

LA DOCTRINA DE LA ILUMINACION DE LA INTELIGENCIA Y DEL HOMBRE INTERIOR EN SAN AGUSTIN (*)

Oscar Mas Herrera

La doctrina de los axiomas y de las ideas ejemplares de San Agustín (que aquí sólo citamos de pasada y de manera introductoria a nuestro tema), podría resumirse en los siguientes puntos: 1) En la inteligencia del Verbo de Dios existen desde la eternidad las Ideas-modelo, según las cuales han sido creadas todas las cosas; 2) Esas Ideas, en tanto que subsistentes en el espíritu de Dios, contienen todos sus atributos son eternas, inmutables, necesarias; 3) El espíritu humano posee, a la manera de axiomas, semejanzas de las Ideas ejemplares, gracias a las cuales llega a la verdad en el juicio, operando comparaciones; 4) Servirse de axiomas es una manera de participar de las Ideas-modelo, —lo que no quiere decir que se conozcan las cosas en las Ideas, pues eso supondría la comprensión directa de Dios, lo que no es el caso.

Así, de acuerdo al ejemplarismo agustiniano, todas las cosas han sido hechas conformemente a las ideas eternas; según este principio, el mundo es inteligible porque cada cosa corresponde a una idea; todo es y ha sido, fundamentalmente, un pensamiento del espíritu divino, y todo recibe su perfección de Dios: *Omne autem bonus, aut Deus aut ex Deo est*(1). El alma ocupa un lugar privilegiado entre las cosas creadas por la semejanza especial que tiene con su Creador. Pero, a pesar de su lugar, debido a su naturaleza y a su vocación trascendente, el alma es, con todo, parte de la naturaleza. Concretamente, al respecto del problema del conocimiento (tema del que vamos a ocuparnos principalmente aquí), cada alma humana es únicamente la realización de una idea contenida desde toda la eternidad en el Verbo y, por lo tanto, inapta a comprender las otras cosas existentes, en tanto que producto del espíritu de Dios. Entre la razón humana y las cosas divinas, o las cosas en tanto que participaciones creadas de las razones eternas, existe una desproporción antológica. ¿Quién es el hombre para conocer los secretos de la obra de Dios? . El mundo sobrepasa la capacidad de la inteligencia humana; la virtud natural de la razón del hombre es pobre. Aparece, por tanto, indispensable en el acto de conocimiento, una asistencia especial de Dios, que complete el desnivel que representa el que una criatura emprenda el conocimiento de la obra del Creador. El *De Magistro* enseña que esta asistencia gratuita y especial o iluminación interior, es la acción del Verbo, que es la

(*) El presente ensayo es un intento de explicitación de la doctrina contenida en el diálogo *De Magistro* de San Agustín (Obras de San Agustín, BAC, t. III, 1963, p. 538 s). Con la salvedad de algunas excepciones y correcciones en la versión castellana, se citará a San Agustín de acuerdo a la edición de sus obras por la "Biblioteca de Autores Cristianos" (BAC), de Madrid, indicando el tomo y su fecha de edición.

(1) *De Vera Relig.* XVIII, 35; BAC, t. IV, (1956), p.109.

Verdad interior, Cristo, la eterna Sabiduría de Dios que habita en el hombre (2). Gracias a la acción de tal Maestro Interior el conocimiento se hace posible.

¿Cómo opera esta luz? (3) ¿Revelando, quizás, las ideas ejemplares de las cosas, tales como son en Dios, a la mirada interior del hombre? Eso supondría no solamente ver con la ayuda de Dios, sino ver en Dios mismo, lo que nos daría un Agustín ontologista, en el que no creemos (4). San Agustín rechaza el ontologismo como solución al problema del conocimiento, estableciendo una diferencia radical entre la Inteligencia eterna y la inteligencia creada.

Nuestro autor señala, en cambio, que en la morada más escondida de nuestra memoria se encuentran gravados por Dios ciertos criterios de verdad, evidentes en sí mismo y de validez absoluta, a modo de conceptos o de reglas que garantizan la verdad en el juicio.

No se indica claramente, por otra parte, si se trata de conceptos-modelo propiamente dichos (ser, bien, bondad, justicia) con los cuales es posible verificar el contenido de verdad en el momento de emitir los juicios, o si únicamente se trata de reglas que imponen una clasificación automática de conceptos: "esto es verdadero, esto falso". San Agustín, dice, en efecto, que podemos declarar buena una cosa y preferirla a otra porque *tenemos impresa en nosotros la idea del bien* (5), sin aclarar cómo opera en nosotros esa *notio ipsius boni impressa*, pero en cambio, queda suficientemente claro que esos "axiomas" son a modo de réplicas de las Ideas ejemplares del Verbo. El Verbo comprende mirando en sí mismo la Idea-modelo de cada cosa y los hombres "consultando al Maestro Interior", es decir, confrontando las ideas que el alma produce por sí misma o con ocasión de la actividad sensible (de acuerdo a la peculiar noética agustiniana), con esas otras ideas que yacen en la memoria, para llegar a establecer la verdad. El alma actúa como un espejo de las perfecciones de Dios y las Ideas-modelo son otros tantos atributos de esas perfecciones. Así, el alma, sirviéndose de una asistencia divina especial refleja esas ideas para que el proceso del conocimiento tenga lugar. "Con la mirada del alma vemos en esta eterna Verdad, por la que han sido creadas todas las cosas temporales, una forma que es modelo de nuestra existencia y de cuanto en nosotros o en los cuerpos obramos, al actuar según la verdadera y recta razón: por ella concebimos una noticia verdadera de las cosas, que es como verbo engendrado en nuestro interior al hablar, y que al nacer no se aleja de nosotros" (6).

