

# TRINIDAD Y ONTOLOGIA TRASCENDENTAL. IDEAS EN TORNO AL LIBRO IX DEL «DE TRINITATE» DE S. AGUSTIN

Francisco Rodríguez Valls. Universidad de Sevilla.

«*Triangulum est lex mentis*»  
G.W.F.Hegel<sup>1</sup>

«*Si la relación se relaciona  
consigo misma, entonces esta  
relación es lo tercero positivo  
y esto es cábalmente el yo*»  
S. Kierkegaard<sup>2</sup>

## Introducción<sup>3</sup>

En el pensamiento occidental, desde que los modernos nominalismos y el empirismo han pretendido salir del ámbito lógico o de la estricta ciencia particular para ocupar el lugar de la ontología, se observa –aún en las interpretaciones de los más clásicos filósofos– un marcado acento «cosificante». La realidad se muestra como cosas frente a cosas o como lo más poderoso frente a los menos capaz. De esta forma, el análisis y la síntesis –instrumentos de la inteligencia– se han convertido en los únicos medios que nos hablan sobre el ser. Ahora bien, lejos de esta consideración, el ser no es análisis ni síntesis sino, antes bien, unidad. Mientras que la síntesis amputa hechos, la unidad los preserva porque son elementos suyos y no sólo estorbos para un pensamiento o una revolución interesadas.

La «cosa» es «objeto» (*ob-jectum*), algo lanzado (*iaceo-iectum*); esto constituye una dualidad –un ámbito de realidad caracterizado por el extrañamiento y la exterioridad que resulta incompresible si no se remite a la unidad que posibilita su constitución–. Encontrarse «originalmente» lanzado es un sin sentido (otro es el sentido en el que la substancia es apertura). La exterioridad pura o el «objeto puro» es una dualidad pura, es decir, resultado del juego de la imaginación. El sujeto de una relación requiere la relación original-constituyente consigo. Lo absolutamente distinto no se relaciona, no es, si es que conocemos –por poseer el entendimiento– los límites del ser y su posibilidad. Por ello, lo que muestra el «factum» empírico inmediato –el sensorial, y no aquel que procede del intelecto, que nos abre a la experiencia y nos hace atenernos a las cosas– no puede ser presentado, (tal como se *muestra* a los ojos y considerándolo en su pureza, esto es, sin limitación) independientemente de los límites mentales, como «verum».

La cosificación lleva a eliminar la vida o, al menos, a considerarla como un fenómeno que «adviene» a los «algos» (de forma similar, el psicologismo o la idea de libertad como lo abstracto indeterminado). La exterioridad de lo real frente a su noción como objeto, es un nuevo idealismo que ha desterrado a la idea y que no atiende a que el *ser* es para los vivientes la vida, al igual que cortar es el *ser* del hacha.

Concebir la substancia como «objeto», lleva también a concebir la relación, estrictamente, como un algo hacia algo, como una cierta «trayectoria» de A o B (reduciendo la actividad a la acción). No tratamos de quitar realidad a esta categoría, pero sí de afirmar que no es la única relación posible, que existe otra –que la tradición filosófica denominó relación trascendental– que es el fundamento de toda otra relación, ya sea como origen o como mera «tendencia»: toda actividad pura (Dios, la «mente») cae bajo su noción. A mi parecer, a esta realidad se le está prestando, en el campo de los estudios clásicos, menos atención de la que merece. Por ello, en las páginas siguientes, presentamos una serie de conclusiones obtenidas a partir de una consideración sobre el ente que tiene su fundamento en un tipo tal de relación; y esto, a través de uno de sus máximos exponentes y atendiendo a otros autores que se han ocupado (aunque con otros nombres) de la temática que abordamos, así como a terminologías más modernas que puedan facilitarnos su comprensión. Sólo a través de este concepto son inteligibles las páginas siguientes, que suponen una interpretación de un pensamiento más que su exposición; los contenidos expositivos los damos –otra cosa sería dudar del conocimiento de historia de la Filosofía del lector– por supuestos; por otro lado, pueden ser hallados, desde esta perspectiva, más bien que en trabajos sobre S. Agustín, en sus mismos textos.

### 1. Uno trascendental y «mens» agustiniana.

Uno de los problemas que nos hacen posible la comprensión de la unidad del pensamiento filosófico a lo largo de los siglos, es aquél que podríamos denominar «la reducción de lo múltiple al Uno trascendental», el esforzado intento por descubrir las estructuras que permiten llamar «una» a las distintas esferas ontológicas. El problema se centraría en por qué los distintos entes no adquieren caracteres de exterioridad pura unos para con los otros, cuáles son las expresiones de la entidad que nos capacitan para formular un «principio de unidad de lo real», o, también es interesante precisarlo en este sentido, por qué podemos decir cosas sobre la realidad y manipularla de forma efectiva.

Que esta cuestión tenga la virtualidad de hacernos viable una comprensión de la génesis y evolución del pensamiento no es casualidad, puesto que afecta a la *esencia del pensar*. Saber (tanto en su dimensión teórica como práctica) consiste en unificación, unidad que pueda explicar legítimamente las particularidades, eliminar el aislamiento al que están sometidos los entes cuando no han sido elevados al nivel de concepto. Una inadecuada legislación impide al hombre un efectivo enfrentarse con las cosas y el llevarse a ellas (dimensión poética del conocimiento). La reducción a unidad es la Filosofía misma<sup>4</sup>.

Este planteamiento general se ha concretado en múltiples conceptualizaciones: las nociones de alma, de vida y espíritu, las relaciones entre contingente-necesario, yo-no yo, etc. Particularmente en S. Agustín, nuestro tema se centra en dos principios de unidad: «Deus et anima»<sup>5</sup>, cada uno son, en su nivel, «forma formarum»<sup>6</sup> en tanto que ambas realidades consisten en ser «mens»<sup>7</sup>.

Esto muestra la distancia que existe entre S. Agustín y aquellos otros planteamientos (todo positivismo por muy aguado que esté) que, en este intento de saber, no han llegado a la radicalidad que se les exigía y, en la lucha pausada y constante por la unificación, no han integrado toda la realidad sino, en exclusiva, aquello que aparece como «objeto» de realidad. La categorización positivista ha olvidado que la razón (*mens*) también es una efectividad que se somete a las leyes de la entidad y que, por su propia naturaleza, contiene más caracteres de perfección que el resto del cosmos. La razón, de por sí, puede separar de su «aquí» concreto a todo ente<sup>8</sup>. Lo que ha ocurrido es aquello que, en el *Fausto* de Goethe, Mefistófeles dice a un estudiante refiriéndose a la ciencia positiva pero tantas veces aplicable a diversos sistemas metafísicos:

«si se quiere conocer a fondo y describir un ser viviente, debe comenzarse por hacerse abstracción de la inteligencia. Entonces podrán ser estudiados todos los elementos menos uno, ¡ay de mí!, el que faltará conocer será la inteligencia»<sup>9</sup>.

La razón es una existencia que tiene la peculiaridad de aprehender lo real, de unificarlo en las estructuras supremas de la realidad que ella misma constituye. Dicho con una tesis tan antigua como la filosofía: la razón es el límite de lo real que se piensa a sí mismo, la perfecta actividad que «recae» sobre sí misma en el mismo sentido que el ser que la constituye. Esta es, a mi juicio, una definición precisa de lo que S. Agustín llamó «mens» y de lo que también se ha nominado en la Historia de la Filosofía con otros términos: *Noûs, intellectus, Vernunft, Geist*, etc., y que podemos aplicar a aquella frase de Wittgenstein<sup>10</sup>, «la lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites».

