

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

teologiayvidauc@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Velásquez, Óscar

La iluminación agustiniana como explicación de los contenidos de la mente: Agustín en
Casiciaco

Teología y Vida, vol. XLVIII, núm. 2-3, 2007, pp. 215-227

Pontificia Universidad Católica de Chile
Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32248308>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Óscar Velásquez

Departamento de Filosofía
Universidad de Chile

La iluminación agustiniana como explicación de los contenidos de la mente: Agustín en Casiciáco

*Sergio Zañartu atque Anneliese Meis grato animo
hoc opusculum manet inscriptum*

La llamada iluminación agustiniana no cede con facilidad al comprensible deseo de entenderla. La impresión inicial es de claridad puesto que se trata de la luz, término de un poder significativo excepcional. Pero es precisamente esta riqueza semántica, fortalecida por una tradición de ocho siglos hasta los tiempos de Agustín, la razón quizá principal que hace menos evidente su correcta evaluación. No es un mero centón filosófico producto del genial sincretismo de un alma que recién comienza a teologizar; y aunque es evidente su profunda vecindad con el platonismo y las Escrituras, surge de aquí una doctrina con sus propias características y sus acentos distintivos. Algo de esto quisiera dilucidar, puesto que este trabajo es evidentemente un *opusculum imperfectum*. Pretendo, en efecto, reducir en lo posible mi análisis al Agustín de Casiciáco, y ver al recién converso, asiduo lector de los platónicos y las escrituras sagradas, dando consistencia a todo un universo de intuiciones que parecen solicitar su atención (1). Es un mundo dinámico, en que el diálogo no es una mera formalidad, y donde es posible ver el nacimiento de algunas de las más notables ideas y doctrinas del Santo.

La primera característica que quisiera resaltar es su temprana aparición en Agustín, es decir, se halla claramente esbozada ya en sus escritos de Casiciáco *Contra Academicos*, *De Ordine* y *Soliloquia* (386-387) –antes de su bautismo en abril del 387–, y perfectamente elaborada en el *De Magistro* (389, aunque ya inicialmente también concebido en Casiciáco) y en el *De Libero Arbitrio*, iniciado este último “todavía en Roma” el 388 (“adhuc Romae”, *Retractationes* IX, 1), y cuyos libros II y III fueron concluidos ya siendo sacerdote (*Retr. ibid.*), en fecha

(1) Sobre la vida de Agustín “during those leisurely days of the autumn and early winter of 386”, y ciertos aspectos de sus escritos de este intenso período, se puede consultar J. J.O’Meara, *The Young Augustine*, Longman, London/New York 1980 (1954) pp. 191 ss.

anterior a su ordenación episcopal (395). Estos datos biográficos nos muestran un Agustín todavía un laico católico aún no bautizado (2), solo recién iniciándose en las Escrituras y en una cierta vida de comunidad espiritual, y que acaba de comenzar, además, su aprendizaje teológico, disciplina en la que descollará muy pronto con genial rapidez. El Agustín del momento es un sabio y joven profesor retirado de retórica, y en posesión de sólidos conocimientos de filosofía, en especial de carácter ciceroniano y platónico. Esta es la época en que se alista a partir de regreso al África desde Italia, en tiempos no muy lejanamente anteriores y posteriores a la muerte de su madre. Es la época de su conversión y bautismo, que tiene a Milán, Casicíaco, Ostia y Roma como escenarios privilegiados. Este es, por otra parte, visiblemente el período que con mayor intensidad dramática y espiritual el mismo Agustín describe en *Confessiones*, y cuyos pasos de transformación personal, decisivos para el resto de toda su vida, son la substancia de los libros VII, VIII y IX. Y si bien en *Confessiones* las lecturas de los platónicos parecen iniciarse en Milán hacia fines de la primavera del 386, la efervescencia cultural en la ciudad imperial permite imaginar a nuestro profesor de retórica (384 d. C.) ya interesado en filosofía, como en los tiempos de su lectura del *Hortensio* once años antes en el 373. Por otra parte, *Confessiones* X, si bien se aleja del acontecer inmediatamente biográfico de los libros anteriores, representa una culminación espiritual de todo este período.

Estos elementos históricos, en consecuencia, me han inducido a concebir la siguiente metodología en la investigación preliminar del asunto, del que solo tocaré en este trabajo su primera parte. Un primer aspecto está centrado en el período de su conversión (julio del 386), su posterior retiro a Casicíaco, su bautismo en Milán y su estadía en Roma y Ostia, hasta la muerte de su madre Mónica (386/387). Es un período relativamente breve pero intenso. Esto nos debería revelar lo temprano de la concepción de una teoría de la iluminación en sus escritos, que aleja por otra parte la posibilidad de imaginarle orígenes propiamente teológicos al menos en su primera elaboración. En segundo lugar, habría que tener en cuenta el hecho de que los libros de esta etapa de la vida de Agustín se reflejan vívidamente en las *Confesiones*, y proporcionan interesantes elementos de interpretación para el tema de la iluminación. Este aspecto del problema es ya en sí un mundo de características propias. Las obras escritas desde su conversión hasta la muerte de Mónica pueden entrar en un diálogo fructífero y tenso a la vez con sus confesiones posteriores. No habría que olvidar, por eso mismo, que las *Confesiones*, por ser escritas a partir de unos diez años después, entre el 397/400, manifiestan aspectos de una evolución posterior de carácter principalmente teológico; y prestan un servicio hermenéutico de gran importancia. Alguna evolución se revela en *Confessiones* entre el catecúmeno y recién

