



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

METAFÍSICA Y ONTOLOGÍA

DOS FASES DE LA DOCTRINA DE LA INTERIORIZACIÓN EN EL
PENSAMIENTO DE AGUSTÍN DE HIPONA

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

MARÍA ELENA PAREDES ROSAS

DR. JÖRG ALEJANDRO TELLKAMP
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, UNIDAD IZTAPALAPA

MÉXICO, D. F. Diciembre 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

AGRADECIMIENTOS

Primero agradezco a mis padres Jaime Paredes y María Elena Rosas por todo lo que me han dado a lo largo de mi vida y en mis estudios. Su enseñanza y dedicación ha sido de gran ayuda para seguir adelante, sin ellos no tendría ningún logro. A mis hermanos César, Gerardo y Erika que han estado al pendiente de mi persona y mi salud. A Héctor que siempre me ha brindado su apoyo, cuidado, comprensión e invaluable opinión objetiva. A mis amigos de mi “alma mater”: Lourdes por su amistad y visión femenina de las cosas, por su compañía en las buenas y en las malas. A mi amigo agustiniano Emmanuel por compartir intereses comunes y personales. También agradezco a mis amigos químicos, Francisco y Arnulfo. A Francisco agradezco siempre buscar un modo para ayudarme y a Arnulfo sus largas conversaciones que me han hecho ver la simplicidad de la vida de acuerdo a nuestra edad y ocupación; esto me ha hecho crecer como persona.

Agradezco profundamente al Dr. Jörg Alejandro Tellkamp la enseñanza y ayuda que me ha brindado durante siete años. Primero como mi tutor para obtener el grado de licenciatura en la UAM-I y luego para culminar mi tesis de maestría en la UNAM. Doy gracias al Dr. Ricardo Salles por su apoyo incondicional y por la buena voluntad que ha tenido para conmigo. Al Dr. José Molina por sus comentarios a la tesis que me motivan a profundizar los problemas planteados. A la Dra. Teresa Rodríguez por su oportuno auxilio y dedicación en la revisión de la tesis. Al Dr. Ernesto Priani agradezco su tiempo para leer mi trabajo, su atención y por participar como sinodal.

Finalmente, y no menos importante, agradezco al Postulantado de san Agustín de la Orden de los Agustinos Recoletos, en especial a Fray Gabriel por brindarme su amistad y confianza, por abrirme las puertas de su hogar y de su maravillosa biblioteca que fue un recurso invaluable para continuar mi investigación. Al ahora Fray Miguel por tratarme como una hermana, realmente me hizo sentir como en casa.

A todos y cada uno de ellos agradezco profundamente su compañía y lo que han dejado en mí en esta etapa de mi vida.

A mis padres, Jaime Paredes y María Elena Rosas con amor, respeto y agradecimiento.

ÍNDICE

Introducción: Desarrollo intelectual de Agustín de Hipona: una visión retrospectiva a su pensamiento.....3

Capítulo 1.- Primera teoría del alma y sus niveles de ascensión.....9

1.1.- Constitución del alma: una visión a su vida interior.....11

1.2.- Entendimiento y razón.....19

1.3.- Niveles cognoscitivos en el alma.....22

Conclusión.....28

Capítulo 2.- Primera fase de la doctrina de la interiorización: vía filosófica y espiritual de la ascensión del alma en sí misma.....30

2.1.- Interiorización en *Del Orden*: la imagen del camino hacia el interior del alma.....31

2.2.- El alma como objeto inmediato de estudio en la interiorización agustiniana.....38

2.3.- Visión del alma que práctica la interiorización: ascensión filosófica del alma.....46

2.4.- Grados de ascensión del alma y su parte superior.....50

Conclusión.....53

Capítulo 3.- Segunda teoría del alma: co-sustancialidad en sus facultades y su actividad trinitaria.....55

3.1.- Indicios para el estudio del alma.....58

3.2.- Relaciones co-iguales en las propiedades del alma.....60

3.3.- Co-sustancialidad en las facultades del alma: memoria, entendimiento y voluntad.....	68
3.4.- Las actividades trinitarias en el interior del alma.....	76
Conclusión.....	86

Capítulo 4.- Segundo momento de la doctrina de la interiorización: unidad trídica de certeza de la existencia del alma por sí misma.....89

4.1.- Tres substancias en el conocimiento del alma por sí misma.....	91
4.2.- Dos momentos de la doctrina de la interiorización en el pensamiento de Agustín.....	102
4.3.- De la duda a la certeza de la existencia del alma por sí misma.....	111
Conclusión.....	114

Conclusión general de la tesis.....116
Bibliografía

INTRODUCCIÓN

Desarrollo intelectual de Agustín de Hipona: una visión retrospectiva a su pensamiento

Agustín de Hipona en el desarrollo de su pensamiento fue un buscador incansable de la verdad. En su obra autobiográfica, *Confesiones*, narra su largo camino en busca de la Verdad: “¡Oh verdad, verdad!, cuan íntimamente suspiraba entonces por ti desde los meollos de mi alma, cuando aquéllos te hacían resonar en torno mío frecuentemente y de muchos modos, bien que sólo de palabras y en sus muchos y voluminosos libros”.¹

El desarrollo intelectual de Agustín se comprende como una evolución de su pensamiento, la cual se distingue en dos momentos: 1) sus obras de juventud denominadas *Diálogos de Casiciaco*, y 2) las obras de madurez, entre las cuales se encuentra *La Trinidad* como la obra cumbre en la que replantea algunos de los problemas filosóficos que le inquietaban en su juventud.

En el presente trabajo afirmo que existen dos fases de la doctrina de la interiorización en el pensamiento de Agustín, las cuales son determinadas por la noción de alma. Dicha noción es núcleo temático que establece la pauta de la evolución de los conceptos que la componen durante el desarrollo de la doctrina del Hiponense. De acuerdo a lo anterior, afirmo que también existen dos formulaciones de la doctrina del alma en el pensamiento de Agustín.

En el capítulo uno analizo la primera formulación que hace Agustín del alma, la cual se localiza básicamente en su diálogo de juventud *Del Orden*. Sin embargo, obras del mismo periodo del pensamiento de Agustín también tratan dicha formulación del alma y los elementos que la componen. Así, obras como *Soliloquios*, *Contra Académicos*, *De la vida feliz*, *De la Cantidad del alma*, *Del Maestro* y *Confesiones* son escritos que complementan la comprensión de las nociones del alma que comenzó a plantear el Hiponense en *Del*

¹ Agustín de Hipona, *Confesiones*, III, 6, 10, p. 139.

Orden. El periodo de la vida de los escritos de juventud de Agustín es un periodo de ocio intelectual, en el que se genera su conversión al cristianismo y espera el bautizo como catecúmeno (386 d. C).

La vida de Agustín, tal como la relata el filósofo en *Confesiones*, es un camino lleno de vicisitudes, en el que es un buscador incansable de la verdad. Agustín siguió una larga ruta antes de su conversión al cristianismo. Escuelas como la Nueva Academia y sectas religiosas de la época como el Maniqueísmo, marcan puntos cruciales en el desarrollo del pensamiento de Agustín. El Hiponense tuvo que superar las dudas que le generaban dichas doctrinas, y es precisamente esto lo que contribuyó al desarrollo del gran metafísico que fue.

El primer planteamiento que Agustín hace entorno al alma es en este momento de su pensamiento, en el que escribe los *Diálogos de Casiciaco*. Para Agustín, el alma está conformada por las siguientes potencias: memoria, entendimiento, razón, mente y voluntad. Dichas potencias están presentes en los procesos de carácter cognoscitivo del alma y en toda su vida interior. Sin embargo, su cometido no se limita únicamente a conocer el alma con fines de carácter gnoseológico, sino que el conocimiento de ella y de su actividad interior posee un carácter ontológico que revela su naturaleza inmaterial y racional por medio de un discurso racional.

Para Agustín el conocimiento se genera por grados ascendentes. El alma por medio de su parte inferior conoce el mundo de los sentidos. Mientras que el conocimiento de las realidades inteligibles, del alma en sí misma y de Dios los conoce por medio de su parte superior. Estos dos niveles de conocimiento del alma revelan su capacidad discursiva racional, esto es la mente. Sin embargo, la mente también emite juicios de un carácter psicológico moral cuando analiza los estados emotivos por los atraviesa el alma.

La doctrina de la interiorización en el pensamiento de Agustín se centra en dos movimientos del alma: 1) retorno del alma a sí misma, y 2) atención del alma en sí misma.

La práctica de la interiorización le permite al alma no sólo su retorno y atención a sí misma, sino también su purificación para alcanzar el conocimiento de las realidades inteligibles y de Dios. En el segundo capítulo estudio la primera formulación de la doctrina de la interiorización. Para esto, recorro al estudio hermenéutico de los pasajes, en los cuales Agustín da la imagen de la interiorización del alma a través del “símil del círculo”.

La práctica de la interiorización le permite al alma auto-comprenderse como objeto y sujeto inmediato de su propio estudio. La primera formulación de dicha doctrina tiene distintos momentos: dispersión del alma en el deleite sensual, aversión del alma al deleite de los objetos del mundo de los sentidos y las pasiones que generan, interiorización del alma como retorno y atención de esta en sí misma, y finalmente, conversión existencial del hombre que la práctica. Estos momentos de la interiorización del alma están estrechamente relacionados con la vida y desarrollo del pensamiento de Agustín. Recordemos que el desarrollo de su pensamiento es comprensible a partir del conocimiento de las vicisitudes de la vida del filósofo. Así, la doctrina de la interiorización responde a la necesidad de Agustín por conocer su propia alma. Por esta razón, recorro en algunas ocasiones a un análisis biográfico para hacer inteligible la evolución de su pensamiento y de su doctrina de la interiorización en este capítulo.

Agustín relata el estado anímico de su alma principalmente en su obra auto-biográfica *Confesiones*. Sin embargo, en los *Diálogos de Casiciaco* y obras cercanas cronológicamente a este conjunto de obras de juventud, existen pasajes en los que narra el estado de dispersión que sufría su alma:

“¡Oh si vierais, aun con unos ojos tan turbios como los míos, en cuántos peligros yacemos y de qué demente enfermedad es indicio vuestra risa! ¡Oh si supierais, cuan pronto, cuan luego la trocaríais en llanto! ¡Desdichados! ¡No sabéis dónde estamos! Es un hecho común que todos los necios e ignorantes están sumidos en la miseria: mas no a todos los que así se ven, alarga de un mismo y único modo la sabiduría su mano. Y creedme: unos son llamados a lo alto, otros quedan en lo profundo. No queráis, os pido, doblar mis miserias. Bastante tengo con mis heridas,

cuya curación imploro a Dios con llanto casi cotidiano, si bien estoy persuadido de que no me conviene sanar tan pronto como deseo”.²

El alma atraviesa distintos estados que son momentos de la interiorización. La dispersión del alma en el deleite de los objetos del mundo y las pasiones que generan es un estado previo a la interiorización. La aversión al deleite de los objetos del mundo de los sentidos y las pasiones es el estado del alma en el que da cuenta de su dispersión en el mundo. El alma genera una aversión al deleite excesivo de las cosas del mundo sensible y lo rechaza para comenzar su purificación, lo que genera el proceso de retorno a sí misma. La interiorización es el estado de retorno y de la atención del alma en sí misma, en el cual se conoce. La conversión del alma es un estado permanente de ejercicio continuo en la práctica de la interiorización como forma de vida. La propuesta de Agustín de la interiorización como un ejercicio continuo de carácter ascético, responde a la necesidad del alma de combatir el desapego al deleite que le generan los objetos del mundo y las pasiones, logrando así su purificación.

En el año 422 d. C., Agustín termina de escribir su magna obra *La Trinidad* (399-422/ 426). En ella se encuentra el planteamiento final de la doctrina del alma y de la interiorización.

En el tercer capítulo estudio lo que considero el segundo planteamiento o el planteamiento final de la teoría del alma en el corpus agustiniano. La formulación que Agustín hace del alma en este momento de su pensamiento establece la evolución que las nociones del alma han tenido durante el desarrollo de su pensamiento, también muestra al gran metafísico en el que se convirtió y al teólogo que busca la comprensión del divino misterio. Para Agustín, en esta segunda fase de su doctrina, el alma está constituida en un orden trinitario de carácter teológico. Las tres facultades del alma memoria, entendimiento y voluntad constituyen y forman parte de su vida interior como substancias en sí mismas, conformando una unidad armoniosa. Este orden trinitario de las facultades y vida interior del alma tiene como base el dogma cristiano que el hombre es imagen y semejanza de Dios uno y trino en su parte espiritual. Agustín cree encontrar el orden trinitario de Dios en todo lo que existe,

² Agustín de Hipona, *Del Orden*, I, 10, 29, p. 624.

incluyendo la manera en la que el alma obtiene el conocimiento del mundo, de sí misma y de Dios en grados ascendentes. Los grados ascendentes de conocimiento del alma son tres: 1) el conocimiento del mundo de los sentidos, en el cual se encuentra la presencia del alma con la atención de la mente; 2) en el conocimiento del mundo a nivel científico la mente recurre a las impresiones que guarda la memoria de los objetos del mundo para repasar sus caracteres particulares; y 3) finalmente, el conocimiento del alma en sí misma y de Dios, los cuales pertenecen al nivel de conocimiento de la razón superior; mientras que los dos niveles de conocimiento anteriores pertenecen a la razón inferior del alma.

El orden trinitario de la constitución del alma y de su vida interior está presente cuando la mente se conoce a sí misma. La mente, su conocimiento y su amor armonizan en una unidad de conocimiento de perfecta identidad de substancias. En el capítulo cuatro me ocupo del estudio del planteamiento final de la doctrina de la interiorización con base en el orden trídico del hombre a imagen y semejanza de Dios uno y trino en su parte espiritual.

Recordemos que para el año en que Agustín comienza a escribir el tratado de *La Trinidad* (399 d. C), el filósofo ya tuvo su conversión total al cristianismo y es obispo de Hipona. Estos acontecimientos en su vida establecen una influencia muy importante en el desarrollo de su pensamiento, ya que tanto en el segundo planteamiento de su doctrina del alma como en la doctrina de la interiorización, Agustín sin dejar de ser estudioso de la filosofía, su pensamiento y escritos de esta época tienen un carácter teológico. Por tal razón, la evolución de las nociones de la teoría del alma adquieren sentido en el dogma cristiano. Así como Dios es uno y trino en una relación co-substancial, igual el alma del hombre, su constitución, su vida interior y el conocimiento de sí misma.

Agustín encontró una relación de substancias en la vida, constitución y conocimiento del alma en sí misma. La mente se conoce a sí misma cuando es sujeto y objeto de su propio estudio y se ama cuando es amante y amado de sí misma. La mente se conoce y se ama a sí misma sin la intervención de algo extraño a ella, su conocimiento y su amor son una y la misma “cosa”, lo cual garantiza la presencia de la mente en sí misma.

En este mismo capítulo me ocupo de establecer las desigualdades entre las dos doctrinas de la interiorización. Lo que trato de probar, es que el primer momento de la doctrina de la interiorización se diferencia del segundo, no sólo por el carácter filosófico y luego teológico de los respectivos planteamientos. Sino también, la diferencia se encuentra en la teleología que Agustín perseguía en cada uno de los momentos de la doctrina. Mientras que para Agustín la doctrina de la interiorización formulada en los *Diálogos de Casiciaco* perseguía el fin de retorno y atención del alma en sí misma en una práctica de carácter ascético. Para el Agustín teólogo del periodo de madurez versado en el estudio de la filosofía -que se encuentra en *La Trinidad*- la finalidad principal de la doctrina de la interiorización responde a la comprobación de la presencia de Dios en la imagen del hombre y a la certeza de la existencia del alma en sí misma como substancia una y trina. Esta certeza ontológica de la existencia del alma, supera una vez más el problema de la duda escéptica, problema filosófico que Agustín venía tratando desde su diálogo de juventud *Contra Académicos*.

Capítulo 1: Primera teoría del alma y sus niveles de ascensión

Agustín de Hipona filósofo y teólogo, en su amplia obra abordó arduamente uno de los problemas más importantes de la filosofía, el hombre. Tratando de responder a la pregunta ¿Quién soy? O ¿Qué soy? Agustín recorrió un largo camino en su vida y dio rumbo fijo a su pensamiento y a la búsqueda de la verdad.

El pensamiento de Agustín se divide en dos “momentos”, en sus escritos de juventud y los de madurez. En el primer momento se encuentran las obras conocidas como *Los diálogos de Casiciaco*, nombrados de este modo debido al periodo que Agustín pasó en la villa de Vericundo –amigo del filósofo- como catecúmeno mientras esperaba el bautismo (386 d. C). Los escritos de madurez de Agustín comprenden sus obras como teólogo de la iglesia católica, las cuales revelan al gran metafísico que era versado en el estudio de la filosofía; obras como *La Trinidad* y *La Ciudad de Dios* comprenden este periodo.

Para los fines de este trabajo se analizan las siguientes obras según la división propuesta arriba de los escritos del pensamiento de Agustín. Para los escritos de juventud se estudian las siguientes obras del periodo de los *Diálogos de Casiciaco*: *Soliloquios*, *Del Orden*, *De la vida feliz* y *Contra académicos*, encontrándose en *Del Orden* el tratamiento principal que Agustín hizo acerca de su teoría del alma en este momento de su pensamiento. A estas obras se han considerado también escritos cercanos cronológicamente como *De la Verdadera religión*, *De la Cantidad del alma* y *Del Maestro* debido al tratamiento que hizo Agustín acerca del alma y su antropología; tratamientos idóneos para los fines de la tesis y del presente capítulo. A estos escritos de juventud se añade como obra de importancia *Confesiones*, por completar el tratamiento de su antropología.³ En su obra autobiográfica Agustín revela su “itinerario espiritual” de conversión al cristianismo.

³ En la obra de María del Carmen Dolby, *El Hombre es imagen de Dios: visión antropológica de Agustín*; la autora divide la antropología agustiniana en tres momentos que tienen como fin delinear el desarrollo de la teoría del Hiponense. Dolby hace en su obra un estudio minucioso de cómo Agustín fue formulando los distintos elementos que constituyen el alma –razón, memoria, voluntad, etc.-, según el desarrollo de su pensamiento. María del Carmen Dolby, *El hombre es imagen de Dios: visión antropológica de san Agustín*, EUNSA, Pamplona, 2002.

Finalmente en los últimos dos capítulos me concentraré en el estudio de su obra de madurez *La Trinidad*, ya que en ella Agustín plantea su teoría acabada del alma, con respecto a los intentos de búsqueda de comprensión y planteamiento de este problema filosófico en sus escritos anteriores.

En esta tesis afirmo que existen dos momentos tanto de la teoría del alma como de la doctrina de la interiorización en el pensamiento de Agustín, lo cual no necesariamente inclina a pensar en una contradicción entre los mencionados momentos, sino que muestra una evolución de las doctrinas mencionadas.

En este capítulo expongo lo que considero la primera teoría del alma de Agustín ubicada en el periodo de *Casiciaco*, primordialmente en su obra *Del Orden*. La considero primera con respecto a la formulación que se encuentra en *La Trinidad*, ya que tanto en el primer tratamiento que Agustín hace entorno al alma en sus obras del periodo de *Casiciaco*, como en el segundo en su obra *La Trinidad*, existen diversos elementos para sostener la afirmación de dos fases de la teoría del alma. Así, los *Diálogos de Casiciaco* y *La Trinidad* son dos puntos de referencia en el corpus agustiniano que muestran no sólo la evolución de su pensamiento, sino también de las dos fases en las que el Hiponense formuló su doctrina del alma y de la interiorización.

En este capítulo estudio la primera teoría del alma, teniendo como respaldo, tanto a las obras del periodo de los *Diálogos de Casiciaco* como algunas citas de *Confesiones*. He recurrido al análisis de esta última obra, porque no sólo muestra el uso práctico de los conceptos a exponer, sino también porque conserva la concepción de ciertas nociones y las complementa para una mejor comprensión, -como es el caso de la memoria- a pesar de las distintas circunstancias que la obra plantea de la vida de Agustín, como dejar de ser catecúmeno para ser obispo. Al respecto Ángel Custodio Vega afirma: “(...) al verlas a través de un nuevo prisma, no es deformarlas, cambia su valoración y precio, pero no su substancia: muda su ser de circunstancia, pero no su realidad permanente”.⁴ A esta apreciación de las facultades, se suma el valor cronológico que puede otorgar el tratamiento del problema filosófico del alma en un momento determinado del pensamiento de Agustín.

⁴ Véase prólogo a las *Confesiones*, BAC, Madrid, 2005, p.44

Haciendo un ordenamiento de las obras de Agustín según el desarrollo de su pensamiento, una o un grupo de ellas está marcando una manera de pensar en un preciso momento de la vida y pensamiento del Hiponense. Explico: *los Diálogos de Casiciaco* plasman no sólo el retiro de Agustín antes del bautismo, sino también la ocupación que tuvo en el retiro conforme a sus inquietudes filosóficas, que de alguna manera van marcando la mencionada evolución de su pensamiento. Ahora, con esta afirmación no se quiere decir o sugerir que el desarrollo del pensamiento de Agustín esté determinado totalmente por los avatares de su vida, sino que las vicisitudes de su vida influyen en sus inquietudes filosóficas.

Así, el valor cronológico de las obras seleccionadas en el pensamiento de Agustín nos ayuda a elucidar no sólo su manera de pensar en un preciso momento de su vida, sino también nos muestran la evolución de su doctrina conforme a dichas obras y las influencias que fueron marcando su pensamiento.⁵

1.1.- Constitución del alma: una visión a su vida interior

En la primera formulación del alma, los elementos que la constituyen son memoria y razón, principalmente, luego entendimiento, mente y voluntad. Se dice "principalmente" porque estos componentes del alma guardan una primacía en los procesos cognoscitivos, aunado a que Agustín se concentra más en el tratamiento de unos que de otros. Agustín establece en su reflexión que los elementos constitutivos del alma poseen un carácter gnoseológico en sus funciones, así como un "puente" en sus meditaciones éticas con carácter psicológico que trascienden a un plano metafísico. En este capítulo, se analiza el carácter gnoseológico de la constitución del alma dentro de la antropología agustiniana del periodo de los *Diálogos de Casiciaco* y las obras cronológicamente cercanas a esta etapa en el desarrollo del pensamiento de Agustín.

⁵ Véase José Oroz Reta, *San Agustín: cultura clásica y cristianismo*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1988. En esta obra José Oroz hace un estudio minucioso acerca de las distintas influencias que Agustín tuvo y cómo estas fueron marcando la evolución de su pensamiento.

Lo que hago en este capítulo es analizar la primera formulación de la teoría del alma, ubicada en los escritos del periodo de *Casiciaco*. Estudio la constitución del alma, así como los movimientos interiores que ocurren en ella. Posteriormente indago lo que Agustín comprende como parte inferior y parte superior del alma, esto para los fines del apartado, así como para ir adentrándose a la comprensión de la doctrina de la interiorización y sus dos momentos en el corpus agustiniano.

En su primera teoría, Agustín afirma que el alma está conformada por potencias: “(...) porque las potencias del alma son como los ojos de la mente (...)”.⁶ El término que ocupa Agustín para referirse a las potencias es *sensus*, que del latín al español puede traducirse como sentido o capacidad, facultad o potencia, entre algunos otros; aunque estos últimos parecen acercarse más a lo que quiere comunicar. Para el apartado se ocupa indistintamente facultad o potencia. Esto resulta relevante mencionarlo para que no se genere la confusión que se está hablando de cosas distintas al ocupar estos dos términos. Facultad y potencia para este trabajo son la misma cosa.

Lo que parece hacer Agustín al ocupar *sensus* es referirse a las facultades como las que ejecutan los movimientos del alma, bajo la analogía de los sentidos corporales, esto como una manera de comprenderlas y hacer inteligible su pensamiento. Las potencias son los movimientos que el alma realiza para tener conocimiento del mundo a nivel intelectual, a diferencia de los sentidos corporales que nos permiten conocer el mundo a nivel sensitivo. Al respecto Agustín afirma lo siguiente en *Del Orden*: “Razón es el movimiento de la mente capaz de discernir y enlazar lo que conoce”.⁷ Esta sentencia no sólo nos muestra la manera en la que Agustín concebía a la razón, sino que nos dice qué debemos entender por potencias del alma como movimientos de la mente. Las preguntas inmediatas que surgen son: ¿Qué entiende Agustín por movimiento? Y ¿Cómo la definición de movimiento se vincula al alma?

En *Del Orden* Agustín nos otorga la definición de movimiento. Con un acontecimiento ocurrido durante una discusión filosófica con sus discípulos acerca del orden, Agustín

⁶ Agustín de Hipona, *Soliloquios*, I, 6, 12, p. 450: “Nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae”.

⁷ Agustín de Hipona, *Del Orden*, II, 11, 30, p. 655: “Ratio est mentis motio, ea quae discutitur distinguendi et connectendi potens”.

ilustra así el concepto: “Este muchacho nos obliga no ha definir qué sea el movimiento, sino a verlo con nuestros propios ojos. Vayamos, pues, y *de este lugar nos traslademos a otro*. Porque no otra cosa es, según pienso, el moverse”.⁸

Con esta definición que otorga Agustín se responde a la primera interrogante y se puede responder la segunda pregunta planteada: ¿Cómo la definición de movimiento se relaciona con la afirmación que las facultades del alma son movimientos de ella? Así como Agustín afirma que movimiento es el desplazamiento de un objeto de un lugar a otro en el mundo sensible, algo parecido ocurre en el alma. El alma al ser sustrato de realidades interiores, entendiendo por realidad interior entidades inmateriales que se conciben por medio de la comprensión intelectual. Ocurre que la razón se encuentra en un estado originario, ya sea de conocimiento o de cualquier índole para trasladarse a otro estado que se sigue del anterior. Agustín afirma que “la razón es el movimiento de la mente capaz de discernir y enlazar lo que conoce”.⁹ Conforme a esto, a modo de exégesis, se afirma que la manera de comprender esta sentencia es que el alma puede ser visualizada como un lugar, pero que no es lugar.¹⁰ Sin embargo, Agustín otorga la imagen de lugar al alma para comprender lo que ocurre en ella, estableciendo una analogía entre el mundo sensible y el mundo inteligible. El alma es el "lugar dimensional" en el cual ocurren los movimientos de la mente.

La razón es el movimiento de la mente que puede ser dos o varios estados uno con respecto a otro, según la definición de movimiento que estamos vinculando para la comprensión de su actividad. Los movimientos de la mente llamados razón son de carácter cognoscitivo, a pesar de que se vinculen con cualquier campo de conocimiento o de acción reflexiva del alma. Explico a continuación con un ejemplo, para ello recorro a plantear esquemáticamente la doctrina del conocimiento de Agustín sin ahondar demasiado en ella, pues no es el cometido del presente capítulo.¹¹

⁸ Ídem, II, 6, 18, p. 651: “Quid sit –inquam– moveri, non definire nos puer iste, sed ipsis oculis cogit ostendere. Eamus igitur, et, de isto loco in alium locum transeamus: nam nihil est aliud, nisi fallor, moveri”.

⁹ Ídem, II, 11, 30, p. 665.

¹⁰ Agustín de Hipona, *Confesiones*, X, 9, 16, p.403: “(...) quasi remota interiore loco, no loco (...)”.

¹¹ Un excelente trabajo de consulta en torno a la teoría del conocimiento de Agustín es el de Ronald Nash, *The light of the mind: st. Augustine's theory of knowledge*, The University press of Kentucky, 1969. También se puede consultar el trabajo de Gerard O'Daly, *Augustine's philosophy of mind*, London, 1987.

En todo movimiento de un objeto en el mundo sensible existe un lugar originario donde se encontraba dicho objeto antes de realizarse el movimiento de traslación. Pero si establecemos la analogía del desplazamiento de los objetos del mundo sensible a los movimientos interiores de la mente como lo hace Agustín, entonces el lugar primigenio de la razón puede ser el de una impresión de un objeto sensible guardado en la memoria.

Cabe resaltar que cuando menciono ‘movimiento’ para referirme al alma, no estoy haciendo uso de él en referencia al movimiento de los objetos del mundo sensible. Agustín en *Del Orden* establece una analogía entre el mundo sensible y el mundo inteligible cuando utiliza este término con el cometido de hacer inteligible su pensamiento. Cuando utilizo el término movimiento para referirme al alma, más bien estoy pensando en estados cognoscitivos de la mente, como pasar de un conocimiento a otro o de un estado de ignorancia a un estado de conocimiento en la mente, entre otros.

Las impresiones de los objetos del mundo sensible archivadas en la memoria son un estado pasivo de la mente, una “bóveda” de representaciones de las cosas del mundo sin actividad, es decir, un estado originario previo a un proceso de carácter cognoscitivo o de cualquier actividad reflexiva de la mente. El movimiento o cambio de estado de la mente se lleva a cabo cuando ella –la mente- solicita a la memoria el dato de una impresión de un conocimiento del mundo sensible: “(...) la memoria pertenece a aquella porción que como esclava se somete a la jurisdicción de la mente para ser regida (...)”.¹² Es en este momento cuando la actividad de la razón comienza, esto es un primer movimiento de la mente, saliendo así del estado primigenio e inmóvil de la memoria.

Este lugar primigenio en la memoria lo denominaremos como estado 1 de la razón. La solicitud de la mente a la memoria de la impresión del objeto sensible es el estado 2 de la razón, ya que es un movimiento o estado de la mente. Este estado 1 de la razón está fuera de la percepción sensible, pues es una impresión o un conocimiento de un objeto del mundo guardado en la memoria. Es un conocimiento que adquirió la mente en el pasado, ya sea a nivel sensitivo o a nivel inteligible.

¹² Agustín de Hipona, *Del Orden*, II, 2, 7, p. 637.

La distinción entre sensación y percepción radica en la semejanza entre exterior e interior, la cual establece no sólo diferentes formas de conocimiento, sino también, niveles del mismo. El conocimiento sensible pertenece al mundo exterior con respecto a la interioridad del alma. Los sentidos del hombre se encargan de generar la experiencia de los objetos materiales y comunicar a la mente el dato de estos: “Si nosotros consultamos la luz para juzgar de los colores, de lo restante que sentimos por medio del cuerpo, de los elementos de este mundo, de los cuerpos, de nuestros sentidos de los cuales se sirve nuestra mente, como de intérpretes, para conocer la materia (...)”.¹³

Supongamos el caso de un hombre que por medio de sus sentidos conoce el objeto vasija. En esta experiencia están involucrados principalmente su sentido de la vista y el tacto, pues es con los ojos que observa la vasija y es con las manos que siente la textura de la vasija cuando la palpa. El nivel de conocimiento sensitivo es inmediato al hombre, ya que es cotidiano, muy "familiar" a la vida humana. Sin embargo, la constitución del hombre no es sólo sensitiva, sino también intelectual conforme a la actividad del alma.

Agustín afirma que los sentidos corporales se encargan de comunicar a la mente las experiencias de los objetos del mundo. Cuando los datos de las experiencias sensibles se guardan en la memoria, quedan archivados como impresiones de los objetos. Así, siguiendo con nuestro ejemplo, el hombre que conoce la vasija en el mundo sensible guarda la impresión del objeto vasija en su memoria. Ya no es un conocimiento que pertenezca al mundo de los sentidos. Sin embargo, establece un "puente" entre el mundo sensitivo y el mundo inteligible de la mente, ya que el hombre que guarda la impresión de la vasija en su memoria le permitirá reconocer el objeto vasija cuando la vuelva a ver en el mundo sensible:

"(...) Mas cuando se nos pregunta, no de lo que sentimos al presente, sino de aquello que alguna vez hemos sentido, expresamos no ya las cosas mismas, sino las imágenes impresas por ellas grabadas en la memoria; (...) Así llevamos esas imágenes en lo interior de la memoria como documentos de las cosas antes sentidas, contemplando las cuales con recta intención en nuestra mente, no mentimos cuando hablamos; antes bien, son para nosotros documentos; pues el que escucha, si las

¹³ Agustín de Hipona, *Del Maestro*, 12, 39, p.589-590.

sintió y presencié, mis palabras no le enseñan nada, sino que él reconoce la verdad por las imágenes que lleva consigo mismo; más si no las ha sentido, ¿Quién no verá que él, más que aprender, da fe a las palabras?"¹⁴

La mente para llevar a cabo los procesos cognoscitivos en su interior “consulta” las impresiones que guarda la memoria en sí, lo cual se comprende como un segundo movimiento de ella (estado 2). La razón –recordemos- es el movimiento de la mente que se encarga de discernir y enlazar lo que conoce, mientras que la memoria es un estado de pasividad de ella.

