva, sin maestría conceptual y gráfica para la formulación del contenido de sus vivencias.”*² El Doctor de la gracia cuenta y quiere contar su propia vida, las *Confesiones* constituyen una autobiografía de hechura enteramente nueva para su época, en donde el proyecto de narrar la vida deja paso a preocupaciones

¹ *Introducción. Confesiones. Ed. Porrúa. p. XVII*

² *Capanaga. “Introducción General”, en Obras de San Agustín. Tomo I. p. 179*

religiosas y metafísicas, tal es el caso particular en el análisis acerca de la memoria presente en el libro X.

El hiponense busca a Dios, quiere llegar a donde se encuentra el Maestro Interior, la Verdad, así hace una meditación contemplativa que pretende alcanzar un conocimiento con sentidos espirituales. Por ello al no encontrar a Dios fuera de sí, las cosas no son Dios, llega a un recogimiento, lo buscará dentro de sí, en el hombre mismo, en la interioridad más íntima, en donde habita el único Maestro, tal es la primera etapa de la ascensión, de afuera hacia adentro, lo exterior se conoce y es juzgado desde el interior:

“Entonces me dirigí a mí mismo y me dije: <<¿Tú quién eres?>>, y respondí: <<Un hombre.>> He aquí, pues, que tengo en mí prestos un cuerpo y un alma; la una, interior; el otro, exterior. ¿Por cuál de éstos es por donde debí yo buscar a Dios, a quien ya había buscado por los cuerpos desde la tierra al cielo, hasta donde pude enviar los mensajeros rayos de mis ojos? Mejor, sin duda, es el elemento interior, porque a él es a quien comunican sus noticias todos los mensajeros corporales, como a presidente y juez, de las respuestas del cielo, de la tierra y de todas las cosas que en ellos se encierran, cuando dicen: <<No somos Dios>> y <<El nos ha hecho>>. El hombre interior es quien conoce estas cosas por ministerio del exterior; yo interior conozco estas cosas; yo, Yo-Alma, por medio del sentido de mi cuerpo.”³

Podemos decir que hay un primer movimiento de trascendencia que consiste en superar a las creaturas visibles, el hiponense ha interrogado a las

³ *“Et direxi me ad me et dixi mihi: <<Tu quis es? Et respondi: <<Homo.>> Et ecce corpus et anima in me mihi praesto sunt, unum exterius et alterum interius. Quid horum est, unde quaerere debui Deum meum, quem iam quaesiveram per corpus a terraque ad caelum, quosque potui mittere multos radios oculorum meorum? Sed melius quod interius. Ei quippe remittabant omnes multii corporales praesidenti et indicanti de responsionibus caeli et terrae et omnia praesidenti et indicanti de responsionibus caeli et terrae et omnium, quae in eis sunt, dicentium. <<Non sumus Deus>>, et: <<Ipse fecit nos.>> Homo interior cognovit haec per exteriores ministerium; ego interior cognovi haec, ego, ego animus per sensum corporis mei.” (San Agustín. Confesiones, X, 6, 9)*

creaturas quienes le han contestado que no son Dios. Así pasamos a un segundo movimiento de trascendencia que tiene como objeto al hombre de cuerpo y alma, pero hay que rebasar al alma misma para llegar a Dios:

*"¿qué es, por tanto, lo que amo cuando amo yo a mi Dios? ¿Y quién es él sino el que está sobre la cabeza de mi alma? Por mi alma misma subiré, pues, a él."*⁴

Sin embargo, no debe dejarse de considerar que el alma tiene dos fuerzas, de acuerdo al hiponense, una que vivifica y otra que sensifica, hay que superar ambas fuerzas si se quiere llegar al fin, a la Verdad, a Dios, el Maestro Interior. Así leemos en las *Confesiones*:

"Hay otra virtud por la que no solo vivifico, sino también sensifico a mi carne, y que el Señor me fabricó mandando al ojo que no oiga y al oído que no vea, sino a aquél que me sirva para ver, a éste para oír, y a cada uno de los otros sentidos lo que les es propio según su lugar y oficio; las cuales cosas, aunque diversas, las hago por su medio, yo un alma única.

*Traspassare aún esta virtud mía, porque también la poseen el caballo y el mulo, pues también ellos sienten por medio del cuerpo."*⁵

Hay un tercer movimiento de trascendencia que abarca las potencias espirituales del hombre, que es lo realmente superior en el ser humano, tal vez sería preciso señalar que es lo que nos hace propiamente humanos y nos acerca a la divinidad, pues con respecto al alma vegetativa, ésta sólo vivifica el cuerpo,

⁴ *"Quid ergo amo, cum Deum meum amo? Quis es ille super caput animae meae? Per ipsam animam meam ascendam ad illum."* (San Agustín. Op. cit. X, 7, 11)

⁵ *"Est alia vis, non solum qua vivifico, sed etiam qua sensifico carnem meam, quam mihi fabricavit Dominus, iubens oculo, ut non audiat, et auri, ut non videat; sed illi, per quem videam. Inic, per quam audiam, et propria singillatim ceteris sensibus sedibus suis et officiis suis; quae diversa per eos ago unus ego animus. Transibo et istam vim meam; nam et hanc habet equus et mulus: sentient enim etiam ipsi per corpus."* (Ibidem)

así como el alma sensitiva sólo lo sensibiliza, de hecho ambas, el alma vegetativa y el alma sensitiva, nos son comunes con los animales quienes tienen vida y sensación, igual que los seres humanos.

Lo que realmente se descubre como superior en el hombre es el alma que también es memoria y que el Doctor de la gracia describe de manera precisa a través de una serie de metáforas:

“Traspasaré, pues, aun esta virtud de mi naturaleza, ascendiendo por grados hacia aquel que me hizo.

Mas heme ante los campos y anchos senos de la memoria, donde están los tesoros de innumerables imágenes de toda clase de cosas acarreadas por los sentidos. Allí se halla escondido cuanto pensamos, ya aumentando, ya disminuyendo, ya variando de cualquier modo las cosas adquiridas por los sentidos y todo cuanto se le ha encomendado y se halla allí depositado y no ha sido aún absorbido y sepultado por el olvido.”⁶

San Agustín nos habla de una nueva etapa, que no se encuentra en la descripción de otras ascensiones a lo largo de su inmensa obra, ahora se busca a Dios en la memoria psicológica, por ello nuestro autor hace un inventario de “los campos y anchos senos de la memoria”, para ver si en ella se encuentra a Dios. Así en primer lugar se inicia con las imágenes de las sensaciones:

“Allí [en la memoria] se hallan también guardadas de modo distinto y por sus géneros todas las cosas que entraron por su propia puerta, como la luz, los colores y las formas de los cuerpos, por la vista; por el oído, toda clase de sonidos; y todos los olores por la puerta de las narices; y todos los sabores por la de la boca; por el sentido que se extiende

⁶ *“Transibo ergo et istam vim naturae meae, gradibus ascendens ad eum, qui fecit me, et venio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscumque rebus sensus invehuntur. Ibi reconditum est, quicquid etiam cogitamus, vel augendo vel minuyendo vel utcumque variando ea quae sensus attigerit, et si quid aliud commendatum et repositum est, quod nondum absorbit et sepelivit oblivio.” (Ibid. X. VIII. 12)*

por todo el cuerpo (tacto), lo duro y lo blando, lo caliente y lo frío, lo suave y lo áspero, lo pesado y lo ligero, ya sea extrínseco, ya intrínseco al cuerpo. Todas estas cosas recibe para recordarlas cuando fuere menester y volver sobre ellas, el gran receptáculo de la memoria, y no sé qué secretos e inefables senos suyos. Todas las cuales cosas entran en ella, cada una por su propia puerta, siendo almacenadas allí.”⁷

La descripción de las sensaciones que nos informan acerca de un determinado conocimiento es muy precisa en el listado de los cinco sentidos que nos ha presentado el Obispo de Hipona. De hecho en el capítulo VIII, del libro X, de las *Confesiones*, en los apartados 13 y 14 se aborda de manera abundante con diversos ejemplos, las grandes posibilidades que nos ofrecen los sentidos, pues al no ser las cosas mismas las que entran por los sentidos a la memoria, sino sus imágenes que son depositadas en el pensamiento y que se quedan a disposición de quien las recuerda, para que a nuestra libre decisión, de acuerdo al caso particular, nos representemos colores, sonidos, olores, etc.

Maravilloso es lo que hacemos interiormente, maravilloso es el hombre interior, en el *aula inmensa de la memoria*, en donde se nos ofrece el cielo, la tierra y el mar con todo lo que de ellos hemos percibido de manera sensible, con excepción de aquello que se ha olvidado. Pero, a su vez, en este nivel de la memoria encontramos todo aquello que realizamos, en qué tiempo y en qué lugar, pero de manera especial, de qué manera nos encontrábamos afectados al realizar nuestras diferentes acciones.

De hecho, San Agustín ve en la memoria el instrumento que le permite

⁷ *“Ibi sunt omnia distincte generatimque servata, quae suo quaeque auditu ingesta sunt, sicut lux atque omnes colores formaeque corporum per oculos, per aures autem omnia genera sonorum, omnesque odores per aditum narium, omnes saporis per oris aditum, a sensu autem totius corporis quid durum, quid molle, quid calidum frigidumve, lene aut asperum, grave seu leve, sive extrinsecus sive corpori. Haec omnia recipit reconlenda, cum opus est, et retractanda grandis memoriae recessus et necesse qui secreti atque ineffabiles sinus eius; quae omnia suis quaeque foribus intrant ad eum et reponuntur in ea.”* (Ibid. X, VIII, 13)

totalizar la experiencia y la conciencia de sí:

“Allí están todas las cosas que yo recuerdo haber experimentado o creído. De este mismo tesoro salen las semejanzas tan diversas unas de otras, bien experimentadas, bien creídas en virtud de las experimentadas, las cuales, cotejándolas con las pasadas, infiero de ellas acciones futuras, acontecimientos y esperanzas, todo lo cual lo pienso como presente. <<Haré esto o aquello>>, digo entre mí en el seno ingente de mi alma, repleto de imágenes de tantas y tan grandes cosas; y esto o aquello se sigue <<¡Oh si sucediese esto o aquello!>> <<¡No quiera Dios esto o aquello!>> Esto digo en mi interior, y al decirlo se me ofrecen al punto las imágenes de las cosas que digo de este tesoro de la memoria, porque si me faltasen, nada en absoluto podría decir de ellas.”⁸

En este nivel de su reflexión respecto a la memoria psicológica, el Doctor de la gracia, si bien ya nos había expuesto de manera precisa y clara, en base a una lista suficientemente exhaustiva, cuál es el sentido corporal del que ha recibido la impresión correspondiente a cada una de sus imágenes presente en la memoria, ahora nos muestra a la memoria como una facultad en la que se totaliza nuestra experiencia en base al recuerdo.

Podemos llevar a cabo una recapitulación de nuestras vivencias, tanto de lo que hemos experimentado como de lo que hemos creído, que a su vez nos da la posibilidad de proyectar nuestras acciones hacia el futuro en base a experiencias y creencias de tales experiencias, lo que nos permite llevar a cabo inferencias y proyectar acontecimientos o esperanzas, pero desde el presente, que es el ahora en donde nos situamos, nos movemos y somos; desde nuestro interior hablamos

8 “Ibi sunt omnia, quae sive experta a me sive credita memini. Ex eadem copia etiam, similitudines rerum vel expertarum vel ex eis, quas expertus sum, creditarum alias atque alias et ipse contexo praeteritis atque ex his etiam futuras acciones et eventa et spes, et haec omnis rursus quasi praesentia meditor. <<Facial hoc et illud>>, dico apud me in ipso ingente sinu animi mei pleno tot et tantarum rerum imaginibus, et hoc aut illud sequitur. <<O si esset hoc aut illud!>>, <<Avertat Deus hoc aut illud!>> : dico apud me ista et, cum dico, praesto sunt imagines omnium quae dico ex eodem thesauro memoriae, nec omnino aliquid eorum dicerem, si defuissent.” (Ibid. X. VIII 14)

siempre en términos de presente, en términos de nuestra presencia y en donde cobra sentido nuestro estar. Pero, además en nuestra facultad de la memoria se contienen las razones y leyes infinitas de los números y las dimensiones, que no han sido impresas por ningún sentido del cuerpo, su esfera de conocimiento es de otro nivel, ya que no son imágenes de las cosas, así su origen no se encuentra en sentido corporal alguno:

*"También contiene la memoria las razones y leyes infinitas de los números y dimensiones, ninguna de las cuales ha sido impresa en ella por los sentidos del cuerpo, por no ser coloradas, ni tener sonido ni olor, ni haber sido gustadas ni tocadas. Oí los sonidos de las palabras con que fueron significadas cuando se disputaba de ellas; pero una cosa son aquéllos, otra muy distinta éstas. Porque aquéllos suenan de un modo en griego y de otro modo en latín; mas éstas ni son griegas, ni latinas, ni de ninguna otra lengua."*⁹

Las razones y leyes de los números no se captan en el entendimiento humano por algún elemento dentro de la esfera de los sentidos, aunque se puede afirmar que los números los expresamos por la vía de las palabras; sin embargo, tenemos que considerar que el sonido a través del cual se articulan las palabras con los cuales se significan los números y se discute acerca de los mismos, no es equivalente a la verdad que en ellos esta contenida, en efecto cada lengua tiene una manera diferente de llamar a los números.

Pero la verdad a la que se refieren los números no es propiedad exclusiva de lengua alguna, no es patrimonio exclusivo o excluyente de un idioma en específico, ya el Doctor de la gracia, en diferentes ocasiones como lo hemos señalado en el capítulo anterior, hace referencia al hecho de que la verdad no se pronuncia de una sola manera, pues no es ni latina, ni griega ni propiedad de

⁹ *"Item continet memoria numerorum dimensionumque rationes et leges innumerabiles, quarum nullam corporis sensus impressit, quia nec ipsae coloratae sunt taut sonant auto lent aut sonant auto lent aut gustatae aut contractatae sunt. Audivi sonos verborum, quibus significantur, cum de his disseritur, sed illi alii, istae autem aliae sunt. Na mihi aliter latine sonant istae vero nec graecae nec latinae sunt nec aliud eloquiorum genus."* (Ibid. X, XII, 19)

lengua alguna, si bien nos servimos de las palabras para expresar los números, su verdad rebasa esta esfera de conocimiento, no se encuentra sujeta a la sola enunciación de la palabra, como se analizará más adelante, sucede algo similar al deseo universal de la felicidad, ya que la palabra en sí misma no es la que nos produce gozo alguno, su alcance universal como deseo no se limita sólo al ámbito de los sentidos o a la mera enunciación de la palabra.

Pero vayamos un paso más adelante en nuestra reflexión, además del conocimiento de las verdades matemáticas, que no son imágenes de las cosas, en la memoria está el mundo de las afecciones, que de manera semejante a las verdades matemáticas, tampoco son imágenes de las cosas, no se captan después de haberlas percibido por algún tipo determinado de sentido en el cuerpo. Sin embargo, el Doctor de la gracia reconoce las afecciones que se encuentran en nuestra alma, aunque no sabe con exactitud como se forman, lo que si ve con claridad es como se presentan en la memoria:

*“Igualmente se hallan las afecciones de mi alma en la memoria, no del modo como están en el alma cuando las padece, sino de otro muy distinto, como se tiene la virtud de la memoria respecto de sí. Porque, no estando alegre, recuerdo haberme alegrado; y no estando triste, recuerdo mi tristeza pasada; y no temiendo nada, recuerdo haber temido alguna vez; y no codiciando nada, haber codiciado en otro tiempo. Y al contrario, otras veces, estando alegre, me acuerdo de mi tristeza pasada, y estando triste, de la alegría que tuve. Lo cual no es de admirar respecto del cuerpo, porque una cosa es el alma y otra el cuerpo; y así no es maravilla que, estando yo gozando en el alma, me acuerde del pasado dolor del cuerpo.”*¹⁰

¹⁰ *“Affectiones quoque animi mei eadem memoria continet non eo modo, quo eas habet ipse animus, cum patitur eas, sed alio multum diverso, sicut sese habet vis memoriae. Nam et laetatum me fuisse reminiscor non laetus, et tristitiam meam praeteritam recordar non tristis, et me aliquando timuisse recole sine timore, et pristinae, cupiditatis sine cupiditate sum memor. Aliquando et e contrario tristitiam meam transactam laetus reminiscor, et tristis laetitiam. Quod mirandum non est de corpore: aliud enim animus, aliud corpus. Itaque si praeteritum dolorem corporis gaudens nemini non ita mirum est.”*
(Ibid. X. XIV, 21)

El mundo de las afecciones del alma es parte indisoluble de la memoria, diferente al mundo de lo sensible y la esfera de lo corporal, así el Obispo de Hipona reconoce que cuando él nombra cuatro de las perturbaciones del alma: deseo, alegría, miedo y tristeza, las ha sacado de la memoria, tomándolas del recuerdo, ya que no se podrían nombrar si no hubieran estado presentes en el alma, no sólo el sonido de los nombres de acuerdo a las imágenes impresas en ella por los sentidos del cuerpo, sino también la noción de la cosa misma, que es diferente a la mera enunciación de cualquier perturbación.

Las afecciones, las perturbaciones, que hay en el alma no se han recibido por ninguna puerta de la carne, sino que el alma al sentir las afecciones por la experiencia de sus pasiones las dejó impresas en la memoria, o bien la memoria las retuvo para sí, de manera semejante a como la memoria retiene para sí el olvido, de hecho el hiponense señalará que al presentarse la memoria a su vez se presenta el olvido, entrando en una relación muy cercana memoria y olvido, pero el tema del olvido por su profundidad lo analizaremos con mayor extensión en el último apartado del presente capítulo.

En el capítulo XVII, del libro X de las *Confesiones*, el Obispo de Hipona señala:

“grande es la virtud de la memoria y algo que me causa horror Dios mío: multiplicidad infinita y profunda. Y esto es el alma y esto soy yo mismo.”¹¹

Es clara la identificación entre el alma y la memoria, así el Doctor de la gracia se reconoce en medio de los campos y de las innumerables cavernas de la memoria, que se han llenado de una gran diversidad de cosas, ya por sus imágenes, como en los cuerpos, ya por su presencia, como las artes; pero se

¹¹ *“Magna vis est memoriae, necio quid horrendum, Deus meus, profunda et infinita multiplicitas; et hoc animus est, hoc ego ipse sum.”* (Ibid. X, XVII, 26)

desconoce las nociones o notaciones de las afecciones del alma, las cuales aunque el alma no las padezca las posee en la memoria, ya que las recuerda.

Sin embargo, el fin último al que se aspira a llegar con este ejercicio de introspección es al Maestro Interior, que, al parecer, no se encuentra en este nivel de la memoria, ¿qué hacer entonces ahora?, ¿cómo proseguir la ascensión hasta alcanzar lo que se busca?, indudablemente el hiponense desea seguir ascendiendo, quiere llegar a Dios, su deseo lo empuja a superar los límites que ha encontrado en su reflexión.

El hiponense sigue caminando en su ascensión, pues a pesar de lo grande y lo maravilloso que es el mundo de la memoria, al parecer, no es el mundo del Maestro Interior, o por lo menos, parece que no se encuentra ahí lo que tan ardientemente ha buscado el autor de las *Confesiones*.

En rigor, parece que el mundo de la memoria, como hasta ahora se ha planteado por San Agustín, no es el mundo de lo estricta y específicamente humano, ya que el Doctor de la gracia va a reconocer que las bestias y las aves poseen un tipo de memoria, que les posibilita realizar una serie de acciones como es el desplazarse a sus madrigueras y nidos. Así, llegamos a la siguiente afirmación; la Verdad, el Maestro Interior, que es aquello que buscamos y que nos llevó a un ejercicio de introspección para buscarlo en un proceso de ascensión, tiene que encontrarse más allá de la cima de la memoria, tal como lo expresa el autor de las *Confesiones*:

“He aquí que ascendiendo por el alma hacia ti, que estás encima de mí, traspasaré también esta facultad mía que se llama memoria, queriendo tocarte por donde puedes ser tocado y adherirme a ti por donde puedes ser adherido. Porque también las bestias y las aves tienen memoria, puesto que de otro modo no volverían a sus madrigueras y nidos, ni harían otras muchas cosas a las que se acostumbran, pues ni aun acostumbrarse pudieran a ninguna si no fuera por la memoria. Traspasaré, pues, aun la memoria para llegar a aquel que me separó de los cuadrúpedos y me hizo más sabio que las aves del cielo;

*traspasare, sí, la memoria. Pero ¿dónde te hallaré, ¡oh, tú, verdaderamente bueno y suavidad segura!, dónde te hallaré? Porque si te hallo fuera de mi memoria, olvidado me he de ti, y si no me acuerdo de ti, ¿cómo ya te podré hallar?"*¹²

Si nos elevamos y salimos de la memoria para encontrar a Dios, al Maestro Interior, en dónde se le ha de encontrar. Lo que nos lleva a una aporía, sobre la que se ha volcado San Agustín, y que podemos replantear en los siguientes términos; no se puede hallar a Dios en la memoria humana, ya que el espíritu creado no es el nivel último o supremo del ser, pero tampoco se encuentra afuera de la memoria, ya que como lo analizó con anterioridad el hiponense, las creaturas nos muestran, nos dicen, que no son Dios, así pues en dónde encontraremos al Maestro Interior, el único que con propiedad nos instruye y nos lleva a la Verdad.

12 "Ecce ego ascendens per animum meum ad te, qui desuper mihi manes, transibo et istam vim meam, quae memoria vocatur, volens te attingere, unde attingi potes, et inhaerere tibi, unde inhaereri tibi potest. Habent enim memoriam et pecora et aves, alioquin non cubilia nidisque repeterent, non alia multa, quibus assuescunt; neque enim et assuescere valerent ullis rebus nisi per memoriam. Transibo ergo et memoriam, ut attingam eum, qui separavit me a quadrupedibus et volatilibus caeli sapientiores me fecit. Transibo et memoriam, ut ibi te inveniam, vere bone, secunda suavitas, ut ibi te inveniam. Si praeter memoriam meam te invenio, immemor tui sum. Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?" (Ibidem)

3.2 MEMORIA METAFÍSICA O TRANSPSICOLÓGICA

El Obispo de Hipona reconoce, en un largo análisis en las *Confesiones*, de manera específica, en el libro X en sus capítulos XVIII y siguientes, que no es posible encontrar a Dios fuera de la memoria, inicia con una alusión a la parábola de la mujer que pierde una dracma, encuentra lo que ha perdido ya que recuerda el objeto perdido, de manera similar a nosotros que buscamos y encontramos muchas cosas perdidas. Pero la reflexión avanza un poco más, cuando un cuerpo desaparece de la vista, se conserva su imagen, al ser recuperado el cuerpo se le reconoce por la imagen que llevamos dentro, el cuerpo desapareció para la vista pero se retuvo su imagen en la memoria.