(2) Su bautismo es el 24 de abril de 386, y su estadía en el campo en Casicíaco es desde setiembre de 386 hasta, probablemente, principios de marzo del 387, cuando vuelve a Milán. Ha habido alguna discusión sobre el orden de la obras de Casicíaco y modo en que se las escribió. Quizá sea conveniente distinguir entre la fecha de las discusiones y el tiempo de su composición. Un resumido recuento, relacionado con nuestro tema de fondo es Alfred Warren Mathews, *The Development of St. Augustine from Neoplatonism to Christianity* 386-391, pp. 39-51. Pero el mejor elaborado y sintético estudio es la entrada 'Cassiciacum', de Gerard J. P. O'Daly, en *Augustinus-Lexicon*, Basel 1992.

bautizado neófito de Milán y ese joven obispo africano que ahora rememora esos hechos. Estos aspectos, a mi juicio, no cambian el significado esencial de la teoría, que tiene un origen fundamentalmente filosófico; ni es tan fácil seguir las huellas de posibles olvidos o alteraciones, o de concesiones deliberadas o fortuitas de un nuevo estado de mente. La iluminación, en todo caso, examinada a la luz de las *Confesiones*, deja traslucir sus inmensas potencialidades desde la filosofía hacia el campo de la teología y el comentario bíblico, las que se harán evidentes sobre todo en *De Civitate Dei*, *De Genesi ad Litteram* y *De Trinitate*. La revisión de estos aspectos no será tratada aquí, y ella puede constituir por sí sola una investigación independiente. Un tercer aspecto de un estudio de esta naturaleza debería abordar precisamente el *De Magistro* (y en parte el *De Libero Arbitrio*), cuando se supone que la iluminación adquiere una elaboración más rica en matices (3). Pero es cierto que, desde este período de su conversión, el volverse hacia la luz es un símbolo poderoso de transformación espiritual (4).

PROTEO O LA IMAGEN DE LA VERDAD

Son los argumentos de los Académicos, dirá Agustín en sus *Retractaciones*, “los que empujan a muchos a la desesperación de encontrar la verdad, e impiden al sabio a dar su asentimiento a ninguna cosa y a aprobar la mínima cosa como algo manifiesto y seguro, puesto que todo les parecen oscuro e incierto” (*Retr.* I, 1); esas argumentaciones, decía él, “también me perturbaban”, por lo que se esfuerza en ese tiempo por apartarlas de su espíritu mediante las más poderosas razones. El problema de fondo es la vida feliz, y si el hallazgo de la verdad o la sola búsqueda de la verdad es ya suficiente para alcanzarla. Este es entonces el principal *negotium* que le ocupa (*Acad.* III, 3), y que lleva consigo además la consecución de la sabiduría, porque es sabio quien conoce la verdad (III, 5). Pero los Académicos se resisten retirándose a su última línea de combate, cosa que Agustín ya tiene identificada: el problema no está en que ellos dicen que “nada se puede saber”, sino en que “aseguran que no es posible dar asentimiento a cosa alguna” (*Acad.* III, 13). Ambos entonces concuerdan en que el sabio conoce la sabiduría, aunque los Académicos aconsejan el ejercicio moderado del asentimiento de lo verdadero. Pero el asunto no está en el mero asentir a algo: “pienso que debemos aprobar algo, dice, esto es la verdad” (*Acad.* III, 11), y por cierto, ni los académicos se atreverían a decir que no hay que asentir a la verdad. Lo que ellos dicen es que no se la puede hallar. Esto significa por supuesto que suponemos que la mente puede comprender verdades. Y es aquí

(3) Trabajos como “De la iluminación a la deificación del alma”, José Oroz Reta, *Augustinus* 1995 (XL) pp. 225-245, nos muestran aspectos interesantes de esta evolución hacia la profundización teológica de la teoría. Agustín, en el *Proemium* al *De Trinitate* dice de su obra: *iuuenis inchoaui senex edidi* (“los inicié de joven y los publiqué siendo un anciano”; texto citado por H. Somers, “Image de Dieu et illumination divine”, *Augustinus Magister 1 Communications*, Études Augustiniennes Paris 1954, p. 454)

(4) Ver J. Oroz Reta, *ibid.* p. 228: “El comienzo de la conversión consiste en volverse hacia esta luz que ilumina la vida de una persona. Permaneciendo unida a esta luz, se transforma y obtiene un nivel superior de existencia. También Platón afirmaba que volver los ojos hacia la luz era el primer movimiento de la conversión”.

donde Proteo hace su aparición (5). Él es el mítico pastor de los rebaños marinos de focas, el que, comenta Agustín, “es traído como imagen de la verdad” (6). Aquí se da, quizá por primera vez en Agustín (si suponemos que el perdido *De pulchro et apto* no mencionaba estos temas), la idea de que solo un “cierto poder divino”, un *numen aliquot*, nos puede mostrar la verdad. Es decir, ese *numen* es algo que significa en latín la *presencia* de una *fuerza sobrenatural* que se ejerce *in situ*; es la acción “única” (*solum*) de cierto *divino poder* que “puede manifestar al hombre qué es la verdad” (*etenim numen aliquot aisti solum posse ostendere homini quid sit uerum*, *Acad.* III, 13) (7). Es más, comenta, Proteo “exhibe en la poesía y representa, el papel de la verdad”. El aspecto más representativo de esta figura, que Agustín toma más directamente de Virgilio que de sus orígenes homéricos, está en la necesidad que hay de aferrarse y coger con manos y cadenas a Proteo, y mantenerse firme ante las continuas transformaciones que finge para no verse obligado a emitir sus oráculos (8). Así entonces, si bien en esta figura no aparece el tema de la luz, el aspecto relevante es que a Proteo, que esconde consigo la verdad y pretende engañar a sus perseguidores mediante las más variadas transformaciones para no revelarla, “nunca se le apresará <para obtener una verdad> a no ser por la indicación de un cierto tipo de poder divino” (*numquam eundem tenuisse nisi indice alicuius modi numine*, *Acad.* III, 11). Proteo, entonces, es imagen de la verdad que se resiste a revelarse y se oculta insistentemente tras las más diversas apariencias. No cede de por sí, pero mediante la “indicación”, la “señal” (*indice*) de un “divino poder” (*numine*) se revela a quienes siguen sus huellas (*investigatores*) (9).

