

Guía de caminantes: actualidad de la teoría agustiniana del conocimiento

JUAN FERNANDO ORTEGA MUÑOZ
Universidad de Málaga

RESUMEN

La teoría agustiniana del conocimiento supone una síntesis de tres funciones fundamentales de la mente: la intuición intelectual, la intuición sensitiva y la razón discursiva, que aplica a las intuiciones sensibles los principios que la intuición intelectual nos suministra, con lo que alcanzamos un auténtico conocimiento humano, en el que se aúnan la razón discursiva y la razón intuitiva, síntesis a la que Agustín denomina *razón superior*, gracias a la cual superamos el simple conocimiento animal.

PALABRAS CLAVE

SAN AGUSTIN—EPISTEMOLOGIA—RAZON

ABSTRACT

Saint Augustine's epistemology entails a synthesis of the mind's three main functions: intellectual intuition, sensitive intuition and discursive reason. It applies to sensible intuitions the principles provided by the intellectual intuition. That way, we reach a genuine human knowledge, where discursive reason and intuitive reason converge: a synthesis called *higher reason* by Augustine. Because of it, we overcome the mere animal knowledge.

KEYWORDS

SAINT AUGUSTINE—EPISTEMOLOGY—REASON

INTRODUCCION

COIRÉ AFIRMÓ QUE EN LOS PERÍODOS DE CRISIS del pensamiento a quien siempre encontramos es a S. Agustín. En el momento actual en que desde diferentes perspectivas se afirma el cierre de la filosofía de la Modernidad, resulta interesante volver los ojos a un pensador que en tantos puntos es coincidente y a la vez

antitético con Descartes, del que arranca un ciclo de pensamiento que hoy podemos dar por clausurado. Todo el conjunto de la filosofía moderna se funda, a mi entender, en un planteamiento epistemológico equivocado, que la ha llevado a las aberraciones que son de todos conocidas, la pretensión de un adanismo abso-luto, la reducción de la razón a la sola razón discursiva, sin advertir que el carácter judicativo del razonar tiene que fundarse en unos principios previos que son intuitivos. La razón discursiva a partir de Descartes ha intentado «ocupar por entero el lugar de la mente humana, cerrándola a toda posible revelación»¹. Al volver los ojos atrás y comparar ambos planteamientos epistemológicos advertimos la superioridad del planteamiento y de la solución de S. Agustín.

Agustín de Hipona, como posteriormente Descartes, tiene clara conciencia de estar haciendo una filosofía nueva, o tal vez mejor, de haber alcanzado un nuevo estilo de filosofar que le aleja radicalmente de los filósofos de su época —cínicos, peripatéticos, epicúreos, agnósticos, etc.— y que pone al hombre definitivamente en el camino seguro que conduce a la verdad, «Así, —nos dice— después de muchos siglos y prolijas discusiones, se ha elaborado una filosofía perfectamente verdadera. No es ésta la filosofía de este mundo, que nuestras Sagradas Letras justamente detestan, sino la del mundo inteligible, ya que la sutileza de la razón no había podido alcanzar acuerdo en las disputas ni liberar a las almas, cegadas con las multiformes tinieblas del error y olvidadas bajo la costra de las ofuscaciones materiales, si el mismo Dios por un acto de clemencia hacia el pueblo no lo hubiese garantizado con la autoridad del divino entendimiento, descendiendo hasta el cuerpo humano, no sólo con sus preceptos sino incluso con su ejemplo, y excitando al alma humana a volverse sobre sí misma y mirar hacia la patria»². Porque, como dirá un poco más adelante, «dos impulsos nos llevan a aprender: la autoridad y la razón»³, ya que «lo que la sutileza de la razón debe perseguir (pues esta es mi condición, el desear impacientemente alcanzar la verdad, no sólo por la fe, sino también comprenderla con la razón), confío entretanto hallar entre los platónicos la doctrina más conforme con nuestra revelación»⁴. Agustín usa de los dos instrumentos que desde Filón de Alejandría habían venido usando los apologetas para intentar compaginar la revelación con la razón: la interpretación alegórica del texto sagrado por una parte y la aceptación de aquella filosofía cuyos planteamientos se adecuan mejor al mensaje revelado.

En su obra de juventud *Contra Académicos* Agustín parte del estado generalizado de escepticismo en que se encontraban los filósofos de su época, para

¹ M. Zambrano, *Notas de un método*. Madrid: Mondadori, 1989, p. 16.

² S. Agustín, *Contra Académicos*, III, 19, 42.

³ *Ibid.*, III, 20, 43.

