

# ¿Por qué es inteligible lo real? Idealidad de Platón, relectura de Agustín y proyección medieval (I)

Éste es el primero de dos estudios sobre lo que suele entenderse como teoría del conocimiento en San Agustín. La presente indagación se pregunta qué realidad radical vuelve el *ser* inteligible. Estaríamos ante la posibilidad primordial del conocimiento por parte de la realidad o de las cosas mismas. El segundo estudio será más reflejo. Estudiará las atribuciones de conocimiento que Agustín descubre en el espíritu, los matices gnoseológicos que la mente, vuelta sobre sí, ve en la propia mente. Es el lado subjetivo: la posibilidad primordial del conocimiento "*ex parte subiecti*". En ambos aspectos Agustín recurre al platonismo. Pero comencemos perfilando el problema.

### I. PLANTEAMIENTO

Como hecho complejo que es, muchas son las condiciones requeridas por el conocimiento humano y muchos sus problemas. Ante todo, el de su certeza y el de su verdad. Fundamentado el conocimiento como hecho cierto, el filósofo ha de cimentar también su verdad. *Pero no es posible entender radicalmente el conocimiento como verdadero sin un compromiso teórico con el espíritu y con lo real*. Quien lo pretenda ha de habérselas, en definitiva, con el hombre y con el ser.

En sostenida reflexión, Agustín se adentró en las raíces mismas de la gnoseología. Y vincula su estudio a una honda preocupación por el hombre, desde la mirada a sí mismo. Es patente el carácter "autobiográfico" de su pensamiento<sup>1</sup>. Y el tener que optar bajo el apremio del bien, le urge a buscar la verdad. E indagar aquella garantía y seguridad sin la cual ni cabe poseerla ni es tal verdad. Es el primer problema.

Abordó, así pues, ante todo, la cuestión radical de la certeza. Hoy se valora como

---

1. Los estudiosos -siguiendo a M. F. Sciacca- suelen destacar este decisivo aspecto, cargado de consecuencias doctrinales y metodológicas. *Agustín lee el mundo y la realidad histórica a través de sí mismo, de su propia peripecia humana ante el bien y la verdad*. Ésta es, en su caso, la "experiencia" de la que todo razonamiento ha de partir, lo "*manifestissimum*" inicial, en claro contraste con la percepción sensorial exterior, del aristotelismo, como punto de partida obligado para todo conocer. Agustín generaliza a partir de la experiencia interior de sí mismo. El devenir de su vida y de su mente lo convirtió en método de lectura, criterio interpretativo, principio hermenéutico general. Lo cual nada tiene de extraño. La cultura griega era también metodológicamente antropocéntrica, a partir ya de Hesiodo. De tal modo que, en el fondo, para el Hiponense, el hombre es el hombre-Agustín. De ahí el éxito permanente -y, particularmente, el medieval- de sus *Confesiones*. El autoexamen lleva a la comprensión del mundo. Y su conversión simboliza y compendia la experiencia de los nuevos tiempos de la nueva Roma. Su filosofía es la expresión teórica de su persona, "*métaphysique de sa propre conversion*" (É. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, París, Vrin, 1929 y reedcs., 316), si bien en un sentido más amplio del que el autor indica.

un logro notable del pensamiento de Occidente la *reorientación interiorista y reflexiva que confirió a este vivaz problema, la reconducción del mismo al dominio del sujeto*. Le dio un nuevo rumbo al descubrir que la reflexividad del espíritu certifica nuestro conocimiento y lo fundamenta como hecho cierto. La mente gana la certeza mirando a sí misma, a la subjetualidad primordial del yo. Este giro subjetivo, como método innovador, preludia la moderna filosofía del sujeto. Intérpretes solventes lo advierten<sup>2</sup>. En la base del conocimiento se halla la peculiaridad del espíritu. Y la propia realidad del sujeto lo fundamenta como cierto.