La naturaleza de la «mens» no es una vaciedad que se llena con otra cosa distinta de sí. La «mens» es fundamentalmente luz<sup>11</sup> y no objeto iluminado. La teoría de que el alma contempla las ideas eternas, no supone la separación del alma a otra cosa fuera de sí sino, precisamente, poseer el pensamiento de sí misma como realidad suprema. Decimos esto ya que no es lícito concebir la teoría de la iluminación según esquemas categoriales: un supremo entendimiento (*fons lucis*) que arroja un rayo de su contemplación hacia otro entendimiento (en este caso finito) para comunicarle un conocimiento sobrenatural o natural. La teoría de la iluminación no tiene nada que ver con la Revelación o con aquello que es difícilmente cognoscible, sino, precisamente, con aquello que la mente humana puede conocer (los límites de la finitud) y, sobre todo, a sí misma como realidad<sup>12</sup>; en el conocimiento de sí el alma se muestra como luz surgente de la fuente de luz.

He aquí el punto central: cuando lo real se conoce a sí mismo como realidad –y no ya sólo como mediación en los objetos a la manera como la luz se ve cuando ilumina, sino viéndose la luz como luz– es cuando se produce la eliminación de toda dualidad<sup>13</sup> para dar paso a una identidad eterna de por sí indestructible.

No se trata únicamente de volver una y otra vez sobre la cuestión de la unidad sino, sobre todo, lo que se plantea es la presencia de una posición trinitaria dentro de la unidad: el número tres subsiste en lo uno como los términos que posibilitan su existencia y viceversa. Este es el dato fundamental que constituye la clave del *De Trinitate* de S. Agustín.

En teoría del conocimiento comenzamos, aunque lo que realmente perseguimos es el descubrimiento de la naturaleza de la «mens», del pensamiento que se piensa a sí mismo, de la realidad donde se consuma la unidad trascendental.

## 2. «Homo exterior» y «homo interior»

La existencia de una trinitariedad en el conocimiento ha sido una constante filosófica; podemos ofrecer una muestra de ello (presentamos dos más al citar al comienzo del estudio los testimonios de Hegel y Kierkegaard) en el pensamiento de Aristóteles, para quien el estudio del alma debe afrontar un triple objeto: el análisis del inteligir, del intelecto y de lo inteligido<sup>14</sup>. En S. Agustín, de igual forma, el estudio de qué sea aquello en lo que consiste el alma versa sobre la estructura trascendental que denomina *mens-notitia-amor* (sujeto, objeto y la unidad que se realiza entre ambos). Para comprender, en sentido estricto, la profundidad del pensamiento del Obispo de Hipona, tenemos paulatinamente que ir descubriendo las diversas significaciones o manifestaciones en las que se presenta la estructura antes mencionada, ya que, en el caso del hombre, la trinidad está mediada por la temporalidad, por un proceso discursivo que supone indeterminación en el alma.

Dos ámbitos posibles es necesario contemplar dentro de la estructura trinitaria del «homo». Está claro, resulta obvio decirlo después del *Ser y tiempo* de Heidegger, que la trinidad se caracteriza por las posiciones de «ahí» (sujeto), «aquí» (objeto) y «ahora». No cabe duda de que este orden puede contemplarse desde el pensamiento que necesita un objeto y desde el pensamiento que funciona exclusivamente desde sí. Estos dos niveles son los que S. Agustín denomina, respectivamente, «homo exterior» y «homo interior»<sup>15</sup>.

Esta separación está lejos de suponer cualquier dualismo. Es únicamente una terminología analítica cuya unidad se demuestra en que un aspecto sin el otro es esteril: ni la «mens» humana actúa sin los sentidos, ni los sentidos pueden ser unificados teóricamente. No hay dos hombres distintos dentro de un mismo hombre, ahora bien, lo que sí cabe afirmar es que el ser humano puede funcionar exclusivamente en términos de razón una vez que ha adquirido conocimientos sensibles. La luz se conoce cuando ilumina, pero una vez que lo ha hecho podemos dirigir nuestra visión directamente sobre ella, separarnos de lo iluminado (presencia negativa de la luz) para contemplar lo luminoso.

No es posible llegar al hombre interior sin la presencia de un objeto que no es idéntico a la «mens», que no es la «mens» misma. Por ello la terminología «homo exterior-homo interior» designa un transcurso de aprehensión de lo real (interiorización) que llega hasta la esencia del hombre<sup>16</sup> y que supone la determinación de la «mens»<sup>17</sup>.

Este desarrollo lo plantea S. Agustín en forma unitaria de la manera siguiente:

«Pero de cualquier modo que se halla la potencia visiva (...) no la podemos resolver con la vista, sino que la debemos escrutar con la inteligencia y, si es posible, con la inteligencia llegaremos a comprenderla. Percibe la mente, mediante los sentidos del cuerpo, las sensaciones de los objetos materiales, y por sí misma los incorpóreos»<sup>18</sup>.

Veamos ordenadamente esta idea, pero antes quisiera llamar la atención sobre el peligro que la analítica supone si se la considera como algo más que un método. La mentalidad europea todavía no ha superado (aunque va en camino de hacerlo) la cosificación que el análisis introduce. La unión mediante conjunciones copulativas, dentro de un ambiente positivista, ha llevado —consciente o inconscientemente— a considerar como substancia, como totalidad con sentido, lo que entre ellas

se enuncia. De esta forma, por ejemplo, se ha categorizado la filosofía aristotélico-escolástica cuando se habla de materia «y» forma, de potencia «y» acto, de substancia «y» accidentes en una acepción en la que la conjunción, en lugar de expresar la unidad, expresa diferencias. No digamos nada si nos referimos a la teoría del conocimiento: sentidos externos «y» sentidos internos «y» fantasía... Lo que de ahí se ha seguido no es no comprender los «pasos» del conocimiento, sino más bien no entender en absoluto cómo se «pasa» de un paso a otro.

Con ello quiero decir que en el análisis somero que vamos a realizar (consientemente incompleto y puramente intencional hacia un fin distinto de una teoría del conocimiento, esto es, hacia una metafísica de la «mens») todo momento está coimplicado con los otros: ni se cierran los ojos cuando se posee el concepto, ni es posible obtener el concepto si la «mens» no está presente en el conocimiento sensible. Bien claro está en el último texto que citamos de S. Agustín.

#### a) El proceso del conocimiento (la determinación de la «mens»)

La primera trinidad que nos aparece es la que viene caracterizada según el objeto sensible, la potencia sensitiva y la atención de la voluntad que hace posible la unión de ambos<sup>19</sup>.

El conocimiento sensible es un acontecimiento humano aunque no exclusivo del hombre; es un cierto tipo de unidad en las diferencias que se convierte en un objeto de conocimiento cuyo término es mostrar lo diferente como uno, esto es, que cinco sensaciones distintas (correspondientes a cada uno de los sentidos) son producidas por un mismo ente. Esto está eminentemente claro en los sujetos, en aquellos seres que pueden autodiferenciarse de lo otro: un sujeto se *tiene* a sí mismo mientras que una piedra no; la piedra no *es* sino sólo *está*; la piedra no puede distar de sí (ser algo más que un mero «aquí») y, por ello, no posee sensibilidad.

Presentemos la cuestión en su origen ya que una sensación cualquiera, la acción de un sentido, es susceptible de análisis en una subjetividad constituida, en un sujeto que puede enfrentarse a las cosas, puesto que en él se unen elementos que van más allá de la actividad pura de una potencia sensitiva (intervienen, en este caso, todas las demás, juntamente con la memoria, para determinar la totalidad de la sensación). De esta manera podemos afirmar que el hombre no siente sino que, propiamente, percibe. Por ello, acudamos a la situación en que la sensación es sensación sin más: aquella que da lugar a la actividad de la conciencia, la primera, la que hace posible que una facultad presente en el hombre sea capaz de captar la realidad<sup>20</sup>.