No sólo retenemos imágenes de cuerpos físicos, entidades sólo materiales, también de aquello que pudimos formar a capricho de nuestra imaginación, tal como lo expresa San Agustín, en un pasaje muy claro de su obra *Del génesis a la letra*, en donde afirma:

“Cuando se lee este precepto: Amarás a tu prójimo como a ti mismo, nos salen al paso tres clases distintas de visiones. Una es la de los ojos con los cuales se contemplan las letras; otra la del espíritu del hombre por la que se piensa en el prójimo ausente; la tercera tiene lugar en la mirada atenta de la mente con la que se contempla la misma dilección. De estas tres clases de visiones, la primera es conocida de todos; por ella se ve el cielo y la tierra y todas las cosas que están patentes a los ojos del cuerpo. Tampoco es difícil declarar aquella otra por la que se piensa en las cosas corporales que no se hallan presentes, ya que el mismo cielo y la tierra con todas las cosas que en ellos observamos, las podemos pensar estando a oscuras, pues aunque no veamos nada con los ojos del cuerpo estando así, sin embargo, contemplamos con el alma las imágenes de los cuerpos, sean

*éstas verdaderas como lo son las de los cuerpos que en otro tiempo vimos y que retenemos actualmente en la memoria, o ficticias, como las que pudo formar a capricho la imaginación.”*¹³

Pero, qué sucedería si la memoria misma perdiera algo, cómo sucede cuando se olvida algo, un nombre, una dirección, un compromiso,... y hurgamos en los laberintos de la mente para recordarla, en dónde se encuentra sino en la memoria misma, aquí vamos descartando posibilidades hasta encontrar lo que deseamos, pues somos capaces de reconocer y de recordar, con cierta dificultad, lo que se había olvidado, tal como nos sucede cuando vemos o pensamos en alguien conocido y olvidamos su nombre, en un ejercicio de introspección nos esforzamos intelectualmente hasta recordar el nombre olvidado. Aunque no siempre con resultados positivos.

En la medida, en que sabemos que se recuerda a alguien, ello se debe a que no hay un olvido total de él, pues se recuerda al menos el habernos olvidado de él y no es posible buscar lo perdido si se hubiera olvidado de manera absoluta.

El Doctor de la gracia, dirige ahora la pregunta, para buscar solucionar la aporía que nos había planteado al final de nuestro apartado anterior:

“¿Y a ti, Señor, de qué modo te puedo buscar? Porque cuando te busco a ti, Dios mío, la vida bienaventurada busco. Búsqüete yo para que viva mi alma, porque si mi

13 *“Ecce in hoc uno praecepto cum legitur, Diliges proximum tuum tanquam teipsum, tria genera visionum occurrunt: unum per oculos, quibus ipsae litterae videntur: alterum per spiritum hominis quo proximus et absens cogitatur; tertium per contutum mentis, quo ipsa dilectio intellecta conspicitur. In his tribus generibus, illud primum manifestum est omnibus: in hoc enim videtur caelum et terra, et omnia quae in eis conspiciuntur sunt oculis nostris. Nec illud alterum, quo absentia corporalia cogitantur, insinuare difficile est: ipsum quippe caelum et terram, et ea quae in eis videre possumus, etiam in tenebris constituti cogitamus, ubi nihil videntes oculis corporis, animo tamen corporales imagines intuemur, seu veras, sicut ipsa corpora videmus, et memoria retinemus; seu fictas, sicut cogitatio formare potuerit.” (San Agustín. Del génesis a la letra. XII, 6, 15)*

cuerpo vive de mi alma, mi alma vive de ti. ¿Cómo, pues, busco la vida bienaventurada – porque no la poseeré hasta que diga <<Basta>> allí donde conviene que lo diga-, cómo la busco pues? ¿Acaso por medio de la reminiscencia, como si la hubiera olvidado, pero conservado el recuerdo del olvido? ¿O tal vez por el deseo de saber una cosa ignorada, sea por no haberla conocido, sea por haberla olvidado hasta el punto de olvidarme de haberme olvidado?”¹⁴

San Agustín ha visto la gran riqueza de la memoria, tanto de lo que comprende como de aquello que no logra comprender, como lo expresa de manera lapidaria en sus *Confesiones*: “no soy yo capaz de abarcar totalmente que soy.”¹⁵

Sin embargo, a pesar de sus limitaciones, el Obispo de Hipona, quiere llegar al Maestro Interior, quiere llegar a Dios, pero para llegar a Dios se debe de ir más allá de la memoria, lo que le obliga a una nueva definición o explicación de la memoria, con la introducción de un nuevo concepto, el deseo universal de la felicidad:

“¿Pero acaso no es la vida bienaventurada la que todos apetecen, sin que haya ninguno que no la desee? Pues ¿dónde la conocieron para así quererla? ¿Dónde la vieron para amarla? Ciertamente que tenemos su imagen no se de que modo. Más es diverso el modo de serlo el que es feliz por poseer realmente aquella y los que son felices en esperanza. Sin duda que estos la poseen de modo inferior a aquellos que son felices en realidad; con todo, son mejores que aquellos otros que ni en realidad ni en esperanza son felices; los cuales, sin embargo, no desearan tanto ser felices sino la poseyeran de algún

¹⁴ *“Quomodo ergo te quaero, Domine? Cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero. Queram te, ut vivat anima mea. Vivit enim corpus meum de anima mea et vivit anima mea de te. Quomodo ergo quaero vitam beatam? Quia non est mihi, donec dicant <<Sat, est illic.>> Ubi oportet ut dicam, quomodo eam quaero, utrum per recordationem, tanquam eam oblitus sim oblitumque me esse adhuc teneam, an per appetitum discendi incognitum, sive quam nunquam scierim sive quam sic oblitus fuerim, ut me nec oblitum esse meminerim.” (San Agustín, Confesiones, X, 20, 29)*

¹⁵ *“nec ego ipse capio totum, quod sum. (San Agustín, Op. cit. X, 8, 15)*

modo; y que lo desean es certísimo. Yo no sé cómo lo han conocido y, consiguientemente, ignoro en qué noción la poseen, sobre la cual deseo ardientemente saber si reside en la memoria.”¹⁶

El deseo universal de la felicidad se presenta en el Doctor de la gracia de manera evidente, ya que parece que en algún tiempo se ha sido feliz, la cuestión es saber si la vida bienaventurada, la vida feliz se encuentra en la memoria, ya que no se le desearía y se le amaría si no se le recordara, si no se le conociese.

El apetito que se tiene por la felicidad, no es por el simple sonido de la palabra, ya en el capítulo anterior en su primer apartado, ampliamente se ha comentado que en el diálogo *El Maestro*, se afirma que las palabras por sí mismas no son las que nos enseñan, así el término felicidad por sí mismo no produce en nosotros algún deleite, ya que si lo oye en latín un griego, no le produce deleite alguno, ya que ignora su significado, o de manera inversa si un latino escuchara el término en griego tampoco le produciría deleite alguno.

La felicidad no es ni griega ni latina, sin embargo, la desean poseer tanto griegos como latinos y los hombres de todas las lenguas, por tanto es conocida por todos la felicidad, en tanto deseo universal, lo cual sólo es posible ya que el deseo esta contenido en la memoria, pues la felicidad no la hemos experimentado de otro, su conocimiento no es la trasmisión de un saber de alguien por alguno de los sentidos. Lo que es diferente a las operaciones numéricas, ya que quien las conoce o sabe de ellas no desea alcanzarlas, pero con la felicidad ocurre algo diferente, ya que, a pesar de tenerla en conocimiento y

16 “Nonne ipsa est beata vita, quam omnes volunt et omnino qui nolit nemo est? Ubi noverunt eam, quod sic volunt eam? Ubi viderunt ut amarent eam? Nuncrum habemus eam nescio quomodo. Et est alius quidam modus, quo quisque cum habet eam, tunc beatus est, et sancti, qui spe beati sunt. Inferiore modo isti habent eam quam illi, qui tam re ipsa, beati sunt, sed lumen meliores quam illi, qui nec re nec spe beati sunt. Qui tamen etiam ipsi nisi aliquo modo haberent eam, non ita vellent beati esse: quod eos velle certissimum est. Nescio quomodo noverunt eam ideoque habent eam in nescio qua notitia, de qua satago utrum in memoria sit.” (Ibid. X, 20, 29)

por ello amarla, además la deseamos alcanzar. Como cuando se recuerda el gozo, pues estando triste se recuerda un gozo pasado, siendo miserable una vida bienaventurada, lo que no se ha captado por sentido alguno del cuerpo, ya que no se ve, se oye, se olfatea, se gusta o se toca el gozo, sino que se experimenta en el alma cuando se estuvo alegre y se queda tal noticia en la memoria para ser recordada, con desprecio o con deseo, de acuerdo a los diferentes objetos del mismo de que se recuerda el haberse gozado, pues en otro tiempo pudo producirnos gozo cosas torpes ahora detestadas o cosas honestas y buenas ahora deseadas, ambas ahora ausentes, pero por ello se recuerda estando triste el pasado gozo; así se presenta la cuestión del origen de haber experimentado la vida bienaventurada, en qué momento ocurrió para que ahora se le recuerde, se le ame y se le desee, lo que es un deseo universal, tal como lo expresa el Obispo de Hipona:

“De este modo concuerdan todos en querer ser felices, como concordarían, si fuesen preguntados de ello, en querer gozar, gozo al cual llaman vida bienaventurada. Y así, aunque uno la alcance por un camino y otro por otro, uno es, sin embargo, el término a donde todos se empeñan por llegar: gozar. Lo cual, por ser cosa que ninguno puede decir que no ha experimentado, cuando oye el nombre de <<vida bienaventurada>> hallándola en la memoria, la reconoce.”¹⁷

En los capítulos XXII y XXIII, del libro X de las *Confesiones*, su autor hace una identificación de la felicidad con el gozar de Dios, aunque reconoce otros tipos de gozos, es indudable que para el Doctor de la gracia el verdadero gozo es gozar de Dios, en Él y para Él. Bajo esta perspectiva, no todos quieren ser felices, ya que no todos buscan a Dios, quien es el único que nos lleva a la vida feliz, quien realmente nos hace felices, pues Él es el Maestro que interiormente

17 “Ita se omnes beatos esse velle consonant, quemadmodum consonarent, si hoc interrogarentur, se velle gaudere, atque ipsam gaudium vitam beatam vocant. Quod etsi aliis hinc, aliis illinc assequitur, unum est tamen, quo pervenire omnes nituntur, ut gaudeant. Quae quoniam res est, quam se expertum non esse nemo potest dicere, propterea reperta in memoria recognoscitur, quando beatæ vitæ nomen auditur.” (Ibid. X, 21, 31)

nos instruye, el Único verdadero Maestro, que es la Verdad misma, sólo así se comprende que la vida feliz es gozo de la Verdad, el conocimiento de la vida feliz sólo nos puede venir del mismo conocimiento de donde nos viene la Verdad, tanto la vida feliz como la Verdad se aman por que se tiene en la memoria noticias de ellas, pero sólo es bienaventurado quien se ha liberado de todo para únicamente alegrarse en la Verdad, que hace verdaderas todas las cosas. Pero todo esto sólo lo encontramos en la memoria, así sólo podemos encontrar a Dios si nos acordamos de él:

*"Ved aquí cuánto me he extendido por mi memoria buscándote a ti, Señor; y no te halle fuera de ella. Porque, desde que te conocí no he hallado nada de ti de que no me haya acordado; pues desde que te conocí no me he olvidado de ti. Porque allí donde hallé la verdad, allí hallé a Dios, la misma verdad, la cual no he olvidado desde que la aprendí. Así, pues, desde que te conocí, permaneces en mi memoria y aquí te hallo cuando me acuerdo de ti y me deleito en ti. Estas son las santas delicias mías que tú me donaste por tu misericordia, poniendo los ojos en mi pobreza."*¹⁸

Pero, ya en el apartado anterior del presente capítulo, se abundó en torno al hecho de que a Dios no se le encuentra en la memoria del pasado, en la memoria psicológica, que incluso es la que compartimos en cierto nivel con los animales, como ya lo hemos señalado; sin embargo, San Agustín insiste que al buscar a Dios, al buscar al Maestro Interior, sólo lo ha encontrado en la memoria, lo que nos lleva de manera necesaria a una afirmación, si se desea mantener en pie los planteamientos del autor de las *Confesiones*, existe en nosotros otro tipo de memoria, más elevada, más trascendental, más alta a la que compartimos con los animales, y por lo mismo más honda, más profunda, que sólo se encuentra en los

¹⁸ *"Ecce quantum spatiatum sum in memoria mea quaerens te, Domine, et non te inveni extra eam. Neque enim aliquid de te invento quod non meminissem, ex quo didici te. Nam ex quo didici te, non sum oblitus tui. Ubi enim inveni veritatem, ibi inveni Deum meum, ipsam veritatem, quam ex quo didici, non sum oblitus. Itaque ex quo te didici, manes in memoria mea, et illic te invento, cum reminiscor tui et delector in te. Hae sunt sanctae deliciae meae, quas donasti mihi, misericordia tua respiciens paupertatem meam."* (Ibid. X, 24, 35)

laberintos más íntimos de nuestra mente, que no se alcanza o se posee con una simple introspección, pues demanda un auténtico ejercicio de reflexión, en tanto nos posibilita acercarnos más al abismo de nuestra memoria profunda, “que San Agustín llama memoria de lo presente y que nosotros podemos llamar memoria transpsicológica o metafísica,”¹⁹ como acertadamente la ha denominado Juan Pegueroles, y que nosotros podemos ver de manera muy clara en el siguiente pasaje de las *Confesiones*, que no deja lugar a dudas para hablar de dos niveles de memoria:

*“¿Por dónde, pues, y por qué parte han entrado en mi memoria? No lo sé. Porque cuando las aprendí, ni fue dando crédito a otros, sino que las reconocí en mi alma y las aprobé por verdaderas y se las encomendé a ésta, como en depósito, para sacarlas cuando quisiera. Allí estaban, pues, y aun antes de que yo las aprendiese; pero no en la memoria. ¿En dónde, pues, o por qué, al ser nombradas, las reconocí y dije: <<Así es, es verdad>>, sino porque ya estaban en mi memoria, aunque tan retiradas y sepultadas como si estuvieran en cuevas muy ocultas, y tanto que, si alguno no las suscitara para que saliesen, tal vez nos las hubiera podido pensar?”*²⁰

Cuando el Doctor de la gracia habla en un primer momento, “allí estaban, pues, y aun antes de que yo las aprendiese; pero no en la memoria,” nos habla en este primer nivel de la memoria psicológica, pero en el pasaje que se a trascrito después habla, de manera casi inmediata, “por qué, al ser nombradas, las reconocí y dije: <<Así es, es verdad>>, sino porque ya estaban en mi memoria;” es decir, se encontraban ya en la memoria transpsicológica o metafísica. Ahora, el autor de

¹⁹ Pegueroles. San Agustín. Un platonismo cristiano, p. 193

²⁰ “Unde et qua haec intraverunt in memoriam meam? Nescio quomodo: nam cum ea didici, non credidi alieno coram, sed in meo recognovi et vera esse approbavi et commendavi ei tamquam reponens, unde proferrem cum vellem. Ibi ergo erant et antequam ea didicissem, sed in memoria non erant. Ubi ergo aut quare, cum dicerentur, agnovi et dixi: <<Illa est, verum est>>, nisi quia iam erant in memoria, sed tam remota et retrusa quasi in cavis abditioribus, ut, nisi admonente aliquo eruerentur, ea fortasse cogitare non possem?” (San Agustín. Confesiones. X, X, 17)

las *Confesiones*, puede resolver la aporía que nos había planteado con anterioridad, si no se le ha encontrado a Dios en la memoria, se debe a que sólo se ha llegado al primer nivel de la memoria, la memoria psicológica, que en cierta medida se comparte con los animales, sin embargo, debemos llegar al siguiente nivel para encontrar al Maestro Interior, al nivel de la memoria metafísica, que sólo está en lo más hondo, en lo más íntimo del espíritu, en donde Dios siempre ha estado presente, es el lugar de la cátedra del Maestro Interior, desde donde nos orienta, nos guía y promueve en un dinamismo cognoscitivo y volitivo.

San Agustín ha llevado a cabo una reducción de la Memoria del Maestro Interior tomando como base el deseo universal de la felicidad, en efecto, toda la argumentación que ha realizado acerca de la felicidad (*beata vita*) tenía por único objetivo el fundamentar que hay recuerdos que se tienen, pero que no se descubren en la memoria inmediata, se necesita de un ejercicio más elaborado y construido de reflexión para llegar a la memoria metafísica, sede del Maestro Interior, Él único que con propiedad nos instruye, pues el lenguaje y los signos por sí mismos no pueden instruirnos, no ofrecen un auténtico conocimiento, de ahí el ardiente deseo del Obispo de Hipona por encontrar a Dios en la memoria, que en un primer momento se le presenta como una gran interrogante:

*“Pero, ¿en dónde permaneces en mi memoria, Señor; en dónde permaneces en ella? ¿Qué habitáculo te haz construido para ti en ella? ¿Qué santuario te has edificado? Tú has otorgado a mi memoria este honor de permanecer en ella; más en que parte de ella permaneces es de lo que ahora voy a tratar.”*²¹

El Maestro Interior tiene que encontrarse más allá de los niveles más simples de la memoria, más allá de la memoria que se comparte con los animales o las afecciones del alma, pues Dios no es una imagen corporal o

²¹ *“Sed ubi manes in memoria mea, Domine, ubi illic manes? Quale cubile fabricasti tibi? Quale sanctuarium aedificasti tibi? Tu dedisti hanc dignationem memoriae meae, ut maneam in ea, sed in qua eius parte maneam, hoc considero.”* (San Agustín. Op. cit. X, XXV, 36)

afección vital, como la alegría, la tristeza o el deseo; que son cambiantes, mudables, pasajeras, a diferencia de Dios quien permanece inmutable y sólo se le encuentra en nosotros mismos, desde donde nos responde a todos los que lo consultamos, no importa que tan diversa sea la cuestión, ante tales reflexiones San Agustín no hace otra cosa que reconocer lo errado de su proceder en el pasado, con una desgarradora, pero conmovedora oración que pone al descubierto los secretos de su autor:

*"¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no lo estaba contigo."*²²

Tal ha sido la experiencia que el Obispo de Hipona ahora nos transmite de manera sistemática, pues ha señalado que todos desean y buscan la felicidad, por tanto la conocen, pero a su vez, conocen la verdad, pues la felicidad es inseparable de la verdad, en el pensamiento del hiponense. Pero el conocimiento de una verdad participada, en el esquema agustiniano, supone el conocimiento de una verdad de la Realidad Imparticipada. Así el deseo universal de la felicidad es la posibilidad del Maestro Interior, tal es el sentido de la inmanencia y trascendencia de Dios en nosotros, *"tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío"*²³, tal como lo expresa de forma acertada el autor de las *Confesiones*, quien reconoce que la felicidad, la verdad y Dios siempre han estado presentes al espíritu, no en la memoria psicológica, sino en la memoria metafísica, que nos permite reconocer la felicidad, la verdad y a Dios, así el conocimiento expreso de Dios supone su impresión en la memoria transpsicológica, que no es reminiscencia en el sentido que aparece en Platón,

²² *"Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris, et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis iruebam. Mecum eras, et tecum non eram."* (Ibid. X, XXVII, 38)

²³ *"Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo."* (Ibid. III, VII, 12)

como el recuerdo que tiene el hombre en este mundo y en esta vida de una vida anterior en donde se ha contemplado de modo inmediato a las Ideas, de ahí la insistencia a lo largo del sistema platónico sobre la importancia del recuerdo:

“Sóc.- Por tanto, si siempre la verdad de las cosas está en nuestra alma, ella habrá de ser inmortal. De modo que es necesario que lo que ahora no conozcas –es decir, no recuerdes- te pongas valerosamente a buscarlo y a recordarlo.”²⁴

La reminiscencia es la aprensión actual de las Ideas vía la sombra de los sentidos y es la única fuente de conocimiento verdadero, pero ello es diferente a la presencia de la voluntad universal de la felicidad, la verdad y Dios, pues la reminiscencia presupone una existencia anterior a la actual, es un principio activo que despierta al alma del “sueño” en el que se encuentra cuando vive entregada a las cosas y a las acciones propias del mundo de los sentidos, olvidando la contemplación y el ser de lo verdadero. Pero no ocurre lo mismo, en el planteamiento agustiniano, pues la noción de la felicidad, la verdad y Dios son una impresión íntima y profunda a la que sólo se es posible llegar por un ejercicio muy elaborado de reflexión.

Tal es la invitación de San Agustín, en lo que San Buenaventura llamará el “itinerario del alma hacia Dios”, lo que demanda “ultrapasar”, o traspasar, la memoria psicológica para unirse con Dios, como acertadamente ha señalado Ramón Xirau, “Dios, trascendente a cualquier memoria humana, esta presente en nuestra memoria y gracias a ésta puede alcanzar el término del itinerario. Hay que repetirlo: “Cierto es que habitas en ella [la memoria] y en ella te encuentro cuando de ti hago memoria.”²⁵

El verdadero gozo, el único gozo sólo puede estar en Dios, que es verdad inmutable, así “no cabe duda que según Agustín a través de la memoria el espíritu

²⁴ Platón. Menón. 86b

²⁵ Xirau. El tiempo vivido. Acerca del estar. p. 25

*humano participa de las "razones eternas" y esta conectado a nivel metafísico con el espíritu divino".*²⁶

El santo doctor de occidente ha ido más allá del arsenal de la memoria, lo que repite de manera reiterada en el libro X de las *Confesiones*, en especial en el capítulo XVII, número 26, en donde de forma insistente, en cinco ocasiones, repite el verbo <<traspasaré>> (*transibo*) para referirse a la memoria y lograr en base a una ardua superación, fruto de una reflexión cada vez más honda, llegar al Maestro Interior.

La memoria no se compone solamente de mis afecciones, de nuestros padecimientos, pasiones y emociones, o mejor dicho, todo ello es sólo el nivel más bajo de nuestra memoria, lo que se ha llamado memoria psicológica, pero el nivel que en realidad nos descubre el arsenal divino de la memoria, y el significado auténticamente humano de ésta, es el nivel de la memoria transpsicológica, que demanda para su develación <<traspasar>> la memoria psicológica, pues *"la memoria es el hondón mismo del alma"*²⁷, así queda claro que *"Agustín había heredado de Plotino un sentido del ligero tamaño y dinamismo del mundo interior. Ambos creían que podía encontrarse a Dios en forma de determinada <<memoria>> de tal mundo interior."*²⁸

Pero la reflexión que realiza el Doctor de la gracia sobre la memoria es mucho más profunda de lo expuesto hasta aquí, en las anotaciones y pistas propuestas por las obras *El Maestro* y las *Confesiones*, que hasta ahora han guiado nuestra investigación, nuestro tema se profundizará en la gran obra de los tratados de *La Trinidad*.

La memoria, unida a la inteligencia y la voluntad son inmanentes a la

²⁶ Gasparotto. San Agustín. Las Confesiones. p. 112

²⁷ Xreau. Op. cit. p. 21

²⁸ Braun. Biografía de Agustín de Hipona. p. 230

mente, pero la memoria tiene un lugar primordial respecto a las otras dos y tiene su correspondiente trinitario en el Padre que engendra al Verbo, lo que profundizaremos con mayor detalle en el siguiente capítulo. Pero antes, es conveniente tocar en el último apartado, del presente capítulo, un tema que sólo se ha mencionado e insinuado de manera muy superficial: el olvido, que pide una mayor reflexión por su importancia en relación con la memoria en el pensamiento del Obispo de Hipona.