Pero Agustín desborda el sujeto con otras preguntas radicales: *por qué es inteligible aquello mismo que conocemos y qué facultades tiene la mente para conocerlo*. La inteligibilidad del ser es cuestión gnoseontológica que el Hiponense estudia en los términos de su propio contexto teórico e histórico. Ha de haber una *ratio ultima* que haga posible conocer el mundo. Pues no podríamos entender lo real si el ser mismo no fuera ya de suyo inteligible<sup>3</sup>.

Dedicamos ya atención al primero de estos tres problemas: *la interioridad reflexiva como vía agustiniana de certeza*<sup>4</sup>. En dos nuevos estudios examinamos ahora los otros dos: *la realidad cognoscible y la mente cognoscente*, a juicio de Agustín. Indagamos, primeramente, a qué razón última de inteligibilidad apela nuestro pensador para volverlo todo radicalmente cognoscible. El segundo estudio se preguntará qué idea comprensiva del espíritu supone el Hiponense para dar cuenta cabal del conocer.

Pero hoy se interpone una objeción de base. La retirada teórica de nuestra razón “débil”, tamañas cuestiones las juzga excesivas, además de inútiles. Ciertos pensadores “à la page” demandan hoy asepsia ontológica y “levedad” de doctrinas. El hombre vive una situación nueva, se dice, de versatilidad extrema y levitación teórica. No estamos ya para osadías metafísicas ni para cuestiones de fundamento, se agrega. Y bien que se nota. Pero los antiguos eran diferentes, y no lo vieron así. Acometieron, por ello, insignes hazañas teóricas desde lo inevitable para el ser racional: recurrir a la razón para comprender<sup>5</sup>.

2. Entre los estudios recientes, puede verse el artículo de Th. Fuhrer, en la obra conjunta editada por L. Fetzer (et alii), *Geschichte und Vorgeschichte des modernen Subjektivität*, Berlín-N. York, W. de Gruyter, 1998, 319-339. También, el estudio más general de PENATI, G., “Modernità e post-modernità dell’agostinismo”, en *Giorn. di Metaf.*, n.s., 16,1-2(1994), 31-44.

3. “Non enim potest intelligi ens quin ens sit intelligibile” (THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I, 16, 3, ad 3um.). “... quicquid autem intelligibile non est, intelligi non potest” (*Ep.* 13, ad *Nebrium*, 2). Exigencia de inteligibilidad radical que ambos pensadores, Agustín y Tomás, comparten.

4. UÑA JUÁREZ, A., “San Agustín: interioridad, reflexividad y certeza”, en *Revista Española de Filos. Medieval*, 8(2001), 31-52. Se examina aquí la filosofía agustiniana del espíritu. Agustín tematiza el carácter reflexivo del mismo, especialmente en sus *Confesiones* y en *De Trinitate*. Su inmaterialidad permite a la mente autopersearse, verse e indagarse, un saber inmediato de sí y del sujeto como tal, inmune a toda duda. Agustín es bien consciente de su nueva metodología, interiorista y reflexiva, de certeza, cuando afirma taxativo que si del conocimiento sensible, exterior y mediato del alma (“*per sensus corporis*”) pudo alguien dudar, del conocimiento interior, inmediato y directo del ánimo (“*per se ipsum*”) la duda es imposible. Pues de ciertas “percepciones” firmísimas de lo verdadero que el ánimo posee por sí mismo nunca los escépticos pudieron dudar (*De Trin.*, XV, 12, 21). Agustín apela a la *primordialidad originaria y fundante del sujeto como realidad autoevidente e indubitable por su inmediatez*. Hace de la *autoconciencia* “el primer absoluto lógico y metódico” (L. Cilleruelo). La exploración de la subjetualidad del yo se traduce a diversas modalidades de reflexión que en este estudio examinamos. Todo ello confiere a la doctrina de Agustín un alto grado de originalidad que anticipa las directrices teóricas de la modernidad.

