

SUMARIO

1.—Frontera de dos mundos. 2.—Esplendor y agoría de los sentidos. 3.—Ciencia y sabiduría. 4.—Visión intelectual. 5.—Posibilidad y realidad de la visión intelectual.

«Zurück zum Augustinus».

Max Scheler.

1.—En diversos lugares trata San Agustín sobre una observación que no deja de ser impresionante: la posesión de bienes espirituales, de valores espirituales, no implica participación ni mengua de éstos, al revés de lo sucedido con los valores y bienes materiales. Esto indica radical superioridad ontológica de los primeros sobre los segundos, a la vez que claramente revela una doble esfera para el desplazamiento vital e integral del ser humano: la esfera de orden inmensurable desde donde se proyecta para el hombre dignidad y grandeza, y la esfera de orden contingente y cuántico que tiene significado y sentido en la medida en que ésta sea asumida en la tensión a la esfera de orden superior. El neoplatónico Numenio de Apamea, que ya antes había observado lo mismo que Agustín, llamaba a los objetos y valores de orden superior, cosas *divinas* (1). Y siguiendo las huellas de Agustín, por lo menos en dos célebres lugares Santo Tomás de Aquino aplica esta fecunda observación, apuntando al sujeto que da razón de esta inmensurabilidad e invisibilidad: “*Bona spiritualia possunt simul a pluribus possideri, non autem bona corporalia; et ideo hereditatem corporalem nullus potest percipere nisi succedens decedenti; hereditatem autem spiritualem simul omnes ex integro accipiunt sine detrimento patris semper viventis*” (2).

En esta esfera superior entran también los grandes objetos metafísicos que, como recordaba Kant, urgen constantemente al hombre (3); y que siendo totalmente imposible su aparición por un burdo proceso de reacciones somáticas o por una mera abstracción de lo sensible; y rechazando la intuición intelectual, el mismo Kant explicaba por la esencial estructura de la naturaleza del entendimiento, “*per ipsam naturam inte-*

(1) Vid. Eusebio, *Praeparat. evang.* XI, 18.

(2) *Summa Theologica*, III, q. XXIII, art. I., a 3; I-II q. XXVIII, art IV, ad 2.

(3) *Crítica de la Razón Pura*, Prefacio a la I edic., Trad. Losada, 1943, Bs. Aires, p. 117.

lectus" (1). Y tan ancho y espléndido es este mundo nuevo de los valores inmensurables, que seguramente subyugado por él, Hegel olvidó la realidad integral, vencido por la tentación de irse tras un idealismo panlogista en sus meditaciones filosóficas. El retorno a este mundo típicamente humano, donde fulgura eso que Max Scheler llama "*lo eterno en el hombre*", San Agustín lo distingue como un regreso de lo temporal a lo eterno: *Hace est a temporalibus ad aeterna regressio* (2).

2.—Acéptese, o no, alguna intuición espiritual, el caso es que los sentidos y sus datos frente al mundo que desde el interior del hombre se contempla, llevan radical insuficiencia para dar razón por sí mismos de tanta riqueza trascendente. Desde este punto de vista parece bien fundada la crítica de Kant al sensismo, a saber, que si todo es abstracción, entonces nada es superior a la contingencia, entonces todo no es más que un conjunto heterogéneo de meros abstraídos sensibles (3). Y esto significaría un puro *nominalismo* infecundo. Y si alguien aceptara esta situación gratuita, tendría que aceptar también que planteaba un extraordinario misterio multiplicando al infinito las dificultades intelectuales sin resolver absolutamente ninguna.

Sin embargo, esto no va en desmedro del esplendor del mundo inmediato, el de la experiencia sensible. En este mundo la mente no tiene nada que hacer sino asumir una actitud reverente, como la que corresponde al filósofo ante el mundo de las ciencias positivas. Sin la intervención de esta mente se creó el mundo maravilloso de la realidad física y sin su control ese mundo se rige por leyes de enorme fecundidad. Algunos autores han creído ver en San Agustín, o bien un divorcio idealista entre sentido y cosmos, por un lado, y razón e inteligibilidad por otro, con un curioso desprecio por la realidad encarnada; o bien, una interpretación casi idéntica a la escolástico-aristotélica, y según la cual, todo conocimiento superior estaría presupuestando, en San Agustín, un punto de partida abstractivo con tal continuidad que haría poco menos que imposible una verdadera intuición al tratarse de la filosofía del espí-

(1) *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, Dissert. de 1970, Sectio I, párr. 5, y cf. párr. 6; *Crítica de la R. P., II P. Introduc.*, párr. I, ed. cit., p. 198; *Ib. Lib. II, cap. II, sección III*, p. 311; *Metafísica Futura*, Introducción párr. I.