⁴ *Ibid.*

establecer un nuevo camino del conocimiento filosófico. En efecto, según su testimonio, los Académicos afirmaban que a nada podíamos dar nuestro asentimiento porque nada podía ser percibido con certeza —«*nihil comprehendere, nullique rei assentionem praebendam, ut etiam hoc de nihil percipiendo*»⁵. Por lo tanto «nada podemos saber» —«*nihil scire posse*»⁶. Afirmación esta que nos recuerda la de otro escéptico tantos años más tarde. Nos referimos a la obra que titula *Quod nihil scitur* Francisco Sánchez⁷.

Es la de Agustín una filosofía de integración que acompaña las intuiciones primarias de los sentidos con las intuiciones intelectuales que nos son dadas como un don del *logos*, gracias a la tarea aglutinadora y ensambladora de la razón, que no es en él una razón dominadora, sino sumisa, razón que no se impone a la realidad, sino que se deja poseer por ella, y es fiel a esa donación de la doble intuición que nos fecunda y enriquece. Por eso «la filosofía agustiniana será una filosofía amorosa y humilde, con un gran sentido reverencial del misterio del mundo»⁸.

La razón discursiva no se basta a sí misma. Aislada de la intuición rueda en el vacío y enloquece. Crea fantasmas que terminan por destruirla. Necesita de la intuición inmediata de los sentidos como materia sobre la que reflexionar y de la intuición intelectual, que le da los criterios y principios, el código de racionalidad, que le permite juzgar sobre el valor de realidad, unidad, bondad, verdad y belleza de los datos suministrados por los sentidos. La razón con la sola intuición sensible no consigue liberarse de la inmediatez de lo dado, no supera la simple conciencia de percepción, es como un niño sin criterios, que se deja arrastrar por el círculo de estímulo-respuesta. En cierta ocasión Agustín llega a afirmar que mis ojos, sin lo que aporta la mente, son sólo ojos de bestia. «*Oculi autem carnis sine mente belluini sunt*»⁹. La intuición sensible sin la intuición intelectual es pura intuición animal. Sólo la intuición intelectual le permite distanciarse del objeto e interponer entre lo percibido y el percibiente la indeterminación sobre la que proyectar los juicios de valor que su intuición intelectual le proporciona, porque la razón tiene como función fundamental y constitutiva el juzgar.

Por ello que Agustín establezca claramente que no es suficiente el razonamiento, sino que éste debe contar con una ayuda superior de valor intuitivo, «porque has dicho tan breve como religiosamente —comenta a Alipio— que sólo algún divino numen puede manifestar al hombre lo que es la verdad —*etenim*

5 *Ibid.*, III, 5, 11.

6 *Ibid.*, III, 5, 12.

7 Francisco Sánchez vivió de 1550 a 1623.

8 *Obras de S. Agustín*, t. III. Madrid: BAC, 1951, p. 228.

9 S. Agustín, *De Trinitate*, XIV, 14, 19.

*numen aliquod aisti solum posse ostendere homini quid sit verum*¹⁰, idea que expresa poéticamente cuando escribe: «sin la ayuda de alguna potencia oculta nadie puede atravesar el mar»¹¹. Ese numen divino es expresado en el mismo texto como el carácter vatico (de vate) o de «revelado», que tiene el poeta. «Pues aquel célebre Proteo (recordado con tan alta veneración y fina intención como situado en la mejor clase de filosofía –*in optimum philosophiae genus*–). Aquel célebre Proteo, para que vosotros los adolescentes no penséis que la filosofía condena a los poetas, es traído como imagen de la verdad. Proteo en sus poemas manifiesta la verdad y sostiene que nadie puede alcanzarla si, aprisionado por falsas imágenes, abandona o relaja las articulaciones del razonamiento. Son estas imágenes (falsas) las que pretenden seducirnos y engañarnos, debido a la rutina de las cosas corporales en el uso de estos sentidos que usamos para las necesidades de la vida, y gracias a los cuales se alcanza la verdad y casi la tenemos en las manos»¹².

En el texto antes aludido Agustín sitúa a Proteo en un género superior de filosofía, aquel en que filosofía y poesía se dan unidos, lo que en palabras de Zambrano se ha venido en llamar *razón poética*. «Si nuestra ocupación –dice Agustín–, no leve y superflua, sino necesaria y suprema, es buscar con todo empeño la verdad –*magnopere quaerere veritatem*–»¹³, no nos queda más camino que hacer uso también de la poesía, «aunque la filosofía ocupe y reclame [...] un lugar preferente, no sólo que la poesía, sino que cualquier otra disciplina»¹⁴. María Zambrano escribe: «El poeta ve en sueños al arquitecto anónimo y escondido [...]. El arquitecto de la Historia es invisible o se oculta. El hombre se sueña en la Historia y se despierta por la poesía. Y no es cosa que deba de extrañarnos el que la poesía propiamente dicha, comience o se origine en una revelación y la metafísica se abra a partir de una *revelación* también [...] de una gran complejidad»¹⁵.