5. J. Ortega y Gasset (cuya estatua contemplo al impartir mis clases) dedicó, en *Sobre la razón histórica*, un amplio apéndice a la fe en la razón. Reflejando anticipadamente la novísima situación del pensamiento “débil”, parece darle ya respuesta recordando cuán inevitable, en definitiva, es para el hombre recurrir al poder (“*vis*” o “*potentia*”, en terminología de Agustín) específico que lo distingue y lo “condena” a vivir de

Filosofías aún recientes subrayan, por lo demás, la condición radical del hombre: ha de comprender la realidad para tener mundo y estar-en-el-mundo. Dicho de otro modo: *el hombre está en el mundo de forma comprensiva*, es decir, teniendo que entender y comprender desde inevitables cuestiones-límite. Y, forzosamente, obligadamente, ha de hacerlo recurriendo a su razón. Es el recurso específico y propio, el más excelente, de esta criatura misteriosa y difícil que es el hombre<sup>6</sup>. Le obsesiona la manía de levantar problemas, algunos muy graves. Los más radicales de ellos solemos llamarlos “filosofía”, una actitud inédita del espíritu que irrumpió en la historia con un cierto Tales, según nos informa Aristóteles en célebre texto que escrupulosos de oficio ponen, sin base, en cuestión<sup>7</sup>. Entre los principales de esos problemas figura el del conocimiento, objeto de preguntas muy varias y graves por parte de Agustín.

El conocimiento sigue siendo cuestión, problema vigente. Todavía hoy resuena la pregunta heideggeriana: *Was heisst Denken? ¿Qué significa pensar?* Indagación nada fácil. Además, investigar significa, en nuestro caso, ordenar lo disperso, repensarlo en orden a su comprensión. El modo peculiar con que Agustín piensa y escribe demanda un singular esfuerzo de reconstrucción<sup>8</sup>.

Hay también dificultades de principio. La cohabitación, en una misma persona, del Agustín filósofo, teólogo y hombre piadoso –áreas no siempre nítidamente delimitadas o expuestas a cierta pendulación– aumenta la complejidad de sus cuestiones y las dificultades de interpretación<sup>9</sup>. Combatir posturas adversas –el pesimismo ontológico maniqueo, en su juventud, o el naturalismo antropológico pelagiano, en su ancianidad– suscita dudas. Pues ciertas convicciones del teólogo parecen cuestionar

---

modo racional: su razón. Y dice Ortega: “Sin duda, la idea de razón está hoy desdibujada y confusa, pero si ensayamos sinceramente desasirnos de su disciplina, volver la espalda y proclamar cada uno para sí y para los demás -lo que sería consecuente- el derecho a la irracionalidad, pronto advertiríamos que en una u otra forma, con una u otra figura o definición, el comportamiento racional nos llama con voz imperativa desde el fondo de nuestra conciencia como si no fuese cuestión de opiniones, por tanto, de nuestra fe o nuestro descreimiento, el tener que ser racionales... la razón o racionalidad es un imperativo inexorable del hombre”. Y lo que verdaderamente urge no es la retirada sino profundizar en ella, para “poner nuestra vida en razón”, único ideal convergente para una humanidad diversa y plural (ORTEGA Y GASSET, J., *Sobre la razón histórica*, Madrid, Alianza, 1983, 3ª ed., 229-230). Hasta el propio J. Derrida habla de la razón así: “contra ella no podemos apelar sino a ella, contra ella no podemos protestar sino con ella”. Es la inevitabilidad de la razón para el ser humano (DERRIDA, J., *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967, 59).

6. Nada hay en el hombre “*ratione sublimius*” (*De lib. arb.*, II, 6, 13).

7. Para los problemas que ese preciso y precioso texto suscita hoy, véase mi libro reciente: UÑA JUÁREZ, A., *Así nació la filosofía. Sobre el texto de Aristóteles (Metafísica, I, 3) en torno a Tales de Mileto*, Madrid, Autor, 2000. El libro recoge opiniones varias de forma documentada. La más solvente cree que ese texto permite mantener la afirmación fundada de que el saber teórico llamado (después) filosofía surgió en Grecia con Tales de Mileto. Lo que representa la máxima hazaña de entre las muchas de diverso tipo que realizaron los griegos.