(2) *De Vera Religione*, cap. LII.

(3) *De mundi sensibilis etc. cit.*, párr. 5, S. I. *Tratado de Lógica*, Curso elemental para servir de introducción al estudio de la Filosofía, Trad. Edit. Araujo, B. Aires, 1938, I. P., Introducción, párr. I. p. 1.

ritu (1). Ni lo uno ni lo otro: ni hay un platónico desprecio por la realidad sensible, ni un abstraccionismo total. Pero hay algo más: de tal orden y calidad es la fecundidad filosófica de Agustín en la ciencia y la sabiduría, que ella llega, por uno de esos curiosos eventos de la historia que dejan anonadados a los profanos, casi a las mismas exigencias a que ha llegado en nuestro tiempo la ciencia horadando finamente en la realidad material. Y así como no aparecía nada de raro, sino muy posible y puesto en razón que las investigaciones científicas analizando, por ejemplo, la esencia del tiempo, llegara a demostrar por vía matemática la existencia del alma racional y de la Eternidad, así tampoco hoy nos puede parecer raro que Agustín haya llegado tal vez a suministrar ciertos principios de solución a algunas de las más importantes cuestiones agitadas entre los grandes hombres de ciencia, cuando él partía de Eternidad y Racionalidad para llegar a saber algo de la naturaleza del tiempo y de las cosas.

A menudo Agustín insiste en que la distinción entre hombre y bestia radica en la capacidad de la *inteligencia superior para juzgar las cosas materiales según las razones incorpóreas y eternas* (2). Y también insiste en la necesidad de trascender la simple materialidad, ya sea para comprender a ésta, ya para ser verdaderamente feliz. Pero el mundo de los sentidos permanece rico en significación y sugerencia, y es partiendo de este mundo tangible como la inteligencia vuelve sobre su mundo más propio, el inteligible, para saber y trascender.

El alma anima los sentidos del cuerpo mediante cierta intencionalidad vital (3). Mediante tal animación, los sentidos nos presentan sus maravillas, nos ofrecen los eventos, donde la inteligencia observa y comprende sus leyes, concretamente consciente de la constancia y universalidad de los fenómenos. El alma percibe los fenómenos por intermedio de los sentidos, pero inmediatamente entra en juego su *atención-intención* que capta la forma del objeto dejada por ella en el sentido como una semejanza suya, y por la que se obtuvo, por ejemplo, la visión. El alma,

(1) Vid. la defensa que de S. Agustín hace al respecto Regis Jolivet en *La Doctrine augustinienne de l'illumination* (Revue de Philosophie, Juillet-Décembre 1930; J. Maréchal, *La Vision de Dieu au sommet de la Contemplation d'après Saint Augustin*, (en Nouvelle Revue Théologique, Louvain, Février-Mars, 1930). Maritain mismo parece no exento de un precipitado juicio de interpretación de San Agustín en este punto, incluso en su mismo estudio *De la sagesse augustinienne* (Les degres du savoir, Paris 1932, chap. VIII) y ya antes en una página de *Antimoderne*. Y, en general, en los manuales de filosofía superior, algunos de cierta fundada celebridad, la superficialidad hace abundantes repuntes de falsas interpretaciones en esta materia.

(2) *De Trinitate*, Lib XII, cap. 2.

(3) *Epistola CLVI*, cap. II, n. 4.

que por todas partes compenetra al cuerpo, y por cuya animación éste siente, deposita por la voluntad la forma o semejanza intencional en la memoria, para que se verifique la visión interior, y resultando de esta triple aunación (memoria, voluntad y visión interior) el pensamiento (1). Aquí se origina la ciencia, ordenada al saber de la temporalidad, pero situada en un orden propio que goza, como luego veremos, de inmutable eternidad (2). Por eso que la ciencia es el conocimiento racional de la realidad temporal (3).

