

[UNA VERITAS , EXCERPTUM I]

UNA VERITAS

La definición inclusiva de la verdad como prueba de la existencia de Dios

CLAUDIO PIERANTONI

[TEXTO PROVISORIO 19 06 2018]

CAPÍTULO I

SAN AGUSTÍN DE HIPONA

1. La definición de la verdad y la existencia de Dios en los *Soliloquios*, en comparación con el *De libero arbitrio*

*'Te invoco, Deus Veritas,
in quo et a quo et per quem
vera sunt, quae vera sunt omnia.*

*Deus intellegibilis lux, in quo et a quo et per quem
intellegibiliter lucent, quae intellegibiliter lucent omnia'.¹*

A) El libro I : la búsqueda de la verdad y la ciencia de Dios

Los *Soliloquios* fueron compuestos por Agustín en el año 387, durante su retiro en la villa del amigo Verecundo en *Cassiciacum*, en el período inmediatamente precedente a su bautismo, en un clima sereno, ya habiendo dejado atrás los años tempestuosos de las preocupaciones mundanas y de su larga crisis espiritual, cuando ya la certeza de la fe había tranquilizado su alma y, por otro lado, antes que se acumulara la fuerte carga de las tareas y preocupaciones pastorales, que lo esperaba a su regreso en África. Es el tiempo

¹ AUGUSTINUS, *Soliloquia*, I,1,3. Leemos el texto en la edición crítica de W. Hörmann, CSEL LXXXIX, Vindobonae 1986.

en que se desarrollaron las largas conversaciones filosóficas con sus amigos más fieles, junto con su hijo y su madre, las que después tomaron forma literaria y contienen ya casi todos los temas principales de la especulación agustiniana. Sin embargo, con respecto a los otros *Diálogos*, los *Soliloquios* representan una novedad también desde el punto de vista de la forma literaria, pues aquí el joven Agustín dialoga solo consigo mismo; o, para decir mejor, dialoga con su propia Razón (*Ratio*), dando así también expresión artística a uno de los contenidos más profundos de su reflexión filosófica. En el fondo, tal modo de expresarse indica de una manera plásticamente evidente el hecho, que el ser humano, incluso cuando se encuentra apartado de sus semejantes, no por eso deja de *dialogar*: signo evidente de que, en realidad, *no está solo*. Puede interrogar su propia Razón, o bien dejarse interrogar por ella: pero la Razón no es una mera imagen refleja de sí mismo, con la cual se instaure un diálogo ficticio. No: se trata, en realidad, de un espejo 'objetivo', donde el yo puede verse *a la luz de la verdad*. De modo que es esta misma, la *verdad*, a la que realmente es posible interrogar en lo profundo de nosotros mismos, si así lo queremos: *in interiore homine habitat Veritas*.²

Así lo atestigua también el célebre texto de las *Confesiones*:

"O Verdad, en todo lugar presides a todos los que te consultan, y al mismo tiempo respondes a todos, que incluso te consultan cosas diferentes. Tú respondes de manera transparente, pero no todos así te escuchan."³

A pesar de que, como es sabido, el tema de la verdad es transversal a toda la obra de Agustín, es aquí en los *Soliloquios* donde se trata de un modo más exhaustivo y por decirlo así, monográfico. Sin embargo, no es el tema que explícitamente es enunciado al comienzo del diálogo. En efecto, después de una larga y maravillosa invocación al Dios Verdad, Suma Sabiduría y Sumo Bien, articulada en una impresionante acumulación de atributos divinos – la más larga que encontramos en toda la obra de Agustín – el autor así enuncia el tema a investigar:

"R. ¿Qué cosa, entonces, quieres conocer?

A. Quiero conocer a Dios y al alma

R. ¿Nada más?

A. Nada en absoluto."⁴

El investigador no se presenta, por lo tanto, interesado en la búsqueda de un concepto abstracto, sino más bien en conocer realidades concretas; es verdad

² *De vera religione*, 39.

³ *Confessiones* X,xxvi,37: "Veritas, ubique praesides omnibus consulentibus te, simulque respondes omnibus etiam diversa consulentibus. Liquide tu respondes, sed non liquide omnes audiunt".

⁴ *Soliloquia* I, ii,7: "R. Quis ergo scire vis? A. Deum et animam scire cupio. R. Nihilne plus? A. Nihil omnino."

que no se trata de realidades sensibles, pero son las más concretas e importantes: *Dios y el alma*.

A este punto la Razón, partiendo por la primera, la cuestión de Dios, pregunta cuáles serían los límites de una tal búsqueda: ¿cuándo sabría el investigador que ha llegado a saber lo suficiente acerca de Dios? Agustín confiesa que no ha conocido nada semejante a Dios, que le permita establecer previamente los límites de una tal búsqueda. El autor se nos muestra plenamente conciente del problema epistemológico que subyace a una búsqueda en esta materia. En efecto, si Dios es por excelencia lo trascendente, lo desconocido, aquello de lo cual no hay experiencia en la naturaleza, ¿de qué punto de partida metodológico podría ser investigado? ¿Cuáles son los cánones que deberían ser aplicados en la investigación?

Después de algunas reflexiones sobre la manera en que se conoce a un amigo, la discusión se vuelve más técnica: la Razón pregunta si Agustín estaría satisfecho de aprender sobre Dios aquello que dijeron Platón y Plotino, en caso que eso fuera verdadero. El autor hace aquí una importante reflexión. No bastaría, dice en esencia, aprender lo que otros dijeron, por muy verdadero que sea: “*saber es otra cosa*” (“*SCIRE autem aliud est*”). El saber verdadero es muy otra cosa, para lo cual es necesario *comprehendere intellectu*⁵. Se trata, en otras palabras, de un conocimiento de tipo *directo*, que cada uno debe alcanzar en la propia interioridad, y no de una mera enseñanza recibida a través de otra persona. Es algo que el alma *capta por sí misma*. Al mencionar a Platón, Agustín no pierde la oportunidad de dejar en claro uno de los pilares fundamentales de la enseñanza del antiguo maestro: lo que viene al hombre desde afuera, ya sea por la sensación o por la noticia de otras personas, no es más que un instrumento o un indicio para el verdadero conocimiento: el cual, en su esencia, es constituido por una *captación interior directa*, por parte del alma, *del ser inteligible* de las cosas.

Leamos a este propósito la conclusión de uno de los pasajes fundamentales del *Teeteto* platónico:

Socr. [...] ¿Te parece claro que hay cosas que el alma discierne ella por sí sola, otras en cambio, mediante las facultades del cuerpo?

Teet. Me parece claro.

Socr. Dime, entonces, en cuál de estas dos categorías pones la *esencia* (*οὐσία*) [...].

Teet. En la categoría de aquellas cosas a las cuales *el alma se dirige ella sola, por sí misma* (*αὐτῆ ἢ ψυχῆ καθ' αὐτήν*)⁶.

⁵ *Soliloquia* I,iv,9.

⁶ *Teeteto* 185 e – 186 a. “εἰ φαίνεται σοι τὰ μὲν αὐτῆ δι' αὐτῆς ἢ ψυχῆ ἐπισκοπεῖν, τὰ δὲ διὰ τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων. τοῦτο γὰρ ἦν ὁ καὶ αὐτῷ μοι ἐδόκει, ἐβουλόμην δὲ καὶ σοὶ δόξαι. 186.a.1{ΘΕΑΙ.} Ἀλλὰ μὴν φαίνεται γε. {ΣΩ.} Ποτέρων οὖν τίθης τὴν οὐσίαν; τοῦτο γὰρ μάλιστα ἐπὶ πάντων παρέρπεται.{ΘΕΑΙ.} Ἐγὼ μὲν ὦν αὐτῆ ἢ ψυχῆ καθ' αὐτήν ἐπορέγεται.”

Todo este tema es profundizado por Agustín en el diálogo *De magistro*.

La investigación de Agustín se dirige entonces a los entes matemáticos, cuya esencia más claramente el hombre percibe con el intelecto, más allá de los sentidos. Ciertamente, nota el autor, los sentidos son necesarios para *acercarse* a estas entidades abstractas: con eficaz similitud, Agustín compara los sentidos corporales a una nave, que le permite acercarse por las aguas (del conocimiento sensible) al terreno sólido de los conocimientos geométricos⁷. Una vez apoyados los pies en este terreno sólido, ya no hay necesidad de la nave, que en su continuo movimiento se asemeja a la captación de cosas sensibles, siempre mudables. De las entidades geométricas, en cambio, existe una ciencia estable: es decir, *ciencia* en el sentido estricto de la palabra, como Platón había dejado establecido en la *República*⁸ y sintetizado eficazmente en el *Timeo*:

“Los discursos tienen afinidad con las cosas mismas de las que son expresión. Lo que es estable y firme y que se manifiesta mediante el intelecto, conviene que sea estable e inmutable, en la medida en que se concede a los discursos que sean *inconfutables e invencibles* [...].

En cambio, los discursos que se hacen en torno a lo que fue retratado sobre ese modelo y, por lo tanto, es *imagen*, son a su vez *verosímiles* y en proporción a los primeros: lo que es la *generación* en relación a la *esencia*, eso es la *opinión* en relación con la *verdad*.”⁹

En base a esta aclaración preliminar, la Razón pregunta si Agustín quiere conocer a Dios *del mismo modo* como se conocen las verdades geométricas. Ambos concuerdan que Dios es ciertamente un objeto de conocimiento distinto a las entidades matemáticas; pero la Razón insiste en preguntar si, a pesar de la innegable diferencia y del hecho que Dios es un objeto de conocimiento mucho más valorable y atractivo, puede dejarse establecido que Dios puede ser conocido del mismo modo, en el sentido que sobre Él pueden darse conocimientos *con el mismo grado de certeza*:

“R.: Responde si para ti es suficiente conocer a Dios del mismo modo en que conoces aquella esfera geométrica, es decir, de manera tal, que *no dudes nada acerca de ella*”¹⁰.

⁷ *Soliloquia* I, iv,9.

⁸ Cf. *República* 508 – 511.

⁹ *Timeo* 29 b-c: “ὡδε οὖν περὶ τε εἰκόνοσ καὶ περὶ τοῦ παραδείγματοσ αὐτῆσ διοριστέον, ὡσ ἄρα τοὺσ λόγουσ, ὧνπέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖσ ὄντασ· τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦσ μονίμουσ καὶ ἀμεταπτώτουσ – καθ' ὅσον οἶόν τε καὶ ἀνελέγκτοισ προσήκει λόγοισ εἶναι καὶ ἀνικῆτοισ, τούτου δεῖ μηδὲν ἐλλείπειν – τοὺσ δὲ τοῦ πρὸσ μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντοσ, ὄντοσ δὲ εἰκόνοσ εἰκότασ ἀνὰ λόγον τε ἐκεῖνων ὄντασ· ὅτιπερ πρὸσ γένεσιν οὐσία, τούτο πρὸσ πίστιν ἀλήθεια.”

¹⁰ *Soliloquia* I,iv,10: “*Ratio*: Responde utrum tibi satis sit sic Deum nosse, ut pilam illam geometricam nosti, hoc est *ita de Deo nihil, ut de illa, dubitare*”. Cf. *Confessiones* VI,iv,6: “*Volebam enim eorum quae non viderem ita me certum fieri, ut certus essem, quod septem et tria decem sint. Neque enim tam insanus eram, ut ne hoc quidem putarem posse comprehendere, sed sicut hoc, ita cetera cupiebam sive corporalia, quae coram sensibus meis non adessent, sive spiritualia, de quibus cogitare nisi corporaliter nesciebam*”.

Agustín protesta que hay una gran diferencia y que del conocimiento de Dios él gozará de un modo muy superior. La Razón lo concede: con todo, eso se debe a la diferencia de *objeto*, y no a la diferencia de la facultad intelectual como tal; así como los ojos pueden ver la tierra, pero gozan más viendo el cielo, sin que por eso cambie la facultad visiva. En base a la misma analogía, la razón promete que podrá mostrar Dios a la mente, tal como muestra a los ojos el sol. De la misma manera como los objetos materiales son visibles a los ojos por el sol que los ilumina, así los objetos ciertos de las disciplinas matemáticas son visibles a la mente por Dios que los ilumina:

“Todas estas [nociones] de las disciplinas son certísimas, tales como las cosas iluminadas por el sol, para que puedan ser vistas, como la tierra y todas las cosas terrenas. Dios, en cambio, es el que ilumina.”¹¹

Podemos deducir de aquí al menos dos conceptos fundamentales de esta analogía, explicitando lo que Agustín sugiere implícitamente:

- 1) Así como no es posible (o muy difícil) a los ojos materiales mirar directamente al sol, por la excesiva luminosidad física, tampoco es posible (o muy difícil) a la mente mirar directamente al Sol inteligible, Dios.
- 2) Pero, así como el sol sensible debe ser postulado como causa de la visibilidad de los objetos materiales, de la misma manera debe postularse el Sol inteligible como *causa de la inteligibilidad* – y de la misma *existencia* – de todos los objetos inteligibles.

Por lo tanto, se impone necesariamente la consecuencia: el conocimiento, al menos, de la *existencia* del Sol inteligible es tan cierto como el del más cierto de los inteligibles. Agustín no desarrolla aquí explícitamente este razonamiento, pero lo hará unas páginas más adelante, como veremos. Vale aquí la pena releer el texto platónico que está en el trasfondo, al menos en su pasaje verdaderamente fundamental:

“Por lo tanto, lo que *confiere verdad* a los objetos conocidos y al alma la facultad de conocer es, ten por seguro, *la Idea del Bien*, pero reflexiona que también es ella el *Principio de la ciencia y de la verdad*, en tanto que son objetos de conocimiento. Y, por hermosas que sean la ciencia y la verdad, no te engañarás al pensar que la Idea del Bien es una cosa distinta de ellas y más hermosa todavía. Y, así como en el mundo visible hay razón para pensar que la luz y la vista tienen alguna analogía con el Sol, pero que sería falso decir que son el mismo Sol, del propio modo hemos de considerar, en el mundo inteligible, que la ciencia y la verdad son semejantes al Bien, pero que sería un error tomar a la una o a la otra por el Bien en sí, porque la naturaleza de este último debe considerarse infinitamente superior. [...] Piensas,

¹¹ *Soliloquia* I,vi,12: “Disciplinarum quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur, ut videri possint, veluti terra est atque terrena omnia. *Deus autem est qui illustrat*”.

creo yo, que el Sol da a las cosas visibles no solamente la facultad de ser vistas, sino también la generación, el crecimiento y el alimento, sin ser el mismo la generación de ellas. [...] Pues bien, de igual modo dirás que *las cosas inteligibles no solo reciben del Bien su condición de inteligibles, sino también su ser y su esencia, pero sin que el Bien mismo sea esencia, sino algo todavía más allá de la esencia* (ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) en dignidad y poder.

- ¡Apolo, qué superioridad divina!”¹²

Lo que hace de este texto un fundamento ineludible de la reflexión gnoseológico-metafísica es, por cierto, el paralelismo que instaura entre la causación del ser de los *entes concretos* en la realidad, por un lado y, por el otro, la causación de los *entes inteligibles* en la mente. Se trata, naturalmente, de órdenes de entidades bien distintos, pero ambos reclaman una *Causa primera* que, en cuanto tal, debe postularse como superior a los efectos. En el orden universal, naturalmente, el sol no es propiamente causa “primera”, sino que solo lo es en el orden de lo sensible: pues, como explica repetidamente Platón, la verdadera causa de lo que ocurre en el mundo sensible se encuentra en el mundo inteligible¹³; de modo que el sol sensible no es sino una imagen (*eikón*) del verdadero Sol inteligible, que es la verdadera Causa primera de todo (también naturalmente del sol sensible).

Para entender bien el símil, hay que subrayar que, para Platón, el sol sensible no pertenece al mismo nivel ontológico que los seres de la naturaleza terrenal, como aquí se recuerda y como se explicará más extensamente en el *Timeo*: el sol es, en efecto – como todos los astros - una entidad divina, cuyo cuerpo luminoso percibimos con la vista, pero que también tiene un alma racional, aunque naturalmente pertenece a una jerarquía de lo divino netamente inferior a la de la Idea del Bien: la de los “dioses visibles y

¹² Platón, *República* 508e – 509b: “Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι αἰτίαν δ’ ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γινωσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσῃ· ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δ’ ἡγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ’ ἀμφοτέρα ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὀπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ’ ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν. Ἀμήχανον κάλλος, ἔφη, λέγεις, εἰ ἐπιστήμην μὲν καὶ ἀλήθειαν παρέχει, αὐτὸ δ’ ὑπὲρ ταῦτα κάλλει ἐστίν· οὐ γὰρ δήπου σύ γε ἡδονὴν αὐτὸ λέγεις. Εὐφήμει, ἦν δ’ ἐγώ· ἀλλ’ ὧδε μᾶλλον τὴν εἰκόνα αὐτοῦ ἔτι ἐπισκόπει. Πῶς; Τὸν ἥλιον τοῖς ὀρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὀραῖσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὐξὴν καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα. Πῶς γάρ; Καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. Καὶ ὁ Γλαῦκων μάλα γελοίως, Ἄπολλον, ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς.”