Esto es necesario por un doble motivo. El primero es contemplar qué es lo propio de la sensibilidad, qué es lo que nos ofrece para poder denominarla así diferenciándola de otros acontecimientos. El segundo es analizarla para poder enunciar la presencia de la «mens» en ella y la unidad que se establece entre lo sensible y la «mens»<sup>21</sup>. Con otras palabras, el análisis de la sensación, lo que nos muestra, es que no nos viene dada sino por mediación de la «mens», ya que no es posible obtener la unidad por la pura sensación<sup>22</sup> (¿acaso corresponde al oído afirmar que el objeto que se oye es el objeto que se ve?, ¿corresponde a la sensibilidad, en cuanto tal, la unificación en un objeto sin intermediar algo más que la sensibilidad?). Lo anterior no viene dado porque exista una idea *innata* o recibida («iluminada» en sentido categorial) de unidad, sino porque la «mens» es la reali-

dad que se piensa a sí misma y, por tanto, nos ofrece desde sí, al ser efectividad que se desvela, la unidad de la realidad. Con otras palabras: «la mens» coincide con los principios de la realidad porque es *una* realidad que, además, es límite<sup>23</sup>.

No corresponde a la sensibilidad externa unificar las sensaciones, pero es en este punto donde desarrolla su función ya que, si el proceso de conocimiento es unificación, es lógico que para que se unifique se haga frente a las diferencias. Hacer frente a las diferencias es el papel de los sentidos<sup>24</sup>. Claro está que la presencia de la diferencia no es propiamente conocimiento (unificación), puesto que el sentido ni siquiera la retiene. El primer paso que nos introduce en el conocimiento es cuando el hombre pone la presencia de la sensación desde sí, es decir, cuando interviene la memoria fijando eventos que aparecen como inconexos.

La memoria cumple su función máxima en la sensibilidad cuando aprehende varias sensaciones: puede establecer<sup>25</sup>, por comparación, unidades de percepción. Se van unificando sensaciones en percepciones de tal forma que, podemos decir, percibir es ser memoria: por ella, mediando la imaginación, son referidas cinco sensaciones distintas a un objeto determinado.

Esto nos da pie para pasar a una segunda unificación, ya que la sensación, la repetición y la memoria son las fuentes de lo que se ha dado en llamar (desde Aristóteles) «experiencia». Con ellas tenemos la segunda trinidad que aparece en el hombre: «la imagen del cuerpo existente en la memoria, la forma que resulta cuando a ella se convierte la mirada interior del pensamiento, y la atención de la voluntad, broche unitivo de ambas»<sup>26</sup>. No hay que olvidar que la experiencia a la que nos referimos es experiencia de un singular: de un objeto pero no en cuanto objeto sino en cuanto *este* objeto. Hasta entonces no se pueden anticipar sensaciones, hasta entonces cualesquiera objetos (si puede hablarse de objetos hasta ese momento) producen cualquier sensación. A partir de la agrupación en unidades de percepción ya se pueden predecir sensaciones (tocando una esfera sabemos qué forma recibirá el ojo al mirar).

A medida que se van presentado los entes, se establecen mayores conexiones entre ellos y sus efectos (sus efectos son ellos, ahora en cuanto percibidos y no sólo en cuanto sentidos), de tal forma que efectos análogos pueden encuadrarse en causas análogas. Esto nos permite elevarnos hasta la estructura formal del singular.

Existe una notable distinción entre esta unificación-segunda trinidad y la primera: mientras el recuerdo y la repetición nos remiten a un objeto (unifican manifestaciones de una substancia en la propia substancia), en la unificación hacia el concepto eliminamos la substantividad de las substancias para obtener su esencia (mediando de nuevo la repetición y la memoria buscando la conexión de objetos que nos permite obtener el concepto). Esto es, la segunda trinidad nos va internando en el proceso al que la unificación la somete y nos va mostrando la tercera trinidad, aquella que viene caracterizada por S. Agustín con el nombre de ciencia y que posee los siguientes términos: imágenes de los objetos impresos en la memoria, especies que informan el pensamiento y la intervención de la voluntad como elemento unitivo de ambas<sup>27</sup>.

Con la tercera trinidad obtenemos la definición (origen, desarrollo y fin de las substancias); en ella ya no se percibe sino que se piensa<sup>28</sup>; eliminamos la existencia en nuestro proceso para retomarla posteriormente en términos de *potēsis/facere*: la definición no incluye la existencia de lo definido porque los que existen son los,

singulares. De todas formas, lo que más nos interesa recalcar es que todas las trinitades consisten en una supresión de diferencias.

Este proceso unificador nos presenta los caracteres históricos de su unificación, puesto que, aunque unifique, no deja de seguir mostrando la separación de la «mens» de sí misma. Todo conocimiento se presenta como realidad distinta de la realidad suprema, se revela como la existencia de lo ajeno a la perfección pura que entraña la identidad entre conocimiento y conocido. Efectivamente, el alma conviene con todo ente, pero todo ente le sigue apareciendo como «otra cosa que yo». Esta es, de entre las diferencias, la mayor diferencia posible, aquella que el proceso no ha podido superar y que, por tanto, requiere su negación. El proceso está abocado a la extinción porque fracasa en la misión clave que le fue encomendada.

Esta misión suicida que acaba con la vida del héroe es la presencia de la unidad que, en cuanto tal, no puede estar mediada por la objetividad, por lo «otro», por «otra realidad». La situación de la unidad es la visión de lo uno como real, la contemplación *en sí* de todo lo posible y existente, la presencia de lo múltiple como unidad absoluta idéntica a sí. Eso sólo ocurre en Dios y, en cierta medida, en la «mens» humana. Sólo en Dios la realidad es realidad.

Válganos esto para introducirnos en la última de las trinitades, la que nos muestra la unidad trascendental. Efectivamente, esta unidad aleja de sí todo carácter de tendencia, de *filein*, y es, por ello, la que es propiamente «sabiduría» (precisamente el nombre que el Obispo de Hipona le otorga). Ella nos muestra al hombre como «*Imago Dei*» y no sólo como «*vestigium*»<sup>29</sup>. La unidad que realiza el hombre (la identidad que se da entre los términos de la última estructura trinitaria: *mens-notitia-amor*) difiere en Dios y en el ser humano como la idea dista de la materia: en éste la unidad mantiene las diferencias fuera de sí (siendo ellas la causa de la unidad); en aquél las diferencias son puestas por la unidad y existen gracias a ella. Es, por tanto, la distinción que existe entre una unidad trascendental (que se mantiene sobre las diferencias) y la unidad trascendental-metafísica (causa de toda diferencia posible). Es la distinción entre una *realidad* trascendental y una *noción* trascendental (la primera se mantiene en sí, la segunda en otro).

Sin embargo, afirmamos una tesis que se irá aclarando en el desarrollo del texto: a la «mens», en cuanto que se piensa a sí misma (aunque tenga toda la realidad menos una sensación como objeto, le competen los atributos de Dios (eterna, inmortal,...). Circunscribamos esta tesis a su ámbito concreto.

#### b) Tiempo y «extentio» de la «intelligentia»

Aquello por lo que se caracteriza la vida orgánica es por la asimilación, incorporar el alimento que energéticamente la mantenga en la dinamicidad del esfuerzo a que se ve sometida. Cuando incorporar es imposible, al viviente sólo le resta aniquilarse a sí mismo en aras de su propia vida: eliminar sus reservas en busca de un equilibrio que está pronto a extinguirse.

Qué duda cabe que en la vida intelectual ocurre bastante de eso. El lenguaje ordinario, cuando nos dice que un hombre está intelectualmente muerto, nos está afirmando que unas ideas ya no dan más de sí, que un planteamiento ya no es capaz de asimilar nuevos puntos de vista, que un sistema está estancado, que ha adquirido contextura pétreo. Ante esas circunstancias sólo nos queda decir: o iniciar el esfuerzo por el cambio o morir.

Algo semejante a esto, pero con matices distintos que le muestran como uno de los grandes clásicos del pensamiento, es lo que S. Agustín nomina con los términos «extentio» e «intentio». Esta terminología, relativamente frecuente en su obra, ha sido comúnmente interpretada de la siguiente forma: «La palabra *intentio* significa la concentración del alma en Dios, mientras *extentio* marca como una proyección hacia Dios»<sup>30</sup>. Esta explicación no tiene porqué limitarse exclusivamente a la búsqueda de Dios fuera de la esfera de la Naturaleza; no se limita al plano sobrenatural –de gracia o Revelación– sino que se extiende a la averiguación de la verdad del mundo que, como tal, debe su orden a Dios. Buscar la verdad es también «intentio» en lo que hay de aprehendido y «extentio» en cuanto proyección a lo que queda por conocer.