Este segundo movimiento de la razón “encierra” la percepción que tuvo la mente de los objetos del mundo, ya que de la pasividad de la memoria (estado 1) al reconocimiento interior de la impresión del objeto vasija (estado 2), supone que ella percibió lo que es el objeto vasija; generándose así un reconocimiento interior de dicha cosa.¹⁵ Así, los movimientos llamados razón son el movimiento de traslación de un estado de la mente a otro durante los procesos cognoscitivos en una dimensión “horizontal” con respecto a la dimensión “vertical” que puede adquirir la mente del hombre cuando alcanza el conocimiento de las realidades inteligibles. Esto último se estudiará más adelante.

Con esto, el Hiponense no concibe las realidades interiores tal como concibe los objetos del mundo. Sino que, lo que nos muestra el estudio es la capacidad que posee la mente para el conocimiento en su interior de las impresiones de los objetos del mundo y de las realidades interiores del alma. El símil que Agustín trata de establecer con la noción de movimiento es no sólo para la comprensión de las realidades interiores, sino también para vislumbrar de alguna manera lo que ocurre en la mente y cómo pueden comprenderse las facultades de ésta como realidades inmateriales. Recordemos, que para Agustín la comprensión de las realidades inmateriales fue una lucha que enfrentó desde su primera conversión y lo declara

¹⁴ Ídem, 12, 39, p. 590- 591.

¹⁵ Este estudio de cómo la mente es capaz de percibir las impresiones de los objetos sensibles se remite a la doctrina del lenguaje que propuso Agustín en su diálogo temprano *Del Maestro*. Para los fines de este trabajo no he considerado pertinente ahondar en dicho estudio, ya que por un lado si recurro a la teoría del conocimiento de Agustín es porque es el modo propicio para comprender las facultades del alma; por otro lado, la dedicación de cómo es que la mente capta la significación de las cosas requeriría la consagración – por lo menos- de un capítulo entero.

de este modo en *Confesiones*: “La verdad es que si yo entonces hubiera podido concebir una substancia espiritual, al punto se hubieran desecho aquellos artilugios y los hubiera arrojado de mi alma; pero no podía (...)”.¹⁶

Hasta aquí, se ha estudiado lo que Agustín comprende por movimiento en relación a los estados cognoscitivos del alma, recurriendo a la definición de razón (*ratio*). Enseguida se ahondará lo que se está estimando por potencias, memoria y razón, destacando los ámbitos en los que se encuentra su presencia, así como la relación que guarda con las otras realidades interiores.

Agustín en *Del Orden* con una pregunta nos da a conocer la noción de memoria (*memoria*): “¿Pues para qué es necesaria la memoria sino para las cosas que se deslizan y huyen?”¹⁷ En *Soliloquios*, en un diálogo con su propia razón sugiere lo mismo, esto es, que la memoria desempeña la función de guardar los datos empíricos y/o los pensamientos que se generan en el alma:

“Razón.- Suponte que has hallado ya alguna verdad: ¿a quién se la encomendarás para seguir adelante?”

Agustín.- A la memoria”.¹⁸

Más adelante, también en *Soliloquios* dice: “(...) y nadie puede decirse que ignora lo que aprendió y conserva en la memoria (...)”.¹⁹

Los tres pasajes citados son algunos de entre otros en los Agustín hace referencia al carácter gnoseológico de la memoria. De acuerdo a las sentencias, la memoria tiene la función de archivar en sí las impresiones que recibe del conocimiento del mundo de los sentidos. En *Confesiones*, Agustín reflexiona y lleva a la práctica el uso psicológico-moral que la memoria tiene cuando relata la visión introspectiva de su vida y el proceso que

¹⁶ Agustín de Hipona, *Confesiones*, V, 14, 25, p.218.

¹⁷ Agustín de Hipona, *Del Orden*, II, 2, 6, p.637

¹⁸ Agustín de Hipona, *Soliloquios*, I, 1, 1, p. 435:

“*Ratio*.—Ecce, fac te invenisse aliquid, cui commendabis ut pergas ad alia?

Augustinus.—Memoriae scilicet”.

¹⁹ Ídem, II, 11, 20, p. 498.

siguió a la conversión espiritual, con la cual se puede identificar los momentos de la interiorización. Pero esto último, será expuesto detalladamente en el siguiente capítulo, la mención es con el fin de detallar las distintas facetas de la memoria.

Concentrándonos en el primer pasaje (“¿Pues para qué es necesaria la memoria sino para las cosas que se deslizan y huyen?”²⁰), Agustín afirma que la memoria es necesaria para resguardar las impresiones de los objetos del mundo, es decir para archivar aquellos datos empíricos que no queremos olvidar. Cuando Agustín nos dice que “la memoria es necesaria para guardar las cosas que se deslizan y huyen”, afirma que esta potencia de la mente nos es útil para guardar toda impresión de cualquier experiencia. Esto incluye por supuesto, no sólo las impresiones de los objetos del mundo, sino también las de nuestras propias experiencias como personas cuando convivimos socialmente, así también como los pensamientos que podamos generar de las primeras y segundas.

Dentro del contexto del diálogo *Del Orden*, Agustín menciona la función de la memoria con respecto al conocimiento que se obtiene del mundo dentro del campo gnoseológico. Pero esto, no necesariamente hace que descartemos que también archivemos pensamientos de experiencias personales que conllevan a las acciones que ejercemos en el mundo, es decir, conocimiento del mundo en nuestra interacción como seres sociales con carácter psicológico y moral. Más adelante cuando se ahonde en el estudio de *Confesiones* quedará clara esta afirmación cuando analicemos el itinerario espiritual de Agustín y cómo es que funcionan las facultades del alma dentro del campo gnoseológico y psicológico moral.

Con lo anterior, queda por sentado que la memoria guarda un vínculo si no directo, sí cercano con el mundo empírico, pues es en ella donde se immortalizan las imágenes del mundo exterior en el mundo interior del alma. Pero, ¿cómo llegan estas impresiones a la memoria? Responder esta interrogante no tiene el propósito de exponer la teoría del conocimiento de Agustín porque esta labor conllevaría la dedicación de un capítulo entero. Se contesta esta pregunta sólo con el fin de comprender cómo es que actúan las potencias del alma.

²⁰ Agustín de Hipona, *Del Orden*, II, 2, 6, p. 637.

Agustín nos dice que existe en el alma otra cosa que: “(...) no son los ojos ni los oídos, sino no sé qué otra cosa la que siente por ellos (...)”.²¹ Esta otra cosa que siente, que se encarga de fungir como sentido del alma para la apreciación de las impresiones del mundo de los sentidos es la mente: “(...) pues todo lo que se conoce por los sentidos no está con Dios, sino lo que percibe con su mente (...)”.²² Más adelante en *Del Orden* Agustín afirma: “(...) la mente es el entender, lo que a los sentidos el ver (...)”.²³

De acuerdo con estos pasajes se comprende que la mente es el “sentido” del alma, esto es el “ojo” que primero reconoce las impresiones extraídas del mundo exterior a nivel intelectual. La mente puede observar, conocer y juzgar interiormente el mundo exterior, es decir que al ser la primera que tiene contacto con las impresiones del mundo de los sentidos es la que emite juicios entorno a estas impresiones que recibe.

En el mundo interior la mente guarda supremacía con respecto a la memoria y las otras facultades del alma, porque ella es la visión que dirige los procesos gnoseológicos. Designa las impresiones que debe guardar la memoria en sí, lo cual le otorga el lugar jerárquico superior que tiene la mente con respecto a la memoria y las otras facultades del alma. Al respecto Agustín afirma: “Pues si la memoria pertenece a aquella porción que como esclava se somete a la jurisdicción de la mente para ser regida, ella te ha ayudado, créeme, ahora para decir lo que has dicho”.²⁴

1.2.- Entendimiento y razón

Analicemos el siguiente pasaje:

“(...) lo que pertenece a las percepciones sensoriales, yo creo que nadie las conoce, porque una cosa es sentir otra entender. Por lo cual creo yo que lo que conocemos se contiene en la inteligencia y con ella sólo puede comprenderse”.²⁵

²¹ Ídem, II, 2, 6, p. 636.

²² Ídem, II, 2, 5, p. 635.

²³ Ídem, II, 3, 10, p. 643.

²⁴ Ídem, II, 2, 7, p. 637- 638.

²⁵ Ídem, II, 2, 5, p. 636.

Agustín en este pasaje contrapone el conocimiento sensorial con el inteligible, lo cual nos informa el rol que ocupa el entendimiento o inteligencia (*intellectus*) con respecto a la mente (*mens*). Este pasaje en palabras de Licencio –discípulo de Agustín- afirma que con la inteligencia podemos tener conocimiento real de las cosas, a diferencia que las percepciones sensoriales nadie las conoce. Esto sugiere, que con la percepción intelectual del entendimiento puede conocerse las cosas como son, las cosas en sí, esto es, metafísicamente. Tener conocimiento metafísico de las cosas es desligarlas de todo componente sensible, pues con ellos puede ser que hombres distintos hayan guardado distintas impresiones de un mismo objeto. Por ejemplo: la temperatura del agua, mientras que a uno le parece caliente, tal vez al otro le parezca tibia.

Las cosas del mundo las experimentamos con nuestros sentidos corporales. Sin embargo, lo que comprendemos con nuestro entendimiento es lo que podemos conocer real y verdaderamente porque extraemos lo esencial del ser de las cosas. Así, el entendimiento es el “sujeto” que lleva acabo los procesos cognoscitivos. Mas, lo que se discierne como la acción de comprensión en los procesos cognoscitivos, Agustín lo llama razón: “Razón es el movimiento de la mente capaz de discernir y enlazar lo que conoce”.²⁶ Pero entonces, ¿Cómo podemos comprender que la razón es movimiento de la mente en los procesos cognoscitivos? Afirmar la razón como movimiento de la mente que discierne y enlaza lo que conoce es comprender la actividad de la mente, es decir, la actividad discursiva racional que se genera en los procesos cognoscitivos, en la adquisición del conocimiento, así como para el resto de las actividades de la vida interior de ella.

A continuación me dedico al estudio de la razón. Para ello, recorro al ejemplo expuesto más arriba.

Habíamos explicado que la mente realiza ciertos “movimientos” cuando discierne y enlaza lo que conoce, y que a esto lo denominó Agustín, razón. La razón como actividad discursiva es movimiento interno de la mente en el alma en los procesos cognoscitivos. Es un “movimiento de traslación”, de un estado de pasividad de la mente en la “bóveda” de las impresiones que guarda la memoria (estado 1), a un estado de actividad de reconocimiento

²⁶ Ídem, II, 11, 30, p. 665.

de las impresiones del mundo sensible en el mundo interior del alma (estado 2). Esta actividad discursiva racional de la mente emite juicios de valor al conocimiento adquirido que yace en la memoria. Así de este modo, el hombre que adquirió el conocimiento del objeto vasija en el mundo sensible, en el mundo inteligible de su alma archivó la impresión de la vasija en la memoria. Con esta impresión la acción de la mente puede emitir juicios de valor con respecto al conocimiento de la vasija. De hecho, la mente podría vincular o enlazar este conocimiento con otro adquirido en el mundo y emitir un discurso racional al respecto.

El ejercicio de razonar garantiza la congruencia de las construcciones mentales. El orden correcto del discurso interior de las partes con el todo es lo razonable en las cosas construidas por el hombre “es lo que está dicho o hecho conforme a razón”.²⁷ Por ejemplo: podemos encontrar la composición de una bella melodía o de un pensamiento en la poesía, en una construcción arquitectónica, en la prescripción de un medicamento o el ordenamiento de las ciencias o artes liberales.²⁸ Con ello, afirmo que Agustín considera la razón como inventora de todas las artes, ya que además de que nacen de su acción discursiva, “la razón organiza todo según el fin, el lenguaje y el deleite. La razón, evalúa y enlaza las artes liberales según su orden, considerando que ésta obedece el orden divino”.²⁹ Por orden divino Agustín se refiere al orden que Dios asignó a las cosas del mundo, en el cual la razón como movimiento de la mente está en armonía con dicho orden; y por ende con Dios.

Agustín, en su afán por conocer el alma, se percató de las facultades que la componen y fue capaz de comprenderlas en sí mismas otorgándoles de este modo el “estatus” de realidad inmaterial. Por realidad inmaterial se comprende una entidad con un modo de ser que no guarda en sí ningún componente material. La mente conoce las realidades inmateriales, las cuales pueden ser o no ser necesariamente una substancia, ya que aquella entidad puede ser

²⁷ Ídem, p. II, 11, 31, p. 667.

²⁸ Ídem, p. II, 12, 35, p. 671

²⁹ Para el propósito del apartado no ha sido considerado ahondar en el estudio de las artes liberales. Para ello véase: Karla Pollmann and Mark Vessey (edited), *Augustine and the disciplines: from the Casiciacum to Confessions*, Oxford University Press, 2005. En esta obra Pollmann hace un estudio exhaustivo de las disciplinas de estudio que formaban parte en la antigüedad tardía y la relación del manejo que Agustín hace de ellas en sus obras.

o no sustrato de sí misma. Es decir, las substancias pueden ser materiales o inmateriales y cuando su modo de ser es inmaterial, nos referimos a ellas como realidades inmateriales sin dejar de ser lo que son.

A continuación analizo lo que Agustín identificó como nivel inferior y nivel superior del uso de la razón. En *Del Orden* son dos niveles de conocimiento, sin embargo, se refiere a ellos como partes del alma o estados de ascensión de ésta y alude a ellas como parte inferior y parte superior del alma.

1.3.- Niveles cognoscitivos en el alma

La parte inferior y la parte superior del alma son dos niveles cognoscitivos en los que se realiza la actividad de la mente y las potencias del alma, según el nivel de conocimiento que se adquiera. Mientras que la parte inferior guarda contacto con el mundo de los sentidos haciendo uso de las facultades, la parte superior eleva el alma a la comprensión de las realidades inteligibles y a la sabiduría. Sin embargo, esto último no puede ocurrir sin lo anterior, pues la parte inferior del alma no sólo es uno de los “escalones” intelectuales para la adquisición de la sabiduría, sino también para vivir de cierto modo bajo la concepción del “arte de vivir”,³⁰ lo cual corresponde al uso de la parte superior del alma.

Para alcanzar este arte de vivir del que nos habla Agustín en *Del Orden*, tiene el hombre que seguir la vía de purificación y ascensión del alma de acuerdo a un orden racional, pues nada se hace sin él. En *Soliloquios* dialogando con su razón, ella le dice a Agustín: “Pides la comprensión de una cosa para la cual se requiere de una gran pureza intelectual (...)”.³¹ En *Del Orden* identifica esta pureza intelectual con el arte de vivir bien, siguiendo una de las dos vías, la autoridad o la razón:

“Faltan ahora de exponer las normas con que han de instruirse los que ya aprendieron a vivir bien. Dos caminos hay que nos llevan al conocimiento: la autoridad y la razón”.³²

³⁰Agustín de Hipona, *Del Orden*, II, 10, 28, p. 663.

³¹Agustín de Hipona, *Soliloquios*, II, 20, 34, p. 518.

³²Agustín de Hipona, *Del Orden*, II, 9, 26, p. 661.

Agustín parece seguir la segunda vía para luego comprender y vivir según la primera. Como prueba de ello tenemos su obra auto-biográfica que narra su itinerario intelectual y espiritual, en la cual la purificación adquiere gran importancia para su conversión al cristianismo. Ahora, de acuerdo a los dos pasajes anteriores, podemos comprender por purificación una purificación intelectual, esto es, el uso adecuado de la razón aunado al conocimiento de las artes liberales para la comprensión del orden divino y los preceptos morales.

Siguiendo la vía de la razón, es decir el ejercicio constante del discurso racional, Agustín hace referencia a la parte inferior del alma con el nivel cognoscitivo sensorial. Dado esto, se considera necesario primero analizar lo que Agustín comprende por parte inferior del alma y cómo es que la mente y las potencias de la misma comienzan a ascender de lo sensorial a lo inteligible. Primero en el plano gnoseológico, luego en el psicológico moral. Este último es más complejo de conocer, ya que requiere que el alma esté purificada para poder realizar acciones de carácter moral.

Contextualizando el problema, Agustín identifica la parte inferior del alma con el conocimiento que el hombre tiene del mundo de los sentidos, en el cual el uso de la memoria y de las otras potencias también están presentes en un nivel de conocimiento más bajo con respecto al intelectual del entendimiento. Esto es, que el conocimiento del mundo en la parte inferior del alma es inferior por tener que recurrir al recuerdo de las impresiones del mundo que la memoria guarda en su interior.

En un esfuerzo por entender lo que es estar con Dios, Agustín recurre en *Del Orden* a la figura del sabio para la comprensión de los niveles de conocimiento, en los que está presente la capacidad del alma. Revisemos el siguiente pasaje:

“Agustín.- Ahora te pregunto: el sabio, ¿no te parece que entiende a Dios?

Licencio.-Sí.

Agustín.- Pues bien: los sabios no sólo se mueven en su casa o ciudad, sino recorren vastas regiones peregrinando y navegando; entonces, ¿cómo puede ser verdad que todo lo que está en Dios es inmóvil?

Licencio.- Me has provocado a risa como si hubieses dicho que la acción del sabio está con Dios. Con Dios está lo que él conoce.

Agustín.- Pues ¿no conoce igualmente el sabio sus libros, su manto, su túnica, el mobiliario de su casa y todo lo demás que hasta los necios también conocen?

Licencio.- Confieso que el conocer la túnica y el manto no es estar con Dios.

Agustín.- He aquí, pues, lo que tú dices: no todo lo que el sabio conoce está con Dios. Más aquella parte suya que está unida a Dios, la conoce el sabio.

-Muy bien has explicado pues todo lo que conoce por los sentidos no está con Dios, sino lo que percibe con su mente. Me atrevo a decir aún más: vuestra discreción me confirmará o corregirá. Quien se entrega a la percepción de las cosas sensibles, no sólo está alejado de Dios, más aún de sí mismo”.³³

Agustín a partir de la figura del sabio identifica los niveles de conocimiento, haciendo la distinción de dos partes del alma: una la que conoce con los sentidos, la otra la que percibe con su mente. Afirma que el sabio conoce a Dios, pero igualmente conoce los objetos sensibles en la cotidianidad que hasta los necios (*stulti*) conocen también. Esto último indica que el conocer los objetos del mundo sensible es propio de todo hombre, incluyendo los *stulti*. Sin embargo, la parte inferior del alma y sus potencias se sirven de las impresiones de los objetos del mundo para poder conocerlos.

Agustín no se ocupa de abordar el problema del mundo físico, no parece interesarle y da por hecho la existencia de éste, seguramente porque consideraría una locura dudar de su existencia. Al respecto asiente Gareth B. Matthews: “Agustín no intenta preguntar, a la manera de Descartes, si puedo conocer –y, en caso afirmativo, cómo- que además de mi mundo fenoménico, hay un mundo físico que existe independiente de mí y de mis impresiones del mismo. Dicho en la jerga de la filosofía del siglo XX, no reconoce el problema del mundo exterior, ni mucho menos intenta resolverlo”.³⁴

Agustín dando por hecho la existencia del mundo exterior reconoce que por medio de los sentidos el hombre percibe los objetos materiales. En el interior del alma, la mente visualiza las impresiones de las cosas y ordena a la memoria almacenarlas en sí con sus datos empíricos que nos permiten reconocer los objetos en el mundo. Esto es importante mencionarlo porque es precisamente uno de los rasgos que marca la diferencia substancial

³³ Ídem, II, 2, 4- 5, p. 635.

³⁴ Matthews, Gareth B., *Agustín*, p. 53.

entre la parte inferior y la parte superior del alma. Una vez almacenadas las impresiones de los objetos del mundo sensible en la memoria, el entendimiento recurre a ellas con sus respectivos caracteres accidentales para reconocer los objetos del mundo. Por ejemplo, recordar el agua dulce de un río o un vaso de agua de sabor o el agua salada del mar, etc. La razón como acción intelectual del entendimiento, pero a nivel de la ciencia -esto es el conocimiento que tenemos del mundo-, argumenta racionalmente el conocimiento recurriendo a los datos empíricos de las impresiones archivadas en la memoria para emitir juicios de valor y/o construir discursos racionales.

Pero, ¿Cómo el alma asciende de su parte inferior a su parte superior? Ascender de la parte inferior del alma a la superior radica en el nivel de conocimiento que se adquiere. Conocer los objetos del mundo sensible con sus caracteres accidentales es propio del nivel inferior del alma, ya que dentro de los procesos cognoscitivos ella tiene que recurrir a las impresiones que la memoria guarda de las cosas del mundo. A diferencia, la parte superior del alma ya no recurre a las impresiones de los objetos del mundo con sus accidentes, sino que lo que conoce son realidades inteligibles. Y esto se puede ver cuando Agustín recurre a la figura del sabio para la distinción entre estos dos niveles:

“- Pues ¿no conoce igualmente el sabio sus libros, su manto, su túnica y el mobiliario de su casa y todo lo demás que hasta los necios también conocen?

-(...) no todo lo que conoce el sabio está con Dios (...) sino lo que percibe con su mente (...).³⁵”

El hombre en su dualidad de cuerpo y espíritu hace uso en su cotidianidad de las facultades del alma. La parte inferior de ella utiliza las facultades para organizar el conocimiento que adquiere del mundo exterior a su interior.

A diferencia de este nivel, la parte superior del alma es capaz de adquirir el conocimiento de sí misma y de Dios -según el pasaje citado-. Conocer a Dios no es como conocer un objeto del mundo, sino que es percibirlo con la mente, es decir, alejado de todo dato

³⁵Agustín de Hipona, *Del Orden*, II, 2, 4-5, p 635.

empírico que sería imposible atribuirle: “Todo cuanto está en Dios es inmóvil (...)”,³⁶ afirma Agustín comenzando la primera cuestión del libro segundo *Del Orden*. Si la mente percibe a Dios y esto se entiende como estar con Él; se sigue que la mente es inmóvil. Pero la mente no parece ser inmóvil, pues Agustín afirma: “La razón es el movimiento de la mente capaz de discernir y enlazar lo que conoce (...)”.³⁷ La manera de comprender lo anterior es hacer la distinción entre mente y razón, tema que se ha ido desarrollando a lo largo del capítulo.

Cuando Agustín afirma que la razón son los movimientos de la mente cuando conoce, parece estar diciendo que no es la mente la que realiza los movimientos cognitivos, sino la razón como actividad de la mente. El entendimiento es una facultad que como sujeto realiza la acción de discurso racional, es decir la razón. Entonces, no es que propiamente la mente realice movimientos durante los procesos cognoscitivos, sino que es quien los dirige, permaneciendo de cierto modo inmóvil.

Si la mente es inmóvil, ¿En qué consiste su inmovilidad? En *Del Orden* Agustín afirma: “(...) todo lo que conoce por los sentidos –refiriéndose al sabio– no está con Dios, sino lo que percibe con su mente”.³⁸ De acuerdo al pasaje citado, afirmo que la inmovilidad de la mente consiste en estar con Dios, esto es, participar de su inmovilidad cuando conoce las realidades inteligibles y las tiene presentes en el ojo interior del alma:

“Más ¿para qué quiere el sabio la memoria, si todo lo guarda y tiene presente en sí mismo? Mira que no recurrimos a ella en cosas que tenemos o vemos delante. ¿Qué necesidad, pues tiene el sabio del uso de la memoria, teniendo todo ante los ojos interiores del entendimiento, esto es, teniendo a Dios, a quien abraza con una mirada fija e inmutable, y en Él todas las cosas que el entendimiento ve y posee?”³⁹

Pero, si la mente es inmóvil y la inmovilidad es propia de Dios, luego podemos pensar que es de naturaleza divina el alma, pues ella sería poseedora de un atributo de carácter divino; lo cual puede deificar al hombre en su existencia. Pero esta deificación, ¿En qué consiste?

³⁶ Ídem, II, 1, 3, p. 632.

³⁷ Ídem, II, 11, 30, p.665.

³⁸ Ídem, II, 2, 5, p.635.

³⁹ Ídem, II, 2, 7, p. 638.

Según Agustín, en alejarse del deleite de las cosas del mundo sensible y concentrarse en sí mismo, pues “lo que está con Dios permanece en un firme ser”.⁴⁰ Por ello, es que el hombre no debe de entregarse a las apetencias del mundo sensible -según Agustín-, ya que “quien se entrega a la percepción de las cosas sensibles, no sólo está alejado de Dios, más aún de sí mismo”.⁴¹ Esta sentencia nos aproxima a la noción de interiorización, ya que estar con Dios es que el alma esté consigo misma, es decir, interiorizando.

De acuerdo a lo anterior, afirmo que la mente a pesar de encontrar sus movimientos en la parte inferior del alma, su naturaleza no se reduce al mundo sensible porque su naturaleza es ser substancia inmaterial con carácter divino. Aún agrega Agustín que quien se entrega a la percepción de las cosas sensibles, no sólo se aleja de Dios, sino incluso de sí mismo. Afirmar esto, equivale a decir que la entrega al deleite de las cosas del mundo sensible va en contra de la naturaleza humana, no sólo porque la aleja de Dios, sino porque el alma se desconcentra de sí misma, alejándose de su naturaleza divina. Alejarse de sí misma, no sólo implica dispersarse en el mundo, sino también la incapacidad de sus potencias, que por su naturaleza tienden a elevarse intelectual y espiritualmente.

Adelantándonos al capítulo siguiente, podemos afirmar que estar con Dios es igual que el alma se concentre en sí misma, que encuentre la verdad con la acción del discurso racional de la mente, es decir, la razón. Para concluir el apartado, cito un pasaje crucial para el siguiente capítulo:

“Ni te admires de que sea tanto más pobre uno cuanto más cosas quiere abrazar. Porque así como en una circunferencia, por muy grande que sea, sólo hay un punto donde convergen los demás, llamado por los geómetras centro, y aunque todas las partes de la circunferencia se pueden dividir infinitamente, sólo el punto del centro está a igual distancia de los demás, y como dominándolos por cierto derecho de igualdad. Más si quieres salir de allí a cualquier parte, cuanto de más cosas vayas en pos tanto más se pierden todas: así el ánimo desparramado de sí mismo, recibe golpes innumerables y vese extenuado y reducido a la penuria medicante cuando toda su naturaleza lo impulsa a buscar doquiera la unidad y la multitud le pone veto”.⁴²

⁴⁰ Ídem, II, 1, 3, p. 633.

⁴¹ Ídem, II, 2, 5, p. 635.

⁴² Ídem, I, 2, 3, p. 597.

Conclusión

La primera formulación acerca del alma en *Del Orden* permite comprender que Agustín está comenzando a perfilar los elementos que constituyen el alma, ya que el tratamiento que hace de ellos no es aún tan meticuloso como el que se encuentra en su obra de madurez *La Trinidad*. Las facultades del alma que Agustín tiene contempladas en su estudio son mente, razón, memoria y entendimiento, haciendo hincapié en el análisis de la razón para después ir delineando según el tratamiento de ella el estatus de la mente en el alma.

La razón es movimiento de la mente y actividad racional del alma que hace posible el conocimiento al hombre. La distinción que establece Agustín entre mente (*mens*), razón (*ratio*) y entendimiento (*intellectus*) es clara, no sólo por la terminología que utiliza, sino por el rol que desempeñan cada una de estas nociones en los procesos cognoscitivos. La mente como “ojo del alma” se encarga de dirigir los procesos cognoscitivos y las facultades. Por ello, la mente ocupa un lugar jerárquico superior con respecto a las demás facultades del alma en los procesos cognoscitivos.

La memoria (*memoria*) es la facultad que establece un puente con el mundo sensible, ya que al “archivar” las impresiones de los objetos en sí misma, es la “bóveda” que guarda las experiencias del pasado como imágenes de los objetos del mundo o los recuerdos de la acción reflexiva del alma. La mente ordena a la memoria traer al momento presente una impresión de un objeto conocido o una reflexión del pasado. Este movimiento es acción discursiva de la razón, es decir, la mente que enlaza y emite juicios de conocimiento que adquirió en el pasado. A este proceso se refiere Agustín como conocimiento de la parte inferior del alma, ya que a pesar de estar presentes las facultades de ella, es conocimiento del mundo sensible.

A diferencia, se encuentra el conocimiento de la parte superior del alma. En este nivel de conocimiento está la actividad de las facultades del alma bajo la dirección de la mente. Lo que distingue este conocimiento del anterior es que la mente percibe las realidades inteligibles sin recurrir al uso de la memoria, ya que esta al ser “bóveda” de las imágenes del pasado es conocimiento del mundo sensible. En cambio, el conocimiento de las

realidades inteligibles, la parte superior del alma no recurre al uso de la memoria, ya que la mente tiene conocimiento de aquellas en el momento presente, sin recurrir a las imágenes del pasado del mundo sensible que yacen en la memoria. Es decir, la mente conoce las realidades inteligibles en sí mismas.

Capítulo 2: Primera fase de la doctrina de la Interiorización: vía filosófica y espiritual de la ascensión del alma en sí misma

En el capítulo precedente se estudió la primera formulación del alma en el pensamiento de Agustín, ubicada principalmente en *Del Orden*. En este tratado, Agustín identifica las facultades del alma: memoria, entendimiento, voluntad, y una mente que las dirige en los procesos cognoscitivos, así como en el conocimiento del mundo. Cada una de las facultades son realidades inteligibles para su estudio, así como para el conocimiento de la vida interior del alma. La memoria es la facultad que se encarga de archivar las impresiones que recibe de los objetos del mundo de los sentidos, así como los pensamientos o reflexiones que se generan en la mente del hombre. Agustín en palabras de Licencio –amigo del filósofo e interlocutor en el diálogo *Del Orden*- nos da a conocer que el entendimiento es la facultad del alma que comprende las realidades inteligibles, las cuales son estudiadas como cosas en sí mismas por la percepción intelectual, esto es, la actividad propia del entendimiento.

Pero las facultades del alma no son las únicas realidades inteligibles que constituyen su vida interior, pues está también la razón, la cual Agustín la define como “movimiento de la mente capaz de discernir y enlazar lo que conoce (...)”.⁴³ La razón como movimiento de la mente, nos hizo comprender que los movimientos de ella son el discurso racional, en el cual el entendimiento se considera el “sujeto” que realiza dicha acción. La acción de comprensión a nivel intelectual ocurre tanto en la parte inferior como superior del alma en los procesos cognoscitivos. La parte inferior del alma se “encarga” del conocimiento de los objetos del mundo de los sentidos con sus caracteres accidentales. Este tipo de conocimiento está presente en la cotidianidad del hombre, así como para el conocimiento de las artes liberales. Mientras que la parte superior del alma es la que permite el conocimiento de Dios y el conocimiento de ella en sí misma por medio de la interiorización.

⁴³Agustín de Hipona, *Del Orden*, II, 11, 30, p. 665.

El presente apartado analiza lo que Agustín comprende por interiorización como vía filosófica y espiritual de ascensión del alma. Para ello, el capítulo se divide en los siguientes subtemas: el primero ahonda el estudio de la “imagen” que Agustín da a la interiorización y cómo este símil puede comprenderse. El segundo subtema se concentra en cómo el alma es objeto inmediato de estudio cuando se adentra en sí misma y se hace la distinción de los momentos en los que el alma interioriza. Finalmente, se analiza la visión que adquiere el alma que interioriza. Esto es, cómo el alma que concentra su atención en sí misma, de un ejercicio de carácter psicológico de auto-conocimiento llega a la trascendencia de su propio ser, lo que conduce -según Agustín- a la deificación del hombre en la tierra.

2.1.- Interiorización en *Del Orden*: la imagen del camino hacia el interior del alma

Primero quisiera ahondar qué se entiende por “imagen” y luego cómo esto se vincula con la doctrina de la interiorización. Según el diccionario de filosofía de Nicola Abbagnano,⁴⁴ la imagen puede entenderse como una similitud o signo de cosas que se conserva independientemente de las cosas mismas. Entonces, se comprende por imagen una representación mental de una realidad sensible o inteligible, ya que si la imagen hace referencia a una representación del mundo sensible, también puede ilustrar una noción inteligible para su comprensión, guardando una semejanza entre la imagen y el objeto que representa.