¹³ PLATÓN: *Fedón*, 97 a – 102 a.

generados”¹⁴. Por otro lado, la facultad visiva es para el autor un “fluido” que emana (*ἐπίρρυτον*) del mismo sol y, por lo tanto, tiene también una especial participación en lo divino.

Pero aquí Platón nos precisa que, en el ámbito del mundo inteligible, existe también una neta diferencia jerárquica entre los conceptos directamente accesibles a nuestra mente, partiendo por el primero, el que, con terminología posterior, podemos llamar el *concepto* de “bien” y, por otro lado, el *Bien en sí*, o *Idea del Bien*, que, en su absoluta trascendencia, es sustraído a nuestra vista (al menos en la experiencia normal).

Para aclarar este punto, Platón recurre a la noción de “tercer género” (*γένος τρίτον*): así como la luz sensible es un vínculo (*ζυγῶν*), que cumple la función de mediación entra la facultad visiva y los entes visibles¹⁵, del mismo modo la luz inteligible cumple la función de mediar entre la Idea de Bien, que queda oculta a nuestra intelección ordinaria, y los inteligibles (los conceptos), que en cambio percibimos con la mente:

“Qué cosa sea efectivamente el *Bien en sí* dejémoslo de lado por ahora (pues la posibilidad de llegar a aquello que yo ahora pienso me parece superior), pero de aquello que me parece ser el *vástago del Bien* y *semejantísimo a Él*, quiero hablaros. [...] Verdaderamente quisiera tener la posibilidad de pagar esa deuda y que vosotros la cobréis, y no, como ahora, limitarme a daros solamente los intereses. Mientras tanto, sin embargo, tomad este *fruto* y *vástago del Bien en sí*.”¹⁶

“Este es entonces, el *vástago del Bien*, que el Bien engendró *análogo* a Sí mismo. De este modo, lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia y de lo que se intelige, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve.”¹⁷

De este modo, puede decirse que el concepto que es accesible a nuestra percepción intelectual es un *hijo* del Bien, (*τόκον*) o, en el doble sentido que tiene la palabra griega, un “interés” de Aquél: un “anticipo”, podríamos decir

¹⁴ PLATÓN, *Timeo*, 40 b-d: “θεῶν ὁρατῶν καὶ γεννητῶν”.

¹⁵ PLATÓN, *República* 507e: “Ἐνούσης που ἐν ὄμμασιν ὄψεως καὶ ἐπιχειροῦντος τοῦ ἔχοντος χρῆσθαι αὐτῇ, παρούσης δὲ χροῶς ἐν αὐτοῖς, ἐὰν μὴ παραγένηται γένος τρίτον ἰδίᾳ ἐπ’ αὐτὸ τοῦτο πεφυκός, οἴσθα ὅτι ἢ τε ὄψις οὐδὲν ὄψεται, τὰ τε χρώματα ἔσται ἀόρατα.”

508 a: “Ὁὐ μικρᾶ ἄρα ἰδέα ἢ τοῦ ὄραν αἰσθησις καὶ ἢ τοῦ ὄρασθαι δύναμις τῶν ἄλλων συζευξέων τιμιωτέρῳ ζυγῶ ἐζύγησαν, εἴπερ μὴ ἄτιμον τὸ φῶς.”

¹⁶ PLATÓN, *República* 506d – 507a: ἀλλ’, ὦ μακάριοι, αὐτὸ μὲν τί ποτ’ ἐστὶ τὰγαθὸν ἐάσωμεν τὸ νῦν εἶναι – πλέον γάρ μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὀρμὴν ἐφικέσθαι τοῦ γε δοκοῦντος ἐμοὶ τὰ νῦν – ὅς δὲ ἔκγονός τε τοῦ ἀγαθοῦ φαίνεται καὶ ὁμοιότατος ἐκείνῳ, λέγειν ἐθέλω, εἰ καὶ ὑμῖν φίλον, εἰ δὲ μή, ἐάν. [...] Βουλοίμην ἄν, εἶπον, ἐμέ τε δύνασθαι αὐτὴν ἀποδοῦναι καὶ ὑμᾶς κομίσασθαι, ἀλλὰ μὴ ὥσπερ νῦν τοὺς τόκους μόνον. τοῦτον δὲ δὴ οὖν τὸν τόκον τε καὶ ἔκγονον αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ κομίσασθε.

¹⁷ PLATÓN, *República* 508 b-c: Τοῦτον τοίνυν, ἦν δ’ ἐγώ, φάναι με λέγειν τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τὰγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, ὅτιπερ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρὸς τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρὸς τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα.

también, siguiendo con la metáfora económica, dada la inmensa dificultad, expresada poco antes por Sócrates, de afrontar directamente el Bien en sí.

Este concepto es, evidentemente, aquel en que se basan, en expresión de Platón, “la ciencia y la verdad”: todas las verdades de la ciencia, entonces, se basan en esta primera *verdad conceptual* que es evidente a nuestra mente. Si así no fuera, nuestra primera evidencia sería entonces falsa y todo nuestro conocimiento quedaría anulado, lo que, naturalmente, no podemos afirmar sin contradecirnos. En este caso, para decirlo en palabras agustinianas, que ponen retóricamente en evidencia la contradicción, la *verdad* misma no sería *verdadera*; en efecto, este “vástago” es generado por el Bien en sí, dice el texto, como “semejantísimo” a Él mismo: *ὁμοιότατος ἐκείνῳ* (506 e).

Platón expresa esto mismo también de un modo más técnico, fuera de la metáfora, en la última parte del famoso símil de la línea:

“Comprende ahora la otra sección de lo inteligible, cuando afirmo que en ella la razón misma aprehende, por medio de la facultad dialéctica, y hace de las *hipótesis*, no *principios*, sino realmente hipótesis, que son como peldaños y trampolines *hasta lo anipotético, al que es principio del todo*, (*μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντός ἀρχὴν*) y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, *sino de ideas, a través de ideas y en dirección a ideas, hasta concluir en ideas*”¹⁸.

Aquellos que, en las diferentes ciencias teóricas, son llamados “principios”, afirma el autor, son en realidad *supuestos hipotéticos*, que a su vez se basan en supuestos anteriores, hasta llegar a un primer principio, que evidentemente ya no puede ser hipotético¹⁹: este debe ser, necesariamente, el *principio de todo*, o

¹⁸ Platón, *República* 511 b-c: “Τὸ τοίνυν ἕτερον μάθανε τμήμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο οὐ αὐτὸς ὁ λόγος ἄπτεται τῆ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντός ἀρχὴν ἴων, ἀψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὐ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ, αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρόμενος, ἀλλ’ εἶδῃσιν αὐτοῖς δι’ αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἶδη”.

¹⁹ Así lo señala claramente también Aristóteles, refutando tanto a los que niegan el conocimiento, como, por otro lado, a los que, para demostrarlo todo, pretenden legitimar la ‘demostración en círculo’: “Ἐνίοις μὲν οὖν διὰ τὸ δεῖν τὰ πρῶτα ἐπίστασθαι οὐ δοκεῖ ἐπιστήμη εἶναι, τοῖς δ’ εἶναι μὲν, πάντων μέντοι ἀπόδειξις εἶναι· ὧν οὐδέτερον οὔτ’ ἀληθές οὔτ’ ἀναγκαῖον. οἱ μὲν γὰρ ὑποθέμενοι μὴ εἶναι ὅλως ἐπίστασθαι, οὗτοι εἰς ἄπειρον ἀξιούσιν ἀνάγεσθαι ὡς οὐκ ἂν ἐπισταμένους τὰ ὕστερα διὰ τὰ πρότερα, ὧν μὴ ἔστι πρῶτα, ὀρθῶς λέγοντες· ἀδύνατον γὰρ τὰ ἄπειρα διελθεῖν. εἴ τε ἴσταται καὶ εἰσὶν ἀρχαί, ταύτας ἀγνώστους εἶναι ἀποδείξεώς γε μὴ οὔσης αὐτῶν, ὅπερ φασὶν εἶναι τὸ ἐπίστασθαι μόνον· εἰ δὲ μὴ ἔστι τὰ πρῶτα εἰδέναι, οὐδὲ τὰ ἐκ τούτων εἶναι ἐπίστασθαι ἀπλῶς οὐδὲ κυρίως, ἀλλ’ ἐξ ὑποθέσεως, εἰ ἐκεῖνα ἔστιν. οἱ δὲ περὶ μὲν τοῦ ἐπίστασθαι ὁμολογοῦσι· δι’ ἀποδείξεως γὰρ εἶναι μόνον· ἀλλὰ πάντων εἶναι ἀπόδειξιν οὐδὲν κωλύειν· ἐνδέχεσθαι γὰρ κύκλω γίνεσθαι τὴν ἀπόδειξιν καὶ ἐξ ἀλλήλων. Ἡμεῖς δὲ φαμεν οὔτε πᾶσαν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι, ἀλλὰ τὴν τῶν ἀμέσων ἀναπόδεικτον (καὶ τοῦθ’ ὅτι ἀναγκαῖον, φανερόν· εἰ γὰρ ἀνάγκη μὲν ἐπίστασθαι τὰ πρότερα καὶ ἐξ ὧν ἡ ἀπόδειξις, ἴσταται δὲ ποτε τὰ ἄμεσα,

Principio del Todo. Se ha debatido si esta sintética expresión debería tomarse en sentido únicamente lógico-dialéctico, como primer principio del pensar, o bien en un sentido más ampliamente metafísico (“Principio absoluto”). A nuestro parecer, es claro que, en un contexto como este, se encuentra necesariamente presente el doble sentido, pues toda la fuerza del pasaje reside precisamente en plantear un exacto paralelismo entre el plano del ser y el plano del pensar: lo que es *principio del pensar*, no puede menos de ser un reflejo, un *análogo*, del *Principio mismo del Todo (to Pan)*, donde la expresión supera evidentemente la acepción presocrática que lo limitaba al universo sensible, para incluir en ello *todo lo Real*, partiendo por la dimensión suprasensible descubierta por Platón.

Debería ser suficientemente claro, a este punto, que lo que Platón llama el *Bien en sí*, no es simplemente una “idea” en el sentido de ser una entre otra de las “Formas” que son modelos de los entes empíricos. Pues, aunque entendamos con Forma una realidad de algún modo en sí misma subsistente (teniendo en cuenta que esta noción no dejó nunca de ser puesta en discusión al interior de la misma Academia), es claro, principalmente por este texto, que el *Bien en sí* goza de un estatuto ontológico netamente trascendente y superior a las demás Formas. Él no es, ciertamente, solo el Modelo o la causa de una especie o un género de los entes empíricos, sino Aquél que tiene en sí mismo la energía y la potencia que explica la *existencia* de todo lo real, siendo a la vez la Causa primera y el Fin último de todo.

En efecto, Platón observó que, si los entes empíricos, mudables y múltiples, necesitan la postulación de las Formas para ser unificados y comprendidos, así por su parte las Formas, inmutables, pero, a su manera, también múltiples,

ταῦτ' ἀναπόδεικτα ἀνάγκη εἶναι) – ταῦτά τ' οὖν οὕτω λέγομεν, καὶ οὐ μόνον ἐπιστήμησιν ἀλλὰ καὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης εἶναι τινά φαμεν, ἢ τοὺς ὅρους γνωρίζομεν.”

«Así pues, como hay que saber las cosas primeras (τὰ πρῶτα ἐπίστασθαι), les parece a algunos que no existe ciencia y a otros que sí, pero que de todo hay demostración: ninguna de las cuales cosas es verdadera ni necesaria. En efecto, los que suponen que no es posible saber en absoluto, sostienen que se retrocede hasta lo infinito, diciendo (correctamente) que no se saben las cosas posteriores mediante las anteriores, si no hay unas primeras (τὰ ὕστερα διὰ τὰ πρότερα, ὧν μὴ ἔστι πρῶτα) respecto a éstas: pues es imposible recorrer lo infinito (τὰ ἄπειρα διελεῖν). Y si se sabe, y hay principios, éstos son incognoscibles si de ellos no hay demostración, la cual dicen que precisamente es el único saber; ahora bien, si no es posible conocer las cosas primeras, tampoco es posible saber simple ni propiamente las que [se desprenden] de estas, sino a partir de una hipótesis: que existan aquellas cosas primeras. Los otros están de acuerdo en que [es posible] saber: en efecto, dicen que solo lo es por demostración, pero que nada impide que haya demostración de todo: pues es admisible que se produzca la demostración en círculo y la recíproca. Pero nosotros decimos que *no toda ciencia es demostrativa, sino que la de las cosas inmediatas es indemostrable* (τὴν τῶν ἀμέσων ἀναπόδεικτον), y es evidente que esto es necesario: pues, si necesariamente hay que conocer las cosas anteriores y aquellas de las que [parte] la demostración, en algún momento se han de saber las cosas inmediatas, y estas necesariamente serán indemostrables. De este modo, pues, decimos [que son] estas cosas, y que no solo hay ciencia, sino también algún PRINCIPIO DE LA CIENCIA (ἀρχὴν ἐπιστήμης), por el que conocemos los términos.» (ARISTÓTELES, *Anal. II*, I,3, 72b).

necesitan que se postulen, por sobre ellas, Ideas más universales, y finalmente, un último Principio, causa de todos los demás. El que este Principio sea *causa del ser* de los Inteligibles, basta por sí solo a probar que él se encuentra en otro nivel ontológico.

A este propósito, recordaremos que, como ha puesto en evidencia G. Reale, es posible recuperar en los diálogos platónicos indicios sugerentes de las “doctrinas no escritas”, que Platón deja a modo de “trazas” para los “iniciados” y que no son inmediatamente comprensibles al lector ordinario: ahora bien, uno de los más importantes y significativos de estos indicios sería la exclamación presente al final del mencionado texto central de *República* 509b: “¡Apolo!”. En efecto, según la antigua tradición pitagórica, el nombre del dios Apolo expresaba etimológicamente la unidad: “alfa” privativo + “pollón”, múltiple. Con alta probabilidad se trata, por lo tanto, de una referencia críptica al Uno, Primer Principio superior a las Ideas²⁰. Apoya decisivamente esta conclusión el uso de la fórmula “ἐπέκεινα τῆς οὐσίας”, que pasó a ser técnica y “canónica” en todo el neoplatonismo: en efecto, si es doctrina constante en Platón el que las Ideas o Formas constituyen el plano del Ser netamente superior y trascendente con respecto al plano del devenir (que es intermedio entre ser y no-ser), es evidente que, con esta fórmula, “más allá del ser”, Platón quiere marcar un plano ontológico ulteriormente superior y trascendente, el del Último Principio. Ahora bien, el profundo significado religioso y propiamente “místico” que Platón atribuía al nivel del primer Principio explica su carácter iniciático y “secreto”, y el por qué se trate de “doctrinas no escritas”.

Para ser exactos, hay que agregar que, en este nivel (que se ha dado en llamar “Protología”) se colocan dos “principios”, en cierto modo antagónicos: es decir, por un lado, el *Uno*, por el otro, la *Díada* indefinida. Esta duplicidad de principios interactúa en un primer nivel dando origen al mundo de las Ideas, y en un segundo nivel, dando origen al mundo sensible. Es por tanto en este nivel más profundo, del *Uno* y de la *Díada* indefinida, donde se coloca, según las doctrinas no escritas, el verdadero “dualismo” platónico, y no tanto en la oposición entre mundo inteligible y mundo sensible, que, en esta perspectiva, resulta ser secundaria y derivada. Más adelante, Plotino intentará subsanar de algún modo este dualismo de principios, afirmando que la *Díada* también se origina del Uno; y es bajo esta forma corregida que la visión platónica llegará hasta Agustín, no sin necesitar a su vez de ulteriores correcciones, como especificaremos más adelante. Aquí, sin embargo, nos importa subrayar el fundamental aporte positivo que Agustín recibió de la doctrina platónica en orden al tema que nos interesa, y que consiste esencialmente en este doble paso: (1) descubrimiento del Mundo de las Ideas, superior y trascendente con

²⁰ Reale ha argumentado ampliamente su postura, p. ej. en: GIOVANNI REALE, *Platone, Repubblica*, Bompiani, Milano 2010, Saggi integrativi II, III y IV, págs. 1087-1112; *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e pensiero, Milano 2003, cap. VII y XI.

respecto al mundo sensible: descubrimiento irrefutable, aunque abierto a la milenaria discusión sobre el estatuto exacto que debe asignarse a las entidades inteligibles; (2) descubrimiento de que, por sobre el mundo de las entidades inteligibles, existe un nivel más profundo, del Primer Principio en sentido propio, al cual debe otorgársele una condición de perfecta unidad y, fuera de toda duda, de perfecta *subsistencia*; y que es completamente trascendente no solo respecto del mundo sensible, sino también respecto del Mundo inteligible.