Las relaciones entre filosofía y poesía que tan lúcidamente se plantean en nuestros días en la obra de María Zambrano, ya estaban suficientemente explícitas en S. Agustín. En el capítulo tercero del libro segundo *Contra Academicos* él compara la *filocalia* y la *filosofía*. Agustín se expresa así: «Esto es lo que vulgarmente se llama *filocalia*. No desprecies el vocablo a causa de su uso común, porque *filocalia* y *filosofía* son casi sinónimos y quieren aparecer como de la misma familia y los son. Pues ¿qué es la *filosofía*? El amor a la sabiduría. ¿Y qué es *filocalia*? El amor a la hermosura. Pregúntaselo, si no, a los griegos.

¹⁰ S. Agustín, *Contra Académicos*, III, 6, 13.

¹¹ *Ibid.*, II, 2, 3.

¹² *Ibid.*, III, 6, 13.

¹³ *Ibid.*, III, 1, 1.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ M. Zambrano, inédito existente en la Fundación María Zambrano con la signatura M.214

¿Y qué es la sabiduría? ¿No es la misma verdadera hermosura? Son, pues, hermanas entre sí y engendradas de una misma madre; pero la filocalia, destronada de su cielo, y encerrada en la caverna popular, ha conservado la vecindad del nombre para recordar al precavido que no debe condenarla —*ad commovendum aucupem ne se contennat*—. Aunque a ésta —la filocalia—, que permanece sin alas, sórdida y sumida en la miseria, su hermana —la filosofía—, que vuela libremente, muchas veces la reconoce, pero en muy pocas ocasiones la libera; la filocalia no conoce su origen, mientras que la filosofía sí»¹⁶. Por ello Agustín, que en este texto, según él mismo afirma, «se ha convertido en un Esopo expresando en fábulas su pensamiento, comenta con su amigo y contertulio Licencio: Si, pues, aquel pudiera contemplar con los ojos sanos y puros la verdadera hermosura, estando enamorado de la falsa, ¿con qué placer se arrojaría en el seno de la filosofía! y ¿cómo allí te reconocería y abrazaría como verdadero hermano! ¿Te admiras de esto o tal vez te ríes? Pues ¿qué sería si te lo explicara como era mi deseo? ¿qué si, aunque aún no puedas verla cara a cara, al menos oyeras la voz de la filosofía? Te llenarías de admiración, pero no te reirías ni desesperarías. Créeme, de nadie hay que desesperar, pero de tales sujetos menos aun. Abundan los ejemplos: se escapa fácilmente, y fácilmente vuela tal tipo de aves, con gran admiración de la mayoría que siguen presos en sus jaulas»¹⁷, jaulas de los condicionamientos materiales, de lo simplemente dado por los sentidos, de cuyas rejas no logramos liberarnos si no tenemos la ayuda de las intuiciones intelectuales que nos permitan remontar el vuelo de la especulación.

En términos muy parecidos se expresa María Zambrano, usando en este caso la expresión *poesía* en lugar de la *filocalia* agustiniana y *pensamiento* en vez de *filosofía*. «A pesar de que en algunos mortales afortunados, poesía y pensamiento hayan podido darse al mismo tiempo y paralelamente, a pesar de que en otros más afortunados todavía poesía y pensamiento hayan podido trabarse en una sola forma expresiva, la verdad es que pensamiento y poesía se enfrentan con toda gravedad a lo largo de nuestra cultura [...]. Poesía y pensamiento se nos parecen como dos formas insuficientes; y se nos antojan dos mitades del hombre: el filósofo y el poeta. No se encuentra el hombre entero en la filosofía; no se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía [...]. La poesía es encuentro, don, hallazgo por gracia. La filosofía busca requerimiento guiado por un método. [...] Es en Platón donde encontramos entablada la lucha con todo su rigor, entre las dos formas de la palabra, resuelta triunfalmente para el logos del pensamiento filosófico, decidiéndose lo que pudiéramos llamar «la condenación de la poesía»; inaugurándose en el mundo de occidente, la vida azarosa y como al margen de la ley, de la poesía, su caminar por estrechos

¹⁶ S. Agustín, *Contra Académicos*, II, 3, 7.