Agustín en *Del Orden* expresa lo siguiente:

“Ni te admires de que sea tanto más pobre uno cuanto más cosas quiere abrazar. Porque así como en una circunferencia, por muy grande que sea, sólo hay un punto donde convergen los demás, llamado por los geómetras centro, y aunque todas las partes de la circunferencia se pueden dividir infinitamente, sólo el punto del centro está a igual distancia de los demás, y como dominándolos por cierto derecho de igualdad. Más si quieres salir de allí a cualquier parte, cuanto de más cosas vayas en pos tanto más se pierden todas: así el ánimo desparramado de sí mismo, recibe golpes innumerables y vese extenuado y reducido a la penuria medicante cuando

⁴⁴ Nicola, Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, FCE, México, 2004, p. 578.

toda su naturaleza lo impulsa a buscar doquiera la unidad y la multitud le pone veto”.⁴⁵

Considero que el pasaje anterior revela varios elementos para la comprensión de la doctrina de la interiorización. Primero, Agustín otorga la imagen de una circunferencia con un punto en el centro, estableciendo claramente con ello una semejanza para explicar la interiorización del alma. Esta semejanza con la imagen del centro del círculo está marcando una dimensión en la que se encuentra el alma. Cuando Agustín menciona que el centro del círculo está a igual distancia con respecto a cualquier punto, establece la capacidad que tiene el alma de salir de la atención de sí misma y enfocarse en el mundo exterior. Esta capacidad del alma es beneficiosa cuando ella conoce el mundo sensible. Sin embargo, si el alma concentra demasiado su atención en los objetos materiales, esto provoca paulatinamente una dispersión y pérdida de su unidad, ya que su atención se concentra en el mundo exterior. Estas afirmaciones la detallaré más adelante en este mismo capítulo.

Que salga el alma de sí misma a cualquier punto del “circulo” implica -en palabras de Agustín- “desparramarse de sí misma”. Esto es, perder su unidad cuando su atención se focaliza en el exterior. El alma que sale de sí misma no sólo pierde su unidad, sino que también pierde la visión que tiene de sí misma con respecto al mundo. Esta problemática nos adentra al carácter moral de la interiorización y con el conocimiento que se tiene de las cosas del mundo. El carácter gnoseológico que tenemos de las cosas materiales es la manera en la que conocemos los objetos del mundo, el valor, utilidad y la relación que establecemos con ellos. Nuestras acciones con carácter moral guardan una relación con los objetos del mundo y si la concentración del alma está enfocada en el deleite excesivo de aquellos, entonces su atención está dispersa en la experiencia de las cosas sensibles. Esto genera que el alma pierda la visión equidistante de concentración en sí misma y un alejamiento de Dios: “Quien se entrega a la percepción de las cosas sensibles, no sólo está alejado de Dios, más aun de sí mismo”.⁴⁶

⁴⁵Agustín de Hipona, *Del Orden*, I, 2, 3, p. 597.

⁴⁶Ídem, II, 2, 5, p.635.

Que el alma salga de sí misma al mundo exterior establece una de las distinciones más importantes de la doctrina de la interiorización y del pensamiento de Agustín. Esto es, la distinción dimensional entre interior y exterior, la cual hace referencia al lugar que ocupa el alma con respecto al mundo. Esta dimensión a su vez nos acerca a la antropología agustiniana, en la cual el hombre es un ser dual constituido de cuerpo y espíritu. Esta dualidad lo obliga a “vivir en dos mundos” el exterior como mundo de los objetos sensibles y el interior como el mundo de la comprensión de las realidades inteligibles. Más aún, el mundo interior del alma promete según el pensamiento de Agustín, el conocimiento del alma en sí misma y el conocimiento de Dios.

En un intento por interpretar esta imagen con la semejanza del alma que interioriza afirmo que: 1) establece la distinción dimensional de interior y exterior con respecto al alma, la cual es de suma importancia en el pensamiento de Agustín; 2) el centro del círculo sugiere tanto la concepción del mundo que el alma debe tener y el lugar que debe guardar con respecto al mundo y sus objetos materiales, así como las pasiones que estos pueden generar; y 3) regresar al centro, esto es que el alma se concentre en sí misma, le revela su naturaleza, lo que le ayuda a recobrar su unidad fuera de la multiplicidad de los objetos del mundo sensible.

Ahora ahondaré en el estudio de cada uno de estos puntos de la imagen de la interiorización y cómo se comprenden.

La imagen de la interiorización a través del centro del círculo marca una distinción dimensional muy importante en el pensamiento agustiniano –como se había dicho-, esto es la distinción interior- exterior: “Más si quieres salir de allí –del centro del círculo- a cualquier parte, cuanto de más cosas vayas en pos tanto más se pierden todas: así el ánimo desparramado de sí mismo (...)”.⁴⁷ De acuerdo a este pasaje, Agustín sugiere que el alma al salir de sí misma concentra su atención en las cosas del mundo exterior, es decir, pierde la atención que tenía de sí misma. Las consecuencias de esto son claras, al menos en lo que Agustín afirma en el siguiente pasaje: “(...) así el ánimo desparramado de sí mismo, recibe

⁴⁷ Ídem, I, 2, 3, p. 597.

golpes innumerables y vese extenuado y reducido a la penuria de un medicante cuando toda su naturaleza lo impulsa a buscar doquiera la unidad y la multitud le pone veto”.⁴⁸

La distinción entre exterior e interior representa las “dimensiones” en las que la vida del ser humano se realiza. Es decir, la dimensión exterior es el mundo de los sentidos de la cotidianidad del hombre, mientras que la dimensión interior es el mundo de la vida del alma. El problema que surge entre exterior e interior radica en que, así como el punto en el centro del círculo converge con cualquiera de los extremos, igual el alma cuando sale de sí misma a la multitud de las cosas del mundo. El alma cuando sale de sí misma se ve perdida en las cosas, atraída por el deleite y las pasiones que le provocan y ya no “regresa” a su interior, “lugar” que le ofrecía determinada visión del mundo, así como la comprensión de su naturaleza. Para Agustín, que el alma se “arroje” fuera de sí misma es “dirigirse a los bienes caducos”,⁴⁹ pues la naturaleza material de los objetos del mundo contrasta con la naturaleza inmaterial de ella.

El alma se olvida de sí misma cuando concentra su atención en las cosas del mundo exterior, pues las actividades de sus facultades de ser activas en su interior pasan a ser pasivas por la influencia que recibe del exterior. Esto es, que mientras el alma que se concentra en su interior tiene y desarrolla la capacidad de auto-pensarse, cuando enfoca su atención en el exterior ya no está concentrada en sí misma, sino en el deleite de los objetos del mundo sensible. Lo que parece ocurrir, es que el alma se entrega más a pensar en los objetos del mundo exterior, que a lo que acontece en su propio interior. Su atención la enfoca en el exterior y su vigilancia se ve perdida en la multiplicidad de las cosas sensibles del mundo.

El alma que se concentra en sí misma tiene la disposición y capacidad de auto-pensarse en un aspecto de carácter psicológico, de acuerdo con las impresiones que recibe de los objetos del mundo, ya que estos influyen en su ánimo. Cuando su atención se encuentra en el exterior, su concentración está en el deleite de los objetos del mundo sensible. Es decir, que el alma se entrega a pensar en el deleite que le proporcionan los objetos del mundo y a

⁴⁸ Ídem, I, 2, 4, p. 597.

⁴⁹ Agustín de Hipona, *Confesiones*, IV, 10, 15, p. 172.

las pasiones que le provocan -y por ello los persigue-, sin prestar atención a lo que acontece en su querer interior, esto es, la voluntad del alma.

El alma que interioriza alcanza la capacidad racional discursiva que le permite emitir y construir argumentos racionales de orden gnoseológico, lo cual le proporciona la objetividad para emitir juicios de carácter moral en sus acciones. Cuando el alma se des-focalizada de sí misma, el conocimiento que adquiere del mundo sólo alcanza el nivel sensitivo, pues al perder la práctica de interiorizar también pierde la capacidad de llegar a percibir las realidades inteligibles.

El alma que sale de su propia atención es conducida por la inercia del deleite de las impresiones que recibe de los objetos del mundo sensible. De esta manera, su voluntad se vuelve pasiva, es decir, que mientras el alma que interioriza es activa cuando se enfoca y se dirige a un fin que es su propio conocimiento. El alma enfocada en el mundo sensible es dirigida por el deleite de las impresiones del mundo, perdiendo no sólo el fin al que estaba encauzada que es su auto-conocimiento y el conocimiento de Dios,⁵⁰ sino que también, pierde la autonomía de su voluntad. El alma concentrada en las impresiones del mundo de los sentidos se entrega al deleite que estos le proporcionan sin aparente retorno, ya que no obedece ni a su voluntad ni a su razón. Sino que sólo se dedica a deleitarse con los objetos del mundo sensible y las pasiones que le provocan. Por ello, la insistencia reiterada de Agustín de interiorizar como una práctica cotidiana con carácter ascético:

“Y la causa principal de este error es que el hombre se desconoce a sí mismo. Para conocerse necesita estar muy avezado a separarse de la vida de los sentidos y replegarse en sí y vivir en contacto consigo mismo. Y esto lo consiguen solamente los que cauterizan con la soledad las llagas de las opiniones que el curso de la vida ordinaria imprime en ellos, o las cura con la medicina de las artes liberales”.⁵¹

La dimensión entre interior y exterior a través del símil del círculo establece uno de los principales aspectos de la interiorización, con el cual podemos identificar la actividad del interior del alma, así como las dimensiones en las que interactúa su atención.

⁵⁰Agustín de Hipona, *Soliloquios*, I, 2, 7, p. 442.

⁵¹Agustín de Hipona, *Del Orden*, I, 1, 3, p. 596.

Enfocándonos en el punto dos, esto es, la imagen de la interiorización a través del símil del círculo, afirmo que sugiere tanto la concepción del mundo que debe tener el alma que se concentra en sí misma, así como el lugar que debe ocupar en él. El alma cuando pierde la concentración de sí misma y dirige su observación al exterior, se dispersa en el mundo de los sentidos. Es decir, que establece un apego a las cosas que lo conforman: sensaciones, imágenes, recuerdos, etc. Aunque ellos ya no pertenezcan a la esfera del mundo material una vez que el hombre los ha experimentado, siguen aún desempeñando un lazo de unión. Es decir, que el recuerdo que la memoria guarda de las experiencias del mundo sensible establece un vínculo del cual el alma no se puede desligar fácilmente.

El lazo de unión que el alma establece con todo lo que representa un apego al mundo de los sentidos, no sólo la conduce a perderse en el deleite que le proporcionan los objetos. Sino también, aquellos “adhieren” algo de sí al establecer el alma una afección por estos, lo que desvaloriza su naturaleza divina cuando se enfoca sólo en lo mortal y perecedero. La distinción entre interior y exterior marca no sólo la dimensión en la que el alma tiende a desenvolverse. Sino también indica el “lugar” al que pertenece y en el que tiene que desarrollar su vida, esto es, su propio interior alejada de lo externo con el fin de interiorizar, es decir, que el alma se conozca a sí misma y luego a Dios. Esto se analizará más adelante en este mismo capítulo.

El hombre, a pesar de la dualidad de su ser de carne y espíritu, su naturaleza es espiritual. Pues de lo contrario no habría por qué regresar a la intimidad del alma. El alma que se concentra en su interior, en su intimidad logra una visión equidistante del mundo. Con base en el pasaje citado más arriba, explico a continuación esta afirmación: así como el centro del círculo alcanza una distancia equidistante a cualquier punto, el alma concentrada en sí misma alcanza la visión y comprensión de todo cuanto le rodea sin necesidad de salir de sí misma. De esta manera, el alma no genera un apego a los objetos del mundo ni a las pasiones que estos le provocan. Tampoco a las impresiones que recibe de los objetos, ya que conserva su lugar y le revela la naturaleza a la que pertenece, la cual contrasta con la materialidad del mundo.

El alma, que se ejercita en la interiorización, adquiere una panorámica sin apego al mundo de los sentidos, no sólo del orden del cosmos, sino también del orden en su interior. Con

esto, no debemos de pensar que Agustín rompe todo contacto con el mundo de los sentidos. Para el Hiponense, el conocimiento sensorial no sólo es necesario para que el hombre conozca el mundo, sino también es necesario para adquirir conocimiento científico de él.

Aclarado esto, continúo con la visión que adquiere el alma que se dedica a la interiorización.

El hombre por medio del ejercicio de interiorizar alcanza una visión total del orden del mundo al colocarse en el lugar primordial para ver todo lo que le rodea, esto es su propia alma; “lugar” ideal para descubrir su naturaleza:

“Así el espíritu replegado en sí mismo, comprende la hermosura del universo, del cual tomó su nombre la unidad. Por tanto, no es dable ver aquella hermosura a las almas desparramadas en lo extremo, cuya avidez engendra la indigencia, que sólo se logra evitar con el desapego de la multitud. Y llamo multitud, no de los hombres, sino de todas las cosas que abarcan nuestros sentidos”.⁵²

Las distinciones que Agustín hace entre exterior e interior, entre lo sensible y lo espiritual, y entre multitud y unidad, establecen una oposición que revela la naturaleza a la que pertenece el alma. Esto es, al encontrarse en contraposición el alma con el mundo de los sentidos, todo lo que lo incluye no le pertenece. Por ello, la necesidad de separarse de lo exterior, reconociendo con este acto su naturaleza espiritual. El alma se percata que las cosas sensibles no comparten la misma naturaleza que ella, por el hecho de ser cosas que reflejan exterioridad, ya que toda su actividad está determinada por algo exterior. El alma es reflejo de interioridad con una realidad ya hecha que permite el auto-transcendimiento con un dinamismo que recibió de su esencia y su naturaleza.⁵³

En un recuento de los dos puntos anteriores, afirmo que la imagen de la interiorización establece la distinción dimensional de exterior e interior, la cual nos hace comprender tanto el lugar en el que la atención del alma debe encontrarse, así como la naturaleza a la que pertenece:

⁵² Agustín de Hipona, *Del Orden*, I, 2, 3, p. 597.

⁵³ E. Ramírez Ruíz, *Introducción a la filosofía de la interiorización de san Agustín*, p.29.

“Porque así como una circunferencia, por muy grande que sea, sólo hay un punto donde convergen los demás llamados por los geómetras centro, y aunque todas las partes de la circunferencia se pueden dividir infinitamente, sólo el punto del centro está a igual distancia de los demás, y como dominándolos por cierto derecho de igualdad”.⁵⁴

La imagen del punto en el centro del círculo sugiere la visión que alcanza el alma interiorizando con respecto al mundo y la atención a sí misma. El siguiente pasaje confirma esta afirmación: “Para conocerse –el hombre- necesita estar muy avezado a separarse de la vida de los sentidos y replegarse en sí y vivir en contacto consigo mismo”.⁵⁵

Así concluyo, que la doctrina de la interiorización está conformada por dos movimientos del alma: 1) el volverse al interior, y 2) el sí mismo interior. Ambos movimientos, aunque distintos, conducen a lo que podríamos llamar la “esencia de la interiorización”, esto es, la concentración del alma en sí misma.

2.2.- El alma como objeto inmediato de estudio en la interiorización agustiniana

La interiorización son dos movimientos del alma: 1) el volverse al interior y 2) el sí mismo interior. Estos dos movimientos conducen al alma a la concentración de sí misma.

Pero, ¿Qué entraña el alma cuando logra la atención de sí misma? Y cabe la cuestión porque se considera que no es suficiente con saber y afirmar que durante la interiorización guarda una concentración en sí misma. Entonces, las cuestiones son: ¿Qué ocurre en el alma cuando interioriza? Y esto ¿Cómo se comprende?

Afirmar que el alma que interioriza guarda una concentración de sí misma para sí misma supone un estado mental de carácter psicológico, ya que el estudio radica en cómo las impresiones de los objetos del mundo afectan el ánimo del hombre que las padece. Arriba afirmaba que cuando el alma regresa a la atención de sí misma logra un desapego al deleite de los objetos del mundo y a las pasiones que le provocan. Mas este estudio es por parte de

⁵⁴ Agustín de Hipona, *Del Orden*, I, 2, 3, p. 597.

⁵⁵ Ídem, I, 1, 3, p. 596.

aquel que analiza el funcionamiento de la doctrina, es decir, por estudiosos del pensamiento de Agustín. Pero la doctrina de la interiorización como práctica ascética no sólo es un estudio psicológico de análisis interior, sino también un diálogo del alma consigo misma para cuestionarse, a manera de discurso racional, acerca del conocimiento de las cosas del mundo, así como de las afecciones que provocan en su ánimo. Una prueba evidente de esta afirmación son *Soliloquios*, obra en la que Agustín establece un diálogo con su razón fungiendo como el interlocutor necesario para el diálogo discursivo interior. El diálogo discursivo en su interior entre la razón y Agustín le revela al alma las verdades con la acción del entendimiento.

El diálogo interior en el alma que interioriza está conformado por la tríada ser, interlocutor y el 'yo' o uno mismo. El ser es una entidad en concreto, esto es, el hombre en su dualidad de carne y espíritu. El 'yo' o uno mismo es Agustín en *Soliloquios* que dialoga con su razón. El 'yo' que vive experiencias en el mundo, el que tiene dudas y por ello tiene que recurrir a indagar en su interior. El interlocutor de Agustín en *Soliloquios* es su propia razón con su acción discursiva, no sólo en los procesos de carácter cognoscitivo, sino también para ayudar al alma a conocerse a sí misma en un análisis interior de carácter psicológico. Así, el alma tiene la capacidad de dialogar consigo misma, lo cual constituye una práctica de autentica presencia del objeto de estudio,⁵⁶ en la que es tanto objeto como sujeto de estudio.

La interiorización permite al alma auto-explorarse a través de juicios tanto de carácter psicológico como ontológico. Los juicios en un diálogo de auto-conocimiento permiten al alma percibir los estados psicológicos por los que la persona está atravesando. Pasiones como tristeza, ansiedad, temor, etc.; son afecciones que el común de los hombres experimenta y que Agustín tenía perfectamente identificado como algo que padeció y enfrentó.⁵⁷ “No queráis, os pido, doblar mis miserias. Bastante tengo con mis heridas, cuya

⁵⁶ A. I. Davidson, “Pierre Hadot and the spiritual phenomenon of ancient philosophy”, en *Philosophy as a way of life*, p. 26.

⁵⁷ Para un estudio del estado psicológico de Agustín en *Confesiones* ver J.G. Kristo, *Looking for God in time and memory: psychology, theology, and spirituality in Augustine's Confessions*, University Press America, London, 1991.

curación imploro a Dios con llanto casi cotidiano, si bien estoy persuadido de que no me conviene sanar tan pronto como deseo”.⁵⁸

El pasaje anterior expresa claramente que Agustín se ejercitaba en la práctica de interiorizar, ya que era capaz de percibir tanto el estado psicológico de su alma, así como el “remedio” al que la somete. Pero, ¿Qué es lo que ocurre cuando el alma interioriza? Sabemos que el alma establece un diálogo interior en el que la razón funge como interlocutor necesario para el discurso racional, el cual establece una concentración de ella en sí misma de carácter psicológico. Esto permite el desapego tanto de las impresiones como de los objetos del mundo de los sentidos y las pasiones que provocan.

La práctica de la interiorización es un estado del alma de atención en sí misma. Pero también es un proceso que el alma lleva a cabo por fases según vaya logrando dicha concentración. Explico. Una cosa es la atención del alma en sí misma y otra son los movimientos que efectúa para retornar a su atención. Los momentos del alma para lograr la concentración en sí son: dispersión, aversión, interiorización y conversión.⁵⁹ Enseguida, daré la explicación de cada uno de los momentos de la interiorización del alma.

La dispersión (*dispersio*) es un estado del alma que los estudiosos de Agustín han designado para el momento previo de concentración en sí misma. En la dispersión la concentración del alma se encuentra en el deleite de los objetos sensibles y las pasiones que generan. La aversión (*aversio*) es la tendencia natural de todo hombre de dirigirse hacia el bien moral,⁶⁰ es decir, que esta tendencia lo ayuda a percatarse de la dispersión de su alma y es precisamente esto lo que origina la aversión al deleite de lo sensorial. Cuando el alma logra tener consciencia de su dispersión se desapega de los deleites del mundo de los sentidos, lo cual me conduce a suponer que ha comenzado a interiorizar. De la interioridad (*interioritas*) ya he dicho que es el retorno de concentración del alma en sí misma. Pero también es un proceso en el que el alma va concentrándose paulatinamente en sí.

⁵⁸ Agustín de Hipona, *Del Orden*, I, 10, 29, p.624.

⁵⁹ Para un estudio de los momentos de la interiorización véase José Oroz Reta, *san Agustín: cultura clásica y cristianismo*, Universidad Pontificia de Salamanca, España, 1998. También ver el artículo de Andrés G. Niño, “Ejercicios espirituales en las Confesiones de san Agustín”, en *Revista Agustiniiana* XLVII, 2006, 81-117 pp.

⁶⁰ José Oroz Reta, *san Agustín: cultura clásica y cristianismo*, p. 275.

Finalmente, la conversión (*conversio*) entraña una transformación total de la existencia del hombre, lo que hace de la interiorización una práctica de carácter ascético:

“Y la causa principal de este error es que el hombre se desconoce a sí mismo. Para conocerse necesita estar muy avezado a separarse de la vida de los sentidos y replegarse en sí y vivir en contacto consigo mismo. Y esto lo consiguen solamente los que o cauterizan con la soledad las llagas de las opiniones que el curso de la vida ordinaria imprime en ellos, o las curan con la medicina de las artes liberales”.⁶¹

Los momentos de la interiorización son estados que el alma va recorriendo para lograr la concentración de sí misma y que nos permiten comprender lo que ocurre en ella cuando retorna a su atención.

Confesiones (397-401 d. C) es la obra auto-biográfica de Agustín que data cada uno de los momentos de la interiorización en un tratamiento práctico de un ser en concreto, esto es, la visión retrospectiva de la vida del Hiponense. *Sobre la verdadera religión* (390/391d.C) es una de las obras cercanas al periodo de *Casiciaco* (386 d. C) que nos acerca a la universalidad de la interiorización como ejercicio de retorno del alma en sí misma. Esta obra nos ayuda a completar las ideas que Agustín tenía del problema que estamos tratando, gracias a su cercanía cronológica.

A continuación explico el desempeño de las facultades del alma en cada uno de los momentos de la interiorización.

La dispersión es el estado del alma cuando enfoca su atención en el mundo exterior. Se considera un estado de la interiorización de ella no en el sentido en que se encuentre en su propia concentración, sino como un momento preliminar a dicho estado. Así, la dispersión como preliminar de la consciencia del alma, supone un estado de incongruencia en el que pierde la capacidad de establecer juicios racionales de carácter moral. Cuando el alma se percata de esta incapacidad genera una consciencia con la que no sólo logra la concentración de sí misma, sino que implica el comienzo de su actividad interior, que de ser pasiva se traslada a ser activa.

⁶¹ Agustín de Hipona, *Del Orden*, I, 1, 3, p. 596.

La atención del alma desparramada está focalizada en las cosas externas con respecto a su interioridad, lo que genera que pierda su unidad el cuerpo y el espíritu –que conforma la substancia hombre-. Mas aún, pierde la unidad y capacidad de sus facultades. En primera instancia el entendimiento se “obscorece”, es decir, que no es capaz de percibir los objetos fuera de sus caracteres empíricos. Al respecto Agustín afirma lo siguiente en *Confesiones*:

“¿Y qué era lo que me deleitaba, sino amar y ser amado? Pero no guardaba modo en ellos, yendo de alma en alma, como señalan los términos luminosos de la amistad, sino que del fango de mi concupiscencia carnal y del manantial de la pubertad se levantaban como nieblas que oscurecían y ofuscaban mi corazón hasta no discernir (...)”.⁶²

El alma que se entrega y concentra su atención al deleite de los objetos y sensaciones del mundo incapacita su entendimiento, ya que sólo es capaz de comprender las cosas dentro de su naturaleza sensible. El hombre, en este estado de dispersión de su alma, desvaloriza incluso a otros seres humanos, ya que adquieren el valor de ser otro objeto más en el mundo que proporciona utilidad o deleite a los sentidos del cuerpo. El conocimiento, de los objetos del mundo dentro del plano gnoseológico, adquiere un valor relativo, esto es, según el uso que se le quiera otorgar:

“Lo que pertenece a las percepciones sensoriales, yo creo que nadie las conoce, porque una cosa es sentir otra entender. Por lo cual creo yo que lo que conocemos se contiene en la inteligencia y con ella sólo puede comprenderse”.⁶³

Al obstruirse la capacidad del entendimiento no puede efectuar la acción de razonar, es decir, la acción discursiva del alma. Esto ofusca a la mente, la incapacita para poder discernir y emitir juicios acerca de los objetos conforme a su naturaleza y al lugar que les corresponden con respecto al alma. Lo que ocurre es que el alma sobre valoriza los objetos otorgándoles un “lugar” y un valor que no tienen, por el hecho de ser cosas mudables, sensibles y perecederas.

⁶²Agustín de Hipona, *Confesiones*, II, 2, 2, p.112.

⁶³Agustín de Hipona, *Del Orden*, II, 2, 5, p. 636.

La capacidad de la memoria adquiere un “valor negativo”, esto es, que el alma concentra su atención en los recuerdos de las impresiones que le proporcionan placer. Agustín afirma que el alma enfoca su atención en el deleite de los objetos sensibles cuando los tiene presentes y cuando están ausentes se deleita en el recuerdo de ellos, es decir, en la complacencia que le proporciona recordarlos. Sin embargo, a pesar del estado de dispersión del alma, se observa la funcionalidad e importancia que adquiere el uso de la memoria. Explico. La memoria como estado de consciencia del hombre, como reconocimiento del “yo” guarda recuerdos de sus experiencias del mundo y se reconoce así mismo. Lo que respalda esta afirmación es la obra auto-biográfica de Agustín, *Confesiones*, la cual es un ejercicio de remembranza del alma, del “yo” del Hiponense en la que se reconoce así mismo por medio de sus recuerdos dentro de un auto-análisis con carácter psicológico y moral.

El desorden, que se genera en el interior del alma cuando está dispersa en las sensaciones y objetos del mundo, provoca un desconcierto en sus facultades, un desorden interno en la atención intelectual.⁶⁴ Pero, la dispersión no sólo se genera en la atención intelectual con carácter gnoseológico, sino también en la moral, ya que la voluntad del alma pierde su autonomía ante los deleites que le ofrecen los objetos del mundo.

Agustín considera que existen tres vicios del alma: curiosidad, soberbia y concupiscencia e insiste que el hombre debe huir de ellos. En *De la verdadera religión* Agustín afirma lo siguiente:

“Miserablemente yacen en la extremidad inferior, aceptando la soberanía de los vicios culpables, o por la libiandad o por la soberbia o por la curiosidad (...) Así están caracterizados aquellos tres vicios: pues la concupiscencia de la carne significa a los amadores del íntimo placer; la concupiscencia de los ojos curiosos y la ambición del siglo de los soberbios”.⁶⁵

Para Agustín, cada uno de estos vicios habla de la imperfección del alma, de la inclinación a la que se dirige, es decir, es una generalización de las acciones del hombre en una tríada de vicios que ella padece.

⁶⁴ J. A. Moreno Urbaneja, *El Método de la filosofía agustiniana*, p.96.

⁶⁵ Agustín de Hipona, *De la verdadera religión*, XXXVIII, 70, p.157.

Pero, ¿Cómo el alma contiene con estos vicios, con el estado de imperfección y dispersión cuando establece un lazo estrecho con ellos por medio de los objetos de los sentidos? Agustín no dice con claridad qué hace el alma para “escapar” del estado de dispersión, ni qué precisamente ocurre en su vida interior para que se percate de su estado y lo “aborrezca”. Sin embargo, podemos considerar que en el pensamiento de Agustín cada cosa tiene su propia naturaleza y el alma del hombre no es la excepción. Todo, según el Hiponense, busca su unidad según su naturaleza:

“La piedra para ser piedra, tiene todas sus partes y toda su naturaleza coagulada en la unidad. ¿Qué es un árbol? ¿Sería árbol si no fuera uno? Y los miembros y las vísceras de cualquier animal y todas las partes de que se compone, si se desgarrasen en su unidad, no habrá animal”.⁶⁶

En el pensamiento de Agustín todo lo que existe tiende a buscar su unidad según su naturaleza. El alma del hombre posee una naturaleza espiritual que tiende a buscar su unidad a pesar de la dispersión en la que está. La interiorización supone un estado de consciencia del alma que le permite percatarse de su estado de dispersión y re-establecer su unidad. Es decir, que la misma naturaleza del alma la dirige a la aversión de los objetos del mundo de los sentidos en el plano moral. La aversión conduce al alma a un estado de consciencia propio del ejercicio de interiorizar, así ella se percata de su dispersión y retorna su atención hacia sí misma.

En *Confesiones*, Agustín realiza un ejercicio de mirada retrospectiva de carácter psicológico, necesario para percatarse de la dispersión de su alma. Son numerosos los pasajes en los que encontramos el ejercicio de memoria que hace entorno a su vida, entre ellos el siguiente: “Luego pecaba yo, Dios mío, en aquella edad al anteponer aquellas cosas vanas a estas provechosas, arrastrando únicamente del gusto”.⁶⁷

Agustín, a través del ejercicio de memoria, se percata de la condición en la que se encuentra, desarrollando así un estado de consciencia, de discernimiento de su propia vida en la actividad interior de su alma. Así, la memoria es la facultad necesaria, no sólo para el

⁶⁶ Agustín de Hipona, *Del Orden*, II, 18, 48, p. 684.

⁶⁷ Agustín de Hipona, *Confesiones*, I, 13, 22, p.93.

ejercicio de visión retrospectiva, sino también para generar el estado de consciencia que conduzca al alma a purificarse de los vicios. De tal forma, la memoria re-abre el diálogo interior del alma consigo misma: “Nosotros por el hecho de meditar nuestras propias palabras –bien que no emitamos sonido alguno- hablamos en nuestro interior, y lo que hacemos por medio de la locución, lo que hacemos es recordar”.⁶⁸

El hombre en su cotidianidad vive innumerables experiencias que turban su ánimo, las pasiones comienzan a envolver su existencia y a cegar su entendimiento. Pero el alma en estado de aversión de las pasiones, su entendimiento comienza a recobrase y vuelve a ser capaz de emitir juicios de valor para discernir su estado y comenzar a interiorizar:

“Veíame y llenábame de horror, pero no tenía a donde huir de mi mismo. Y si intentaba apartar la vista de mí, con la narración que me hacía Ponticiano, de nuevo me ponías frente a mí, y me arrojabas contra mis ojos, para que descubriese mi inquietud y la odiase”.⁶⁹

“Noli foras ire; in teipsum redi”⁷⁰ es la expresión latina con la que Agustín nuevamente insiste en regresar la atención del alma a sí misma. Si con la imagen del círculo en *Del Orden* hacía referencia a la interiorización, con esta expresión insta en modo imperativo retornar al interior del alma. Agustín revela, explícitamente en *De la verdadera Religión*, qué es en el interior del hombre donde habita la verdad; por ello, la insistencia y la orden de regresar a la intimidad del alma:

“No quieras derramarte fuera, entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, más no olvides que al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre el alma dotada de razón”.⁷¹

⁶⁸ Agustín de Hipona, *Del Maestro*, I, 2, p. 685 y 687.

⁶⁹ Agustín de Hipona, *Confesiones*, VIII, 7, 16, p. 327.

⁷⁰ Agustín de Hipona, *De la verdadera religión*, XXXIX, 72, p. 158.

⁷¹ Ídem, XXXIX, 72, p.159.

2.3.- Visión del alma que práctica la interiorización: ascensión filosófica del alma

La doctrina de la interiorización está conformada por los siguientes momentos: 1) la dispersión del alma, 2) la aversión del alma con respecto al mundo de los sentidos en orden moral, 3) la interiorización, y 4) la conversión existencial. En cada uno de estos momentos está presente la práctica de interiorizar, ya sea como un estado preliminar o como cierto grado de consciencia del alma. Esto quiere decir que paulatinamente ella va recobrando la concentración de sí misma en una ascensión de conversión espiritual.