Este planteamiento, a pesar de contener también algunas graves aporías que la escuela platónica nunca pudo llegar a solucionar y que deberán ser afrontadas por la filosofía cristiana, como veremos, constituyó sin embargo un aporte de valor incalculable, constituyéndose como *la primera teología racional propiamente científica* que haya creado el pensamiento humano.

A propósito de nuestro tema específico, no es difícil apreciar aquí el primer esbozo del itinerario metafísico que va de la existencia de las Ideas, cuyo estatuto ontológico espera ser precisado, hasta la plena subsistencia del Dios principio y origen de todo.

Y podemos volver ahora a nuestro Agustín: habiendo llegado a este punto, siguiendo la enseñanza de Platón y de los platónicos, nuestro joven dialogante percibe, sin embargo, que ya se han tocado los límites externos del ámbito sobrenatural, pues se trata del conocimiento del mismo Dios: por tanto, su discurso prosigue aquí con una reflexión sobre las virtudes teologales, que son necesarias a quien quiera seriamente encaminarse en esta “ciencia” tan especial.

Se trata: (1) de la fe (*fides*), necesaria para el conocimiento anticipado de las realidades espirituales, que permite al alma empezar a liberarse del apego a las cosas terrenales; (2) de la esperanza (*spes*), necesaria para que el alma espere realmente en la posibilidad de sanarse de sus afectos torcidos; (3) del amor (*caritas*), necesario para tender realmente con todo el afecto “hacia aquella Luz que le es prometida, aun cuando, por ahora, debe contentarse todavía con las tinieblas” en que se encuentra²¹.

Es claro que Agustín percibe con intensidad que la enseñanza de los filósofos, aun cuando se llegue a profundizar y a percibir interiormente de modo directo, es por sí misma insuficiente, y toda la búsqueda en que él se encuentra involucrado se hace posible solo por la Gracia de Dios. Por eso, dedicará la mayor parte de los restantes capítulos del libro I a una especie de examen de conciencia, donde se hace el punto de su propia situación moral, y se analiza cada uno de los aspectos involucrados en su conversión a una vida diferente, en particular: (1) el deseo de las *riquezas*, que recuerda haber superado desde los diecinueve años con la lectura del *Hortensius* de Cicerón²²; (2) el deseo de los *hombres*, que declara haber superado hace poco; (3) el deseo

²¹ Cf. *Soliloquia* I, vi,12 – vii,14.

²² Cf. *Confessiones* III,iv,7.

de *matrimonio*, también superado recientemente, en los primeros momentos de la conversión.

Todas estas cosas él ya no las desea por sí mismas, y solo podría sufrirlas como condiciones necesarias, si llegaran a serlo, para realizar el único fin que ahora le importa, alcanzar la Sabiduría: la única cosa que ama por sí misma. Y en esto se cifra el verdadero amor, concluye, “cuando algo es amado por sí mismo”²³.

Con todo, Agustín confiesa a la Razón que, a pesar de que cree tener las ideas muy claras sobre todos estos puntos, él no deja de sorprenderse a sí mismo, en algunos momentos, echando en falta, por ejemplo, las caricias femeninas: *amara suavitas*, suavidad “amarga” que, sin embargo, todavía lo tienta²⁴. Esto es así, explica Agustín, porque “no pueden tenerse en desprecio las realidades sensibles, mientras no se *vea* (es decir, no se experimente de modo directo) aquello en cuya comparación estas cosas se revelan mezquinas”²⁵. Y aquella Belleza, responde enigmática la Razón, “sabe cuándo debe mostrarse”²⁶.

Sin embargo, justo antes de este análisis sobre su itinerario y situación espiritual, Agustín explicita las importantes consecuencias que se derivan del símil del conocimiento como “iluminación”: consecuencias que van más allá de lo explicitado en el texto platónico de base que hemos venido ilustrando.

Leamos estas líneas clave del capítulo viii, fundamentales para nuestro tema:

“Recibe de mi enseñanza, ahora, por cuanto lo exige la circunstancia presente, de aquella similitud de los entes sensibles, también algo de Dios. En efecto, Dios es inteligible, y también aquellas teorías de la ciencia; sin embargo, son muy diferentes. Pues, también, la tierra es visible, como también la luz; pero la tierra, si no es iluminada por la luz, no se puede ver. Por tanto, también aquellas cosas que se enseñan en las disciplinas (que, cualquiera que las entienda, concede que son sin duda alguna verdaderísimas), hay que creer que no podrían entenderse, *si no fueran iluminadas por algún sol suyo propio*. Así, tal como en este sol se pueden notar tres cosas: que existe, que resplandece y que ilumina, así también, en ese Dios secretísimo, que tú quieres entender, hay tres cosas: *QUE EXISTE, que se entiende, y que hace entender las demás cosas*. Estas dos cosas, es decir, ti mismo y Dios, me atreveré a enseñártelas, para que las entiendas. Pero contesta cómo las recibirás: ¿cómo probables, o como verdaderas?”²⁷

²³ *Soliloquia* I, ix – xiii.

²⁴ “*Surgit amari aliquid*” había cantado a este propósito LUCRECIO (*De rerum natura*, IV, 1135), que ciertamente Agustín tiene en mente. Pero toda esta reflexión, por supuesto, es fruto de su experiencia real.

²⁵ *Soliloquia* I, xiv,25.

²⁶ “*Novit illa pulchritudo quando se ostendat*” (I, xiv,25).

²⁷ *Soliloquia* I,viii,15: «Nunc accipe, quantum praesens tempus exposcit, ex illa similitudine sensibilium etiam de Deo aliquid nunc me docente. *Intellegibilis* nempe *Deus* est, *intellegibilia*

Aquí se retoma, en resumen, el paralelo entre sol sensible y Sol inteligible, las respectivas funciones iluminativas, los órganos relacionados de la visión y respectivos objetos visibles e inteligibles. Pero lo que queremos evidenciar específicamente aquí es algo que el texto platónico no explicita en cuanto al Sol inteligible, y que el mismo Agustín no había explicitado antes. En efecto, aquí se declara, no solo que este Sol es inteligible, sino, de manera simple y sintética:

“QUOD EST” (“QUE EXISTE”)

En breve, el símil platónico del Sol es transformado, en este escueto pasaje, en una verdadera y concluyente demostración de la existencia de Dios, que puede reconstruirse de un modo más analítico, recorriendo a la inversa, en el orden lógico, el orden ontológico expresado por el texto:

- 1) Hay conceptos, que son entidades inteligibles y evidentes para la mente;
- 2) Hay una entidad que los causa como inteligibles;
- 3) Por tanto, esta entidad debe al mismo tiempo:
 - A) *ser inteligible*
 - B) *existir realmente*

Las conclusiones son realmente probatorias, no simplemente “probables”, como afirma aquí el Agustín interlocutor (*ut probabilia*), mostrando no darse cuenta todavía de la solidez de la demostración.

Lo asegurará con fuerza la Razón al final del libro I, retomando el razonamiento desde otro punto de vista y proporcionándonos otra página fundamental para nuestra investigación.

Y este es el texto que tenemos que examinar a continuación: se trata del capítulo xv, el último del libro I. Aquí, se recuerdan los objetivos principales de la búsqueda: Dios y el alma. La razón pregunta si acaso Agustín no quiere primero “comprender la verdad”. Él consiente que no podría comprender nada sin ella. Por lo tanto, se pasa aquí directamente a la clarificación del concepto formal de “verdad”:

1. El primer paso consiste en distinguir “la verdad” de “lo verdadero”. Ahora bien, la verdad es el *concepto general*, que, como tal, es lógicamente anterior a los entes particulares de los cuales se predica. Así como, por

etiam illa *disciplinarum spectamina*; tamen *plurimum differunt*. Nam et terra visibilis, et lux; sed terra, nisi luce illustrata, videri non potest. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intellegit, verissima esse nulla dubitatione concedit, *credendum est ea non posse intellegi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur*. Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere; quod est, quod fulget, quod illuminat: ita in illo secretissimo Deo quem vis intellegere, tria quaedam sunt; *QUOD EST, quod intellegitur, et quod caetera facit intellegi*. Haec duo, id est, teipsum et Deum, ut intellegas, docere te audeo. Sed responde quomodo haec acceperis; ut probabilia, an ut vera?”

ejemplo, la castidad *hace* al casto, del mismo modo la verdad *hace* lo que es verdadero. Dicho de otro modo, el que es *casto* lo es por la *castidad*: así, lo que llamamos *verdadero* lo es por la *verdad*. En la terminología platónica (que no se recuerda aquí explícitamente), lo verdadero es tal, porque *participa* de la verdad. La “verdad” como tal, por lo tanto, es lógica y ontológicamente anterior a “lo verdadero” (en el sentido de “algo verdadero” en particular).

2. El segundo paso, más importante aun, consiste en mostrar cómo “lo verdadero” puede extinguirse, o morir, pero no así la verdad. Por ejemplo, un árbol es sin duda “algo verdadero” (un verdadero árbol), que por supuesto nace y muere. Sin embargo, “la verdad del árbol” no puede morir, ni tampoco – agregamos – puede cambiar en absoluto. La *verdad* del árbol, en efecto, como pura esencia inteligible que es, no se ve afectada por la existencia real del árbol (que no es necesaria, sino contingente). Así, se ha averiguado que la verdad existe en un plano ontológico diferente, el plano de lo *inmutable*, netamente distinto del plano *temporal* o histórico.
3. Debe suponerse, por lo tanto, que tiene que haber algún “lugar” donde se coloca la verdad, que no es un lugar, en sentido físico, de este universo, pero que, sin embargo, debe ser algo *real*. Verdadera es la sentencia que dice: *quidquid est, alicubi esse cogitur* (“todo lo que es, debe estar en algún lugar”)²⁸. Como se ve, el texto original, con el adverbio *alicubi*, evita mencionar la palabra “lugar”, que en castellano estamos obligados a introducir. Esto le permite a Agustín precisar a continuación, justamente, que no se trata de un “lugar” (sobreentendiendo, “en el sentido ordinario”²⁹):

“Por lo tanto es necesario que investiguemos dónde está: pues *no está en un lugar*, a no ser que acaso pienses que algo más allá del cuerpo exista en un lugar, o que la verdad sea un cuerpo.”³⁰

En otras palabras, se necesita encontrar un *lugar metafísico*, donde colocar la verdad, para que nadie piense que deba colocarse en un lugar físico, dado que en este solo podría colocarse una realidad corpórea, y no debes pensar – dice la Razón – que la verdad sea un cuerpo.

²⁸ *Soliloquia* I, xv,29, al comienzo.

²⁹ “Aliter, non quasi in loco” se dice en las *Confesiones*, en un texto notable, Libro VII,xv,21: “Et respexi alia et vidi tibi debere quia sunt et in te cuncta finita, sed aliter, non quasi in loco, sed quia tu es OMNITENENS MANU VERITATE, et omnia vera sunt, in quantum sunt”.

³⁰ *Soliloquia* I,xv,29: “Ergo ubi sit, necesse est quaeramus; non est enim in loco, nisi forte aut esse in loco aliquid aliud praeter corpus, aut veritatem corpus esse arbitraris”.

4. De partida, este lugar no debe buscarse entre las cosas mortales (*in rebus mortalibus*), pues ya hemos visto que ella no muere; por tanto, también debe ser inmortal el “lugar” donde ella se ubica:

“Por tanto, la verdad no está en las cosas mortales. Y sin embargo la verdad existe y está en algún lugar: por lo tanto, EXISTEN LAS REALIDADES INMORTALES.”³¹

El silogismo es breve e irrefutable. Desarrollándolo un poco con una terminología más familiar para nosotros, podríamos expresarlo así:

1. La verdad existe y es inmortal (imperecedera)
2. Aun siendo una realidad puramente virtual (conceptual), ella debe tener un “lugar” de residencia metafísica, por así decirlo, que sea *real*, que constituya como quien dice, el soporte sustancial sin el cual ella no podría existir como realidad meramente conceptual.
3. Por lo tanto, existe una REALIDAD IMPERECEDERA.

Nótese que Agustín tiene plena conciencia que la “verdad” puramente conceptual no debe ser concebida por sí misma, como metafísicamente subsistente. Ella existe necesariamente “en” una sustancia. Pero es claro que ella no puede residir en una sustancia contingente al modo de un accidente: pues la “verdad” de algo no es, evidentemente, un atributo que *se agrega* a la sustancia y que debería perecer con ella, sino que es la misma esencia inteligible de algo, que preexiste al ente contingente. Por esto mismo, debe existir una realidad eterna, que preexiste a la realidad temporal y la funda causalmente.

Si bien aquí no se menciona explícitamente el nombre de Dios, este “pequeño razonamiento” (*ratiuncula*) es una concluyente demostración de su existencia, a partir de la verdad.

Comparemos brevemente esta demostración con la más conocida y explícita, que Agustín proporciona en el *De libero arbitrio*, diálogo escrito poco después de los *Soliloquios*, entre 388 y 389. Como es sabido, una parte considerable del II libro de esta obra está dedicada a la demostración de la existencia de Dios: precisamente los capítulos ii,5-xiii,35. Es, por así decir, el *locus classicus* que en los estudios se indica como la demostración agustiniana de la existencia de Dios.

Agustín parte afirmando la necesidad de conocer también con la *razón* lo que se cree por la fe. “*El necio ha dicho en su corazón: Dios no existe*”, se lee en el Salmo 52,1. Ahora, supongamos que uno de tales *necios* nos preguntara con

³¹ *Soliloquia* I,xv,29 l. 10-12: «Non igitur est veritas in rebus mortalibus. Est autem veritas et non est nusquam. SUNT IGITUR RES IMMORTALES.»

sinceridad por los argumentos racionales de la existencia de Dios. El interlocutor, Evodio, insiste que deberíamos insistir en los argumentos de autoridad, basándonos en los Libros sagrados y la bondad de su testimonio. Aun así, replica Agustín, la Escritura misma nos dice que, después de haber creído, debemos *entender* las verdades de la religión³². Objetivo del libro es mostrar la *bondad de la voluntad*, pero para llegar a eso, hay que mostrar: primero, que *Dios existe* y, en consecuencia, que todo lo que viene de Él es bueno.

En primer lugar, Agustín parte de la evidencia del propio entender (*intellegere*). Sabiendo que yo *pienso*, puedo deducir que también *existo* y *vivo* (iii,7-8). A continuación, se reflexiona sobre los diferentes objetos del pensamiento. Primero, vienen las experiencias de los entes sensibles, después, el sentido interior (*sensus interior*), que de algún modo unifica las experiencias sensibles, las organiza y permite las reacciones de tipo instintivo: este sentido interior lo tenemos en común con los animales (iii,9-v,12). Por sobre el sentido interior, está la razón, que juzga tanto las experiencias sensibles como el sentido interior. Por lo tanto, en nosotros mismos, por sobre lo sensible (el cuerpo) y la vida animal, se halla la razón, como “la cabeza o el ojo del alma” (*quasi animae nostrae caput vel oculum*, vi,13). A este punto, si se descubriera algo superior a nuestra razón, ¿podríamos considerarlo Dios? No todavía, contesta Evodio, pues no basta con que un ser sea superior a nuestra razón para ser Dios, sino que “Dios es aquel ser, a quien nada es superior”: *quo nullus est superior* (vi,14). Ahora bien, dice Agustín, la mente humana percibe en sí misma, por sobre el devenir de los cuerpos, por un lado, más allá del devenir de la vida animal que anima al cuerpo, por otro, más allá de la mutabilidad y defectibilidad de la misma razón (que a veces percibe la verdad, a veces no llega a ella): percibe por sí misma la presencia de algo eterno e inmutable, que por lo tanto, es superior a ella. Evodio insiste en su principio, que admitirá que se trate de Dios, si resultará que no hay nada superior a Él (*quo nihil est superius*). Agustín concuerda, aunque precisa que “basta demostrar que existe un ser tal que deberás considerar como Dios, o bien, si hay alguno superior a él, deberás admitir que es Dios”.