Con estos términos, S. Agustín nos presenta la esencia misma de la temporalidad, la marcha por el camino que la indeterminación proyecta para alcanzar su culminación. La vida finita parte de la mínima determinación que hace posible que se la denomine como miembro de una especie. La perfección, el desarrollo, el incremento de la actividad, es la meta a conseguir. La distancia entre origen y término es la estructura propia de la mediación hacia el dominio del lugar natural en el que la temporalidad se desarrolla (que en el caso de la «mens» es toda la realidad).

Dicho en el terreno que nos afecta ahora: la sabiduría está mediada por el tiempo, al igual que el cuerpo está mediado por el espacio. El proceso de determinación de la «mens» es lo que se ha dado en llamar «intelligentia», proceso discursivo hacia una conclusión<sup>31</sup>. Pero, claro está, la indeterminación de la «mens» no es formal sino de contenidos: son los conceptos y la reflexión sobre ellos los que la determinan. La determinación es histórica, pero sólo hasta cierto punto: basta con el primer conocimiento para obtener los primeros principios; basta una realidad para que el pensar de ella sobre ella extraiga su formalidad. Lo que no se nos da en esa aprehensión (que es más bien una «autorrelación subsistente» puesto que en ella coinciden los límites de la realidad y del pensar) son todos los contenidos concretos de lo real.

Con esto podemos llegar a afirmar que el proceso está motivado por la no identidad del ente con su propio límite. De esta forma surge tanto el espacio y el tiempo<sup>32</sup>, como la «intelligentia» (imperfección o indeterminación de la «mens» en busca de su unidad).

La «intentio» es la intensificación del alma, hacer alma, hombre, toda la realidad<sup>33</sup>. La «extentio» es la medida del intento de explicación y de la búsqueda. Mientras la «intentio» es intuición<sup>34</sup>, la «extentio» es discurso, inidentidad. Con otras palabras: la «intentio» consiste en la eliminación de toda objetividad, en la autotransparencia absoluta en la que, como en la luz, sujeto y objeto son una misma cosa. Efectivamente, la intencionalidad corresponderá al concepto de «extentio», ya que supone, por naturaleza, separación, contemplación de otra cosa distinta de sí o de mí mismo en cuanto otro.

La «intentio» elimina la intencionalidad, esto es, afirma el pensarse de la «mens» como realidad, que es lo que supone la posibilidad de la unidad trascendental.



### 3. Alma y actividad del cuerpo

Desde la perspectiva de la filosofía griega clásica la noción de alma, en primera instancia, no es otra cosa que la actividad del cuerpo<sup>35</sup>. No hay una actividad abstracta (alma) que puede (difícil cuestión sería esa) conectarse con otra entidad separada: el alma es el principio de unidad del digerir del estómago y del ver del ojo, esto es, actividades que pueden ser referidas a *un* sujeto como actividad *suya*<sup>36</sup>.

Ahora bien, ¿cuál es la actividad que da lugar a la presencia de los órganos y a las relaciones entre ellos? Pudiera pensarse que consiste en una relación que va ordenando los términos. Ciertamente, no iría desencaminada esa respuesta puesto que es cercana a la presencia de una célula genéticamente codificada. También es respuesta cercana, salvando los anacronismos, al concepto de «rationes seminales» en S. Agustín, ya que en ellas el alma es la que va formando los órganos (*órgana*) que, en su desarrollo, le permiten la actividad plena de sí misma. Claro está que con esto no llegamos a la radicalidad de la cuestión porque sería preciso preguntar cuál es la actividad que permite el actuar del alma, cómo se consigue la «intencio» primera que convierte a la «mens» en relación subsistente, en camino hacia la unificación de todos los contenidos de la realidad. Ya que los órganos no explican su existencia por sí mismos (su presencia es posición de la relación y no relación puesta por ellos) es necesario ver «si hay algún acto o afección del alma que sea exclusivo de ella», porque si lo hay «ella podría existir separada»<sup>37</sup>. Planteándolo en otros términos, la cuestión sería la siguiente: si hay alguna actividad cuya substantividad sea su propia actividad, el origen del alma es distinto de la posición de sus instrumentos (*órgana*).

Pues bien, esa es la tesis que ha intentado sostener hasta ahora: la «mens» es la realidad que piensa lo real. Ni Dios ni el alma («mens») son sustancias que piensan otra substancia. En ese caso serían fácilmente destructibles (el tiempo se encargaría de ello, también de Dios en cuanto le hemos fijado como propio de su conocimiento algo distinto de sí). Pero, ¿cómo se destruye una autorrelación? La substantividad de Dios y el alma es el límite de la realidad que se autocontempla, es unidad absoluta. La substancia de Dios no es un algo que piensa sino el pensar mismo: es el pensar de sí mismo y «sí mismo» es el pensar<sup>38</sup>. Lo mismo ocurre en el alma pero con una esencial diferencia: lo absolutamente indeterminado no puede iniciar su determinación. Así, algunos filósofos parten directamente del *Existenz* (entre otros Hegel, que, a mi juicio, no acierta a explicar la génesis del momento negativo, lo que hubiese sido una respuesta a nuestra pregunta); otros (Leibniz, Bergson, Heidegger) se interrogan con extrañeza por el origen del ser; otros, afirman que el alma «viene de fuera», es algo «divino» (Platón, Aristóteles). Ya que estamos con S. Agustín quedémonos con la última posición que es, además, la única que aparece como solución<sup>39</sup>: la primera «intencio» viene de fuera y con ella la actividad que mueve a incrementarla. Con ella, es la «mens» la que realiza el camino de su determinación, es decir, crea sus *órgana*, pone las trindades que posibilitan la unidad trascendental de toda la realidad en sí misma.

Es esto lo que nos explica el carácter divino y temporal, finito y eterno, subsistente y contingente de la existencia humana. Esto es lo que explica que el alma sea todas las cosas y que, simultáneamente, el proceso no esté acabado: cuando un sistema se estanca es porque es ajeno a la razón, no es contemplación de la razón en sí y de la razón en las cosas, porque no es autotransparencia sino sólo palabras en la temporalidad.

#### 4. Unidad y trinidad de la «mens». La cuarta trinidad en el hombre

«Cuando la mente se ama existen dos cosas, la mente y su amor; cuando la mente se conoce hay también dos cosas, la mente y la noticia. Luego la mente, su amor y la noticia son una cierta trinidad, y estas tres cosas son una; y si son perfectas son iguales»<sup>40</sup>.

Las trinidades en el hombre son manifestaciones (expresiones puestas para la determinación) de la estructura trascendental *mens-notitia-amor*, tres componentes que es necesario analizar para reafirmarnos en la unidad trascendental.

Como ha podido verse, los elementos de que constan las trinidades tienen caracteres comunes: sujeto de conocimiento, objeto de conocimiento y la unión que se establece entre ambos. Estos integrantes son necesarios para el conocimiento puesto que el intelecto necesita un inteligible y, antes que eso y como condición previa, es necesario que ambos posean la unidad (las estructuras metafísicas semejantes) que permitan la unión realizada del conocer. Es la unidad del cosmos la que permite el inteligir (antes de autoconocerme es necesario que sea idéntico a mí mismo). La unidad de la naturaleza es lo que S. Agustín denomina voluntad, una unidad que cuando existe en «extentio» adquiere los caracteres de deseo (el don antes de donarse)<sup>41</sup> y que cuando es consumada en «intentio» (cuando el don ha sido donado) se denomina «amor»<sup>42</sup>.

Esta trinidad debe ser considerada, ante todo, como unidad, al igual que un triángulo es *un* triángulo aunque esté formado por tres segmentos en una cierta disposición. Caeríamos en un error y categorizaríamos el pensamiento del doctor de la Trinidad –además de malinterpretarlo– si consideramos estos tres componentes como sustancias independientes en relación.