3.3 TIEMPO Y OLVIDO

Para poder hablar del olvido en el pensamiento del Obispo de Hipona, es necesario retomar en nuestra reflexión algunas pautas de la temática de la temporalidad en San Agustín.

En las *Confesiones*, en el libro XI encontramos una pregunta capital “¿Qué es pues el tiempo?”²⁹, el Doctor de la gracia enuncia las dudas y los problemas que la cuestión de la temporalidad le plantean, cómo hablar de la existencia del pasado y el futuro, cuando ya no son o aún no son, como interrogarnos por el ser del presente que continuamente deja de ser, así el pasado es un “fue” que ya no es, el presente es un “ahora” que no es porque no se puede detener, y el futuro es un “será” que todavía no es, parece que lo característico del ser del tiempo es su peculiar no ser.

El Obispo de Hipona reorienta la preocupación por el tiempo, en vez de empeñarnos en hacer del tiempo algo “externo” a nosotros, algo que se encuentra fuera de nosotros, como las cosas del mundo que nos rodean, se pregunta por el tiempo desde una perspectiva vivencial y personal, desde el alma, cuyo hondón es la memoria. Ya que el alma, y no el cuerpo, es el medio vía el cual captamos el tiempo, o cobra sentido lo que temporalmente nos sucede, así en las *Confesiones* se señala que si el pasado y el futuro están en algún lugar tienen que ser ahí presentes, pues de otra manera si fuera sólo pasado ya no sería o si fuera sólo futuro aún no sería, el único ser del tiempo lo encontramos en el presente, que es nuestro estar; la presencia del pasado y el futuro se resuelve al señalar la presencia del pasado en nosotros a través de la memoria,

²⁹ “*Quid est enim tempus*” (San Agustín. *Confesiones*. XI, 14, 17)

así como la presencia del futuro en nuestra conciencia bajo la forma de previsión o expectación, tal como aparece señalado por el Doctor de la gracia:

*"Lo que si sé ciertamente es que nosotros premeditamos muchas veces nuestras futuras acciones, y que esta premeditación es presente, no obstante que la acción que premeditamos aun no exista, porque es futura."*³⁰

El futuro se encuentra presente en nuestra conciencia bajo la forma de previsión, pero a su vez, pensamos las cosas pasadas y así las revivimos en nosotros, las hacemos presente, lo que es claro a lo largo del libro de las *Confesiones*, ya que la memoria no es sólo una cuestión teórica, sino de manera fundamental, una cuestión práctica, que da pleno sentido a todos los libro de la obra autobiográfica del Doctor de la gracia.

En San Agustín no hay pasado, presente o futuro, sino presente del pasado, presente del presente y presente del futuro, que se encuentran presentes en el alma, ya que el tiempo sólo como vivencia es posible aprenderlo; la primera presencia, la del pasado, viene de la memoria; la segunda presencia, la del presente, viene de la visión; la tercera presencia, la del futuro, viene de la expectación³¹, así el tiempo es algo personal un devenir intuido a nivel personal, no es el tiempo exterior que medimos a través de los movimientos astrales, el tiempo para San Agustín es una cierta distención del alma, una suerte de relación viva y dinámica que nos remite al recuerdo y a la presencia y por ambos a la expectación, así vivimos todos los tiempos, que a su vez en cada uno de nosotros, entran en una interrelación viva, con propiedad no deberíamos hablar de tres tiempos, pasado, presente y futuro, sino sólo de un presente; presente lleno de memoria del pasado, un presente alimentado de visión del presente y un presente que es espera del futuro, con Ramón Xirau podemos afirmar que,

³⁰ *"Illud sane scio nos plerumque praemeditari futuras actions nostras eamque praemeditationem esse praesentem actionem autem quam praemeditamur nondum esse quia futura est."* (San Agustín. Las Confesiones. XI, 18, 23)

³¹ Cfr. San Agustín. Las Confesiones. XI, 20, 26

*"Agustín fue el descubridor de nuestras vivencias temporales."*³²

La medición del tiempo es sólo posible por los procesos de nuestra alma, que llamamos: memoria, visión y expectación, por tanto el alma es la garantía de la realidad del tiempo, que es la mediación entre la realidad y el devenir, hecho de continuos "ahoras", el alma posibilita que el tiempo sea una continuidad real y no una serie incomprensible de saltos, de un instante a otro. Así, en tanto seres creados, vivimos el tiempo de nuestras almas creadas, cuyo hondón mismo es la memoria.

El tiempo en términos de vivencia, es decir, desde el hombre mismo, el hombre interior agustiniano, adquiere una consistencia, el pasado no se anula en el presente, es conservado y vivificado por el hombre vía la memoria, por ello, *"el hombre, pues, posee y es poseído por su propio pasado, y ello es así aunque no lo recuerde (porque el pretérito no se reduce a la suma de memorias o representaciones que sobre él tenemos, sino que las posibilita)."*³³

El tiempo adquiere en el hombre una auténtica consistencia, ya que el pasado no se anula en el presente, como si dejara de existir, por el contrario, el pasado se conserva y vivifica en el presente que lo actualiza para la acción, pero a su vez, el futuro se deja de percibir como lo que todavía no es, para descubrirse como ya anunciado, o sentido en la previsión o expectación, al momento actual del que es parte como proyecto; proyecto propiamente humano, típico del hombre que es *"de "carne y hueso", que vive -carne, hueso, alma- los ritmos memoriosos-atentivo-previsivos del tiempo vivido."*³⁴ El hombre estructura el tiempo como tarea y camino propio de realización, ya que no es el alma, es decir, el hombre, el que se encuentra en el tiempo, sino que es el tiempo el que encuentra su lugar en el alma, el tiempo desde la perspectiva del hiponense no es una

³² Xtrau. El tiempo vivido. p. 14

³³ Illescas. "La temporalidad como irrenunciable dimensión de lo humano". p. 247

³⁴ Xtrau. Op. cit. p. 72

propiedad objetiva de las cosas, los acontecimientos que percibimos suponen en principio la perspectiva en que como sujetos nos situamos, no hay acontecimiento alguno sin alguien para quien advenga, el tiempo necesita de una subjetividad, que por su acto de presencia lo despliegue intencionalmente al extenderse hacia sus dimensiones de pasado y de advenir.

El tiempo emerge desde la conciencia humana que se abre al mundo, en un movimiento de la conciencia del hombre que es temporación. Pero es vía la memoria que el pasado esta permanentemente en nosotros, un ser carente de memoria también es carente de conciencia, sin memoria carecería de sentido lo que ahora sucede, pero tampoco podríamos prever lo que el futuro depara, por tanto sin la memoria no tiene sentido nuestra presencia, que forma parte de nuestro estar en el mundo, de nuestra estancia, lo que da sentido a nuestro estar en el mundo. La atención es diferente a la memoria, pero la primera posibilita a la segunda, la atención se ofrece en el continuo estar de nuestra conciencia y de nuestro cuerpo, esta atención ha sido a su vez llamada por el Obispo de Hipona: visión.

Lo que denominamos pasado, pasado humano, es memoria, memoria del ahora, un ahora duradero en el cual se mezclan recuerdos, esperanzas y expectativas, es siempre ahora del ayer y del mañana, por imprevisible e inesperado que nos sea el mañana, el futuro nos es ahora, cuando lo prevemos, lo proyectamos, aunque este futuro sólo sea proyección, no conocemos en realidad el futuro, sólo una vez que se ha tornado hoy.

Así *"pasado, presente, futuro (pasado-presente-futuro, memoria-atención-previsión) no son posibles en si; lo son cuando se nos dan, se nos ofrecen en el estar que es la presencia constante de nuestra vida de nacimiento a muerte."*³⁵ En el tiempo estamos siempre en presencia, en el campo de la presencia se origina nuestra experiencia temporal, que tiene por centro el presente, que sólo es posible por un horizonte

³⁵ *Ibid.*, p. 67

de pasado y un horizonte de porvenir que se encuentra aquí.

No hay presencia humana sin un presente, un ahora desde el cual tiene sentido la existencia, el tiempo se constituye desde el punto de vista de alguien que es tiempo, que se descubre así mismo como temporal y temporante, la existencia es un movimiento de temporación, cada instante puede pensarse en función de otros instantes, el presente se constituye por el pasado y el advenir que se contraen en él, el pasado es horizonte del instante presente y recordar es reabrirlo. Toda nuestra existencia camina hacia el pasado, el alma que espera, atiende y recuerda, verá que aquello que esperaba pasa por aquello que atiende a aquello que recuerda.

En la atención presente pasa lo que era futuro para hacerse pretérito, entre más corto es lo que se espera más larga es la memoria, hasta consumirse toda expectación, terminando todo en la memoria, pues:

*“Mientras la atención presente traslada el futuro en pretérito, disminuyendo al futuro y creciendo el pretérito hasta que, consumido el futuro, sea todo pretérito.”*³⁶

En San Agustín de Hipona, todo futuro se consumirá en el pretérito y quedará atrapado en la esfera de lo que fue, así es claro que todo tiende a ser atrapado, a su vez, en la memoria, pues en la memoria el pasado esta permanentemente en nosotros, el pasado nos es ahora vía la memoria, que de esta manera se puede entender a la memoria como una imagen de la eternidad, imagen presente en el hombre interior.

Hay una preeminencia de la memoria sobre la visión y la expectación, o mejor dicho, la visión y la expectación son posibles gracias a la memoria, que dota de sentido a la temporalidad, ya que de otra manera los acontecimientos del

³⁶ *“Dum praesens intentio futurum in praeteritum traicit, deminutione futuri crescente praeterito, donec consumptione futuri sit totum praeteritum.”* (San Agustín. Confesiones. XI, 27, 36)

mundo que nos rodean, serían sólo saltos compuestos de infinitos “ahoras”, que no dicen nada a nuestra percepción y construcción del mundo.

Como se ha mencionado, un ser carente de memoria a su vez carecería de conciencia, sin embargo, también se carecería de memoria si recordáramos conscientemente todo lo vivido y se viviera de manera memoriosa, es decir, recordando todos y cada uno de los acontecimientos de nuestra vida detalle a detalle, se hace necesario que la memoria también retenga el olvido, o mejor dicho, puedo hacer un recuerdo del olvido, *el olvido del que me acuerdo*, ya que en la memoria también se presenta el olvido, tal como lo expresa San Agustín:

*“¿Y qué cuando nombro el olvido y al mismo tiempo conozco lo que nombro? ¿De dónde podría conocerlo yo si no lo recordase? No hablo del sonido de esta palabra, sino de la cosa que significa, la cual, si la hubiese olvidado, no podría saber el valor de tal sonido. Cuando, pues, me acuerdo de la memoria, la misma memoria es la que se me presenta y a sí por sí misma; más cuando recuerdo el olvido, presentánseme la memoria y el olvido: la memoria con que me acuerdo y el olvido de que me acuerdo.”*³⁷

En la memoria retenemos también el olvido, si un ser carece de conciencia por carecer de memoria, también se carecería de memoria si se recordara conscientemente todo lo vivido y se sigue viviendo memoriosamente, necesitamos de la memoria del olvido.

El olvido forma parte de la memoria sólo en la constitución de ambos se forma la conciencia, por paradójico que parezca, es parte indisoluble de la

³⁷ *“Quid, cum oblivionem nomino atque itidem agnosco quod nomino, unde agnoscerem, nisi meminissem? Non eundem sonum nominis, dico, sed rem, quam significat; quam si oblitus essem, quid ille valeret sonus agnoscere utique non valerem. Ergo cum memoriam memini, per se ipsam sibi praesto est ipsa memoria, cum vero memini oblivionem, et memoria praesto est ipsa memoria; cum vero memini oblivionem, et memoria praesto est et oblivio, memoria, ex qua meminere, oblivio, quam meminere.”* (San Agustín. Op. cit. X. 16 24)

memoria el olvido, pues tenemos siempre la posibilidad de acordarnos del mismo olvido, que va sepultando aquello de lo que tenemos recuerdo, pero que no es necesario para construir nuestro conocimiento y nuestro ahora. Como lo ha señalado acertadamente Anna Pagès, *"el olvido es el recuerdo del límite de la memoria... somos los descendientes de lo que en su día olvidamos para no recuperar jamás, apropiándonos de las <<otras imágenes>> de lo irrecuperable."*³⁸

Claramente San Agustín ve que el pasado no es, carece de espacio actual, si lo vemos desde el exterior, pero via la memoria el pasado esta permanentemente en nosotros, aunque no todo el pasado, *el olvido es el límite de la memoria.*

La memoria nos permite pensar y sentir, pero si nuestra memoria se constituyera de manera absoluta, en tanto recordáramos de forma consciente todo lo que hemos vivido, de manera paradójica se carecería de conciencia, si no tenemos olvido, tampoco se tiene memoria, lo que recordamos forma parte de lo que hemos olvidado, debemos situar nuestros contenidos de recuerdo en el mapa de la memoria, para dejar hablar al olvido en el recuerdo, pues en la memoria retenemos también el olvido.

En su breve historia, *Funes el memorioso*, Borges nos describe a un personaje que tiene una mente caótica, no importa que tan sistemática y pulcra parece ser la mente de un ser dotado de una memoria tan prodijiosa que puede recordar de manera admirable cada detalle de cada momento de su vida, el personaje principal, del relato de Borges, Ireneo Funes tiene una existencia imposible de ser vivida, ya que recuerda todo, vive memoriosamente lo que es tan terrible como no recordar nada. Funes mismo sabe de lo triste de su condición:

"Podía reconstruir todos los sueños, todos los entresueños. Dos o tres veces había reconstruido un día entero; no había dudado nunca, pero cada reconstrucción había

³⁸ Pagès. Al filo del pasado, pp. 65-66

*requerido un día entero. Me dijo: "Más recuerdos tengo yo solo que los que habrán tenido todos los hombres desde que el mundo es mundo". Y también: "Mis sueños son como la vigilia de ustedes". Y también, hacia el alba: "Mi memoria, señor, es como vaciadero de basuras".*³⁹

Se puede pensar una existencia más terrible y caótica que ésta, ya que incluso de los sueños se conserva su recuerdo. Si los sueños nos producen recuerdos, ante la presencia consciente de todas las cosas se conservarían los detalles de cada elemento que se contemplara, *cada hoja de cada árbol*, pero además se podrían extraer las cifras de lo que sumarían todos juntos cada uno de los recuerdos, lo cual por supuesto es una tarea interminable, pero también es una tarea inútil, ya que no alcanzaría la vida para clasificar apenas una parte muy pequeña de todos los recuerdos que va almacenando la mente humana.

Lo prodigioso de Funes es que recuerda cada detalle y son los detalles los que conforman el prodigio de su memoria, que va almacenando recuerdos sin un criterio de clasificación entre buenos y malos, interesantes y aburridos,...Funes no puede vivir ya que recuerda demasiado. Sin embargo, la mayor desgracia de una mente capaz de recordar todo es la incapacidad de formarse ideas generales, formar conceptos a través de la abstracción, y ello es así, ya que si se tiene memoria de todo, se tendría presente cada una de las diferencias de los distintos individuos, no se es capaz de formar géneros ni especies, pues todo tiene una diferencia específica, que por mínima que sea lo hace diferente de cualquier otro individuo, es más el mismo individuo en momentos diferentes de percepción no es el mismo, sólo en el olvido de las pequeñas diferencias se puede pensar la unidad como un supuesto que las articule. No es difícil de concluir que Funes *"no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos."*⁴⁰ Sólo así se comprende que recordar todo es tan terrible como no recordar nada se tiene una

³⁹ Borges. Ficciones. p. 129

⁴⁰ Borges. Op. cit. p. 132

mente igual de caótica en ambos extremos.

Los recuerdos son aquello que nos permite reconstruir lo vivido, pero cuando los recuerdos se tienen de una manera tan viva y completa no se puede reconstruir nada. El abarrotado mundo de los recuerdos de Funes es lo que le impide pensar, los recuerdos lo avasallan negándole la opción de poder organizar el caos de lo que se va quedando registrado, el mundo así percibido sería un mundo fragmentado, un gigantesco rompecabezas en donde no hay pieza con la que se pueda iniciar o nos de la pauta de su armado, ya que todas las piezas de que se compone son iguales e infinitas, tal es el sentido de un mundo compuesto de interminables <<ahoras>>, ante el que se es incapaz de llegar a una organización o de darle algún sentido.

Así, *“Borges lanza en su relato una idea extraordinaria: la posibilidad de olvidar como condición para poder pensar.”*⁴¹ Por lo tanto, para poder construir un conocimiento, a través de la asociación de los recuerdos, se hace necesaria la presencia del olvido. Pero se debe tener cuidado de no llevar, a su vez, el olvido a una totalización de la realidad, también se hace necesaria la memoria, debemos evitar el maniqueísmo de recodar todo, vivir memoriosamente, o de olvidar todo, carentes de pasado alguno, ya que como ha señalado Mauricio Beuchot, nuestra época es una *“época desmemoriada que requiere urgentemente la plenitud de la experiencia hermenéutica, para desarrollar un ser humano situado en la historia y en sí mismo,”*⁴² es decir, un ser humano con memoria.

Con San Agustín, podemos llegar a la siguiente conclusión:

“Pero ¿qué es el olvido sino privación de la memoria? Pues ¿cómo está presente en la memoria para acordarme de él, siendo así que estando presente no puedo recordarle? Más sí, es cierto que lo que recordamos lo retenemos en la memoria, y que, si

⁴¹ Pagès. Op. cit. p. 114

⁴² Beuchot. La hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano. p. 142

*no recordásemos el olvido, de ningún modo podríamos, al oír su nombre, saber lo que por él se significa, síguese que la memoria retiene el olvido.”*⁴³

Vía la memoria el pasado esta permanentemente en nosotros, si se carece de memoria se carece de conciencia, pero también se carece de conciencia si se recuerda conscientemente todo lo vivido, es decir, se carece del olvido, es acertada la afirmación del Doctor de la gracia, en tanto que *la memoria retiene el olvido*, lo que es nuestra condición para conocer.

Sin la memoria no tiene sentido nuestro ahora, nuestro estar en el mundo, nuestro aquí, pero tampoco se podría prever lo que el futuro nos depara, sin la memoria lo que denominamos pasado, pasado humano, no hay sentido de nuestra presencia, pero la memoria necesita del olvido como su posibilidad para reconocerse y conocerse en el mundo, incluso para prever el futuro, pues por imprevisible que nos sea el mañana, nos es ahora cuando lo prevemos, lo proyectamos, aunque este futuro sólo sea proyección.

Nuestra existencia es un movimiento de temporación cada instante es una síntesis de dimensiones inagotables para la mirada humana, el presente al mudarse a su pasado inmediato se presenta como un advenir que ha sido y al extenderse hacia lo que advendrá, se anuncia como un pasado por venir, el pasado es el horizonte del instante presente y recordarlo es reabrirlo en una proyección al futuro.

Nuestra existencia toda tiende al pasado, el hombre que espera, atiende y recuerda, verá como aquello que esperaba pasa por aquello que atiende a aquello que recuerda, así la memoria se convierte en nuestra imagen móvil de la eternidad, es decir, imagen de Dios, el Maestro Interior, quien es nuestra

43 "Sed quid est oblitio nisi privatio memoriae? Quomodo ergo adest, ut eam meminim, quando cum adest meminisse non possum? At si quod meminimus memoria retinemus, oblivionem autem nisi meminissemus nequaquam possumus, audito ipso nomine rem quae illo significatur, agnoscere: memoria retinetur oblitio." (San Agustín. Op. cit. X, 16, 24)

vocación última, tal como lo expresa el hiponense:

“Mas ahora mis años se pasan en gemidos. Y tú consuelo mío, Señor y Padre mío, eres eterno; en tanto que yo me he disipado en los tiempos, cuyo orden ignoro, y mis pensamientos –las entrañas íntimas de mi alma– son despedazadas por las tumultuosas variedades, hasta que, purificado y derretido en el fuego de tu amor, sea fundido en ti.”⁴⁴

Así San Agustín nos descubre nuestra auténtica vocación, el unirnos de manera indisoluble con el Maestro Interior, pasar de lo temporal a lo eterno, aunque terrenos a los hombres se nos descubre una vocación superior que se encuentra en el retorno a nuestro auténtico origen, a Dios, sólo en la adhesión a Dios se puede encontrar la auténtica felicidad, así tendemos a lo eterno en tanto tendemos al principio que nos ha dado origen, el actuar de manera contraria puede proporcionarnos cierto tipo de gozos, que por su misma condición temporal rápidamente se agotaran, ya que en ellos no se ha buscado lo superior, se ha cambiado a la creatura en lugar del Creador, nos quedamos en la ciudad terrena equivocando así el camino a la Ciudad Celeste; pues aunque el hombre es en el mundo, puede no habitarlo, en tanto que su verdadero amor se encuentra más allá de este mundo, por tanto aunque temporal el hombre se puede descubrir llamado a la eternidad, cuya imagen es la memoria desde la concepción agustiniana, en donde se encuentra la felicidad, el sumo Bien, simple e inmutable: Dios, nuestro Maestro Interior.

⁴⁴ *“Nunc vero anni mei in gemitibus, et tu solacium meum, Domine, pater meus aeternus es; at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae donec in te confluum purgatus et liquidus igne amoris tui.”* (Ibid. XI, 29, 30)

4. LA MEMORIA COMO IMAGEN DE LA TRINIDAD

4.1 PRIMERA IMAGEN DE LA TRINIDAD EN EL ALMA

Con San Agustín llegamos a reconocer dos niveles de memoria, la memoria *psicológica*, que de manera ordinaria nos es familiar ya que gracias a ella llegamos a relacionarnos con las cosas y mantenemos su recuerdo en nosotros, lo que es nuestra posibilidad de la presencia y expectación o previsión de las cosas del mundo, en nuestro estar, nuestro ahora en la presencia. Pero además, se ha señalado la presencia de la memoria *metafísica o transpsicológica*, gracias a la cual podemos llegar al conocimiento del bien, la verdad y Dios, que se encuentran en nosotros como impresiones siempre presentes en el alma y que sólo vía la memoria metafísica podemos llegar a conocer a través de un largo y profundo ejercicio de reflexión.

La memoria en el nivel transpsicológico, profundo y superior del espíritu, lo más propiamente humano que no encontramos en la memoria psicológica, es estudiada por el Obispo de Hipona en su magna obra de los tratados de *La Trinidad*, de manera especial a partir del libro VIII, en donde el objetivo y empeño especial por parte de su autor es fundamentalmente teológico, no tanto filosófico como de manera más clara o relevante se ha visto en los trabajos anteriores del diálogo *El Maestro* y la obra autobiográfica de las *Confesiones*.