Implícitamente, por lo tanto, queda abierta la pregunta por cuáles son exactamente los requisitos indispensables para que un ser se defina como “Dios”. A continuación, el diálogo se concentra en establecer la *unicidad* y *universalidad* del objeto inteligible. Se empieza, como siempre, de la experiencia sensible, notando que, en algunos casos, es posible que un mismo objeto sea percibido al mismo tiempo por muchas personas, sin por eso dividirse o disminuir. Eso ocurre, por ejemplo, con los sonidos que escuchamos y con los objetos que vemos, que pueden ser percibidos por muchos al mismo tiempo.

³² Cf. *Isaías* 7,9 “Nisi credideritis, non intelligetis”. Y *Ev. Juan* 17,3: “ut cognoscant te, solum verum Deum”.

Cada persona tendrá, por supuesto, su propio acto perceptivo y, podríamos agregar, su punto de vista (o de escucha), pero el objeto será el mismo para todos. Diferente es el caso de la comida y la bebida que, para ser percibidas con el gusto, deben ser repartidas y se consumen. Pero el ejemplo de la vista, especialmente (aun siendo naturalmente solo una analogía), abre a la comprensión de la objetividad y unicidad del objeto cognoscitivo. Es fácil de observar, en efecto, que, en el caso del conocimiento, un mismo objeto es contemporáneamente a disposición de muchos, sin que por eso se reparta o disminuya; y sin perjuicio, naturalmente, de que cada sujeto tenga su propio acto de percepción racional. El ejemplo más evidente viene de la matemática:

“La razón y la verdad del número está a disposición de todos los que razonan, para que todo el que calcula se esfuerce por aprenderla con su propia razón e inteligencia.”³³

Hay una diferencia, evidentemente, con respecto a lo que ocurre con la comida o la bebida, pues el objeto del conocimiento no se reparte ni se consume; pero también hay una diferencia con los objetos de la vista, pues estos con el tiempo cambian y se destruyen, el objeto inteligible en cambio es permanente y no sufre alteración por el grado de la percepción del sujeto.

Ahora bien, aquello que vale para el objeto inteligible matemático, debe valer además para la *sabiduría* en general, aquel conocimiento del Sumo bien que nos lleva a la felicidad: nociones que, con evidencia aun mayor que la matemática, son comunes a todos y por así decir, “impresas” en la mente humana por naturaleza:

“En efecto, nadie es feliz, sino por el Sumo bien, que se contempla y se posee en aquella verdad que llamamos Sabiduría. Por lo tanto, así como, antes de ser felices, está impresa sin embargo en nosotros la noción de la bienaventuranza, por la cual efectivamente sabemos y con confianza, sin ninguna duda, decimos que deseamos ser felices, así también, antes de ser sabios, tenemos impresa en la mente la noción de la sabiduría, por medio de la cual, cualquiera de nosotros, si fuera interrogado acerca de si quiere ser sabio, contestaría, sin la sombra de una duda, que sí.”³⁴

Es evidente la relación entre el Sumo bien y el deseo de la felicidad (que supone un previo conocimiento de ella); pero es notable la precisión con la que

³³ “Ratio et veritas numeri omnibus ratiocinantibus praesto est, ut omnis eam computator sua quisque ratione et intelligentia conetur apprehendere” (*De libero arbitrio* viii,20).

³⁴ “Nemo enim beatus est, nisi Summo bono, quod in ea veritate, quam Sapientiam vocamus, cernitur et tenetur. Sicut ergo, antequam beati simus, mentibus tamen nostris *impressa est notio beatitatis*; per hanc enim scimus, fidenterque, et sine ulla dubitatione dicimus beatos nos esse velle: ita etiam priusquam sapientes simus, *sapientiae notionem in mente habemus impressam*, per quam unusquisque nostrum si interrogetur velitne esse sapiens, sine ulla caligine dubitationis se velle respondet.” (*De libero arbitrio* ix,26).

Agustín la conecta con la noción de la sabiduría, aquella verdad en la que el Sumo Bien necesariamente se contiene: si el Sumo Bien es uno para todos, lo que es necesario por ser el Último fin, también debe ser una para todos, aquella verdad por la cual adquirimos noción de él:

“Si el Sumo bien es uno solo para todos, es necesario que también la *verdad* en la cual se contempla y se posee, es decir la sabiduría, sea una sola, común a todos.”³⁵

Sigue una discusión sobre la relación entre la ciencia de los números y la sabiduría, que no nos interesa analizar aquí en detalle: lo que es seguro, es que ambos se encuentran en la verdad inmutable. Para nuestro propósito, es suficiente la conclusión de todo el razonamiento: la inmutable verdad contiene igualmente todas las verdades particulares *incommutabiliter vera*, y en ningún caso puede llamársela tuya o mía:

“en modos misteriosos, *luz secreta y pública*, está a disposición y se ofrece de manera común.”³⁶

Se trata de una luz *secreta*, por cuanto es invisible a los ojos; pero *pública*, por cuanto es accesible y a disposición de todos en común.

Ella no puede pertenecer, por lo tanto, a la naturaleza particular de ninguna de las inteligencias que a ella tienen acceso. Al contrario, ella contiene las reglas inmutables de la sabiduría y de la ciencia, en base a la cual juzgamos de los seres mudables, incluyendo nuestras propias mentes. Es importante recalcar que en Agustín la demostración de la existencia de Dios, eterna y necesaria, va siempre unida a la *distinción* con respecto al alma humana, mudable y por lo tanto creada. En neta contraposición con la tendencia neoplatónica a hacer del alma una entidad divina, aunque de rango inferior con respecto a las Ideas y al Uno. Ello no significa que Agustín no sea aquí también deudor, en gran parte, de la reflexión plotiniana sobre la relación entre el Alma y la Inteligencia: Plotino, en efecto, había evidenciado la relación de dependencia de la facultad racionante (discursiva) del Alma con respecto a las Ideas puras presentes en la Inteligencia. Concede que puede llamarse también “inteligencia” la facultad de conocer, que el Alma tiene. Pero, por cierto, ella debe ser diferenciada de la “Inteligencia superior”, la Mente propiamente tal (la sede de las Ideas). Se pregunta Plotino:

“¿Por qué no decir que la Inteligencia pura es *en el Alma*? Nada lo impide, pero ¿podríamos llamarla *del Alma*³⁷? Más bien afirmaremos que no es *del Alma*, y que la

³⁵“Si summum bonum omnibus unum est, oportet etiam veritatem in qua cernitur et tenetur, id est sapientiam, omnibus unam esse communem.” (*De libero arbitrio* ix,27).

³⁶ “Tamquam miris modis *secretum et publicum lumen* praesto esse ac se praebere communiter” (*De libero arbitrio* xii,33).

Inteligencia es nuestra, aunque es distinta de la facultad racionante y ha llegado más arriba; con todo, es “nuestra”, aunque no puede ser contada entre las partes del Alma: en suma, *es nuestra y no es nuestra*. Y, mientras de la facultad discursiva hacemos un uso continuo, de la Inteligencia nos servimos y no nos servimos, y cuando nos servimos de Ella, *es nuestra*, y cuando no nos servimos de Ella, *no es nuestra*. Pero ¿qué significa que “nos servimos” de la Inteligencia? ¿Que nos transformamos en Ella y hablamos como Ella? No, significa que hablamos *según Ella*. En verdad, *nosotros no somos Inteligencia, sino que podemos ser según Ella*, gracias a la facultad racional que la acoge primero.”³⁸

El Alma, en resumen, necesita ser *iluminada* desde arriba, pues *no tiene una luz propia*: ella tiene acceso a las Ideas, y tiene incluso una semejanza con ella, e incluso con el primer Principio, siendo el Alma “boniforme” (*ἀγαθοειδής*), sin embargo, no tiene una posesión estable de la Inteligencia, y necesita ser *iluminada* por Ella³⁹.

Esta reflexión tuvo sin duda un profundo impacto en la filosofía de Agustín. Bastará aquí recordar que, al leer el Prólogo de San Juan, Agustín interpretó precisamente en base a ella la relación entre el *Logos* y el alma humana, que veía alegóricamente representada en la figura de Juan el Bautista:

“Y que el *alma del hombre*, aunque *da testimonio de la luz*, *no es la luz*, sino el Verbo, Dios; ése es *la luz verdadera que ilumina a todo hombre* que viene a este mundo.”⁴⁰

³⁷ Los traductores suelen agregar aquí un sustantivo complementario (“parte del Alma”, o “algo del Alma”); pero, más exactamente el genitivo significa “propio del Alma”.

³⁸ PLOTINO, *Enéadas* V,3,3: Ἄλλ' εἴ τις φήσει «τί οὖν κωλύει τοῦτο ἄλλη δυνάμει σκοπεῖσθαι τὰ αὐτοῦ;» οὐ τὸ διανοητικὸν οὐδὲ τὸ λογιστικὸν ἐπιζητεῖ, ἀλλὰ νοῦν καθαρὸν λαμβάνει. Τί οὖν κωλύει ἐν ψυχῇ νοῦν καθαρὸν εἶναι; Οὐδέν, φήσομεν· ἀλλ' ἔτι δεῖ λέγειν ψυχῆς τοῦτο; Ἄλλ' οὐ ψυχῆς μὲν φήσομεν, ἡμέτερον δὲ νοῦν φήσομεν, ἄλλον μὲν ὄντα τοῦ διανοουμένου καὶ ἐπάνω βεβηκότα, ὅμως δὲ ἡμέτερον, καὶ εἰ μὴ συναριθμοῖμεν τοῖς μέρεσι τῆς ψυχῆς. Ἡ ἡμέτερον καὶ οὐχ ἡμέτερον· διὸ καὶ προσχρώμεθα αὐτῷ καὶ οὐ προσχρώμεθα – διανοία δὲ αἰεὶ – καὶ ἡμέτερον μὲν χρωμένων, οὐ προσχρωμένων δὲ οὐχ ἡμέτερον. Τὸ δὴ προσχρηθῆναι τί ἐστίν; Ἄρα αὐτοὺς ἐκεῖνο γινομένους, καὶ φθεγγομένους ὡς ἐκεῖνος; Ἡ κατ' ἐκεῖνον· οὐ γὰρ νοῦς ἡμεῖς· κατ' ἐκεῖνο οὖν τῷ λογιστικῷ πρώτῳ δεχομένῳ.

³⁹ Cf. *Enéadas* V,3,3,10, un poco más arriba: “εἰ δέ, εἰ ἀγαθός, λέγοι, ἐξ ὧν μὲν ἔγνω διὰ τῆς αἰσθήσεως εἴρηκεν, ὁ δὲ εἴρηκεν ἐπ' αὐτοῖς, ἤδη παρ' αὐτῆς ἂν ἔχοι κανόνα ἔχουσα τοῦ ἀγαθοῦ παρ' αὐτῇ. Τὸ ἀγαθὸν πῶς ἔχει παρ' αὐτῇ; Ἡ ἀγαθοειδής ἐστι, καὶ ἐπερρώσθη δὲ εἰς τὴν αἰσθησιν τοῦ τοιούτου ἐπιλάμποντος αὐτῇ νοῦ.”

⁴⁰ *Confesiones* VII,ix,13: “Quia hominis anima, quamvis testimonium perhibeat de lumine, non est tamen ipsa lumen, sed Verbum, Deus, est lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum”.

Cf. también *Conf.* IV,xv,25: Qualis in me tunc erat nesciente alio lumine illam illustrandam esse, ut sit particeps veritatis, quia non est ipsa natura veritatis, quoniam tu illuminabis lucernam meam, Domine; Deus meus, illuminabis tenebras meas, et de plenitudine tua omnes nos accepimus. Es enim tu lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.

Se trata precisamente de algo que Agustín aquí declara haber aprendido de los libros de los Platónicos, aun cuando, como veremos, ya en estos primeros años de su actividad filosófica él está empezando a corregir en puntos decisivos.

Se comprende, a la luz de lo anterior, que en los diálogos juveniles Agustín acentúe más la deuda que tiene con los argumentos platónicos sobre el alma, las Ideas y Dios mismo, que no lo elementos de diferenciación: ello se debe a la conciencia que se trata de aportes verdaderamente profundos e iluminadores, tanto que Agustín, con buena parte de tradición patristica, no puede dejar de pensar que el mismo Verbo divino haya asistido de algún modo estos antiguos pensadores con una ayuda peculiar. Con todo, eso no significa que los elementos de diferenciación no se encuentren ya presentes y delineados con bastante claridad.

Resumiendo, entonces, los atributos que Agustín acaba de analizar, concluimos que esta luz, superior al alma racional humana por ser *eterna e inmutable*, resulta ser además *única y universal*, conteniendo todas las verdades que el hombre puede conocer y que lo orientan a conseguir su último fin. Por eso, se considera así demostrada la existencia de Dios.

Si ahora contrastamos esta demostración, cronológicamente posterior, más larga, detallada y explícita con respecto a la que hemos leído en los *Soliloquios*, podremos notar sin duda que en ella se agregan elementos importantes, que iluminan los escuetos pasajes de la obra anterior. Con todo, y a pesar de su anterioridad cronológica, los *Soliloquios* contenían ya un elemento que aquí no aparece y que, a nuestro juicio, es de la mayor importancia. En efecto, en el texto del *De libero arbitrio*, la *verdad* que aparece a la mente humana, con las *reglas* inmutables de los números, del juicio ontológico y ético, y finalmente con la *noción* de la Sabiduría, es identificada sin más con “Dios” en cuanto *existente*: con la *existencia* de Dios. En otras palabras, Agustín omite aquí, probablemente sin tener conciencia de ello, el paso demostrativo crucial que va desde el *ser conceptual* de la verdad, inmediatamente presente a la mente, que incluye la *noción* misma de Dios, hasta ser real, la *existencia real* de Dios. En cambio, en el texto de los *Soliloquios*, donde ni siquiera aparece la palabra “Dios”, y por lo mismo en la crítica moderna (hasta donde he podido averiguar) no ha recibido la catalogación que merece como “demostración de la existencia de Dios”, sí aparece este punto decisivo, que demuestra cómo Agustín, ya en una fecha tan temprana, ha sabido mantenerse lejos de una posible confusión entre el nivel conceptual y el nivel de la existencia real, confusión que hubiera podido ser, en teoría, casi inevitable con el transfondo de fuerte influencia neoplatónica en que él se movía.

En el libro siguiente, Agustín pasará a profundizar en la esencia de la verdad, y sobre todo en su definición formal, tema que constituye el centro de nuestro actual interés.

B) El libro II. Eternidad de la verdad y dificultad de su definición.

El segundo libro de los *Soliloquios* se abre con una de las famosas formulaciones agustinianas del “*cogito*”⁴¹.

La demostración de la propia existencia a partir del pensamiento es, ya en sí, un logro importante del filósofo recién convertido. Es, sin embargo, solo una necesaria premisa para el objeto inmediato de la búsqueda: la demostración de la inmortalidad del alma. Tras las huellas del platonismo, pero con mucha mayor concentración y síntesis, la demostración se basa en el análisis de la *idea de verdad* y su relación con el sujeto humano.

En los primeros dos capítulos, Agustín muestra, sintética y eficazmente, que la existencia de la verdad es *necesaria* y, por tanto, *eterna*: puede que no sepamos si el mundo sea eterno o no, pero cualquier respuesta que esta pregunta reciba, equivaldrá a una afirmación que se postula *verdadera*. Resumamos la argumentación: ‘Si el mundo se acabará, será *verdad* que el mundo se ha acabado; y, si el mundo permanecerá siempre, será *verdad* que el mundo siempre permanece’. Y finalmente: ‘Si, *per absurdum*, la verdad misma dejara de existir, sería *verdad* que la *verdad* no existe’: lo cual es evidentemente contradictorio⁴².

Terminada esta rápida y efectiva demostración, Agustín recuerda que las únicas dos entidades que poseen intelecto son el alma y Dios⁴³. Es evidente que se menciona aquí el intelecto, por ser la única entidad relacionable con la verdad: ya se entrevé aquí que tal *relación* es necesaria. Como el objetivo inmediato del libro es antropológico (demostración de la inmortalidad del alma), Agustín deja de lado sin más la relación de la verdad con el Intelecto divino, y en todo el resto del libro solo se considerará la relación de la misma

⁴¹ *Soliloquia* II,i,1.

⁴² *Soliloquia* II,ii,2.

⁴³ Agustín no menciona aquí los intelectos angélicos, porque se sitúa en el ámbito estrictamente filosófico. Esto no le impide, como subrayaremos, invocar repetidamente la ayuda divina para que se le aclare el objeto de su investigación.

con el *intelecto humano*. La existencia, *innegable*, pero a la vez *insuficiente*, de esta relación, se evidenciará mediante una serie de aporías insolubles, en las cuales, consideramos, reside el interés y el logro mayor de esta obra.