El problema de fondo en relación con esta figura está en consecuencia no solo en la verdad, sino en quién está en capacidad de mostrarla (el esfuerzo de los demás por conseguirla es un tema adicional): “Quis autem uerum possit ostendere” (*Acad.* III 13). Es decir, el punto capital está en ese *ostendere*: a saber, en el ‘exhibir’, el ‘dar a conocer’; más aún, si acudimos a un sentido más espiritual del término, el punto está en una suerte de ‘revelación’. Parece manifiesto, entonces, que de la mano de la figura de Proteo se trata de saber si el hombre puede conocer una cierta verdad y si ella, la verdad que está oculta, se la puede mostrar. De ahí las palabras del mismo Agustín, que responde a la sugerencia de Alipio sobre el *numen*: “En

(5) En el contexto de su discusión sobre el tema de la *memoria*, Gerard O’Daly señala: “The fundamental insight underlying Augustine’s account of the presence of actualized knowledge to our minds is found as early as the Proteus simile of c. *Acad.* 3. 11-13” (*Augustine’s Philosophy of Mind*, Duckworth London 1987, p. 204).

(6) *Acad.* III, 13: “In imaginem ueritatis inducitur”.

(7) Cf. Oxford Latin Dictionary, Oxford reprint 1997.

(8) Cf. Virgilio, *Geórgicas* IV 388-414; cf. *Odisea* IV 365 ss.

(9) El uso de *numen* por parte de autores cristianos es poco frecuente. Basta inspeccionar, por ejemplo, el *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens*, de A. Blaise, donde ni siquiera se menciona. Y la razón puede estar en una tendencia general de los autores cristianos a evitar el uso de términos que podrían tener relación con cultos paganos contemporáneos (ver C. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*. “Le problème du vocabulaire chrétien”, Roma 1958, pp. 113 ss.). Para el caso más específico de *numen*, ver, de la misma autora “*Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens*”, *op. cit.* pp. 233-244. Su uso en este contexto es interesante, y según la formulación dramática de nuestro diálogo es Alipio el que menciona el vocablo y Agustín el que lo aprueba: “a quo ne dissentiam magnopere mihi laborandum est, etenim numen aliquot aisti solum posse ostendere homini quid sit uerum”, *Acad.* III 13.

efecto, dice, en forma tan breve como piadosa dijiste que solo algún numen puede mostrar al hombre qué es verdad” (*ibid.*) (10). Mas también se une a la *mostración* de la verdad el hallazgo de ella (“de inueniendā ueritate tractamus”, dice en *Acad.* III 30), que supone el esfuerzo humano por encontrarla. Se ha concedido, pues, finalmente, que el sabio “percibe en todo caso la sabiduría misma” (“percipit uel ipsam sapientiam”), cosa que nos mantiene en la esperanza de “hallar la luz de la verdad” (*ibid.*). El verbo *percipere* puede perfectamente significar en el latín clásico (que es el de Agustín aquí), ‘to take in or grasp with the mind’ (Oxford Latin Dictionary, *ad loc.*). Mas el contenido de esa sabiduría es precisamente la verdad, y lo que al presente a Agustín le basta asentir –alejándose de los Académicos– es que “la verdad puede ser hallada por el hombre” (*Acad.* III 43). Él confiesa no haber alcanzado aún esa sabiduría, pero afirma su propósito de consagrarse a su investigación mediante la *auctoritas* y la *ratio* (11). Esta ‘autoridad’ es Cristo; y en cuanto a la razón, confía entretanto hallar entre los platónicos (*apud platonicos*) “una verdad que no ofrezca resistencia a nuestros ritos sagrados” (*Acad.* III 43: notar el “quod sacris nostris non repugnet”, en que *sacra*, de antiguo uso romano, se aviene más a ‘ritualidad’). Ya en esta obra, la primera escrita por Agustín –fuera del perdido *De pulcro et apto* del 380 d. C–, muestra con cuánta claridad este problema fundamental de las relaciones entre la fe y la razón estaba ya siendo delineado de algún modo en su pensamiento. Esto es lo que dice: “Porque mi disposición es tal, que deseo con impaciencia comprender qué es la verdad no solo creyendo sino también entendiendo” (“non credendo solum sed etiam intellegendo”, III 43). Y ante el gran horizonte de una verdad que se busca con la fe y la razón, la gran tarea recién comienza: porque lo más complejo será probablemente cómo entender y utilizar una y otra sin menoscabar la acción de ninguna, y de qué modo juzgar y evaluar el hallazgo de ambas. La iluminación, como teoría sobre la verdad, está precisamente en el camino de ese encuentro con la verdad en toda la amplitud en que él, liberado ya del escepticismo académico, la quiere colocar. Hasta aquí llega Agustín por ahora, quien pone prudentemente en boca de Alipio sus proyecto futuros (*Acad.* III 44). Dice: “Tenemos, ya que Dios nos lo está mostrando ahora, un guía que nos conduzca hasta los mismos ocultos misterios” (*arcana*). Por el sentido de la frase, el guía es Agustín, que ha logrado convencer a Alipio. ¿Una leve ironía del hasta hace poco profesor de retórica?