El objetivo del Doctor de la gracia en sus tratados de *La Trinidad*, es buscar cuál es en el hombre la verdadera imagen de la Trinidad, y a pesar de que la reflexión es marcadamente teológica, como se ha señalado, sus análisis y hallazgos con frecuencia despiertan un gran interés para el filósofo que se acerca a tales temas. En especial por el estilo que se adopta en la obra, como una investigación que se va haciendo en una serie de procesos reflexivos que remiten

a una diversidad de temas, y no una exposición sistemática de temas y soluciones conocidas, ya por la historia de la Iglesia o por su tradición. En el tratado de San Agustín, cada paso es producto de otros pasos anteriores, las reflexiones anteriores permiten corregir y precisar las nuevas reflexiones, su autor cita pasajes o ideas aisladas, que se circunscriben en un proceso de reflexión inacabada. Así no es raro que varios agustinólogos coinciden en que una primera redacción de los libros VIII al XV de los tratados de *La Trinidad* fue escrita entre los años 402 y 405 d. C., pero que recibió su última revisión y análisis en el año 419 d. C. Para una mejor contextualización del tema de la memoria en los tratados, se vuelve necesaria la exposición de una síntesis en el desarrollo y progreso de las ideas de los ocho últimos libros de la obra, lo que nos puede llevar a conclusiones más claras y seguras de la obra en su conjunto y de nuestro tema en particular: la memoria.

En el libro VIII se da comienzo de la segunda parte de los tratados de *La Trinidad*, en donde se busca alcanzar algún conocimiento de aquella fe trinitaria que de manera clara y precisa su autor expuso en los siete primeros libros, ahora en el libro VIII San Agustín busca una explicación de la fe, una inteligencia de la fe, que se reconoce indigente, en tanto limitada, ya que el espíritu humano por perfecto que se le considere no llega a conocer con su luz limitada la Verdad indeficiente y eterna de manera total, por ello el hombre camina sobre el mundo en la cuerda tensa del misterio, misterio en los niveles físico, moral y trascendente. Pero el misterio, en el Doctor de la gracia, es sólo la atmósfera del espíritu que camina lejos de Dios. Por ello el Obispo de Hipona sometido a la ley de la debilidad humana, que reconoce sus límites para alcanzar la Verdad, ora a Dios en su corazón, para que le de aliento a su esfuerzo y bendiga sus afanes en la búsqueda anhelante de la trinidad.

La actitud orante no está sólo presente en los tratados de *La Trinidad*, también San Agustín refleja la misma actitud en otras de sus magnas obras, así leemos al inicio de las *Confesiones*:

*"Que yo, Señor te busque invocándote y te invoque creyendo en ti, pues me has sido ya predicado. Invócate, Señor mi fe, la fe que me diste e inspiraste por la humanidad de tu Hijo, por ministerio de tu predicador."*¹

Son claras las dimensiones orante y adorante de la filosofía agustiniana a lo largo de toda la obra del padre de occidente, en donde la verdad no es una simple abstracción, la Verdad es Dios, que al encarnarse en Cristo nos lleva a una nueva dimensión de la verdad, que ya otros santos padres habían señalado y reflexionado en su obra, como Clemente de Alejandría.

La Verdad ya no es sólo absoluta, sino alguien Absoluto, Alguien que nos ama, nos acompaña, nos busca y se dona a la mente que lo busca, pues, como ha señalado acertadamente Pedro Gasparotto, *"para Agustín toda búsqueda filosófica de la verdad es una forma de oración; así como toda forma de oración es una búsqueda sincera de la Verdad Persona, el Verbo Encarnado y de toda verdad cristiana coherente que se debe de reflejar en la vida cotidiana."*² La búsqueda de la Verdad, lo que ha sido claro a lo largo de nuestros capítulos anteriores, no es sólo un acto intelectual o intuitivo, sino un encuentro de personas, un encuentro de quien busca la verdad con la Persona-Verdad, el Maestro que internamente nos instruye para llevarnos a Él, el Maestro con el cual el alma entabla una relación de amistad en una interioridad de plenitud siempre consciente, creciente, compartida y difundida, que es trinitaria.

En la filosofía agustiniana son parte esencial la oración y la fe, así como la confianza en la gracia, que no se puede eliminar si se busca la Verdad. La sabiduría como el encuentro con el Maestro Interior es un encuentro de dos amigos, encuentro en el diálogo, la diafilosofía, que se hace desde el interior con

¹ *"Quaeram te, Domine, invocans te et invocam te credens in te; praedicatus enim es nobis. Invocat te, Domine, fides mea, quam dedisti mihi, quam inspirasti mihi per humanitatem Filii tui, per ministerium praedicatoris tui."* (San Agustín. Confesiones. I, I, I)

² Gasparotto. San Agustín. Las Confesiones. p. 14

la esperanza y el anhelo del encuentro eterno con la Verdad Plena, con Dios que es Trinidad.

En el libro VIII de los tratados de *La Trinidad* se nos plantea una cuestión esencial respecto a Dios, si aceptamos el principio de que no se puede amar aquello que se ignora, aquello que se desconoce, ¿cómo es posible que lleguemos a amar a Dios si nunca lo hemos conocido? Como primera respuesta el Doctor de la gracia señalará que Dios no es corporal para que se le busque con los ojos del cuerpo, nos debemos mover a otro nivel, así para San Agustín la fe también es un conocimiento, es posible amar a Dios si creemos en Él:

*"Pero antes que podamos contemplar y conocer a Dios como es dado contemplarlo y conocerlo, cosa asequible a los limpios de corazón: Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios, es menester amarle por la fe; de otra manera el corazón no puede ser purificado ni hacerse idóneo y apto para la visión. ¿Dónde pues encontrar las tres virtudes que el artificio de los Libros santos tiende a edificar en nuestras almas, fe, esperanza y caridad, sino en el alma de aquel que cree lo que intuye, y espera y ama lo que cree? Se ama, pues, lo que se ignora, pero se cree."*³

Si bien es posible amar a Dios por la fe, se debe tener cuidado de que cuando se cree lo que no se ve se crea en algo irreal, una auténtica ilusión, que sea una esperanza y se ame eso falso como verdadero, lo que no llevaría a la caridad, la cual brota de una conciencia recta y de una fe no fingida.

La fe que anhela comprender la eternidad, unidad e igualdad de un Dios trino, pero antes de entender es necesario creer, la fe precede al saber, pero la fe

³ *"Sed et priusquam valeamus conspiciere atque percipere Deum, sicut conspici potest, quod mundicordibus licet; Beati enim mundicordes, quia ipsi Deum videbunt (Mt 5, 8): nisi per fidem diligatur, non poterit cor Mundari, quo ad eum videndum sit aptum et idoneum. Ubi sunt enim illa tria, propter quae in animo aedificanda omnium divinatorum Librorum machinamenta consurgunt, fides, spes, caritas (cf. 1 Cor 13, 13); nisi in animo credente quod nondum videt, et sperante atque amante quod credit? Amatur ergo et qui ignoratur; sed tamen creditur."* (San Agustín, *La Trinidad*, VIII, IV, 6)

no se basta a sí misma, no es autosuficiente, debe de progresar hasta el saber, el creer hasta la inteligencia de los misterios de la fe en lo que tienen de inteligibles o accesibles a nuestra capacidad. Pero nuestra reflexión así planteada nos conduce ante una nueva posición, la fe presupone cierto conocimiento para poder creer que Dios se ha hecho hombre es necesario tener una noción del hombre en general. Llevamos grabada en el alma la noción de la naturaleza humana y de acuerdo a ésta noticia reconocemos al momento al que tiene forma humana al hombre.

En Cristo, el hijo de Dios hecho hombre, dentro del plan divino, la humildad es la lección fundamental de la Encarnación, el orgullo es la enfermedad, pero la humildad es la medicina fuente de toda gracia, Cristo humilde es el centro de la cristología agustiniana, por ello no es raro encontrar en el Doctor de la gracia afirmaciones como la que leemos en los tratados de *La Trinidad*:

"Nuestro pensamiento es informado según esta noticia cuando creemos en un Dios hecho hombre por nosotros para darnos ejemplo de humildad y una prueba de su amor divino. Es para nosotros de utilidad suma creer y retener, con inalterable firmeza en el corazón, cómo la humildad obliga a Dios a nacer de una mujer, y entre vejaciones innumeras fue conducido por los mortales a la muerte, siendo medicina eficaz contra la hinchazón de nuestra soberbia y sacramento recóndito que desata el nudo del pecado." ⁴

En efecto, la abolición del pecado si se ha de recordar la imagen paulina de la cruz como el árbol de la vida es fruto que maduró y se desprendió del árbol de la cruz. Dios vence a la muerte por su humildad infinita, lo que sabemos por

⁴ *"Secundum hanc notitiam cogitatio nostra informatur, cum credimus pro nobis Deum hominem factum, ad humilitatis exemplum et ad demonstrandam erga nos dilectionem Dei. Hoc enim nobis prodest credere et firmum atque inconcussum corde retinere, humilitatem qui natus est Deus ex femina et a mortalibus per tantas contumelias perductus ad mortem, summum esse medicamentum quo superbiae nostrae sanaretur tumor, et altum sacramentum quo peccati vinculum solveretur."* (San Agustín. Op. cit. VIII, V, 7)

la fe, que nos capacita para poder creer que Jesucristo nació de una virgen llamada María, pero se hace necesario el saber que es una virgen para comprender la grandeza del misterio de la encarnación. Así la fe es imposible si no va precedida de un conocimiento general, que sea producto de la experiencia de aquello mismo que hemos de creer, tal como se ha visto en el misterio de la encarnación, Dios hecho hombre nos exige tener una noción de hombre en general, a su vez la concepción virginal de María nos pide conocer qué es una virgen para comprender la fe en la concepción del Hijo de Dios.

En este nivel del saber el conocimiento precede a la fe en tanto que se ha de examinar y comprender si una cosa es digna o no de creerse. Pero ante misterios como la eternidad, igualdad y unidad de un Dios trino, antes de ser entendido se hace necesario el creer, así la fe precede al saber pues el contenido de la fe está más allá de nuestra limitada capacidad ante un misterio que nos ha sido revelado, por tanto, el contenido de la fe que nos es dado tenemos previamente que aceptarlo, pero la fe tiene que progresar hasta el saber, hasta llegar en los misterios de la fe a lo que tiene de inteligible o comprensible, sólo así nuestra fe no será fingida, lo cual en realidad nos prepara para que un día podamos gozar de la presencia eterna de la Trinidad.

Ya en el último apartado del capítulo anterior se ha recordado nuestra particular vocación a la eternidad, que a pesar de nuestro ser temporal, se nos descubre un llamado a la eternidad, a Dios quien no tiene principio ni fin, Dios no pasa siempre permanece, Dios vive y es, la eternidad es la plenitud substancial de Dios, la eternidad es la permanencia y simultánea posesión que Dios tiene de sí mismo y de todos sus momentos un presente que no pasa, por el contrario siempre permanece, a diferencia de nuestro tiempo que es un constante fluir, una dispersa sucesión de momentos que sólo cobra sentido en nosotros vía la memoria y que nos posibilita el recuerdo y la expectación o previsión en que tiene sentido nuestro ahora o estar en el mundo.

Ahora bien, de la realidad divina, es decir, de Dios no puede haber experiencias múltiples que nos lleven a la obtención de un conocimiento general de la misma divinidad, que a su vez nos de la posibilidad de creer en un Dios desconocido y amarle, a diferencia del concepto de hombre o del concepto de virginidad, que son conceptos generales, de Dios no se puede tener un concepto o conocimiento general, ya que Dios es único:

“¿O es que amamos, no una trinidad cualquiera, sino la Trinidad, que es Dios? Sí; en la Trinidad amamos a Dios, pero jamás hemos visto un dios, porque Dios es único e invisible, al que sólo por fe podemos amar. La cuestión estriba en saber de qué analogías y comparaciones nos servimos cuando creemos en Dios, a quien amamos sin conocerlo.”⁵

El problema que hasta ahora se ha analizado lo podemos plantear de la siguiente manera, para poder creer en Dios y amarle es necesario poseer algún conocimiento de Dios este conocimiento no puede ser general, como en el concepto de hombre, tampoco se puede adquirir de alguna substancia corporal pues nada hay semejante al conocimiento de Dios. Por tanto, el conocimiento de Dios se encuentra en un nivel diferente al de nuestros conceptos generales y al conocimiento que tenemos de lo corporal.

Pero demos un paso más en nuestra reflexión con el Doctor de la gracia, cuando amamos a un hombre justo un alma justa a quien nunca se ha conocido, como por ejemplo San Pablo, lo amamos gracias a un conocimiento general de lo que es amar y de lo que es la justicia, pero qué es la justicia, ya que no es necesario ser justo para conocer la justicia, en dónde se nos fue conocida la justicia, no puede ser exterior a nosotros, ya que no es corporal, por tanto tiene que estar dentro de nosotros, como un ideal presente, que está en nosotros, pero

5 “An vero diligimus, non quod omnis trinitas, sed (279) quod Trinitas Deus? Hoc ergo diligimus in Trinitate, quod Deus est: sed Deum nullum alium vidimus, aut novimus; quia unus est Deus (Io 1, 18), ille solus quem nondum vidimus, et credendo diligimus. Sed ex qua rerum notarum similitudine vel comparatione credamus, quo etiam nondum notum Deum diligamus, hoc quaeritur.” (Ibid. VIII, V, 8)

que no es nuestro.

"Lo admirable es que vea el alma en sí misma lo que jamás vio en parte alguna, y vea la verdad y vea lo que es un alma verdaderamente justa, y el que todo esto ve en sí mismo es un alma, pero no un alma justa. ¿Existe, acaso, un alma justa en un alma que no es aún justa? Y si no es justa ¿qué alma ve en ella cuando ve y dice lo que es un alma justa, pues el alma no lo ve en otra parte sino en ella misma, aun cuando no sea un alma justa? Lo que ve, ¿será la verdad interior, presente al alma que es capaz de intuirlo?" ⁶

Se puede amar al hombre justo que creemos que fue San Pablo, sólo a partir de un conocimiento y de un amor previos de la justicia misma presente en nosotros, ya que el justo es amado de acuerdo al modelo y la verdad que contempla e intuye en sí mismo el que ama, pero la verdad y el modelo no se pueden amar por un motivo extrínseco, pues fuera de este modelo nada se encuentra que nos lo haga amable, cuando nos es desconocido, por fe a través de una analogía con otro ser ya conocido, lo parecido al modelo es sólo una aproximación al modelo, pero propiamente nada se le asemeja, porque sólo él es tal cual.

El que ama a los hombres los ama porque son justos o para que lo sean, con la misma caridad en que se ha de amar a sí mismo, o porque ya es justo o para que lo sea, sólo así se puede amar al prójimo como así mismo, y aquel que se ama con otro tipo de amor injustamente se ama, ya que se ama para hacerse injusto se ama para el mal, por lo tanto, en realidad no se ama con propiedad, con auténtica caridad cristiana. *"El que ama la injusticia, odia su alma."* ⁷

⁶ *"Illud mirabile est ut apud se animus videat quod alibi nusquam vidit, et verum videat, et ipsum verum iustum animum videat et ipsum verum iustum animum videat, et sit ipse animus et non sit iustus animus, quem apud se ipsum videt. Num est alius animus iustus in animo nondum iusto? Aut si non est, quem ibi videt, cum videt et dicit quid sit animus iustus, nec alibi quam in se ipso videt, cum ipse non sit (283) animus iustus? An illud quod videt, veritas est interior praesens animo qui eum valet intueri?"* (Ibid. VIII, VI, 9)

⁷ *"Qui enim diligit iniquitatem, odit animam suam (Ps 10, 6)"* (Ibidem)

Para amar a un hombre justo es necesario conocer y amar previamente la justicia, pero San Agustín nos lleva a otro nivel en su reflexión. Para amar simplemente es necesario conocer y amar previamente el amor, pero no cualquier tipo de amor, el amor verdadero, el amor que tiene presente el Obispo de Hipona es el amor inseparable de la justicia. Sólo es verdadero amor el amor ordenado que ama lo que debe de ser amado, que el santo Doctor de occidente deja expresado de una manera muy clara en su obra *Ochenta y tres cuestiones diversas*, en donde leemos:

"Siendo esto así, ¿qué otra cosa es vivir felizmente sino poseer, conociéndolo, algo que es eterno? Porque lo eterno es lo único de lo cual uno está seguro de que no puede serle arrancado al que ama, y eso es lo mismo que el poseer, no es otra cosa que el conocer. En efecto, lo que es eterno es lo más excelente de todas las cosas; y así no podemos poseerlo si no es por medio de eso por lo que nosotros somos más excelentes, es decir, por la mente. Pero todo lo que se posee por la mente, se posee conociendo, y ningún bien se conoce perfectamente si no se ama perfectamente. Como la mente sola no puede conocer, así tampoco sola puede amar. En verdad que el amor es una especie de apetito; y vemos además que en las otras partes del alma esta dentro el apetito, el cual, si esta de acuerdo con la mente y la razón, en esa paz y tranquilidad se vacará a contemplar con la mente lo que es eterno." ⁸

Para San Agustín, lo que se ama debe de ser eterno, así al amar la vida feliz ella ha de ser eterna, y lo único eterno que afecta al alma con eternidad es Dios. La caridad es el amor de las cosas dignas de ser amadas, el amor por el cual

⁸ *"Quae cum ita sint, quid est aliud beate vivere, nisi aeternam aliquid cognoscendo habere? Eternum est enim, de quo solo recte ficitur, quod amanti auferri non potest; idque ipsum est quod nihil sit aliud habere quam nosse. Omnium enim rerum praestantissimum est quod aeternum est; et propterea id habere non possumus, nisi ea re qua praestantiores sumus, id est mente. Quidquid autem mente habetur, noscendo habetur; nullumque bonum perfecte noscitur quod non perfecte amatur. Neque ut sola mens potest cognoscere, ita et amare sola potest. Naque ut sola mens potest cognoscere, ita et amare sola potest. Namque amor appetitus quidam est; et videmus etiam ceteris animi partibus inesse appetitum, qui si menti rationique consentiat, in tali pace et tranquillitate vacabit mente contemplari quod aeternum est."* (San Agustín. *Ochenta y tres cuestiones diversas*. 35, 2)

amamos aquellas cosas que son eternas y lo que puede amar al mismo Eterno, al Maestro que internamente nos instruye.

Cuando Dios y el alma se aman hay una caridad total, absoluta y consumada, pues no hay ninguna otra cosa que se ame, lo que el Doctor de la gracia a su vez llama *dilección (dilectio)*, algo propio y exacto en el lenguaje cristiano que es amor a las cosas superiores. Así el que ama verdaderamente conoce y ama previamente la justicia, es decir, el horizonte del ser absoluto e incondicionado, cuyo fundamento primero y último es Dios, lo que permite afirmar en los tratados de *La Trinidad* que Dios es más conocido que la persona que amamos ya que al amar al hermano se ama el amor, en tanto dilección o caridad, que nos impulsa al amor del prójimo, en donde se conoce mejor a Dios que al hermano, ya que Dios nos es más presente, nos es algo más íntimo, es algo más cierto, así podemos retomar la fórmula bíblica: *Dios es amor*, a quien sólo se le puede abrazar en el amor, que nos permite salvarnos de la hinchazón del orgullo, al llenarnos del amor sólo podemos estar llenos de Dios.

Por tanto, podemos afirmar con Marrou que, *"a San Agustín no le preocupa más que el amor y la superación y perfeccionamiento de este amor. Si nos pide que amemos a Dios, la Verdad, lo Inteligible, el alma más que al cuerpo es, en parte, porque ha medido los límites de toda perfección terrestre y ha experimentado su sabor a ceniza, descubriendo que el corazón del hombre era capaz de mucho más."*⁹ Por ello no es raro encontrar en diversos pasajes de la obra del Obispo de Hipona caminos que de manera ascendente nos lleven a Dios.

De manera contraria, si nos encontramos alejados de Dios, entre Creador y creatura se levanta un abismo, no podemos amar a nuestro prójimo hay una incapacidad en nosotros para la caridad al no ver a Dios no se ama al hermano, no se esta en Dios que es amor. *"Y es que Agustín, desde un amor pegajoso en el que se sumerge para saciar su sed de amor y desde las redes del maniqueísmo, a las que se*

⁹ Marrou. San Agustín y el agustinismo. p. 74

agarra para saciar la exigencia racional de su mente filosófica, pasa gradualmente a abrazar al Padre celestial, al Padre del Verbo.”¹⁰

Amamos al prójimo y nos amamos a nosotros mismos con un mismo amor de caridad con que amamos a Dios, pero a Dios por Dios, y a nosotros y al prójimo por Dios. Así en el pensamiento de San Agustín y de hecho a lo largo de su propia vida el amor es una nueva ley, una ley psicológica que explica todos los movimientos del alma, nuestro autor es en su existencia un corazón enamorado del amor no es raro encontrar en la iconografía agustiniana la representación del santo Doctor con un corazón llameante en la mano. Así, *“la posteridad no se ha equivocado al determinar los rasgos esenciales del temperamento de San Agustín, asociándole voluntariamente la iconografía, un doble atributo: el libro abierto, símbolo de la ciencia, y el corazón inflamado, símbolo del Amor.”*¹¹ San Agustín lleva a la práctica lo que ha reflexionado en su tratado de *La Trinidad*, para amar a una persona hay que amar previamente el amor, pero el amor verdadero, la caridad o dilección, que es inseparable de la justicia, de la verdad. Luego para amar verdaderamente hay que amar primero la justicia y la verdad, o sea, al único Justo y Verdadero a Dios, el Maestro Interior.

Al final del libro VIII de los tratados de *La Trinidad*, su autor hace un resumen de los resultados que ha obtenido en sus reflexiones. Lo que no conocemos podemos creerlo, gracias a que tenemos un conocimiento general adquirido, así se cree que San Pablo fue justo, pero debió ser justo, esto no lo creemos sino que lo sabemos en lo íntimo de nosotros mismos, o mejor, por encima de nosotros en la misma verdad. Tanto más amor se tenga a Dios con mayor certeza y serenidad se le vera, ya que en el se contemplará el ideal inmutable de toda justicia de acuerdo al cual se juzga que tenemos que vivir cada uno de nosotros. Así, *“sirve, pues, la fe para conocer y amar a Dios, no como*

¹⁰ Cola. Perfiles de los padres, p. 138

¹¹ Marrou. Op. cit. p. 79

desconocido y no amado, sino porque la fe nos lo hace conocer con más claridad y amar con mayor firmeza.”¹²

Para San Agustín, hay en el fondo del espíritu un conocimiento y un amor previos de la justicia, una apertura y una presencia hacia la verdad, del ser Absoluto, es decir, Dios no es nunca al espíritu totalmente desconocido, ni totalmente desamado, pues esta en nosotros siempre presente, lo que conocemos gracias al esfuerzo que realizamos en nuestra memoria transpsicológica. El plano filosófico de la memoria se ha flexionado en San Agustín, como en tantas otras ocasiones en sus escritos, hacia un plano teológico en que el amor verdadero es un don de Dios una participación gratuita del amor mismo que es Dios, que se manifiesta en nosotros por la caridad, que supone tres realidades, el que ama, lo que se ama y el amor, así tenemos tres realidades diferentes entre sí pero en una íntima relación, el amante, el amado y el amor, que es la primera trinidad que marcará una jerarquía progresiva en las analogías de la Trinidad en un orden psicológico.