Agustín distingue siete grados de magnitud del alma en su obra de juventud *De la Cantidad del alma*:⁷² 1) el alma vivifica con su presencia el cuerpo terreno y mortal, 2) muestra el dominio sobre los sentidos, 3) desarrolla la razón y la imaginación, 4) el alma se antepone al cuerpo y desarrolla la bondad y verdadera alabanza, 5) el alma se alegra sobremanera en sí misma, es decir, se conoce a sí misma, 6) despierta su apetito por comprender y buscar la verdad de Dios purificando el ojo de su mente, y 7) llega a la visión y contemplación de la verdad.

Para comprender la manera en la que el alma trasciende de su concentración al conocimiento de Dios se analizarán a continuación los modos de ascensión de ella del cuarto al séptimo grado.

La dualidad del hombre interactúa en una realidad exterior a él y en una interior. Esta realidad interior da certeza de la intimidad del alma, del mundo interior. Sabe, cree, proclama y celebra que el hombre está habitado por dentro: sabe que Dios vive dentro de él, en lo más íntimo y profundo de su intimidad.⁷³ Esa presencia divina es lo que impulsa a su voluntad a buscar la espiritualidad extraviada para encontrar a Dios. Esto es, una tendencia natural hacia el bien moral como ser racional,⁷⁴ es el estado de aversión del alma al deleite de los objetos del mundo sensible.

Más arriba, mencioné que la consciencia de la dispersión sugiere que el alma se ha percatado de su unidad interior, la cual impulsa al hombre a buscar el bien, a tener

⁷² Agustín de Hipona, *De la Cantidad del alma*, XXXIII, 70, p. 508.

⁷³ Sánchez, Tapia, Manuel, "Interioritas" en *Revista Agustiniiana*, p.502.

⁷⁴ Oroz, José, *San Agustín: Cultura clásica y cristianismo*, p. 275.

consciencia del pecado cometido y tener esperanza de redimir, de algún modo, las acciones cometidas. En este momento de aversión, el ojo del alma, como mente pura de toda mancha corporal, está alejada y limpia del apetito de las cosas corruptibles,⁷⁵ lo cual se consigue uniendo la esperanza que tiene con la fe para poder ver lo que con los ojos corporales no se puede ver. Entonces, la consciencia de la aversión a las apetencias del mundo hace que el alma del hombre vuelva a sí misma como preliminar para conseguir la conversión existencial. Que el alma esté consciente de la aversión al deleite de lo sensible indica que está localizada en el cuarto grado de ascensión, en el que se atreve no sólo a anteponerse al cuerpo, sino también al mismo universo, y a no considerar los bienes de éste como suyos.⁷⁶

En este grado de ascensión, el alma se compara con las cosas terrenales y las desprecia, porque reconoce su poder y belleza superior a las cosas sensibles y perecederas. Cuanto más se deleita en sus bienes tanto más se abstrae de lo inmundo.⁷⁷ Esto implica un trabajo de purificación, ya que reconoce el daño que se estaba haciendo a sí misma y a la sociedad humana en el estado de dispersión en el que se encontraba. El alma purificada desprecia todas las cosas que intentan separarla de su fin, el cual es conocerse y conocer a Dios. Al respecto Agustín afirma lo siguiente en *Soliloquios*: “Andando yo largo tiempo ocupado en muchos y diversos problemas y tratando con empeño durante muchos días de conocerme a mí mismo, lo que debo hacer y qué debo evitar, de improviso vínome una voz, no sé si de mí mismo o de otro (...)”.⁷⁸ Este pasaje ilustra que Agustín descubre en su interior un juez, una voz interna que es estado de consciencia del alma al ejercitarse en su interior.

Consciencia de la dispersión, consciencia de la aversión. El hombre está preparado para el siguiente grado de perfeccionamiento y ascensión de su ser. En el quinto grado de ascensión, el alma está libre de toda imperfección y comienza a internarse en sí misma.

El alma regresa hacia su interior y se conoce a sí misma en una atención de sí a sí, es decir, que cuando ella regresa a su intimidad realiza una auto-observación teniéndose como su propio objeto y sujeto de estudio. Es interesante esta observación, porque en este grado la

⁷⁵ Agustín de Hipona, *Soliloquios*, I, VI, 12, p. 450.

⁷⁶ Agustín de Hipona, *De la cantidad del alma*, XXXIII, 73, p.511.

⁷⁷ Idem. , p.651.

⁷⁸ Agustín de Hipona, *Soliloquios*, I, I, 1.

interiorización del alma no es para conocer el mundo dentro de un carácter gnoseológico – como se estudió en el capítulo anterior-, sino que ella se conoce en un estado de auto-reflexión continua de carácter psicológico moral, que mantiene su consciencia siempre despierta y alerta para saber en todo momento lo que realmente desea su voluntad y para no dispersarse de nuevo. Para Agustín esto procura y conserva la purificación del alma, la cual lleva consigo un dialogo del ser, del “yo” y la razón. La razón cumple la función de interlocutor con el “yo” que es Agustín en *Soliloquios* y en *Confesiones*, haciendo un ejercicio de remembranza de su vida para acceder al auto-conocimiento y saber lo que quiere en todo momento para sí mismo. Este diálogo interior es una atención y cuidado del alma para sí misma, es conocerse en un plano psicológico, ontológico y metafísico que se despliega en las acciones de carácter moral. Así, el alma que interioriza consigue estar en común acuerdo consigo misma gracias a su diálogo interior.

Confesiones y *Soliloquios* son un claro ejemplo del uso práctico de la interiorización, ya que en ambas obras Agustín ejercita su interior al establecer un diálogo consigo misma. En *Soliloquios*, el diálogo interior del alma es con su propia razón. Mientras que en *Confesiones*, el diálogo interior del alma de Agustín hace un ejercicio de memoria, de auto-reconocimiento con los hechos de su vida, a pesar de que esté dirigido a Dios.

El diálogo interior del alma posee un carácter universal porque Agustín al escribir su obra en primera persona, lo que está sugiriendo es que el ejercicio de interiorización está al alcance de todo hombre que realice la práctica. En las obras, el lector toma el lugar de Agustín, lo que indica que cualquier hombre puede realizar un diálogo interior en su alma: “En realidad, Agustín escribe las *Confesiones* para nosotros, sus compañeros peregrinos, sus buenos hermanos, “los muchos que van a leerlo”, gente que confía van a reaccionar a su experiencia favorablemente”.⁷⁹ De este modo, lo que hace Agustín es reconocer una particularidad en la doctrina de la interiorización al ser una práctica para un hombre en concreto, mientras que su universalidad radica en que todo hombre que desee puede ejercitarse en ella para la purificación de su alma.

⁷⁹ Niño Andrés, “Ejercicios espirituales en las Confesiones de san Agustín”, en *Revista agustiniana*, p.82.

Así, la doctrina de la interiorización es una invitación a auto-analizarse para regresar a la unidad del espíritu. Cada hombre puede poner fin a sus pasiones, a re-unificarse y generar en su ser una conversión de vida con esta práctica. Con lo anterior afirmo que la interiorización agustiniana posee un valor de carácter *psicagógico*, entendiendo por esto el arte de conducir y educar el alma. La interiorización del alma como práctica de carácter ascético genera una transformación de visión del mundo y una metamorfosis de la personalidad⁸⁰ en la totalidad de la existencia del hombre que la práctica.

El sexto grado de la magnitud del alma es el apetito de entender lo que verdaderamente y sumamente es.⁸¹ La interiorización en su valor psicagógico -entendiendo por este concepto como el arte de conducir y educar el alma- genera la conversión existencial del hombre, ya que purifica el ojo del alma por medio de la educación de ella. Esto permite que, a pesar de estar dispersada en el mundo, se convierta en un espíritu recto con su purificación. El alma purificada vive el momento de la conversión, lo cual es una transformación de sí a sí mismo y una conversión de sí con el mundo en un orden de cuidado del alma.

Para Agustín el último grado de magnitud del alma (séptimo grado) es vivir la verdad de Dios, vivir en su reino pero en la tierra, ya que es “visión y contemplación de la Verdad, que constituye (...) la ascensión del alma, no es propiamente un grado, sino “cierta mansión a donde se llega a través de los grados”.⁸² Para Agustín, esto es vivir bajo la verdad y visión de Dios, es transformar la totalidad de la existencia, con una nueva visión del mundo, en un progreso de completud del ser⁸³, en una transformación del interior del hombre.

El hombre que practica la interiorización vive sólo en el momento presente, porque está atento a sí mismo, viviendo con la Verdad de Dios que devuelve la unidad interior que una vez perdió su voluntad. Gracias al progreso espiritual de atención y ascensión del alma, el hombre se vuelve virtuoso y en agente moral de sus acciones. La virtud es recta y perfecta razón⁸⁴ que permite alcanzar un modo de vida espiritual de común acuerdo entre el ser, el

⁸⁰ Davidson, A, “Introduction: Pierre Hadot and the Spiritual phenomenon of ancient philosophy”, en *Philosophy as a way of life*, p. 21.

⁸¹ Agustín de Hipona, *De la cantidad del alma*, XXXIII, 75, p. 513

⁸² *Ibid*, XXXIII, 76, p.514.

⁸³ P. Hadot, “Spritual exrecises” en *Philosophy as a way of life*, p. 83.

⁸⁴ Agustín de Hipona, *Soliloquios*, I, VI, 13, p. 451.

‘yo’ y la voluntad, lo cual es una concordancia entre lo que se es, lo que se piensa y lo que se hace. Esto permite no sólo un acuerdo consigo mismo y con el mundo, sino también con la “Verdad de Dios, que es sabiduría, la luz inteligible, la vida, la bienaventuranza. Conocerlo es la suprema dicha”.⁸⁵ De este modo la doctrina de la interiorización es una terapia para el espíritu en una transformación del ser para una nueva forma de vida espiritual, a fin de que, “vueltos a Él interiormente seamos instruidos para amarle y conocerle, construye una vida bienaventurada (...)”.⁸⁶

2.4.- Grados de ascensión del alma y su parte superior

En el capítulo anterior estudié la primera formulación de la teoría del alma en el pensamiento de Agustín, la cual se ubicada en uno de sus primeros escritos que lleva por nombre *Del Orden*. Indagué, en el desarrollo del capítulo, acerca de la vida interior del alma, de las funciones que desempeña cada una de sus facultades y cómo según el nivel de conocimiento que adquiere corresponde al proceso cognoscitivo de una de sus partes, sea inferior o superior. En *De la cantidad del alma (387/388)*, Agustín plantea estos niveles de conocimiento sólo como ascensión del alma y no especifica si pertenecen o no a una parte de ella. Pero si consideramos que este escrito es muy cercano cronológicamente a los *Diálogos de Casiciaco*, entonces podemos tomarnos la libertad de “completar” lo que Agustín expone en *Del Orden (386 d. C)* acerca de la parte superior del alma, como ya lo he hecho anteriormente.

Estudié que a la parte inferior del alma corresponde el conocimiento de los objetos del mundo sensible a través de sus caracteres accidentales, esto es, el conocimiento de la vida cotidiana del hombre, así como el conocimiento científico. Mientras que la parte superior del alma –la que interioriza- corresponde el conocimiento de las realidades inteligibles. Esto podemos percibirlo cuando Agustín afirma lo siguiente:

“El sabio está ciertamente con Dios, porque también a sí mismo se entiende él lo que es. Esta es una conclusión derivada de lo que tú has dicho, que está con Dios el

⁸⁵ Nota tomada de la introducción a los Soliloquios, BAC, p. 430.

⁸⁶ Agustín de Hipona, *Del Maestro*, XIV, 46, p. 597.

que lo abraza con su inteligencia, y de lo que nosotros decimos conviene a saber: que también está con Dios aquello que es objeto de su inteligencia del sabio. Más por lo que se refiere a esta parte inferior por la que usa los sentidos corporales –la cual creo no debe tenerse en cuenta cuando se habla del sabio- confieso que no la conozco ni puedo conjeturar qué sea”.⁸⁷

En el pasaje anterior, Agustín afirma explícitamente la existencia de una parte inferior del alma que se sirve de los sentidos corporales para adquirir conocimiento. Esta afirmación se contrapone con el conocimiento que posee el sabio, el cual alcanza el conocimiento de su alma y de Dios por medio de la parte superior de ella.

Sin ahondar en cómo el alma con su parte inferior adquiere el conocimiento del mundo de los sentidos –porque esto ya se analizó en el capítulo anterior-, concentrémonos en qué consiste la función de su parte superior. Recordemos que la interiorización del alma es retorno a sí misma y concentración en sí misma. El retorno del alma hacia su interior implica un alejamiento del mundo de los sentidos. Pero la interiorización no sólo es retorno del alma en sí misma, sino también es auto-concentración. El alma que interioriza se percata de su capacidad de alejarse de los apetitos del mundo sensible, estableciendo de esta manera, la diferencia entre su naturaleza y las cosas del mundo, lo que permite su trascendencia del mundo material.

El alma que concentra su atención en su propia existencia adquiere la capacidad de juzgar, no sólo el conocimiento que tiene del mundo, sino también posee la facultad de auto-juzgarse, corregir sus acciones y trascender al entendimiento de sí misma. Esto marca una diferencia ontológica entre el hombre dotado de un alma racional, los objetos del mundo e incluso del mismo universo dotado de orden. Esta diferencia ontológica radica en la capacidad del alma para conocer el mundo y las realidades inteligibles en un plano gnoseológico y también moral. En el plano gnoseológico, a través de la figura del sabio, Agustín afirma lo siguiente de acuerdo a la capacidad del alma y el conocimiento que alcanza por su parte superior:

⁸⁷Agustín de Hipona, *Del Orden*, II, 2, 5, p. 636.

“(…) lo que conocemos se contiene con la inteligencia, y con ella sólo puede comprenderse. Luego si suponemos hallarse en Dios lo que el sabio comprende con su inteligencia, será necesario poner en Dios todos los conocimientos del sabio”.⁸⁸

El sabio no sólo hace uso de la parte inferior del alma para conocer el mundo, sino que trasciende este conocimiento con su inteligencia para conocer su alma y Dios.

En el plano moral, el alma trasciende al alejarse del deleite de las cosas del mundo de los sentidos que perturban su ánimo y la alejan de sí misma. Así, logra purificarse de las pasiones y los vicios al reconocer su superioridad por naturaleza con respecto a los objetos del mundo. Conocerse a sí misma es conocer a Dios, es estar con Dios y participar de su inmutabilidad:

“(…) la acción del sabio está con Dios. (…) purificada con las virtudes y unida a Dios, merece el nombre de sabia; (…) con todo desnudado, retirándose dentro de sí mismo, o si toda ella se ha de llamar alma, sirven esas cosas y viven sometidas a la porción a la que sólo le conviene el nombre de sabia”.⁸⁹

Así, el alma alcanza su unidad no sólo en el conocimiento, sino en sí misma en una unificación del ser que se eleva al conocimiento de Dios: “(…) lo que está con Dios creo que debe permanecer en un firme ser.”⁹⁰ (…) El sabio, pues, abraza a Dios y goza de su ser eterno sin sucesión ni alternativa temporal, y por lo mismo que verdaderamente es, siempre presente. Y permaneciendo inmutable y en sí mismo (…”.⁹¹

Conclusión

La comprensión de la doctrina de la interiorización en su primer momento, esto es, la que se desprende de los primeros escritos de Agustín, no se puede entender completamente sin recurrir a la primera exposición de la teoría del alma localizada –principalmente- en su

⁸⁸ Ídem, II, 2, 5, p. 636.

⁸⁹ Ídem, II, 2, 4-6, p. 635- 637.

⁹⁰ Ídem, II, 1, 3, p. 633.

⁹¹ Ídem, II, 2, 6, p. 637.

diálogo *Del Orden*. La vinculación entre ambas teorías es crucial, ya que marcan un modo de pensar de Agustín en un preciso momento tanto de su vida como de sus inquietudes filosóficas en el desarrollo de su pensamiento.

En los dos primeros capítulos estudié la función de las facultades del alma en el plano gnoseológico (capítulo 1) y en plano psicológico moral (capítulo 2). Estos dos modos en los que las facultades desempeñan sus funciones sugieren un “puente” entre ambos modos. Es decir, un vínculo en las funciones de las facultades entre el plano gnoseológico y el plano psicológico moral que permiten al alma emitir juicios de carácter moral, a partir del conocimiento que tiene de los objetos del mundo y las impresiones que guarda de estos. La funcionalidad de las facultades -como vimos en el capítulo primero- es percibida principalmente en los procesos cognoscitivos, ya que el alma racional es capaz de conocer el mundo a nivel científico. Sin embargo, su capacidad no se limita a este tipo de conocimiento, sino también el alma es capaz de emitir juicios de valor con carácter psicológico cuando auto-analiza su estado emotivo. La capacidad del alma en el plano moral consiste en emitir juicios de valor, con los cuales va considerando su estado psicológico para llevar a cabo sus acciones.

Los dos modos de las funciones de las facultades sugiere la capacidad del alma de emitir juicios de carácter gnoseológico, los cuales en el plano moral van a determinar el valor que le damos a las cosas para desempeñar nuestras acciones. Es decir, conocemos los objetos del mundo por medio de la sensación. Lo que percibimos de ellos se archiva en la memoria, y podemos decir que conocemos algo. Sin embargo, durante este proceso de conocimiento del mundo sensible se generan en el alma afecciones, no sólo de las impresiones que tenemos de nuestros semejantes, sino incluso a las cosas materiales, lo cual es para Agustín un estado de dispersión del alma en el mundo sensible.

Si consideramos que las afecciones del alma por el mundo material y lo que lo compone se genera por la manera en la que conocemos los objetos, entonces, se tendría que modificar en el momento de conocer los objetos del mundo el afecto que podemos generar por ellos. Y esto es lo que la práctica de la interiorización le otorga al alma. Esto es, que el alma al regresar a su interior y concentrar su atención a sí misma corrige la manera en la que percibe, no sólo los objetos materiales del mundo, sino también el afecto que se genera por

sus semejantes e incluso por ella misma. El alma que interioriza adquiere una visión equidistante del mundo que le permite percibir los objetos del mundo sin generar afección por ellos. Esta visión equidistante le permite purificarse de los vicios y pasiones en una concentración de sí para sí misma. Esta visión genera un carácter moral en el hombre, que a través de sus acciones, se convierte en agente de ellas.

El alma que interioriza adquiere el conocimiento de sí misma y de Dios con un movimiento interior, en el cual involucra sus facultades. Estos movimientos nos permiten percibir las dimensiones en las que se encuentra el alma para poder interiorizar, esto es, interior y exterior. El hombre en estas dimensiones comprende los ámbitos en los que su vida fluctúa y también le revelan la naturaleza de su alma, así como una concepción del mundo a partir del lugar que ocupa en este.

La introspección del alma nos muestra diferentes “rostros” con los cuales comprendemos lo que es en sí misma. Dentro del plano gnoseológico adquiere un carácter de método discursivo racional que permite al alma construir y emitir juicios racionales para el conocimiento del mundo. En el ámbito psicológico funge como auto-terapia psicológica que ayuda a restablecer el ánimo del hombre que la práctica, purificándolo y haciéndolo consciente de sus vicios y pasiones para alejarse de ellos y restablecer su vida en la práctica de la virtud. La introspección, en su carácter psicológico, es una práctica de orden psicagógico, esto es, el arte de conducir y educar el alma.

La interiorización del alma, como método de investigación y terapia psicológica de orden psicagógico, logra la trascendencia, elevándose por encima de su ser para su auto-conocimiento, el conocimiento del orden del cosmos y el de Dios. La interiorización es una vía de ascensión filosófica, ya que el alma adquiere su conocimiento en un orden intelectual con el uso de sus facultades para la conversión y la unidad de su ser, adquiriendo un estado de consciencia de su propia existencia.

Capítulo 3.- Segunda teoría del alma: co-sustancialidad en sus facultades y su actividad trinitaria

En el capítulo uno estudié la primera formulación de la teoría del alma en el pensamiento de Agustín. Esta se localiza principalmente en uno de sus escritos de juventud intitulado *Del Orden*. Este diálogo pertenece al periodo de su pensamiento que comprende los *Diálogos de Casiciaco*, periodo de ocio intelectual en el que Agustín espera su bautismo. En *Del Orden* se encuentra un acercamiento a este problema comparado a lo que posteriormente tratará laboriosamente en su obra *La Trinidad*, en la cual hace un arduo estudio del alma desde una antropología teológica.

En la primera formulación de la teoría del alma, Agustín identifica las siguientes potencias: razón, memoria, entendimiento y la mente que las guía en los procesos cognoscitivos. Una de las peculiaridades de este primer planteamiento es que Agustín se concentra más en la formulación de unas facultades del alma que de otras. Así, se halla en *Del Orden* que el tratamiento que hace de la razón es más exhaustivo en comparación al de las otras facultades. La formulación que hace de la razón va delineando el rol y estatus de las facultades del alma, no sólo en los procesos cognoscitivos, sino también en la actividad interior de ella.

La memoria archiva en sí las impresiones que recibe de los objetos del mundo, así como pensamientos acerca de estos y reflexiones de las experiencias del hombre en su cotidianidad. El entendimiento comprende, en el discurso racional, el conocimiento adquirido del mundo sensible por medio de la parte inferior del alma. Sin embargo, el conocimiento del entendimiento no se reduce a las impresiones del mundo sensible, sino que puede alcanzar la comprensión de las realidades inteligibles por medio de la parte superior del alma. Esta parte superior es el nivel cognoscitivo más elevado que puede alcanzar ella, el cual se distingue del anterior por no recurrir a las impresiones del pasado que almacena la memoria. Sino que el entendimiento, en la parte superior del alma, es capaz de comprender las realidades inteligibles en el momento presente de su ser, es decir, en sí mismas, alcanzando la mente conocimiento metafísico.

La mente está de cierta manera inmóvil, no sólo por ser la guía de las facultades del alma en los procesos cognoscitivos, sino también porque cuando adquiere el conocimiento de Dios y de las realidades inteligibles e inmutables participa de esta inmutabilidad. La mente participa de la inmutabilidad, lo que le permite visualizar las realidades inteligibles en el momento presente. Esto es, sin tener que recurrir a las impresiones que la memoria guarda de los objetos del mundo sensible, pues el conocimiento de las realidades inteligibles es metafísico, esto es, de las cosas en sí mismas.

La voluntad es una facultad del alma de la cual Agustín no hace un tratamiento riguroso. En *Del Orden* y en general en los *Diálogos de Casiciaco* escasamente la menciona. Sin embargo, la situación cambia en su obra auto-biográfica. En *Confesiones* (399 d. C) Agustín dedica mayor atención al tratamiento de la voluntad con carácter moral en las acciones del hombre.⁹² Pero es hasta el período de madurez del Hiponense, que la voluntad es el “móvil” de acción del alma, tanto en sus movimientos de carácter cognoscitivo y moral, así como en toda su vida interior. Esto establece una de las distinciones entre las dos teorías del alma en el pensamiento de Agustín. Esto es, el rol que la voluntad adquiere o va adquiriendo conforme se desarrolla su pensamiento.

La antropología agustiniana en este momento hace claro de comprender la evolución que el pensamiento de Agustín ha tenido. Del filósofo cristiano de los primeros escritos, en *La Trinidad* encontramos al teólogo en el que se convirtió versado en el estudio de la filosofía y un gran metafísico estudioso del alma humana que busca comprender algo del misterio de la Trinidad divina.

Con el cometido de comprender la Trinidad de Dios, Agustín emprende la redacción de *La Trinidad*: “(...) la dificultad de intuir y conocer plenamente la substancia inmutable de Dios (...)”⁹³ Tomo sobre mí este trabajo por mandato y con el auxilio del Señor, nuestro

⁹² Agustín, en *Confesiones*, libro VIII, estudia arduamente el problema de la voluntad humana. La teoría de las *dos voluntades* establece la lucha que enfrenta el hombre entre el mundo terrenal y el mundo espiritual. Este planteamiento puede ser considerado como el más laborioso hasta el momento del desarrollo de su pensamiento. Además muestra la evolución intelectual del Hiponense, de acuerdo al tratamiento que va haciendo de las nociones y las doctrinas.

⁹³ Agustín den Hipona, *La Trinidad*, I, 1, 3, p. 131.

Dios, no con el afán de discutir autoritariamente, sino con el anhelo de conocer lo que ignoro discurriendo con piedad”.⁹⁴

Después de un afanoso estudio que lo acerque a la comprensión de Dios, Agustín en el libro IX de *La Trinidad* da un nuevo rumbo y decide concentrar su atención a indagar al hombre como imagen de Dios:

“Si esto es así, fijemos nuestra atención en las tres cosas que nos parece haber descubierto en nosotros. No hablamos aún de las cosas de allá arriba, no nos referimos aún al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, sino a esta imperfecta imagen, pero al fin imagen; es decir, al hombre; estudio quizá más familiar y asequible a la debilidad de nuestra mente”.⁹⁵

Cabe resaltar que cuando Agustín se refiere al hombre como imagen de Dios, no está pensando en su constitución corpórea, sino en la parte inmaterial que lo constituye como imagen de Él; esto es su alma:

“Prescindamos en esta consideración de los múltiples elementos constitutivos del hombre, y a fin de poner en claro (...) el problema que nos ocupa, tratemos solamente del alma.⁹⁶ El hombre como imagen de Dios, no es imagen de Éste según su corporalidad, sino por su alma racional.⁹⁷ El alma se reconoce a sí misma⁹⁸ constituida por tres facultades: memoria, entendimiento y voluntad”.⁹⁹

Debemos tomar en cuenta que para este momento de su pensamiento, Agustín había formulado en sus obras anteriores la existencia de algunas de las facultades del alma: razón, memoria y entendimiento. La mente las dirige en el conocimiento del mundo y en los procesos cognoscitivos. La voluntad está presente en las acciones del hombre con carácter moral. Agustín parece dar por hecho que el lector de *La Trinidad* tiene conocimiento del tratamiento que ha hecho de las facultades del alma en sus escritos anteriores, por lo que se

⁹⁴ Ídem, I, 5, 8, p. 143.

⁹⁵ Ídem, IX, 2, 2, p. 541.

⁹⁶ Ídem, IX, 2, 2, p. 541.

⁹⁷ Ídem, XII, 7, 12, p. 671.

⁹⁸ El conocimiento del alma en sí misma de periodo de madurez de Agustín será abordado en el siguiente capítulo.

⁹⁹ Agustín de Hipona, *La Trinidad*, X, 11, 17, p. 605.

dedica a mencionar dichas nociones como ya conocidas por el estudioso de su obra. Considerando esto, demos por sentado que Agustín menciona dichas facultades como planteadas anteriormente en el problema del alma, así como su conocimiento y función que desempeñan en la vida interior de la misma. Dado esto, afirmo que Agustín considera los planteamientos de sus primeros trabajos y los resultados que obtuvo de ellos para formularlos nuevamente en sus obras de madurez. En esta re-formulación, Agustín amplió su conocimiento del alma de acuerdo a la concepción cristiana de la Trinidad divina. Con ello, termina por plantear su antropología con carácter teológico.

3.1.- Indicios para el estudio del alma

Cada una de las facultades del alma realiza una actividad distinta en la vida interior de ella. Agustín nos dice lo siguiente como un indicio para comprender cada una de las potencias del alma: “Al nombrar estas tres cosas, ingenio, doctrina y acción”.¹⁰⁰ Cada una de estas cosas corresponde con una capacidad de las facultades, aunado que plantea la problemática de qué es lo que debemos entender y conocer de cada una de ellas. Analicemos el siguiente pasaje:

"(...) el primer punto a examinar en las tres facultades será qué es lo que cada uno puede con su memoria, con su inteligencia y con su voluntad. En segundo término, qué es lo que cada uno posee en su memoria y en su inteligencia y hasta dónde llega su voluntad estudiosa. Viene, en tercer lugar, la acción de la voluntad, cuando repasa lo que hay en su memoria y en su inteligencia, bien lo refiera a un fin concreto, ya repose con gozoso deleite en el fin”.¹⁰¹

El pasaje anterior nos informa tres cosas de importancia: 1) la actividad propia de cada una de las facultades, 2) cómo a partir de las anteriores se comprende la actividad de la vida interior del alma; y 3) la relación estrecha que guardan las facultades entre sí, lo que sugiere una armonía colaborativa en orden trinitario. Esto indica, que Agustín está planteando las siguientes problemáticas: 1) la capacidad de cada una de las facultades, 2) la actividad que

¹⁰⁰ Ídem, X, 11, 17, p. 605.

¹⁰¹ ídem, X, 11, 17, p. 605.

ejerce cada facultad y qué podemos predicar de cada una de ellas en la vida del alma; y 3) finalmente, la importancia de la actividad de la voluntad dentro del plano gnoseológico, moral y en general de toda la vida del alma. Cada uno de estos puntos será desarrollado en este capítulo.

El estudio de la segunda fase de la teoría del alma es de carácter ontológico, ya que Agustín estudia su vida interior. Sin embargo, este estudio ontológico está ligado a su antropología teológica. La distinción entre estas dos maneras de estudiar el alma radica en que, mientras en el estudio antropológico se liga a la constitución del hombre, el ontológico se encarga de estudiar la constitución del alma, así como su vida interior en un plano metafísico.

De acuerdo a lo que expliqué arriba, considero que existen tres tríadas en el pasaje, cada una de ellas guarda y dice relación con la actividad de las facultades del alma: 1) memoria, entendimiento y voluntad; 2) doctrina, ingenio y uso; y 3) posesión, capacidad y acción.

Reitero que para este momento de su pensamiento, en el que trabaja en la redacción de estos libros de *La Trinidad*, Agustín consideró lo que planteó en sus obras anteriores. Esto es, los elementos constitutivos del alma, así como la actividad de cada uno de ellos. Como estudié en el primer capítulo y mencioné al principio de este, Agustín está considerando que el alma está conformada por memoria, entendimiento y voluntad, lo cual es resultado de sus investigaciones anteriores.

Lo que llama la atención de la segunda fase de la teoría del alma es el orden tríadico que hace de las facultades y de sus actividades interiores. El uso de tríadas, Agustín ya lo había elaborado desde sus primeros escritos. En *Del Orden* hace mención de las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad;¹⁰² virtudes de orden divino para que el alma logre la purificación y alcance la visión de Dios. En *La Trinidad* el caso es distinto, pues todo el orden de la actividad interior del alma está pensado en la imagen de Dios uno y trino. Agustín cree encontrar en toda la vida del alma el orden trinitario de Dios, esto, con base en la creencia que el hombre es imagen y semejanza de Él.

¹⁰²Agustín de Hipona, *Del Orden*, II, 8, 25, p. 660.

Agustín emprende la re-formulación de su teoría del alma en *La Trinidad*, libro IX. Reordena los elementos constitutivos que ya conoce y descubre en ellos un orden trinitario de reciprocidad. Para el estudio de la vida y actividad trinitaria del alma en este capítulo he considerado las siguientes obras de Agustín: *La Trinidad (399-422/426)* y *Del Génesis a la letra (401-415)*. En esta última me concentro en el estudio del libro XII, en el cual Agustín hace una “taxonomía” de las actividades cognoscitivas del alma. Me apoyo en estas obras para la formulación de la segunda teoría del alma por su cercanía cronológica. Esto es, porque considero que durante el periodo de madurez de los escritos de Agustín, él planteó, en sus últimas obras, las formulaciones acabadas a los problemas filosóficos que en sus escritos de juventud comenzó a trabajar; como es el caso de la teoría del alma y de la doctrina de la interiorización.¹⁰³

3.2.- Relaciones co-iguales en las propiedades del alma

Los elementos constitutivos del alma que se analizaron en los dos capítulos anteriores – memoria, entendimiento, voluntad, razón y mente- no cambiaron su funcionalidad en la segunda formulación de su vida interior. A continuación estudio el nuevo orden que el Hiponense propone para estas realidades, es decir, desde un orden trinitario según la imagen de Dios Trino.