Sería una mala interpretación, en primer lugar, porque rebajaríamos la relación que se establece entre ellos al nivel de relación predicamental (accidental), cuando el tipo de enlace aquí existente es trascendental (el «*ordo unius ad aliud*» que existe entre el fundamento y lo fundamentado, es decir, donde la relación aleja de sí toda promiscuidad con el accidente).

Sería, en segundo lugar, malentender la mente de S. Agustín porque de decir eso a afirmar que *mens-notitia-amor* son «partes» de una estructura no hay ni siquiera un paso: es afirmarlo *ya*. Está claro en los textos que estas tres dimensiones ni son tres sustancias distintas ni, por supuesto, forman una unidad de agregación<sup>43</sup>. Esto puede comprobarse por la naturaleza de cada uno de estos tres integrantes: 1) ¿qué es la «mens» sin «notitia»? Vaciedad. La «mens» sin «amor» indicaría que no hay semejanza entre sí y lo real (ni siquiera entre sí y sí mismo), es decir, no sería siquiera una mónada carente de contenido. 2) ¿qué es la «notitia», el «*verbum mentis*», por sí solo (sin «mens» que lo engendre o sin «amor» que imposibilitara su génesis por la desconexión de los entes)? Nada. 3) ¿Qué es el «amor», la unidad, si nada se une? Relación en el vacío, pura abstracción matemática. Nada son unos sin los otros ni dos de ellos sin el otro.

Esto último supondría graves problemas si hubiera que conectar los elementos, si fueran distintos unos de los otros. La realidad es que su distinción (su diferencia) es puesta por la unidad que existe entre ellos. ¿Es acaso la «mens» distinta de la «notitia» cuando plenamente se conoce? ¿Es distinta de ellas la unidad que se establece entre lo que es absolutamente uno? La «mens» es el límite

de la realidad que piensa el límite de la realidad («notitia») y la posibilidad del pensar es la unidad de la realidad («amor»). Los tres componentes son una y la misma cosa. Nos encontramos, al fin y al cabo, salvando las distancias, con aquella afirmación de Hegel en la *Historia de Jesús*: «la razón pura (la «mens»), incapaz de cualquier limitación (libre de toda objetividad, idéntica a sí ya que ella es límite) es la divinidad misma»<sup>44</sup>.

La unidad pone sus términos, la unidad como tal da sus términos al alma humana (primera «intencio») para que el alma se autodetermine y en ese intento ponga el resto de sus trinitades. En uno y otro caso (en tanto que son «intencio») Dios y el alma son relaciones subsistentes: en eso radica su unidad y su trinitariedad. Esto sólo ocurre cuando la «mens» engendra la «notitia», esto es, cuando el conocimiento es verbo de sí mismo y no de otra cosa distinta de sí. En este caso, la «mens» se determina al contemplarse en aquello que conoce, al conocer lo otro como realidad de la que ella es límite. Precisamente por ello sólo se da la unidad trascendental en la estructura trinitaria de *mens-notitia-amor*; en las otras, el conocimiento no es conocimiento de sí mismo y, por ello, no son de por sí unidad y sólo son determinación cuando son *reconocimiento*<sup>45</sup>. Por ello, las dos primeras trinitades pertenecían al «homo exterior» y, por ello, la tercera trinidad formaba parte del «homo interior» sin constituir al hombre como «imago Dei». Sólo en la cuarta trinidad el hombre es imagen de Dios, es la realidad que se autosostiene como realidad, la actividad cuya substancia es la misma actividad que inmanentemente desarrolla y que transeúntemente (reflexivamente) incorpora a su inmanencia.

## 5. Nota discursiva sobre la trinidad divina

El camino hacia la determinación de la «mens» es lo que da lugar, en S. Agustín, a la Filosofía de la Historia como sentido de la historia misma. El camino hacia la unidad trascendental<sup>46</sup> o de la determinación hacia otra cosa que sí<sup>47</sup> y que es determinación de la voluntad hacia lo indeterminado<sup>48</sup>, hunde sus raíces en el libre albedrío y es lo que funda las dos «civitates» —«Dei et diaboli»— en sus dimensiones individual y social.

Este proceso es inteligible para el hombre puesto que de él forma parte inseparable el tiempo, es un proceso discursivo, sendero de constitución de la «mens», en el que la «intelligentia», esencialmente discursiva, tiene mucho que decir. Para el hombre inmerso en el mundo —en el desarrollo temporal del mundo— la «intelligentia» es el modo adecuado de llegar a la certeza. Pero también está claro que la certeza misma no es discursiva, sino el punto final que consiste en la eliminación del proceso<sup>49</sup>. La verdad, por tanto, corresponde a la «mens»; en su despliegue pesquisitivo o comunicativo es «intelligentia».

Esto viene al caso por un doble motivo: 1) El «novum», centro del «procurus» histórico, en el que consiste —para S. Agustín— la Redención, es suceso «sobre» la temporalidad porque afecta a toda ella y, sin embargo, ocurrió en el tiempo y es en él donde adquiere sentido. La Redención no es como el pecado original en el que todo hombre, por el hecho de ser hombre, incurre (esta supratemporalidad del pecado es eminentemente categorial). La Redención, por el contrario, aunque está hecha, deben hacerla los hombres acercándose al camino marcado por la gracia. Por ello, la Redención es supratemporal y temporal (ocurrida en el tiempo) pero es eminentemente trascendental (cada hombre tiene que hacerla, la Redención es libre)<sup>50</sup>. Es, por tanto, un acontecimiento del ser humano en cuanto el

proceso es determinación de la «mens» subsistente: el merecer se hace en el tiempo, de tal forma, que adquiere caracteres de eternidad. Sin tiempo no hay salvación, pero no nos salvamos *por* el tiempo. 2) La comprensión de la naturaleza divina sólo puede conseguirse atendiendo a la «intelligentia» en cuanto proceso y dejando que ella nos conduzca hasta el lugar donde la «constitución» de la divinidad es constitución atemporal. Es decir, la comprensión de Dios se realiza en el tiempo (discursivamente), pero su inteligibilidad en verdad es un fenómeno de la «mens». Por tanto, la «intelligentia» nos sirve para explicar, siempre y cuando, eliminemos de sus conclusiones la temporalidad del proceso. Como esto último es contradictorio con la «intelligentia», resulta que la intuición de la divinidad del hombre (es decir, la contemplación de la «mens» en cuanto «imago Dei») es la mejor forma de acercarnos al conocimiento de la trinidad divina. En esa intuición, la «intelligentia» es instrumento necesario en cuanto comprende un proceso y aporta datos sobre él a la «mens»; el hecho es que la «mens» tiene que negar el proceso integrando en sí unos datos (semejantes a su propia estructura) que son su propio fundamento. Con otras palabras: nos interesa el proceso que nos muestra la «intelligentia» únicamente en la medida en que es determinación –permite el autoconocimiento– de la «mens».

Tocar estos puntos es imprescindible puesto que lo que vamos a tratar son unas notas «intelligentes» sobre la trinidad divina (la determinación pura de *mens-notitia-amor*) y es, además, en este tratamiento, donde aparece la historia como un momento del conocimiento que Dios tiene de sí mismo<sup>51</sup>.

Es una categorización separar las procesiones divinas en según el entendimiento y según la voluntad. Estos aspectos son dimensiones que aparecen unidas en toda dinámica espiritual. El amor a sí mismo lleva al conocimiento: la conciencia de la existencia lleva a comprender el cómo de la existencia (esencia). Para el conocimiento de sí mismo es necesario el deseo de conocimiento (el don antes de donarse), que necesita como condición previa la identidad de sí mismo consigo mismo (el amor como unidad no realizada)<sup>52</sup>. La «mens» (el Padre en cuanto toda la realidad), impulsada por el deseo de sí misma (de su naturaleza pensante) lleva a la posición de sí mismo como la luz que retrotrae su rayo hacia sí iluminándose. Nace por tanto un conocimiento (Logos) de sí impulsado por la unidad en la que eternamente consiste y que no es otra cosa que sí mismo en cuanto pensado. Podría decirse, a modo únicamente de imagen, que el resultado sería la presencia de un sujeto puro frente a un objeto puro, pero eso daría lugar a mayores confusiones que las que esta explicación entraña. El resultado sería, más propiamente, la presencia de un sujeto puro frente a un sujeto puro que es sí mismo en cuanto conocido.