En el libro XV de los tratados de *La Trinidad* realiza el Doctor de la gracia un resumen del camino que ha recorrido en su reflexión desde el libro VIII, reconoce que en ese libro cometió un error en su método, tenía la pretensión de estudiar directamente a Dios para entrever su Trinidad, pero una “*luz inefable deslumbró nuestra mirada,*”¹³ nos dice nuestro autor, entonces comprende la necesidad de volverse al espíritu que es creado a imagen de Dios para buscar en él un reflejo y una semejanza del misterio de la Trinidad divina. Si bien, ya en el libro VIII, encuentra su autor en el amor tres elementos implicados, en el libro IX el Doctor de la gracia se plantea una nueva cuestión:

“Mas ¿qué decir si sólo a mí mismo me amo? ¿No serán entonces dos: lo que amo y

¹² “*Vallet ergo fides ad cognitionem et ad dilectionem Dei, non tanquam omnino incogniti, aut omnino non dilecti; sed quo cognoscatur manifestius, et quo firmius diligatur*” (San Agustín. *De la Trinidad*. VIII, IX, 13)

¹³ “*lux illa ineffabilis nostrum reverberat obtutum.*” (San Agustín. *Op. cit.* XV, VI, 10)

*el amor? Cuando uno se ama así mismo, el que ama y lo que ama se identifican, como se identifican también el amar y el ser amado cuando uno se ama a sí mismo. Cuando se dice que se ama y es amado por sí mismo se repite la misma cosa dos veces.”*¹⁴

La cuestión que nos plantea el Obispo de Hipona es: ¿cuándo uno se ama a sí mismo hay también trinidad o sólo dualismo?, ya que cuando uno se ama a sí mismo, se dan dos realidades, el amor y el objeto amado, la respuesta a la cuestión planteada es muy simple, “*el alma no puede amarse si no se conoce; porque ¿cómo ama lo que ignora?*,”¹⁵ así cuando el espíritu se ama a sí mismo se da una trinidad de elementos, ya que en el alma que se ama, se presenta el alma y su amor, pero cuando el alma se conoce se presentan dos realidades, el alma y su conocimiento. Así, el alma, su amor y su conocimiento son tres cosas y las tres son unidad, esta es la primera trinidad que nos presenta el Obispo de Hipona, que se ha manifestado en el santuario del alma.

Continúa nuestro autor con su reflexión en el libro IX de los tratados de *La Trinidad*, en donde abre un paréntesis importante que debemos comentar como cierre de nuestro presente apartado, ya que en él se resume el núcleo del pensamiento gnoseológico del Doctor de la gracia, quien nos lleva a la distinción de dos niveles de conocimiento, el conocimiento de lo temporal o *scientia* y el conocimiento de lo eterno o *sapientia*.

Los sentidos nos aportan datos, la mente juzga de la verdad o falsedad de estos datos a partir de las reglas que hay en ella que tienen un fundamento superior a la inmanencia de las cosas, ya que el fundamento último de tales reglas es la participación en las verdades eternas por ellas el espíritu se conoce a sí mismo, sin tales reglas el espíritu sólo podría emitir juicios de hecho: soy así. El

¹⁴ “*Quid, si non amem nisi me ipsum? nomine duo erunt: quod amo et amor? Amans enim et quod amatur, hoc idem est, quando se ipse amat: sicut amare et amari, eodem modo idipsum est, cum se quisque amat. Eadem quippe res bis dicitur, cum dicitur: Amat se, et amatur a se.*” (Ibid. IX, II, 2)

¹⁵ “*Mens enim amare se ipsam non potest, nisi etiam se noverit nam quomodo amat quod nescit?*” (Ibid. IX, III, 3)

conocimiento de la verdad de sí mismo solo nos es posible en la participación de las verdades eternas, sólo así se tiene la certeza de que nuestra mente racional puede intuir la verdad.

Una cosa es el conocimiento empírico que tenemos de nosotros mismos, pero en otro nivel se encuentra el conocimiento de la verdadera naturaleza del hombre, a quien nos habla de sus pensamientos y sentimientos le creemos, pero cuando nos habla de la naturaleza del hombre, sabemos si es verdad o no lo que nos dice, tal como lo expresa el Doctor de la gracia:

*“Luego es manifiesto que una cosa es ver en sí lo que otro no ve y ha de creerlo sobre la palabra del que habla, y otra contemplarlo en la misma verdad, lo que también puede ver un tercero: lo primero puede cambiar en el tiempo, ésta es inmutable y eterna. No es viendo con los ojos del cuerpo una muchedumbre de mentes como nos formamos, por analogía, un concepto general o concreto de la mente humana, sino contemplando la verdad indeficiente, según la cual definimos, en cuanto es posible, no lo que es la mente de cada hombre, sino lo que debe de ser en las razones eternas.”*¹⁶

La mirada del alma nos posibilita ver la eterna Verdad por la que se crearon todas las cosas temporales y por ella concebimos una noticia verdadera de las cosas, que es el verbo engendrado en nuestro interior al hablar y que al dirigir la palabra a otros se añade a nuestro verbo interior el ministerio de la voz o algún otro tipo de signo sensible, para que en el alma de quien nos escuche se grabe un recuerdo material, algo semejante a lo que permanece en el alma del locutor. Por ello en su reflexión del libro IX de los tratados de *La Trinidad*, en los capítulos VII a XII, San Agustín muestra que en el dinamismo del espíritu

¹⁶ “Unde manifestum est, aliud unumquemque videre in se, quod sibi alius dicenti credat, non tamen videat; aliud autem in ipsa veritate, quod alius quoque possit intueri: quorum alterum mutari per tempora, alterum incommutabili aeternitate consistere. Neque enim oculis corporeis multas mentes videndo, per similitudinem colligimus generalem vel specialem mentis humanae notitiam; sed intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat.” (Ibid. IX, VI, 9)

humano, el verbo es propiamente engendrado, pero el amor no.

El Doctor de la gracia nos ha mostrado, hasta ahora en su reflexión, una primera imagen de la trinidad: el alma, su conocimiento y su amor. El objeto del conocimiento y del amor es el sujeto mismo, pero que se representa en el verbo o conocimiento que procede como por generación de la mente, así *“es, pues, cierta imagen de la Trinidad la mente, su conocimiento, hijo y verbo de sí misma, y en tercer lugar, el amor; y estas tres cosas son una sola sustancia. Ni es menor la prole cuando la mente se conoce tal como es, ni menor el amor si se ama cuando se conoce y es.”*¹⁷

¹⁷ *“Et est quaedam imago Trinitatis, ipsa mens, et notitia eius, quod est proles eius ac de se ipsa verbum eius, et amor tertius et haec tria unum atque una substantia. Nec minor proles, dum tantam se novit mens quanta est: nec minor amor, dum tantum se diligit quantum novit et quanta est.”* (Ibid. IX, XII, 18)

4.2 CÓMO LLEGAMOS A CONOCER LA VERDAD

Al final de nuestro apartado anterior, se ha señalado que en el libro IX de los tratados de *La Trinidad* se afirma que todo conocimiento esta precedido por un deseo de conocer lo desconocido, que después se transforma en amor de lo conocido, lo que lleva a nuestro autor a plantear la siguiente pregunta: ¿cómo es posible desear conocer lo desconocido?, es decir, a pesar de las apariencias cuando deseamos saber lo que ignoramos nunca partimos de una ignorancia total sino de un conocimiento previo que es condición de posibilidad del conocimiento ulterior, el conocimiento superior:

“Así, pues, todo amor del alma estudiosa, es decir, ansiosa de saber lo que ignora, no es amor de cosa ignorada, sino conocida, y por ella suspira conocer lo que ignora. Y si es tan curioso que sólo el deseo de saber le espolea, no otra causa conocida, este nuestro curioso se ha de discernir del verdadero estudiante, pero ni aun así ama lo desconocido, sino que más propiamente diríamos que odia lo incógnito, pues la ignorancia aborrece el que desea saberlo todo.”¹⁸

En efecto, no hay hombre curioso, hombre estudioso, que ama lo desconocido, ni aun cuando su insistencia tuviese un gran ardor por conocer lo que ignora. Conoce en general lo que ama, pero busca percibir el detalle, de cosas singulares desconocidas, que al oírlas se imprimieron en su alma de una forma

¹⁸ *“Quamobrem omnis amor studentis animi hoc est volentis scire quod nescit, non est amor eius rei quam nescit, sed eius quam scit propter quam vult scire quod nescit. Aut si tam curiosus est, ut non propter causam illam notam, sed solo amore rapiatur incognita sciendū; discernendus quidem est ab studiosi nomine iste curiosus, sed nec ipse amat incognita, immo congruentius dicitur: <<Odit incognita>> quae illa esse vult, dum vult omnia cognita.” (Ibid. X, I, 3)*

imaginaria que le impulsa al amor. Pero, ¿ocurre lo mismo cuando el espíritu desea conocerse a sí mismo? Tal es la pregunta central que se presenta en el libro X de los tratados de *La Trinidad*, así de manera insistente encontraremos repetida la fórmula de la autognosis del alma, es decir, el espíritu siempre se conoce así mismo.

Pero vayamos más adelante en el planteamiento del Obispo de Hipona, ya que el conocimiento de sí mismo, propuesto como un ideal al espíritu, nos plantea un problema:

“¿Qué ama, pues, el alma cuando con ardiente pasión busca conocerse, si es para sí una desconocida?”¹⁹

Tal es la pregunta de la mente que busca conocerse y se inflama con tal deseo, ya que se ama, ¿pero qué ama, a sí misma, cómo si aun no se conociera y no fuera posible amar lo que se ignora? La respuesta del padre de occidente se plantea así; cuando el espíritu desea, es decir ama conocerse, ya se conoce si no se conociese en absoluto fuese totalmente ignorante de sí no se amaría, no desearía conocerse, ya en el amor esta el conocimiento que nos lleva al deseo del conocimiento. ¿Pero cómo sucede tal proceso?, y evitar caer en una falacia de círculo vicioso, para probar que el espíritu se conoce a sí mismo, San Agustín recurre, como de manera reiterada lo ha hecho a lo largo de toda su obra, a la reflexión, el conocimiento del sujeto está implicado en todo conocimiento de objetos.

“No conoce una mente que conoce, sino así misma. Luego se conoce. Además, cuando se busca para conocerse, conoce su búsqueda. Luego ya se conoce. Es, por consiguiente, imposible un desconocimiento absoluto del yo, porque, si sabe que no sabe, se conoce, y si ignora que se ignora, no se busca para conocerse. Por el mero hecho de buscarse, ¿no prueba ya que es para sí más conocida que ignorada? Al buscarse para

¹⁹ *“Quid ergo amat mens, cum ardentem se ipsam quaerit ut noverit dum incognita sibi est”* (Ibid. X, III, 5)

*conocerse, sabe que se busca y se ignora.”*²⁰

Es de notar en la cita anterior que la mente, el espíritu, se conoce todo entero, no tienen lugar en la reflexión agustiniana hablar de un conocimiento parcial del alma por sí misma, ya que sería absurdo decir, “¿que en parte se conoce y en parte se ignora?”²¹, que no es equivalente a decir que el alma conoce todo, lo que se afirma es que el alma lo que sabe lo sabe toda, y es imposible saber algo si no lo sabe totalmente, por eso se conoce, en especial a lo más cercano que es su vivir.

Sin embargo, el alma se busca a sí misma, busca lo que falta a su conocimiento, como cuando buscamos un recuerdo olvidado que no puede ser un olvido total, como en el capítulo anterior se ha mencionado, ya que al despertar el recuerdo reconocemos el ser de lo mismo que buscábamos. Así en el espíritu que se conoce todo entero no se puede hablar de parcelas de conocimiento en el alma por sí misma. Lo que nos lleva de manera consistente a la siguiente conclusión; el espíritu no desea conocerse, porque ya se conoce, lo que nos conduce a un problema diferente, lo que se busca explicar no se refiere al conocimiento que de sí mismo tiene el espíritu, sino cómo se desconoce y se equivoca acerca de su propia naturaleza. Para salvar la dificultad, el Doctor de la gracia lleva a cabo una distinción, muy interesante, entre conocer (*nosse*) y pensar (*cogitare*).

Si el espíritu siempre está en un autoconocimiento de dónde se le manda conocerse; “es, creo, con el fin de que piense en sí y viva conforme a su naturaleza,”²² tal

²⁰ *“Neque enim alteram mentem scientem scit, sed se ipsam. Scit igitur se ipsam. Deinde cum se quaerit ut noverit, quaerentem se iam novit. Iam se ergo novit. Quapropter non potest omnino nescire se, quae dum se nescientem scit, se utique scit. Si autem se nescientem nesciat, non se quaerit ut sciat. Quapropter eo ipso quo se quaerit, magis se sibi notam quam ignotam esse convincitur. Novit enim se quaerentem atque nescientem, dum se quaerit ut noverit.”* (Ibidem)

²¹ *“an quod ex parte se novit, ex parte non novit?”*(Ibid. X, IV, 6)

²² *“evado, ut se ipsam cogitet, et secundum naturam suam vivat”*(Ibid. X, V, 7)

es la respuesta que nos da el autor de los tratados de *La Trinidad*, quien completa su respuesta señalando que una cosa es no conocerse y otra no pensarse, lo que se ilustra con la imagen del sabio que versado en muchas disciplinas no se dice que ignore la gramática si al ocupar su pensamiento en la medicina no piensa en ella, así una cosa es ignorarse y otra no pensarse. El espíritu siempre se conoce tal como es pero no siempre se piensa tal como es, en efecto, cuando el espíritu voltea o se convierte, de manera culpable, a lo exterior las imágenes de lo exterior le cubren, le velan su propio conocimiento y llega a creer que su naturaleza es corporal.

*“Yerra, pues, el alma cuando se une a estas imágenes con amor tan extremado que llega a creerse de una misma naturaleza con ellas. Y así se conforma a cierta medida con ellas, no en la realidad, sino en el pensamiento; no porque se juzgue una imagen, sino porque se identifica con el objeto cuya imagen lleva en sí misma. No obstante, conserva la facultad de discernir entre el cuerpo que afuera queda y la imagen que lleva consigo, a no ser que se finjan estas imágenes como si en realidad, no en el pensamiento, existiesen, cual acaecer suele en el sueño, en la locura y en el éxtasis.”*²³

En los capítulos V y VI, del libro X, de los tratados de *La Trinidad*, señala su autor en donde se encuentra el origen de los principales errores psicológicos; ya que la mente tiene la capacidad para distinguir entre su ser y las especies impresas por los sentidos, pero en los casos patológicos: éxtasis (que en el léxico agustiniano, dependiendo del contexto, puede significar tanto delirio como visión espiritual), locura y ensueño, se graban éstas con tal vivacidad que se parecen a una proyección de contorno y la mente se confunde con lo que tiene. Pero en lo que se refiere a nuestra reflexión acerca de la distinción entre

²³ *“Errat autem mens, cum se istis imaginibus tanto amore coniungit, ut etiam se esse aliquid huiusmodi existimet. Ita enim conformatur eis quodam modo, non in existendo, sed putando: non quo se imaginem putet, sed omnino illud ipsum cuius imaginem secum habet. Viget quippe in ea iudicium discernendi corpus quod foris relinquit, ab imagine quam de illo secum gerit: nisi cum ita exprimentur eadem imagines tanquam foris sentiantur, non intus cogitentur, sicut dormientibus, aut furentibus, aut in aliqua ecstasi accidere solet.”* (Ibid. X, VI, 8)

conocimiento y pensamiento nos encontramos ante una explicación de cómo el espíritu, sin dejar de conocerse, puede errar acerca de sí mismo. El error no se encuentra en la noticia, sino en el pensamiento, ya que el espíritu al conocerse reflejamente puede interponer entre él y su verbo, o pensamiento una pantalla de imágenes sensibles. Los dos niveles de conocimiento, en el pasaje que se ha citado con anterioridad, se encuentran insinuados solamente, es en el libro XIV de los tratados de *La Trinidad* que recibirán todo su desarrollo y aparecerán como una de las aportaciones más brillantes de toda la obra del Obispo de Hipona.

En sus capítulos VII al XVI, que es casi todo el libro X de los tratados, su autor se dedica a mostrar que el espíritu no deja de conocerse incluso cuando se equivoca sobre su verdadera naturaleza, ya que *"nada hay a la mente más presente que ella misma,"*²⁴ así el alma puede pensar su vivir, su comprensión y su amor, lo que conoce en sí misma y es diferente a lo que percibe en el nivel corporal y tangible, con el que corre el gran peligro o bien de confundirse o bien de quedarse sólo en ese nivel de conocimiento, pero *"si el alma se conoce, conoce su esencia, y si esta cierta de su existencia, está también cierta de su naturaleza".*²⁵ La reflexión de cómo la mente se abraza a sí misma es un hecho primordial de la vida humana, origen de las primeras certezas; la verdad existencial y ontológica ya que se abraza el ser mismo que nos constituye, la verdad ideal ya que basta para establecer las verdades ideales o universales y la verdad teológica ya que en toda verdad, desde los planteamientos agustinianos, hay un fundamento último o principio universal que es soporte de todo lo verdadero.

En el libro X se presenta un primer descubrimiento de la trinidad del conocimiento, como diferente a la del pensamiento; su memoria, su inteligencia y su amor, es una trinidad inmanente, como la que se ha señalado en el libro IX, el objeto conocido y amado es el sujeto mismo, pero no como representado sino

²⁴ *"non enim quidquam illi est se ipsa praesentius"* (Ibid. X, X, 16)

²⁵ *"cum se mens novit substantiam suam novit; et cum de se certa est"* (Ibidem)

como presente así mismo, y es una trinidad no pasajera, no es una palabra temporal, sino permanente y constitutiva:

"Notemos ya la presencia de la mente en la memoria, en la inteligencia y en la voluntad; y pues encontramos que siempre se conocía y siempre se amaba, debía también recordarse y comprender que se conocía y amaba; aunque bien es cierto que no siempre se cree distinta de aquellas cosas que no son lo que es ella y por esto era difícil distinguir en ella la memoria y la inteligencia. Semejaba como si no fueran dos facultades, sino una, expresada con dos nombres distintos, pues tan unidas aparecen en la mente que una de ellas no precede a la otra en el tiempo; el amor no es perceptible si la indigencia no la traiciona, pues siempre tiene presente el objeto que ama." ²⁶

La imagen de la trinidad que se nos presenta ahora es permanente, pero precisamente porque es permanente, esta trinidad del espíritu sirve poco para la imagen de la Trinidad Divina, ya que sus tres elementos al no sucederse temporalmente, no se distinguen suficientemente entre sí.

En orden a manifestar más claramente su distinción ve San Agustín la necesidad de estudiar preferentemente la trinidad del pensamiento (*cogitare*), en la que se da una sucesión temporal que permite distinguir sus elementos, es decir, el alma que experimenta en el tiempo o le acaece temporalmente, recordar lo que no recordaba, ver lo que no veía y amar lo que no amaba, pero el tema por su extensión demando del Doctor de la gracia la redacción de todo un libro que versa sobre tal tema, el libro XI de los tratados.

²⁶ *"Mentem quippe ipsam in memoria et intelligentia et voluntate suimetipsius talem reperiebamus, ut quoniam semper se nosse semperque se ipsam velle comprehendebatur, simul etiam semper sui meminisse, semperque se ipsam intellegere et amare comprehenderetur; quamvis non semper se cogitare discretam ab eis quae non sunt, quod ipsa est; ac per hoc difficile in ea dignoscitur memoria sui, et intelligentia sui, Quasi enim non sint haec duo, sed unum duobus vocabulis appelletur, sic apparet in ea re ubi valde ista coniuncta sunt, et aliud alio nullo praeceditur tempore: amorque ipse non ita sentitur esse, cum eum non prodit indigentia, quoniam semper praesto est quod amatur."* (Ibid. X, XII, 19)

En el libro XI el Doctor de la gracia busca una huella de la Trinidad en el hombre exterior, es decir, en el plano de lo sensible, el plano de lo corporal y material, lo cual es una diferencia notoria con respecto a la búsqueda que había venido realizando el autor de los tratados de *La Trinidad*, así en un primer momento hace referencia a la sensación, en tanto conocimiento de un objeto externo.

Para que se pueda producir una sensación, como el escuchar o una visión, se necesita que se presenten tres elementos: la forma visible del cuerpo, su imagen impresa en el sentido y la voluntad del ánimo aplicando el sentido; el primero de estos tres elementos jamás pertenece, excepto cuando contemplamos nuestro cuerpo, a la naturaleza del ser animado; el segundo elemento actúa en el cuerpo y por el cuerpo en el alma; mientras que el tercer elemento es exclusivo del alma; y, a pesar de que estas tres realidades son de naturaleza diferente convergen en una unidad tan íntima que las dos primeras el objeto y la facultad sensible se unen en la voluntad de ánimo aplicado al sentido, lo que podemos llamar la atención.

Algo parecido sucede en el recuerdo de lo sensible, pero con un elemento distintivo, los elementos que ahí convergen son todos ellos interiores. Una vez que el cuerpo termina de experimentar su recuerdo se conserva en la memoria y puede llegar a informar de manera posterior la facultad sensible, así San Agustín puede afirmar:

“Pero el alma racional se degrada cuando vive según la trinidad del hombre exterior; es decir, cuando se da a las cosas externas, formadoras del sentido corpóreo, no con laudable intención de referirlas a un fin útil, sino arrastrada por una torpe apetencia que la lleva a pegarse a ellas. En efecto, desvanecida la forma del objeto corporal que se dejaba corporalmente sentir permanece en la memoria su semejanza, para que se verifique la visión interior, como antes, al exterior, era informado el sentido por el objeto sensible. Y así surge la trinidad integrada por la memoria, la visión interior y la voluntad, que une

a las dos. Y, al apiñarse estas tres cosas en unidad, su reunión se denomina pensamiento.”²⁷

Podemos ver que la voluntad tiene un papel primordial, puesto que une la visión interior con la memoria, o mejor dicho, la memoria conserva la visión interior, así se da el proceso de aquello que podemos denominar pensamiento. El papel que juega la voluntad en este proceso es doble, en primer lugar une el sentido con que se percibe al cuerpo que es percibido para poder formar la visión interior, de manera posterior, la voluntad mantiene unida la visión interior con el cuerpo aunque quizá este ya no se perciba de manera actual.

De forma similar, ocurre lo mismo con el recuerdo; la voluntad, en tanto lazo que une en un primer momento reúne el sentido interior con la memoria, para que esta guarde la información que ha recibido del cuerpo y lo conserve en la visión interior, sólo así lo impreso en la memoria podrá pasar a lo expreso en el pensamiento; pero, posteriormente la misma voluntad mantiene unida la forma expresa o engendrada con la forma impresa o generante en la memoria, de suerte que los procesos se mantienen unidos y nos dan la posibilidad de ver un proceso que en principio es diverso y que al final queda inmerso en una unidad, que no es externa, lo que es de capital importancia en el pensamiento de San Agustín, pues aunque los procesos del hombre exterior nos hablan de cierta trinidad de manera imperfecta, sólo la perfección de la trinidad la podemos encontrar en el hombre interior.