La memoria -al igual que en el primer tratamiento que hace Agustín del alma-¹⁰⁴ archiva en sí las impresiones que recibe de los objetos del mundo:

“Estos vestigios –las impresiones del mundo de los sentidos- se han como impreso en la memoria al momento de percibir estas cosas corporales y externas, de suerte que aun en su ausencia se presentan sus imágenes a los que las piensan”.¹⁰⁵

¹⁰³ Gareth B. Matthews afirma que distintas teorías dentro del corpus agustiniano se hallan en dos momentos, entre ellas la teoría de la felicidad y la teoría del tiempo. Ver Gareth B. Matthews, *Agustín*, Herder, Barcelona, 2006.

¹⁰⁴ Ver capítulo 1.

¹⁰⁵ Agustín de Hipona, *La Trinidad*, X, 8, 11, p. 597.

La memoria es la facultad del alma que guarda las impresiones que recibe de los objetos del mundo de los sentidos, de los pensamientos que generamos de estos, así como de las experiencias cotidianas que tiene el hombre en el mundo. Los pensamientos y recuerdos que surgen de estos también los archiva la memoria como una impresión. Es decir, la memoria guarda en sí toda representación que provenga de la experiencia sensible, ya sea de un objeto corpóreo o incorpóreo. Si el alma desea recurrir a estas impresiones guardadas en la memoria, ellas surgen como recuerdos del pasado por medio de la voluntad:

“(…) asimismo refieren su querer a algo que quieren mediante la facultad volitiva. Saben también que recuerdan, y al mismo tiempo saben que, sin existir y vivir, nadie recuerda; la memoria la referimos a todo lo que recordamos por ella”.¹⁰⁶

La voluntad es la facultad que trae, según su querer, las impresiones de los objetos del mundo. Si extraemos una impresión del mundo sensible archivada en la memoria es porque queremos traerla al momento presente del pensamiento por medio de la voluntad. Pero esto no parece ser innovador. Si recordamos el capítulo anterior, la voluntad se caracterizaba también como un querer, tanto para enfocar la atención del alma al deleite de los objetos del mundo, así como a las pasiones que ellos le provocan. Entonces, ¿Qué es lo “novedoso” de la re-formulación de la facultad volitiva del alma? Lo novedoso en la actividad de la voluntad radica en el tratamiento que Agustín hace de ella, la cual está presente no sólo en los problemas de orden gnoseológico y moral, sino también en toda la actividad de la vida del alma:

“Dos de estas tres potencias, la memoria y la inteligencia, contienen en sí la noticia y el conocimiento de multitud de cosas; la voluntad, por la cual disfrutamos y usamos de ellas, está presente. Gozamos de las cosas conocidas, en las que la voluntad, como buscándose a sí misma, descansa con placer; usamos de aquella que nos sirven como de medio para alcanzar la posesión frutiva. Y no existe para el hombre otra vida viciosa y culpable que la que usa y goza mal de las cosas”.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Ídem, X, 10, 13, p. 599.

¹⁰⁷ Ídem, X, 10, 13, p. 599.

Este pasaje presenta puntos importantes a rescatar entorno al tratamiento de la teoría del alma: 1) la presencia de las facultades -memoria, entendimiento y voluntad- en una actividad en conjunto que sugiere una unidad entre ellas en la vida interior del alma; 2) dos aspectos en los que la voluntad está presente, esto es en el ámbito gnoseológico y moral, y en general en toda la vida del alma. Enseguida, se desarrollaran cada uno de estos puntos para la comprensión de las facultades del alma en esta fase del pensamiento de Agustín.

En el punto número uno se afirma que las facultades -memoria, entendimiento y voluntad- guardan una acción en conjunto, lo que sugiere una unidad de acción entre ellas. Estas actividades de las facultades son carácter gnoseológico y moral –según el punto dos-. De esto surge la siguiente cuestión: ¿Cómo se genera la acción en conjunto de las facultades del alma?

En un pasaje del libro X de *La Trinidad* Agustín afirma lo siguiente:

“Y estas tres facultades, memoria, inteligencia y voluntad, así como no son tres vidas, sino una vida, ni tres mentes, sino una sola mente, tampoco son tres substancias, sino una sola substancia”.¹⁰⁸

Agustín ofrece en este pasaje una tríada para la comprensión de las facultades del alma, esto es vida- mente- substancia (*vita, mens, substantia*). Esta tríada afirma que cada una de las facultades es vida, mente y substancia, pues según Agustín cuando se habla del alma se habla de toda ella: "(...) ya que toda está presente en sí misma".¹⁰⁹ También indica que no son tres “cosas” distintas –por decirlo de alguna manera por el momento-, sino una y la misma. Empezaré por indagar qué quiso decir Agustín con la tríada vida- mente- substancia (*vita-mens- substantia*) y ¿Por qué afirma que son una misma cosa cuando está nombrando tres? Cabe mencionar, que para el Hiponense la noción de substancia “encierra”, tanto la idea de existencia de una entidad como su propia subsistencia. Es decir, que la entidad

¹⁰⁸ Ídem, X, 11, 18, p. 605-607.

¹⁰⁹ Ídem, X, 4, 6, p. 587.

existe y es capaz de realizar sus movimientos interiores por sí misma: “Así como la palabra esencia se deriva del verbo ser, el término substancia trae su origen del verbo subsistir”.¹¹⁰

En otro pasaje de *La Trinidad* el Hiponense afirma lo siguiente: “(...) pero todas se conocieron –refiriéndose al estudio del alma- que existían, vivían y entendían (...)”.¹¹¹ Más adelante afirma Agustín: “(...) así es como piensa que ella –el alma- vive, comprende y ama”.¹¹² Estos pasajes aunque en aspecto distinto, sin embargo, no lo son, ya que guardan relación con la tríada vida-mente-substancia. La tríada vida- mente- substancia dice relación a las tríadas de los pasajes citados del siguiente modo: vida se dice de la existencia, del hálito de vida y de desempeño de las funciones vitales del hombre como una entidad viviente. Es decir, que si el alma anima el cuerpo humano es porque tiene vida, porque es una entidad con determinadas funciones en sí. Afirmar que el alma vive se ha considerado como un principio de vigor que anima el cuerpo, sin el cual no podría tener vida:

“Los que afirman que es una cierta substancia vital e incorpórea, pues, según constataron, todo cuerpo vivo posee una vida que lo vivifica y anima (...)”.¹¹³ El alma es vida, no sólo porque es hálito para el cuerpo humano, sino también porque ella misma no es un algo inerte, sino que es activa en sus funciones interiores como algo que existe y vive: “(...) el que entiende, vive y existe, y no como el cadáver que existe y no vive (...)”.¹¹⁴

Cabe mencionar que el problema que se enfrenta el estudioso de la doctrina de Agustín es la flexibilidad de uso que hace de los conceptos *anima*, *animus*, *mens*, *intellectus*, *spiritus* y *ratio*. Este problema genera confusiones en algunas ocasiones, ya que el lector no sabe con precisión a qué se está refiriendo el Hiponense cuando utiliza estos términos, los cuales van adquiriendo su contenido conceptual según el problema que se esté tratando. Sin embargo, cuando Agustín utiliza el término *anima* tiende a referirse al alma como substancia, como a todo lo que podemos predicar de ella, así como al hálito de vida que anima el cuerpo. *Mens*

¹¹⁰ Ídem, VII, 4, 9, p. 483.

¹¹¹ Ídem, X, 10, 13, p. 599.

¹¹² Ídem, X, 10, 16, p. 603.

¹¹³ Ídem, X, 7, 9, p. 593.

¹¹⁴ Ídem, X, 10, 13, p. 599.

y *animus* los usa para referirse a la actividad racional del alma, lo cual demuestra el siguiente pasaje: “Y esta facultad es la mente (*mens*), es decir la inteligencia racional, a la que está reservado el juicio”.¹¹⁵ *Intellectus* es el entendimiento o inteligencia del alma, mientras que *ratio* es la actividad deductiva que es propia del alma. Finalmente, Agustín usó el término *spiritus* para designar la capacidad imaginativa del alma, la cual estudiaré más adelante en este mismo capítulo.¹¹⁶ Estas son las distinciones terminológicas que considero pertinente esclarecer para que no se generen confusiones y se tenga por entendido a qué me estoy refiriendo cuando me ocupe de cada una de las nociones.

Ya se analizó en qué consiste o qué se comprende por vida en el alma. Ahora se analizará por qué Agustín está afirmando que el alma es mente.

Agustín afirma lo siguiente de la mente: “Y esta facultad es la mente, es decir, la inteligencia racional a la que está reservada el juicio”.¹¹⁷ La mente (*mens*) se encarga de la actividad intelectual en los procesos cognoscitivos, de dirigir las impresiones de los objetos del mundo sensible archivados en la memoria para juzgarlos. En esta actividad de la mente está la acción de la voluntad como atención de ella a ciertos objetos del mundo y a las impresiones guardadas en la memoria. La mente juzga las impresiones de los objetos del mundo dentro del ámbito gnoseológico y también moral. La visión intelectual de la mente es la más excelente¹¹⁸, ya que discierne las impresiones que tenemos de los objetos sensibles de las realidades que se conocen por el entendimiento. Así, la visión intelectual que es propia de la mente: “(...) no engaña nunca, porque o no la entiende el que juzga ser otra cosa de lo que ella es, o si la entiende, al instante conocerá que es verdadera”.¹¹⁹ Es decir, que la mente tiene la capacidad de entender el conocimiento en los procesos cognoscitivos guiando a las facultades del alma, a través de su visión intelectual.

¹¹⁵ Ídem, X, 5, 7, p. 589- 591.

¹¹⁶ Para este estudio, véase Étienne Gilson, *Introducción a L' Étude de Saint Augustín*, p.56. También se puede consultar, José Villalobos, *Ser y verdad en san Agustín de Hipona*, editada por la Universidad de Sevilla, 1982. En esta obra, José Villalobos introduce para el estudio de su obra, una nota a manera de pequeño apartado de la dificultad terminológica de las nociones que se han expuesto, así como de otros términos que considera que establecen una relación cercana con las actividades interiores del alma.

¹¹⁷ Agustín de Hipona, *La Trinidad*, X, 5, 7, p. 589-591.

¹¹⁸ Agustín de Hipona, *Del Génesis a la letra*, XII, 10, 21, p. 1203.

¹¹⁹ Ídem, XII, 14,29, p.1213.

Así, Agustín ilustra con la tríada vida-mente-substancia las propiedades que podemos predicar de toda la vida del alma. La vida del alma humana -como la consideró Agustín- va acompañada de la capacidad del discurso racional. Cuando Agustín menciona en la tríada que el alma es mente se refiere a lo que podemos predicar de ella, es decir, la capacidad de llevar a cabo los procesos cognoscitivos. Si el alma del hombre no tuviera una mente que le permitiera comprender el mundo a nivel intelectual, se reduciría sólo a la facultad sensitiva, según Agustín:

“Cuánto ama la naturaleza humana el conocimiento y cuánto rehusa ser engañada, puede colegirse al menos de que cualquiera prefiere lamentarse con mente sana a alegrarse en la locura. Esta virtualidad tan maravillosa sólo la posee el hombre y ningún otro animal mortal, aunque algunos tengan el sentido de la vista mucho más agudo que nosotros para mirar la luz visible. Pero son incapaces de mirar la luz incorpórea que de algún modo ilumina nuestra mente para poder juzgar con rectitud de todo esto”.¹²⁰

Finalmente, analicemos por qué Agustín afirma que el alma es una substancia en la tríada vida- mente- substancia. Recordemos un pasaje citado más arriba, el cual afirma lo siguiente del alma: “(...) pero todas conocieron que existían, vivían y entendían¹²¹ (...) así es como piensa que ella –el alma- vive, comprende y ama”.¹²² Las dos tríadas de los pasajes citados afirman del alma que es vida y entendimiento. Sin embargo, Agustín introduce el elemento amar como una acción del alma. Entonces, cabe preguntarse, ¿Por qué Agustín establece una relación co-substancial de la existencia con el amor, considerando la primera tríada: vida- mente- substancia?

Partamos de la afirmación que todas las tríadas que Agustín menciona en su estudio ontológico se dicen del alma: “Y estas tres facultades, memoria, inteligencia y voluntad, así como no son tres vidas, sino una vida, ni tres mentes, sino una sola mente, tampoco son tres

¹²⁰ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, XI, 27, 2, p. 763.

¹²¹ Agustín de Hipona, *La Trinidad*, X, 10, 13, p. 599.

¹²² Ídem, X, 10, 16, p. 603.

substancias, sino una sola substancia”.¹²³ ¿Cómo se comprende esta afirmación, es decir, la relación co-substancial entre substancia, existencia y amor?

El alma como substancia es sustrato de sí misma:

“(…) el término substancia trae su origen del verbo subsistir. Es, pues, un absurdo dar un sentido relativo a la palabra substancia; porque, si todo ser es subsistente en sí mismo ¿con mayor razón no lo será Dios?”¹²⁴

Agustín afirma en el pasaje que todo ser guarda subsistencia en sí mismo, lo cual también se afirma del alma. El alma, como sustrato de sí misma, tiene la capacidad de realizar movimientos en su interior sin necesidad de recurrir a algo externo a ella. Es decir, que lleva a cabo sus funciones interiores por sí misma y no por algo ajeno a ella, lo cual le otorga “estatus” de substancia. Mas, ¿Por qué se dice que el alma es amor?

El alma cuando se conoce, se ama¹²⁵ y este amor es movimiento de sí mismo, es decir sustrato de sí: “(…) pues se ama el amor, y el amor sólo puede ser amado por el amor, es decir por sí mismo”.¹²⁶ La substancia es sustrato de sí y el amor como movimiento de sí mismo es substancia. Luego, cuando Agustín afirma que el alma es substancia lo que está afirmando es que el alma existe y es capaz de subsistir por sí misma cuando realiza sus movimientos como otras substancias. Por ejemplo el amor.

El amor se ama por sí mismo, esto es, que por amor efectúa sus propios movimientos. Agustín identifica el amor con el alma porque ella es capaz de realizar sus movimientos interiores por sí misma sin tener que recurrir a nada ajeno. Por ello, cuando el Hiponense establece una relación co-substancial entre estos tres términos existencia, substancia y amor, no sólo está estableciendo las propiedades que predicamos del alma, sino también una relación del amor como acción de ella en sus actividades interiores, así como en el

¹²³ Ídem, X, 11, 18, p. 605- 607.

¹²⁴ Agustín de Hipona, *La Trinidad*, VII, 4, 9, p. 483.

¹²⁵ Ídem, IX, 5, 8, p. 551.

¹²⁶ Ídem, IX, 5, 8, p. 551.

conocimiento de sí misma. Las substancias en sí mismas se dicen en términos substanciales, pero según sus relaciones con otras substancias se dicen como términos relativos:

“La memoria, como vida, razón y substancia, es en sí algo absoluto; pero en cuanto memoria tiene sentido relativo. Lo mismo es dable afirmar por lo que a la inteligencia y a la voluntad se refiere, pues se denominan inteligencia y voluntad en cuanto dicen relación a algo. En sí mismas, cada una es vida, mente y esencia. Y estas tres cosas, por el hecho de ser una vida, una mente, una substancia, son una sola realidad”.¹²⁷

De este modo, el alma participa de la substancia amor cuando sus actividades interiores las lleva a cabo por sí misma, por amor a sí misma sin recurrir a nada externo. Pero el estudio del conocimiento del alma por amor será abordado con mayor detenimiento en el siguiente capítulo, cuando nos adentremos al análisis del segundo momento de la doctrina de la interiorización en el pensamiento de Agustín.

Lo novedoso e interesante del planteamiento de la teoría en este momento del pensamiento de Agustín es que no sólo ofrece una taxonomía de toda la actividad interior del alma en tríadas, sino también todo lo que podemos predicar como propiedades de ésta. Del alma predicamos según sus relaciones co-substanciales, de sus propiedades, vida y actividad interior, no como accidentes, sino como substancias.

Las facultades del alma al encontrarse siempre presentes en ella sus actividades son en una participación co-igual. Hemos estudiado más arriba un poco de cómo están presentes las facultades del alma en la actividad interior de ésta. A continuación analizo con mayor detalle la actividad co-igual de las facultades y qué es lo que ontológicamente se comprende del alma, a través de estas realidades en su interior.

¹²⁷ Ídem, X, 11, 18, p. 607.

3.3.- Co-substancialidad en las facultades del alma: memoria, entendimiento y voluntad

Las facultades del alma, memoria, entendimiento y voluntad, se comprende su funcionalidad y estatus ontológico cuando nos adentramos en el estudio de su actividad en los procesos cognoscitivos de la mente. Como mencioné más arriba, la memoria guarda en sí misma las impresiones de los objetos del mundo. El entendimiento o inteligencia discierne, por medio de su juicio, el tipo de conocimiento, ya sea de orden sensitivo o intelectual, o -en palabras de Agustín- según la especie de conocimiento.¹²⁸ La voluntad es el querer del alma, con el cual la mente dirige su atención al objeto que desea conocer.

Las facultades entre sí establecen una relación de “dimensión horizontal” en el alma, esto es una concordancia en la que no existe nivel jerárquico, ya que las tres –memoria-entendimiento-voluntad- están presentes en cada una de las actividades de ella, sin que predomine una o dos. De este modo, ninguna está ausente y ni una ni dos guardan primacía con respecto a la otra o las otras: “Dos de estas tres potencias, la memoria y la inteligencia, contienen en si la noticia y el conocimiento de multitud de cosas; la voluntad, por la cual disfrutamos y usamos de ellas, está presente”.¹²⁹

La relación co- igual de las facultades es un modo de ser de cada una de ellas en los procesos cognoscitivos y en general, en toda la vida del alma, esto es, según la actividad que desempeñan dentro de la relación co-substancial en el proceso de conocimiento. Recordemos, que en el primer momento de la doctrina del alma la razón adquirió un papel crucial en los procesos cognoscitivos, ya que como movimientos de la mente, delineaba el rol y estatus del resto de las facultades. Es cierto que Agustín comienza a tener claro en el primer momento de su doctrina del alma la funcionalidad de cada una de las potencias. Sin embargo, el tratamiento que hace de cada una de ellas no es el mismo que el que formula en

¹²⁸ Ídem, IX, 11, 16, p.565.

¹²⁹ Ídem, X, 10, 13, p. 599.

La Trinidad; aunado que no otorga un orden trinitario de sus acciones en la vida interior del alma.¹³⁰

En el planteamiento final de la doctrina, Agustín establece un orden trinitario a todas las propiedades que podemos predicar del alma, a toda su vida interior y a las actividades de las facultades en los procesos cognoscitivos. Brevemente, en este mismo capítulo analicé la funcionalidad de cada una de las facultades. A continuación, ilustro el orden trinitario de las potencias del alma, recurriendo a la doctrina del conocimiento que formula Agustín en *La Trinidad* y al mismo ejemplo que utilicé en el capítulo 1, con el fin de establecer la diferencia entre las dos fases de la doctrina del alma en el pensamiento de Agustín. Cabe recordar, que recurro a la doctrina del conocimiento esquemáticamente, ya que es la manera más clara de comprender la funcionalidad de las facultades del alma. Por lo que, no pretendo ahondar en dicha doctrina, ya que esta labor requeriría el esfuerzo de un capítulo entero.

El alma para Agustín en *La Trinidad* es hálito de vida que anima el cuerpo. Sin embargo, su naturaleza¹³¹ no se reduce a esta noción, ya que el alma humana es vida, mente y substancia. Esto es, que no sólo es vida que anima el cuerpo, sino también mente con capacidad intelectual, sustrato de sí misma y de sus movimientos interiores. El alma es vida, mente y substancia según las propiedades que podemos predicar de ella. Su constitución interior está conformada por tres facultades memoria, entendimiento, voluntad y una mente que las guía en los procesos cognoscitivos. La memoria es la facultad del alma que se encarga de archivar en sí las impresiones de los objetos del mundo. El entendimiento es la capacidad discursiva racional que le permite a la mente emitir juicios de valor, según el tipo de conocimiento adquirido. La voluntad es el querer del alma que enlaza a las demás facultades en una unidad.

¹³⁰ Ver capítulo 1.

¹³¹ La noción de naturaleza (*natura*) para Agustín designa la constitución de una cosa, es decir, sus características esenciales sin las cuales la cosa no sería lo que es. Ver Allan D. Fitzgerald, *Diccionario de san Agustín: san Agustín a través del tiempo*, p. 934.

El hombre es cuerpo y alma, y esta dualidad establece la distinción entre exterior e interior en la teoría del conocimiento. Para Agustín, el conocimiento del mundo sensible pertenece al hombre exterior (*exteriore homine*), mientras que el conocimiento en el mundo inteligible del alma pertenece al hombre interior (*interiore homine*), ya que está dotado de capacidad intelectual: “Para nadie es dudoso que, así como el hombre interior está dotado de inteligencia, el hombre exterior está dotado de sentidos corporales”.¹³² Esta distinción, no sólo establece tipos de conocimiento, sino también dirige la concentración del alma cuando quiere conocerse.

A continuación, retomo el ejemplo propuesto en el primer capítulo para esclarecer lo anterior. Supongamos que un hombre tiene frente a él una vasija. La vasija es de cerámica y se percata de ello por el sentido de la vista y su sentido del tacto. Cuando conoce el objeto vasija está presente en él una trinidad de conocimiento conformada por el objeto sensible en el mundo, los sentidos corporales -en este caso el sentido de la vista y el del tacto- y la voluntad del alma, cada uno de naturaleza distinta:

“Tres cosas hemos de considerar y distinguir, cosa sumamente sencilla, en la visión de un cuerpo cualquiera. Primero, el objeto que vemos; por ejemplo, una piedra, una llama o cualquier otro cuerpo perceptible al sentido de la vista; objeto que puede existir aun antes de ser visto. Segundo, la visión, que no existía antes de percibir el sentido el objeto. Tercero, la atención del alma, que hace remansar la vista en el objeto contemplado mientras dura la visión”.¹³³

El sentido de la vista percibe el objeto vasija y la voluntad de su alma está presente, no sólo para que el hombre tenga la disposición de querer observar el objeto vasija, sino también para unir los elementos de la trinidad del conocimiento sensible. El “paso” entre sensación y percepción radica en cómo la imagen semejante de la vasija -impresa en el ojo del hombre- pasa a ser una impresión semejante del objeto vasija archivada en la memoria. Así, lo que eran tres elementos de distinta naturaleza en la tríada del conocimiento, se convierten en tres elementos de igual naturaleza en la tríada del pensamiento (imagen

¹³² Agustín de Hipona, *La Trinidad*, XI, 1, 1, p. 611.

¹³³ Ídem, XI, 2, 2, p.615.

semejante del objeto archivado en la memoria, mirada del alma y la voluntad que enlaza a los tres en una unidad);¹³⁴ esto es, de naturaleza inmaterial.

La memoria archiva en sí la impresión de la imagen semejante a la vasija. El entendimiento comprende lo que es el objeto vasija y puede emitir un juicio acerca del objeto, ya sea de su utilidad o de cualquier índole. Finalmente, la voluntad es el querer, no sólo de comprensión del objeto vasija, sino que establece la unión entre las tres facultades. Pero, ¿Cómo podemos saber si lo que percibimos por medio de nuestros sentidos queda como un conocimiento en nuestra mente?

Agustín considera que si conservamos la impresión de un objeto del mundo material en la memoria, entonces podemos afirmar que poseemos conocimiento de ese objeto que percibimos por medio de los sentidos, ya que “lo que de mi memoria no recuerdo, no está en mi memoria”.¹³⁵ Sin embargo, con la tríada del pensamiento recordamos un conocimiento que adquirimos por medio de los sentidos o a nivel intelectual. De este modo, se afirma que si el alma recuerda en la mirada de su pensamiento la impresión semejante de la imagen de la vasija, entonces tiene conocimiento del objeto vasija del mundo sensible. Al recordar la vasija por medio de una impresión en la memoria puede emitir juicios de valor de ella por medio de su entendimiento, y es su voluntad la que desea recordar la impresión y la que desea comprender ese conocimiento. La voluntad une en la trinidad, no sólo a estos tres elementos de conocimiento, sino a las facultades del alma durante los procesos cognoscitivos.

La teoría de conocimiento del periodo de madurez de Agustín en *La Trinidad* es también su planteamiento final. En escritos anteriores, él había comenzado a formular su concepción de cómo es que el hombre conoce el mundo sensible. Sin embargo, parece haber establecido el esquema de su doctrina del conocimiento en esos escritos, con el cual terminaría de formularla en sus obras de madurez. Entonces, ¿Agustín tuvo una evolución

¹³⁴ Ídem, XI, 3, 6, p. 623: “(...) 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”.

¹³⁵ Ídem, X, 11, 18, p. 607.

en todas las doctrinas en el desarrollo de su pensamiento? No necesariamente. Es verdad, que estudiosos del pensamiento agustiniano como Matthews¹³⁶ afirman que la doctrina de la felicidad y del tiempo existen dos formulaciones distintas en el pensamiento de Agustín, lo cual supone la existencia de dicha evolución. Sin embargo, el caso de la doctrina de la interiorización es distinto, ya que la interioridad al predicarse del alma, su evolución está determinada por la transformación de la concepción del alma que desarrolló Agustín. Como tal, tanto la doctrina del conocimiento como la doctrina de la interiorización están determinadas por la evolución que tuvo Agustín de la concepción del alma. Considero que lo que planteó en los primeros escritos son acercamientos a la formulación, mientras que en *La Trinidad* Agustín termina por formular su teoría del alma y su doctrina de la interiorización, conforme a la evolución que tuvieron las nociones que constituyen la vida del alma. Esto es, el carácter teológico trinitario que adquirieron conforme a la conversión de Agustín al cristianismo, sin perder su carácter filosófico.

La cuestión inmediata a responder es: ¿Cómo se comprende la llamada co-substancialidad entre la memoria-entendimiento-voluntad en las actividades interiores del alma?

Primero, indagemos qué se comprende por co-substancial y cómo se llegó a la idea de que las facultades del alma guardan una relación de esta índole. Por co-substancial se entiende que dos o más sustancias guardan una relación entre sí sin distinción de naturaleza, ni de niveles jerárquicos. Afirmar que las facultades del alma establecen este tipo de relación, implica afirmar que tanto la memoria, como el entendimiento y la voluntad son cada una una sustancia. Pero, ¿Cómo nos percatamos que cada una de las facultades es una sustancia? En primera instancia, recordemos un pasaje en el cual Agustín hace esta afirmación claramente, es decir, que la memoria, entendimiento y voluntad son cada una de ellas una sustancia:

“Y estas tres facultades, memoria, inteligencia y voluntad, así como no son tres vidas, sino una vida, ni tres mentes, sino una sola mente, tampoco son tres sustancias, sino una sola sustancia”.¹³⁷

¹³⁶ Gareth B. Matthews, *Agustín*, Herder, Barcelona, 2006.

¹³⁷ Agustín de Hipona, *La Trinidad*, X, 11, 18, p. 605-607.

Este pasaje, no sólo ilustra que cada una de las tres facultades del alma son substancia, sino también, informa que la relación co-substancial que guardan entre sí se comprende en una unidad de ser. ¿Cómo es posible que las facultades son tres substancias distintas, pero de igual naturaleza en el alma? Empiezo por analizar estos tres problemas, es decir: 1) ¿Cómo cada una de las facultades del alma se conciben como una substancia?, 2) Si son substancias en sí mismas, ¿Cómo establecen una relación co-substancial entre ellas?; y 3) ¿Cómo esta relación se comprende como una unidad de ser? Comienzo en primer lugar, cómo cada una de las facultades puede concebirse como una substancia.

En primer lugar, recordemos brevemente lo que se estudió más arriba, es decir, qué fue lo que entendió Agustín cuando afirmó que cada una de las facultades es una substancia y por qué llega a esta conclusión. En este estudio, se explicó que el Hiponense establece un caso de relación co-substancial entre los conceptos de substancia y amor cuando se predicán del alma en la tríada vida- mente- substancia. El amor, como substancia, es sustento de sí mismo, esto es, que realiza sus movimientos por sí mismo, sin que nada externo se involucre en estos, conservando así autonomía en sus movimientos interiores.

Esto mismo parece que Agustín lo comprendió cuando da la definición de substancia: “Así como la palabra esencia se deriva del verbo ser, el término substancia trae su origen del verbo subsistir”.¹³⁸ Si por substancia Agustín comprende algo que es capaz de subsistir por sí mismo, de existir y moverse sin la intervención de algo ajeno, y las facultades del alma – memoria, entendimiento y voluntad- subsisten por sí mismas y realizan sus actividades interiores por sí mismas. Entonces, son substancia.

Cuando Agustín afirma que cada una de las facultades del alma es una substancia - entendiendo por substancia lo que es sustento de sí mismo para realizar sus movimientos interiores- la memoria, el entendimiento y la voluntad son substancias por el hecho de que satisface la actividad de cada una de ellas con la noción de substancia. Para esclarecer esto, se afirma que la memoria es substrato de su propio ser, pues no recurre a nada para archivar

¹³⁸ Ídem, VII, 4, 9, p. 483.

en sí misma las impresiones que recibe de los objetos del mundo sensible, ni tampoco requiere de la intervención de algo ajeno a ella para traer al momento presente los recuerdos de los hechos del pasado. De igual modo, el entendimiento o inteligencia no recurre a nada externo a sí mismo para la construcción de razonamientos, ni para emitir juicios de valor del conocimiento adquirido. La voluntad, como querer, es sustento de sí misma y de su movimiento por amor hacia el objeto de su deseo. Cuando la memoria recuerda la impresión de un objeto, el entendimiento lo comprende y la voluntad desea recordar dicho objeto, recurren a la impresión de él en el proceso de conocimiento. Sin embargo, los movimientos interiores de cada una de las facultades se realizan sin requerir de algo externo a ellas, lo cual cumple con la noción de substancia que da Agustín y sin que se afecte el contenido conceptual del objeto en la memoria, ya que éste yace en ella. De esta manera, es como se comprende y afirma que las facultades del alma, memoria, entendimiento y voluntad, son substancias. La cuestión ahora es: ¿Cómo cada facultad en sí misma es substancia? y ¿Cómo, al mismo tiempo, puede establecer una relación co-substancial en la unidad del alma?

Según Agustín:

“La memoria, como vida, razón y substancia, es en sí algo absoluto; pero en cuanto memoria tiene sentido relativo. Lo mismo es dable afirmar por lo que a la inteligencia y a la voluntad se refiere, pues se denominan inteligencia y voluntad en cuanto dicen relación a algo. En sí mismas, cada una es vida, mente y esencia. Y estas tres cosas, por el hecho de ser una vida, una mente, una substancia, son una sola realidad. Y así, cuanto se refiere a cada una de estas cosas le doy un nombre singular, no plural, incluso cuando las considero en conjunto”.¹³⁹

Agustín, en este pasaje, afirma dos distintos estatus ontológicos de las potencias del alma: 1) las facultades del alma como substancias son algo en sí mismo, 2) pero según la co-substancialidad dicen “relación” con algo. La memoria, entendimiento y voluntad como substancias son algo en sí mismo que habitan en el interior del alma, la cual es su sustento. ¿Cómo el alma es sustrato de substancias? Poco más adelante se ahondará en este estudio,

¹³⁹ Ídem, X, 11, 18, p. 607.

por el momento concentrémonos en cómo es posible la co- substancialidad de las facultades del alma.

Agustín, en el pasaje citado, nos dice que las facultades son substancias en sí mismas. Pero según la relación que establezcan con otra facultad se dicen en sentido relativo, entendiendo por esto, una denominación de segundo orden ontológico con respecto a lo que las cosas son en sí mismas. Este segundo orden ontológico o sentido relativo de las facultades se comprende según su actividad recíproca de carácter cognoscitivo y moral. Había analizado más arriba, cómo es posible que cada una de las facultades está presente a unísono y en armonía cuando el hombre tiene conocimiento del objeto vasija. Cuando las potencias del alma realizan sus actividades a unísono establecen una relación recíproca que revela igualdad entre ellas, es decir, que ni una de las tres guarda primacía con respecto a las otras dos –cualquiera que sean estas- ni dos con respecto a una. Sino que revelan una relación de igualdad cuando entablan reciprocidad de una misma naturaleza por el hecho de pertenecer a una misma substancia que es sustento de ellas, esto es, el alma. Las facultades no están separadas en ningún momento, por lo cual la identidad que establecen no sólo se da por el hecho de estar siempre presentes a unísono en sus actividades. Sino también, por pertenecer a una misma substancia, lo cual también ocurre cuando el alma se conoce a sí misma y las facultades “se conocen una a una, y una a todas ellas”.¹⁴⁰ Por ello, es que Agustín afirma que la memoria como vida, mente y substancia es algo en sí mismo, en sí mismo porque la tríada que se está predicando de la memoria es lo que predicamos del alma y del resto de sus facultades por la igualdad de naturaleza entre sí. De este modo, la memoria, el entendimiento y la voluntad son substancias que habitan en el alma y que establecen una relación co- substancial en su actividad en la vida interior.