En el siguiente capítulo (iii), Agustín empieza el análisis tratando de definir qué es lo *falso*. En primera instancia, lo falso resulta ser aquello que "*aliter sese habet quam videtur*" ("*es diferente de lo que parece*")⁴⁴. Por tanto, para que algo sea falso, se necesita de *alguien* a quien "algo" le *aparezca* diferente a lo que es: "*non est igitur in rebus falsitas, sed in sensu*" ("*la falsedad no está en las cosas, sino en la percepción*")⁴⁵. Por consiguiente, dice el autor, responsable de la falsedad es el *alma*, sujeto de la actividad inteligente, y no los sentidos (como pretendían los filósofos platónicos). Y, por cierto, la falsedad *existe*, de otro modo no se justificaría tanta dificultad presente en la búsqueda de la verdad. Si es así, concluye la *Ratio*, es decir, si la falsedad necesariamente existe, entonces necesariamente existe el *sensus* ("el pensamiento"), y el *sujeto* que piensa: el alma (*anima*). Conclusión de lo anterior es, entonces, afirma la *Ratio*, que el alma es inmortal: "*semper igitur anima vivit*"⁴⁶.

Pero Agustín reacciona vivamente⁴⁷ contra esta conclusión de la *Ratio*, oponiendo que tal demostración da por supuesta la existencia necesaria del mundo⁴⁸. Explicitemos la argumentación: como el mundo es el conjunto de los entes que pueden *aparecer*, no se puede argumentar de la existencia de la *apariencia* de un ente a la existencia necesaria del sujeto humano, sin presuponer la *existencia necesaria* del ente "*que aparece*". Y esta no se ha demostrado: constituye, en definitiva, una de las falacias clave de la visión neoplatónica, que da por supuesta la eternidad del mundo. De aquí que la *Ratio* pasa a felicitar vivamente a Agustín por su *vigilantia* en no aceptar conclusiones apresuradas.

Se pasa entonces a examinar, en positivo, la correspondiente definición de lo *verdadero*: algo se dice tal, porque "es así como parece" ("*ita est ut videtur*")⁴⁹. Se concluye que, tal como se había dicho de lo falso, lo verdadero también necesita, para ser definido, de un *sujeto percipiente*:

"a falta de la *persona*, a la que le parece, nada es, *ni verdadero, ni falso*"⁵⁰.

⁴⁴ *Soliloquia* II,iii,3 línea 11.

⁴⁵ Vale la pena recordar que aquí la palabra *sensus* no significa meramente la percepción sensible, sino que es más amplia, e incluye tanto la percepción sensible como la inteligible: o, más bien dicho, la cooperación entre ambas.

⁴⁶ *Soliloquia* II,iii,4, línea 2.

⁴⁷ Hasta con una cita poética, tomada de Cicerón: "*O plumbeum pugionem!*" ("¡Oh puñal de plomo!"): lo que parece una hoja afilada es, en realidad, un arma para el teatro.

⁴⁸ Dice más exactamente: "del mundo y del hombre". Nos parece que, para que el razonamiento funcionara, bastaría con admitir la existencia necesaria del mundo, sin mayor especificación.

⁴⁹ *Soliloquia* II,iv,5, pág. 53, línea 3.

⁵⁰ *Ibidem*: "*ablato eo cui videtur, nec falsum quicquam nec verum est*".

Por tanto, nuevamente, se constata que *in rebus*, es decir, *in rerum natura*, “todo es verdadero” (“*vera sunt omnia*”).

A estas alturas, resulta ya clara la paradoja principal: cuando se afirma que *las cosas* son todas *verdaderas*, se está haciendo necesaria referencia al *ser* de la cosa: el ser de la cosa es “verdadero ser”, esta madera es una “verdadera madera”, este árbol un “verdadero árbol”. ¿Podemos decir que *es* un árbol, y al mismo tiempo que *no es* un “verdadero árbol”? Pareciera claro, por tanto, que la afirmación se refiere al ente tal como es *en sí mismo*, no por relación con algún otro ente. ¿Cómo se justifica, entonces, la definición de lo *verdadero* como aquello que “*parece (a alguien) tal como es*”? Siguiendo estrictamente esta definición, se termina afirmando que, en ausencia del sujeto *cognitor*, una madera no es “verdadera madera”, una casa no es una “verdadera casa”: en definitiva, sin sujeto cognoscente⁵¹, las “cosas” *no serían “verdaderas cosas”*. Por consiguiente, en definitiva, *no serían*.⁵²

Es indispensable, a este punto, revisar la definición que se ha dado de la verdad: habiendo la *Ratio* evidenciado que cada cosa, en primer lugar, la juzgamos como existente *en sí misma* (“*per se*”), independientemente del *cognitor*, Agustín concluye que, si es así:

“me parece que *verdadero* es lo que *es*”⁵³.

Esta identificación de la *verdad* con el *ser*, a la que llega aquí nuestro investigador, es, sin duda, de la máxima importancia especulativa⁵⁴. Y, sin embargo, Agustín se da cuenta de la objeción que inmediatamente surge, pues de dicha definición resulta la *inexistencia de lo falso*. Ya antes se había mencionado lo problemático de esta consecuencia, pero es como si ahora recién el autor se diera cuenta de su gravedad, y le produce *magnas angustias*. Es como si tomara plena conciencia de que al sujeto cognoscente no le está permitido nunca realmente olvidarse de sí mismo: aunque la verdad es conocimiento de la *cosa en sí*, nunca puede dejarse de lado que la cosa se nos presenta a la mente de la única forma en que puede hacerlo, como *cosa inteligible*, es decir en la forma de *idea*, o conjunto de ideas: y es en el *entrelazamiento* de ideas donde se “produce” lo *falso*, que no está en las cosas *reales*. Podemos observar que no está todavía bien clara, a estas alturas, la diferencia entre la verdad de las cosas reales y la verdad de la proposición, a nivel de la cual solamente puede colocarse lo *falso*.

⁵¹ Recordemos que siempre se está hablando de un sujeto cognoscente *humano*.

⁵² *Soliloquia* II,iv,8, pág. 56, líneas 9-10: “*Si dicis nihil verum esse per se, non times ne sequatur ut nihil sit per se?*”.

⁵³ *Soliloquia* II,v,8, pág. 56, línea 15: “*mihi videtur verum esse id quod est*”.

⁵⁴ Anticipa lo que los medievales precisarán como *convertibilidad* del ente.

Recordemos que la *verdad de los entes* (τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν) en definitiva, como ya enseñara Platón en el *Fedón*, no es sino la esencia propia de la cosa (τῆς ἰδίας οὐσίας ἐκάστου οὗ ἂν μετὰσχη)⁵⁵, aquello de lo que *participa* y que la hace *ser lo que es*, por cuanto *inteligible* a nosotros. Por tanto, aquello que la cosa *es* en sí misma y aquello que es *conocido* por nosotros, siendo dos cosas evidentemente *distintas*, son al mismo tiempo, por lo que respecta a nosotros, *inseparables*, en el sentido que debe necesariamente postularse su *identidad objetiva esencial*, aun en los límites y la posibilidad de error de cada *sujeto (humano)*. De aquí la dificultad, en la que se está debatiendo el joven Agustín, de precisar en qué exactamente se distinguen estos dos aspectos o *modos de ser* de la misma cosa.

Invocando de nuevo a Dios, para que conceda su luz, y aleje el error del que “toca a la puerta en las tinieblas”, se reinicia el análisis mediante una nueva definición de lo falso⁵⁶. Se intenta ahora definir lo falso ya no, como antes, a partir de la *diferencia* frente a lo verdadero, sino a partir de su *semejanza* con él.

Por ejemplo, si alguien ha visto en sueño a un hombre, dirá que el hombre soñado es un “falso hombre”, pero esto, a la vez que señalar la diferencia con el hombre verdadero, también delata su *semejanza* con él: nadie, habiendo soñado, supongamos, con un *perro*, diría que ha visto un “falso hombre”. Por lo tanto, se deduce que lo falso es también lo *verisímil*, y que la “madre de la falsedad” es, también, la *similitud*⁵⁷. Sin embargo, la *Ratio* hace notar que cuando se da *similitud aequalibus in rebus* (en cosas “iguales”, o sea, *del mismo nivel*), no se habla de falsedad: más bien se dice que algo falso *se parece* a algo que tiene mayor nivel de realidad o valor. Por ejemplo, nadie llamaría “falso hombre” a un hombre vivo comparado con su imagen en un espejo, sino al revés; y nadie diría de un objeto de plata, que es “falso plomo”, sino a la inversa. Pareciera haberse encontrado una definición más satisfactoria; pero, a un examen más atento, no resulta realmente posible saber en qué difiere formalmente la predicación de la *verisimilitud* cuando se da entre entes del “mismo nivel”, (en el cual caso los consideramos todos *verdaderos*, aun con sus diferencias) y cuando, en cambio, la diferencia de nivel justifica la predicación de *falsedad*. Por ejemplo, dice la *Ratio*, si tomamos unos huevos, que sean todos *verdaderos huevos*, notaremos que son todos *semejantes* entre sí. Pero, asimismo, si soñáramos con ellos, también los objetos soñados serían *semejantes* a los verdaderos. Si quisiéramos saber por qué los llamamos “falsos”, tendríamos que recurrir a su *diferencia* con los verdaderos, según la definición dada anteriormente.

⁵⁵ Cf. PLATÓN, *Fedón* 99e5, y 101c2.

⁵⁶ *Soliloquia* II,vi,9.

⁵⁷ *Soliloquia* II,vi,9, pág. 58, líneas 5-13.

Se ha llegado así a una nueva aporía, en perfecto estilo socrático: por un lado, se ha mostrado que “madre de la falsedad” es la *semejanza* (a lo verdadero), pero a la vez, es evidente que “madre de la falsedad” es también la *desemejanza*. Parece que dos *opuestos* resultan ser causa del mismo *efecto*, la falsedad. Lo “falso” resulta ser por un lado *semejante*, por otro lado, *desemejante* a lo verdadero: pero, tanto si se dice que es falso por la desemejanza, como si se dice falso por la semejanza, se llega a la paradoja que “todo es falso”, pues toda cosa, en algo, será *desemejante* y en algo, *semejante*, a la que se tome como verdadera. Por otro lado, las cosas que decimos “verdaderas” (supongamos los huevos del ejemplo anterior, que supusimos ser todos “verdaderos huevos”), son, también entre uno y otro, *semejantes*, por un lado, *desemejantes* por otro. Es decir, formalmente, cosas que suponemos *verdaderas* reciben las mismas predicaciones de semejanza y desemejanza que reciben las cosas que hemos llamado “falsas”.

Viene a la mente la única salida posible, es decir, definir lo *falso* como lo que “*aliter se habet atque videtur*” (lo que *es* diferente de lo que *parece*), definición que corresponde a la que se da de lo *verdadero* como aquello que “*ita se habet ut videtur*” (lo que *es* tal como *parece*). Pero Agustín teme el *naufragium*, antes mencionado, de tener que admitir que no hay *verdad* antes que un sujeto humano la conozca⁵⁸. Y por otro lado recuerda que, si se elimina el *sujeto cognoscente* de la noción de *verdad*, queda solo el ser puro y simple: “*verum est id quod est*”. En este último caso, la definición correspondiente de lo *falso* es simplemente: “aquello que no es”. Es decir, para decirlo una vez más, *lo falso no existiría*:

“se concluirá que lo falso del todo no existe, quienquiera que lo niegue”⁵⁹.

Frente a la desesperación por la imposibilidad de solucionar la aporía, la *Ratio* recuerda a Agustín que el auxilio divino ha sido implorado, y que esto no puede haber sido en vano.

Se intenta, por tanto, una *tercera* definición de lo “falso”, como aquello que:

«Tiende a ser, y (todavía) no es.»⁶⁰

Existe, según esta nueva definición, no una mera desemejanza, sino una *intencionalidad* de lo falso hacia lo verdadero. Sigue el famoso ejemplo del actor que, intencionalmente, en la escena, juega el papel de Héctor, por tanto, es un *falso* Héctor, en el mismo momento que es un *verdadero* actor. Por tanto, también

⁵⁸ “*Ex quo confit sine cognitore nihil verum esse posse*” (*Soliloquia* II,viii,15, línea 13).

⁵⁹ *Ibidem*, línea 16: “*falsum non esse uspiam concludetur, quovis repugnante*”.

⁶⁰ “*Esse tendit et non est*” (*Soliloquia* II,ix,16, línea 2).

de aquí puede concluirse que lo falso *existe* en razón de lo verdadero que hay en él.

En resumen, en todo este largo intento de definir lo verdadero y lo falso partiendo de comparaciones entre *entes* o *sujetos*, se termina chocando siempre con la misma paradoja de que se encuentra siempre una realidad ambigua o *bifronte*. Y Agustín se da cuenta que el objetivo es buscar algo que sea *verdadero* “por todos los lados”⁶¹.

A raíz de esta consideración, casi *ex abrupto*, se pasa de la consideración de lo verdadero y lo falso aplicado a los entes, a la consideración de lo mismo aplicado a las *disciplinas*⁶². Este giro es muy importante, pues es una implícita admisión de la imposibilidad de definir lo verdadero *sine cognitore*: admisión inevitable, a pesar del grave riesgo de *naufragium* recién mencionado.

Al comienzo de esta nueva fase, una breve comparación con la ciencia de la gramática muestra que la *disciplina disputandi* (la “dialéctica”) es por excelencia el instrumento para verificar la *veracidad* de las otras disciplinas. Hay por tanto una *jerarquía* de las ciencias, pero en sí, el concepto de *ciencia* implica el de su verdad: lo que en realidad *se aprende* es lo verdadero. Por tanto, una disciplina es *disciplina* por cuanto es *verdadera*⁶³.

Podemos deducir que, paralelamente a lo que ocurre en la predicación de la falsedad a propósito de los entes, en el plano de las *ideas*, o disciplinas, en rigor tampoco *existe* lo falso: porque lo falso es precisamente lo que no puede reducirse a *idea*: es, en cierto modo, acercar artificialmente entre sí ideas contradictorias, sin que estas, justamente por su carácter contradictorio, puedan realmente llegar a formar una nueva idea. La “afirmación falsa” existe solo *aparentemente*, pues se autoelimina.

Lo anterior se reflexiona mediante el ejemplo de la fábula de Dédalo: el que la historia de Dédalo no tenga correspondencia en la realidad, no significa que no sea una *vera fabula*: en el mundo ideal, notamos, es *verdadera*, por cuanto no implica ninguna contradicción. Por otro lado, nota Agustín, tal como en el caso del falso Héctor (*verdadero* actor), no podría ser una verdadera *fabula* si fuera verdadera *históricamente*.

Por tanto, podemos decir que lo *verdadero*, en una disciplina, en este caso la gramática, no es la *materia*, sino más bien la *forma*: la manera en que se encuentra lógicamente estructurada mediante *definitiones*, *divisiones*, *ratiocinationes*⁶⁴. Y la estructura lógica es justamente lo que aquí Agustín denomina *disciplina* (o *ratio*) *disputandi*.

⁶¹ “*Illud verum quaerere, quod non quasi bifronte ratione sibique adversante, ut ex aliqua parte verum sit, ex aliqua falsum est*” (*Soliloquia* II,x,18, líneas 14-16).

⁶² *Soliloquia* II,xi,19, líneas 4-5: “*Disciplina disputandi verane an falsa est?*”.

⁶³ “*Nemo scit falsa. Omnis ergo vera est disciplina*” (*Soliloquia* II,xi,20, línea 10).

⁶⁴ *Soliloquia* II,xi,20, línea 3.

Pero se plantea ahora la pregunta: la misma *ratio disputandi*, que nos asegura de los correctos procedimientos de las demás disciplinas, ¿no es a su vez una *disciplina*, que necesita ser verificada? Ella es también disciplina, por cuanto es verdadera: por cuanto *participa* de la verdad. Observemos que, implícitamente, se admite aquí que ni siquiera la *disciplina disputandi* es “esencialmente verdadera”, pues lo es por participación: solo la verdad “por sí misma y en sí misma” es pura y esencialmente verdadera:

“por sí misma y en sí misma la verdad sea verdadera”⁶⁵

Recordado lo anterior, se llega ahora al punto más delicado: ¿cuál es la *relación* en la cual la verdad, considerada en sí misma, está con el *sujeto*? En otras palabras, ¿de qué manera exactamente se predica la verdad como presente en un sujeto?