Así no es raro que nuestro autor busca describir de manera muy precisa la

²⁷ *“Sed anima rationalis deformiter vivit, cum secundum trinitatem exterioris hominis vivit; id est, cum ad ea quae forinsecus sensum corporis formant, non laudabilem voluntatem, qua haec ad utile aliquid referat sed turpem cupiditatem qua his inhaerescat, accommodat. Quia etiam detracta specie corporis quae corporaliter sentiebatur, remanet in memoria similitudo eius, quo rursus voluntas convertat aciem, ut inde formetur intrinsecus, sicut ex corpore obiecto sensibili sensus extrinsecus formabatur. Atque ita fit illa trinitas ex memoria, et interna visione, et quae utrumque copulat voluntate. Quae tria cum in unum coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur.”* (Ibid. XI, III, 6)

imagen de un objeto en la memoria, tal como lo deja asentado en los tratados de *La Trinidad* :

“Lo que es al sentido del cuerpo la presencia en el lugar de un objeto, es a la mirada del alma la imagen del objeto en la memoria; y lo que es la visión del que mira a la especie corpórea que informa en la memoria formada, de la cual nace la mirada del alma; finalmente, lo que es la atención de la voluntad a la unión del objeto percibido y la visión para que surja allí una cierta unidad de tres elementos de naturaleza distintos, esto es la atención misma de la voluntad como lazo unitivo entre la imagen del cuerpo que está en la memoria y la visión del pensamiento, es decir, la imagen que la mirada del alma sorprende al regresar a su memoria; de suerte que también aquí existe una cierta unidad, integrada por tres realidades, no ya distintas por diversidad de naturaleza, sino de una misma sustancia, porque todo esto es interior y todo es un alma.”²⁸

Cuando una imagen que la memoria retenía es borrada por el olvido la voluntad no puede fijar en ella a la memoria y buscar en el alma el recuerdo deseado, pero es frecuente que el alma imagine como real lo que sabe que no lo es o ignora que lo es, así puede evocar no sólo el recuerdo de cosas olvidadas, sino incluso el de aquello que nunca experimento o sintió, con la posibilidad de disminuir, aumentar, transformar o modificar a su capricho las que aún no ha olvidado.

Así la inteligencia informa el conocimiento y por medio de la reflexión sobre las verdades latentes en el tesoro de la memoria, expresa el verbo interior, que es ciencia de ciencia, reflejo de la inteligencia virtual que representa la

²⁸ “Quod ergo est ad corporis sensum aliquid corpus in loco, hoc est ad animi aciem similitudo corporis in memoria, et quod est aspicientis visio ad eam speciem corporis ex qua sensus formatur, hoc est visio cogitantis ad imaginem corporis in memoria constitutam ex qua formatur acies animi; et quod est intentio voluntatis ad corpus visum visionemque copulandam, ut fiat ibi quaedam unitas trium, quamvis eorum sit diversa natura, hoc est eadem voluntatis intentio ad copulandam imaginem corporis quae est in memoria, et visionem cogitantis, id est, formam quam cepit acies animi rediens ad memoriam: ut fiat et hic quaedam unitas ex tribus, non iam naturae diversitate discretis, sed unius eiusdemque substantiae; quia hoc totum intus est, et totum unus animus.” (Ibid. XI, IV, 7)

naturaleza espectacular del alma iluminada por Dios. Tal como lo expresa muy bien el Doctor de la gracia en sus *Confesiones*:

"Por aquí descubrimos que aprender estas cosas –de las que no recibimos imágenes por los sentidos, sino que, sin imágenes, como ellas son, las vemos interiormente en sí mismas- no es otra cosa sino un como recoger con el pensamiento las cosas que ya contenía la memoria aquí y allí y confusamente, y cuidar con la atención que estén como puestas a la mano en la memoria, para que, donde antes se ocultaban dispersas y descuidadas, se presenten ya fácilmente a una atención familiar." ²⁹

La cita de las *Confesiones*, resume de manera muy sencilla lo que pretende enseñarnos el libro XI de los tratados de *La Trinidad*, que en principio parece algo muy simple y evidente, a saber, que un objeto ausente sólo podemos representárnoslo, es decir pensarlo, si ya nos es conocido, si lo tenemos presente, aunque sólo sea de manera similar o semejante, en la memoria. Sólo es posible representarnos un objeto, si nos acordamos de él, o como lo deja asentado el padre de occidente San Agustín:

"No existe voluntad de recordar lo que se ha olvidado de una manera absoluta y total; recordamos ya que existió o existe en nuestra memoria todo lo que recordar queremos." ³⁰

De nuevo nuestro autor nos remite a una suerte de trinidad que inicia con el recuerdo oculto en la memoria, que se encuentra ahí antes de pensar en él, la imagen que nace en el pensamiento cuando se mira, y la voluntad que une a las

²⁹ *"Quodcirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quoniam non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus, nisi ea, quae passim atque indisposite memoria continebat cogitando quasi colligere atque animadvertendo curare, ut tanquam ad manum posita, in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, iam familiari intentione facile occurrant."* (San Agustín. *Confesiones*. X, XI, 18)

³⁰ *"Quod enim omni modo et omni ex parte obliti fuerimus, nec reminiscendi voluntas exoritur: quoniam quidquid recordari volumus, recordati iam sumus in memoria nostra esse vel fuisse."* (San Agustín. *La Trinidad*. XI, VII, 12)

dos anteriores lo que nos da un tipo de unidad. El alma ha grabado en la placa de la memoria, por el sentido del cuerpo, todas las visiones que nacen de las realidades presentes en la memoria, pero varían y se multiplican sin número hasta el infinito. Lo que nos ilustra el santo doctor de occidente con el lenguaje, ya que se podría mal interpretar al que habla si sus palabras o hilo de la narración llegaran a los oídos por primera vez o si no se recordaran las sentencias que se van elaborando en la narración, ya que todo el que piensa en los objetos corpóreos, ya sea que los imagine o los escuche, recurre a su memoria para encontrar ahí la medida y el modo de cuantas formas su pensamiento contempla.

Ya en nuestro capítulo anterior, desde la visión del libro X de sus *Confesiones*, San Agustín nos ha mostrado la gran fuerza, del *amplio e infinito palacio*, de nuestra memoria³¹, lugar en el que vamos registrando todas nuestras sensaciones, ya que:

*“Nadie puede pensar en un color o en una forma corpórea que jamás haya visto, ni en una melodía nunca escuchada, ni en un sabor jamás paladeado, ni en un perfume que jamás aspiró, o en una sensación de la carne que jamás ha experimentado. Si pues, nadie puede pensar en algo corpóreo sin haberlo sentido porque nadie recuerda algo material sin acusar su sensación, síguese que la memoria es la medida del pensamiento, como lo es la percepción para los cuerpos. El sentido recibe la imagen del cuerpo que sentimos; la memoria la recibe del sentido, y la mirada del pensamiento de la memoria.”*³²

Así tenemos un esquema muy claro en San Agustín, que nos presenta en el

³¹ Cfr. San Agustín. *Confesiones*. X. VIII. 15.

³² *“Nam neque colorem quem nunquam vidit, neque figuram corporis, nec sonum quem nunquam audivit nec saporem quem nunquam gustavit, nec odorem quem nunquam olfecit, nec ullam contractationem corporis quam nunquam sensit, potest quisquam omnino cogitare. At si propterea nemo aliquid corporale cogitat nisi quod sensit, quia nemo meminit corporale aliquid nisi quod sensit, sicut in corporibus sentiendi, sic in memoria est cogitandi modus. Sensus enim accipit speciem ab eo corpore quod sentimus, et a sensu memoria, a memoria vero actus cogitantis.”* (San Agustín. Op. cit. XI, VIII, 14)

libro XI de los tratados de *La Trinidad*, un objeto ausente sólo nos lo podemos representar si ya es conocido, si nos acordamos de él, este mismo esquema es el que utilizará el santo doctor de occidente para explicar el conocimiento de todo lo que no es sensible ni temporal y para fundamentar el conocimiento de la Verdad, que es eterna, la cual sólo nos es conocida, desde la óptica del Doctor de la gracia, si nos acordamos de ella, la reconocemos, en tanto la tenemos impresa en el alma.

Han quedado al descubierto la concurrencia de tres elementos con respecto al conocimiento desde el plano sensible, desde el plano de lo material, o si se prefiere utilizar la terminología agustiniana, el conocimiento desde el hombre exterior, pero en el plano del conocimiento racional del hombre interior se han encontrado los mismos tres elementos, pero más íntimos, más interiorizados, más inmanentes. Tal ha sido la reflexión desarrollada en el libro XI de los tratados de *La Trinidad*, el libro que le sigue, el XII, es sólo un paréntesis, en el que nos vamos a detener como parte final del presente apartado.

San Agustín hace el señalamiento de que en el hombre interior hay dos niveles de conocimiento que es necesario tratar a cada uno por separado para entender mejor de qué hablamos, lo que se hará en los libros XIII y XIV. En el libro XII sólo se constata el hecho de la presencia de un doble nivel o actividad racional en el hombre, la ciencia (*scientia*) y la sabiduría (*sapientia*).

Además del conocimiento sensible de realidades corporales, en el hombre encontramos un conocimiento racional de estas mismas realidades y un conocimiento racional superior (o intelectual) que juzga de su verdad, ya que sólo el hombre percibe en el mundo corpóreo las razones eternas, a pesar de que con el resto del reino animal compartimos el percibir con los sentidos del cuerpo los objetos externos y un cierto nivel de memoria, tal como se ha reflexionado en el capítulo anterior. En realidad el hombre, el hombre interior, se sirve de lo que con industriosa solicitud se le confía a la memoria, para imprimir de nuevo en el recuerdo y en el pensamiento las cosas que están por caer en el olvido, se busca

restaurar recuerdos de acá y allá, para distinguir en este orden de cosas lo verosímil de lo verdadero, no sólo en el nivel de lo espiritual, así como también en el mundo corpóreo; las operaciones que se encuentran en el mundo de lo sensible y que actúan en el alma mediante los sentidos del cuerpo, pero que no se encuentran en los seres privados de razón. Así:

*"proprio es de la razón superior juzgar de las cosas materiales según las razones incorpóreas y eternas; razones que no serían incommutables de no estar por encima de la mente humana; pero, si no añadimos algo muy nuestro, no podríamos juzgar, al tenor de su dictamen, de las cosas corpóreas. Juzgamos, pues, de lo corpóreo, por sus dimensiones y contornos, según una razón que nuestra mente reconoce como inmutable."*³³

San Agustín explica con claridad e insiste en la necesidad que tiene la existencia racional de elevarse a lo eterno; ya en el capítulo anterior se habló de nuestra particular vocación a la eternidad, ahora se vuelve sobre el mismo tema en los tratados de *La Trinidad*, ya que la acción racional puede sólo entretenerse en lo temporal y corpóreo, vive en el peligro de quedarse en lo inferior, lo que le impediría al hombre alcanzar el verdadero conocimiento, el que nos da el Maestro Interior, que no ocurre cuando nos quedamos sólo en lo temporal y transitorio, al nivel de los sentidos carnales, que compartimos con el resto del reino animal.

El hombre interior, lo realmente superior en el hombre, debe de buscar lo eterno, debe buscar a Dios, el Maestro Interior, ya que es su vocación, pero además, es imagen de quien lo creó, pero no según el cuerpo o parte cualquiera del alma, sino de acuerdo a su mente racional sede del conocimiento de la

³³ *"Sed sublimioris rationis est indicare de istis corporalibus secundum rationes incorporeales et sempiternas: quae nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent; atque his nisi subiungeretur aliquid nostrum, non secundum eas possemus indicare de corporalibus. Indicamus autem de corporalibus ex ratione dimensionum atque figurarum, quam incommutabiliter manere mens novit."* (Ibid. XII, II, 2)

Verdad, de Dios. Por ello cuando el alma se afana en conseguir lo propio del cuerpo y movida por deseos de experiencia se encuentra en un simulacro falaz del mundo corpóreo. Pero se debe tener cuidado en considerar que San Agustín a despreciado del todo el conocimiento de lo sensible, lo que hace es señalar de manera muy precisa y determinante los dos niveles de racionalidad presentes en el ser humano, la ciencia y la sabiduría, que el santo doctor de occidente define de la siguiente manera:

*“Si, pues, la verdadera distinción entre sabiduría y ciencia radica en referir el conocimiento intelectual de las realidades eternas a la sabiduría, y a la ciencia el conocimiento racional de las temporales, no es difícil discernir a cuál de los dos se ha de conceder la precedencia y a cuál el último lugar... pues una cosa es el conocimiento intelectual de lo eterno, y otra la ciencia racional de lo caduco, y nadie dudará en dar sus preferencias al primero.”*³⁴

Mientras que la ciencia hace referencia a la acción, la sabiduría nos remite a la contemplación, a las razones inteligibles e incorpóreas, aquellas que nos conducen a lo eterno, ya que no son ni temporales ni espaciales, son y serán sin mutabilidad alguna en el tiempo, pues su ser siempre ha sido el mismo.

Nuestro espíritu es capaz, por su naturaleza, de ver y conocer las realidades inteligibles, que le están siempre presentes, no como reminiscencias a la manera platónica o neoplatónica, ya que tal postura es criticada fuertemente por el Obispo de Hipona, en el capítulo XV, del libro XII de los tratados de *La Trinidad*, punto al que ya nos hemos referido en nuestros capítulos anteriores, ya que el tipo de conocimiento impreso que el espíritu tiene de las razones eternas,

³⁴ *“Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero, temporalium rerum cognitionem rationalis: quid cui praeposendum sive postponendum sit, non est difficile iudicare... quod alia sit intellectualis cognitio aeternarum rerum, alia rationalis temporalium, et huic illam praeposendam esse ambigit nemo.”* (Ibid. XII, XV, 25)

rationes aeternae, es un conocimiento que es permanente en lo que llamamos memoria metafísica. A diferencia de los conocimientos expresos, producto de nuestra experiencia y la enseñanza que conservamos en la memoria psicológica, que de hecho pueden llegar a desaparecer en el olvido, y que sólo mediante la guía de la enseñanza será posible llegar de nuevo hasta lo que se consideraba perdido, para poder retornar y pensar en aquello a lo que la memoria se le había confiado. Que de hecho es lo que sucede con la pérdida del dominio de una lengua extranjera, que al dejarse de hablar por un largo periodo de tiempo se olvida, pero queda la posibilidad de recobrar tal habilidad mediante una nueva enseñanza y práctica de aquello que se consideraba perdido.

4.3 MEMORIA DEI

Después del paréntesis del libro XII, en donde se han resaltado los dos niveles del conocimiento racional del hombre interior, ahora en el libro XIII de sus tratados de *La Trinidad*, el Obispo de Hipona reanuda la búsqueda de la verdadera imagen de la trinidad en el hombre, ya en el paréntesis hecho al final del libro anterior se nos introduce en el tema central del libro XIII, a saber, un estudio más a fondo del primer nivel racional del hombre interior, el de la ciencia. San Agustín lleva su estudio al conocimiento de lo temporal que es objeto de la fe, ya que la fe se compone de conocimientos históricos, es decir, ciencia, y de conocimientos no históricos, es decir, sabiduría.

La fe que es el apoyo de nuestra flaqueza, nos revela el consuelo de la resurrección de la carne y nos descubre nuestra vocación a la eternidad, en tanto que todos anhelamos la felicidad ésta sólo es auténtica si es inmortal, ya que nuestra alma tiene aspiraciones eternas, peregrina hacia Dios, su Maestro Interior.

En el nivel de la ciencia encuentra nuestro autor una imagen trinitaria, compuesta por los recuerdos de nuestra memoria y el amor con que se les ama por la voluntad. Por tanto,

“la voluntad que une el recuerdo de la memoria y la impresión que surge en la mirada del pensamiento completa esta trinidad, siendo ella como tercer elemento; pero no se vive según ella cuando, por su falsía, las cosas que se piensan no agradan. Más cuando se cree que son verdaderas y se ama lo que es digno de amor, entonces se vive según la trinidad del hombre interior y cada uno vive conforme a lo que ama. Pero ¿cómo amar lo que se desconoce y se cree? Cuestión ésta ya tratada en libros anteriores, donde hemos

encontrado que no se puede amar lo que se ignora por completo. Cuando se dice que se ama lo desconocido, se ama por las cosas que nos son familiares.”³⁵

El Doctor de la gracia ha retomado el tema que ya nos ha mencionado en varios libros de los tratados de *La Trinidad*, a saber, que nuestro deseo de la felicidad no parte de una ignorancia total, hay un deseo natural y universal de la felicidad, ya que el deseo de la bienaventuranza existe en todos, así se da la necesidad de un conocimiento previo como condición de su posibilidad; aunque no todos poseen la fe que es la única por la que se llega a la auténtica felicidad, cimentada en lo eterno.

Las palabras de la fe al confiarlas en la memoria forman en el alma una cierta trinidad ya que están en la memoria los sonidos de las palabras, aun cuando no se piense en ellas, y ahí se informa el recuerdo cuando en ellas se piensa, para que finalmente la voluntad del que recuerda y piensa una ambas cosas.

En el libro XIV de los tratados de *La Trinidad* se concluye la investigación emprendida por San Agustín desde el libro VIII y su búsqueda de una imagen de la trinidad en el espíritu del hombre, en el hombre interior. Podemos dividir en dos partes el libro a tratar, en la primera podemos ver como en la memoria encontramos la mejor imagen de la trinidad, pues el espíritu se presenta de modo radical como imagen de la Trinidad.

De acuerdo a la escritura el alma es creada a imagen de Dios y “*es en el alma*

³⁵ “*Voluntas ergo illa, quae ibi coniungit ea quae memoria tenebantur, et ea quae inde in acie cogitationis impressa sunt, implet quidem aliquam trinitatem, cum ipsa sit tertia: sed non secundum eam vivitur, quando illa quae cogitantur velut falsa non placent. Cum autem vera esse creduntur, et quae ibi diligenda sunt diliguntur, tam secundum trinitatem interioris hominis vivitur: secundum hoc enim vivit quisque quod diligit. Quomodo autem diligantur quae nesciuntur, sed tantum creduntur? Iam quaestio ista tractata est in superioribus libris, et inventum neminem diligere quod penitus ignorant; ex his autem quae nota sunt diligi, quando diligi dicuntur ignota.” (Ibid., XIII, XX, 26)*

del hombre, alma racional e intelectual, donde se a de buscar la imagen del Creador, injertada inmortalmente en su inmortalidad." ³⁶ El alma es la imagen de su Creador así en ella se ha de buscar la Trinidad, aunque tal imagen puede ser limpia o ser una imagen oscura y deformada, pero ello no es obstáculo para dejar de ser imagen de la Trinidad, pues:

"el alma humana siempre es racional e intelectual; y por esto, si ha sido creada a imagen de Dios en cuanto puede usar de su razón e inteligencia para conocer y contemplar a Dios, es evidente que, desde el momento que a existir empezó esta excelsa y maravillosa naturaleza, ya esté tan envejecida que apenas sea imagen, ya se encuentre entenebrecida y desfigurada, ya nítida y bella, jamás dejará de existir." ³⁷

En tal punto es consistente la antropología sobrenatural agustiniana, ya que el alma al pecar se deforma, deteriora, oscurece, aprisiona, queda herida la imagen de Dios, sólo en la gracia el alma se renueva, restaura, embellece, sana e ilumina, pero ni deformada ni renovada el alma deja de ser imagen de su Creador, así que la imagen de la Trinidad que ha buscado el Doctor de la gracia se encuentra en el alma, tema que ya ha tocado en su libro X del tratado en cuestión, en donde se ha señalado que el alma se conoce a si misma, ya que sólo le es conocido al alma aquello que siempre tiene presente y nada tan presente al alma como el alma misma; por tanto, el espíritu siempre se conoce así mismo, es decir, que el espíritu al conocerse reflejamente descubre no lo ignorado sino lo desatendido, ya que:

"bástenos saber con certeza que el hombre puede pensar en la naturaleza de su

³⁶ *"sed ea est inventiendi in anima hominis, id est rationali, sive intellectuali, imago Creatoris, quae immortaliter immortalitati eius est insita."* (Ibid. XIV, IV, 6)

³⁷ *"nunquam nisi rationalis et intellectualis est anima humana; ac per hoc si secundum hoc facta est ad imaginem Dei quod uti ratione atque intellectu ad intellegendum et conspiciendum Deum potest, profecto ab initio quo esse coepit ista tam magna et mira natura, sive ita obsoleta sit haec imago, ut pene nulla sit, sive obscura atque deformis, sive clara et pulchra sit, semper est."* (Ibidem)

*alma y encontrar la verdad, pero en sí mismo, no en otra parte. Encontrará, no lo que ignoraba, sino aquello en lo que él no reflexionaba.”*³⁸

Así encontramos en el alma dos tipos de conocimiento, el de aquello que se ignora y el de aquello que no se ha reflexionado, el alma no siempre se piensa, pero siempre se conoce. Podemos decir, que el tipo de pensamiento que se presenta en el alma es un pensamiento informado por la forma presente en la memoria. Por tanto, un conocimiento es la mera presencia de la forma en la memoria.

El alma cuando no se ha pensado, sigue estando presente así misma y por tanto se conoce, de manera semejante al conocimiento que tenemos de una ciencia en la que actualmente no se piensa, ya que cuando el alma no se piensa ciertamente no está ante su vista ni informa su mirada, a pesar de que se conoce como si ella fuera su memoria. Así reconocerá San Agustín dos trinidades en el alma. La primera la encontramos en el nivel del pensamiento compuesta por la memoria, es decir, la presencia del alma a sí misma, el objeto que informa la mirada del pensamiento, luego la misma conformación o imagen que está allí impresa, y por último, la voluntad o el amor que es el lazo de unión entre ambas realidades.

El alma en cuanto se piensa, se ve, se comprende y se reconoce origina la inteligencia y el conocimiento de sí misma, lo cual no significa que antes fuera para sí una desconocida, el alma se conocía como se conoce lo archivado en la memoria, aunque no se piense en eso archivado de manera actual, así decimos que un hombre sabe matemáticas aunque su pensamiento este lleno de todo menos de números.

El conocimiento que engendra y el conocimiento engendrado son

38 "Hinc latum certos nos esse suffecerit, quod cum homo de animi sui natura cogitare potuerit, atque invenire quod venon est, alibi non inveniet, quam penes se ipsam. Inveniet autem, non quod nesciebat, sed unde non cogitabat." (Ibid. XIV, V, 8)

enlazados por el amor, que es la voluntad que apetece o retiene el gozar; así, se llega a una cierta trinidad en el alma, a través de la memoria, la inteligencia y la voluntad. Pero el Doctor de la gracia reconoce en el nivel de lo que no se ha reflexionado, aunque este presente en el alma, una segunda imagen de la trinidad; ya que, los conocimientos presentes en la memoria cuando no son actualmente pensados no dejan por ello de ser conocidos y amados, tal como lo ilustra el ejemplo del músico que además es versado en geometría, que al ocuparse, de manera exclusiva de algún campo del conocimiento en particular puede no pensar en el otro. Así,

“este ejemplo nos da a conocer la existencia en los repliegues del alma de ciertos conocimientos de algunas cosas que, en cierto modo, salen a la superficie y se sitúan con mayor claridad bajo la mirada del alma cuando en ellas se piensa. Es entonces cuando el alma descubre que ella se recordaba, comprendía y amaba, incluso cuando por atender a otras cosas no se pensaba. Pero, si ha largo tiempo que no fijamos nuestra atención en una cosa determinada, no podemos repensar en ella, a no ser que se nos recuerde, y entonces no sé de qué modo maravilloso, si así puede decirse, ignoramos que sabemos.