La memoria, el entendimiento y la voluntad son substancias por ser capaces de realizar sus actividades y ser sustentos de sí mismas. Sin embargo, son substancias que habitan en otra substancia. ¿Cómo es esto posible? El hecho de que el alma es sustento de las facultades, ellas no pierden su valor como substancias, ya que la actividad de cada una no se modifica, ni cambia. Luego entonces, el alma como sustento de sus facultades “lo que se dice” de ella

¹⁴⁰ Ídem, X, 11, 18, p. 607.

se puede decir de estas, “y lo que se dice” de las facultades se dice del alma; aunque no como totalidad del alma, es decir, que ella se reduzca a memoria –por ejemplo-. Así, el alma con sus facultades son una y la misma vida, mente y substancia, ya que ella es memoria, entendimiento y voluntad porque se genera una igualdad entre el todo y la parte. El alma es memoria, entendimiento y voluntad al ser imagen de la Trinidad de Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Por tal razón, Agustín en su segunda teoría o en su teoría acabada del alma, formula todas las actividades de ella en trinidad. Así como Dios es uno y trino, el alma humana es trina por tener tres facultades, memoria, entendimiento y voluntad; es unidad por guardar tres substancias en una misma vida, el alma. De esta manera coincido con la opinión que tiene Gareth B. Matthews del problema: “La memoria es la mente que recuerda cosas. El entendimiento es la mente que entiende cosas. Y la voluntad es la mente que elige cosas y las pone en obra”.¹⁴¹

3.4.- Las actividades trinitarias en el interior del alma

A lo largo del capítulo he hecho hincapié en el uso de orden trídico que Agustín otorga a la actividad interior del alma. Vida, mente, substancia es lo que predicamos de la totalidad del alma. Memoria, entendimiento y voluntad son las tres potencias, que como substancias, realizan sus movimientos ontológicos en el interior de ella. Así, el alma es una y trina a imagen de la Trinidad divina.

Pero no sólo el orden ontológico del alma lo formuló Agustín en tríadas, sino también toda su actividad interior, lo cual incluye: 1) el conocimiento sensible y 2) la función del pensamiento. Las tríadas del conocimiento sensible y el pensamiento establecen un “puente” entre el mundo material y el inteligible de la actividad del alma. La primera tríada comunica las impresiones de los objetos del mundo a la segunda y el pensamiento lleva a cabo toda su actividad en el interior del alma.

La tríada del pensamiento está conformada por la visión interior del ojo del alma, es decir, la atención de la mente, la memoria como bóveda intangible de las impresiones extraídas

¹⁴¹ Gareth B. Matthews, *Agustín*, p. 78.

de los objetos del mundo sensible y la presencia de la voluntad que une a las dos anteriores como un querer de acción: “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”.¹⁴²

A su vez, Agustín sugiere en el pasaje que cada una de estas actividades tríadicas son percibidas por un tipo de visión según la especie de conocimiento en la que esté enfocada la atención del alma. En *Del Génesis a la letra*, especialmente en el libro XII, Agustín define tres tipos de visiones que posee el alma:

“A la primera visión la llamamos corporal, porque se percibe por el cuerpo y se muestra a los sentidos corporales. A la segunda, espiritual, pues todo lo que no es cuerpo y, sin embargo, es algo, se llama rectamente espíritu, y ciertamente no es cuerpo, aunque sea semejante al cuerpo, la imagen del cuerpo ausente y la mirada con que se ve la imagen. La tercera clase de visión se llama intelectual, del origen de donde procede, y me parece un gran absurdo llamarla mental por la mente, recurriendo a un neologismo”.¹⁴³

Agustín ofrece un ejemplo muy claro para comprender los tipos de visión del alma. Recurriendo a la sentencia “*amarás a tu prójimo como a ti mismo*”, el Hiponense ilustra la naturaleza de cada una de las visiones. A la visión corporal corresponde la naturaleza del mundo sensible, ya que es posible por los sentidos. La visión espiritual es una cualidad¹⁴⁴ del alma para vislumbrar en su interior las imágenes impresas archivadas en la memoria. Finalmente, por medio de la visión intelectual el alma comprende cualquier especie de conocimiento, las realidades inteligibles, se conoce a sí misma y a Dios. Agustín la denomina de este modo, por provenir de la acción discursiva racional del entendimiento:

“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

¹⁴² Agustín de Hipona, *La Trinidad*, XI, 3, 6, p. 623.

¹⁴³ Agustín de Hipona, *Del Génesis a la letra*, XII, 7, 16, p. 1197.

¹⁴⁴ “(...) Por donde se ve que la profecía pertenece más bien a la mente que a este espíritu, el que en sentido propio es sólo una cualidad del alma, inferior a la mente, en la que se representan las semejanzas de las cosas corporales.” Ídem, XII, 9, 20, p. 1201.

prójimo ausente; la tercera tiene lugar en la mirada atenta de la mente con la que se contempla la misma dilección”.¹⁴⁵

A continuación analizo la presencia de cada tipo de visión del alma en las actividades trinitarias de ella y cómo las facultades están presentes en orden ascendente de lo que Agustín llama razón inferior y razón superior.

El conocimiento para Agustín es gradual en escala ascendente. Esto es, que asciende desde el conocimiento del mundo de los sentidos, hasta el conocimiento de las realidades inteligibles, del alma y de Dios. Esto sugiere que el planteamiento de los tres tipos de visiones en cada una de ellas está la atención del alma y es un grado ascendente con el que se eleva a un nivel superior de conocimiento hasta alcanzar la sabiduría:

“Estas tres clases de visiones, la corporal, la espiritual y la intelectual, deben ser consideradas en particular, para que de este modo la razón vaya subiendo de las cosas inferiores a las superiores”.¹⁴⁶

El conocimiento del mundo sensible corresponde al hombre exterior, el cual está dotado de sentidos corporales: “El hombre exterior, dotado de un cuerpo sensible, percibe los cuerpos; y en este sentido se subdivide, como es fácil advertir, en cinco: vista, olfato, gusto, oído y tacto”.¹⁴⁷ Por los sentidos, el hombre tiene conocimiento de los objetos del mundo, puede ver un atardecer, oler y sentir la humedad de un jardín, escuchar una melodía, etc. Estas y muchas otras percepciones sensibles experimentamos y tenemos conocimiento de ellas por medio de los sentidos corporales.

La trinidad del conocimiento del mundo sensible está conformada por: el objeto del mundo sensible, el sentido corporal y la atención del alma como facultad volitiva. El querer de la voluntad es lo que impulsa desear conocer, ya que al no desear apreciar el objeto, el alma no advertiría su presencia o no enfocaría su atención en él. Por esto, afirmo que el

¹⁴⁵ Ídem, XII, 6, 15, p. 1195.

¹⁴⁶ Ídem, XII, 11, 22, p. 1203.

¹⁴⁷ Agustín de Hipona, *La Trinidad*, XI, 1, 1, p. 613.

conocimiento del mundo sensible, a pesar de ser de naturaleza corporal, “nace” como un querer en la inmaterialidad del alma:

“Tres cosas hemos de considerar y distinguir, (...) Primero, el objeto que vemos; por ejemplo, una piedra, una llama o cualquier otro cuerpo perceptible al sentido de la vista; objeto que puede existir aun antes de ser visto. Segundo, la visión, que no existía antes de percibir el sentido del objeto. Tercero, la atención del alma, que hace remansar la vista en el objeto contemplado mientras dura la visión”.¹⁴⁸

Así, en la tríada del conocimiento está la atención del alma que conoce el mundo a través de los sentidos corporales. Los elementos de la tríada del conocimiento del mundo sensible –objeto, sentido corporal y atención del alma- cada una son de naturaleza distinta. El objeto sensible que el alma voluntariamente desea conocer es exterioridad, el cual se opone a su naturaleza que es interioridad. El sentido corporal proviene de la naturaleza de un ser animado, es decir, el hombre. Mientras que el objeto sensible a conocer, sea éste animado o no, su naturaleza es material, ya que el hombre también es capaz de conocer los animales y la vida vegetativa que habita el mundo. El objeto del mundo por conocer, el sentido corporal del hombre y la atención del alma se unen en un momento en el tiempo cuando se genera el conocimiento de dicho objeto. El sentido corporal se informa de los caracteres particulares del objeto, en el cual el alma es la que dirige desde su interior la focalización de su atención sobre el sentido del cuerpo. La atención del alma es la acción de la facultad volitiva en esta tríada de conocimiento del mundo sensible, ya que por un lado enlaza los otros dos elementos de la tríada, y por otro es por voluntad que ella concentra su atención en el sentido de la vista para conocer el objeto. Es decir, el objeto y el sentido corporal que percibe a éste nacen como deseo en el alma de conocer dicho objeto. Al generarse la impresión del cuerpo sensible en el sentido corporal se crea una imagen que es una semejanza del objeto sensible. Luego de ser una imagen en el sentido de la vista, pasa como una impresión de la imagen semejante del objeto en la memoria, lo cual para Agustín son “como tenues vestigios de aquella forma impresa en el sentido”.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Ídem, XI, 2, 2, p. 613-615.

¹⁴⁹ Ídem, XI, 2, 4, p. 619.

El alma siempre está presente en el proceso de conocimiento del mundo sensible y las impresiones de los objetos quedan archivadas en la memoria. Entonces surge una nueva trinidad, en la cual la visión del alma trae del pasado esa impresión del mundo sensible al momento presente del pensamiento, el cual está conformado por: la mirada del pensamiento -entendiendo por esto la atención del alma-, la memoria como bóveda de las impresiones de los objetos del mundo sensible que establece un “puente” entre el mundo exterior y el mundo interior del alma y la voluntad como facultad que une la acción del pensamiento.

Con esta tríada del pensamiento, Agustín edifica toda la vida interior del alma, la cual no rompe contacto con el mundo de los sentidos, sino que establece en el interior de ella una “edificación” de todos los conocimientos que el hombre va adquiriendo, esto es, desde el conocimiento de su cotidianidad, hasta el conocimiento científico que pueda tener de las cosas en una actividad trinitaria del alma. Con ello, el Hiponense da al hombre la capacidad de interiorizar el conocimiento que tiene del mundo, sin necesariamente tener que recurrir reiteradamente a los objetos sensibles; a menos que la voluntad desee nuevamente enfocar su atención en ellos, como lo hizo en el pasado. Así, el poder del pensamiento radica en la posesión que la memoria tiene de las impresiones de los objetos del mundo sensible, en la visión interior del alma para repasar detalladamente las impresiones semejantes de los objetos y la voluntad que enlaza la trinidad en una sola intención del alma. Esto es, reconocer inmaterialmente en su interior lo que conoció materialmente en el mundo sensible.

Sin embargo: ¿Cómo la visión espiritual, de la que Agustín habla en el libro XII *Del Génesis a la letra*, se vincula con la tríada del pensamiento?

Para Agustín todo lo que no es cuerpo es espíritu: “(...) pues todo lo que no es cuerpo y, sin embargo, es algo, se llama rectamente espíritu (...)”.¹⁵⁰ Entonces, si lo que es espíritu lo relacionamos con la actividad trinitaria del pensamiento, podemos pensar que todas las impresiones que el alma recibió del mundo de los sentidos y que archivó en su memoria son espíritus debido a su inmaterialidad. Luego, podemos visualizarlas por medio de la visión

¹⁵⁰ Agustín de Hipona, *Del Génesis a la letra*, XII, 7, 16, p. 1197.

espiritual del alma. Pero entonces, ¿La atención del alma es visión espiritual? No precisamente, porque si recordamos que Agustín está asignando un nombre a cada tipo de visión que el alma tiene según la especie de conocimiento, entonces, no es que el pensamiento sea sólo visión espiritual, sino que ésta es sólo un grado de conocimiento en la que el pensamiento tiene enfocada la atención del alma. Al respecto, Agustín en *Del Génesis a la letra* afirma que: “(...) el espíritu se distingue con clarísima evidencia de la mente (...)”,¹⁵¹ lo que nos lleva a un análisis de cómo se realiza la actividad del pensamiento en el interior del alma con ayuda de la visión espiritual. La comprensión de la visión espiritual nos ayuda a distinguirla de la visión intelectual.

La diferencia entre visión espiritual y visión intelectual radica en que en la primera el alma es capaz de visualizar las impresiones del mundo de los sentidos, a pesar de estar ausentes los objetos físicamente. Es decir, que la mirada del pensamiento es capaz de ver en su interior las impresiones semejantes al objeto sensible que una vez el hombre exterior experimentó en el pasado y que la mirada del pensamiento observa en el momento presente de su acción:

“Diré que, conforme a esta distinción, llamaremos ahora espiritual al género de visiones por el que nos representamos en el alma las imágenes de los cuerpos ausentes”.¹⁵²

En la actividad del pensamiento –memoria, visión interior del alma y voluntad- no existe diversidad de substancia,¹⁵³ pues todos los procesos que realiza se llevan a cabo en el interior del alma. Por lo que su naturaleza corresponde a la inmaterialidad de ella. Podríamos pensar que las impresiones del mundo sensible que la memoria guarda en su interior por el hecho de proceder de los objetos del mundo siguen siendo sensibles. Sin embargo, no es así, pues el alma al guardar cierta semejanza de ellas, como impresión en su memoria, no son corporales sino espirituales, ya que están desligadas de todo componente

¹⁵¹ Ídem, XII, 8, 19, p. 1199.

¹⁵² Ídem, XII, 9, 20, p. 1203.

¹⁵³ Agustín de Hipona, *La Trinidad*, XI, 3, 6, p.623.

material por residir en su interior. El manejo que el alma puede hacer de las impresiones archivadas en la memoria es sorprendente, ya que se proyectan en su interior como representaciones de las cosas del mundo por medio de su querer o involuntariamente, como en los sueños o en la locura. Veamos cómo ocurre esto en el pensamiento por medio de la visión espiritual.

La visión espiritual es un estado consciente o inconsciente de la mente, a través de la tríada del pensamiento. Es decir, que si visualizamos los objetos del mundo que conocimos por el hombre exterior es porque la voluntad del alma así lo quiso. La atención del pensamiento se concentra en la memoria para extraer el recuerdo y “mirarlo” con su visión espiritual. El recuerdo como impresión en la memoria se distingue de la imagen invocada por la voluntad del alma, por el hecho de existir permanentemente en la memoria, mientras que la segunda es como una “copia” de la primera que surge de la invocación de la voluntad. La mirada del pensamiento se enfoca no en la impresión permanente que guarda la memoria, sino en la impresión que a modo de copia solicitó la voluntad visualizar. Es decir, que el hecho de recurrir a un recuerdo que la memoria guarda permanentemente, este no se pierde ni se borra en ella por la solicitud que la voluntad del alma hizo de este, sino que sólo se crea una imagen “alterna” más a la que ya existe en el interior de la memoria:

“(…) y lo mismo sucede en la visión imaginaria cuando el alma piensa en la imagen de un cuerpo ya visto; consta, pues, de la semejanza del cuerpo en la memoria archivado y de la imagen que nace en el alma del que recuerda; tan única y singular aparece, que sus dos elementos sólo la razón los distingue, haciéndonos comprender que una cosa es el recuerdo con permanencia en la memoria, aun cuando se piense en cosa diversa, y otra la imagen que evoca el recuerdo al regresar a nuestra memoria y encontrarnos allí con la misma imagen. Porque de no estar allí es tan completo el olvido, que el recuerdo sería imposible”.¹⁵⁴

Cuando pensamos en algo o en alguien que está ausente se recurre a los recuerdos que guardamos de la presencia física de la persona como impresiones en la memoria para de algún modo “aliviar” el dolor psicológico que su ausencia provoca. El recuerdo no se pierde por evocar una imagen de la impresión que guarda permanentemente la memoria,

¹⁵⁴ Ídem, XI, 3, 6, p. 625.

sino que sólo surge una impresión alterna de esta. La imagen que surgió del recuerdo se desvanece cuando la mirada del pensamiento, como atención del alma, enfoca su querer y visión espiritual en otra cosa, sea otro recuerdo o la visualización de un objeto corpóreo en el mundo. Así, la mirada del alma concentra su atención en el recuerdo y éste surge y es visualizado voluntariamente por el alma con su visión espiritual: “(...) al hombre exterior pertenecen también las imágenes, producto de nuestras sensaciones, esculpidas en la memoria y contempladas en el recuerdo”.¹⁵⁵

En el ámbito gnoseológico ocurre algo parecido a lo que hemos expuesto de la tríada del pensamiento en el ámbito psicológico. La diferencia radica en que no se recurre a la impresión del objeto sensible por una afección del alma. Sino que la voluntad de ella, como un querer, solicita la impresión del objeto sensible para repasar los caracteres particulares de la cosa por la mirada del pensamiento, la cual es atención de la mente:

“No obstante, la forma que nace en la mirada del recuerdo procede de la que existe inmanente en la memoria; a pesar de ello, la mirada interior no trae su existencia de ella, pues existía ya antes de recibir esta forma. Y en buena lógica, si aquella no es padre verdadero, ni ésta será su prole legítima. Mas aquel cuasi padre y esta cuasi prole algo insinúan; nos ejercitan para ver con más certeza y seguridad cosas más íntimas y verdaderas”.¹⁵⁶

La voluntad tiene su reposo en el fin que nació como un querer. El fin de la voluntad en la visión corporal se encontraba en el reposo del deleite con el contacto de la cosa sensible. En la visión espiritual, el fin y reposo de la voluntad está en la atención que la mirada del pensamiento enfoca en la impresión que evocó a la memoria. Y todos los pensamientos que se generan de los recuerdos, sólo pueden ser generados por esta trinidad del pensamiento:

“(...) no hay uno tan sólo sin estos tres elementos, a saber: "el recuerdo oculto en la memoria antes aún de pensar en él; la imagen, que nace en el pensamiento cuando

¹⁵⁵ Ídem, XII, 1, 1, p. 653.

¹⁵⁶ Ídem, XI, 7, 11, p. 637.

se mira, y la voluntad, que une, completa y perfecciona los dos anteriores, con las que forma, como tercer elemento, una cierta unidad”.¹⁵⁷

El uso que la voluntad quiera dar a las impresiones que la memoria guarda será según el ingenio del pensamiento, ya sea crear historias que envuelvan la atención de la mente, como es el caso de las novelas o crear seres fantásticos con caracteres extraídos de los objetos sensibles o de los seres vivientes que habitan el mundo y que sólo en la imaginación tienen existencia. Es decir, que son impresiones sin substancia por ser creación de la capacidad imaginativa del alma:

“Un sol recuerdo, pues, como en realidad es, uno he visto; pero, si me place, puedo imaginar dos, tres, cuantos quiera, y esta múltiple visión de mi pensamiento es informada por la memoria (...) no obstante, puedo a voluntad imaginar este sol mayor o menor (...) en movimiento o en reposo (...) lo puedo imaginar cuadrado (...) del color que desee (...) y como hago con el sol, así con lo demás”.¹⁵⁸

Es evidente que no podemos recordar un sol cuadrado y/o verde, pues éste no existe en la realidad como una entidad concreta en el universo. Sin embargo, podemos imaginarlo y visualizarlo en el interior de nuestra alma a través de la visión espiritual, y este tipo de impresiones sin substancia es lo que se denomina con el término latino *phantasma*.

El caso de los sueños es particularmente interesante, ya que el pensamiento crea mundos, en el interior del alma, en un estado inconsciente, contruidos con las impresiones extraídas de los objetos del mundo sensible y estos pueden ser visualizados en el interior de ella por medio de su visión espiritual: “Y a este género de impresiones pertenecen variados juegos de la fantasía durante los sueños”.¹⁵⁹ En este estado inconsciente de la mente las imágenes que vemos en nuestro interior son visualizadas por la visión espiritual de nuestra alma, en la cual la acción de la tríada del pensamiento está presente. Durante los sueños se visualizan

¹⁵⁷ Ídem XI, 7, 12, p. 639.

¹⁵⁸ Ídem, XI, 8, 13, p. 641. También se puede ver. Ídem, XI, 10, 17, p. 649; y *Del Génesis a la letra*, XII, 12, 25, p. 1209. En todos estos pasajes, Agustín hace un tratamiento de la capacidad imaginativa del alma.

¹⁵⁹ Agustín de Hipona, *La Trinidad*, XI, 4, 7, p. 627.

imágenes de las impresiones archivadas en la memoria y parece que la evocación de estas es a voluntad del alma, ya que ella fija su atención en dichas imágenes que son recuerdos en la memoria.

La acción de la voluntad está siempre presente para formar la unidad denominada pensamiento. Entonces, si consideramos que toda imagen evocada en la memoria surge a voluntad del alma y la manera de visualizar estas imágenes es por medio de la visión espiritual, lo cual es un tipo de visión de la mirada del pensamiento. Entonces, podemos afirmar que la tríada del pensamiento también está presente en los sueños, sólo que en un estado de éxtasis: “Cuando se aparta o se interrumpe por completo de los sentidos corporales la atención del alma, entonces con toda propiedad se llama éxtasis”.¹⁶⁰

Propio es del éxtasis estar alejado de la experiencia corporal, lo que nos conduce a pensar que lo que visualizamos en el interior de nuestra alma se ve espiritualmente: “(...) pues toda la mirada de la mente está empleada o en las imágenes de los cuerpos que ve en su espíritu, siendo espiritual esta visión, o en las cosas incorpóreas, las que contempla sin imagen alguna corporal por medio de la visión intelectual”.¹⁶¹

En conclusión, podemos afirmar que Agustín da los elementos suficientes para percatarnos que la visión espiritual está presente en la mirada del pensamiento. Este tipo de visión del alma es propia de la razón inferior, ya que el conocimiento que se obtiene por este grado de saber es adquirido por medio de los sentidos y los objetos corporales del mundo. Esta actividad es ciertamente racional, pues se deriva del alma que es substancia racional. Mas lo que pertenece al conocimiento de la razón superior como el grado de conocimiento más elevado al que el hombre puede aspirar en su dualidad de cuerpo y alma, es alcanzado por la visión intelectual. Con la visión intelectual puede el alma conocerse a sí misma. Esto se estudiará en el siguiente capítulo, cuando analice la interiorización de ella en el segundo momento en el pensamiento de Agustín.

¹⁶⁰ San Agustín, *Del Génesis a la letra*, XII, 12, 25, p. 1209.

¹⁶¹ Ídem, XII, 12, 25, p. 1209.

Conclusión

La segunda formulación del alma en el pensamiento de Agustín está fuertemente influenciada por su conversión al cristianismo. Así, con base en la creencia de Dios uno y trino, Agustín termina por formular su concepción del alma y le da un carácter teológico.

Para Agustín el alma, en esta fase de su pensamiento, está estructurada con un orden triádico, tanto en su constitución como en su vida interior. El alma es vida, mente y substancia y está constituida por tres facultades –memoria, entendimiento, voluntad- que dan estructura a todo el conocimiento que el hombre tiene del mundo exterior en el interior del alma.

Es interesante que Agustín en sus primeras obras no haya hecho este planteamiento del alma una y trina a imagen de Dios. En sus obras del periodo de los *Diálogos de Casiciaco* y obras cercanas cronológicamente, Agustín no enfoca su atención en una formulación sistemática del alma. Sino que da por hecho que el hombre tiene un alma que anima su cuerpo y que ella, debido a la dispersión que sufre en el mundo de los sentidos, tiene que retornar a su propio interior. Es decir, que el interés que muestra tener Agustín no es propiamente conocer el alma dentro de sus funciones en los procesos cognoscitivos -aunque no descarta su estudio-, sino que su prioridad es la de conocer el alma para purificarla y que logre el conocimiento de sí misma y de Dios.

En la primera formulación del problema encuentro que Agustín está cierto que el alma está constituida por ciertos elementos que le permiten, tanto conocer el mundo como llevar a cabo los procesos cognoscitivos en su interior. Sin embargo, el tratamiento que hace de los elementos constitutivos del alma es un tanto “desordenado”, aún sin considerar que se enfoca más en el tratamiento de unos que de otros. Es cierto que Agustín tiene ya establecidas nociones centrales de su doctrina que van delineando su pensamiento, como la distinción entre exterior e interior, razón superior y razón inferior, interioridad, verdad, etc. Sin embargo, considero que el primer planteamiento que Agustín hace del alma es diferente con respecto al que formula en su obra de madurez *La Trinidad* por los siguientes motivos.

En *La Trinidad*, Agustín hace un tratamiento riguroso del problema del alma, el cual está influenciado por su conversión al cristianismo y con base en la creencia de Dios uno y trino. Esta formulación del alma tiene un carácter teológico muy marcado, ya que tanto las propiedades que podemos predicar como la constitución de ella tienen un orden trinitario a imagen de Dios. Esta afirmación no descarta que Agustín en sus obras de juventud no haya percibido al hombre como imagen de Dios. Sino que simplemente no hace el tratamiento del alma, ni de manera exhaustiva ni bajo este orden trinitario porque no es el principal problema que le atañe en esa fase de su pensamiento. Por ello afirmo, que la formulación que hace del alma en *La Trinidad* puede considerarse como el tratamiento final del problema.

En el primer planteamiento de la doctrina del alma, Agustín enfoca la actividad de la razón como prioritaria, ya que no sólo es los movimientos de la mente en los procesos cognoscitivos, sino también su actividad va estableciendo el rol de las otras facultades del alma. La actividad de la razón es la que establece los niveles de conocimiento e incluso es la creadora y ordenadora de las artes liberales. La voluntad es escasamente mencionada en esta primera teoría del alma. Sin embargo, en *Confesiones*, Agustín concentra su atención en el tratamiento de la voluntad. Ya en *La Trinidad*, la voluntad es una substancia del alma que enlaza en unidad las tríadas que se predicán de ella. No es que en el segundo planteamiento de la teoría del alma la voluntad adquiera un rol prioritario en la actividad de ella. Sino que la presencia de la voluntad es imprescindible porque todo movimiento del alma en sí misma es por su querer. Por ejemplo, las acciones del hombre de carácter gnoseológico o moral nacen en la facultad volitiva del alma.

Por lo anterior, afirmo que existen dos fases de la doctrina del alma en el pensamiento de Agustín. Estas dos fases pueden ser percibidas si concentramos la atención del estudio del alma en el tratamiento y evolución que fueron adquiriendo las nociones que se predicán de ella y no dando por hecho que Agustín siempre concibió la constitución del alma en un orden trinitario a imagen de Dios uno y trino.

Capítulo 4.- Segundo momento de la doctrina de la interiorización: unidad triádica de certeza de la existencia del alma por amor a sí misma

En el capítulo anterior analicé lo que considero la segunda teoría del alma que Agustín plantea en el desarrollo de su pensamiento, tal como la formula en su magna obra de madurez *La Trinidad*. En esta obra se halla que el planteamiento que Agustín hace acerca del alma es desde una visión de antropología teológica, esto es, concibiendo al hombre y su constitución espiritual a imagen y semejanza de Dios uno y trino.

El hombre como imagen y semejanza de Dios es su alma una y trina tanto en su constitución como en su vida y actividad interior. En este segundo planteamiento de su teoría, Agustín establece, clara y explícitamente, que el alma está constituida por memoria, entendimiento y voluntad. Analicé anteriormente¹⁶² que el Hiponense en sus primeros escritos realizó un estudio del alma poco rigurosa, ya que se enfoca más en el tratamiento de unas facultades que de otras, aún sin contar que la formulación surge a propósito de la temática central del diálogo *Del Orden*. Por ello, afirmo que Agustín en sus primeras obras formula los problemas que le inquietan en ese momento de su pensamiento. Posteriormente, en sus escritos de madurez retoma los resultados obtenidos hasta ese momento y los reformula, pero desde una perspectiva de teólogo cristiano; sin que por ello el problema pierda su carácter filosófico.

Esta diferencia me inclina a afirmar que existen dos teorías del alma en el pensamiento de Agustín, o en su defecto afirmo que en *La Trinidad* termina por plantear la teoría con respecto a los intentos no acabados del problema filosófico en sus escritos anteriores.

Agustín afirma en *La Trinidad* que el alma está constituida por la mente y tres facultades: memoria, entendimiento y voluntad, las cuales son cada una de ellas una substancia; entendiendo por esto una entidad que es sustento de sí misma en sus movimientos interiores. La memoria es para Agustín la “bóveda” que conserva en sí las impresiones de los objetos del mundo, las cuales son semejantes a estos. Este tipo de conocimiento se

¹⁶² Ver capítulo 1 y 3.

obtiene por medio de los sentidos corporales. La mente, a través de la memoria, puede visualizar nuevamente la imagen de un objeto, escuchar en su interior una melodía que fue de su agrado, etc.

El entendimiento se encarga de la actividad intelectual a la que está reservada el juicio y la estructuración argumentativa en los procesos cognoscitivos. El entendimiento es la facultad que caracteriza la naturaleza de la mente, considerando que lo propio de ella es su racionalidad y la visión de las realidades inteligibles.

La voluntad, en este segundo momento del pensamiento de Agustín, es la facultad del querer presente en todos los procesos cognoscitivos de la mente, en las elecciones de carácter moral y en todo lo que podemos considerar la vida interior del alma. La voluntad trae las impresiones de los objetos del mundo, para que mediante el pensamiento – memoria, atención del alma y voluntad-, el alma reconozca los objetos del mundo a través de las impresiones de ellos guardadas en la memoria.

El alma, a través de la visión espiritual, representa en su interior las impresiones de los objetos que ya conoce y recuerda mediante la memoria. Con estas representaciones en la capacidad imaginativa del alma, no sólo reconoce los objetos del mundo, sino también tiene conocimiento científico de ellos y puede ser capaz de crear mundos fantásticos.

La co-substancialidad de las facultades del alma establece una relación de actividad recíproca en toda la vida de ella, ya sea a nivel ontológico, gnoseológico o en el ámbito moral. La importancia de esta actividad a unísono y de igualdad ontológica nos permite comprender que no es que existan propiamente tres substancias en el alma como facultades de ella, sino que la mente es memoria, entendimiento y voluntad: “Y estas tres facultades, memoria, inteligencia y voluntad, así como no son tres vidas, sino una vida, ni tres mentes, sino una sola mente, tampoco son tres substancias, sino una sola substancia”.¹⁶³

Este capítulo se centrará en el estudio de lo que considero el segundo momento de la doctrina de la interiorización en el pensamiento de Agustín. Analizo en qué sentido lo considero diferente con respecto al primer momento, en el cual Agustín ofrece la imagen de

¹⁶³ Agustín de Hipona, *La Trinidad*, X, 11, 18, p. 605-607.

la interiorización a través del “símil de un círculo” para comprender cómo el alma retorna a sí misma y se observa para poder conocerse.¹⁶⁴ El capítulo se subdivide en tres apartados: a) tres substancias en el conocimiento del alma en sí misma: la mente, su conocimiento y su amor. En este apartado se analiza la concepción trinitaria que Agustín tiene del conocimiento del alma, indispensable para que ella adquiera el saber de su ser; b) la interiorización y sus dos momentos en el pensamiento de Agustín. En este sub-apartado se hace una analogía entre la primera doctrina de la interiorización y el segundo planteamiento, estableciendo la diferencia entre ellas y qué representa en el desarrollo del pensamiento de Agustín. Luego, se analiza cuál es el punto de partida del auto-reconocimiento que el alma tiene de sí misma; finalmente, c) se ahondará en el estudio de lo que se denomina el “cogito agustiniano”,¹⁶⁵ argumentación que Agustín plantea para dar a conocer al alma acerca de su propio ser y tener la certeza de su existencia.