Agustín distingue dos sentidos posibles en que se dice que *algo es en algo* (*aliquid in aliquo*): el primero es el sentido espacial, como cuando se dice, por ejemplo, que “una madera se encuentra aquí”, o que “el sol está en el oriente”. En este caso, evidentemente, la predicación no es esencial, pues la madera puede no estar aquí, y el sol estar en el poniente. Otra cosa es, en cambio, decir que en esta madera se encuentra tal *forma* o *species*, sin la cual no sería lo que es, o en el sol la luz, o en el fuego el calor, o en el alma la ciencia (“*in animo disciplina*”). En todos estos casos, argumenta la *Ratio*, los predicados son esenciales, se predicán *inseparabiliter*⁶⁶. Agustín lo admite⁶⁷. Entonces, prosigue la *Ratio*, lo que se predica *inseparabiliter* del sujeto no puede permanecer, si el sujeto no permanece. Después de un largo paréntesis en la argumentación⁶⁸, se presenta la conclusión del razonamiento, que se puede resumir así: si la verdad se predica como inseparablemente inherente al sujeto, y se ha demostrado que la verdad es inmortal (*manet*), el sujeto (*animus*) también debe ser inmortal⁶⁹.

La conclusión parece segura, pero se presenta una duda: ¿se puede decir que la *disciplina* (“ciencia”) esté presente en el alma de la persona que, por cualquier motivo sea *imperitus* (“ignorante”)? Es necesario explicitar aquí la importancia de esta duda, pues pone en cuestión la validez de la primera premisa: que la *disciplina* o *veritas* se predique *esencialmente* del sujeto. Es

⁶⁵ *Soliloquia* II,xI,21, línea 17: “*per se ipsam et in se ipsa vera sit veritas*”. La intuición de la *verdad* es, por tanto, *simple*, no racionativa o discursiva. Cf. *De vera religione* 39, línea 17: “*cum ad se ipsa veritas non utique ratiocinando perveniat*”.

⁶⁶ *Soliloquia* II,xII,22, líneas 4-10.

⁶⁷ “Todo ello, agrega, lo he estudiado diligentemente y sabido desde la adolescencia”. Probablemente hace referencia a su lectura juvenil de las *Categorías* aristotélicas.

⁶⁸ Que ocupa todo el párrafo 23.

⁶⁹ *Ratio*: “*Omne quod in subiecto est, si semper manet, ipsum etiam subiectum maneat necesse est. Et omnis in subiecto est animo disciplina. Necesse est igitur semper animus maneat, si semper manet disciplina. Est autem disciplina veritas et semper, ut in initio libri huius ratio persuasit, veritas manet.*” (*Soliloquia* II,xIII,24, líneas 1-6).

también importante observar que se pone en tela de juicio, con esta misma duda, la validez de una de las famosas demostraciones platónicas de la inmortalidad del alma, ya presente en el *Menón*⁷⁰, y desarrollada en el *Fedón*. Aquí, una vez que se ha demostrado la eternidad de las ideas, se pretende argumentar que el alma, que sin duda está capacitada para “*ver*” las ideas, deba poseer una naturaleza homogénea con aquellas (*συγγενής*)⁷¹. En definitiva, el afirmar que el alma es de alguna manera “homogénea” a las ideas, tiene el mismo resultado que sostener, como aquí Agustín, que la *disciplina* se predica *inseparabiliter* del sujeto (alma).

Sin embargo, no será inútil observar aquí que el razonamiento platónico – aun con la dificultad que explicitaremos a continuación – es más analítico y correcto, pues no afirma, como aquí Agustín, que la *veritas* se predique directamente del alma, sino que lo que se predica de las ideas (la eternidad) debe predicarse también del alma que las percibe: al no poner la *veritas* como predicado directo del alma, (que es lo que hace aquí Agustín) Platón mantiene clara, en su razonamiento, la fundamental diferencia entre el alma, que es el *sujeto*, y la idea, que es el *objeto*. Pero la falacia en que cae Platón en el *Fedón*, aplicando al alma el predicado de la eternidad, a causa de su *parentesco* con las ideas, está, al menos potencialmente, en la base del error que históricamente persistió en la tradición platónica posterior⁷², que Agustín conoció.

Traemos a colación, para mostrar la tendencia neoplatónica a la sobreposición entre el alma *sujeto* y las ideas *objeto* el siguiente pasaje de Plotino:

“Porque verá a su inteligencia absorta no en la visión de cosa alguna sensible, ni de alguna de las cosas mortales de aquí abajo, sino en la intuición,

⁷⁰ PLATÓN, *Menón* 86a.

⁷¹ *Fedón*, 79d: Ὅταν δέ γε αὐτὴ καθ' αὐτὴν σκοπῆ, ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρὸν τε καὶ αἰεὶ ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον, καὶ ὡς συγγενῆς οὖσα αὐτοῦ αἰεὶ μετ' ἐκείνου τε γίγνεται.

“Siempre que ella [el alma] las observa [las realidades inteligibles] por sí misma, entonces se orienta hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal, que se mantiene idéntico, y como si fuera de su misma especie, se reúne con ello, en tanto que se halla consigo misma y que le es posible”. Cf. PLOTINO, *Enéadas*, IV,7,10,1: Ὅτι δὲ τῆ θειοτέρᾳ φύσει συγγενῆς ἡ ψυχὴ καὶ τῆ αἰδίῳ. “El alma tiene parentesco con la naturaleza más divina y eterna.” Cf. V,1,7: Καὶ μέχρι τούτων τὰ θεῖα. “Hasta allí las realidades divinas”.

⁷² Cf. p. ej. PLOTINO, *Enéadas*, IV,10,14-19: “Εἰ οὖν τοιοῦτον ἡ ψυχὴ, ὅταν ἐφ' ἑαυτὴν ἀνέλθῃ, πῶς οὐ τῆς φύσεως ἐκείνης, οἷαν φαμὲν τὴν τοῦ θεοῦ καὶ αἰδίου παντὸς εἶναι; Φρόνησις γὰρ καὶ ἀρετὴ ἀληθῆς θεῖα ὄντα οὐκ ἂν ἐγγένοιτο φαύλῳ τινὶ καὶ θνητῷ πράγματι, ἀλλ' ἀνάγκη θεῖον τὸ τοιοῦτον εἶναι, ἅτε θεῶν με τὸν αὐτῷ διὰ συγγένειαν καὶ τὸ ὁμοούσιον.”

“Si pues, el alma es de tal condición cuando retorna a sí misma ¿cómo negar que pertenezca a *aquella naturaleza* que decimos que es la *propia de todo lo divino y lo eterno*? Porque la sabiduría y la virtud verdadera, siendo cosas *divinas*, no pueden *implantarse en una cosa vil y mortal*, sino que necesariamente ha de ser *divino* un ser de tal calidad, puesto que *participa en cosas divinas* por su *parentesco y consustancialidad* con ellas”.

con lo eterno, de lo eterno, es decir, de todos los seres de la región inteligible, y se verá a sí mismo convertido en universo inteligible y luminoso, iluminado por la verdad proveniente del Bien, que irradia verdad sobre todos los seres inteligibles”⁷³.

Al mismo tiempo, se debe reconocer que Agustín descubrió muy pronto la falacia que se escondía en esta argumentación, como hemos visto en el *De libero arbitrio* y como resulta también muy eficazmente en el famoso texto del *De vera religione* (año 390), solo tres años posterior a los *Soliloquia*:

“Vuelve en ti mismo: en el hombre interior habita la verdad, y si habrás encontrado que tu naturaleza es mudable, transcende también a ti mismo. (...) Confiesa que tú no eres lo que ella misma [la verdad] es.”⁷⁴

Sin embargo, es de subrayar que la sospecha sobre la validez de esta conclusión se expresa, ya aquí en los *Soliloquios*, mediante la persistente duda acerca de la presencia de la verdad en el alma del ignorante, que se vuelve a repetir al final del diálogo: éste, significativamente, se cierra con la pregunta acerca de qué manera la verdad, o la ciencia, están presentes en el niño recién nacido, y en el mismo feto en su vida uterina⁷⁵.

⁷³ *Enéadas* IV,7,10.32-37: Ὀψεται γὰρ νοῦν ὀργῶντα οὐκ αἰσθητόν τι οὐδὲ τῶν θνητῶν τούτων, ἀλλὰ αἰδίῳ τὸ αἰδίον κατανοοῦντα, πάντα τὰ ἐν τῷ νοητῷ, κόσμον καὶ αὐτὸν νοητὸν καὶ φωτεινὸν γεγεννημένον, ἀληθείᾳ καταλαμπόμενον τῇ παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ, ὃ πᾶσιν ἐπιλάμπει τοῖς νοητοῖς ἀλήθειαν.

La misma ambigüedad puede apreciarse en otros pasajes plotinianos. Cf. p. ej. *Enéadas* V,1,10: “También nuestra alma, en efecto, es algo divino y de otra naturaleza, por esencia como la naturaleza universal del Alma”. (Ἔστι τοίνυν καὶ ἡ ἡμετέρα ψυχὴ θεῖόν τι καὶ φύσεως ἄλλης, ὅποια πᾶσα ἡ ψυχῆς φύσις· τελεία δὲ ἡ νοῦν ἔχουσα).

El alma percibe lo inteligible, por eso “se coloca en el mundo inteligible”: de este modo, se arriesga perder de vista su naturaleza de *sujeto* finito, frente al *objeto ideal* que es infinito.

Se puede afirmar que, posteriormente al *Fedón*, Platón se esforzó por corregir este error: esto es evidente sobre todo en el *Timeo*, donde se dice que el alma es inmortal no en sí misma, por su propia naturaleza, sino porque así Dios lo dispone. Al parecer, este desarrollo de la reflexión del maestro no fue tenido en suficiente cuenta por los representantes de su escuela: entre los autores cristianos, ya lo había evidenciado San Justino en el *Diálogo con Trifón*, citando el *Timeo* para refutar a los “llamados platónicos” (*Dial. Trif.* 4-7). Pues, si bien el Alma es, en el sistema neoplatónico, reconocidamente inferior a la Inteligencia, y de algún modo “móvil”, por contraste con la inmutabilidad de las Ideas, que ella debe contemplar para informar el mundo sensible, ella es sin embargo una entidad divina y fundamentalmente es Alma del Mundo, verdadera esencia unitaria que subsiste detrás de las almas individuales (Cf. *Enéadas* V,1-3).

Sobre este tema, reenvío también a mi artículo: CLAUDIO PIERANTONI, “Ser en relación y conocimiento de sí en San Agustín y Plotino”, *Teología y vida*, Vol. LVI, 2015 n.4, pp. 431-460.

⁷⁴ *De vera religione* xxxix, líneas 14-18: “Redi in te ipsum: in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum. (...) Confitere te non esse, quod ipsa [scil. veritas] est.”

⁷⁵ Cf. XX,36, pág. 98, 1-5.

Se puede afirmar que la reflexión sobre la *ignorancia* del hombre es el motor que siempre empujó a Platón a perfeccionar su búsqueda sobre la esencia del conocimiento humano, por el contraste entre la perfección necesaria (virtual) de la *idea*, y la evidente imperfección del *sujeto* que pasa de la ignorancia a la ciencia, revelando así su pertenencia al mundo del devenir. Tal es la intuición platónica de base, que Agustín supo constantemente valorar y profundizar, corrigiendo la tendencia neoplatónica a *idealizar el sujeto*. No queremos decir con esto que en el mismo Platón no hubiera elementos que justificaran de algún modo la postura neoplatónica; pero lo que puede observarse en el neoplatonismo es un proceso de sistematización que tiende a atenuar la conciencia de la finitud del alma a favor de su naturaleza “divina”.

Finalizando este análisis, subrayamos por tanto que Agustín no solo se mantiene firme en la fecundísima intuición platónica fundamental – que descubre la *objetividad* insalvable de las ideas, y por eso de la verdad, en contraste con el sujeto finito, sometido al *devenir*, aun en su actividad pensante – sino que además la perfecciona y la convierte en uno de los ejes fundamentales de su pensamiento, y con él, de toda la filosofía cristiana. Esto se expresa elocuentemente en el último capítulo de la obra. Aquí se contrapone claramente la subjetiva *cogitatio* del hombre, que se engaña pensando ver *el todo*, mientras solo ve *una parte*, y aquella objetiva *facies veritatis, una et inmutabilis*. Vale la pena leer el importante pasaje:

“Tales son los que están bien instruidos en las artes liberales, las cuales, al aprenderlas, las extraen y desentrañan, en cierto modo, de donde estaban soterradas por el olvido y no se contentan ni descansan hasta contemplar en toda su extensión y plenitud la *hermosa faz de la verdad* que en ellas resplandece. Pero de allí se confunden ciertos falsos colores y formas en el *espejo del pensamiento*, engañando a los que indagan la verdad, y haciéndoles creer que aquello que saben o que investigan es *el todo*. Son ilusiones que se han de evitar con suma cautela, porque son falaces y *varían al variar del espejo del pensamiento*, mientras que aquella *faz de la verdad* permanece *una e inmutable*. La imaginación te pintará, por ejemplo, cuadrados de diferente magnitud, como presentándolos ante los ojos; pero *la mente interior, amiga de la verdad*, debe volverse, si puede, a *aquella razón según la cual juzga de la cuadratura de las figuras*.”⁷⁶

⁷⁶ XX,35, págs 95-96: “Tales sunt qui bene disciplinis liberalibus eruditi, siquidem illas sine dubio in se oblivione obrutas eruunt discendo et quodam modo refodiunt; non tamen contenti sunt, nec se tenent, donec *totam faciem veritatis*, cuius quidam in illis artibus splendor iam subrutilat, latissime atque plenissime intueantur. Sed ex his quidam falsi colores atque formae *velut in speculo cogitationis* se fundunt falluntque inquirentes saepe ac decipiunt, *putantes illud totum esse quod norunt vel inquirunt*. Ipsae sunt illae imaginationes magna cautione vitandae, quae deprehenduntur fallaces, cum *cogitationis variato quasi speculo variantur, cum illa facies veritatis una et inmutabilis maneat*. Tum enim alterius atque alterius magnitudinis quadratum sibi cogitatio depingit et quasi ante oculos praefert, sed *mens interior quae vult verum videre, ad illud se potius convertat, si potest, secundum quod iudicat illa omnia esse quadrata*”.

Aquí, la neta contraposición entre el sujeto inteligente finito y la verdad eterna e inmutable se expresa con la elocuente imagen del *espejo*. El espejo, la *inteligencia finita*, corre siempre el riesgo de tomar como “el entero” (el “todo”), aquello que no es sino *una parte*: no es falso, propiamente, por lo que “es”, sino por lo que “no es”⁷⁷. Lo falso como aquello que *tendit esse et non est*, en resumen, solo se puede definir con relación a un *arquetipo* perfecto, eterno y único (*facies veritatis una*)⁷⁸.

La *cogitatio*, por lo tanto, es el espejo donde se proyectan las mudables imágenes mentales; mientras que la *mens interior*, o, diríamos, *lo profundo* de la mente, tiene la capacidad de juzgarlas mediante un *verum* absolutamente *objetivo e inmutable*. A este *verum*, que aquí coincide con la *veritas*, la *mens* “se convierte”: es claro por tanto, que el ser de la mente es *subjetivo*, por contraposición al ser *objetivo* del *verum*. Es una entidad que es *sujeto* del acto de “convertirse a”, contrapuesta al “objeto contemplado”⁷⁹.

Será para Agustín una tarea casi ininterrumpida el ir aclarando cada vez más, desde la polémica juvenil del *Contra Academicos*, hasta los últimos libros del *De Trinitate*, la fundamental deshomogeneidad entre la *finitud* del alma humana inteligente, y la *infinitud*, *perfección*, *unidad* del objeto inteligible, que reenvía necesariamente a un Arquetipo absoluto. Pero ya aquí, en los *Soliloquios*, donde su dependencia de la escuela neoplatónica es todavía fuerte, aparecen claras, junto con el entusiasmo de su renovada fe cristiana, la actitud crítica de Agustín y la *vigilantia* para evitar conclusiones apresuradas.

⁷⁷ Lo “falso” de alguna manera “es”, en cuanto “imagen” que se presenta ante la mente, pero es necesario distinguir cuidadosamente lo *imaginario* de lo propiamente *ideal*: en el ejemplo propuesto por Agustín, es necesario distinguir las *imágenes* de diferentes “cuadrados”, de aquella regla ideal que me permite predicar de múltiples figuras la noción *una y simple* de “cuadrado”.

⁷⁸ Pues, así como la *imagen del cuadrado*, es, en cierto sentido, un “falso cuadrado” comparado con el “cuadrado en sí”, del mismo modo también el cuadrado ideal sería un “falso arquetipo”, si se lo tomara como “arquetipo total”. Al ser, diríamos, un “arquetipo parcial”, como la existencia de otras ideas demuestra, también reenvía a un arquetipo *total*, por tanto, único. (Cf. *De Trin.* VI,x,11. Cf. también *De vera relig.* xxxvi (líneas 20-23): “*quapropter quoniam vera in tantum vera sunt, in quantum sunt, in tantum autem sunt, in quantum principalis unius similia sunt, ea forma est omnium quae sunt, quae summa similitudo principii et veritas est, quia sine ulla dissimilitudine est.*”).