A más de otras realidades superiores, de que es partícipe la realidad carnal inferior, el alma encuentra en los datos de los sentidos noticia de otra maravillosa realidad de las cosas: su número, peso y medida. El ritmo, orden y armonía del mundo físico material es proyectado para la visión interior del alma por el *número* que todo ser implica, ya considerado el ser según su exacta posición en el orden universal-providencial, ya considerado en el orden de la razón *seminal o virtual* (4) que toda cosa esconde y conforme a la cual desarrolla armónicamente su existencia. Este número es la cantidad *cuantitativa* de los seres, cantidad que da fundamental razón de la misma cantidad simplemente *cuantitativa*, y de la que solamente se había venido preocupando nuestra física moderna, e incluso a veces la misma psicología experimental (5).

Pero ya en el simple proceso del saber positivo, se observa tanto la capacidad de transcendencia de la inteligencia, como el incesante recurso a un conocimiento de entidades superiores, no puramente lógicas, sin las cuales ni sería posible la ciencia misma, ni sería posible la presencia de ciertas nociones científicas que, desde hace algún tiempo, preocupa a preclaros espíritus. Y es porque ha concluído el esplendor de los sentidos y del conocimiento puramente sensible; ya han desempeñado maravillosamente su cometido, y están como en agonía frente a un mundo nuevo que ha de dar cuenta del mundo propio a ellos.

3.—Sin pretender en absoluto dar a los conceptos el mismo sentido que alcanzan en Leibniz, podemos pensar en una especie de armonía pre-

(1) Vid. *De Trinitate*, Lib. XI, caps. I-VII.

(2) Ib. Lib. XII, cap. 14.

(3) Ib. Lib. XII, cap. 15.

(4) Cf. una sumaria exposición de esto, abundante en citas de San Agustín, el artículo de Pedro M. Vélez, agustino, sobre *El Número Agustiniiano* (*Rev. Religión y Cultura*, T. XV, pp. 139 yss. El Escorial 1931). Y algo en P. L. Pera, *La Creazione simultánea e virtuale secondo S. Agostino*, Firenze 1928, V. I.

(5) Vid. *De Genesi ad litteram*, Lib. V. cap. VIII, N° 20; *De Ordine*, Lib. II, cap. 15.

establecida entre Mundo e Idea. Las cosas ponen bastante; pero el espíritu pone más. Lo sensible está plasmado en lo inteligible, como el árbol concreto en la simiente, como la simiente en su virtualidad, como ésta en el número superior de las cosas o inteligible conforme al cual las cosas son en su ser (1). Por eso que la ciencia puede ser tal, en la medida en que la mente busca en la esfera superior aquel número del cual es vestigio el número sensible de las cosas, ya que cuanto puede la razón lo puede por los números (2). La ciencia no es producto de una simple recolección de datos sensibles; en su profunda estructura, ella no es el juego de imágenes fragmentarias y efímeras. La ciencia es posible por la contribución de la Sabiduría, Sabiduría orientada hacia lo inmutable, y que, por esto, es alimentada de cierta Eternidad.

Por tanto, la verdadera sabiduría consiste en el conocimiento intelectual de las realidades eternas, y la ciencia en el conocimiento racional de las realidades temporales (3). A la primera pertenecen las cosas que son; a la segunda, las cosas que fueron o serán (4). Ahora bien; es posible la ciencia, porque el intelecto posee ciertos principios de sabiduría; y resulta de eso que la ciencia es posible porque existe la coexistencia-temporalidad-eternidad. La verdad, por ejemplo, es instantánea, esto es siempre presente e idéntica a sí misma; las cosas verdaderas, o son, o fueron, o serán (5).