LOS SOLILOQUIOS: LA GRAN ORACIÓN INICIAL

En el invierno de ese mismo año y a comienzos del 387, todavía en Casiciaco, Agustín escribe los *Soliloquia*. Su progreso es evidente, y profundiza con rapidez y

(10) *Numen*, sustantivo de *nuo* (‘hacer un signo con la cabeza’), como término de la lengua religiosa expresa la ordenanza y la voluntad de un dios; *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Ernout/Meillet.

(11) Él siente estar ya introducido en una “uerissima philosophiae disciplina” (III 42: *disciplina*, es decir, una ‘rama de estudios’, una ‘disciplina’ que supone un ‘sistema metódico’ propio de una ‘escuela filosófica’). Esta escuela consiste en una suerte de *philosophia perennis* que surge de la armonía o acuerdo (“ita sibi concinere”, III 42) entre Aristóteles y Platón.

obtiene satisfactorios logros en la *auctoritas* y en la *ratio*. Su actitud meditativa (“uoluenti mihi”) y su idea de desarrollar en forma metódica una investigación sobre sí mismo y su propio bien (“quaerenti memetipsum ac bonum meum”, *Sol.* I, 1), crean desde el inicio mismo de esta obra el ambiente de una intensa búsqueda espiritual. La simiente de las futuras *Confesiones* comenzaba lentamente a germinar. Los objetivos de su encuesta se revelan ahora con la mayor claridad, y no son otros que Dios y el alma: “Deum et animam scire cupio” (I, 7). El propósito consiste más claramente en un ‘saber’ de especiales características. Tiene al alma como objeto, tiene también a Dios por objeto, y la obtención de este doble saber se realiza mediante un poder que el alma misma posee, es decir, la razón. Es la razón, entonces, el sujeto que conoce; mas la razón que busca saber de sí misma qué es ella en esa realidad espiritual, aprende que solo puede conocerse si conoce a Dios. Y con todo, solo se comprende a Dios, si se es iluminado por él. Si esto es así, querría decir que todo conocimiento se origina de ese conocimiento básico y primordial que el hombre tendría de Dios, un conocimiento que le adviene como mediante una luz procedente de lo divino. La luz de Dios, en consecuencia, hace posible el saber de la razón, que se ejerce en el sí mismo y en todo aquello que el sí mismo conoce, es decir, todo lo demás. Y puesto que esta luz no viene de fuera sino que procede del sí mismo, así entonces la razón es mediadora entre el alma y Dios. El itinerario agustiniano se inicia precisamente en el establecimiento de esta relación mediante la razón, una experiencia que dice referencia con la interioridad humana (12).

Agustín imagina en esas circunstancias una *ratio que habla* (“ait mihi”, *Sol.* I, 1) que podría ser él mismo (“ego ipse”) o alguien diferente que, o se expresa *desde fuera* o bien *desde dentro* (“extrinsecus sive intrinsecus nescio”, *ibid.*). Él comprende que debe rezar al “creador del universo” para alcanzar lo que desea. La oración es aquí su medio inicial de investigación; un modo prologal de hallar lo que se busca; un método de indagación que se realiza mediante la invocación que establece el vínculo con lo trascendente. Para conocer lo más inmanente precisa rogar a lo divino más allá. Es una plegaria que, como se ve, contempla súplica y elevación, dos elementos clave de toda oración. Allí señala que se requiere soledad, que la verdad se revela a los puros, que Dios es “el padre de la verdad”. Es la gran oración de *Soliloquios* I, 2-6. No es solo –como bien decía Marrou “la plegaria del filósofo”– (13) sino más aún, un verdadero procedimiento de investigación filosófica mediante la oración, con la estructura interior de una plegaria, que además, utiliza una lógica interna fundamentada en la invocación. Abundan en ella estilísticamente los vocativos, imperativos y adverbios al interior de una fraseología a menudo plena de ritmos y cadencias, como si quisiera encantar a quien reza. Se trata de una fórmula altamente intuitiva, poco apta para lógicos materiales. Las *Confesiones* serán, a mi juicio, la cumbre de este modo de proceder, si consideramos que prácticamente toda la obra está ideada como si estuviera incluida en una gran oración.

(12) Este diálogo de la razón con el alma y Dios estaría en relación con “il quesito critico di una fondazione metafisica dell’atto del pensare”, según el interesante y complejo análisis de N. Incardona, “Fondamenti teologici e limiti teoretici dell’atto del pensare in San Agostino”, *Augustinus Magister, Communications I Études Augustiniennes* Paris 1954, p. 467.

(13) H. Marrou, *San Agustín y el agustinismo*, Madrid 1969, p. 111.

Dios, padre de la verdad, padre de la sabiduría, padre de la vida verdadera y suma, padre de la bienaventuranza, padre de lo bueno y lo bello, padre de la luz inteligible, padre de nuestro despertar e iluminación, padre de la garantía por la que se nos estimula a volver a ti (*Sol.* I, 2).