Los axiomas, en consecuencia no son sino la imagen reflejada en el alma de los modelos eternos de las cosas; la luz del alma no es, pues, solar, es, si se nos permite la

(2) c. XI, n.38; edic. cit., p. 589.

(3) Ofrecemos a continuación nuestra interpretación de la doctrina en cuestión. La creemos exacta y expresada de acuerdo al espíritu de San Agustín, en la medida en que nos ha sido posible comprender los alcances de este tema, más sugerido que explicado, al igual, que casi todas las grandes líneas del pensamiento agustiniano. En nuestro caso, no se trata sino de una posibilidad hermenéutica entre otras.

(4) La visión de las razones eternas con los ojos del espíritu, no es, propiamente hablando, sino una parte del conocimiento natural (cf. *De Trinitate* XII, 2; *Soliloquia* II, 19), que no puede ser confundida con la vía mística del hombre interior que entendida como una cierta visión de la esencia divina San Agustín sólo concede en casos extraordinarios: Moisés, San Pablo (cf. *Epist. 147 ad Paulinam* 13, 31; BAC, t. XIa (1972), p. 71-72). El autor habla siempre, sin embargo, de "Luz divina", por lo que una interpretación ontologista de San Agustín, del tipo de Malebranche, aplicada a toda forma de conocimiento, es siempre tentadora. — Sobre el pretendido ontologismo en San Agustín, ver Régis JOLIVET, *Dieu, soleil des esprits*, París, 1934, y Joseph M. COLLERAN, *The Treatises "De Magistro" of St. Augustin and St. Thomas*, New York, 1945, p. 67 ss.

(5) *De Trinitate*, VIII, 3, 4; B.A.C., t. V, (1956), p. 505.

(6) *Ib.* IX, 7, 12; B.A.C., p. 559.- (Juan Bautista) "es luz iluminada, no luz que ilumina, porque una cosa es la luz que ilumina y otra muy distinta la luz que es iluminada... La luz que ilumina es luz por sí misma" (*In Ioannis Evangelium*, XIV, 1; BAC, t. XIII, 1955, p. 383).

imagen, selénica. Como conclusión de todo lo anterior podemos definir la iluminación de la inteligencia como *el acto por el que Dios asiste al alma, develándole por medio de una capacidad intuitiva especial y sobreañadida, que varía en eficacia y claridad según la persona, las Ideas ejemplares del Verbo, que no son contemplados en el Verbo mismo, sino en el fondo de la memoria, en forma de conceptos o criterios de juicio.*

* * *

¿Por qué la luz se hace indispensable para conocer lo que yace en el interior? En primer lugar, porque todo hombre, más que de la propiedad goza del usufructo de ciertos dones *gratis datae*; el hombre no es ni la causa de sí mismo ni de nada de lo que ha recibido, por lo que no es extraño que sea para sí mismo un misterio y un objeto de estudio: *duplex quaestio est: una de anima, altera de Deo* (7). Por otra parte, la dispersión de la vida puede conducir al hombre a una diáspora, lejos de sí mismo, al punto de convertirse para sí mismo en “una región de hambruna”, como dice San Agustín tomando una imagen del Evangelio (8). A todo esto hay que añadir una idea que Agustín subraya: más que “yacer” en la memoria, esas axiomas son como despertados en cada acto de conocimiento. Así, el conocimiento es una operación posible únicamente merced a una asistencia permanente de Dios, renovada en cada uno de los actos intelectivos.

La capacidad intelectual es permanente y está ligada a la naturaleza humana, pero la verdad alcanzada en la comparación del juicio no es posible sino en virtud de esa luz especial y agregada que Dios concede a todo hombre.

Esta luz, es decir, este develamiento de los axiomas a imagen de las Ideas ejemplares, no crea el objeto formal de nuestros pensamientos, sino que supone un objeto anteriormente formado sobre el cual incidir: la idea (9). La luz no da el contenido de ningún juicio, pero garantiza su veracidad. No aumenta la capacidad de análisis o de síntesis que es innata, pero ofrece un modelo para juzgar el dato en cuestión. Esta luz, por otra parte, no es Dios mismo, sino su efecto. Un efecto divino pero enteramente diverso por su esencia de la otra luz con la que no tiene sino una relación causal: “...*et tamen etiam hoc lumen non est lumen quod Deus est; hoc enim creatura est. Creator est ille; hoc factum, ille qui fecit*” (10). La luz por la que Dios se contempla, es decir, su Verbo, es *hortus clausus* para la inteligencia creada. De manera que la luz divina admite