¹⁷ *Ibid.*

senderos, su andar errabundo y a ratos extraviado, su locura creciente, su maldición. Desde que el pensamiento consumó su «toma del poder», la poesía se quedó a vivir en los arrabales, arisca y desgarrada, diciendo a voz en grito todas las verdades inconvenientes; terriblemente indiscreta y en rebeldía»¹⁸.

La solución aportada por María Zambrano se parece a la agustiniana: «Vale, sí, la pena manifestar la razón de la doble necesidad irrenunciable de poesía y de pensamiento y el horizonte que se vislumbra como salida del conflicto. Horizonte que de no ser una alucinación nacida de una singular avidez, de un obstinado amor que sueña una reconciliación más allá de la disparidad actual, sería sencillamente la salida a un mundo nuevo de vida y conocimiento»¹⁹.

Pero, si María Zambrano ve en Platón el inicio de ese divorcio que va a tornar irreconciliables filosofía y poesía, Agustín piensa que para volver a la unidad perdida hay que retomar a Platón, único medio de superar el escepticismo de sus contemporáneos los académicos. «Platón, el hombre más sabio y erudito de su tiempo —afirma— que de tal modo disertaba que todo, al pasar por su boca, cobraba grandeza y elevación, y tales cosas habló que, de cualquier modo que las dijese, nunca se empequeñecían en sus labios»²⁰. Platón, usando de la dialéctica que «o coincide (con la sabiduría) o al menos sin la cual ésta no puede existir, se dice que organizó la filosofía como una disciplina perfecta»²¹. Esta «doctrina de Platón, que es la más pura y luminosa de la filosofía, deshechas las nubes del error, volvió a brillar sobre todo en Plotino»²². Agustín ve en el pensamiento de Platón el camino más seguro hacia la verdad, y se decide a seguirlo: «Lo que es necesario investigar con un razonamiento sutilísimo (pues tal es mi condición que deseo impacientemente conocer la verdad no sólo por fe, sino razonándola) confío entre tanto hallarlo entre los platónicos siguiendo su doctrina que no contradice nuestras Sagradas Letras»²³. Pero como había ocurrido antes con Plotino, Agustín, al intentar seguir a Platón, lo transforma a la medida de sus propias necesidades con lo que construye un sistema de pensamiento que, aunque de inspiración platónica, es radicalmente distinto de aquel.

Una verdad en ese momento quiere destacar Agustín del pensamiento platónico: que hay dos niveles de realidad a los que corresponden dos caminos distintos de conocimiento, dos intuiciones diferentes, sobre las que la razón discursiva o dialéctica, actúa. «Para mi propósito —nos dice—, básteos saber que Platón sintió que había dos mundos —«*Platonem sensisse duos esse mundos*»—: uno *inteligible*, donde habita la misma verdad, y otro *sensible* que nos es manifiesto y

18 M. Zambrano, *Filosofía y Poesía*. México: FCE, 1987, p. 13-14.

19 *Ibid.*, p. 14.

20 S. Agustín, *Contra Academicos*, III, 17, 37.

21 *Ibid.*

22 *Ibid.*, III, 18, 41.

23 *Ibid.*, III, 20, 43.

percibido por la vista y el tacto. Aquel es el verdadero y éste semejante al verdadero y hecho a su imagen; allí en las cosas que conoce el alma se transparenta y resplandece la verdad, de éste no se engendra en el ánimo de los insensatos la verdad, sino sólo la opinión»²⁴. Para Agustín estos dos mundos no están situados en dos esferas diferentes de la realidad, sino que el hombre los encuentra en sí mismo, porque, como dice en otro lugar, «in interiore hominis habitat veritas». Otra observación conviene hacer aquí: cuando Agustín habla de «insensatos» se refiere a aquellos que no alcanzan a superar el puro nivel de lo dado empíricamente, y no ven en los datos de la experiencia los principios que la intuición intelectual, de rango superior, en ellos encuentra e intuye. Él nos dice de su propio estilo de filosofar: «*Et audivi, sicut auditur in corde; et non erat prorsus unde dubitarem, faciliusque dubitarem vivere me quam non esse veritatem, quae per ea, quae facta sunt, intellectus conspicitur*»²⁵ —«Y oí como se oye con el corazón; sin lugar a duda, pues más fácilmente dudaría de que existo a que no existe la verdad que el entendimiento intuye en las cosas creadas»—.