Agustín, bajo el apelativo de ‘Dios’, yuxtapone aquí en un orden consciente seis epítetos: verdad, sabiduría, vida, felicidad, lo bueno y lo bello; para concluir con un clímax que incluye las expresiones ‘luz inteligible’, ‘despertamiento’, ‘iluminación’. La oración (que debe recordarse se extiende por unas seis páginas) se ha iniciado con la expresión *Deus universitatis conditor*, es decir, “Dios, creador del universo”, y se continúa unas doce líneas más adelante con el trozo aquí citado, en que *pater*, junto a su sentido honorífico clásico, señala además su significación cristiana –que hace eco a *conditor*– de ‘Dios creador’. El tema por dilucidar ahora es qué significa que Dios sea *pater ueritatis*. Lo inteligible se dice de la verdad, y si se habla de ‘luz inteligible’ quiere decir que luz es un término que Agustín opta por relacionar más estrechamente con verdad, y la inteligibilidad señala básicamente la aptitud de ser entendido. El padre, entonces, no es la verdad si es su creador, pero en cuanto *conditor* sí es su ‘autor’ y ‘originador’. Unas líneas más adelante se dirige a Dios como “ueritas” e “intellegibilis lux” (I, 3). La gradación es evidente y responde a la disposición general de la oración. La gran plegaria comienza en *Soliloquios* I, 2 con *Deus, uniuersitatis conditor*, y se dirige al ‘padre’ hasta el final de ese capítulo, mientras I, 3 se inicia con *Deus veritas*, e invoca en todo el capítulo exclusivamente al Dios que suponemos que es el Hijo, aunque no lo nombra. Aquí, creo yo, habla el filósofo, más que el teólogo, y queda en claro que se trata sobre todo de privilegiar el esfuerzo de la mente humana que busca a Dios y la verdad (14). *Soliloquios* I, 2 está centrada en el ‘padre’, y culmina con el paso que he citado más arriba, el que termina con la idea de la ‘vuelta’: “quo admonemur redire ad te”; en *Soliloquios* I, 3 el tema de la verdad ocupa un lugar principal aunque no único, y finaliza con la idea de ‘llegada’ a la mente de aquello que se busca: “adueni mihi propitius tu”. Se vuelve con el espíritu al ‘padre’ y se pide al Dios ‘verdad’ que venga, que arribe. Porque la verdad adviene como una luz que proviene del padre; y si el Dios verdad es aquel “en quien, de quien y por quien son verdaderas todas las cosas verdaderas” (I, 3), la expresión ‘Deus ueritas’ debería significar ‘Dios = verdad’, es decir: ‘Dios, que eres la verdad’. Cuando afirma luego que Dios es “intellegibilis lux”, no se está simplemente repitiendo lo ya dicho, sino que es una suerte de conclusión del conjunto. Dice Agustín en correlación con lo anterior:

Dios, luz inteligible, en quien, de quien y por quien luce inteligiblemente todo lo que luce inteligiblemente (I, 3).

- (14) Aunque se citan obras más tardías a las que señalo en este estudio, es ya válida a mi juicio la afirmación de Gerard O’Daly: “The theory of illumination is not intended to deny to mind its proper cognitive activity. It is not supernatural invasion of the human mind. On the contrary, it is the means whereby man’s true mental nature is realized (*trin.* 12. 24). It is natural, and its efficacy depends upon the natural capacity of the individual thinking mind (*Gn. litt.* 12. 31. 59), which may be aided by skilful questioning to uncover its true contents (*retr.* 1. 4. 4)”, *Augustine’s Philosophy of Mind*, pp. 206-207. De esta iluminadora obra de Gerard O’Daly, ver para nuestro tema especialmente c. VII, ‘The Psychology of Human Knowledge’, pp. 162-216.

Es decir, por ser Dios verdad es luz inteligible, ya que al aspecto más ontológico de un Dios constituido como verdad, se añade el sentido epistemológico de un Dios que, como si fuera luz, y cual efecto concomitante de su condición de verdad, hace brillar “*quae intellegibiliter lucent omnia*”. No nombra las ideas *more platonico*, pero es probable que de ellas se trata en primer lugar. Ahora bien, si de aquellas entidades se habla, eso que ‘luce’ son las realidades inteligibles, es decir, toda la realidad ideal. Esto no es platonismo medio, creo yo, ni se trata de las ideas como pensamientos de Dios. Es a mi juicio la exégesis correcta del *Timeo* de Platón, en que se concibe un Dios ‘bueno’ (*agathòs ên*, *Ti.29e*), no el bien, que contempla un modelo que no es otro que él mismo. Y por ser él su propio paradigma, “quiso que todo se generase lo más parecido posible a sí mismo” (*heautô*, *ibid.*), queriendo indicar de ese modo la identidad entre el Dios que crea y su modelo. La verdad, entonces, y por ende el Dios verdad de las realidades inteligibles es, consecuentemente, aquel *por quien fueron hechas todas las cosas* (esta frase no está escrita en este contexto por Agustín y es solo una reflexión personal).

En esas circunstancias, entonces, podríamos hablar de un privilegiado momento de transición, en el que la doctrina de la verdad platónica, estudiada y comprendida por Agustín en los meses anteriores, no al revés, recibe y acoge el mundo de las verdades de la fe y entra en un dinámico tiempo de conciliación interior y síntesis. Es el tipo de circunstancias que nos permiten hablar en Agustín de un ‘del neoplatonismo al cristianismo’. De ahí que, en I, 4 el Dios invocado es el “*unus Deus*”, que es “una, aeterna uera substantia”, y del que “manan hasta nosotros todos los bienes” y es también “su luz” (“*lux mea*”, *ibid.*). Se comprende además mejor que, sin el menor asomo de algún subordinacionismo, Agustín reúne en este Dios único esos dos movimientos del alma humana: el que fue por algún tiempo fugitivo de Dios comprende ahora que debe volver (“*Ad te mihi redeundum esse sentio*”, I, 5); y que para acceder a ese Dios que es el *sumo bien* (“*quia tu es summum bonum*”, I, 6), no tiene otra cosa que su deseo: “*nihil aliud habeo quam uoluntatem*”. Pero sabe también que antes de habitar con él (“*dignum habitatione*”) o poseerlo de algún modo, debe encontrarlo en su verdad en estado de pureza interior, y en consecuencia, verlo (“*tu ipse me munda et fac idoneum ad uidendum te*”). El hombre, ese ser que *tiende* a Dios (“*tendenti ad te*”), es un indicio de que el núcleo de las *Confesiones* está ya prácticamente delineado en el joven profesor retirado de Casiciáco. Y no es solo en ese “nos hiciste para ti” (*Confesiones* I, 1), sino en aquellos complejos pasos que conducen a la verdad divina por la actividad de la mente, pero que necesitan de la *uoluntas* para completar el camino. La puerta no solo se abre al que la pulsa (“*pateat mihi pulsanti ianua tua*”, I, 5), pues hay un Dios también al que se le pide que indique o *sugiera* una vía y la *muestra*; pero también se ve la conveniencia de que se le suministren las provisiones para el camino: “*Tu mihi suggere, tu ostende, tu uiaticum praebe*” (I, 5); lo va a necesitar.