(7) *De Ordine*, II, 18, 47; BAC, t.I, (1957), p. 788.—

(8) *Confess.* II, 10, 18; BAC, t. II (1968), p. 127.—

(9) San Agustín no presenta ninguna teoría sobre la formación de las ideas. Las ideas y la iluminación son realidades que se encuentran en relación íntima, puesto que es precisamente cuando la idea queda iluminada y cuando el eternas reflejadas en el fondo de la memoria, que tiene lugar el juicio verdadero. En efecto, la verdad del juicio (razón de ser de la iluminación), está garantizada por la presencia de esta luz que permite la visión de los principios. El juicio es, en consecuencia, la confrontación de una idea con las Ideas a la luz de la Luz increada. Pero el origen de nuestras ideas queda siempre problemático. En lo que concierne a las similitudes corporales (imágenes sensibles), no hay problema: “El sentido recibe la imagen del cuerpo que sentimos; la memoria la recibe del sentido, y la mirada del pensamiento de la memoria”. (*De Trin.* XI, 8, 14; BAC p. 643). Pero en lo relativo al conocimiento que el alma adquiere por ella misma, como las ideas sobre las virtudes: “... caridad, gozo, longanidad, paz, benignidad, bondad, fe...”, nuestro autor manifiesta que no las ha alcanzado por ningún sentido corporal y que no las ha visto en otro lugar más que en su espíritu (*Epist.* 147, *ad Paulinam*, 17, 43 *in fine*; BAC, p. 83-84). La formación de la idea en el alma queda, en el agustinismo, oscura y enigmática. ¿Será de pura generación intelectual? ¿Procederá por generalización del sensible como consecuencia de la iluminación? Dar una respuesta categórica a esta cuestión nos parece ir más lejos que lo que nos lo permite la doctrina agustiniana. Cf. Gilson, *E, Reflexions sur la controverse St. Augustin St. Thomas d'Aquin*, Bibl. Thomiste, XIII, París, 1930; Boyer, Ch., *L'idée de la vérité dans la Philosophie de St. Augustin*, París, 1941 (X ed.)

(10) *Contra Faustum* XX, 7.

inmediatamente esta distinción: Dios *intelligibilis lux*, luz en sí mismo, Padre de la luz, por quien lo inteligible es inteligible (11); y, por otra parte, Dios luz de nuestra inteligencia.

M.F. Sciacca hace notar que Dios en tanto que Padre de la luz inteligible es la (transposizione) de la idea del bien en Platón, idea que vuelve inteligibles las otras ideas; mientras que Dios, en tanto que padre de nuestra iluminación, es la trasposición de la imagen plotiniana del sol y de la luna (12).

* * *

Lux sui generis. En la definición de iluminación que propusimos anteriormente se decía que la luz era una "capacidad intuitiva especial y sobreañadida". En efecto, se aprehende y contempla la verdad en un solo acto de conocimiento, intuitivamente, sin que medie ningún discurso. En el fenómeno sensible de la visión tampoco hay pasos sucesivos; se ve o no se ve, pero no se llega a la captación de la imagen visual a través de etapas sucesivas.

Conviene ahora estudiar con algún detalle el hecho de esta luz sea especial y sobreañadida. Para la solución de este punto se debe citar un debatido texto del *De Trinitate* que presenta ambigüedades. Dice San Agustín: "*sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturale ordine, disponente Conditore, subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea...*" (13). La expresión *sui generis* puede ser aplicada al alma y, de acuerdo a esa versión, se traduciría que: "la inteligencia percibe la verdad en una cierta luz incorpórea de su misma naturaleza". Así suele decirse que lo entendió el propio Santo Tomás, pues con el objeto de atacar la posición averroísta del intelecto agente universal, alega el mencionado texto y concluye que "la luz por la que nuestra mente entiende es nuestro intelecto agente. En consecuencia, el intelecto agente pertenece a la naturaleza del alma, que se encuentra, por tanto, multiplicado según el número de almas humanas" (14). Dado que ni siquiera estamos aquí en presencia de una *interpretatio reverentialis*, sino de la utilización de la autoridad considerable del más grande de los Padres de la Iglesia para enfrentarse al averroísmo de Sigerio de Bravante y sus secuaces (15), no creemos demasiado oportuno sostener sin más que el texto así comentado por el Angélico, constituya la única hipótesis hermenéutica que se le pudo ocurrir a Santo Tomás. No se trata allí, en efecto, de comentar el *De Trinitate* en toda su hondura (recuérdese que Sto. Tomás jamás comentó una obra de San Agustín), sino de traer a colación un texto para ayudarse en la defensa de la tesis de que el intelecto agente debe ser individual y salvar así la autonomía del conocimiento y de la libertad de cada hombre.

Pero la citada frase del *De Trinitate* puede ser traducida de otra manera, entendiendo que el *sui generis* remite a "luz" y en ese caso se leería así: "es mejor creer que, por disponerlo así el Hacedor, el alma intelectual, merced a su misma naturaleza, descubre las realidades inteligibles de orden natural, en una luz incorpórea de naturaleza especial". Creemos que la tesis de una "luz especial" o "de naturaleza especial" concuerda

(11) *Solil.* I, 1,3 *et passim*; BAC, t.I (1957).

(12) *San Agostino*, Brescia, 1949, p. 227

(13) *De Trin.* XII, 15, 24; BAC, p. 691.— Ver la nota que en la citada edición pone el traductor P. Luis Arias sobre las dos traducciones que admite la expresión *sui generis*, y los autores que defienden las diversas traducciones.

(14) *De spiritualibus creaturis*, qu. unica, X, sed contra. (*S. Th. Aq., Quaest. Disp.*, Turín, Marietti, 1895, p. 356)

(15) Sobre el tema de Santo Tomás de Aquino y su polémica contra los averroístas latinos, consultar la obra clásica del P. Pierre Mandonnet O.P., *Siger de Bravant et l'averroïsme latin au XIII siècle*, Friburgo (Suiza), 1899.

mejor con el contexto agustiniano. Nos parece también que esta capacidad intuitiva al respecto de los modelos eternos de las cosas, en lo que consiste la iluminación, debió ser considerada por San Agustín como una asistencia divina especial, necesariamente complementaria de la operación intelectual.