4.—Triple visión para la mente: la corporal, la espiritual y la intelectual. La primera se refiere a las cosas sentidas por el cuerpo; la segunda a las formas o semejanzas de los cuerpos en el interior del espíritu y retenidas por la memoria; la tercera a todas aquellas realidades superiores que ni son cuerpos ni semejanzas de ellos. La visión espiritual es superior a la corporal; y la intelectual superior a la espiritual; porque la corporal no puede estar sin la espiritual; y la espiritual, puede estar sin la corporal, pero no sin la intelectual de la que necesita para juzgar y dilucidar sus objetos; y la intelectual no necesita de la espiritual su inmediata inferior (6). Es en esta tercera visión donde se revela diáfana

(1) *De Ordine*, Lib. II, cap. 18, N^o 48; *De libero arbitrio*, Lib. II, cap. 16, N^o 42; *De Música*, Lib. V, cap. 7; *De Genesi ad litteram*, Lib. V, cap. 23; *De diversis quaestionibus* 83, quaestio 46, N^o 2.

(2) *De Ordine*, Lib. II, cap. 15 y cap. 14; *De Música*, Lib. VI, cap. 12; *De Trinitate*, Lib. III, cap. 8, N^o 13.

(3) *De Trinitate*, Lib. XII, cap. 15, N^o 25.

(4) *Ib. ib.* 14, N^o 23.

(5) *Ib. ib. ib.*

(6) *De Genesi ad litteram*, Lib. 12, cap. 24.

la verdad, sin mixtura alguna de orden sensible, y es en ella donde bebe el amor y la vida verdaderamente feliz (1).

En esta tercera visión, necesaria a los dos inferiores, debemos distinguir todo aquello que por ella vemos en la misma alma, y la luz a cuyo fulgor el entendimiento intuye las realidades superiores (2), así como los grados convenientes que en ella se observan.

La visión corporal es intuición sensible, y el entendimiento no intuye directamente al objeto visto, la intuición intelectual no alcanza a la realidad sensible. La visión espiritual es intuición de la semejanza del objeto, pero aquí tampoco el entendimiento logra directa intuición de la semejanza real. Es solamente en la tercera esfera, en la visión intelectual de sí mismo y de realidades superiores, donde se alcanza la intuición verdaderamente intelectual, el rapto de los objetos superiores reales por sí mismos en la mente (3).

Con esta visión intelectual estamos en el mundo de la sabiduría ante realidades superiores presentes solamente al espíritu, y no diseminadas en espacios locales. Se trata de una intuición del real como real.

5.—Por el entendimiento vemos como por una luz todas las cosas. Pero el entendimiento a sí mismo se ve. Esto no pasa, por ejemplo, en la visión corpórea: los ojos ven, por ellos vemos, pero ellos a sí mismos no se ven. Como por la luz vemos las cosas y a ella la vemos en sí misma, ella por sí misma se manifiesta. La mente se puede replegar, volver sobre sí misma. Pero para esto no necesita ir a otra mente, no: en sí misma ella se ve (4).

Conocemos mejor cuanto más presente a nosotros esté el objeto conocido. La intimidad, la proximidad, genera una unión más estrecha y, entonces, una visión más directa. Nada tan conocido del alma como aquello que siempre tiene presente, y nada tan presente al alma como el alma misma (5). De ahí la posibilidad de verse a sí misma quien por ella vemos las demás cosas.

(1) *Ib.*, *Ib.*, cap. 26.

(2) *Ib.*, *ib.*, cap. 31: en este mismo lugar, agrega San Agustín, que la mente puede intuir hasta esa misma luz, pero "*modo quodam suo*", rechazando anticipadamente toda suposición ontologista. No es difícil observar la especial calidad creada de esta luz interior en las exposiciones que de ella hace en *De Magistro* y en la Epístola CXLVII ad Paulinam. Ya el mismo Santo Tomás la entendía simplemente así, como una luz refleja y creada.

(3) *De Trinitate*, Lib. IX, cap. IX, N° 3; Epíst. CXLVI, N° 3.

(4) *De Trinitate*, Lib. X, cap. 5 y 6; *Tractatus in Joannem*, T. XLVII, N° 3.