En el entendimiento humano, la conciencia de la existencia (deseo) lleva al conocimiento de sí (a llenar de contenido la existencia según el modo en que la existencia existe, esto es, la esencia, y, por tanto, a hacerse, para saber lo que la esencia da de sí en la existencia; lleva a la realización de la unidad que se presenta como existente pero no actualizada (donada). En el entendimiento divino la conciencia de la existencia (deseo) es, ya, conocimiento de la esencia (amor) y, por tanto, posición absoluta de sí mismo<sup>53</sup>. Dicho con palabras clásicas: el Padre engendra al Verbo y de la relación amorosa entre ellos procede el Espíritu Santo. Ahora bien, pudiera decirse, ¿cómo puede existir relación amorosa antes de que exista el amor? La cuestión es que la relación amorosa es el amor, es el Espíritu Santo (don donado) que es la razón de la unidad del Padre y del Hijo en cuanto

unidad del Padre consigo mismo. Es, de nuevo, la unidad la que pone sus términos y los términos los que fundamentan la unidad<sup>54</sup>.

Es la unidad la que permite el conocimiento y el conocimiento es el que realiza la unidad (la donación del don). La «mens» engendra su «notitia», el conocimiento inintencional –no objetual o no extensional– de sí mismo; conocimiento de sí en sí mismo. Precisamente porque es conocimiento inintencional, el Verbo es Hijo Unigénito<sup>55</sup>. El Espíritu Santo («amor») es la voluntad de Dios, la unidad del Padre y del Hijo, de la «mens» y la «notitia» divinas.

Como puede verse, lo que al final nos resulta es la misma unidad de Dios cuyos términos (la unidad es siempre unidad de algo y si no es abstracción vacía) nos aparecen en cuanto buscamos la razón de la unidad y la encontramos en las relaciones subsistentes de oposición.

Esta explicación nos permite dar una cierta solución a uno de los problemas fundamentales que se plantea S. Agustín: por qué el Espíritu Santo no es el Hijo, por qué el *amor* no es *engendrado* por la *mens*. La solución nos viene dada por el mismo Obispo de Hipona en el libro IX del *De Trinitate*<sup>56</sup>, en él se pone de manifiesto que la máxima expresión de lo uno es la Trinidad, que los términos subsisten como términos en la unidad.

«Es en principio manifiesto que puede darse algo cognoscible, es decir, que se puede conocer y, sin embargo, se ignora; pero no se puede en modo alguno conocer lo incognoscible. Es, pues, evidente que el objeto conocido engendra en nosotros su noticia. Fruto es el conocimiento de un sujeto que conoce y de una realidad conocida. *Cuando el alma se conoce a sí misma*, es padre único de su conocimiento, siendo a un tiempo objeto y sujeto de ciencia. Antes de conocerse era cognoscible, pero no existía en ella su concepto mientras se ignoraba. Al conocerse, engendra su conocimiento, igual a sí misma; su ciencia entonces, iguala a su ser, y su concepto no nace de esencia extraña, no sólo porque conoce, sino porque se conoce a sí misma, según poco ha hemos dicho.

Mas ¿qué decir del amor? ¿Por qué cuando ama, no engendra su amor? Era ya amable antes de amarse, dado que era susceptible de ser amada, como era antes de conocerse, pues podía conocerse; porque si no fuera cognoscible, jamás se podría conocer, y si no fuera amable, jamás se podría amar. ¿Por qué, pues, cuando se ama a sí misma, no decimos que engendra su amor, como al conocerse engendra su conocimiento?

¿Es acaso, para indicar claramente el principio del amor de donde procede, pues procede del alma, ya amable antes de amarse, siendo así principio del amor con que se ama; mas no puede decirse con verdad engendrada, como se dice el conocimiento de sí misma por el que se conoce, precisamente porque ha encontrado mediante el conocimiento lo que se pudiera llamar parto, y con la palabra latina *repartum*, pues con frecuencia precede la búsqueda con la ilusión de reposar en este fin? Es la investigación una apetencia de encontrar, que es sinónimo de engendrar. Lo que se encuentra es como si saliera a la luz; de ahí que sea semejante a un hijo; y ¿dónde se le engendra sino en el conocimiento? Es aquí donde florece como expresión de objetiva verdad. Porque si ya existían las cosas que buscando encontramos, no existía el concepto que asemejamos a un hijo que nace. La apetencia que late en la búsqueda procede del que investiga, y se balancea como en suspenso, y no reposa en el fin anhelado a no ser cuando se encuentra el objeto

buscado y se une al que busca. Y esta apetencia o búsqueda, aunque no parezca aún amor con que se ama lo conocido –sólo se trata aún del conocimiento–, participa en cierto modo de su género.

Y se la puede llamar querer, porque todo el que busca ansía encontrar; y si se busca en el orden de las ideas, todo el que busca quiere conocer. Y si con ardor lo ansía y constancia, se llama estudio, término muy usual en la investigación y adquisición de las ciencias. Luego al parto precede una cierta apetencia, en virtud de la cual, al buscar y encontrar lo que conocer anhelamos, damos a luz un hijo, que es el conocimiento; y, por consiguiente el deseo, causa de la concepción y nacimiento, no se puede llamar con propiedad absoluto parto e hijo; y el mismo deseo que impele vivamente a conocer se convierte en amor al objeto conocido y sostiene y abraza a su prole, es decir, a su conocimiento, y lo une a su principio generador. Es pues, cierta imagen de la Trinidad el alma, su conocimiento, hijo y verbo de sí misma, y en tercer lugar, el amor; y no es al alma inferior si ésta en todo su ser se conoce, y el amor tampoco es menor si se ama cuanto se conoce y es».

El «amor» es la unidad que existe en la «mens» antes de conocerse, es la posibilidad del conocimiento. El «amor» es el don donado –realizado– en la unidad autotransparente de la «mens» y la «notitia» y, a su vez, causa –regalo no entregado– de la actividad de la «mens» y de la posición de sí misma frente a sí misma. Cada uno de los términos es la unidad entera: ¿está presente en el proceso algo que no sea la «mens» misma: ¿queda algo fuera de la «notitia»? ¿Queda algo por unir? Sin embargo no hay más que una unidad: no hay «mens» sin «notitia», «notitia» sin «mens», ni «amor» sin «mens» ni «notitia».

## NOTAS

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel. Tercera de las *Tesis de Habilitación* (Agosto de 1801). STW, bd. 20. Pág. 533. Frankfurt a.M., 1986. 1. Aufl.

<sup>2</sup> S. Kierkegaard. *La enfermedad mortal*. I, 1. Ed. Guadarrama S.A. Madrid, 1969. Trad. del danés por Demetrio G. Rivero. Pág. 48.

<sup>3</sup> Este trabajo comparte la tesis de Hegel sobre el profundo contenido aristotélico del neoplatonismo; en él, aunque ciertamente con importantes precisiones, puede ser incluida la temática elaborada por el Obispo de Hipona. Cfr. Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Vol. II., pág. 249. F.C.E. México, 1ª reimp. 1977. Ed. preparada por Elsa Cecilia Frost. Trad.: Wenceslao Roces.

<sup>4</sup> Esta es la misma cuestión que Hegel denuncia en la Introducción (n. 17) a la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*: «Llegar a la noción de la noción, volver la noción a su punto de partida es el trabajo y objeto de la Filosofía».

<sup>5</sup> Cfr. S. Agustín. *Soliloquia* I, 2, 7.

<sup>6</sup> En ciertas concepciones teológicas, Dios contempla *en sí*, en unidad eidética, toda forma existente o posible; el alma es, en esa misma línea de pensamiento, lo que «conviene con todo ente».