LOS SOLILOQUIOS: “IN ILLO SECRETISSIMO DEO”

Los *Soliloquios* terminan por enderezar su rumbo hacia el asunto mismo que en definitiva está en juego. Aquí los términos latinos parecen no ceder con facilidad los

significados que se buscan: *mens*, *demonstrare*, *illustrare*, *adspectus*, *intelligere*, y desde el principio, la misma *ratio*, y por último, ese mismísimo *deus* omnipresente en el texto. ¿De qué habla este neófito genial, que no ha tenido que dar exámenes en ninguna facultad de teología ni de filosofía? Ya se ha ganado solo su *venia docendi*, a fuerza de leer, de escuchar a Ambrosio, y de dialogar consigo mismo y con su grupo de amigos circundantes. Dice que es la *ratio* la que le promete *demonstrare* aquel *deus* a su *mens* (*Sol.* I, 12). Sobre esta *ratio* había escrito algo Agustín prácticamente un par de meses atrás, como si estuviera prologando sus *Soliloquia*. Dice:

La “*ratio* es una moción de la *mens* capaz de discernir y asociar lo que se aprende, de cuya guía una categoría sumamente escasa de seres humanos puede utilizar para comprender a Dios y también a esa alma que está en nosotros o por todas partes, no por otra causa sino porque en quien las preocupaciones de los sentidos se han acrecentado, es difícil el volver a sí mismo (*De Ordine* II, 30).

Ratio es, en consecuencia, ese poder discriminador de la *mens*, lo que llamamos precisamente ‘razón’. El paso que ahora nos ocupa es el que parafraseaba unas líneas más arriba, y que inicialmente citaré en latín:

Promittit enim ratio quae tecum loquitur ita se demonstraturam Deum tuae menti ut oculis sol demonstratur. Nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae (*Sol.* I, 12).

La razón puede *demonstrare* distinguiendo la calidad de la cosa que se busca, una acción que realiza por asociación o discernimiento. Si es así, la razón es la que ‘garantiza’ (*promittit*) el poder ‘explicar’, ‘mostrar’ (*se demonstraturam*) ese ‘*deus*’, que no debería ser otro que el Dios al cual hace poco le dirigía una ardiente plegaria (15). Dios, entonces, el Dios en el que cree, y que ahora quiere volver a conciliar con el Dios que los filósofos, en especial el que los platónicos le habían enseñado a comprender. Podríamos decir que en cierto sentido el Dios en el que se cree y el Dios en el que se piensa, deberían ser ambas expresiones del Dios de la razón. La *ratio* ejerce su oficio platónico de delimitar al Dios inteligible, discerniéndolo de todos los entes sensibles, y colocándolo en la cima de los seres aptos de ser comprendidos por una inteligencia, es decir, los inteligibles. La razón ‘garantiza’ en cuanto que juzga; y está en posición de establecer platónicamente una analogía ontológica de carácter primordial, a saber, que como el Sol se muestra a los ojos el Dios se ha de mostrar a la *mens*. No a la razón, sino a la *mens*, que es como el espacio inteligible de la verdad, y “en la que –dirá posteriormente en *Ciu.* 11, 2– la razón y la inteligencia naturalmente permanecen”. La *mens* todavía está allá (en mi discurso), pero además esta razón (es algo que escribe recién terminados sus *Soliloquios*, vuelto del campo a Milán, antes de su bautismo) es “la visión del espíritu por la que se contempla lo verdadero por sí mismo, no por el cuerpo”: *ratio est aspectus*

(15) Se pierde el sentido original, me parece, traduciendo simplemente el ‘*promittit*’ de *Sol.* I, 12 como “te promete” (así en Obras de San Agustín I BAC Madrid 1969).

animi quo per se ipsum, non per corpus, uerum intuetur (De immortalitate animae VI, 10).