Cristo, Maestro Interior. En el *De Magistro*, que es el lugar donde San Agustín habla más detenidamente de la iluminación, no se refiere a Dios iluminador, sino a Cristo, Maestro Interior, "El alma debe consultar al único que verdaderamente puede ser llamado Maestro": tal es la tesis del *De Magistro*. Esta terminología puede prestarse a equívocos. Dios, en tanto que idea del ser absoluto, creador y señor del universo, parece ser un concepto más susceptible de ser tratado filosóficamente, sin tener que recurrir a los órdenes de la revelación y de la gracia. Cristo, en cambio no parece ofrecer esta posibilidad, puesto que parece remitirse siempre al plano estrictamente religioso.

Sin embargo, razonando a partir del nivel de la fe, tal como lo hizo San Agustín, quizás podríamos ensayar una respuesta satisfactoria al problema. En primer lugar, si Cristo es Dios y posee, como dice San Pablo "toda la plenitud de la Divinidad" (*pan to pléroma tes zeótetos*, *Colosenses* 2, 9), resulta indiferente, desde un cierto punto de vista, hablar de Dios iluminador o de Cristo Maestro Interior de Verdad.

Por otra parte, Cristo es la forma más accesible de Dios, puesto que es Dios mismo, con una naturaleza humana, "acampano en medio de nosotros", como dice el texto griego del Evangelio de San Juan (1, 14). Pero tanto Dios como su Unigénito son el objeto de la teología. La dificultad parece encontrarse en la tendencia de asimilar el dominio de la reflexión sobre Dios con el dominio de lo sobrenatural. Se puede, sin embargo, establecer ciertas diferencias. Dios es en Sí y por Sí un ser natural, es decir, un ser capaz de ser pensado por la pura razón. Lo sobrenatural aparece cuando se trata del conocimiento de las relaciones concretas del hombre con Dios; es entonces que intervienen las nociones de naturaleza caída y de naturaleza redimida. En esa perspectiva, Cristo, gracia, redención, parecen ser realidades inseparables. Empero, cuando Agustín habla del Maestro Interior, se podría comprender un Cristo puramente filosófico. La distinción que intentamos hacer es la que habría entre el Cristo Teológico, redentor y dispensador de la gracia y aquel otro, Verbo eterno de Dios, que existe a todo hombre en el acto de conocer, al que llamaríamos "Cristo filosófico". A primera vista, atribuir a San Agustín semejante concepto parece aberrante por varias razones. En primer lugar, en el pensamiento agustiniano, es bien sabido, la diferencia entre filosofía y teología no existe de manera explícita: el universo de San Agustín es esencialmente religioso. Por otra parte, nada más agustiniano que hacer depender de Dios, en tanto que causa primera e inmediata, los actos de la creatura racional; precisamente en eso descansa la doctrina de la iluminación: en una intervención de Dios en el acto de conocer de todo hombre. El pensamiento religioso se encuentra a la raíz del agustinismo; "laicizar" a Cristo parecería una negación del espíritu del autor. Sin embargo, el concepto de Cristo Maestro Interior, comprendido como sinónimo de Dios actuando en el plano natural, accesible por tanto a la filosofía, nos permite formular a su vez el concepto de un Cristo filosófico, sin traicionar el pensamiento de San Agustín. Por lo demás, ese recurso pareciera el único para comprender la verdad en el pecador o en el pagano. Esa "consulta" que debe hacer el alma al Maestro Interior de acuerdo al *De Magistro* (16), no conlleva necesariamente un acto religioso material, incluso si formalmente sí lo sea, puesto que se trata únicamente del apoyo natural que la creatura racional toma en su creador para el acto de conocer. De esta manera, la iluminación se verifica gracias a un Maestro Interior que en la mayor parte

(16) El verbo *consulo*, conjugado en diversas formas, aparece hasta seis veces en el diálogo *De Magistro*, c.11, n.38, que es el lugar donde con más claridad e insistencia explana San Agustín su tesis de la iluminación.

de los niveles del saber no exige la fe como condición de la ciencia. En efecto, hablando de las especulaciones filosóficas de los antiguos griegos, Agustín escribe que “algunos de ellos, en cuanto Dios les prestó ayuda, descubrieron grandes cosas” (17). ¿Tendremos, incluso, que llegar a decir que aún “el insensato que dijo en su corazón: no hay Dios (Ps. 13, 1) ha debido consultar al Maestro Interior para formular ese juicio y que el Maestro Interior ha tenido su parte en tal proposición? ...

Con todo lo anterior queremos únicamente decir que también para formular una proposición falsa, es indispensable un mínimo de iluminación, al menos en lo relativo a los principios lógicos que fundan la proposición (como el atribuir correctamente un predicado a un sujeto) y a los principios metafísicos (conceptos de ser, de existencia, etc.). Insistimos en el hecho de que el concepto de un Cristo filosófico no puede ser atribuído a San Agustín sino como un recurso explicativo y no como una verdad históricamente sostenida por él. El Cristo filosófico está formalmente implícito en su concepción, si asimilamos el Maestro Interior al Verbo Eterno actuando naturalmente en el acto intelectual de la creatura racional, pero creeríamos posible que materialmente expresado un concepto semejante hubiese repugnado el espíritu religioso del Santo. Presentamos la idea en cuestión como una opinión de valor relativo y con las debidas reservas.