<sup>7</sup> S. Agustín utiliza los términos «mens» y «ratio» para referirse al conocimiento en el cual el alma, al conocerse a sí misma, acoge todo otro conocimiento como conocimiento suyo. En ella se elimina todo tipo de dualidad sujeto-objeto. Un tratamiento detenido sobre la «mens» y la «ratio» puede encontrarse en la obra de J. Villalobos, *Ser y verdad en Agustín de Hipona*. Publicaciones de la Universidad de Sevilla. Sevilla, 1982. Págs. 202-208.

<sup>8</sup> Con esta noción, afirmada abstractamente, hago referencia, por poner un ejemplo, a los motivos que llevaron a Aristóteles a enunciar un escalonamiento de perfección en los distintos tipos de alma. El motivo de esta estructuración se entiende, a mi juicio, por la separación de un ámbito de vida concreto (un espacio ecológico si se prefiere), de un «aquí» determinado, de un «horizonte» particular. Cuando esta separación llega a los límites de la realidad (lo que se puede hacer mediante la razón: límite de lo real) es cuando se habla de una existencia *chórista*, propia únicamente, según Aristóteles, del Noús. El Noús abre en el ser perspectivas radicalmente nuevas. Un sentimiento humano es algo muy distinto de un sentimiento animal. El primero, sólo es comprensible en su riqueza ontológica contemplándolo, por decirlo de algún modo, de «arriba a abajo». Su presencia transforma lo que es una simple instancia

orgánica hasta el punto de convertirla en una realidad distinta, por ejemplo, ayudando a un acto de adoración, de creación, de martirio.

<sup>9</sup> Austral. Espasa-Calpe. Madrid, undécima edición 1976. Pág. 65.

<sup>10</sup> *Tractatus logico-philosophicus* 5. 61. Hacemos estas referencias históricas para que pueda apreciarse con claridad cual es el objeto al que nos referimos con esa afirmación. A mi parecer, todas esas denominaciones, independientemente de su «nominación», hacen relación a una misma realidad (la realidad que, precisamente, dió lugar a esos nombres).

<sup>11</sup> Cfr. I Io. 1, 5 y Io. 1, 4. Utilizamos estos textos en sentido acomodaticio, aunque no por ello, a nuestro entender, desvirtuamos su sentido literal.

<sup>12</sup> «Y viniendo a las cosas divinas, mejores y más excelentes que las humanas por común estimación, ¿cómo podía él alcanzarlas, cuando ni se conocía a sí mismo?». S. Agustín, *Contra los académicos* I, 8, 22.

<sup>13</sup> «Pero la mente, cuando plenamente se conoce, no es superior a su conocimiento, pues ella es la que conoce y es también la que se conoce». *De Trinitate* IX, 4, 4.

<sup>14</sup> Cfr. Aristóteles, *De anima* I, 1; 402b 9-16.

<sup>15</sup> «El hombre interior está dotado de inteligencia, el hombre exterior está dotado de sentidos corporales». *De Trinitate* XI, 1, 1.

<sup>16</sup> Es importante señalar que el término interiorización no es equivalente al de abstracción. La abstracción hace referencia a una unificación de objetos y no a un desarrollo en el descubrimiento de la «mens». Por ello, en el proceso de conocimiento hablamos de interiorización refiriéndonos a las trinitades, manifestaciones de la estructura trascendental en busca de su autodeterminación, y no propiamente al correlato gnoseológico inseparable que las acompaña: sensación, objeto, concepto...

<sup>17</sup> «Es perfecto el hombre que gobierna su vida según la ley de la mente» *Contra los académicos* I, 9, 24.

<sup>18</sup> *De Trinitate* IX, 3, 3.

<sup>19</sup> Las cuatro trinitades que S. Agustín asigna al conocimiento pueden encontrarse, resumidas por él mismo, en *De Trinitate* XV, 3, 5.

<sup>20</sup> El Noûs como «tabula rasa» en Aristóteles o la «extensionalidad» del alma en S. Agustín (que no actúa originalmente sin objetos) son dos de las formulaciones que hacen referencia a la cuestión que tratamos.

<sup>21</sup> Cfr. *De libero arbitrio*, (CSEL) II, 85. Ese libro es, en gran medida (junto al *De Trinitate*), el fundamento textual del punto en el que nos encontramos.

<sup>22</sup> *Id.*

<sup>23</sup> No nos interesa aquí hacer una teoría del conocimiento y desarrollarla paso por paso. Por ejemplo, no hemos prestado atención —la que merece— a la sensibilidad interna, que es, según S. Agustín (Cfr. *De libero arbitrio* (CSEL) II, 43), la que regula los sentidos externos y que es común a hombre y animales. Estamos de acuerdo en que, si nuestros intereses fueran presentar una teoría del conocimiento, hubiésemos caído en lagunas inexplicables. Sin embargo, si atendemos a la gnoseología es únicamente porque puede mostrarnos las trinitades humanas, la interiorización; en nuestro caso, el objeto de conocimiento inseparable que aparece junto a ellas puede ser obviado para el tratamiento de la cuestión. Lo que nos interesa es ante todo la presencia de la «mens» en la sensación. Dicho con palabras de S. Agustín: «Lo que los sentidos nos refieren no puede llegar a ser objeto de la ciencia si no pasa de este sentido (interior) a la razón, porque cuanto sabemos, no lo comprendemos sino por la razón. Sabemos, por ejemplo, para no hablar de lo demás, que no se pueden sentir los colores por el oído ni los sentidos por la vista. Y esto que sabemos, no lo sabemos ni por los ojos ni por los oídos ni por aquel sentido interior del que ni las bestias carecen; pues no parece probable que ellos conozcan que no se percibe la luz por los oídos, ni los sonidos por los ojos, ya que estas cosas no las discernimos sino mediante la atención racional y el pensamiento» (*De lib. arb.* (CSEL) II, 29-30). Nuestra tesis viene aclarada por el siguiente texto: «La misma razón distingue entre sí a sus intermediarios y a los objetos que le presentan; aprecia igualmente la diferencia que existe entre ella misma y todo esto, y se reconoce y afirma superior a todas ellas. ¿Esta razón se conoce a sí misma mediante otra facultad distinta de la razón misma?, ¿o podrías tú saber que tiene razón si no lo percibieras por la razón?» (*De lib. arb.* (CSEL) II, 36).

<sup>24</sup> Los sentidos externos nos dan el «sentido» hacia el objeto pero no el objeto mismo.

<sup>25</sup> Es la imaginación la que lo hace mediante los datos de la memoria. Es lo que denomina S. Agustín «phantasia memoriae» (Cfr. *De Trinitate* IX, 11, 16).

<sup>26</sup> *De Trinitate* XV, 3, 5.

<sup>27</sup> Cfr. *Id.*

<sup>28</sup> En esta trinidad es donde se da el paso al «homo interior» sin constituirlo todavía como «ímago Dei». Cfr. *Id.*

<sup>29</sup> Cfr. *Id.*

<sup>30</sup> Nota de Luis Arias O.S.A. al *De Trinitate* IX, 1, 1. BAC. Madrid, 1968. 3ª ed. bilingüe. Tomo V de «Obras de S. Agustín».

<sup>31</sup> Sobre el concepto de «intelligentia» en S. Agustín cfr. Villalobos, *op. cit.*, pág. 204.

<sup>32</sup> «Se dice que han existido siempre (los entes creados) porque existieron en todo tiempo porque los tiempos no podrían existir sin ellos. En efecto, no puede darse el tiempo donde no existe criatura alguna, cuyos movimientos originen los tiempos, y, en consecuencia, por el hecho de existir siempre,

no deja de haber sido creada y de no ser coeterna al creador». *De Civitate Dei* XII, 15, 2. Si a este texto se une el concepto de movimiento como el camino de un ente hacia su perfección (los seres perfectos, Dios y los ángeles, no se mueven) y a nivel de cantidad el concepto de espacio (posteriormente definido como «parte extra partes»), se puede demostrar la coherencia de nuestra interpretación. Recordemos, además, el modo en que S. Agustín presenta el tiempo en el libro XI de las *Confesiones*: el tiempo es memoria, recogerse del alma dentro de sí y este reunirse en sí es lo que predispone el futuro que ha de acaecer.