En su obra *Contra Académicos* Agustín refuta el escepticismo de estos demostrando la verdad de nuestras intuiciones sensibles e inteligibles. En primer lugar en cuanto al testimonio de nuestros sentidos, éstos no nos engañan —dice Agustín si nos ajustamos a su testimonio. «Pues no debes llevar tu asentimiento más allá de lo que dicta tu persuasión, según la cual así te parece una cosa y no hay engaño. Pues no hallo cómo un académico puede refutar al que dice: sé que esto me parece blanco; sé que esto deleita mis oídos; sé que este calor me agrada; sé que esto me sabe dulce; sé que esto es frío para mí»²⁶. Y más adelante insiste: «Esto es lo que digo: que un hombre, cuando saborea una cosa, puede certificar con rectitud que sabe por el testimonio de su paladar que es suave o lo contrario; y no hay sofista griego que pueda privarle de esta ciencia»²⁷.

En cuanto a las intuiciones intelectuales, Agustín alude, por ejemplo, en su obra *Contra Académicos* a los principios metafísicos de *tertio excluso* cuando afirma la evidencia de las proposiciones disyuntivas —«*Vera enim sunt ista disiuncta, nec similitudine aliqua falsi ea potest quisquam confundere*»²⁸, el principio de *no contradicción*²⁹, etc. Pero estas intuiciones intelectuales no se reducen sin más a los principios lógicos, sino que comprenden lo que Agustín denomina en términos generales «razones eternas», las cuales son, según nos dice Agustín, los arquetipos ideales, inmutables y eternos de todas las cosas creadas³⁰.

24 *Ibid.*, III, 17, 37.

25 S. Agustín, *Confesiones*, VII, 10.

26 S. Agustín, *Contra Academicos*, III, 11, 26.

27 *Ibid.*

28 *Ibid.*, III, 10, 23.

29 *Ibid.*, III, 13, 29.

30 S. Agustín, *De div. Quaest.*, q. 46, 2.

Dando por válidos ambos tipos de intuiciones, la razón discursiva las pone en relación y juzga de las primeras valiéndose de los principios intuitivos que pertenecen a las segundas. «Propio es de la razón superior –nos dice Agustín– juzgar de las cosas materiales según las razones incorpóreas y eternas; razones que no serían inconmutables de no estar por encima de la mente humana; pero si no añadimos algo muy nuestro, no podríamos juzgar, al tenor de su dictamen, de las cosas corporales. Juzgamos, pues, de lo corpóreo, a causa de las dimensiones y figuras, que la mente conoce que permanecen inmutables»³¹. A esta tarea de juzgar a tenor de estos principios, Agustín lo llama *dialéctica*: «*Subiungensque quasi formatricem illarum partium iudicemque dialecticam, quae aut ipsa esset aut sine qua sapientia omnino esse non posset*»³². Este esquema de conocimiento lo va a mantener Agustín durante toda su vida, pero poco a poco va adquiriendo contornos más precisos.

En cuanto a la superación del escepticismo cabría establecer una comparación entre el procedimiento usado por S. Agustín y por Descartes. El camino seguido por Agustín se parece al cartesiano, pero con él coincide sólo aparentemente. En ambos hay un repliegue hacia la propia subjetividad, una reducción epistemológica al yo trascendental, pero mientras que en Descartes este repliegue es consecuencia de su duda universal, y por ello fruto de una previa derrota, de una falta de fe en la realidad, por el contrario en Agustín es consecuencia de una fe previa, el convencimiento de que en el interior del hombre habita la verdad³³. No quieras ir fuera –dice Agustín–, vuélvete a tí mismo, allí nos es dada la realidad.

No es por lo tanto una huida de la realidad tipo cartesiano lo que preconiza Agustín, sino, justo lo contrario, un salirle al encuentro en el único lugar en que la realidad me es dada en su desnuda y plena verdad. Hay desde el comienzo un carácter diferenciador en la evidencia que hace salir a cada uno de ellos del escepticismo, pues mientras que Descartes recobra la certeza del yo en la duda universal por la idea clara y distinta que en la misma duda emerge, con una certeza apodíctica, del yo dubitante, Agustín afirma que la misma duda universal es imposible, que es una simple ficción, un juego o un comienzo de locura, pues la certeza de mi mente jamás puede ser puesta en duda ni ninguna persona sensata jamás la ha puesto. «No trate el alma –nos dice– de verse como ausente; cuide sí de discernir su presencia. Ni se conozca como si se hubiese ignorado, pero sepa distinguirse de toda otra cosa que ella conozca»³⁴.

Este discernimiento deja una cosa bien a las claras: el hecho de que nadie que hable con sentido puede decir que duda de todo, pues ello supondría dudar

³¹ S. Agustín, *De Trinitate*, XII, 2, 2.

³² S. Agustín, *Contra Academicos*, III, 17, 37.

³³ S. Agustín, *De Trinitate*, X, 9, 12.

³⁴ *Ibid.*, X, 10, 14.

de la propia duda. «¿Quien 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 existiese, sería imposible la duda»³⁵.