La frase final del paso de *Soliloquios* presentado más arriba parece decir: “Pues los poderes perceptivos del alma son como los propios ojos de la *mens*”. La analogía, entonces, estaría indicando que, así como el cuerpo tiene ojos, así también la *mens* puede ‘mirar’ con sus propios ojos. Estos *sensus animae*, es decir, esas capacidades, facultades de percepción que el alma posee para captar objetos de carácter universal son como los ojos –por tanto los instrumentos– mediante los que se realiza esa capacidad espiritual propia de la *mens*. En consecuencia, la *mens* es la facultad intelectual superior del espíritu, la que, por poseer la capacidad de comprender objetos supremos de carácter inteligible, puede también comprender a Dios. Llamemos, entonces, ‘mente’ a este poder superior espiritual. Los primeros objetos que ve –más allá de los sensoriales– son los equivalentes a los del tercer segmento (de abajo hacia arriba) de la Línea de *República*, es decir, el primero de la sección de objetos inteligibles. Son lo que Agustín nombra como *disciplinae*: el equivalente a “ciencia” (*episteme*) (16), aunque quizá más exactamente a ‘instrucción’, ‘aprendizaje’, al ‘estudio de las ciencias’ (*didaskalía*). Lo que importa sin embargo es destacar en este contexto que son precisamente esas *disciplinae* las que se asemejan a los objetos iluminados por el Sol, y son ellos los que, como objetos verdaderos, son alumbrados –conforme al orden en que los destaca Agustín– primero por Dios: “Ahora bien, es Dios mismo el que ilumina; pero yo la razón soy en las mentes como lo es la visión en los ojos” (17).

El alma necesita tres cosas, reflexiona Agustín, tener ojos, y esto es propio de la mente; mirar, y esto es propio de la razón, pues “la razón es la mirada del alma” (*Sol.* I, 12); ver, es finalmente el objeto, que es Dios: “Ya a la mirada sigue la visión misma de Dios, que es el fin de la mirada” (*ibid.*), por lo que podemos colegir que la visión de Dios es la verdadera y perfecta virtud. Al llegar a esta situación, uno se pregunta si lo que parecía ser una teoría universal sobre el Dios inteligible, deja ahora solo a los que poseen las virtudes teologales el poseer la capacidad de conocer a Dios (cf. *Sol.* I, 14). Es cierto que él entiende que son muy pocos los que alcanzan esta perfección, y la discusión en *Soliloquios* –me siento aliviado por ello– parece alejarse de esta suerte de integrismo gnoseológico al que corría el riesgo de encaminarse. Porque si solo los pocos y los más fieles son los capaces de comprender ¿qué sentido tiene el explicar estas altas enseñanzas con las palabras y el sistema de los ‘infielos’ platónicos? ¿Y cómo explicar que ellos hayan hablado sobre estos asuntos con tanta verdad como para demostrarlos satisfactoriamente?

El giro, entonces, lo realiza el mismo Agustín, y el capítulo 15 de *Soliloquios* I nos permite ver los resultados de su encuesta. Las cosas visibles tienen su sol, y alumbradas por su luz, se ven. Los objetos inteligibles de las ciencias, *quae traduntur in disciplinis*, “que se transmiten (i. e., ‘se enseñan’) en las instrucciones científicas”, se entienden ilustradas por otra suerte de sol propio: “ab alio quasi suo sole”.

(16) Ver A. Blaise, *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*, “Le fait d’avoir appris, science”. La cita es de *Sol.* I, 9, aunque se puede dudar por el “non”. Cf. ad loc.

(17) *Sol.* I, 12: *Deus autem est ipse qui illustrat. Ego autem ratio ita sum in mentibus ut in oculis est aspectus.*

Un Sol que, afirma Agustín, es, resplandece e ilumina. Así también, tres cosas se deben considerar in *illo secretissimo Deo* para poder comprenderlo: “que es, que es inteligible y que hace inteligibles a las demás cosas”. La distribución se parece a la que se muestra en el relato del bien en *República*, pero es en cierto modo aparente. De los inteligibles propiamente tales, es decir, de las ideas como entidades separadas no se habla ahora, y pienso que es por una suerte de ‘telescoping’, en que el espacio *inteligible* está ‘comprimido’ (como se hace con un telescopio al guardarlo, y se dice que habría hecho Porfirio cuando unifica ciertas actividades hipostáticas) en la existencia de Dios, la Inteligencia, y ‘condensado’ en una sola entidad (18). El bien platónico lo veo también desvanecerse, puesto que la misión que tenía allí de iluminar a los inteligibles y a los sujetos que entienden (‘no siendo el bien una entidad sino que incluso estando más allá de le esencia en dignidad y poder’, *Rep.* 509b), es traspasada al Dios que ahora se identifica con la Verdad (19). Se habla del “fulgor de la verdad” que se puede derramar en las mentes (I, 21). El saber que ese Dios verdad ilumina es la sabiduría, que es “aquel singular y verísimo bien” que cada cual, según sus condiciones, puede comprender. Este no puede ser, a mi juicio, propiamente ese bien de Platón, que no es ni singular ni verísimo, y es comprendido solo de una manera muy especial. Y en Platón la verdad y el ser brillan según que reciben del bien su luminosidad, al modo como las cosas del mundo visible son iluminadas por el sol, de modo que ellas también brillan al ser iluminadas. Pero algo queda de todo esto, pues cuando se pasa de la verdad a la sabiduría algo parece cambiar en el lenguaje de Agustín que lo acerca un poco más al bien de Platón. De todos modos ese *verísimo* bien es “una luz inefable e incomprensible de las mentes” (I, 21).

CONFESSIONES VII, 16: *ET INDE ADMONITUS REDIRE AD MEMET IPSUM*

El texto de *Soliloquios* I, 3 podría ser explicado a la luz de *Confessiones* VII, 16, en que Agustín señala lo que aconteció ese año 386 cuando recibe los libros de los platónicos. El “y desde entonces aconsejado (*admonitus*) a volver a mí mismo”, es decir, inducido por aquellos libros, recuerda al Dios que “nadie busca sino aconsejado” (*nisi admonitus*, *Sol.* I, 3); o al Dios, “por el que somos aconsejados (*admonemur*) a mantenernos despiertos” (*ibid.*). Si continuamos la lectura de este párrafo de *Confessiones* y consideramos que algún tipo de clarificación nos reporta frente al texto de *Soliloquios*, comprendemos que en el acto de ‘entrar y ver’ con el ojo del alma es una *luz inmutable* la que se contempla, que supera su mente. Ella está sobre él (*superior*) y él debajo (*inferior*), ya que por esa luz él había sido hecho, y ahora ve. La luz es la señal del creador. Esa luz es manifestación de la verdad en el hombre interior, porque la verdad se hace presente en esa luz. “Qui

(18) Para el concepto de “telescope”, es decir, *condensar*, *comprimir* como cuando se comprime un telescopio para guardarlo en su estuche, ver R. T. Wallis, *The Neoplatonism*, Duckworth London 1972, p. 129, *passim*.