(5) *De Trinitate*, Lib. IX, cap. 12, N° 18. z

El núcleo fundamental de esta intuición del alma está circunscrito a las tres esferas de la vida consciente que guardan entre sí radical correlación: la mente, el conocimiento y el amor. "Pero en aquellas tres realidades, cuando el alma se conoce y se ama, subsiste sin confusión de mezcla una trinidad: la mente, el conocimiento y el amor. Y si bien cada una tiene en sí subsistencia, mutuamente todas se hallan en todas, ya una en dos, ya dos en una. Y, en consecuencia, todas en todas. La mente se encuentra ciertamente en sí misma, pues se dice mente con relación a sí misma; pero con relación a su conocimiento se dice que conoce y es conocida o cognoscible, y con relación al amor con que se ama se la dice amable o amada y amante. Y dígame lo mismo de la noticia, pues aunque dice habitud a la mente que conoce y es conocida, no obstante, con relación a sí misma se la puede decir cognoscente y conocida; porque no es para sí desconocida la noticia por la que la mente se conoce. Y el amor, aunque se refiera al alma que ama, cuyo es el amor, con todo, es también para sí con subsistencia perfecta. Se ama el amor, y el amor no puede ser amado con otro amor: Y así cada una de estas tres cosas existe en sí misma. Recíprocamente se hallan unas en otras, porque la mente del que ama está en el amor; el amor, en el conocimiento del que ama, y el conocimiento, en la mente del que conoce. Y cada una de ellas está en las otras dos, porque el alma que se conoce y ama se encuentra en su conocimiento y en su amor; el amor del alma que se conoce y ama radica en el alma; y la noticia del que se ama y conoce, está en su conocimiento y en su amor; el alma conociéndose se ama y amándose se conoce. Y por esta razón hay dos en una, porque el alma que se conoce y se ama está juntamente con su conocimiento en el amor, y con su amor y el conocimiento están juntos en el alma que se conoce y se ama" (1).

El alma no se conoce en un espejo. El conocimiento es fruto de un sujeto que conoce y de una realidad conocida. Mas en la intuición intelectual, el alma pasa a ser sujeto y objeto de ciencia. Al conocerse engendra su conocimiento, igual a sí misma; su ciencia entonces iguala a su ser, y su concepto no nace de alguna esencia extraña (2).

La primera gran realidad constatada por esta intuición, es la propia existencia del alma, la realidad de la vida, la esencia y la existencia (3).

(1) *Ib.*, *ib.*, cap. 5, N^o 8.

(2) Cf. *De Trinitate*, Lib. X, cap. III, N^o 5, Lib. IX, cap. 12, N^o 18.

(3) *Ib.*, *Lb.*, X, cap. X.

A esto contribuye enormemente la unidad de las tres facultades superiores identificadas en una sola y misma substancia (1).

En seguida el alma por sí misma puede intuir lo perteneciente a su orden, a su misma substancia (2), como el conocimiento y el amor. Cuando el alma se conoce y se ama, su verbo se une a ella por amor. Y porque ama su noticia, conoce su amor, y el amor está en el verbo, y ambos en el que ama y habla. El conocimiento que el alma de sí logra, es su propio verbo, en absoluto igual e idéntico a ella. (3). El amor enlaza el verbo al alma; pero un amor que es de la misma alma a sí misma. Al intuirse, se intuye toda ella, en su substancia, en su verbo y en su amor.

Alcanza, pues, el alma realmente una intuición de sí misma a la lumbré de una luz inextinguible cada vez que sobre sí misma vuelve su mirada. Pero a poco que ahondemos, encontramos en el campo extraordinario de esta intuición intelectual, muchas otras verdades injertadas en el conocimiento, ya sea provengan desde afuera, como las verdades históricas, ya los hechos innatos como los referidos (mente, conocimiento y amor), ya los que nacen en el mismo interior del hombre, aun cuando su motivación parezca advenediza, como las realidades de la fe, de la ética cristiana, etc. (4). Todo esto, especialmente las verdades de la segunda y tercera clase, no deben nada al mundo externo ni en él se encuentra apropiada similitud. El alma va cada vez más entrando a su mundo más propio por la intuición, hasta llegar a las realidades superiores funcionales respecto al conocimiento de toda otra realidad inferior o encarnada. Y cada vez más se acentúa la evidencia interior en ellas, reconociéndose el alma más presente a sí misma, pero cada vez más lejana y perdida en la cima de la sabiduría, hasta enfermar y padecer de amor y debilidad, *palpitat infirmitate* (5).; De las cosas sensibles abstrae su forma impresa; pero del mundo superior en que trashuma, nada abstrae ni en él nada le debe a la abstracción sensible del mundo encarnado. Al

(1) Ib., Lib., X. cap. XI; Lib. XI, cap. IV, Nº 7.