<sup>33</sup> El fundamento escriturístico de esta afirmación es *Genesis* I, 28: «Y echales Dios su bendición (a Adán y Eva), y dijo: Creced y multiplicaos, y henchid la tierra, y enseñoreaos de ella, y dominad a los peces del mar, y a las aves del cielo, y a todos los animales que se mueven sobre la tierra».

<sup>34</sup> En ciertas elaboraciones teológicas, ni Dios ni los ángeles son racionales: son unidad, en ellos no hay tiempo. La intuición es el modo de conocimiento propio de lo perfecto. No son, en este sentido, «inteligentes».

<sup>35</sup> Aristóteles, *De anima* II, 1; 412b 5-6.

<sup>36</sup> Cfr. Platón, *Fedón* 99a y S. Agustín, *De civitate Dei* VII, 3.

<sup>37</sup> Aristóteles, *De anima* I, 1; 403a 10-11.

<sup>38</sup> No puede decirse que Dios es el sujeto del predicado «pensamiento de su pensamiento» porque ni Dios ni el alma son algo más que eso, ese enunciado es el límite de su realidad. La subjetividad de Dios no está más allá de eso sino que es eso, se agota en ello.

<sup>39</sup> Es solución que encierra en sí dos posibilidades: «Por eso yo te digo de mi alma; no sé como vino a mi cuerpo, porque yo no me la di a mí mismo; sabe el que me la donó si la recibí transmitida de la de mi padre, o si, como en el primer hombre, la creó para mí de nuevo». *De natura et origine animae* I, 15, 25. Esto no es una confesión de ignorancia hecha por un principiante. Esta obra pertenece al período de madurez del doctor de la Trinidad; es más, en las *Retracciones* (1, 1, 3) escritas pocos años antes de morir, dice lo siguiente: «Pues en lo que atañe al origen del alma cuando entra en el cuerpo, si proviene de aquel único que primeramente fué creado, al ser hecho el hombre con alma viviente, o si para el hombre se crea un alma singular, ni lo sabía entonces ni lo sé ahora».

<sup>40</sup> *De Trinitate* IX, 4, 4.

<sup>41</sup> «Este verbo es engendrado por el amor de la criatura o del creador». *De Trinitate* IX, 8, 13. «El mismo deseo que impele vivamente a conocer se convierte en amor» *De Trinitate* IX, 12, 18.

<sup>42</sup> «Es el amor un abrazo entre la palabra y la mente que la engendra, y a ellas se une como tercer elemento en amplexo incorpóreo, sin confusión de ninguna especie». *De Trinitate* IX, 8, 13. Este texto no va en contra de la igualdad de los elementos de la triada en su perfección (Cfr. *De Trinitate* IX, 4, 4).

<sup>43</sup> Cfr. *De Trinitate* IX, 4, 7, y VI, 7.

<sup>44</sup> Hegel, G.W.F. *Historia de Jesús*. Madrid, Taurus, 2ª ed. 1981. Pág. 27. Introd. y versión castellana por Santiago González Noriega. Los paréntesis son míos.

<sup>45</sup> El conocimiento de lo otro significa alejarlo del aislamiento en cuanto es reconocido como sí mismo, y mantenerlo en la soledad en cuanto sigue siendo otra cosa. Esta es la razón de por qué la materia se constituye como ajena a la razón («quadratum est lex naturae». Hegel, 3ª tesis de Habilitación), lo que le confiere una existencia (que es la que se pierde en el concepto) fuera de la idea. «La primera manifestación de la substancia absoluta es el movimiento, cuyos momentos son el tiempo y el espacio; este concepto de su manifestación es lo general, que sólo se realiza en el mundo corpóreo, al trocarse en el principio del aislamiento». Hegel, *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*. Vol. II. Ed. cit., págs. 269-270.

<sup>46</sup> Del alma hacia el alma en Dios.

<sup>47</sup> El conocimiento científico que no adquiere caracteres de sabiduría.

<sup>48</sup> Hacia su propia nada por tanto, ya que el agotarse del alma en los entes –y no que los entes se agoten en el alma– supone la eliminación del carácter trascendental de la «mens».

<sup>49</sup> «Hasta aquí han tenido valor las palabras. Aun concediéndoles mucho, nos incitan solamente a buscar los objetos, pero no los muestran para hacérmolos conocer. Quien me enseña algo es el que presenta a mis ojos, o a cualquier otro sentido del cuerpo, o también a la mente (*etiam menti*), lo que quiero conocer. Por ello, con las palabras no aprendemos sino palabras, mejor dicho, el sonido y el estrépito de ellas. Porque si todo lo que no es signo no puede ser palabra, aunque haya oído una, no sé, sin embargo, que es palabra hasta saber qué significa».

Por lo tanto, es por conocimiento de las cosas por donde se perfecciona el conocimiento de las palabras. Oyendo palabras, ni palabras se aprenden. Porque no aprendemos las palabras que conocemos, y no podemos confesar haber aprendido las que no conocemos, a no ser percibiendo su significado, que nos viene no por el hecho de oír las voces pronunciadas, sino por el conocimiento de las cosas que significan. Razón es muy verdadera, y con mucha verdad se dice, que nosotros, cuando se articulan las palabras, sabemos qué significan o no lo sabemos: si lo primero, más que aprender, recordamos; y si no lo sabemos, ni siquiera recordamos, se nos incita a buscar su significado». *De Magistro* (CSEL) 36.

«Las palabras no hacen otra cosa que incitar al hombre a que aprenda, y que, sea cualquiera el pensamiento de quien habla, muy poco puede aparecer a través del lenguaje. Por otra parte, si hay algo verdadero, sólo puede enseñarlo aquel que, cuando exteriormente hablaba, nos advirtió que él habita dentro de nosotros» *Ib.* 46.



<sup>50</sup> Sobre el sentido de los términos categorial y trascendental cfr. J. Villalobos, *op. cit.*, págs. 31- 36.

<sup>51</sup> La historia y el proceso del hombre forman parte de Dios (los conoce en su Verbo, conocimiento perfecto del Padre). La historia y el hombre únicamente tienen sentido en cuanto forman parte de la «constitución» atemporal de la divinidad. «Es que lo que había de suceder en el tiempo estaba prefijado en la eternidad de Dios y en el Verbo coeterno a El». (*De civitate Dei* XII, 16).

<sup>52</sup> El sujeto puro es idéntico consigo mismo pero en una unidad no realizada, puesto que el aparecer del «consigo mismo» se da en la reflexión y, por tanto, surge en la unidad efectuada que es el *don donado*.

<sup>53</sup> Cfr. *De Trinitate* IX, 4, 4 y *S. Th.* I, q. 3, a. 4.

<sup>54</sup> El Padre desea conocerse (su naturaleza es conocer la realidad y El es la realidad). El conocimiento del Padre es el Verbo (el autoconocimiento del Padre). La unidad del Padre y del Hijo es el Espíritu Santo que es, a su vez, como don no donado, el que fundamenta la posibilidad de que el Padre desee conocerse. Ahora bien: ni la mente deja de ser mente cuando se autoconoce, ni el autoconocimiento elimina a la mente, ni la unidad entre la mente y el conocimiento elimina a la mente y al conocimiento (Cfr. *De Trinitate* V, 8 y sobretodo V, 9). Esta dinámica, como ya hemos dicho, funda la historia, puesto que el Padre al conocerse en sí mismo (contempla al Verbo en sí) conoce todo lo posible, toda forma en sí, y conoce de esta forma la historia fundamentándola en el Verbo (es el Verbo quien se encarga de la Redención de la historia).

<sup>55</sup> Cfr. *S. Th.* I, q. 28, a.4, ad 2.

<sup>56</sup> *De Trinitate* IX, 12, 18. El subrayado es mío. Otra cuestión distinta es que en el hombre el hijo sea la objetivación del amor-unidad de los padres y, en ese sentido, pueda decirse que el amor es engendrado. El hijo es fruto del amor sin ser el amor mismo.