Es muy digno de observación que en el *De vera religione*, se agrega el descubrimiento del origen *moral* de la falsedad: “*unde falsitas oritur, non rebus ipsis fallentibus, quae nihil aliud ostendunt sentienti quam speciem suam, quam pro suae pulchritudinis acceperunt gradu, neque ipsis sensibus fallentibus, qui pro natura sui corporis affecti non aliud quam suas affectiones praesident animo nuntiant, sed peccata animas fallunt, cum verum quaerunt relictas et neglecta veritate*” (xxxvi, líneas 23-26).

⁷⁹ Cf. el texto explícito del *De Trinitate* XV,xv,25: “*ex quo fit ut si potest esse in animo aliqua scientia sempiterna, et sempiterna esse non potest eiusdem scientiae cogitatio, et verbum verum nostrum intimum nisi nostra cogitatione non dicitur, solus Deus intellegatur habere Verbum sempiternum sibi coaeternum*”.

Como antes notábamos, no se menciona aquí el Intelecto divino, que Agustín integrará, en tantas obras posteriores, en su discurso sobre la verdad. Pero es así, creemos, como resulta aun más efectiva y convincente la *serie de aporías que nace del constantemente fallido intento de definir la verdad a partir: ya sea (1), meramente de los entes finitos, ya sea (2), meramente del sujeto cognoscente finito.*

Se pone así el sólido fundamento para una posible demostración *per absurdum*, que muestra la absoluta necesidad de la referencia al Intelecto infinito, para una *verdadera* definición de la verdad. Agustín, sin embargo, no desarrollará nunca explícitamente una tal demostración, dejándonos abierta, por así decirlo, la invitación a hacerlo nosotros, a partir de sus reflexiones.

De este modo, si en el plano antropológico el resultado del diálogo puede considerarse incompleto⁸⁰, en el plano gnoseológico-ontológico, en cambio, el diálogo constituye ya un logro maduro y fundamental del pensamiento agustiniano y, podemos decir, un logro permanente del pensamiento humano en general. Como ocurre en los diálogos platónicos, el carácter aporético no es de ningún modo escéptico ni poco concluyente, sino una manera de dejar abierta la reflexión al lector, para que él se esfuerce de sacar las ulteriores conclusiones por sí mismo.

2. Las definiciones de la verdad en el *De vera religione*, en conexión con el *Tractatus in Evangelium Iohannis* y el *De Trinitate*.

- i) *“Veritas est quae ostendit id quod est”*
- ii) *“veritas est summa similitudo principii, quae sine ulla dissimilitudine est”.*

En el *De vera religione*, obra de teología fundamental que concluye y de algún modo corona, en la actividad de Agustín, la época de los diálogos filosóficos, encontramos dos interesantes definiciones de la verdad, entre sí estrechamente relacionadas:

- (i) *“La verdad es LO QUE MUESTRA LO QUE ES”⁸¹*

⁸⁰ Agustín sentirá la necesidad de continuar su investigación sobre el tema en el *De immortalitate animae*.

⁸¹ *De vera religione xxxvi. 66* : « Sed cui saltem illud manifestum est, falsitatem esse, qua id putatur esse quod non est, intellegit EAM ESSE VERITATEM, QUAE OSTENDIT ID QUOD EST ».

Es ya claro aquí que Agustín, con respecto a los *Soliloquios*, llega a una definición coherente que engloba y relaciona los dos aspectos que en la obra anterior aparecían en tensión: la verdad como el *ser* y la verdad como lo que *parece* al sujeto. Se pone aquí en claro que el aspecto manifestativo es esencial a la verdad, y por lo tanto lo es también la relación “a alguien”.

Pero aquí se agrega, además, que todo lo que se manifiesta a la inteligencia debe manifestarse gracias a la unidad y, por lo tanto, resulta que eso mismo que, para ser, participa de la verdad, participa del Uno y, por consiguiente, de un único Principio: este único principio debe ser, por tanto, esencialmente inteligible: es más, debe ser la manifestación primigenia del Ser a sí mismo:

“Si los cuerpos en tanto fallan, por cuanto no cumplen aquella Unidad que se demuestra que imitan, a partir del cual Principio todo lo que es es uno; si todo lo que tiende a la semejanza de ese Principio, naturalmente lo aprobamos, pues naturalmente reprobamos todo lo que se aleja de la unidad y tiende a su desemejanza, se nos da entender, entonces, que existe Algo, que sea semejante a aquella única Realidad, a partir de cuyo Principio es uno todo lo que de algún modo es uno, y sea semejante de tal manera, que cumpla perfectamente tal semejanza y sea eso mismo: y esta es la Verdad y el *Verbo en el Principio*, y el Verbo que es *Dios junto a Dios*. Pues si la falsedad es de aquellos que imitan la Unidad, no en cuanto la imitan, sino en cuanto no la pueden cumplir, aquella es la Verdad que puede cumplirla, y ser lo mismo que Ella: ELLA MISMA ES LA QUE LA MANIFIESTA TAL COMO ES: por lo cual, se dice rectísimamente que es su Verbo y su Luz. Las demás cosas pueden decirse semejantes a aquella una en cuanto son, pues en tanto son, son también verdaderas: pero esta es su misma semejanza y, por tanto, la Verdad. Pues, tal como las cosas verdaderas son verdaderas por la Verdad, así, las cosas semejantes son semejantes por la Semejanza. Por lo tanto, así como la Verdad es forma de las cosas verdaderas, así la Semejanza es forma de las cosas semejantes. Por lo cual, las cosas verdaderas son verdaderas por cuanto son, y son por cuanto son semejantes a aquella Unidad principal: y Forma de todas las cosas que son, es aquella que es la suma Semejanza del Principio: y es la Verdad, pues Es sin ninguna desemejanza.”⁸²

⁸² “At si corpora in tantum fallunt, in quantum non implent illud unum quod convincuntur imitari, a quo Principio unum est quidquid est ad cuius similitudinem quidquid nititur, naturaliter approbamus; quia naturaliter improbamus quidquid ab unitate discedit, atque in eius dissimilitudinem tendit: datur intellegi ESSE ALIQUID, quod illius unius solius, a quo Principio unum est quidquid aliquo modo unum est, ita simile sit ut hoc omnino impleat ac sit idipsum; ET HAEC EST VERITAS ET VERBUM IN PRINCIPIO, ET VERBUM DEUS APUD DEUM. Si enim falsitas ex iis est quae imitantur unum, non in quantum imitantur, sed in quantum implere non possunt, illa est Veritas quae id implere potuit, et id esse quod est illud; IPSA EST QUAE ILLUD OSTENDIT SICUT EST: unde et Verbum eius et Lux eius rectissime dicitur. Cetera illius unius similia dici possunt in quantum sunt, in tantum enim et vera sunt: haec est autem ipsa eius similitudo, et ideo Veritas. Ut enim veritate sunt vera, quae vera sunt, ita similitudine similia sunt, quaecumque similia sunt. Ut ergo veritas forma verorum est, ita similitudo forma

Si la verdad es *manifestación del ser*, la suprema Verdad, entonces, de la cual todas dependen, debe ser necesariamente *manifestación del supremo Ser*: esta es la Semejanza perfecta, sin ninguna desemejanza. Es *en* ella, y *a través de* ella, que todas las otras cosas pueden asemejarse a la primera Esencia. Y como la Verdad es la forma de las cosas verdaderas, así la Primera Semejanza es forma de las cosas semejantes: hay, por lo tanto, un único Modelo de toda la realidad creada, y este Modelo es inteligible, *se manifiesta* a través de su Verbo; y las cosas se distinguen en su esencia inteligible según el grado de semejanza al primer principio. Las diferentes esencias inteligibles son las razones eternas de las cosas en la Mente de Dios⁸³.

Se puede así resumir la demostración de la existencia de Dios a partir de esta definición de la verdad: si la verdad es manifestación del ser, y todas las verdades son tales porque participan de una única Verdad, entonces la Verdad misma debe ser manifestación del Supremo Ser: y esta es el Verbo.

iii) *Verbum cordis.*

Veamos ahora la conexión con el verbo humano (*verbum cordis, verbum mentis*). Si el Verbo divino es principalmente manifestación del Ser Supremo, Él mismo, sin embargo, es también manifestación del ser en general, pues todo existe por medio de Él, es imitación del Ser supremo a través de la suprema Verdad. Por lo tanto, el *verbo*, que es generado en la *mente* (o el *corazón*) del ser humano, se genera *en* la mente por una impresión de la Verdad Primera, de la cual todo depende. Se explica, así, como nosotros podemos, mediante la *intelección* de los seres sensibles, elevarnos hasta el concepto de un Ser que trasciende todo lo mudable y todo lo creado. Agustín explica esta verdad tan profunda del modo más transparente a sus fieles de la iglesia de Hipona, (seguramente un público no culto ni sofisticado), en el siguiente pasaje, seguramente entre los más sorprendentes y sublimes del gran obispo:

“En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios. También yo he pronunciado palabras al hablar. ¿Era como éstas la Palabra que estaba con Dios? Las palabras que yo he dicho, ¿no han desaparecido después de haberlas pronunciado? ¿Luego la Palabra de Dios habrá desaparecido también, tras haberse oído? ¿Cómo se hizo todo mediante ella, y sin ella nada se hizo? ¿Cómo se rige mediante ella lo que mediante ella fue creado, si sonó y pasó? ¿Qué clase de palabra, pues, es esta que se pronuncia y no pasa?

similium est. Quapropter vera quoniam in tantum vera sunt, in quantum sunt; in tantum autem sunt, in quantum principalis unius similia sunt: EA FORMA EST OMNIUM QUAE SUNT, QUAE EST SUMMA SIMILITUDO PRINCIPII; ET VERITAS EST, QUIA SINE ULLA DISSIMILITUDINE EST » (*De vera religione* xxxvi,660).

⁸³ *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, Q. 46,2.

Atienda vuestra caridad; se trata de una cosa grande. [...] Hay en el hombre *una palabra que permanece dentro*, porque el sonido sale de la boca. Hay otra palabra que realmente se pronuncia con el espíritu, *lo que entiendes por medio del sonido*, no el sonido mismo. Cuando yo digo «Dios», pronuncio una palabra. Bien breve es lo que he pronunciado: cuatro letras y una sílaba. ¿Acaso Dios es en total una sílaba de cuatro letras? [...] <¿Qué ha ocurrido en tu mente (*corde*), cuando has escuchado “Dios”?> ¿Qué ha ocurrido en mi mente cuando yo he dicho «Dios»? He pensado en un ser supremo, que trasciende toda creatura mutable, carnal y animal. Y si yo te preguntase: «¿Dios es mutable o inmutable?», inmediatamente responderías: «Lejos de mí creer o pensar en Dios como mutable: Dios es inmutable». Tu alma, aunque pequeña, quizá carnal todavía, no pudo menos de responderme que Dios es inmutable, puesto que toda creatura es mutable. ¿Cómo pudiste *proyectar una chispa* (“*scintillare*”) hacia Aquello que está por sobre toda creatura, para responderme sin titubear que Dios es inmutable? ¿Qué es entonces aquello que hay en tu mente (*corde*), cuando piensas en una sustancia viva, eterna, omnipotente, infinita, presente toda ella en todas partes, y no contenida por límite alguno? Cuando piensas esto, ESTE ES EL VERBO DE DIOS EN TU MENTE. ¿Acaso esto es aquel sonido que consta de una sílaba y cuatro letras? Todo lo que se pronuncia y desaparece son sonidos, sílabas. *La palabra que suena es la que pasa; pero la significada por el sonido está en el pensamiento de quien la dijo, permanece en la inteligencia de quien la ha oído, aunque desaparezcan las palabras.*”⁸⁴

⁸⁴ *In Evang. Ioann. Tract. I, 8.* « Nam ecce quid prodest, quia sonuerunt verba: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum?* Et nos diximus verba, cum loqueremur. Numquid tale Verbum erat apud Deum? Nonne ea quae diximus, sonuerunt atque transierunt? Ergo et Dei Verbum sonuit et peractum est? Quomodo omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil? quomodo per illud regitur, quod per illud creatum est, si sonuit et transiit? Quale ergo Verbum quod et dicitur, et non transit? Intendat Caritas vestra: magna res est. Quotidie dicendo verba viluerunt nobis, quia sonando verba et transeundo viluerunt, et nihil aliud videntur quam verba. Est verbum et in ipso homine, quod manet intus: nam sonus procedit ex ore. Est verbum quod vere spiritaliter dicitur, illud quod intellegis de sono, non ipse sonus. Ecce verbum dico, cum dico: Deus. Quam breve est quod dixi, quatuor litteras, et duas syllabas! Numquidnam hoc totum est Deus, quatuor litterae, et duae syllabae? An quantum hoc vile est, tantum charum est quod in eis intellegitur? Quid factum est in corde tuo, cum audisses: Deus? Quid factum est in corde meo, cum dicerem: Deus? Magna et summa quaedam substantia cogitata est, quae transcendat omnem mutabilem creaturam, carnalem et animalem. Et si dicam tibi: Deus commutabilis est, an incommutabilis? respondebis statim: Absit ut ego vel credam vel sentiam commutabilem Deum: incommutabilis est Deus. Anima tua quamvis parva, quamvis forte adhuc carnalis, non mihi potuit respondere nisi incommutabilem Deum; omnium autem creatura mutabilis: quomodo ergo potuisti scintillare in illud quod est super omnem creaturam, ut certus mihi responderes incommutabilem Deum? Quid est ergo illud in corde tuo, quando cogitas quamdam substantiam vivam, perpetuam, omnipotentem, infinitam, ubique praesentem, ubique totam, nusquam inclusam? Quando ista cogitas, hoc est verbum de Deo in corde tuo. Numquid autem hoc est sonus ille qui quatuor litteris constat, et duabus syllabis? Ergo quaecumque dicuntur et transeunt, soni sunt, litterae sunt, syllabae sunt. Hoc verbum transit, quod sonat: quod autem significavit sonus, et in cogitante est qui dixit, et in intellegente est qui audivit, manet hoc transeuntibus sonis ».

Es claro, aquí, que la inmutabilidad del concepto (*verbum*) se opone tanto a la mutabilidad de la *vox* que la expresa, como a la mutabilidad de la realidad creada en general: de la inmutabilidad de nuestros conceptos, que permanecen tras la desaparición de las palabras, podemos remontarnos a la inmutabilidad del mismo Dios: y cuando percibimos en nuestra mente un concepto verdadero de la Esencia divina, en su eternidad e inmutabilidad, entonces se genera en nosotros, de algún modo, el mismo Verbo de Dios, pues se trata de algo que, si bien todavía de modo oscuro, verdaderamente *manifiesta* la auténtica sustancia de Dios.

Sin embargo, Agustín, en sus años maduros, se dio cuenta de que era necesario, para evitar equívocos, distinguir netamente entre una presencia del Verbo en el alma de tipo sobrenatural, por la Gracia, (que necesita por lo tanto también de una precisa opción humana de acogida del don divino), de la presencia de la luz inteligible *natural*, que es igual en todos los hombres, y que no puede eliminarse de la naturaleza humana. Sobre esta precisión esencial, bastará mencionar tres textos fundamentales de *De Trinitate*, la obra especulativamente más madura de Agustín.

En el primero, del libro VIII, Agustín retoma la metáfora de la *impresión*, que ya hemos encontrado y que tendrá una gran fortuna:

“Ciertamente, no amas sino *lo bueno*: *buena* es la tierra por la altura de los montes y la dulzura de los collados y la llanura de los campos, y *bueno* el terreno ameno y fértil, y *buena* es la casa dispuesta con simetría y proporción, amplia y luminosa, y *buenos* los animales y los cuerpos animados, y *bueno* el aire templado y salubre, y *buena* la comida, gustosa y saludable, y *buena* la salud, sin dolores ni cansancio, y *bueno* el rostro humano bien proporcionado, con alegre semblante y color luminoso, y *buena* el alma del amigo por la dulzura de la concordia y la fidelidad del amor, y *bueno* el hombre justo, y *buenas* las riquezas que facilitan medios, y *bueno* el cielo con su sol y su luna y sus estrellas, y *buenos* los ángeles por la santa obediencia, y *bueno* el discurso que enseña con suavidad y apropiadamente conmueve al que lo escucha, y *bueno* el poema cantado con ritmos y majestuoso en sus sentencias. ¿Para qué mencionar más y más cosas? Bueno es esto y bueno aquello. Deja de lado esto y aquello y mira *al Bien mismo*, si puedes; así verás a *Dios*, que no es bueno por otro bien, sino que es el *Bien de todo lo bueno*. Y en efecto, en todos estos bienes que he recordado, u otros que pueden contemplarse o pensarse, no podríamos decir que uno es superior a otro, cuando juzgamos de ellos con verdad, si no tuviéramos IMPRESA EN NOSOTROS LA NOCIÓN DEL BIEN MISMO, según la cual apreciar o preferir algo. Así hay que amar a Dios que no es un bien entre otros, sino *el Bien en sí*: en efecto, hay que buscar el bien del alma, no aquel que ella puede sobrevolar con el juicio, sino aquél al que debe adherirse con el amor, y

¿qué es esto, sino Dios? No un alma buena, ni un ángel bueno, ni un cielo bueno, sino LO BUENO BUENO”⁸⁵.