*Finalmente, con razón puede decir el que recuerda al que se lo recuerda: <<Sabes esto, pero ignoras que lo sabes; te lo recordaré y encontrarás que sabes lo que ignorar creías>>.”*³⁹

San Agustín ha encontrado en el alma humana dos imágenes trinitarias, en un primer momento la de la memoria o trinidad impresa y la del pensamiento o trinidad expresa. La memoria va siempre acompañada de la inteligencia y del

³⁹ *“Hinc admonemur esse nobis in abdito mentis quamdam rerum quasdam notitias, et tunc quodam modo procedere in medium, atque in conspectu mentis velut apertius constitui, quando cogitantur: tunc enim se ipsa mens, et meminisse, et intellegere, et amare invenit, etiam unde non cogitabat, quando aliud cogitabat. Sed unde diu non cogitaverimus, et unde cogitare nisi commoniti non valemus, id nos nescio quo eodemque modo, si potest dici, scire nescimus.*

Denique recte ab eo qui commemorat, et quem commemorat dicitur: <<Scis hoc, sed scire te nescis; commemorabo, et invenies te scientem quod te nescire putaveras.>> (Ibid. XIV, VII, 9)

amor o voluntad ya que el alma siempre esta presente a sí misma, siempre se conoce y siempre se ama, puesto que la memoria en el interior del alma es la que la lleva a recordarse de sí, la inteligencia interior por la que se conoce y la voluntad interior por la que se ama, estas facultades existen simultáneamente y siempre a un tiempo han existido desde el inicio de su existencia, ya sea que se piense o no en ellas.

La trinidad de la memoria tiene como imagen de la Trinidad el ser permanente. Cuando el entendimiento informado por la memoria engendra un conocimiento expreso, como es el caso del pensamiento o la palabra, que se ama con un amor expreso por la voluntad entonces aparece la trinidad del pensamiento o la inteligencia, entendida como la facultad que nos hace entender cuando el pensamiento es informado por el recuerdo en la memoria presente, pero en el que no se piensa; mientras que la voluntad, dilección o amor une la inteligencia y la memoria.

En la segunda parte del libro XIV de sus tratados de *La Trinidad*, nos expone su autor como hay en el alma una segunda imagen más verdadera de la Trinidad, pues como ha señalado acertadamente Luis Arias en una nota a pie de página en los tratados, *“las facultades del alma, memoria, entendimiento y voluntad y las realidades adventicias que nacen en el hombre interior y limitan el campo intuitivo constituyen los estadios intelectuales del humano linaje. Los sentidos almacenan en los depósitos de la memoria recuerdos innumerables, fuente del conocimiento natural. Por encima de este conocimiento brilla la verdad trascendente.”*⁴⁰

San Agustín da un paso más en su búsqueda de la Trinidad en el hombre interior, pues si en el alma que se recuerda, se comprende y se ama, vemos ya una trinidad, aunque no veamos a Dios, si se ve una imagen de Dios, que es lo que se ha buscado, ya que al volver sobre sí en el pensamiento surge una trinidad en donde se encuentra un verbo formado por el mismo pensamiento y

⁴⁰ Arias, Luis. Nota, en *San Agustín. Obras completas. Tomo V.* p. 664

enlazado por la voluntad, lo que es la imagen que ha buscado el Obispo de Hipona, pero se debe tener cuidado al considerar que:

"Esta trinidad del alma no es imagen de Dios por el hecho de conocerse el alma, recordarse y amarse, sino porque puede recordar, conocer y amar a su Hacedor. Si esto hace, vive en ella la sabiduría; de lo contrario, aunque se recuerde a sí misma, se comprenda y se ame, es una ignorante. Acuérdesse, pues, de su Dios, a cuya imagen a sido creada; conózcale y ámele." ⁴¹

A nuestra alma se le descubre su particular vocación de conocer y amar a Dios, en quien esta la sabiduría y la auténtica felicidad. Pero cuando el alma no conoce ni ama a Dios, no por ello ha dejado de ser imagen de su Creador, ya que de otro modo nunca tendría la posibilidad de llegar a conocer y amar a Dios. Tal es el sentido de la fórmula que se ha repetido a lo largo de los tratados de *La Trinidad*, cuando se conoce no se parte de un olvido total, así para poder conocer a Dios lo tenemos que recordar, si nuestro olvido de Él fuera total, si nos fuera del todo desconocido nunca nos sería posible conocerlo y amarlo, ya que *"no es posible el recuerdo cuando es completo el olvido."* ⁴²

La contextura de la mente humana es tal que siempre se recuerda, siempre se conoce y siempre se ama, pero el alma humana cuando se perjudica a sí misma, cuando ama lo nocivo se dice que se odia, pero a pesar de que el alma se encuentre en grandes males de miseria y error, no pierde el recuerdo, la inteligencia y amor natural de sí misma.

El Doctor de occidente llega a la conclusión que tanto ha buscado en sus

⁴¹ *"Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intellegit ac diligit se: sed quia potest etiam meminisse, et intellegere, et amare a quo facta est. Quod cum facit sapiens ipsa fit. Si autem non facit, etiam cum sui meminit, seseque intellegit ac diligit, stulta est. Meminerit itaque Dei ad cuius imaginem facta est, eumque intellegat atque diligit".* (San Agustín. La Trinidad. XIV, XII, 15)

⁴² *"Quod autem quisque penitus obliviscitur, nec commemori eius ulique potest."* (San Agustín. Op. cit. XIV, XII, 16)

tratados, afirma que el alma es imagen trinitaria de Dios, pero de dos modos, es una imagen oscura y deforme mientras no conoce y no ama a Dios y sólo se torna imagen verdadera cuando conoce y ama a su Creador. Pero detengámonos un poco en este punto, examinemos primero la imagen impresa de Dios en el alma cuando no se ha convertido a su Creador por la fe y el amor, así *"mas se ha de estudiar el alma en sí misma antes de ser partícipera de Dios, y en ella encontraremos su imagen."*⁴³

El pecado no destruye totalmente la imagen de Dios en el alma, pues a pesar de su alejamiento el alma siempre será la imagen de su Creador, ya que aun rota, degradada y deformada nuestra comunicación con Dios, el alma es imagen de Dios, en tanto que sigue siendo capaz de conocer a Dios y puede participar de Dios lo que no lograría de no ser imagen de Dios. Aun cuando el alma se aleja de Dios y se convierte sólo a lo exterior y corporal, lo que le lleva a caer en varios errores; sin embargo, sigue siendo sin lugar a dudas imagen de Dios, aunque deformada, pero lo es de manera doble; en primer lugar, ya que el espíritu siempre se conoce y se ama a sí mismo en la memoria, como se ha planteado con anterioridad; pero en segundo lugar, y fundamentalmente, porque el alma antes de convertirse ya conoce y ama a Dios en la memoria tiene esa impresión, en la memoria metafísica.

Mientras que nuestra memoria psicológica es sólo un conocimiento de hecho, nuestra alma además juzga del hecho, afirma o niega la verdad o la bondad del hecho, señal evidente de la inteligencia y la voluntad unida a la memoria que nos muestran el derecho, la ley incondicionada, la verdad y la ley inmutable, que es la condición de posibilidad de su afirmación de verdad (teoría) y de bien (práctica).

El recuerdo que se tiene de Dios, así como de la justicia, que no es una

⁴³ *"Sed prius mens in se ipsa consideranda est antequam sit particeps Dei, et in ea reperienda est imago eius."* (Ibid. XIV, XII,

forma de reminiscencia presente en el alma humana, a lo que hace referencia su autor, el Obispo de Hipona, es que el alma puede recordar para que se convierta a su Creador, como la luz que ha de tocarlo de alguna manera, así hasta los impíos o aquellos que viven alejados de la fe piensan en la eternidad en tanto reprenden o alaben con razón varios aspectos de la conducta humana, y cuáles son las reglas de las que se sirven para juzgar sino aquellas de acuerdo a las cuales a de vivir cada uno aunque ellos de hecho no vivan así, por tanto, las reglas no están en su naturaleza, pues aunque es la mente la que ve tales cosas es un hecho que ella es mudable, en cambio las reglas son inmutables para todo el que ve en ellas la norma del bien vivir. Pero,

“¿Dónde, pues, están estas reglas escritas? ¿Dónde conoce lo justo el injusto? ¿Dónde ve la necesidad de alcanzar lo que él no posee? ¿Dónde han de estar escritas, sino en el libro de aquella luz que se llama Verdad? En él es donde toda ley justa se encuentra escrita y como impresa en el corazón del hombre, obrador de justicia, y no como si emigrase, sino por una especie de intro-impresión, como del anillo pasa a la cera la imagen sin abandonar la sortija. El que no obra, pero conoce cómo debe obrar, se aparta de aquella luz cuyo resplandor le ilumina. Quien no conoce cómo debe de vivir, es más excusable en su pecado, pues no es transgresor de una ley conocida; pero también él es iluminado por el fulgor de la verdad, presente doquier, cuando amonestado, confiesa su pecado.” ⁴⁴

El conocimiento de la verdad inmutable, de la ley incondicionada, del

⁴⁴ *“Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit iustum et iniustus agnoscit, ubi cernit habendum esse quod ipse non habet? Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? unde omnis lex iusta describitur, et in cor hominis qui operator iustitiam, non migrando, sed tantum imprimendo transfertur; sicut imago ex anulo et in ceram transit, et anulum non relinquit. Qui vero non operator, et tamen videt quid operandum sit, ipse est qui ab illa luce avertitur, a qua tamen tangitur. Qui autem nec videt quemadmodum sit vivendum, excusabilis quidem peccat, quia non est transgressor cogitatae legis; sed etiam ipse splendore aliquoties ubique praesentis veritatis attingitur, quando admonitus confitetur.”* (Ibid. XIV, XVI 22)

absoluto del ser, es lo que llama el Obispo de Hipona *memoria Dei*, la memoria de Dios, es decir, el recuerdo que tiene el hombre de Dios ya que ha Dios el hombre lo tiene presente en su memoria, lo recuerda pues Él siempre es, el alpha y el omega que se nos recuerda en la vigilia pascual, nuestra alma vive, se mueve y existe en Él, lo que nos da el sentido de la posibilidad de su recuerdo en nosotros, la memoria de Dios. Pero San Agustín advierte, como lo hemos notado en el pasaje antes citado, que esta memoria no es la reminiscencia platónica o neoplatónica que conocía el padre de occidente.

El conocimiento de Dios en la memoria no es el recuerdo de un conocimiento anterior, sino el preconocimiento, en tanto saber no reflexionado o no pensado de manera actual de una realidad presente, ya que la memoria de Dios es un recuerdo de un saber que no se sabe en tanto no se reflexiona en él,

*"y no se recuerda por haberlo conocido en Adán o en alguna otra parte antes de esta vida corpórea, o al principio de su formación antes de ser unida a este cuerpo; no, ella nada de esto recuerda; todo se ha borrado por el olvido."*⁴⁵

Aunque siempre le queda a nuestra alma la posibilidad de recordar para que se convierta a su Creador, ya que fue hecha a su imagen, así la luz toca nuestra alma de alguna manera, aunque ella trate de alejarse de Dios, por ello hasta los impíos piensan en la eternidad. Nuestra alma siempre es imagen natural de Dios, aún antes de convertirse, de manera especial en el nivel de la memoria que lo conoce y lo ama, tal es el sentido de la memoria de Dios.

El Doctor de la gracia después de haber buscado arduamente, a lo largo de sus tratados de *La Trinidad*, una imagen de la Trinidad en el hombre, la ha

⁴⁵ *"Non quia hoc recordatur, quod enim noverat in Adam, aut alibi atleubi ante huius corporis vitam, aut cum primum facta est ut insereretur huic corpori: nihil enim horum omnino reminiscitur; quidquid horum est, oblivione deletum est."* (Ibid. XIV, XV, 21)

encontrado en la memoria de Dios, lo que ahora podemos llamar la trinidad impresa, que es sólo el inicio de una imagen de Dios, pero que ha de llegar de manera progresiva a perfeccionarse tal imagen, lo que sucederá cuando el espíritu conozca a Dios con un conocimiento verdadero y lo ame con un amor verdadero, sólo así llegará al Maestro Interior, el único que realmente le instruye y le lleva a la Verdad. Pero la condición de posibilidad de tal conocimiento y amor verdaderos de Dios es la trinidad impresa en la memoria.

El alma se encuentra en posibilidades de llegar al conocimiento de Dios, ya que se acuerda de Él. La memoria de Dios, lo tiene impreso en la memoria, en tal sentido, podemos afirmar que el hombre puede llegar a conocer a Dios ya que lo preconoce. Son acertadas las palabras de Henri Marrou, al señalar que *"San Agustín no cayó en la ingenuidad de contentarse con las tríadas empíricas (Memoria-Inteligencia-Voluntad) que le ofrecían el análisis antropológico, sino que las sometió a un esfuerzo de dialéctica ascendente, poniéndolas a prueba para acentuar su valor analógico (pasando, por ejemplo, del alma que se acuerda de sí misma, que se conoce y se ama, al alma que se acuerda de Dios, que piensa en Dios y ama no sólo a una creatura, sino al mismo Dios.)"* *

Veamos las imágenes de la trinidad que nos ha presentado el Obispo de Hipona en su magna obra de los tratados de *La Trinidad*, de manera especial en los libros del VIII al XIV. La primera imagen de la trinidad expresa la tenemos en el dinamismo reflejado en el alma que se encuentra en su memoria, su inteligencia y su amor, en donde la inteligencia es un conocimiento de sí mismo por representación, en el pensamiento.

Después tenemos que en el alma el conocimiento y el amor de sí misma suponen un preconocimiento y un preamor de sí misma, así la segunda imagen de la trinidad impresa es su memoria, su inteligencia y su amor, y aquí su inteligencia es el conocimiento que el alma tiene de sí misma, su autognosis, por

* Marrou. San Agustín y el agustinismo, pp. 90-91

estar presente así misma, en la noción.

Una tercera imagen de la trinidad impresa se nos ha ofrecido en la memoria de Dios, la inteligencia de Dios y el amor de Dios, pues como se ha visto toda afirmación de la verdad, supone el conocimiento de la ley, de la verdad. Es de notar que la inteligencia de Dios es la impresión que el alma tiene de Dios, en la noción. El alma tiene siempre la noción de Dios, en tanto que Dios siempre esta presente en el alma. Pero esta imagen impresa de Dios es sólo inicial, ya que ha de llegar a ser perfecta, sólo así *"el alma deviene sabia únicamente cuando recuerda, conoce y ama a su Hacedor, no cuando se recuerda, conoce y ama a sí misma. Recuerde, pues, el alma a su Dios, a cuya imagen ha sido creada; conózcale y ámele."* 47

Así al hombre se le ha descubierto su particular llamado a conocer y amar a Dios con un conocimiento y amor expresos y verdaderos, que lo conduzcan a su auténtica morada, la eternidad, por tanto, la cuarta imagen de la trinidad expresa es la memoria de Dios, la inteligencia de Dios y el amor de Dios, en donde la inteligencia de Dios es el conocimiento que el alma tiene de Dios en el pensamiento, así puede recordar a Dios en su memoria el hombre ya que lleva impreso tal conocimiento.

San Agustín ha descubierto, a su vez que ha distinguido, en el alma dos niveles de conocimiento: el de la memoria y el de la inteligencia, que es el conocimiento de presencia o impreso y el de representación o expreso, cuya relación es expresada de manera muy clara por el Obispo de Hipona:

"Entender es descubrir la verdad pensando, y luego el recuerdo se archiva en la memoria. Pero existe también una profundidad más abstrusa en la memoria, donde descubrimos, el pensar, esta primera realidad, y donde se engendra aquel verbo íntimo que no pertenece a idioma alguno, como ciencia de ciencia y visión de visión, y una

47.Arias. "Introducción" en Obras Completas de San Agustín. Tomo V, p. 87

inteligencia que se revela en el pensamiento, procedente de la intelección que ya existía, aunque oculta, en la memoria. Pero, a decir verdad, si el pensamiento no contara con una cierta reminiscencia, no volvería, cuando ha estado pensando en otras cosas, sobre lo que ha dejado en su memoria.”⁴⁸

La memoria es un conocimiento presente pero no conocido, lo que es típicamente característico del recuerdo y la condición de posibilidad del pensamiento, que es un conocimiento conocido o concepto, por ello no se debe de identificar la memoria con los conceptos, pues la primera es anterior a la segunda y su condición de posibilidad.

Podemos afirmar, con San Agustín, que la impresión, la palabra del Maestro Interior, se da en la memoria, no en el entendimiento ya que lo impreso en la memoria son las nociones no los conceptos, pues de ser los conceptos los que tuviéramos impresos entonces hablaríamos de una reminiscencia en sentido platónico. De hecho, en el tipo de memoria que nos ha planteado San Agustín podemos reconocer un tipo de preconocimiento, o mejor dicho, de conocimiento impreso, en donde de manera especial nos acordamos de Dios ya que se encuentra presente en lo más hondo del alma humana, pues

“del Señor, su Dios, se recuerda. El siempre es: no fue y ya no es, ni es y no fue; jamás dejará de existir y nunca tuvo principio su existencia. Todo está en todas partes, y por eso el alma vive, se mueve y existe en El, y de aquí la posibilidad de su recuerdo.”⁴⁹

⁴⁸ *“Cogitando enim quod verum invenerimus, hoc maxime intellegere dicimur, et hoc quidem in memoria rursus relinquimus. Sed illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae, ubi hoc etiam primum cum cogitavimus invenimus, et gignitur intimum verbum, quod nullius linguae sit, tanquam scientia de scientia, et visio de visione, et intellegentia quae apparet in cogitatione, de intellegentia quae in memoria iam fuerat, sed latebat: quanquam et ipsa cogitatio quamdam suam memoriam nisi haberet, non reverteretur ad ea quae in memoria reliquerat, cum alia cogitaret.” (Ibid. XV, XXL 40)*

⁴⁹ *“Domini autem Dei sui reminiscitur. Ille quippe semper est, nec fuit et non est, nec est et non fuit: sed sicut nunquam non erit, ita nunquam non erat. Et ubique totus est propter quod ista in illo et vivit, et movetur, et est: et ideo reminisce eius potest.” (Ibid. XV, XV, 21)*

En el alma encontramos una presencia trascendente de Dios, hay un trasfondo que es metafísico en el alma que es la morada misma de Dios, en donde nos instruye e ilumina el Maestro Interior, a quien con el Obispo de Hipona hemos buscado y ahora finalmente hemos encontrado, ya el Maestro Interior nos es conocido en el alma, pues el alma es fundamentalmente imagen de Dios, nuestra alma lleva impresa la imagen de Dios, así podemos hablar de la memoria de Dios en nosotros, como nuestro deseo natural de conocerlo, tal deseo es una noción.

En los planteamientos agustinianos, la noción no es una idea, un concepto o un conocimiento innato. La noción, acorde con lo que se ha expuesto en los tratados de *La Trinidad*, es una impresión no reflexionada presente en el alma humana, que para hacer consciente demanda un gran trabajo de reflexión, de diálogo del alma consigo misma.

*Aunque, "en rigor se ve a Dios cuando se le contempla cara a cara... Agustín se complace en describir nuestro itinerario hacia Dios a través de la criatura. En nuestras facultades: memoria, entendimiento y voluntad, hemos visto al Dios Trinidad, pero como en un espejo. Sólo así se le puede ver a Dios en la tierra. La imagen da una vaga idea del prototipo invisible. La escala del alma conduce a Dios si se afianza en el muro de una fe no fugida y de un corazón puro."*³⁰

La memoria que el hombre tiene de Dios y la memoria de la verdad son los que constituyen el fundamento del conocimiento de la verdad en el hombre, es decir la condición de posibilidad de todo conocimiento expreso en el hombre, tal como lo señala el Doctor de la gracia:

"Con la mirada del alma vemos en esta eterna Verdad, por la que han sido creadas

³⁰ Arias. "Introducción" en Obras Completas de San Agustín Tomo XV, p. 73

*todas las cosas temporales, una forma que es modelo de nuestro ser y de cuanto en nosotros o en los cuerpos obramos, al actuar según la verdadera y recta razón; por ella concebimos una noticia verdadera de las cosas, que es como verbo engendrado en nuestro interior al hablar, y que al nacer no se aleja de nosotros.”*⁵¹

Dios es la luz de nuestra inteligencia, pues el entendimiento divino produce las realidades creadas en su ser inteligible, las razones eternas son el objeto de nuestra intelección. La iluminación, la palabra interior es la presencia de Dios en nosotros, llevamos en nosotros la luz, lo que es la causa de nuestro constante progreso hacia el conocimiento, así se conoce la verdad y a Dios, ya que los podemos preconocer, lo reconocemos en nuestra reflexión, por tanto lo conocido no es totalmente nuevo, ya que nos es preconocido, no que sea conocido en tanto tal ser, sino como impresión en el alma, así cuando en nuestra reflexión avanzamos en el conocimiento de Dios y la verdad realmente aprendemos, de ahí que en la propuesta agustiniana el pre-conocimiento es sólo anticipativo, en donde el conocimiento de Dios es por Dios mismo, en el alma, *“puesto que el hombre ha sido creado a su imagen y semejanza de Dios (todo pensamiento patristico parece inspirado en ese versículo del Génesis, I, 26), es en el alma donde aprendemos a descubrir la presencia y la huella de Dios.”*⁵²

51 “In illa igitur aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus: atque inde conceptam rerum veracem notitiam, tanquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus; nec a nobis nascendo discedit.” (Ibid. IX, VII, 12)

52 Marrón. Op. cit. p. 90

CONCLUSIÓN

Con el nacimiento del cristianismo, además de una nueva religión, aparece de manera concomitante una nueva visión del mundo que se nutrirá en gran medida de la tradición helénica, el mensaje cristiano salió de las fronteras de Israel para llegar a nuevas latitudes, diferentes a las del viejo testamento, lo que demandó de los padres de la Iglesia de los primeros siglos ponerse al nivel cultural de las circunstancias, por ello no es raro que los primeros cristianos se sirvieran de los argumentos de los filósofos, en especial cuando su público eran griegos cultos o judíos helenizados, sólo así el cristianismo pudo propagarse y mantener su magisterio, al servirse de la terminología griega para vaciar conceptos que no se encontraban en el lenguaje hebreo, lo que vemos de manera clara en varios escritos apostólicos y apologéticos.

Tal es el caso de la *Carta de San Clemente Romano a los corintios*, en donde su autor recurre a la tradición de la *paideia* clásica para explicar la concepción orgánica de la sociedad, que tomará del pensamiento político griego, que se reinterpreta en un sentido casi místico al ser planteado como unidad en el cuerpo de Cristo. Al final de su carta San Clemente Romano alaba la *paideia* y define su escrito como un acto de educación cristiana, por lo que puede hablar de la *paideia* de Dios o la *paideia* de Cristo, es notable la preocupación de la Iglesia por la educación de los jóvenes miembros de su comunidad.