(19) No hay que engañarse con expresiones como *summum bonum* (p. e. *Sol.* I, 21, que se refiere claramente al bien supremo del hombre, no al *to agathón* de *República*).

nouit ueritatem nouit eam” (es decir, esa luz inmutable), “et qui nouit eam nouit aeternitatem” (es decir, la vida eterna de Dios que por ella se trasluce). Y si bien el conocimiento de esa luz-verdad le hace sentir la lejanía en que encuentra de esa verdad (“en la región de la desemejanza”), el resultado es altamente positivo, pues se disuelven las dudas y se accede a una certeza primordial que es el fundamento de su regreso al creador.

CONSIDERACIONES FINALES

Este estudio de los estadios iniciales de la teoría de la iluminación queda en deuda con su largo y fructífero recorrido posterior que pasa por el *De Magistro* y *De Libero Arbitrio* y culmina en obras como el *De Trinitate* y *De Genesi ad Litteram* y *De ciuitate Dei*. He hablado del Agustín seglar. Está en busca de certezas que lo lleven a comprender a Dios, y conciliar los datos de la razón y los de la revelación cuando se habla de esa verdad, la que se encuentra en la mente y existe al mismo tiempo como realidad ontológica y trascendente. El encuentro con ese Dios se realiza en nosotros, pero no está en nosotros sino de una manera tal, que solo con el auxilio de la filosofía lo podemos vislumbrar. Y allí interviene la teoría de la iluminación, que señala que esa presencia divina en el hombre no es simbólica sino real, una realidad sin embargo que no puede ser sino parcial. No trata de explicar cómo conocemos (Agustín parece no tener una pronunciada mentalidad que pudiéramos llamar *escolástica*), pero trata de mostrar que, si conocemos la verdad (que equivale al hecho de conocer ciertas verdades) ello es posible porque el Dios-verdad está en nosotros a la manera de una luz. Esa luz es como algo que está en cuanto proviene de alguna parte y se difunde más allá, pero como queriendo volver hacia aquello de donde procedía. Es una luz que tiende a reverberar. Viene de Dios aunque no es Dios como tal, y está en los inteligibles sin ser objeto alguno de los que consideramos seres pensables e inteligibles. No existe si no tiene fuente donde actuar, ni se manifiesta si no tiene objetos que iluminar. Pero por muy luminosos que sean la fuente y los objetos que baña con su luz, si no hay ojos que los vean, es decir, mentes que los comprendan y razones que los juzguen, todo el proceso que brota desde el origen divino quedaría en nada. Mas todo esto va a desembocar en *Soliloquios* II de una manera natural en la naturaleza del alma, que no por azar ocupará un lugar prominente en su actividad de pensador en el futuro inmediato. Porque la iluminación es un concepto que comprende tanto la verdad en cuanto realidad objetiva como el receptor de esa verdad, la mente, el espíritu humano. Y si se demuestra que ese espíritu es verdadero porque existe en él una verdad que se ha demostrado inmortal, si es verdadero es, por consiguiente, inmortal ese espíritu en que habitan y son reconocidas esas verdades eternas. Y quizá el mejor modo de concluir es rememorando (después de la extensa oración con que se iniciaban los *Soliloquios*) la más breve y significativa plegaria con que comienza su libro segundo: “Dios siempre el mismo: que me conozca a mí, que te conozca a ti”: *Deus semper idem: nouerim me nouerim te* (II, 1). La senda que conduce al conocimiento de Dios pasa por el conocimiento de nosotros mismos.

RESUMEN

Se examina en este trabajo la teoría agustiniana de la iluminación del período de Casiciaco. Lo temprano de su manifestación revela su carácter más filosófico que teológico. Proteo es figura de la verdad que se resiste a darse a conocer, pero que mediante la *auctoritas* (Cristo) y la *ratio* puede ser hallada, como se muestra en *Contra Academicos*. De este modo, en *Soliloquios*, la *ratio* se presenta como mediadora entre el alma y Dios. Se utiliza aquí la oración como método de introspección e investigación filosófica. Se concluye que la iluminación abarca tanto la verdad objetiva como al receptor de esa verdad, la mente; y que esa misma mente en que las verdades eternas son reconocidas debe ser inmortal, como aquellas lo son: así, la senda que conduce al conocimiento de Dios, pasa por el conocimiento de nosotros mismos.

ABSTRACT

Augustine's Theory of Illumination from the Cassiciacum period is examined in this work. The early appearance of the theory reveals its character as of a more philosophical than theological kind. Proteus is a figure of the truth resisting discovery, but which can be found through *auctoritas* (Christ) and *ratio* as it is shown in *Contra Academicos*. Thus *ratio* shows itself in *Soliloquia* as mediating between the soul and God. Prayer as a method of introspection and philosophical research is used. The author concludes that illumination includes as much the objective truth as the receiver of that truth—the mind; and that this same mind, in which the eternal truths are recognized, must be immortal, as they themselves are. In this way, the path which leads to the knowledge of God passes through the knowledge of our very selves.