Se analiza, aquí, el significado metafísico de la predicación del “bien”, que es una idéntica *noción*, a pesar de las diferencias entre los entes de los que se predica, y del diferente grado en la escala de valor en que colocamos a cada uno: precisamente el hecho de poder clasificar a los diferentes bienes en una única escala de valores, permite darse cuenta de que existe un único criterio, que, como tal, no puede provenir de ninguno de los bienes particulares experimentados: debe entonces provenir necesariamente del Bien en sí, el que no participa el bien de otro, sino que lo tiene por sí mismo⁸⁶. Este criterio, como muestra Agustín de varias maneras en el resto del libro, no es posible aprenderlo del mundo exterior, a través los sentidos; tampoco es posible aprenderlo mediante una simple experiencia interior del alma misma, pues el alma también puede ser más o menos buena, y ella se enjuicia a sí misma, mudable, en base a este criterio del bien inmutable. Por lo tanto, queda concluir que se trata de algo que el alma experimenta en su interior, pero que no es parte de ella, ni emanación de su propia sustancia. Este

⁸⁵ *De Trinitate* VIII,iii,4: «Non amas certe nisi bonum, quia bona est terra altitudine montium et temperamento collium et planitie camporum, et bonum praedium amoenum ac fertile, et bona domus paribus membris disposita et ampla et lucida, et bona animalia animata corpora, et bonus aer modestus et salubris, et bonus cibus suavis atque aptus valetudini, et bona valetudo sine doloribus et lassitudine, et bona facies hominis dimensa pariliter et affecta hilariter et luculenter colorata, et bonus animus amici consensionis dulcedine et amoris fide, et bonus vir iustus, et bonae divitiae, quia facile expediunt, et bonum caelum cum sole et luna et stellis suis, et boni Angeli sancta obedientia, et bona locutio suaviter docens et congruenter movens audientem, et bonum carmen canorum numeris et sententiis grave. Quid plura et plura? Bonum hoc et bonum illud. *Tolle hoc et illud, et vide ipsum Bonum, si potes; ita Deum videbis, NON ALIO BONO BONUM, SED BONUM OMNIS BONI.* Neque enim in his omnibus bonis, vel quae commemoravi, vel quae alia cernuntur sive cogitantur, diceremus aliud alio melius cum vere iudicamus, NISI ESSET NOBIS IMPRESSA NOTIO IPSIUS BONI, secundum quod et probarem aliquid, et aliud alii praeponeremus. Sic amandus est Deus, non hoc et illud bonum, sed ipsum bonum. Quaerendum enim bonum animae, non cui supervolitet iudicando, sed cui haereat amando; et quid hoc, nisi Deus? Non bonus animus, aut bonus angelus, aut bonum caelum, sed bonum Bonum”.

⁸⁶ También muy sugerente, sobre este mismo tema, la primera parte del *Comentario sobre el Salmo 134*. Cf. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos 134-140*, ed. F. Gori, adiuv. F. Recanatini, CSEL XCV/4, Vindobonae 2002, págs. 26-29. Es notable sobre todo el siguiente pasaje: “Ita enim ille est, ut in eius comparatione ea quae facta sunt, non sint. Illo non comparato, sunt, quoniam ab illo sunt, illi autem comparata, non sunt, quia verum esse incommutabile esse est, quod ille solus est. EST enim EST, sicut BONUM BONUM BONUM est” (versalitas nuestras). Nótese sobre todo la triple repetición “bonum bonum bonum”, que ha sido restaurada por la reciente edición crítica, mientras que varios copistas y las anteriores ediciones (Lovaniensis y Maurina) la habían cambiado, por no entender su densidad metafísica. Podríamos traducir: “En efecto Él ES el ES, así como lo BUENO BUENO es bueno”.

criterio es, entonces, una *impresión* del Bien mismo en la mente: es algo que debe provenir necesariamente de Él, del supremo Bien real, pues suponemos que tal información permite clasificar los bienes en base a un criterio que exprese su verdadero valor en la realidad. Es una noción impresa de parte del Bien en sí; sin embargo, por eso mismo también *se distingue* del Bien en sí como Realidad: la noción, tomada en sí, no es algo real, sino algo virtual: el Bien en sí, en cambio, es la suprema Realidad, a la que se debe amar sobre todas las cosas. La *noción* del bien es algo natural, la *adhesión concreta* al Bien es posible solo mediante la Gracia sobrenatural.

Refuerza aun más este concepto un pasaje del libro XIV (que pertenece a la última madurez de Agustín):

“De eso proviene que también los impíos piensan la eternidad, y reprenden muchas cosas rectamente y muchas rectamente alaban en las costumbres de las personas. En fin, ¿con qué reglas las juzgan, sino con aquellas en las que ven cómo cada uno debe vivir, aunque ellos no vivan de esa forma? ¿Dónde las ven? Pues no las ven en su naturaleza, dado que sin duda las ven con esta mente, y consta que sus mentes son *mudables*, y estas reglas, en cambio, ve que son *inmutables*, todo el que en ellas puede ver también esto; tampoco en el hábito de su mente, dado que aquellas reglas son de la justicia, y consta en cambio que sus mentes son injustas. Entonces, ¿dónde están escritas estas reglas, donde también el injusto reconoce lo que es justo, donde ve que debe tenerse lo que él mismo no tiene? ¿DÓNDE ESTÁN ESCRITAS, SINO EN EL LIBRO DE AQUELLA LUZ QUE SE LLAMA VERDAD? ¿De donde se transcribe toda ley justa, y se traslada en el corazón del hombre que opera la justicia, no por una *migración*, sino por una *impresión*, tal como la imagen se traslada del anillo en la cera, sin por eso dejar el anillo? En cambio, el que no hace, pero ve lo que hay que hacer, él mismo es quien aparta la mirada de aquella luz, que sin embargo lo toca”⁸⁷.

Es clarísimo en este pasaje que Agustín, contra lo afirmado en obras anteriores, donde asocia la visión de la luz inteligible con la pureza del corazón y la santidad, aquí en cambio las distingue netamente: también los impíos, en

⁸⁷ *De Trinitate*, XIV,xv,21: “Nam hinc est quod ETIAM IMPII cogitant aeternitatem, et multa recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis iudicant, nisi in quibus vident quemadmodum quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant? Ubi eas vident? Neque enim in sua natura, cum procul dubio mente ista videantur, eorumque mentes constet esse mutabiles, has vero regulas immutabiles videat, quisquis in eis et hoc videre potuerit; nec in habitu suae mentis, cum illae regulae sint iustitiae, mentes vero eorum constet esse iniustas. Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit iustum et iniustum agnoscit, ubi cernit habendum esse quod ipse non habet? UBI ERGO SCRIPTAE SUNT, NISI IN LIBRO LUCIS ILLIUS QUAE VERITAS DICITUR? unde omnis lex iusta describitur, et in cor hominis qui operatur iustitiam, non migrando, sed tamquam IMPRIMENDO TRANSFERTUR, sicut imago ex anulo et in ceram transit, et anulum non relinquit? Qui vero non operatur, et tamen videt quid operandum sit, ipse est qui ab illa luce avertitur, a qua tamen tangitur”.

efecto ven en el Libro de aquella Luz que se llama VERDAD, y aunque intenten desviar la mirada, siguen inevitablemente siendo “tocados”, alcanzados por aquella luz, que es evidentemente parte *formal* (como dirán los Escolásticos) que constituye la misma naturaleza humana.

Finalmente, que esta luz que brilla a la mente no es directamente el Verbo, sino una derivación del Verbo, lo deja nuevamente en claro la imagen de la impresión del anillo en la cera. Con otro término, lo había dejado en claro en un anterior pasaje del mismo *De Trinitate*, en el libro XII:

“Pues no fueron todos geómetras en una vida anterior, siendo que hay tan pocos en el género humano, que escasamente puede encontrarse alguno: sino más bien hay que creer que la naturaleza de la mente intelectual es creada de tal forma, que por disposición del Creador está unida, *en el orden natural*, a las realidades intelectuales, y así las ve EN UNA CIERTA LUZ INCORPÓREA SUI GENERIS, tal como el ojo de la carne ve las cosas que lo circundan en esta luz corpórea, a cuya luz ha sido creado adecuado y capaz.”⁸⁸

Es clarísimo aquí que esta “cierta luz incorpórea” es *sui generis*, es decir es distinta tanto del Verbo, considerado en sí mismo, como de la mente creada: evidente es el eco del mencionado pasaje platónico sobre la luz inteligible como *tercer género*⁸⁹, para aclarar su función mediadora entre los entes inteligibles y el Bien en sí.

Es sumamente notable la precisión con la que Agustín refuta aquí la parte caduca de la doctrina platónica (la preexistencia del alma y la reminiscencia) y asume en cambio su intuición más fecunda y esencial: la iluminación *indirecta* de la mente por parte del Bien en sí.

Finalmente, no podemos concluir este apartado sin una referencia a las páginas quizás más profundas que Agustín dedica a la comparación entre el verbo humano y el Verbo divino, en el último libro de la misma obra maestra.

En el libro XV del *De Trinitate*, en efecto, retomando el tema del *verbum mentis*, Agustín plantea de un modo sintético dos características fundamentales del verbo humano:

1) En primer lugar, el verbo humano nace de la interioridad, del “tesoro de la memoria”, donde, sin embargo, a través de la experiencia sensible y el

⁸⁸ *De Trinitate* XII,xv,24: “Non enim omnes in priore vita geometrae fuerunt, cum tam rari sint in genere humano, ut vix possit aliquis inveniri; sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, UT REBUS INTELLEGIBILIBUS, NATURALI ORDINE DISPONENTE CONDITORE SUBIUNCTA, SIC ISTA VIDEAT IN QUADAM LUCE SUI GENERIS INCORPOREA, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus”.

En el capítulo sobre S. Tomás nos detendremos en las diferentes interpretaciones de este texto.

⁸⁹ Cf. PLATÓN, *República* 507e.

testimonio de otros, ha llegado la verdad de la cosa en sí. Así el verbo humano es:

*“verbo verdadero de cosa verdadera, que no tiene nada de suyo, sino todo de aquella ciencia de la que nace.”*⁹⁰

En evidente analogía, y a la vez contraste, con la fórmula del Credo (el Hijo es “Dios verdadero de Dios verdadero”) Agustín afirma aquí que el *verbum mentis*, lejos de ser una emanación subjetiva de la mente humana, es, en cambio, fiel reflejo de la esencia verdadera de la cosa: es, con otras palabras, una clara anticipación de la fórmula medieval, *“adaequatio intellectus et rei”*. La “ciencia de la que nace” no es, evidentemente, una autoproyección del yo, sino reflejo de la ciencia en sí, adecuada al ser que manifiesta y que la memoria conserva como un fiel depósito. Por tanto, en contraste con el Verbo divino, que es manifestación de la esencia del Padre, el verbo que se genera *en* el hombre, propiamente no es generado *del* hombre (de la esencia del hombre), sino que de la verdadera ciencia que la memoria custodia como un depósito, que “contiene” la verdad objetiva. Al mismo tiempo, por ser impresión Verbo divino, el verbo del hombre es fiel manifestación del verdadero ser de las cosas (*“verbum simillimum rei notae”*).

2) Por otro lado, de manera aun más profunda, Agustín se detiene en meditar el origen del verbo humano, que identifica con la misma *posibilidad del pensar*: así llega a la genial intuición de que, en el hombre, existe un “verbo formable” (*verbum formabile*). Agustín permite precisar así, a nuestra manera de ver, la doctrina aristotélica del intelecto potencial y del intelecto agente: en efecto, existe en la mente una potencialidad pasiva, de recibir los inteligibles en su seno. Pero, se puede precisar a partir de esta reflexión agustiniana, que también la luz del intelecto, aun siendo en sí misma, por esencia, una *actualidad*⁹¹ inteligible, es, sin embargo, “no formada”, es decir, indeterminada, sujeta a determinaciones a partir de la experiencia de los entes a los que se aplica. Escuchemos a Agustín:

“¿Cómo puede ser verbo lo que en la visión del pensamiento aún no se ha formado? ¿cómo ha de ser semejante a la ciencia que le da el ser, si aún no posee su *forma*, y se denomina verbo tan solo porque *puede* tenerla? Esto

⁹⁰ *De Trinitate* XV,xii,22. Leamos el pasaje con algo más de contexto: «Haec igitur omnia, et quae per se ipsum, et quae per sensus sui corporis, et quae testimoniis aliorum percepta scit animus humanus, thesauro memoriae condita tenet, ex quibus gignitur *verbum verum*, quando quod scimus loquimur, sed *verbum* ante omnem sonum, ante omnem cogitationem soni. Tunc enim est *verbum simillimum rei notae*, de qua gignitur et imago eius, quoniam de visione scientiae visio cogitationis exoritur, quod est *verbum linguae nullius: VERBUM VERUM DE RE VERA, nihil de suo habens, sed totum de illa scientia de qua nascitur*».

⁹¹ Cf. ARISTÓTELES, *De anima* III,5 430a1.

equivaldría a decir que se ha de llamar verbo, porque *puede ser verbo*. Mas, ¿qué es lo que puede ser verbo, y por eso es ya digno del nombre de verbo? ¿qué es, repito, esto FORMABLE, *aún no formado*, sino un algo de nuestra mente, que nosotros con antojo voluble lanzamos de aquí para allá, cuando pensamos ahora en una cosa y después en otra, según la descubrimos o nos sale al encuentro? Y llega a ser verbo verdadero, cuando aquello que, como dije, lanzamos⁹² con voluble movimiento, *llega a lo que conocemos, y de allí toma su forma*, recibiendo su completa semejanza; de modo que, tal como la cosa se conoce, así también se piense y se pronuncie en el corazón, es decir, sin palabra, ni pensamiento de palabra, cosas que, por cierto, son particulares de un idioma”⁹³.

No es difícil, a este punto, hacer la identificación entre la luz natural del intelecto, que Agustín denomina sin más, “la verdad”, y este “verbo potencial” del que se habla aquí, que es “algo” que la mente proyecta (*iactat*) sobre las diferentes cosas y así llega a conocerlas. Es algo inicialmente “no formado”, por cuanto recibe su forma (su determinación) a partir de la experiencia, pero al mismo tiempo es la forma primordial de la verdad, la *facies veritatis*, en palabras de Agustín, que es el criterio mediante el cual entendemos todas las cosas. Es la “forma universal” de la verdad que contiene implícitas (en potencia), las formas particulares de los entes.

Así, en la noción del *verbum cordis* (o *verbum mentis*) se completa y se condensa la definición agustiniana de la verdad, en analogía y al mismo tiempo diferenciación del Verbo divino. Por un lado, el Verbo es Verdad, pues es manifestación perfecta del Ser divino a sí mismo. Por otro, el verbo de la mente es posibilidad de manifestación, y al mismo tiempo instrumento de manifestación del ser al hombre, en toda su escala: de los seres ínfimos, pasando por la autoconciencia, hasta la manifestación progresiva del Ser divino al hombre.

⁹² «Illud quod nos dixi volubili motione iactare». La traducción de la BAC traduce erróneamente: «aquello que dije nos lanzaba». El sujeto de “iactare” es claramente “nos”: «nosotros lanzamos».

⁹³ *De Trinitate*, XV,xv,25: “Sed quomodo est verbum, quod nondum in cogitationis visione formatum est? Quomodo erit simile scientiae de qua nascitur, si eius non habet formam, et ideo iam vocatur verbum quia potest habere? Tale est enim ac si dicatur, *ideo iam vocandum esse verbum quia potest esse verbum*. Sed quid est quod potest esse verbum, et ideo iam dignum est verbi nomine? Quid est, inquam, hoc FORMABILE NONDUMQUE FORMATUM, nisi quiddam mentis nostrae, quod hac atque hac volubili quadam motione iactamus, cum a nobis nunc hoc, nunc illud, sicut inventum fuerit vel occurrerit, cogitatur? Et tunc fit verum verbum, quando illud quod nos dixi volubili motione iactare, ad id quod scimus pervenit, atque *inde formatur*, eius *omnimodam similitudinem* capiens; ut quomodo res quaeque scitur, sic etiam cogitetur, id est, sine voce, sine vocis cogitatione, quae profecto alicuius linguae est, sic in corde dicatur”.