Luz natural y luz sobrenatural. En el *De Trinitate*, una de sus obras de madurez, San Agustín establece una graduación progresiva entre las diversas formas de percepción que permiten distinguir las diferentes clases de luz. Los hombres y las bestias, dice son capaces de percibir gracias a los sentidos corporales los objetos exteriores y de fijarlos en la memoria para recordarlos; “pero retener no sólo lo que espontáneamente se capta sino también lo que con industriosa solicitud se confía a la memoria (...); comprender cómo en este orden de cosas se distingue lo verosímil de lo verdadero (...) no son operaciones que se encuentran en los seres de razón ni son comunes a hombres y bestias” (18). Aquí no se va más allá del terreno de las *corporalium similitudines*. Pero hay un tercer grado, donde las fuerzas del alma no bastan y donde la luz “de naturaleza especial” se hace indispensable; se trata de una función más alta de la razón (*sublimioris rationis*), a la que corresponde juzgar esas realidades corporales de acuerdo a leyes incorpóreas y eternas “a manera de normas y luminarias... que son verdaderas e incommutables” (19). Sin la iluminación, el juicio no podría alcanzar la verdad, pero hasta aquí no hay una sola palabra que vaya más allá del dominio puramente natural; la iluminación es un proceso que tiene lugar ordinariamente en el simple nivel de naturaleza. Todas las ciencias y las artes requieren consulta al Maestro Interior, pero la presencia de la gracia no parece indispensable hasta que un cierto tipo de saber no exiga la virtud. Cuando Agustín señala con detalle las funciones y las perfecciones del alma en el *De Quantitate Animae* (20), establece siete grados de magnitud del alma: los tres primeros, el vegetativo, el sensitivo y el intelectual, son comunes a todos los hombres, sin referencia alguna al Evangelio ni al “hombre interior”. La filosofía de los antiguos fue hecha merced al Verbo, dispensador único de la luz y, por lo tanto, vehículo exclusivo de la verdad, pero a espaldas de la

(17) *De Civitate Dei* II, 7; BAC, t. XVII (1964), p. 77. Algo más abajo, en el texto citado, llega a decir Agustín que si esos filósofos griegos “pudieron descubrir alguna senda para vivir bien y alcanzar la bienaventuranza”, etcétera. La afirmación, aunque expresada en tono de hipótesis (*si philosophi aliquid invenerunt...*), no deja por ello de ser sorprendente y audaz.

(18) XII, 2,2; BAC, p. 655.

(19) *De lib. arb.* II, 16, 29; BAC, t. III, (1963) p. 286; cf. *De trin.* XIV, 15, 21; BAC, p. 813: “(En el libro de aquella luz que se llama Verdad) se encuentra toda ley justa escrita y como impresa en el corazón del hombre”. También: *De Trin.* XII, 15, 25; BAC, p. 693.

(20) Ver el cap. XXXIII íntegramente; BAC, p. 508 ss.

verdad religiosa y, en consecuencia, sin intervención (aparente, al menos) del plan de salvación (21). Casi todas las conquistas de la ciencia de todos los tiempos se desenvuelven en estos tres niveles inferiores del alma. La intensidad de la luz pareciera depender únicamente de las simples condiciones naturales, como el talento, la perseverancia o la disciplina del sujeto en cuestión.

¿La virtud de Sócrates o de Platón habrá jugado algún papel en la calidad de sus ideas? ¿Podrá un pagano, de acuerdo al espíritu de Agustín, acceder al cuarto grado de perfección del alma (22), donde la virtud comienza a desempeñar un papel decisivo? ¿La simple religión natural fielmente cumplida será capaz de operar la recepción de un nuevo tipo de luz superior a la luz natural? Aquí comienzan las conjeturas. San Agustín no trató el punto en detalle, pero estimamos que sería traicionar su pensamiento suponer su estado de vida sobrenatural o de interioridad como él la concibe en el *vetus homo*, es decir, en el hombre no renovado el bautismo. Nos limitamos a señalar la dificultad sin tratar de dar solución a un problema no aclarado en la obra de Agustín.

La iluminación culmina cuando el hombre, capaz de llegar a ser un *hombre interior*, es iluminado por la luz sobrenatural. El alma ha recorrido ya, además del cuarto grado (que es de purificación), los grados de la tranquilidad (quinto grado, *op. cit.*, no. 74) y el de la mirada del alma hacia Dios, en el que el alma se entrega al *appetitus intelligendi ea quae vere summeque sunt* (sexto grado, no. 75). Entra entonces en el grado supremo: la contemplación de la verdad, que "no es ya grado, sino cierta morada adonde se llega a través de los grados" (no.76). La epistemología agustiniana encuentra su plenitud en un plano metafilosófico. El alma, puesto que es racional está llamada a deificarse (23); la eficacia de la potencia intelectual natural no basta a la elevada vocación humana. En el espíritu del Doctor de la Gracia la deificación es el pilar fundamental de todo su pensamiento; es el único y auténtico *itinerarium mentis*. El hombre posee la naturaleza únicamente en tanto que punto de partida; tiene su comienzo en el tiempo, pero su vocación es eterna: *vita vitae, spes immortalitatis* (24). Mientras el hombre permanezca disperso en el mundo engañoso de los sentidos y se rehúse a penetrar en su interior y a aceptar la autoridad del Maestro Interior, su ciencia no se sobrepasará a ella misma. Pero cuando la fe supere la ignorancia y la gracia el aguijón de la carne (25), el hombre descubrirá en el interior de su *memoria* las riquezas de Dios a través de la meditación silenciosa; será entonces cuando una luz superior (*ineffabilis lux*), sobrenatural, vendrá a agregarse a la luz natural para operar la suprema perfección a la que el hombre está llamado en su vida mortal (26).