Pero cabe establecer un diferente nivel de certeza de aquello que creemos conocer. Por ello Agustín escribe: «Mas como de la naturaleza de la mente se trata, apartemos de nuestra consideración todos aquellos conocimientos que vienen del exterior por conducto de los sentidos del cuerpo, y estudiemos con mayor diligencia el problema planteado, a saber, que todas las mentes se conocen a sí mismas con certeza absoluta»³⁶. Y en ese yo, que se me muestra con certeza absoluta, Agustín descubre mi vinculación a las cosas, a los otros y a Dios pues que la mente no puede verse ni imaginarse sola³⁷. El hombre al replegarse hacia su soledad interior descubre que es por naturaleza un ser acompañado. «Así como cuando el ojo o algún otro sentido del cuerpo busca una cosa, es la mente la que busca, (así cuando este sentido encuentra la cosa buscada es la mente la que la encuentra), de igual manera las otras cosas que no conozco a través de los sentidos, sino que debe conocer por sí misma, cuando en sí misma entra, las encuentra, o en una sustancia superior, esto es, en Dios, o en las otras partes del alma, como sucede al juzgar de las imágenes de los cuerpos. Las descubre impresas por el cuerpo en el interior de su alma»³⁸.

El hombre descubre la realidad exterior en sí mismo, hecha parte de su propia realidad. «Y como son cuerpos las cosas exteriores que ama con los sentidos de la carne, con los que se siente unida con una larga familiaridad, y como no puede entrarlas consigo en su interior por ser una región de naturaleza incorpórea, envuelve sus imágenes y las arrebatada y las forma en sí misma de sí misma. Les da, pues, para su formación, algo de su propia sustancia —*dat enim eis formandis quiddam substantiae suae*—»³⁹.

Por el contrario Descartes cree descubrir en su intimidad la soledad metafísica del hombre como constitutivo de su propio ser. «La soledad hallada por Descartes —comenta Zambrano— es, no un estado o una morada, sino el ser mismo del hombre, su condición, por eso es un descubrimiento metafísico. Y hay que insistir: Descartes no partió de la soledad; llegó a ella; fue su hallazgo: la “nueva revelación”»⁴⁰. Para Descartes el centro último del hombre, su última y

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*, X, 8, 11.

37 *Ibid.*, X, 7, 10.

38 *Ibid.*, X, 5, 7.

39 M. Zambrano, *La confesión, género literario*. México: Luminar, 1943, p.41.

40 *Ibid.*, p. 39

definitiva unidad es «el yo, el yo en soledad»⁴¹. Pero el hombre siente una instintiva repulsa hacia el vacío, siente horror a la nada; por ello que se vea forzado a llenar ese hueco, a cubrirlo con una frenética actividad creadora. Zambrano se expresará así. «Soledad inaccesible a la filialidad y que en su desamparo le forzaré a hacer algo para sentirse creador, a que la acción que ejecute lleve evidencia de su condición creadora. Y para la creencia en la creación humana se tendrá –como no podría ser menos– a la vista, aun sin decirlo, la creación divina, es decir, desde la nada»⁴².

Con ello hemos puesto los cimientos de lo que más adelante va a ser el idealismo, la necesidad de crear un mundo a la medida de mis necesidades o de mis ambiciones y con ello la justificación de la insolidaridad humana con los demás seres de la naturaleza, su pretensión de independencia absoluta, de libertad sin horizontes. Pero como dirá Kant, la razón es como una paloma que soñara liberarse del aire para volar aún más ágil, cuando en realidad es el aire el que le presta el apoyo y la posibilidad de poder volar.

La soledad es para Agustín el punto de arranque, mientras que para Descartes es el punto de llegada, «la nueva evidencia o lo nuevo de esta evidencia». El *cogito* es la proclamación de la soledad humana que se afirma a sí misma desde sí misma; el *non serviam* del hombre que no admite presupuestos ni barreras para una libertad que intenta crearlo todo de la nada; el *Deus occasionatus* que pretende construir su propio universo. «La soledad humana ha nacido –escribe María Zambrano–. Es la confesión inversa a la de San Agustín, quien se sintió solo en su dispersión entre las cosas. Descartes se retira de ellas. Se retira a echar cuentas de quien es y hallado que es conciencia, sólo admitirá de la rica realidad del mundo lo que a ella se avenga; va a sujetar al mundo y sus riquezas a su medida humana. La nueva creencia será transparente y firme, pues que es una evidencia, pero irá eliminando todo lo que no sea reductible a ella. Los misterios ya no cuentan y del hombre desnudo se ha borrado toda imagen; ya no es copia, es el mismo original»⁴³.