A su vez, los escritores apologistas dirigen su obra a los pocos que poseen cultura, tal fue el caso de San Justino, filósofo de profesión antes de su conversión, quien reconoce en la revelación cristiana el punto culminante de toda revelación, ya que lo revelado nos viene del *logos*, Verbo, y Cristo es el Verbo encarnado. Tertuliano y Taciano separan la fe de la actitud racional al considerar la fe superior a la razón. Pero la mejor síntesis del pensamiento cristiano y la

tradición filosófica griega la encontramos en Clemente de Alejandría y Orígenes ya que su discurso teológico se presentó como la continuación de la *paideía* griega clásica, quieren elaborar una gnosis cristiana, cuyo presupuesto sea la fe en las escrituras. Clemente reconoce en la filosofía la *propaideia*, que antecede a la verdadera *paideia*, que es la religión cristiana. A su vez Orígenes reconoce en Cristo al gran Maestro, ya que en Él se encarna el *Logos* divino, lo realmente distintivo del cristianismo con respecto a cualquier filosofía ya que el *Logos* ha venido por una iniciativa divina.

La *paideia* cristiana la encontramos de manera más clara y terminada en los Padres capadocios, Basilio, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa, quienes formularan la idea de toda una civilización cristiana, no esconden su estima por la herencia cultural de la antigua Grecia. San Basilio se muestra partidario de utilizar la literatura pagana en la educación de los adolescentes, seleccionando obras de poetas, historiadores o retores, admirando valores del helenismo y defendiendo la combinación de la verdad cristiana con la cultura griega.

San Gregorio de Nisa introduce el concepto de gracia divina en el esquema de la *paideia* clásica, cooperación del Espíritu Santo con el esfuerzo humano, de hecho mientras que la *paideia* griega se basa en la literatura griega, la *paideia* cristiana se basa en la Biblia, por ello la Biblia no es ley sino educación. Así podemos ver el cristianismo como una nueva *paideia*, que consistía en preparar hombres capaces de amar a Dios, amar a los demás hombres en Dios y de amarse a sí mismos.

Los Padres de occidente no forman grupos semejantes a los que forman los Padres de oriente, no hay un pensamiento que los defina de forma clara, además la influencia de la filosofía se encuentra más diluida, ello se debe a una educación en occidente más de carácter disciplinar con orientación a la oratoria, la excepción fue San Agustín de Hipona, quien recoge y asimila la cultura griega y romana, además de la cultura judía y cristiana, medios que utiliza para buscar explicar las relaciones entre razón y fe, el esfuerzo de la fe cristiana que busca

una mayor comprensión de su contenido con la ayuda de la filosofía, en especial del neoplatonismo. Su radical actitud filosófica consiste en el deseo de conocer la verdad, unida de forma indisoluble a la existencia, sólo así podrá alcanzar la felicidad por la existencia. El Obispo de Hipona cristianiza la pedagogía griega en su obra *El Maestro*, se refleja una *paideia* cristiana que se convierte en una pedagogía de la interioridad, la *paideia* griega se ha enriquecido con las virtudes cristianas que hace surgir a un nuevo hombre, al hombre interior quien adquiere conciencia de sus relaciones con Dios.

El diálogo *El Maestro* lo podemos dividir en dos partes, la primera es un amplio estudio de los signos y la significación, que prepara a la segunda parte en donde se habla del Maestro que internamente nos instruye, el único que puede enseñar la Verdad. En el diálogo en cuestión, se habla de la pedagogía de la interioridad, lugar en que se ejercita el discípulo, es decir, los sonidos o las palabras, signos sensibles que utilizamos para expresar el contenido de un mundo invisible, el mundo interior del mismo hombre, pero San Agustín da un paso más, construye toda una filosofía de los signos para poner de relieve la impotencia de las palabras y del magisterio externo, para que por sí solos puedan llegar a enseñarnos la verdad, ya que sólo afectan al oído de quien los capta, pero no tienen poder en lo íntimo del hombre, es decir, los signos propiamente no son los que nos enseñan pero son necesarios para la enseñanza.

La base de la comprensión de las palabras, no son las palabras mismas, sino la comprensión del oyente que conoce su significado, la enseñanza se realiza en la escuela íntima de la mente, aquí se afirma o se niega lo que se oye desde el exterior, hay una especie de luz interior que ilumina las palabras y las toma en cuanto portadoras de signos de realidades que se van almacenando en la memoria. El signo, la palabra, no me lleva al conocimiento de la cosa, todo lo contrario, es la cosa la que nos da a conocer el signo, así se aprende lo que significa el signo cuando se conoce la cosa significada. Aprendemos lo que es una cosa que se ignora, no por oír la palabra con que se llama, sino al ver la cosa

misma, las palabras sólo cobran sentido en el espectro de la memoria, cuando descubrimos su significado en base a nuestros recuerdos.

La primera parte del diálogo *El Maestro* es negativo, los signos por sí mismos no son los que nos enseñan, su función sólo tiene sentido desde la interioridad, desde la memoria. La segunda parte del diálogo es más propositiva, aunque la primera parte ha insinuado el tema que será abordado con mayor profundidad en ésta segunda parte, a saber, que la enseñanza sólo se puede fundar en la contemplación de la realidad misma.

Cuando maestro y discípulo utilizan los mismos signos, hablando un mismo lenguaje, el discípulo puede discernir lo que el maestro le dice, incluso podrá entender aquello de lo que el maestro le informa y considerarlo como verdadero, pero saber si es verdad o no lo que dice, sólo se puede enseñar o aprender en la visión de la realidad misma; realidad que es conservada de manera continua, ya que la materia, sin forma y moldeable, recibe de manera pasiva las Ideas ejemplares, reflejo de su Creador, que se ve sobretodo en el hombre, en especial en su alma con sus potencias o facultades, ya que el alma ha sido creada a imagen de su Creador.

El conocimiento de lo sensorial tiene un papel secundario con respecto al conocimiento intelectual, que es iluminado por Dios. Con propiedad no se aprende por las palabras que nos llegan del exterior, en realidad somos instruidos interiormente por Dios, tal es el privilegio del hombre interior, quien tiene un solo Maestro que lo lleva a la Verdad, ya que Él es la Verdad siempre presente al espíritu, el Maestro Interior.

Cuando maestro exterior y discípulo comparten la misma lengua y el mismo horizonte histórico, maestro y discípulo podrán comunicarse, el discípulo entenderá lo que su maestro trata de transmitirle o decirle, pero saber si es verdad lo que se le ha dicho, sólo se puede aprender por el Maestro Interior.

El magisterio externo es sólo una ayuda, únicamente en lo íntimo de nuestro interior podemos llegar a la Verdad, gracias a quien internamente nos instruye, como Verdad que ilumina la razón en la amplia esfera del conocer humano cuando se formulan verdades de una certeza completa, objetivas e inmutables, que demandan y piden para sí un fundamento necesario y absoluto, que no puede ser la naturaleza contingente y particular del hombre, por lo tanto el único fundamento es Dios, que no se encuentra en el exterior sino en el interior. Lo exterior es condición para el conocimiento, pero no la causa del verdadero conocimiento, ya que éste se encuentra en el interior del hombre, en donde habita el Maestro que en verdad nos instruye.

San Agustín como buen platónico reconoce los límites de la percepción de los sentidos, pero refuta la duda permanente de los académicos, incluso en el nivel de lo sensible. No podemos negar que la duda y el error son pruebas irrefutables de la existencia y del pensar humano. Al ir el hombre dentro de sí lo primero que encuentra es su propia existencia, su propio conocer y pensar, es en la interioridad en donde se da la existencia de una certeza, el yo que piensa, que duda y que se engaña, se encuentra en la posibilidad de llegar a la certeza. La razón descubre la verdad dentro de sí misma, el hombre que flexionado sobre sí descubre la verdad que Dios le participa por iluminación, la idea de la luz que nos participa las ideas divinas, luz increada que ilumina nuestra mente para que podamos entender. La teoría de la iluminación agustiniana es la justificación de la posibilidad del conocimiento, racional e intelectual, basado en la presencia de Dios en la mente humana, en el hondón mismo del alma, la memoria.

El Doctor de la gracia nos ha mostrado el paso de lo externo para llegar a lo interno en el proceso del conocimiento, el mundo exterior sólo es el medio del que nos servimos para llegar al mundo interior en donde habita el Maestro que en realidad nos instruye, ya que el mismo es la Verdad. En las palabras y las cosas vamos conociendo, pasar por lo exterior es condición para el conocimiento, pero no la causa del verdadero conocimiento, ya que este sólo se encuentra en el interior del hombre, reflexión que será continuada por San Agustín en su obra

autobiográfica de las *Confesiones*, en donde su autor busca a Dios, quiere llegar a encontrar al Maestro Interior, así lleva a cabo una meditación contemplativa que busca alcanzar un conocimiento con sentidos espirituales, al no encontrar a Dios fuera de sí, las cosas no son Dios, llega a un recogimiento, lo buscará dentro de sí, en la interioridad más íntima, de afuera hacia adentro, lo exterior se conoce y es juzgado por lo interior, tal como se ha señalado en el diálogo *El Maestro*.

Así llegamos a la descripción del aula inmensa de la memoria, que es la posibilidad de totalizar nuestra experiencia y conciencia en base al recuerdo, ya que podemos llevar a cabo una recapitulación de nuestras vivencias, lo que nos da la posibilidad de proyectar nuestras acciones hacia el futuro en base al recuerdo, pero desde nuestro presente que es el ahora en que nos situamos, nos movemos y somos, nuestro estar en el mundo. Pero no olvidemos que la intención principal del Obispo de Hipona al llevar a cabo tal introspección es encontrar a Dios, al Maestro Interior, que al parecer no se encuentra en la memoria humana, ya que el espíritu creado no es el nivel último o supremo del ser; pero, a su vez, el Maestro Interior no está en lo externo pues la creación muestra que no es su Creador, así parece que Agustín nos ha llevado a un callejón sin salida, a Dios no se le ha encontrado en la memoria del pasado, la memoria psicológica que es aquella que compartimos en cierto nivel con el resto del reino animal, sin embargo, el autor de las *Confesiones* insiste que al buscar al Maestro Interior sólo se le puede encontrar en la memoria, en el interior del hombre.

Para evitar caer en una contradicción y mantener en pie sus planteamientos el Doctor de la gracia reconoce la existencia en nosotros de otro tipo de memoria, más elevada, más trascendental, más alta a la que compartimos con los animales, y por ello más honda, más profunda, que sólo se encuentra en los laberintos de nuestra mente que demanda un gran ejercicio de reflexión que nos acerque más al abismo de nuestra memoria profunda, la memoria transpsicológica o metafísica, en donde se han almacenado recuerdos, como el deseo universal de la felicidad (*beata vita*), que se tienen pero no se descubren en la memoria

inmediata, aquí encontramos al Maestro Interior, el único que con propiedad nos instruye, pues el lenguaje y los signos por sí mismos no pueden instruirnos, no ofrecen un auténtico conocimiento. El nivel de la memoria que en realidad nos descubre el arsenal divino y el significado humano de ésta es el nivel de la memoria transpsicológica, que pide para su develación traspasar la memoria psicológica.

Nuestro pasado, el pasado humano que somos, es memoria, psicológica y transpsicológica, pero memoria desde nuestro ahora, un ahora duradero en que mezclamos recuerdos y esperanzas, podemos decir que siempre somos ahora del ayer y del mañana, por imprevisible que nos sea el mañana, el futuro nos es ahora, cuando lo prevemos, lo proyectamos, aunque este futuro sólo sea proyección. Es nuestra memoria la que dota de sentido a nuestra presencia, que origina nuestra experiencia temporal, que tiene por centro el presente, posible sólo en el horizonte del pasado y del porvenir que se encuentran en el aquí. Nuestra existencia tiende al pasado, el alma que espera, atiende y recuerda, verá que aquello que esperaba pasa por aquello que atiende a aquello que recuerda, hasta que todo futuro sea consumado en el pasado.

Nuestra memoria es la que nos da conciencia para que los acontecimientos del mundo que nos rodea no sea sólo saltos compuestos de infinitos "ahoras", que no dicen nada a nuestra percepción y construcción del mundo, pero a su vez, nuestra memoria debe retener el olvido, ya que si una existencia carece de conciencia por carecer de memoria, a su vez es tan caótica, si recuerda conscientemente todo lo vivido y se vive de manera memoriosa recordando todos y cada uno de los acontecimientos de nuestra vida, tal es la enseñanza de Borges en su relato *Funes el memorioso*, que nos deja como mensaje la posibilidad del olvido en tanto condición para poder pensar y tener conciencia de nuestro estar en el mundo, nuestro ahora, que recuperamos del ayer y proyectamos al mañana.

Sin la memoria, lo que denominamos pasado, pasado humano, no hay presencia, pero la memoria necesita del olvido como su posibilidad de reconocerse y conocerse en el mundo. Nuestra existencia es movimiento de temporación, cada instante es una síntesis de dimensiones inagotables para la mirada humana, el presente al mudarse a su pasado inmediato se presenta como un advenir que ha sido y al extenderse hacia lo que advendrá, se anuncia como un pasado por venir, el pasado es el horizonte del instante presente y recordarlo es reabrirlo en una nueva proyección al futuro. Nuestra existencia toda tiende al pasado, el hombre que espera, atiende y recuerda, verá como aquello que esperaba pasa por aquello que atiende a aquello que recuerda, así la memoria se presenta como la imagen móvil de la eternidad, es decir imagen del Maestro Interior, quien es nuestra vocación última, nuestra vocación a la eternidad.

San Agustín nos mostró el nivel de la memoria transpsicológica que es lo profundo y superior del espíritu, lo más propiamente humano, que estudiará de manera más elaborada en una de sus obras de mayor madurez y riqueza, los tratados de *La Trinidad*, en ella se busca descubrir en el hombre cuál es la verdadera imagen de la Trinidad, en especial en los libros VIII al XIV. El Obispo de Hipona nos muestra una primera imagen de la Trinidad, el alma, su conocimiento y su amor. El objeto del conocimiento y del amor es el sujeto mismo, pero que se representa en el verbo o conocimiento que procede como por generación de la mente. Todo conocimiento esta precedido por un deseo de conocer lo desconocido, que después se transforma en amor de lo conocido, ya que a pesar de las apariencias cuando deseamos saber lo que ignoramos, nunca se parte de una ignorancia total sino de un conocimiento previo que es condición de posibilidad del conocimiento ulterior, el conocimiento superior, de hecho el alma no deja de conocerse aun cuando se equivoca sobre su verdadera naturaleza.

Tenemos una primera trinidad del conocimiento, como diferente a la del pensamiento; su memoria, su inteligencia y su amor, es una trinidad inmanente, el objeto conocido y amado es el sujeto mismo, pero no como representado sino

como presente así mismo, además es una trinidad no pasajera, no es una palabra temporal, sino permanente y constitutiva, pero estos elementos al no sucederse temporalmente no se distinguen suficientemente entre sí. Por lo tanto, San Agustín se orienta a estudiar la trinidad del pensamiento, en la que se presenta una sucesión temporal que permite distinguir sus elementos, es decir, el alma que experimenta en el tiempo o le acaece temporalmente, recordar lo que no recordaba, ver lo que no veía y amar lo que no amaba.

El Obispo de Hipona retoma en los tratados de *La Trinidad*, un tema que ya ha mencionado en las *Confesiones*, que nuestro deseo de la felicidad no parte de una ignorancia total, hay un deseo natural y universal de la felicidad, pues el deseo de la bienaventuranza existe en todos, aunque no todos posean la fe que es la única por la que se llega a la auténtica felicidad, cimentada en lo eterno, pero las palabras de la fe al confiarlas en la memoria forman en el alma una cierta trinidad, ya que están en la memoria los sonidos de las palabras, aun cuando no se piense en ellas, y ahí se informa el recuerdo cuando en ella se piensa, para que la voluntad del que recuerda y piensa, una ambas cosas. En la memoria podemos encontrar la mejor imagen de la trinidad, ya que el espíritu es imagen de la Trinidad, pues el alma es imagen de su Creador, ya que fue hecha a su imagen y semejanza.

El alma en cuanto se piensa, se ve, se comprende y se reconoce origina la inteligencia y el conocimiento de sí misma, lo cual no significa que antes el alma fuera para sí una desconocida, el alma se conocía, como se conoce lo archivado en la memoria, aunque no se piense en eso archivado de manera actual, pues los conocimientos presentes en la memoria cuando no son actualmente pensados no dejan por ello de ser conocidos y amados.

La memoria va siempre acompañada de la inteligencia y del amor o voluntad, ya que el alma siempre esta presente a sí misma, siempre se conoce y siempre se ama, pues la memoria en el interior del alma es la que la lleva a recordarse de sí, la inteligencia interior por la que se conoce y la voluntad

interior por la que se ama, estas facultades existen simultáneamente y siempre a un tiempo han existido desde el inicio de su existencia, ya sea que se piense o no en ellas.

La trinidad de la memoria tiene como imagen de la Trinidad el ser permanente. Cuando el entendimiento informado por la memoria engendra un conocimiento expreso, como es el caso del pensamiento o la palabra, que se ama con un amor expreso por la voluntad, entonces aparece la trinidad del pensamiento o la inteligencia, como la facultad que nos hace entender cuando el pensamiento es informado por el recuerdo en la memoria presente pero en el que no se piensa.

En el alma que se recuerda, se comprende y se ama vemos ya una trinidad, pero no vemos a Dios, vemos una imagen de Dios que es lo que se ha buscado. El alma al volver sobre sí en el pensamiento surge una trinidad, en donde se encuentra un verbo formado por el mismo pensamiento y enlazado por la voluntad que es la imagen que ha buscado el Doctor de la gracia.

Pero, además en el alma se lleva el recuerdo que tiene el hombre de Dios, ya que ha Dios el hombre lo tiene presente en su memoria, lo recuerda, tal es el sentido de la memoria de Dios en nosotros, la trinidad impresa, el hombre puede llegar a conocer a Dios en tanto que lo preconoce, como impresión que lleva en su memoria del Maestro Interior, en lo más hondo del alma esta la presencia trascendente de Dios, el trasfondo metafísico en el alma que es la morada misma de Dios, en donde nos instruye e ilumina el Maestro Interior, a quien el Doctor de occidente ha buscado y ahora finalmente ha encontrado, ya que el Maestro Interior nos es conocido en el hondón mismo del alma, pues el alma es imagen de Dios, así nuestra alma lleva impresa la imagen de Dios, podemos hablar de la memoria de Dios en nosotros, como nuestro deseo natural de conocerlo, tal deseo es una noción, que no es una idea, un concepto o conocimiento innato sino una impresión no reflexionada presente en el alma humana, se ha descrito así nuestro itinerario hacia Dios desde la criatura que somos.

La iluminación, la palabra interior, es la presencia de Dios en nosotros, la presencia del Maestro Interior, que es la causa de nuestro progreso en el conocimiento. Conocemos a Dios, conocemos la Verdad, en tanto que preconocemos, lo reconocemos en nuestra reflexión, ya que lo tenemos impreso en el alma.

BIBLIOGRAFÍA

- 1) Blázquez Martínez, José María. *El nacimiento del cristianismo*. España: Síntesis, 1990.
- 2) Beuchot, Mauricio. *El problema de los universales*. México: UNAM, 1981.
- 3) Beuchot Puentes, Mauricio y Luis Eduardo Primero Riva. *La hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano*. México: Primero Editores, 2003.
- 4) Beuchot, Mauricio. *Manual de historia de la filosofía medieval*. México: Jus, 2004.
- 5) Borges, Jorge Luis. *Ficciones*. España: Emecé, 1995.
- 6) Brown, Peter. *Biografía de Agustín de Hipona*. Madrid: Revista de Occidente, 1970.
- 7) Clemente de Alejandría. *El pedagogo*. España: Gredos, 1988.
- 8) Clemente de Alejandría. *Protréptico*. España: Gredos, 1994.
- 9) Cola, Silvano. *Perfiles de los padres*. Madrid: Ciudad Nueva, 1991.
- 10) Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía. Tomo II*. Barcelona: Ariel, 1982.
- 11) Dodds, L. R. *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Madrid: Cristiandad, 1975.
- 12) Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas. Tomo II. De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*. España: Paidós, 1999.
- 13) Eurípides. *Tragedias*. Madrid: Gredos, 1977.
- 14) Fraile, Guillermo. *Historia de la filosofía II*. Madrid: BAC, 1984.
- 15) Frey, Herbert. *La genealogía del cristianismo: ¿origen de Occidente?* México: CONACULTA, 2000.
- 16) Gasparotto L., Pedro M. *San Agustín. Las Confesiones*. México: Universidad Pontificia de México, 1994.
- 17) García-Junceda, José Antonio. *La cultura cristiana y San Agustín*. España: Ediciones pedagógicas, 2002.

- 18) Gilson, Étienne. *La filosofía en la Edad Media*. España: Gredos, 1989.
- 19) Gómez Robledo, Antonio. *Cristianismo y filosofía en la experiencia agustiniana*. México: UNAM, 1942.
- 20) Gregorio de Nisa. *Sobre la vocación cristiana*. España: Ciudad Nueva, 1992.
- 21) Grondin, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. España: Herder, 1999.
- 22) Leipoldt, J. y W. Grundmann. *El mundo del nuevo testamento*. Madrid: Cristiandad, 1973.
- 23) Loisy, Alfred. *Los misterios paganos y el misterio cristiano*. España: Paidós, 1990.
- 24) Illescas Nájera, María Dolores. "La temporalidad como irrenunciable dimensión de lo humano". En *Revista de Filosofía*, No. 86, Mayo-Agosto, 1996, Universidad Iberoamericana, México.
- 25) Jaeger, Werner. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México: FCE, 1965.
- 26) Jolivet, Regis. *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*. Buenos Aires: C. E. P. A.
- 27) *La Doctrina de los doce Apóstoles y Cartas de San Clemente Romano*. México: Librería Parroquial Clavería, 1946.
- 28) Marrou, Henri. *San Agustín y el agustinismo*. Madrid: Aguilar, 1960.
- 29) Pagés, Anna. *Al filo del pasado. Filosofía hermenéutica y transmisión cultural*. España: Herder, 2006.
- 30) *Padres apologetas griegos*. Madrid: BAC, 1974.
- 31) Pegueroles, Juan. *El pensamiento filosófico de San Agustín*. Nueva Colección Labor.
- 32) Pegueroles, Juan. *San Agustín. Un platonismo cristiano*. España: PPU, 1985.
- 33) Platón. *Diálogos. Tomo II*. España: Gredos, 1992.
- 34) Ramón Guerrero, Rafael. *Historia de la filosofía medieval*. Madrid: Akal, 1996.
- 35) San Agustín. *Confesiones*. México: Porrúa, 1986.

- 36) San Agustín. *Obras completas. Tomo I.* Madrid: BAC, 1969.
- 37) San Agustín. *Obras completas. Tomo II.* Madrid: BAC, 1998.
- 38) San Agustín. *Obras completas. Tomo III.* Madrid: BAC, 1982.
- 39) San Agustín. *Obras completas. Tomo V.* Madrid: BAC, 1985.
- 40) San Agustín. *Obras completas. Tomo XV.* Madrid: BAC, 1972.
- 41) San Agustín. *Obras completas. Tomo XVI.* Madrid: BAC, 2000.
- 42) San Agustín. *Obras completas. Tomo XL.* Madrid: BAC, 1995.
- 43) San Agustín. *Tratados.* México: SEP, 1988.
- 44) Saranyana, Joseph-Ignasi. *Historia de la filosofía medieval.* España: EUNSA, 1999.
- 45) Tertuliano. *Apología contra los gentiles.* Argentina: Espasa-Calpe, 1947.
- 46) Zea, Leopoldo. *Introducción a la filosofía.* México: UNAM, 1983.