Estamos aquí frente a la polivalencia de la luz, divina, tal como la concibió Agustín, luz "que varía en eficacia y claridad según la persona", como se indicó. La luz puede ser únicamente natural e incluso débil "en razón de la buena o mala voluntad del alma que consulta" (27), pero puede ser poderosa y llegar incluso a deificar al hombre. Cada uno la

(21) "Aparente" únicamente, pues supuesta la teología del Evangelio, nada en la historia humana puede sustraerse al plan salvífico de Dios, cuyo Ungido es "el Alfa y la Omega, el Primero y el Ultimo, el Principio y el Fin" (*Apocalipsis* 22, 13) de toda cosa y suceso. Toda *La Ciudad de Dios* de San Agustín abunda en el tema del cristocentrismo cósmico, que todo lo abarca y que, de alguna manera, presagia las grandes tesis críticas de Teilhard de Chardin. "En torno a Cristo se desarrolla la historia antigua. Frente a Cristo se desenvuelve la contemporánea a El y sobre Cristo gira la posterior", escribe el P. José Morán O.S.A., prolongando *La Ciudad de Dios* (BAC, t.XVI, p. XLVIII - XLIX).

(22) *De Quant. An.* XXXIII, n.73; BAC, t.III p.511.

(23) *De ordine* II, 11, 31; BAC, t.I, p.769

(24) "Vita nostra modo spes est, vita nostra postea aeternitas erit. *Vitae mortalis, spes est vitae immortalis*" (*Enarratio in Psalm.* 103; Sermo 4, n.17. ML. 37, 1389). Cit. por Santiago Ramírez O.P., *La esencia de la esperanza cristiana*, Madrid, 1960, p.7, nota 1.

(25) Cf. *Soliloquia* I, caps. IV y ss.; BAC, t. I, p. 511 ss.

(26) *Ib.*, I, 13, 23; BAC, p. 533 ss.

(27) *De Mag.* XI, 38; BAC, p. 589.

recibe en la medida de sus posibilidades, pero nadie, sea cual fuere su condición, su fe o su virtud, está excluido de la consulta: *omnis rationalis anima consulit*, puesto que ella es "la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo" (*Juan I, 9*) (28).

II PARTE

"El precepto fundamental de la doctrina socrática es, en cierto punto, el punto de partida de San Agustín" (29). *Nosce te ipsum*. Esto queda claro a la luz del *De Magistro*: el que busca la sabiduría debe comenzar por el conocimiento de sí mismo, por la investigación del yo y sus implicaciones. Sólo en ese caso se pone en camino de alcanzar la categoría de *hombre interior*. "Cuando se trata de lo que percibimos con la mente... hablamos lo que vemos que está presente en la luz interior de la verdad, con que está iluminado y de que goza el que se dice *hombre interior* (30). He aquí una de las expresiones capitales de Agustín, y uno de sus conceptos más ricos y profundos (31). Dos tópicos íntimamente ligados determinan el objeto total del conocimiento: Dios y la persona humana: *duplex quaestio est*, ya lo hemos señalado. El hombre, alma encarnada, es en sí una imagen de la Trinidad, como lo enseña el Génesis; el desarrollo de este pensamiento ocupa numerosos capítulos del *De Trinitate*. Si el hombre tiene la gloria de estar hecho a imagen divina, la búsqueda de su yo conduce naturalmente a Dios; así, los períodos de duda que nos alejan de Dios, no son sino crisis de disipación, de alejamiento del propio yo, de falta de intimidad y de interioridad (32). "No vayas fuera, insiste Agustín, entra dentro ti mismo, que es en el hombre interior que habita la verdad" (33). Es en lo más profundo de sí mismo que el hombre encuentra todo lo que requiere para alcanzar la sabiduría, que lejos de ser un sistema conceptual, es vida en la Verdad, compromiso total, o en una palabra, amor. El amor a sí mismo, si es ordenado, ya es amor de Dios: "el que sabe amarse, ama a Dios" (34). Ese amor poner al hombre interior frente a sí mismo, haciéndolo encontrarse, en consecuencia, frente a Dios. A partir de ese principio el santo Doctor va a establecer un impresionante acuerdo metafísico entre el ser y el amor: *cada uno es lo que ama*: "amando a Dios nos hacemos dioses, amando al mundo se nos llama mundo" (35).

El hombre interior es el sujeto por excelencia de la iluminación. La posibilidad de no descarrarse en la dispersión de la vida no es acordada sino el que es capaz, por un acto lúcido, de penetrar en su interior. En Agustín esta temática es autobiográfica: el joven converso sabe bien que busca a Dios, el fin de sus deseos, pero, ¿a dónde volverse? ¿Dónde encontrar a Dios, tan deseable pero tan escondido? Pregunta a las creaturas, a todo lo que es deleitable y sensible y todo le responde al unísono: "*neque nos sumus Deus quam quaeris*" (36). Concibe entonces, por un movimiento contrario, "no por la

(28) De esa manera leía San Agustín ese texto de S. Juan de acuerdo a la antigua versión latina que él utilizaba. Otra posibilidad: "La luz verdadera, la que alumbraba a todo hombre, estaba llegando al mundo". (*Nueva Biblia Española*, Schökel-Mateos, Madrid, 1975).

(29) Gilson, Etienne, *Introduction à l'étude de Sain Augustin*, París, 1949 (3a), p. 2.

(30) De Magistro 12, 40; BAC, p. 591.