Hay en la filosofía moderna a partir de Descartes un sádico narcisismo que se recrea en la soledad metafísica del hombre, de un hombre que es pensado como sólo pensamiento. «Conocí de esto –dice Descartes– que yo era una sustancia cuya entera esencia o naturaleza sólo es pensar»⁴⁴. Dramática reducción del hombre al puro pensamiento que va a ser el último y radical fundamento de todo el idealismo posterior. El idealismo naciente irá pidiendo un nuevo tipo de vida: el vivir desde esta originalidad del conocimiento, vivir por

41 *Ibid.*

42 *Ibid.*, p. 40.

43 Descartes, *Discurso del método*, 4.

44 M. Zambrano, *La confesión, género literario*, p. 42.

y en el conocimiento, como si el conocimiento fuera enteramente, y sin más, existir. No ya la forma más alta de existir, la vida bañada de transparencia, sino al revés, la transparencia del conocer subsistiendo. «Vivir para un idealista será idea subsistente. El conocimiento (se) basta a sí mismo»⁴⁵. Años más tarde Sartre intentará demostrar que el «conocimiento puro», el «puro conocimiento» es imposible. La autonomía de la razón pura es impensable.

Para Agustín por el contrario la primera evidencia es mucho más compleja, afirma la indisoluble vinculación del pensamiento con la vida: «Todos conocen que existen, viven y entienden, pero mientras que el entender lo refieren al objeto de su conocimiento, el existir y el vivir lo refieren a sí mismos, porque comprender sin vivir y vivir sin existir no es posible. Esto nadie lo pone en tela de juicio. En consecuencia, el que entiende vive y existe»⁴⁶. A esta misma evidencia llegamos además, según Agustín, por el hecho de que amamos y recordamos: «Además, saben que quieren y conocen igualmente que nadie puede querer si no existe y vive; 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»⁴⁷.

En la evidencia cartesiana «la unidad de vida y conocimiento se ha roto..., ha operado una disociación, ha encontrado la coyuntura de la razón al insertarse en la vida. Y la ha librado de ella. La razón caminará más aprisa que nunca, por ésta su libertad, pues lo libre no es el hombre, sino tan sólo su pensamiento»⁴⁸. Pero en contrapartida el hombre se torna un ser dislocado, roto, deforme, y el pensamiento, suelto de la vida, va a emprender el vuelo a regiones de ensoñación, construye desde la racionalidad un mundo ideal perfecto, pero perfectamente falso. Por ello que Zambrano diga: «La unidad de este hombre, si la hubiera, habría de ser la unidad del creador, del ser que crea con su razón. Conocer enteramente sería conocer en *status nascens*, conocer las cosas en su composición interna, en lo que aun no son, en sus elementos. Y el ser que conoce lo hace desde sí como principio. El es el principio de su conocimiento, el ser solo y original»⁴⁹.

En su obra de madurez *De Trinitate*, tratado fundamental para comprender la metafísica medieval, Agustín establece con una diáfana precisión sus conceptos de *sabiduría* y *Ciencia*. «La verdadera distinción –nos dice– entre sabiduría y ciencia radica en referir el conocimiento intelectual de las realidades eternas a la sabiduría, y a la ciencia el conocimiento racional de las tempo-

45 S. Agustín, *De Trinitate*, X, 10, 13.

46 *Ibid.*

47 M. Zambrano, *La confesión, género literario*, p. 41.

48 *Ibid.*, p. 42.

49 S. Agustín, *De Trinitate*, XII, 15, 25.

50 *Ibid.*

rales. No es difícil discernir lo que debe preferirse y lo que se debe posponer. Y si existe alguna otra nota característica por la que se distingan estos dos saberes, porque hay ciertamente entre ellos distinción manifiesta, como lo enseña el Apóstol cuando dice: *A uno ha sido dado por el Espíritu palabra de sabiduría, a otro palabra de ciencia, según el mismo Espíritu*, con todo, la diferencia evidentísima establecida por nosotros es clara, pues una cosa es el conocimiento intelectual de lo eterno y otra la ciencia racional de lo caduco, y nadie dudará en dar sus preferencias al primero»⁵⁰.