(2) Ib., Lib., IX, cap. 4.

(3) Ib., Lib., IX, cap. 10. La función de la *voluntas*, del *amor*, en el conocimiento, según San Agustín, está claramente expuesta en innumerables pasajes del *De Trinitate*, cuya traducción española editó Biblioteca de Autores Cristianos, Obras de San Agustín, Tomo V, Madrid 1948. Y es demasiado sabido la primacía que a esta *voluntas* darán los agustinianos medievales sobre el intelectualismo aristotélico, así como también es bastante conocida la unidad que introducían en las facultades anímicas. Tan convencidos estaban que no se puede ser verdaderamente agustiniano, sin aceptar fielmente a San Agustín, y no una caricatura suya.

(4) *De Genesi ad litteram*, Lib. XII, cap. 24, Nº 50; *De Trinitate*, Lib. XIV, cap. 8.

(5) *De Genesi ad litteram*, Lib. 12, cap. 31.

contrario, ahora está a pleno en el campo de la misma luz interior a cuya lumbré antes podía comprender las formas impresas de las cosas (1).

Santo Tomás responderá más tarde, con una fidelidad a San Agustín mucho más grande de lo que comúnmente se cree, que lo más elevado de nuestro conocimiento no es la razón, sino la intuición, fuente de la razón, *qui est rationis origo* (2). Pero aun cuando Santo Tomás insiste francamente en el rol de la intuición intelectual tanto del ser como de los primeros principios, colocándola como partida y término del conocimiento, sin embargo es demasiado sabido la gran diferencia existente tanto respecto a la necesidad de la percepción sensible como al modo de participación del entendimiento de la iluminación interior. Sin embargo, el fuerte rol de la intuición, como decimos, es incontestable en el Aquinate: "*Así como el movimiento va de reposo en reposo, escribe él, así la razón va de intuición en intuición; ella parte de la intuición, por cuanto el espíritu humano no sabría discurrir sino es partiendo con una simple mirada de la verdad, lo que es propiamente la intuición intelectual de los primeros principios; y ella llega a la intuición, porque, so pena de quedarse en la duda, le es necesario confrontar con los primeros principios su adquisición discursiva*" (3). Y el conocimiento del espíritu humano de sí mismo, igualmente procede de intuición en intuición, aun cuando esta sea explicada en modo distinto a San Agustín en diversos aspectos (4).

La luz, bajo la cual procede la intuición intelectual hasta la cima mayor posible al hombre en la región metafísica, ilumina a cada instante de evidencia, que un alma adherida a la contemplación interior y superior podría llegar a estructurar tanto una grandiosa filosofía del espíritu cuanto a fundamentar científicamente la metafísica en imperecedera solidez guardando suma fidelidad a lo real y sin confusión de órdenes o jerarquías del ser. Pero abandonado el sentido de las proporciones, invadidos indistintamente los órdenes, quedan subvertidos los valores, desfigurada la realidad para dar paso a una pura fantasía mental. Por tanto, luego de haber presentado todo lo dicho hasta aquí como una *Introducción* muy general y rudimentaria para la magnitud de nuestro tema fun-

(1) *De Trinitate*, Lib. IX, cap. 3, N^o 3; y cf. el estudio de Jolivet, cit. más arriba.

(2) *Gentes*, Lib. I, cap. 56; *I Sent.*, Dist. III, q. 4, art. I. *De Verit.*, q. 26, art. 9, ad 3.

(3) *De Verit.*, q. 15, art. I, in c.

(4) Cf. magnífico estudio de Blaise Romeyer en este punto de Santo Tomás: *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*, en *Archives de Philosophie*, vol. VI, cahier II, Paris Edit. G. Beauchesne MCMXXVIII, especialmente pp. 65 ss.

damental, nos quedará por ver próximamente la teoría de la iluminación en el conocimiento humano, las ideas de San Agustín, y, posteriormente, en un intento lleno de riesgos, una crítica al apriorismo kantiano y a la filosofía del espíritu en Hegel.