(31) La expresión *homo interior*, además de en el *De Magistro* puede encontrarse en el *De Genesi contra Manichaeos* I, 17, 28; BAC t.XV, p. 324: "Lo que se dice que el hombre fue hecho a imagen de Dios se entiende del hombre interior donde reside la razón y la inteligencia". Cf. *De anima et ejus origine*, IV, 14, 20; BAC, t.IV, p. 739 ss. La expresión está tomada de San Pablo, cf. *Rom. 7, 22; Efes. 3, 16*.

(32) A veces San Agustín escribe que la corrupción es la que enceguece al hombre a las cosas divinas y acaba por volverlo insensato: "Se tornan corrompidos y abominables en sus efectos y así, aman al mundo y no a Dios; esas son las afecciones que corrompen el alma y a tal punto enceguecen que puede decir el necio en su corazón: no hay Dios" *Enarr. in Ps. XIII, 1*; cf. *Enarr. in Ps. LII, 2*

(33) *De Vera Religione* XXXIX, 72; BAC, t. IV, p. 159.

(34) *De Trinitate*, XIV, 14, 18; BAC, p. 805.

(35) *Sermón* 121, 1; BAC, t.X, (1965) p. 492.

(36) *Confess. X, 6, 9*; BAC, p. 397; *ib. 8, 12*; BAC, p. 400.

distención sino por la atención" (37), replegar su memoria sobre ella misma hasta su más secreto interior. "Hallé que la inconmutable y verdadera eternidad de la verdad —dice— estaba sobre mi mente mudable" (38). Ha descubierto que el camino era interior.

La *intentio* (: "el tender con atención") supone, incluso, una superación de la potencia racional (no su anulación); un dar de mano "a la manera habitual de pensar... para apartarse de los fantasmas contradictorios y ver de qué luz estaba inundado... y finalmente alcanzar *lo que es* en un golpe de vista trepidante" (39). El hombre interior, abandonando los descubrimientos adventicios que no son más que disolución y dispersión, es un descubridor de sí mismo. Lo que contará para él en adelante, es su yo interno, con sus riquezas infinitas: "Para ver lo que se descubre al espíritu, es decir, que vives, que quieres ver a Dios, que sabes que vives, quieres y preguntas... no empleas los ojos corporales... Así ves tu vida, tu voluntad, tu búsqueda, tu ciencia y tu ignorancia... Todas esas cosas las ves en tí y las tienes en ti, y las ves sin líneas de figuras o resplandor de colores; y te aparecen con tanta mayor claridad y certidumbre cuanto tu mirada sea más simple e interior" (40).

La posibilidad del autoconocimiento es natural; el alma está dotada del poder de entrar en sí misma y de conocerse sin intermediarios, puesto que ella es totalmente inmediata a sí misma: "la mente, cuando se conoce, ella sola es padre de su noticia y es a la vez lo que se conoce y lo que conoce" (41). Más aún, el "autotropismo" del alma alcanza tal grado, que en ciertos momentos San Agustín parece indicar que el único verdadero conocimiento que el espíritu puede adquirir (abstracción hecha de la ciencia infusa), es el conocimiento íntimo: *mens non videtur nisi mente*: "la mente no se ve sino es por medio de la mente" (42).

Notemos que la doctrina del hombre interior no es en San Agustín una simple posición intelectual frente a una problemática teórica. Representa nada menos que su solución personal al agnosticismo de la Academia y su separación de ella. Este conocimiento intuitivo del hombre que entra en sí mismo, permite a Agustín en ese momento crucial de su vida en que buscaba la verdad: operar la unión inmediata entre el objeto y la potencia; descubrir la presencia íntima de las cosas intruídas; lograr claridad en la percepción; alcanzar la certeza y la seguridad (43). ¿Podía ser acaso de otra manera, una vez asentada la tesis de que "nuestra alma es más íntima que nuestro cuerpo"? (44).

En el acto de conocer del *hombre interior*, y por lo tanto, en la dinámica entera de la iluminación, la memoria juega un papel capital, aunque a saz oscuro y misterioso. De acuerdo a la psicología agustiniana, la *mens*, que es lo que de más elevado hay en el alma, se proporciona a sí misma las ideas, extrayéndolas de la cantera de su memoria. La sabiduría, acto propio de la *mens*, no llega de fuera, por intermedio de los fantasmas, sino de dentro mismo: "si preguntas dónde halla el sabio la sabiduría, te responderé: En sí

(37) *Confess.* XI, 29, 39: *non secundum distentionem sed secundum intentionem* (BAC, p. 499).

(38) *Ibid.* VII, 17, 23; BAC, p. 292.- Estamos aquí en presencia de un tipo de conocimiento intuitivo e inmediato que de una cierta manera supera el problema sujeto-objeto, puesto que el objeto es inmanente a la conciencia. El alma se vuelve hacia ella misma cerrando la puerta a toda influencia extraña sensible. Su potencia cognoscitiva se torna así sobre lo inmediato, ¿y qué más inmediato que ella misma? Cf. Victoriano Capánaga, Prólogo al *Contra Academicos*, BAC, t. III, p. 13 ss.

(39) *Confess.* VII, 18 24; BAC p. 293.

(40) *Epist.* 147, 3 *Ad Paulinam*; BAC, p. 43.

(41) *De Trin.* IX, 12, 18; BAC, p. 569. El principio de que la mente, cuando conoce, "es a un mismo tiempo cognoscente y conocido" fue lema de todo el agustinismo medieval, especialmente representado por San Buenaventura. Santo Tomás rechazará firmemente esta tesis.

(42) *De Gen. ad Litt.* XII 10, 21; BAC, t. XV, p. 978.

(43) Cf. Victoriano Capánaga, Introd. al *Contra Académicos*, BAC, t. III p.31.