Obsérvese que la distinción establecida por el santo es referida al objeto del conocimiento. El diferente nivel de éste da pie a un grado diferente del conocimiento que recae sobre este doble objeto. Pero lo curioso del caso es que en cuanto conocimiento no existe diferencia significativa. Aun más, llegamos al conocimiento de lo eterno a partir del conocimiento de lo caduco. Agustín se expresa así: «Mas, dejando a un lado lo perteneciente al hombre exterior, al elevamos interiormente sobre cuanto nos es común con los animales, antes de arribar al conocimiento de las realidades inteligibles y supremas, que son eternas, nos encontramos con el conocimiento racional de las cosas temporales»⁵¹. Frente al *hombre exterior*, esto es, al ser extrovertido sujeto pasivamente a los estímulos que le llegan del entorno, el *hombre interior* es el señor de sí mismo, que domina los estímulos externos en virtud de los principios que su mente proyecta sobre la realidad percibida. «Allí donde descubrimos algo que no es común con los animales, allí comienza la razón y puede reconocerse al *hombre interior*»⁵².

Pero conviene que precisemos con más detalle las diferencias y coincidencias entre *ciencia* y *sabiduría*: En primer lugar Agustín afirma que tanto una como la otra forman parte de la *razón* entendida en un sentido amplio, pero a la última, la *sabiduría*, la llama Agustín «razón superior», y a la primera, la *ciencia*, «razón inferior». No son saberes disociados, sino que esta razón superior, por la que contemplamos las verdades eternas, está unida a la razón inferior por la que conocemos las cosas temporales⁵³, formando una especie de trinidad —«Descubrimos en este conocimiento una especie de trinidad»⁵⁴— que supone:

a) *La intuición sensible*, que incluye la percepción, la memoria, la búsqueda de la utilidad y evitación de la nocividad, lo cual nos hace coincidir con los animales.

b) *La intuición intelectual* de los principios y verdades eternas, que están «por encima de la mente humana»⁵⁵.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*, XII, 8, 13.

⁵³ *Ibid.*, XII, 3 y XII, 4.

⁵⁴ *Ibid.*, XII, 15, 25.

⁵⁵ *Ibid.*, XII, 2, 2.

c) *El razonamiento* que a partir de estos principios y verdades eternas juzga de las cosas sensibles. Agustín se expresa así: «Es propio de la razón superior juzgar de las cosas materiales según los principios (razones) incorpóreos y eternos; principios que no serían incommutables de no estar por encima de la mente humana; pero si no añadimos algo muy nuestro no podríamos juzgar a tenor de su dictamen de las cosas temporales. Juzgamos, pues, de lo corpóreo [...] según una razón que nuestra mente reconoce como inmutable»⁵⁶

Es a partir de la contemplación de las criaturas como se nos ilumina la mente y nos es dado intuir esos principios o verdades eternas. Agustín aporta su propio testimonio: «Leídos aquellos libros de los platónicos, después que —amonestado por ellos a buscar la verdad incorpórea— percibí tus realidades invisibles por la contemplación de las creadas»⁵⁷. No se trata, pues, de ideas innatas, sino, como años más tarde defenderá Abenhazam en su obra *Fisal*, nos encontramos con intuiciones intelectuales, una auténtica «revelación» del ser, o, si empleamos la terminología kantiana, con «juicios sintéticos a priori», que posibilitan la metafísica, y, en general, el conocimiento intelectual del ser humano. «Se presentan a la mirada del alma —dice Agustín— tan inteligibles como los objetos palpables y visibles a los sentidos del cuerpo en el espacio»⁵⁸, pero se presentan y permanecen en nuestra mente «como inteligibles, no como sensibles»⁵⁹. A la visión intelectual de estos principios Agustín la llama a veces «contemplación (intuición) de las realidades eternas»⁶⁰, la cual se consigue tan sólo en la contemplación de las criaturas. «Percibí las realidades invisibles en la contemplación de las creadas»⁶¹, no como una deducción, sino una intuición a la que llegamos por una especie de empatía intelectual, que Agustín expresa con el binomio «mentis affectu»⁶².

Juan Fernando Ortega Muñoz es profesor titular de Filosofía en la Universidad de Málaga y director de la Fundación María Zambrano. Autor de *Derecho, Estado e Historia en Agustín de Hipona* (Málaga: Universidad de Málaga, 1981) y de *Introducción al pensamiento de María Zambrano* (México: FCE, 1994).

Dirección Postal: Departamento de Filosofía, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras, Campus de Teatinos, E-29071 Málaga.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ S. Agustín, *Confesiones*, VII, 20, 26.

⁵⁸ S. Agustín, *De Trinitate*, XII, 14, 23.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ S. Agustín, *Confesiones*, VII, 20, 26.

⁶² S. Agustín, *De vera religione*, XXXIX, 72. Para un estudio más amplio sobre el tema véase la documentada obra de José Villalobos *Ser y verdad en Agustín de Hipona*. Sevilla: Universidad, 1982, sobre todo pp. 39-134.