4.1.-Tres substancias en el conocimiento del alma en sí misma

La co-substancialidad que Agustín encontró en la constitución del alma –memoria, entendimiento y voluntad- marcó no sólo una concepción de la vida interior de ella, sino también estableció un orden triádico en los procesos cognoscitivos y en el conocimiento de sí misma. El conocimiento en el interior del alma es de carácter psicológico, es decir, que el alma es la que se encarga, no sólo de ordenar el contenido de sus recuerdos en la memoria, de llevar a cabo los procesos racionales y la elección de las acciones por medio de la facultad volitiva. Sino que además el alma es la que genera su propio conocimiento por medio del ejercicio de interiorizar, esto como un ejercicio de auto-conocimiento que la conduce a la certeza de su propia existencia.

Empecemos por recordar los dos movimientos esenciales que realiza el alma cuando se conoce. Habíamos dicho en el capítulo dos que estos movimientos son por excelencia: 1) el

¹⁶⁴ Ver capítulo 2.

¹⁶⁵ Este concepto de “cogito agustiniano” es utilizado por algunos estudiosos del pensamiento de Agustín para designar una argumentación del libro X, 10, 14 de *La Trinidad*. Entre los estudiosos de Agustín se encuentra: Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, México, UNAM, 2009; Gareth B. Matthews, *Agustín*, Barcelona, Herder, 2006; Emmanuel Bermon, *Le Cogito dans la pensée de saint Augustin*, France, Librairie Philosophique, 2001; entre otros.

volverse al interior, esto es, el retorno del alma a sí misma; y 2) el sí mismo interior, esto es la atención del alma a sí misma. Estos dos movimientos del alma cuando interioriza se comprenden a partir del símil del círculo, imagen a la que recurre Agustín para acercarse al ejercicio de interiorizar. Se afirmó que cuando el alma se entrega al deleite de los objetos del mundo sensible sale de sí misma, pierde su auto-concentración y dispersa su ser en los objetos y las pasiones que éstos le provocan, lo cual la conduce a agregar algo del cauce de ellos a su interior. Para Agustín esto es un gran problema en el ámbito moral y gnoseológico, pues el alma que se dispersa en las cosas del mundo de los sentidos no es capaz ni de llevar a cabo el proceso de interiorización para su auto-conocimiento ni de llegar al conocimiento de las realidades inteligibles y menos aún podría llegar al conocimiento de Dios.

Los movimientos por excelencia de la interiorización que una vez Agustín ilustró a través del “símil del círculo” en su obra *Del Orden* se conservan para la segunda fase de la doctrina, pero en un orden triádico de la vida del alma. En esta segunda fase de la doctrina, Agustín hace un estudio psicológico de los elementos de conocimiento del alma en sí misma, que a su vez se relacionan con dos tríadas más, la del conocimiento en sí mismo y la del amor, de las cuales ella participa cuando se conoce.

Agustín logra mostrar en su formulación del alma la existencia de la unidad reinante en las actividades triádicas en su vida y constitución. El alma busca su unidad, lo cual se contrapone con la multiplicidad de los objetos del mundo que conducen al olvido de su propio ser. La insistencia y método de Agustín para que el alma regrese a su unidad es salir del estado de dispersión en el que está y enfocar su atención a su propio ser.

A continuación estudio cada una de las tríadas presentes en la segunda fase de la doctrina de la interiorización, cómo se conforman y cómo están presentes en los movimientos que lleva a cabo el alma para su auto-conocimiento.

Asumo que existen tres tríadas en la segunda fase de la doctrina de la interiorización del alma: 1) la tríada de la interiorización¹⁶⁶ conformada por la mente, su conocimiento y su

¹⁶⁶ He asignado una denominación a cada una de las tríadas para un manejo eficaz. Estas tríadas pueden ser reconocidas en la obra de Agustín *La Trinidad* por los elementos que las que constituyen. Con ello, no es que

amor; 2) la tríada del conocimiento: sujeto que realiza el estudio, el objeto de estudio y la voluntad como facultad volitiva; y 3) la tríada del amor, conformada por: el amante, el amado y el amor.

Analícemos el siguiente pasaje:

“¿Qué es la dilección o caridad, tan ensalzada en las Escrituras divinas, sino el amor del bien? Mas el amor supone un amante y un objeto que se ama con amor. He aquí, pues, tres realidades: el que ama, lo que se ama y el amor. ¿Qué es el amor, sino vida que enlaza o ansia enlazar otras dos vidas, a saber, al amante y al amado? Esto es verdad incluso en los amores externos y carnales; pero bebamos en una fuente más pura y cristalina y, hollando la carne, elevémonos a las regiones del alma. ¿Qué ama el alma en el amigo sino el alma? Aquí tenemos tres cosas: el amante, el amado y el amor”.¹⁶⁷

En este pasaje, Agustín plantea la tríada del amor –amante, amado y amor-. Sin embargo, parece estar asumiendo otra tríada que se vincula con esta, esto es, la del conocimiento; analicemos esta afirmación. Agustín comienza el estudio acerca de la substancia amor (*charitas*) y afirma que aún en los amores externos y carnales deben de existir tres elementos en el acto de amar, esto es, el amante, el amado y el amor, los cuales se dicen del que ama, el amado y el amor respectivamente. Esta tríada establece una unidad que puede ser estudiada y conocida, ya que para Agustín si amamos algo es que conocemos algo del objeto amado: “La mente no puede amarse; si no se conoce; porque ¿cómo ama lo que ignora?”¹⁶⁸ Entonces, estas tres realidades en la tríada del amor implican los elementos de la tríada del conocimiento: sujeto cognoscente, objeto conocido y voluntad o amor por el acto de amar y conocer. El rol del sujeto es activo tanto en la tríada del amor como en la tríada del conocimiento, ya que realiza la acción de amar al amante y de conocer el objeto amado. Este último tiene un rol pasivo, ya que al ser amado y objeto conocido, es aquel que recibe la acción de amar proveniente del amante y la acción de conocer por el sujeto cognoscente.

el Hiponense haya denominado así a cada una de estas. Algunos estudiosos se refieren a estas tríadas, según el orden de aparición en la obra de Agustín, como es el caso de Michele Federico Sciacca, en su obra intitulada *San Agustín*, España, Luis Miracle Editor, 1955.

¹⁶⁷ Agustín de Hipona, *La Trinidad*, VIII, 10, 14, p. 535.

¹⁶⁸ Ídem, IX, 3,3, p. 543.

Este conocimiento solamente es posible si nace de la facultad volitiva del alma. La voluntad es la facultad que hace posible cualquier movimiento en el alma, ya que cuando surge el deseo por indagar un objeto que sea de su interés, la mente enfoca su atención en dicho objeto. Es por ello que se afirma que la voluntad es la facultad del querer, en la cual nace el conocimiento y todo movimiento de la mente. Pero el querer se predica de la mente. Entonces, a pesar de que sea en la voluntad en donde nace el deseo de conocer, es la mente la que dirige la acción de desear conocer algo, en este caso el deseo de la mente es conocerse a sí misma.

Agustín afirma lo siguiente en otro pasaje:

“Cuando la mente se ama existen dos cosas, la mente y su amor, y cuando la mente se conoce hay también dos realidades, la mente y su conocimiento. Luego la mente, su amor y su conocimiento son como tres cosas, y las tres son unidad; y si son perfectas, son iguales”.¹⁶⁹

En este pasaje, Agustín ilustra no sólo la relación de substancias cuando la mente se concentra en sí misma, sino también una tríada en el conocimiento que obtiene de sí. Como Agustín menciona, podemos percatarnos que la mente que interioriza participa de dos substancias: el amor y el conocimiento:

“Luego el *amor* y el conocimiento no radican en la mente como en un sujeto, sino que son, al parigual de la mente, substancia; pues, aunque tenga un sentido de mutua relación, en sí son substancia”.¹⁷⁰

La mente, su conocimiento y su amor establecen una unidad cuando el alma interioriza. Agustín afirma que la mente, el conocimiento y el amor crean una relación substancial. Como se mencionó en el capítulo anterior, una de las capacidades de la mente es realizar en su interior procesos de conocimiento con las impresiones que recibe del mundo exterior, es

¹⁶⁹ Ídem, IX, 4, 4, p. 545.

¹⁷⁰ Íbid, IX, 4, 5, p. 547.

decir, que es capaz de generar conocimiento científico a través de los distintos movimientos en su interior, los cuales se comprenden como procesos cognoscitivos. Sin embargo, cuando la mente interioriza parece estar ocurriendo algo distinto, pues el conocimiento que se obtiene no proviene del exterior, es decir, de las impresiones de los objetos del mundo guardadas en la memoria. Sino que proviene del interior, esto es, del alma. Con este “giro” de conocimiento, Agustín establece una teoría ontológica, en la cual la mente adquiere un rol activo para su auto-conocimiento. También con este giro de conocimiento, la interiorización puede comprenderse como la “piedra angular” de su pensamiento, ya que sin el proceso de interiorización, incluso el conocimiento del mundo de los sentidos sería vacío, instintivo como el de los animales que no parece trascender de lo material –según Agustín-. Con la doctrina de la interiorización, Agustín otorga a la mente del hombre la capacidad de reflexionar todo lo que conoce e incluso lo que medita en su interior. Esto permite a la mente internarse en su ser para conocer la esencia de las cosas, incluyendo su propio conocimiento.

Agustín, en el pasaje citado arriba, afirma que son tres sustancias¹⁷¹ las que conforman la unidad de conocimiento del alma por sí misma: mente, conocimiento y amor. Estas sustancias son distintas en sí mismas, pero iguales cuando la mente participa de ellas para su auto-conocimiento. Entonces, ¿Cómo es posible que tres sustancias distintas en sí mismas conformen una unidad cuando la mente se conoce a sí misma?

La mente, el conocimiento y el amor son tres sustancias en sí mismas:

“(…) el amor y el conocimiento no radican en la mente como en un sujeto, sino que son, al parigual de la mente, substancia; pues aunque tenga un sentido de mutua relación, en sí, son substancia”.¹⁷²

El alma es la parte espiritual del hombre que da vida a su cuerpo. La mente es la capacidad racional del alma que dirige las facultades y hace posible el conocimiento. El conocimiento, para Agustín, es una realidad inteligible con la que denominamos el saber que adquirimos

¹⁷¹ Recordemos que substancia significa aquello que subsiste y es sustento de sí mismo en su vida y movimientos interiores. Ver capítulo 3 y Agustín de Hipona, *La Trinidad*, VII, 4, 9, p.411.

¹⁷² Agustín de Hipona, *La Trinidad*, IX, 4, 5, p. 547.

de las cosas. Sin embargo, afirma que es también una substancia en la mente: “El conocimiento es una especie de vida que habita en la mente del que conoce (...)”.¹⁷³ Podemos pensar que esta afirmación de Agustín se deba a que el conocimiento es el sustento de sus propios elementos, esto es, de las realidades sujeto y objeto de estudio durante la acción de la mente cuando conoce. El amor es una substancia en sí misma, es decir, con autonomía ontológica para realizar sus propios movimientos para ser lo que es. Sin embargo, el movimiento del amor conforma una unidad cuando amamos y se relaciona con el amante y el amado, lo cual no le quita su estatus de substancia en sí misma. Para Agustín, el amor es vida que enlaza al amante y al amado. La cuestión inmediata que surge es: ¿Cómo es posible que estén presentes estas substancias cuando el alma interioriza? Agustín afirma en el pasaje citado que estas tres substancias establecen una relación; recordemos el pasaje citado:

“Luego el *amor* y el conocimiento no radican en la mente como en un sujeto, sino que son, al parigual de la mente, substancia; pues, aunque tenga un sentido de mutua relación, en sí son substancia. Porque esta relación no es como la del color respecto del cuerpo colorado, pues el color está en el cuerpo como en propio sujeto y no tiene en sí subsistencia, mientras la substancia es el cuerpo matizado de cierto color, y existe siempre en la substancia”.¹⁷⁴

En este pasaje, Agustín afirma que las tres substancias: mente, conocimiento y amor -que se encuentran en una *relación*, en la cual cada una de ellas no pierden su calidad de substancia por hallarse co-relacionada con otras substancias- cada una de ellas tiene el mismo valor jerárquico que las otras. Intentando interpretar esto afirmo lo siguiente. La relación entre la mente, el conocimiento y el amor puede ser comprendida como una *semejanza ontológica*, entendiendo por esto, que por el hecho de ser las substancias comparten similitudes de su ser con otras substancias. Esto permite que dichas relaciones existan entre ellas, lo cual no podría ocurrir en los accidentes de ellas, ya que ellos pueden o no encontrarse en las substancias sin que afecte la constitución de su ser.

¹⁷³ Íbid, IX, 4, 4, p. 547.

¹⁷⁴ Íbid, IX, 4, 5, p. 547.

Veamos en un primer acercamiento cómo podemos comprender esta semejanza ontológica que Agustín parece estar estableciendo entre las sustancias mente, conocimiento y amor.

Los elementos que componen cada una de las tríadas y que individualmente son sustancias, pueden ser estudiados según la perspectiva en que sean analizados y la realidad inteligible de la que estén participando. Así, podemos referirnos a las realidades inteligibles como cosas en sí mismas y según la relación que establecen con otras sustancias. Así, la mente que interioriza está en relación ontológica con su propio conocimiento y con el amor que es amor a sí misma. Agustín, al instaurar esta semejanza ontológica entre las sustancias de la interiorización otorga a la atención del alma a sí misma un acto atemporal, ya que las sustancias como realidades inteligibles e inmatrimales están alejadas de todo lo transitorio y perecedero; las cuales pueden ser comprendidas en el momento presente del entendimiento de la mente. Así, la atención de la mente en sí misma se halla en un presente continuo fuera de espacio y tiempo:

“Resta, por consiguiente, decir que su mirada –de la mente- es algo que pertenece a su misma naturaleza, y, cuando piensa en sí misma, vuelve a su presencia, no mediante un movimiento espacial, sino por una conversión inmaterial”.¹⁷⁵

El problema central que nos ocupa es: ¿Cómo la tríada mente, conocimiento y amor es sustancias distintas e independientes en el conocimiento del alma en sí misma? Y ¿Cómo forman una unidad, en la que son una y la misma sustancia en una unidad de ser?

Queda claro que la mente, conocimiento y amor son sustancias distintas e independientes, pues cada una de ellas es sustento de su propia actividad y es sustento de la tríada a la que representan. Sin embargo, cuando la mente se conoce a sí misma, realiza dicha acción con el deseo de conocerse, el cual nace de su interior, es decir, de su voluntad que es su propio amor. La mente, cuando se conoce a sí misma, establece una semejanza con las sustancias conocimiento y amor, en la que las tres sustancias forman una *unidad de identidad*; entendiéndose por esto, que cada una de ellas -mente, conocimiento y amor- son una y la

¹⁷⁵ Íbid, XIV, 6, 8, p. 781-783.

misma substancia. Cuando Agustín afirma que en la tríada de la interiorización –mente, su conocimiento y su amor- son una y la misma substancia pretende establecer una unidad de identidad en el conocimiento de la mente. La mente cuando se conoce, se conoce por sí misma, esto es, que no recurre a nada externo a sí misma para poder conocerse. El conocimiento de la mente por sí misma rompe con toda imagen de lo material para trascender a la inmaterialidad de su ser, es decir, que no recurre a las impresiones que tiene del mundo, archivadas en la memoria para saber lo que ella es:

“No añada nada la mente a lo que de sí misma conoce cuando se le ordena conocerse. Tiene certeza que es a ella a quien se le preceptúa, es decir, a ella que existe, vive y comprende. (...) Ella sabe que existe y vive como vive y existe la inteligencia. Cuando, por ejemplo, la mente cree que es aire, opina que el aire entiende, pero sabe que ella comprende; que sea aire no lo sabe, se lo figura. Deje a un lado lo que opina de sí y atiende a lo que sabe; quédese con lo que sin dudar admitieron aquellos que opinaron ser la mente este o aquel cuerpo. No todas las mentes creyeron ser aire, pues unas se tenían por fuego, otras por cerebro, otras por otros cuerpos, y algunas por otra cosa, según recordé poco antes; pero todas conocieron que existían, vivían y entendían; mas el entender lo referían al objeto de su conocimiento; el existir y él vivir, a sí mismas”.¹⁷⁶

La mente sabe que existe, vive y entiende, lo cual no se puede decir de las impresiones que tiene de los objetos sensibles, ya que los últimos no poseen las propiedades que se predicán del alma. El aire y el fuego existen, mas no se puede afirmar que tengan una forma de vida o inteligencia. Luego, la mente cuando se conoce a sí misma, recurre a lo que conoce de sí, es decir, que tiene la certeza de lo que conoce de sí misma. Cuando la mente se conoce a sí misma, rompe de algún modo el contacto que tiene con el mundo sensible, ya que no recurre, durante su conocimiento, a las impresiones que guarda la memoria de los objetos del mundo. Cuando la mente se conoce a sí misma, se queda con ella misma, pues su conocimiento no proviene de nada externo.

El alma puede conocer muchas cosas de naturaleza sensible o inteligible. Sin embargo, a pesar de establecer un apego a las cosas sensibles, estos no se identifican con ella por el hecho de ser cosas exteriores, mientras que ella es interior. Cuando Agustín afirma que el

¹⁷⁶ Ídem, X, 10, 13, p. 599.

alma es igual a su conocimiento y su amor, lo que está diciendo es que el conocimiento que tiene de sí misma es ella misma, no sólo porque el conocimiento parte de ella, sino porque el conocimiento que adquiere es ella misma. Esto, no porque la mente guarde una “representación” o un recuerdo de su acto de interiorizar, sino porque el hecho de no recurrir a alguna representación, esto es lo que le indica a la mente que se encuentra en su propia presencia. Esto asegura, que verdaderamente la mente está en sí misma, estableciendo contacto con la acción y presencia de sí. La mente no recurre a nada externo cuando se conoce a sí misma, es decir, que se conoce sin requerir de ninguna impresión, lo cual es indicativo de que la mente está en sí misma.

Agustín en el siguiente pasaje, no sólo prueba la inmaterialidad de la mente y ahonda en el problema mente-cuerpo,¹⁷⁷ sino también otorga la certeza que la mente ordena conocerse a sí misma:

“Que ella sea aire, fuego, cuerpo o elemento corpóreo, no está cierta. Luego no es ninguna de estas cosas. El precepto de conocerse a sí misma tiende a darle certeza de que no es ninguna de aquellas realidades de las que ella no tiene certeza. Sólo debe tener certeza de su existencia, pues es lo único que sabe con toda certeza”.¹⁷⁸

De la certeza ontológica de la mente como certidumbre de su propia existencia trataré más adelante. Lo que trataré en este momento es de la unidad que la mente constituye cuando se conoce y sus elementos, es decir, del problema de la interiorización en la segunda fase del pensamiento de Agustín de Hipona.

Cuando el alma se conoce a sí misma se hallan tres elementos en su conocimiento formando una tríada que es unidad indisoluble: mente, su conocimiento y su amor. Cada uno de estos elementos es el alma en su capacidad cognoscitiva y el amor a sí misma. Con esta unidad triádica de la interiorización de la mente, no es que Agustín esté eliminando el sujeto y objeto de estudio del conocimiento de ella por sí misma. Sino que la mente es

¹⁷⁷ Ver Gareth B. Matthews, *Agustín*, Barcelona, Herder, 2006. Matthews en el cap. 6, hace un estudio del problema mente-cuerpo del libro X, cap. 10 de *La Trinidad* de Agustín. Su planteamiento rescata dos argumentos para el tratamiento de este problema en el pensamiento del Hiperense.

¹⁷⁸ Agustín de Hipona, *La Trinidad*, X, 10, 16, p.603.

sujeto y objeto de su propio estudio, ya que es ella misma. Esto quiere decir, que la mente cuando se conoce se percata que el conocimiento que obtiene no es distinto de lo que ella es. Sin embargo, para que se genere la unidad trídica de la interiorización de la mente es necesario que exista el amor de la mente hacia sí misma. A continuación analizo esto.

Cuando la mente se ama, su amor nace de ella misma, es decir, de su facultad volitiva. Habíamos dicho que la mente cuando se conoce y se ama se establece una semejanza ontológica en esta tríada. Esta semejanza puede comprenderse como la participación de la mente con respecto a las sustancias conocimiento y amor. Cuando la mente se conoce a sí misma su conocimiento y su amor son una identidad consigo misma. Explico. La mente al ser objeto y sujeto de estudio en su conocimiento no recurre a nada externo a ella. Si no recurre a nada externo a ella, está sola consigo misma, es decir, en su propia presencia. Entonces, el conocimiento que surge de sí misma, es ella misma, la mente. Cuando la mente ordena conocerse, esta indicación proviene de su interior, la cual es su facultad volitiva. Entonces, su auto-conocimiento nace de su voluntad y si la voluntad es una de las facultades del alma, entonces voluntad o amor surgen de la mente y no de otra cosa, lo cual establece la unidad de la mente en su conocimiento y su amor. Pero, ¿Qué facultades del alma están presentes cuando la mente se conoce?

Cuando la mente se conoce a sí misma, no parecen estar presentes las tres facultades de ella, sino sólo dos, el entendimiento y la voluntad. La memoria cuando la mente interioriza parece estar ausente, ya que no requiere de ningún tipo de impresión para conocerse. Está el entendimiento cuando la mente lleva a cabo el discurso racional de su conocimiento que es *verbo interior*, el cual no se encuentra en el nivel de conocimiento de razón inferior, sino a nivel de razón superior. Recordemos que para Agustín, los procesos cognoscitivos se dan en un orden de ascendente, el cual parte del mundo de los sentidos, pasa por la actividad del pensamiento a nivel razón inferior como conocimiento científico. Finalmente, el conocimiento que es sabiduría -o se acerca a ella- es el conocimiento de la razón superior. Este nivel es en el que la mente alcanza el conocimiento de las realidades inteligibles, el conocimiento de sí misma y el conocimiento de Dios.

Cuando la mente interioriza para auto-conocerse, la acción del entendimiento se encuentra presente por medio de un discurso racional que es verbo interior en ella. La voluntad se halla presente cuando la mente tiene el deseo de conocerse y gozar de su presencia y su conocimiento. Entonces, la argumentación podría ser la siguiente: a) la mente cuando se conoce es sujeto y objeto de su propio conocimiento; b) si la mente es objeto cognoscente y objeto conocido, el conocimiento no proviene de nada más, sino sólo de ella; entonces es la mente en sí misma; c) pero cuando la mente desea conocerse, ese deseo proviene de sí misma, de su voluntad; d) la mente posee la facultad de la volición que puede comprenderse como amor en la mente; e) si existe el deseo en la mente por conocerse, entonces el deseo es amor a sí misma para gozar de su propio ser. Esto es, amor de la mente a sí misma; f) luego, la mente se conoce y se ama, ya que su conocimiento y su amor proviene de sí misma; g) por lo tanto, la mente es su conocimiento y su amor. La mente cuando se conoce y se ama a sí misma establece una unidad de conocimiento y amor en un principio de identidad.

La unidad de identidad radica en que el alma al conocerse por ella misma, sin elemento externo y el amarse con amor que nace en su interior por su facultad volitiva, proviene de ella misma. Así, mente, conocimiento y amor son una y la misma substancia. Con esta unidad de identidad, Agustín establece la autonomía ontológica de la mente para adquirir su propio conocimiento y amor que adquieren una unidad que proviene únicamente de la mente.

De este modo cuando la mente se conoce, su actividad, conocimiento y gozo están en su ser a semejanza de la substancia divina, no sólo por el orden de unidad trídica de interacción entre los elementos mente, conocimiento y amor. Sino también, porque cuando la mente se conoce a sí misma participa de la eternidad al trascender su mortalidad cotidiana de constante interacción con el mundo sensible. La mente, cuando se conoce a sí misma, participa de la eternidad en un momento de presencia en sí misma.

4.2.- Dos momentos de la doctrina de la interiorización en el pensamiento de Agustín

El primer momento de la interiorización¹⁷⁹ en el pensamiento de Agustín, el filósofo nos ofrece un ejercicio de carácter ascético que permite al hombre no sólo el retorno de su alma hacia sí misma, sino también la concentración en sí misma, convirtiéndose el alma en objeto inmediato de su propio estudio. Es decir, que el alma cuando se conoce a sí misma adquiere el rol de sujeto que lleva a cabo la acción de conocer y el rol de objeto de estudio. Dichos roles, en el estudio del alma, están en una constante actualización en la actividad de su propio conocimiento. La mente, para conocerse a sí misma, no recurre a ninguna impresión del mundo sensible ni del contenido de su facultad imaginativa, ya que sólo se conoce por la capacidad de ascensión de su entendimiento a nivel de la parte superior del alma.

A través del “símil del círculo” -como imagen de la interiorización en su primera fase-, Agustín ilustra el “lugar” que le proporciona la interiorización al alma cuando se concentra en su propia presencia. Lugar que proporciona una visión equidistante, colocándose el alma en el centro de su propio ser. Es decir, que el alma está en sí misma recobrando su unidad que una vez se encontró dispersada en el mundo sensible, en sus objetos y las pasiones que le provocan.

El carácter psicológico de la interiorización en su primer momento le permite al hombre la práctica de ahondar y cuestionar sus propias emociones. La tríada ser, interlocutor y “yo” (uno mismo)¹⁸⁰ revela la capacidad del alma de crear un discurso racional, no sólo de carácter gnoseológico para el estudio de las artes liberales. Sino también, un discurso racional de carácter psicológico que se despliega en el ámbito moral y práctico, lo cual permite al alma un correcto conocimiento de sus emociones. Para Pierre Hadot, la filosofía antigua fungía el papel de “médico”, como terapia de las pasiones,¹⁸¹ y es esta la prioridad –según una opinión propia- que tiene o que le da Agustín a la interiorización en este momento de su pensamiento. Con esto, no estoy afirmando que la interiorización del alma

¹⁷⁹ Ver capítulo 2.

¹⁸⁰ Ver capítulo 2.

¹⁸¹ P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p. 26.

pierda su carácter gnoseológico en la primera fase del pensamiento de Agustín. Sino lo que afirmo es que para Agustín la interiorización es un tratamiento de las pasiones, que como paso preliminar, permite al alma su conocimiento con un carácter ontológico, psicológico y metafísico en el plano gnoseológico y moral. La interiorización del alma en su carácter gnoseológico es “piedra angular” en los procesos cognoscitivos de la mente. Mientras que en el plano moral es la práctica ascética del alma que le permite purificarse de la dispersión que ha sufrido en el mundo. Entonces, ¿Qué es lo que diferencia la segunda doctrina de la interiorización de la primera? ¿Qué razones hay para afirmar que existen dos teorías de la interiorización en el pensamiento de Agustín?

Lo que considero el primer momento de la doctrina de la interiorización en el pensamiento de Agustín de Hipona existen, a “primera vista”, las siguientes distinciones. Primero, se encuentra que el tratamiento que Agustín hace del alma en sus obras tempranas - principalmente en *Del Orden*- se diferencia del estudio que hace en su obra *La Trinidad*, en la cual el Hiponense realiza un estudio exhaustivo del alma y que podemos considerar que concluye su planteamiento en torno a este problema. Con esto, se considera que también existen dos doctrinas del alma que marcan una evolución de su pensamiento y establecen la metodología del conocimiento de la mente.

El primer tratamiento que hace del alma es un intento de comprensión del problema, ya que Agustín visualiza que existen facultades en ella: memoria, entendimiento, mente, razón y voluntad. Pero, ni hace un tratamiento riguroso de su teoría del alma ni de las facultades, así como tampoco de los procesos cognoscitivos de estas. Agustín no establece que las facultades del alma interactúen de forma recíproca, ni cuando conocen el mundo ni tampoco cuando el alma se conoce a sí misma; lo cual marca una notada diferencia con su planteamiento del alma y de la interiorización en sus escritos de madurez. Lo que parece estar ocurriendo en este momento –en sus escritos de juventud- del pensamiento de Agustín es que su interés se centra en adentrarse al conocimiento de su propia alma y de Dios, como se puede comprender en *Soliloquios*¹⁸² cuando dialoga con su razón. Pero este adentrarse en

¹⁸²“A.—Quiero conocer a Dios y al alma.
R.— ¿Nada más?

el conocimiento de su propia alma, Agustín lo lleva a cabo como una necesidad de purificarse y poder recibir el bautismo conforme a su conversión al cristianismo.

La prioridad para Agustín en el primer momento de la doctrina de la interiorización se encuentra como un ejercicio de carácter ascético. Esto es, que la importancia de la doctrina, para el Hiponense, cuando escribió los *Diálogos de Casiciaco*, *Confesiones* y en algunos de sus escritos tempranos, era que su propia alma recobrarla la atención de sí misma. Recordemos, que el pensamiento de Agustín está estrechamente ligado a su vida y esto lo podemos percibir en sus primeros escritos, en los cuales incluso el estado anímico del Hiponense es distinto al de sus obras de madurez. Para Agustín la interiorización era un ejercicio que él mismo practicaba para la purificación de su alma dispersada en los objetos del mundo y las pasiones que le provocaban. Por esto, Agustín insta constantemente a sus lectores a la práctica de la atención del alma a sí misma:

“Y la causa principal de este error es que el hombre se desconoce a sí mismo. Para conocerse necesita estar muy avezado a separarse de la vida de los sentidos y replegarse en sí y vivir en contacto consigo mismo. Y esto lo consiguen solamente los que o cauterizan con la soledad las llagas de las opiniones que el curso de la vida ordinaria imprime en ellos, o las curan con la medicina de las artes liberales”.¹⁸³

La primera afirmación que debemos considerar para una construcción argumentativa que nos lleve a ver claramente los dos momentos de la doctrina de la interiorización es la siguiente:

(P1) El hombre se desconoce a sí mismo porque la atención de su mente se concentra en los objetos del mundo sensible.

Esta premisa da a suponer que: 1) el hombre posee una mente, 2) que la atención de ella puede ser dirigida hacia los objetos y deleites del mundo exterior o hacia el interior del

A.—Nada más”. Agustín de Hipona, *Soliloquios*, I, 2, 7, p. 442.

¹⁸³ Agustín de Hipona, *Del Orden*, I, 1, 3, p. 596.

alma. En seguida, en el capítulo dos del libro primero *Del Orden* Agustín afirma lo siguiente:

“Ni te admires de que sea tanto más pobre uno cuanto más cosas quiere abrazar. Porque así como en una circunferencia, por muy grande que sea, sólo hay un punto donde convergen los demás, llamado por los geómetras centro, y aunque todas las partes de la circunferencia se pueden dividir infinitamente, sólo el punto del centro está a igual distancia de los demás, y como dominándolos por cierto derecho de igualdad. Más si quieres salir de allí a cualquier parte, cuanto de más cosas vayas en pos tanto más se pierden todas: así el ánimo desparramado de sí mismo, recibe golpes innumerables y vese extenuado y reducido a la penuria medicante cuando toda su naturaleza lo impulsa a buscar doquiera la unidad y la multitud le pone veto”.¹⁸⁴

(P2) El hombre posee una mente que puede dirigir su atención hacia el interior o hacia el exterior de su ser.

(P3) Por lo tanto, si la mente puede direccionar su atención, la mente como puede poner su atención al mundo exterior también puede concentrar su atención hacia sí misma cuando regresa a su interior.

Básicamente, este sencillo argumento ilustra la esencia del primer momento de la doctrina de la interiorización, esto es, que la mente puede direccionar su atención en los objetos del mundo exterior o concentrar su atención hacia su propio interior. Con ello, podemos percatarnos que el alma es capaz de realizar dos movimientos por sí misma sin la intervención de nada externo a ella: 1) el volverse a su propio interior para escapar de las pasiones que provoca el mundo de los sentidos y la dispersión a la que conduce al alma; y 2) el sí mismo interior como movimiento del alma, en el cual esta adquiere el rol de sujeto y objeto de su propio conocimiento en un diálogo de carácter gnoseológico y psicológico.¹⁸⁵

En *La Trinidad* el planteamiento de la teoría del alma y el de la doctrina de la interiorización ya se concluyeron. El motivo por el que Agustín escribió esta obra es la comprensión de la trinidad de Dios:

¹⁸⁴ Ídem, I, 2, 3, p. 597.

¹⁸⁵ Para mayor detalle de estas afirmaciones ver capítulo 2 del presente trabajo.