(44) *De anima et ejus orig.* IV, 5, 6; BAC, p. 720.

mismo" (45). En *Las Confesiones* Agustín insiste en el hecho de que él encontró a Dios en su memoria: "Ved aquí cuánto me he extendido por mi memoria buscándote a ti, Señor; y no te hallé fuera de ella" (46).

¿Cómo comprender esta memoria en el hombre interior, sujeto eminente de la iluminación? Todo el capítulo 80. del libro X de *Las Confesiones* está dedicado a analizar la memoria; allí se la concibe como un receptáculo incommensurable, lleno de las sensaciones recibidas: "Allí se me ofrecen al punto el cielo y la tierra y el mar con todas las cosas que he percibido sensiblemente en ellos, a excepción de las que tengo ya olvidadas" (47). En la memoria se conserva el pasado, o, dicho de otra manera, la memoria es la forma de permanencia del pasado en el espíritu: "Que las cosas pasadas ya no existan, ¿quién lo duda? Y, sin embargo, todavía existe en el alma la memoria de ellas" (48). Así las cosas, la memoria parece presentar dos funciones, o, si se lo prefiere, hay dos cosas diferentes para las que el autor emplea la misma palabra: memoria como morada de Dios y memoria como receptáculo de experiencias sensibles anteriores. Pero la anterior división no queda demasiado clara ante la lectura, atenta de un texto ya conocido: "Ved aquí cuanto me he extendido por mi memoria buscándote a ti, Señor; y no te hallé fuera de ella. Porque desde que te conocí no he hallado nada de ti de que no me haya acordado. Porque allí donde hallé la verdad, allí hallé a mi Dios, la misma verdad, la cual no he olvidado desde que la aprendía" (49). ¿No querrá decir San Agustín aquí que la memoria también sirve para conservar nociones no inmanentes de Dios y de lo divino? En ese caso se podría interpretar que algo al menos del conocimiento de Dios es venido de fuera ("allí donde hallé la verdad"), y que la memoria ha sido la conservadora fiel de su noticia. Es decir, que Dios también fue conocido de alguna manera por vía de exterioridad (cosa que Agustín no trata de aclarar), y que su recuerdo queda, entre otros, en las moradas de la memoria.

Sin embargo, hay textos suficientemente claros para impedirnos semejante opinión: "¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que *tú estabas dentro de mí* y yo fuera, y por fuera te buscaba" (50). Pero quizás el momento cumbre a este respecto de toda la inmensa obra agustiniana, es el conocido dicho: "Tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo suo mío" (51).

Notemos que San Agustín subraya que él no encontró a Dios en la memoria sensible "común a las bestias", ni tampoco en esas partes de la memoria donde guarda los afectos de su alma, puesto que Dios no es ni una imagen corporal, ni un afecto, ni el alma misma (52). Encuentra a Dios superándose a sí mismo, gracias a una asistencia especial: "¿Dónde te hallé, pues, para conocerte, sino en Ti sobre mí?" (53).

Todo lo anterior permite concluir, por lo menos, los puntos siguientes: a) Hay unas ciertas nociones de Dios en el interior del alma; b) La sede es una morada llamada "memoria"; c) La percepción de esas nociones supone el ingreso en sí mismo; d) Ese regreso así mismo caracteriza el hombre *interior*.

(45) *Contra. Acad.* III, 14, 31; BAC, p. 164. Una buena vía para acercarse al tema de la sabiduría en San Agustín, es el capítulo "De la sabiduría agustiniana" de Jacques Maritain en *Los grados del saber*, Club de Lectores, Bs.Ars., 1968, p. 459 ss.

(46) X, 24, 35; BAC, p. 422.

(47) *loc. cit.*, n. 14; BAC, p. 401.

(48) *Confess.* XI, 28, 35; BAC, p. 497-8.

(49) *Ibid.* X, 24, 35; BAC, p. 422.

(50) *Ibid.* X, 27, 37; BAC, p. 424.

(51) *Ibid.* III, 6, 11; BAC, p. 142.

(52) *Ibid.* X, 25, 36; BAC, p. 423.

(53) *Ibid.* X, 26, 37; BAC, p. 424.

La entrada en sí mismo por un acto de reflexión de la conciencia no marca la culminación de la actividad del hombre interior. San Agustín ofrece un panorama mucho más vasto, que podría resumirse bien en la frase *ex exteriori ad interiorum, ex interiori ad superiorem*. En el alma hay impresa una noticia de Dios, porque el alma es luz que participa de la luz divina. Si la verdad es inmanente, en cambio el amor es trascendente, y la *intentio* como replegamiento de la memoria sobre ella misma no termina allí. Supone la operación contraria: el salto del alma en *extentus* hacia el fundamento transtemporal de la existencia: “no distendido, sino extendido; no con distensión, sino con *fija intuición*, tras la palma de la soberana vocación... hasta verme fundido en Ti, purificado y derretido con el fuego de tu amor” (54).

Esta unión mística, esta fusión extática —como toda unión de amor—, es la meta del hombre interior, que comienza por buscar a Dios en su “memoria” y termina con la unión con El en lo intemporal y lo inmutable de lo divino. Es el séptimo grado de perfección del alma y el punto culminante de la doctrina agustiniana de la iluminación.

(54) *Ibid.* XI, 29, 39. Para este texto de *Las Confesiones* hemos preferido apoyarnos en la traducción de V. Sánchez Ruiz S.I., Apostolado de la Prensa, Madrid, 1951, p. 317-318.