“Por lo cual, con la ayuda del Señor, nuestro Dios, intentaré contestar, según mis posibles, a la cuestión que mis adversarios piden, a saber, que la Trinidad es un solo, único y verdadero Dios, y cuan rectamente se dice, cree y entiende que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son de una misma esencia o substancia (...)”.¹⁸⁶

Sin embargo, la elaboración del tratado conduce a Agustín a la comprensión del hombre y el alma. La obra trata entorno a problemas de carácter ontológico y gnoseológico de ella. Agustín indaga el problema con base en el dogma de las escrituras bíblicas, en el cual el hombre es imagen y semejanza de Dios uno y trino. Por tal motivo, el planteamiento de su teoría del alma y por ende su actividad interior tiene una unidad trídica, ya que Agustín creyó haber encontrado en la vida interior de ella la imagen de Dios.

Se había expuesto en el capítulo anterior el segundo planteamiento de la teoría del alma de Agustín, la cual se encuentra en *La Trinidad*. En este planteamiento el alma está constituida por tres facultades: memoria, entendimiento y voluntad; que como imagen de Dios uno y trino son tres substancias en una. Lo característico de este segundo planteamiento de la doctrina del alma y la práctica introspectiva radica en que todas las formulaciones que Agustín hace en torno a la actividad de ella son en un orden de unidad trídica a imagen de Dios uno y trino. Es decir, que reformula el problema del alma y el de la interiorización desde una visión teológica cristiana. Este nuevo orden que le asigna Agustín a la actividad del alma y a la interiorización es la principal distinción entre el primer y segundo planteamiento del problema.

Como se había mencionado anteriormente, Agustín, en escritos como *Del Orden*, hizo un manejo de tríadas, por ejemplo cuando menciona las virtudes teologales.¹⁸⁷ Sin embargo, tanto en su planteamiento del alma como en el de la doctrina de la interiorización, Agustín no plantea un orden trídico ni de la vida del alma ni de la interiorización.

¹⁸⁶ Agustín de Hipona, *La Trinidad*, I, 2, 4, p. 133.

¹⁸⁷ Agustín de Hipona, *Del Orden*, II, 8, 25, p. 660.

La manera en cómo Agustín plantea dichas doctrinas es lo que me condujo a pensar en la posibilidad de la existencia de dos formulaciones de la teoría del alma y de la doctrina de la interiorización, los cuales no necesariamente se contraponen, sino que marcan una evolución del pensamiento del Hiponense. Creo que los planteamientos que Agustín hace de estas teorías en sus escritos de juventud son formulaciones tempranas en las que se puede apreciar que el filósofo comienza a indagar en las problemáticas filosóficas que le interesan en ese momento de su vida y pensamiento. Mientras que en la segunda fase, Agustín llega a un planteamiento final, tanto de la doctrina del alma como de la doctrina de la interiorización. En ambas fases Agustín tiene el cometido de conocer el alma y conocer a Dios. Sin embargo, en sus primeros escritos Agustín se preocupa por la dispersión que sufre su alma en los objetos del mundo y las pasiones que le provocan; motivo por el cual no sólo desea purificar su alma, sino también recibir el bautismo.

Recordemos que el alma de Agustín en sus primeros escritos está agobiada por la dispersión que ha sufrido en el mundo sensible. Todavía en *Confesiones* (397-401) -obra autobiográfica del filósofo- Agustín narra en su obra el estado emocional por el que está atravesando en varias ocasiones:

“¿Quién me dará descansar en ti? ¿Quién me dará que vengas a mi corazón y le embriagues, para que olvide mis maldades y me abrace contigo, único bien mío? ¿Qué es lo que eres para mí? Apíadate de mí para que te lo pueda decir. ¿Y qué soy yo para ti para que me mandes que te ame y si no lo hago te aires contra mí y me amenaces con ingentes miserias?”¹⁸⁸

También en *Del Orden* encontramos un pasaje en el que Agustín narra su estado de ánimo con respecto a la dispersión de su alma. En una reprimenda a sus discípulos, Agustín dice lo siguiente:

“¡Oh si vierais, aun con unos ojos tan turbios como los míos, en cuántos peligros yacemos y de qué demente enfermedad es indicio vuestra risa! ¡Oh si supierais, cuan pronto, cuan luego la trocaríais en llanto! ¡Desdichados! ¡No sabéis dónde estamos! Es un hecho común que todos los necios e ignorantes están sumidos en la

¹⁸⁸ Agustín de Hipona, *Confesiones*, I, 5, 5, p. 76-77.

miseria: mas no a todos los que así se ven, alarga de un mismo y único modo la sabiduría su mano. Y créedme: unos son llamados a lo alto, otros quedan en lo profundo. No queráis, os pido, doblar mis miserias. Bastante tengo con mis heridas, cuya curación imploro a Dios con llanto casi cotidiano, si bien estoy persuadido de que no me conviene sanar tan pronto como deseo”.¹⁸⁹

Este es el Agustín en los escritos de juventud. El Agustín que necesita dialogar con su razón para que sea su mismo interior el que lo lleve a la concentración de su alma y a la purificación. El alma de Agustín alcanza la verdad por medio de un discurso interior de carácter psicagógico, es decir, de educación del alma desde su propio punto de vista, desde su yo. En palabras de Gareth B. Matthews, desde el “punto de vista de primera persona”.¹⁹⁰ Este momento en el pensamiento de Agustín marca el nacimiento de su doctrina de la interiorización, como bien opina Pedro Cervio.¹⁹¹ Debo insistir que el desarrollo del pensamiento de Agustín está estrechamente ligado a su vida y que es muy difícil separar uno del otro para la comprensión de su doctrina. Sin embargo, su doctrina no es del todo expresión de su biografía porque Agustín tuvo otros intereses filosóficos de acuerdo al momento histórico en el que vivió.

En seguida continuaré ahora con la diferenciación del segundo momento de la doctrina de la interiorización en el pensamiento de Agustín.

El segundo momento de la doctrina de la interiorización, el alma se halla esencialmente como la interacción recíproca de tres sustancias: mente, conocimiento y amor, las cuales son una y la misma, es decir, la mente. Este segundo planteamiento de la doctrina no se contrapone con el primero. Sino que lo que hace Agustín es retomar los elementos del primer planteamiento y “completa” la formulación de esta doctrina, que es “piedra angular”

¹⁸⁹ Agustín de Hipona, *Del Orden*, I, 10, 29, p. 624.

¹⁹⁰ En su libro intitulado *Agustín*, Matthews afirma que todo el pensamiento de Agustín debe ser estudiado y comprendido desde la visión de “primera persona”. A largo de su obra, Matthews plantea los principales problemas de la doctrina del Hiponense desde la visión del “yo”, dedicando el primer capítulo de su libro a la explicación de lo que el concibe como “el punto de primera persona”. Gareth B. Matthews, *Agustín*, Barcelona España, Herder, 2006.

¹⁹¹ Pedro Cervio, *La interioridad en los primeros diálogos de san Agustín*, extracto de tesis doctoral. La tesis del Dr. Cervio fue publicada, esta es la ficha bibliográfica: Pedro Cervio, *La interioridad en los primeros diálogos de san Agustín: san Agustín y el neoplatonismo en la época de su conversión*, Editorial Académica española, España, 2012.

de su pensamiento. La segunda formulación de la doctrina de la interiorización se localizada, principalmente, en el libro IX de su obra *La Trinidad*. Agustín, en esta formulación, supone que el lector tiene conocimiento de las exigencias que se requieren cuando el alma se interna en sí misma. Es decir, que la mente que se adentra a su interior ha de estar alejada del deleite que proporciona el contacto con el mundo de los sentidos, lo cual purifica la voluntad de ella:

“Nada hizo el alma para ser alma, pues carecía de existencia para poder actuar en su ser; mas para que el alma sea buena es necesaria la acción positiva de la voluntad. Y esto no porque el alma no sea algo bueno; de otra manera, ¿cómo podría decirse con toda certeza que es mejor que el cuerpo?; pero aun no es buena el alma si le falta la acción de la voluntad para hacerse mejor”.¹⁹²

En el primer apartado de este capítulo estudié la armonía de acción de las tres facultades del conocimiento del alma en sí misma. Pero resaltaré el argumento principal que Agustín ofrece de esta unidad de identidad trina cuando la mente interioriza y los alcances del planteamiento:

“Y están recíprocamente unas en otras: la mente que ama está en su amor; el amor, en la noticia del alma que ama, y el conocimiento, en el alma que conoce.

Cada una está en las otras dos. La mente que se conoce y ama está en su amor y en su noticia; el amor de la mente que se conoce y ama está en su mente y en su noticia; y la noticia de la mente que se ama y conoce está en su mente y en su amor, porque se ama cognoscente y se conoce amante. Y así hay dos en cada una, pues la mente que se conoce y ama está con su noticia en el amor, y con su amor, en su noticia; el amor y la noticia están simultáneamente en la mente que se conoce y ama”.¹⁹³

En este pasaje, Agustín muestra lo que caracteriza el segundo planteamiento de la doctrina de la interiorización: 1) encontramos en este argumento la acción trinitaria de las facultades de la mente al concebir que el conocimiento de ella es posible con la acción del discurso racional del entendimiento y el amor por la acción de la voluntad como facultad del querer, en el cual nace el deseo en el alma; 2) la actividad trinitaria de reciprocidad de las

¹⁹² Agustín de Hipona, *La Trinidad*, VIII, 3, 4, p. 507.

¹⁹³ Ídem, IX, 5, 8, p. 553.

facultades del alma en los procesos cognoscitivos también se manifiesta cuando el alma interioriza, es decir, cuando las facultades interactúan unas con otras -estando presentes dos en una y una en dos- para hacer posible el conocimiento. En el alma que interioriza se generan los mismos movimientos de las tres substancias de la tríada de la interiorización – mente, su conocimiento y su amor-, lo cual sugiere no sólo la presencia de las facultades de la mente en este proceso, sino también cerciora la presencia de la mente en su actividad trídica a imagen de Dios uno y trino; y 3) finalmente, estos movimientos “garantizan” que la mente se halla en sí misma, en una auténtica presencia de sí para sí misma. Es decir, que el conocimiento de la mente no es una impresión más que se extrajo del mundo sensible o de su capacidad imaginativa, sino que es la mente la que se encuentra en sí misma.

Pero la pregunta inmediata que surge es: ¿Este planteamiento de la doctrina de la interiorización sólo puede ser inteligible en un estudio de carácter metafísico? Es decir, ¿El segundo planteamiento de la doctrina de la interiorización es sólo cognoscible para un metafísico diestro en cuestiones filosóficas, lo cual podría implicar que no tiene un uso práctico en el mundo?

En el primer momento de la doctrina de la interiorización comprendimos que el ejercicio de atención del alma hacia sí misma, Agustín acercaba esta práctica de carácter ascético-moral a todo hombre que fuera capaz de percatarse de la dispersión de su alma en el mundo. Pero no sólo eso, sino que el hombre que practica la interiorización es capaz de revertir la situación de dispersión de su alma para poder redirigir la atención hacia sí misma.¹⁹⁴

Como se había mencionado anteriormente, Agustín retoma los elementos de su primera formulación de la doctrina de la interiorización para plantear su segundo momento y así completar la formulación de su doctrina. Pero, considero que el Hiponense agrega algo más a la doctrina de la interiorización del alma, lo cual contribuye a superar un posible solipsismo en el que podría caer. La superación de un posible solipsismo en la doctrina de la interiorización le otorga un carácter universal e individual. Universal porque cualquier

¹⁹⁴ Ver capítulo 2.

hombre puede poner en práctica la doctrina, ya sea en su carácter gnoseológico, ontológico o psicológico moral. En su carácter individual porque la doctrina de la interiorización puede ser adaptada al caso concreto de cualquier hombre que la práctica. El ideal de Agustín es que todos los hombres lleven a cabo la práctica de la interiorización con el fin de poder conocer el mundo dentro de un carácter gnoseológico y también conocer los objetos del mundo otorgándoles el “lugar” que les corresponde según su naturaleza material, lo cual se contrapone con la interioridad e inmaterialidad del alma.

4.3.- De la duda a la certeza de la existencia del alma en sí misma

El alma que se ama y se conoce a sí misma supera la duda y adquiere certeza de su conocimiento y su amor. Agustín trata el problema de la duda escéptica en su obra de juventud *Contra académicos*, en la cual combate el escepticismo filosófico. En *Confesiones*, Agustín relata su postura frente a esta corriente:

“Por este tiempo se me vino también a la mente la idea de que los filósofos que se llaman académicos habían sido los más prudentes, por tener como principio que se debe dudar de todas las cosas y que ninguna verdad puede ser comprendida por el hombre”.¹⁹⁵

En este pasaje, Agustín muestra su visión retrospectiva en torno al escepticismo académico. Sin embargo, en su obra *Contra académicos* demuestra a sus adversarios que realmente se puede llegar a conocer algo.

En el libro X de *La Trinidad*, Agustín una vez más supera la duda escéptica y demuestra que se puede conocer algo, en este caso la existencia del alma en su capacidad discursiva racional. Analicemos el pasaje:

¹⁹⁵ Agustín de Hipona, *Confesiones*, V, 10, 19, p. 211- 212.

“Han los hombres dudado si la facultad de vivir, recordar, entender, querer, pensar, saber y juzgar provenía del aire, del fuego, del cerebro, de la sangre, de los átomos; o si, al margen de estos cuatro elementos, provenía de un quinto cuerpo de naturaleza ignorada, o era trabazón temperamental de nuestra carne; y hubo quienes defendieron esta o aquella opinión. Sin embargo, ¿quién duda que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga; puesto que, si duda, vive; si duda, recuerda su duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no conviene asentir temerariamente. Y aunque dude de todas las demás cosas, de éstas jamás debe dudar; porque, si no existiesen, sería imposible la duda”.¹⁹⁶

Lo primero que rescato de este pasaje es la existencia individual de cada hombre dotado de mente, al reconocer por sus capacidades cognoscitivas su propia existencia y su “yo”, esto es, su “visión de primera persona” – en palabras de Matthews-.¹⁹⁷ Cada ser humano dotado de mente puede percatarse de su racionalidad cuando se detiene a reflexionar acerca de cualquier conocimiento adquirido, de su cotidianidad, conocimiento científico, de sus emociones, y más interesante aún, desde sus propias dudas.

El problema de la duda agobió la vida de Agustín durante algún tiempo, tan arduamente que desde su juventud se dedicó a la búsqueda de la verdad. Agustín buscaba tener certeza de un conocimiento que fuera verdadero. Pero dejando un poco de lado este problema de carácter epistemológico, concentrémonos en cómo la mente trasciende la duda y llega a la certeza de su propia existencia.

Tanto el concepto de la duda como el de la certeza ontológica de la existencia de la mente tienen un matiz individual y universal. Individual porque una mente en concreto es capaz de percatarse de su propia duda al decir: ‘sé que dudo de X’. Esta sentencia ‘sé que dudo de X’ contiene el “yo” consciente de su existencia y de la duda que está teniendo. Es decir, que el “yo” tiene conocimiento de su duda, la cual lo lleva a reconocerse como un ser pensante. Con esto, Agustín dota de capacidad reflexiva a todo hombre, lo cual da el carácter universal, ya que todo ser humano posee una mente capaz de percatarse de su existencia y de sus dudas cuando afirma: “sé que dudo de X”.

¹⁹⁶ Agustín de Hipona, *La Trinidad*, X, 10, 14, p. 601.

¹⁹⁷ G. B. Matthews, *Agustín*, p.24.

La mente en la sentencia 'sé que dudo de X' está descubriendo su capacidad cognoscitiva y su propia existencia al percatarse que sólo un ser pensante puede dudar y reconocer que existe y vive. La verdad lógica y ontológica que adquiere la mente es propia de su capacidad discursiva racional. Es decir, una mente capaz de trascender la duda para tener certeza de su conocimiento del mundo y para alcanzar la certeza de su propia existencia. El paso de la duda a la certeza parte del proyecto epistemológico agustiniano.

La mente se auto-preceptúa conocerse con el fin de vivir de acuerdo a su naturaleza racional. Es decir, que cuando la mente se ordena a sí misma conocerse se está reconociendo como un ser racional que existe, conoce y vive porque si no viviera, no podría conocerse ni existir. Si la mente no existiera, no conocería, ni podría vivir; y si no tuviera la capacidad de conocer, tampoco entendería que vive y existe. Así, el orden trídico presente en la mente que es imagen de Dios se encuentra nuevamente en la vida interior de la mente, superando un posible solipsismo en el que podría caer una mente que interioriza. Es decir, que la mente del hombre no se queda en su interior con las experiencias de conocimiento científico o cotidiano solo para sí mismo, sino que la mente interioriza sus dudas para encontrar la respuesta a las interrogantes cotidianas, de conocimiento y de experiencias personales en su interior. Con su capacidad racional, la mente encuentra respuesta a sus interrogantes y exterioriza la verdad encontrada cuando emite juicios acerca de las cosas que conoce.

La mente emite un juicio a partir de la duda y en su interior, por medio de las facultades, resuelve la duda. Con la memoria recuerda la duda y al recordarla la resuelve. Si resuelve su duda es indicativo que la entiende de acuerdo a un proceso racional, en el cual la mente alcanza la certeza de la verdad superando la duda.

Sin embargo, no necesariamente ocurre que todos los hombres resuelven sus dudas por medio de su capacidad racional, ya que los actos humanos son contingentes y muchas veces carecen de orden lógico. Agustín tiene fe que la doctrina de la interiorización puede ayudar a la mente del hombre a encontrar en su interior una armonía entre su pensamiento y sus acciones. Por ello, el Hiponense insta reiteradamente en sus obras la práctica de interiorizar.

Conclusión

La teoría del alma en el segundo momento de la doctrina de la interiorización establece un orden triádico que es imagen y semejanza de Dios uno y trino, orden trinitario de una unidad indisoluble de identidad en el conocimiento de la mente por sí misma. Para Agustín, la mente está constituida por tres facultades presentes en todas las actividades de la vida interior del alma. Memoria, entendimiento y voluntad son capacidades de la mente presentes indisolublemente en los procesos cognoscitivos.

La presencia de las tres facultades de la mente establece, por medio de su acción, un orden trinitario que las rige, lo cual incluye el conocimiento de la mente por sí misma. La mente cuando se conoce y se ama participa de este conocimiento tres substancias: la mente, el conocimiento y el amor, las cuales en sí mismas son substancias individuales. Pero, según la relación que establecen en la interiorización de la mente son una unidad de identidad en el conocimiento y en el amor de la mente en sí misma. La mente se identifica con su conocimiento y su amor, ya que el conocimiento es entendimiento de su esencia y su amor es amor a sí misma nacido de su facultad volitiva. Así, dos de las facultades del alma están presentes cuando la mente preceptúa conocerse. La memoria está ausente, ya que la mente no guarda impresión de su acto de interiorizar. La mente cuando se conoce a sí misma no recurre a nada externo a ella ni a las impresiones que la memoria guarda en sí, ya que se conoce en el momento presente de su acción.

“Conócete a ti misma” es la sentencia que sugiere a la mente que existe cuando ordena a sí misma conocerse. La mente se percata de su existencia porque es capaz de adentrarse a su presencia. La mente cuando se conoce a sí misma no recurre a las impresiones que guarda la memoria en sí de los objetos del mundo sensible, ya que recurrir a estas impresiones para conocerse es indicativo de que no está en sí misma. Para que la mente pueda conocerse ha de encontrarse sola consigo misma, esto es, sin recurrir a nada externo a ella.

La certeza del conocimiento de la mente parte de la duda que logra superar a través de su capacidad racional. La mente sabe que existe porque duda. Si duda, recuerda su duda; si

entiende su duda, la resuelve; y si resuelve su duda, es que deseó resolverla por el querer de su voluntad. De este modo, Agustín establece todas las capacidades de la mente que juzga, se conoce y se ama en una unidad indisoluble que es unidad de identidad.

Conclusión general de la tesis

En la presente tesis afirmo que existen dos momentos de la doctrina de la interiorización en el pensamiento de Agustín de Hipona. Dicha doctrina se predica del alma, su constitución, así como de su vida interior. Afirmo que Agustín formula dos fases de la doctrina de la interiorización y de la teoría del alma, lo cual se comprende a partir de la evolución que se generó de las nociones que se predicaban del alma. La evolución que tuvieron las nociones del alma marca la pauta, no sólo de la formulación de la doctrina del alma, sino también la de la doctrina de la interiorización.

La primera formulación del alma es de carácter filosófico, en la que Agustín está preocupado por tener un conocimiento de ella y de Dios. El Hiponense descubre que existen diferentes capacidades del alma que dan a conocer su constitución a partir de la función que desempeñan en los procesos de carácter cognoscitivos. Memoria, entendimiento, mente, voluntad y razón son las potencias del alma que la constituyen. La razón son los movimientos de la mente para discernir y enlazar lo que conoce. Esta denominación de la razón marca la pauta para mostrar la capacidad que tiene la mente para conocer el mundo sensible y del mundo inteligible. La noción de razón es central en esta primera etapa del pensamiento de Agustín, ya que otorga la capacidad racional al alma. Toda la vida interior de ella está determinada por los movimientos de la razón.

El alma por medio de su capacidad racional se percata de su dispersión en el mundo y logra generar a una aversión al deleite de los objetos del mundo y las pasiones que le provocan. El alma cuando logra retornar y concentrar su atención a sí misma, lo hace también por medio del uso de su razón. Es decir, que la importancia que Agustín da a la noción de razón es crucial en este momento de su pensamiento, ya que establece el carácter filosófico del estudio que Agustín hace entorno al alma y a la doctrina de la interiorización. En el pensamiento de Agustín es difícil no encontrar una afirmación del filósofo que se remita de algún modo –directo o indirecto- a Dios y al conocimiento de Él. Sin embargo, a pesar de que en sus primeras obras la prioridad de Agustín es el conocimiento del alma y de Dios, el

tratamiento que hace de los problemas tiene un marcado carácter filosófico, ya que las nociones no tienen un “respaldo” de carácter teológico.

Para el año 422 d. C en el que Agustín termina de escribir su obra *La Trinidad*. Aquí encontramos la re-formulación de la doctrina del alma y la de la interiorización con un carácter indiscutiblemente teológico. La formulación de estas doctrinas no es comprensible si no nos remitimos al dogma cristiano de “el hombre es a imagen y semejanza de Dios uno y trino”. En este planteamiento final las tres facultades del alma: memoria, entendimiento y voluntad son tres sustancias cada una en sí misma, pero una y la misma en la vida en esta a semejanza de Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Es decir, que Agustín hace un planteamiento del alma con base en una antropología de carácter teológico. Mientras, que el primer planteamiento de esta doctrina, en los *Diálogos de Casiciaco* y las obras cercanas a este periodo, es de carácter filosófico, en el cual Agustín no necesariamente estaba pensando al hombre como imagen de Dios, pero esto tampoco excluye la idea de que no lo estuviera concibiendo –al hombre- de este modo. Esto me inclina a pensar, no sólo en la mencionada evolución del pensamiento de Agustín, sino también que el planteamiento que hace del alma y de la interiorización en este momento se encuentra primero como un acercamiento a los problemas filosóficos y luego que la formulación de dichas doctrinas responden a las necesidades personales que Agustín tenía en ese momento de su vida.

La doctrina de la interiorización, al predicarse del alma, encuentra su planteamiento final en la formulación y evolución de las nociones de ella. El primer planteamiento de la doctrina de la interiorización básicamente está centrado en la ilustración y estudio del retorno y atención del alma en sí misma, cuando logra el desapego al deleite de los objetos del mundo y las pasiones que le provocan. Este planteamiento responde a la necesidad de Agustín por buscar una ruta que guíe su alma a la purificación y conocimiento de Dios. De este modo, afirmo que el primer planteamiento de la doctrina de la interiorización es una práctica del alma con carácter ascético que logra la purificación del alma, para que ella no sólo retorne y se concentre en sí misma, sino también para que conozca, a través del conocimiento de sí misma, su naturaleza y su lugar en el mundo con el fin de alcanzar el conocimiento de Dios.

El segundo momento de la doctrina de la interiorización y de la formulación del alma son comprensibles a partir del dogma cristiano del “hombre es imagen y semejanza de Dios Uno y Trino. Es decir, que las dos doctrinas son formuladas con un carácter teológico. El alma una y trina en su constitución interior adquiere el conocimiento de sí misma a través de la participación de la substancia mente, conocimiento y amor. Este planteamiento final que Agustín hace de la doctrina de la interiorización posee un carácter teológico como parte de un estudio ontológico del alma, el cual parte de la capacidad discursiva racional del alma, es decir, la mente. La presencia de la mente en los momentos de la interiorización no ha cambiado. La mente sigue siendo la capacidad del alma que permite el conocimiento de sí. Sin embargo, ahora Agustín se aproxima al conocimiento de sí desde la perspectiva trinitaria, de manera que se convierte en sujeto cognoscente y objeto conocido.

La voluntad en este segundo momento del pensamiento de Agustín es de suma importancia para todos los movimientos interiores del alma. Mientras, que en los *Diálogos de Casiciaco* y en obras cronológicamente cercanas, Agustín a penas si la menciona en el tratamiento del alma y de la interiorización. En este segundo planteamiento la voluntad tiene un papel fundamental, ya que como querer todos los movimientos del alma nacen en ella. Así, el deseo de la mente por conocerse nace y tiene movimiento por la voluntad el alma. La mente se conoce por sí misma porque es objeto y sujeto de su propio estudio. Pero la causa de quererse conocer es a partir del deseo de gozar su propia presencia, es decir, del amor que se tiene a sí misma. De esta manera, la mente, su conocimiento y su amor son una y la misma substancia en una perfecta unidad de identidad de la mente al reconocerse en su propia presencia, lo cual da certeza de su existencia a partir de la superación de la duda escéptica.

Los dos planteamientos de la doctrina del alma y de la interiorización no se contraponen uno con el otro, sino que establecen la evolución del pensamiento filosófico a teológico en el corpus agustiniano. Dicha evolución es comprensible a partir de la transformación de las nociones del alma, que en los primeros escritos del Hiponense tienen un matiz filosófico y en el segundo adquieren un carácter marcadamente teológico sin perder el primero. Si bien ambas doctrinas tienen como fin conocer el alma y a Dios. Las circunstancias de la vida del

filósofo fueron delineando sus inquietudes. Por lo que la prioridad de cada una de las doctrinas en los dos momentos responde a las necesidades existenciales y a las inquietudes filosóficas de Agustín en un preciso momento de su vida y pensamiento. Con esto no quiero afirmar que el pensamiento de Agustín sea incomprensible si no se tiene el conocimiento de su biografía, sino que se adquiere una mayor comprensión del desarrollo de su pensamiento si conocemos los avatares de su vida que influyeron en sus inclinaciones e inquietudes filosóficas.

Bibliografía

1.- Fuentes

a) Agustín de Hipona: ediciones en castellano

Agustín de Hipona, *Del Orden*, Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo I, Madrid, 1969.

Agustín de Hipona, *Soliloquios*, Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo I, Madrid, 1969.

Agustín de Hipona, *De la vida feliz*, Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo I, Madrid, 1969.

Agustín de Hipona, *Confesiones*, Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo II, Madrid, 1979.

Agustín de Hipona, *Contra Académicos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo III, Madrid, 1963.

Agustín de Hipona, *De la Cantidad del alma*, Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo III, Madrid, 1963.

Agustín de Hipona, *Del Maestro*, Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo III, Madrid, 1963.

Agustín de Hipona, *La Trinidad*, Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo V, Madrid, 1956.

Agustín de Hipona, *Del Génesis a la letra*, Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo XV, Madrid, 1957.

Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo XVI, Madrid, 1958.

2.- Estudios

Ayres Lewis, "The fundamental grammar of Augustine's trinitarian theology", en *Augustine and his critics: essays in honour Gerald Bonner*, Routledge Taylor and Francis group, London and New York, 200, pp. 51- 76.

Bermon Emmanuel, *Le Cogito dans la pensée de saint Augustin*, Librairie Philosophique J. VRIN, France, 2001.

- Bourke Vernon J., *Augustine's love of wisdom: an introspective philosophy*, Purdue University Press West Lafayette, Indiana, 1992.
- Brown Peter, *Biografía de Agustín de Hipona*, Ed. Española- Revista de occidente S.A., Madrid, 1967.
- Burton Philip, "The vocabulary of the liberal arts in the Augustine's Confessions" en *Augustine and the disciplines from Cassiciacum to Confessions*, OXFORD University Press, New York, 2005, pp. 141- 164.
- Cervio Pedro, *La Interioridad en los primeros diálogos de san Agustín* (extracto de tesis doctoral), Universidad de Navarra, Pamplona, 2007.
- Conybeare Catherine, "The Duty of the teacher: Liminality and disciplina in Augustine's De Ordine", en *Augustine and the disciplines from Cassiciacum to Confessions*, OXFORD University Press, New York, 2005, pp. 49-65.
- The Irrational Augustine*, OXFORD University Press, New York, 2006.
- Courcelle Pierre, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire: antécédents et postérité*, Publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1963.
- Dolby Mugica María del Carmen, *El hombre es imagen de Dios: visión antropológica de san Agustín*, EUNSA, España, 2002.
- Fitzgerald Allan D. (director), *Diccionario de san Agustín: san Agustín a través del tiempo*, Editorial Monte Carmelo, España, 2001.
- Gilson Étienne, *Introduction a l'étude de saint Augustin*, Librairie philosophique, Paris, 1943.
- Gioia Luigi, *The theological epistemology of Augustine's De Trinitate*, OXFORD University Press, New York, 2008.
- Hadot Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Ediciones Siruela, Madrid, 2006.
- Harrison Carol, *Rethinking Augustine's early theology: an argument for continuity*, OXFORD University Press, New York, 2006.
- Hölscher Ludger, *The reality of the mind: Augustine's philosophical arguments for the human soul as a spiritual substance*, Routledge and Kegan Paul, New York, 1986.
- Kamimura Naoki, "What Augustine suggested: the dramatis personae of the Cassiciacum dialogues", en *Naps 2013 annual meeting*, Tokio Gatugei University, 2013, pp. 1 -6.

- "Self-knowledge and the discipline 'in uita' in Augustine's De Ordine", en *Patristica Supplementary*, volume 2, 2006, pp. 85-109.

Klingshirn William E., "Divination and the disciplines of knowledge according to Augustine" en *Augustine and the disciplines from Cassiciacum to Confessions*, OXFORD University Press, New York, 2005, pp. 113- 140.

Kristo J. G., *Looking for God in time and memory: psychology, theology, and spirituality in Augustine's Confessions*, University Press America, London, 1991.

Matthews Gareth B., *Agustín*, Herder, Barcelona, 2006.

Menn Stephen, *Descartes and Augustine*, Cambridge University Press, United Kingdom, 1998.

Moráis Antón Pedro Luis, "La dispersión del ser humano y su restauración en Dios", en *Revista Agustiniana*, 2008, vol. 49, pp. 467- 500.

Muñoz Alonso Alfonso, *Presencia intelectual de san Agustín*, Librería editorial Augustinus, Madrid, 1961.

Nash Ronald H., *The light of the mind: st. Augustine's of knowledge*, The University Press Kentucky, Kentucky, 1969.

Niño Andrés G., "Ejercicios espirituales en las Confesiones de san Agustín", en *Revista Agustiniana*, 2006, pp. 81- 117.

O'connell Robert J., *st. Augustine's early theory of man, A.D. 386-391*, The BELKNAP Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, 1968.

- *st. Augustine's Confessions the odyssey of soul*, The BELKNAP Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, 1969.

O'Daly Gerard, *Augustine's philosophy of mind*, Duckworth, London, 1987.

- "Hierarchies in Augustine's thought", en *Platonism pagan and Christian*, Ashgate Publishing Limited, Great Britain, 2001.

Oroz José, *san Agustín: cultura clásica y cristianismo*, Universidad Pontificia de Salamanca, España, 1988.

Ossandón Juan Carlos, *san Agustín: La conversión de un intelectual*, Ediciones universitarias de Valparaíso, Chile, 2001.

Rist John M., *Augustine: ancient thought baptized*, Cambridge University Press, 1997.

San Miguel José Ramón, *De Plotino a san Agustín*, Librería Editorial Augustinus, Madrid, 1964.

Sánchez Tapia Manuel, “Interioritas”, en *Revista Agustiniana*, 2008, vol. 49, pp. 501- 525.

Sciacca Michele Federico, *san Agustín*, Luis Miracle, Barcelona, 1955.

Stump Eleonore and Kretzmann Norman (ed), *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge University Press, 2006.

Villalobos José, *Ser y verdad en Agustín de Hipona*, Universidad de Sevilla, España, 1982.