8. Ya H.-I. Marrou señalaba esas peculiaridades redaccionales, con insistencia quizá excesiva en sus lados negativos (MARROU, H.-I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París, Boccard, 1958, 4ª ed., 70 ss., donde acusa a Agustín, por motivos varios, de componer mal sus escritos). Y si bien nada de lo que aquí indica disminuye la valía teórica del Hiponense, señala el procedimiento de ordenadora reconstrucción que el lector y el intérprete han de seguir al intentar comprender sus doctrinas.

9. A juicio de É. Gilson, en Agustín nunca se sabe dónde habla el filósofo o el teólogo (GILSON, É., *Introduction...*, cit., 294). Lo cual, si bien indica la dificultad, no parece exacto. De hecho, otros sí lo supieron. Por ejemplo, BOYER, Ch., *Saint Agostino filosofo*, Bolonia, Pàtron, 1965, 220-221, donde elenca *los grandes problemas del Agustín filósofo*. Y cubren, a juicio de este buen conocedor de Agustín, las áreas capitales de la filosofía. La lista que propone no es completa, pero sí reveladora. Por extraño que parezca, la cuestión del Agustín filósofo no ha sido aún abordada con el vigor interpretativo y la magnitud de perspectivas que demanda.

grandes supuestos gnoseológicos del Agustín filósofo y suscitar debates sin término<sup>10</sup>. En particular, sus titubeos ante el poder natural de la mente frente a la verdad. Hay, en consecuencia, un serio problema de hermenéutica agustiniana<sup>11</sup>. Hace ya varias décadas, un estudio de F.-J. Thonnard, seguido de alguno otro más, examinaba los métodos interpretativos del pensamiento agustiniano<sup>12</sup>.

Vale en otros temas lo que É. Gilson observa sobre la central idea de “*civitas*”<sup>13</sup>. No todas las formulaciones de Agustín valen por igual, como él mismo reconoce. Tomar al pie de la letra cualquiera de sus dichos y llevarlo hasta el extremo es un método desechado por el propio Agustín. Se impone una lectura serena junto a un discernimiento sagaz. Y conocer sus doctrinas sin ceñirse a unas cuantas frases.

Toda dificultad de principio revierte sobre la objeción permanente de si Agustín es en verdad un filósofo. Obviamente, no la resolveremos aquí. Ni quizá lo necesite. Pues hay, en todo caso, algo que conviene siempre recordar: pese a cierta prevención contra la “*curiositas*”, Agustín afronta sin duda problemas radicales del pensamiento con

10. Un hecho humano -su propia conversión- y una postura teológica extrema -el naturalismo pelagian- llevaron a Agustín a la convicción de una *insuficiencia básica del hombre ante la verdad y ante el bien*. Habla de “*infirmatio*” (*De mor. eccl. cathol.*, I, 2, 3). Exige una asistencia superior de la mente, una “*iluminación natural para el conocimiento de la verdad natural*”. Sin ella no podríamos conocer (*De Trin.* IV, 27, 50). Tomás de Aquino la rechazó con toda diplomacia y discreción, reduciéndola a *función propia y normal de la razón*, coincidente con “*ipsa lux intellectus agentis*”. Incluso Buenaventura fluctuará en este punto capital. Y esa proclamada insuficiencia ha propiciado inadecuadas interpretaciones innatistas, fideístas, irracionalistas y voluntaristas de Agustín o teologismos tan estrechos como el de P. Mandonnet o É. Gilson... Por otra parte, Agustín parece subrayar los poderes *naturales* del ánimo, pues, *por el hecho mismo de serlo*, le competen ciertas verdades, dice Agustín, como “*pertenencias*” inscritas en él de modo natural: “*hoc ei naturaliter inditum est*”, conocidas por intuición directa y con valor de supremas certezas de la vida mental. Estamos ante dificultades reales de interpretación. En cualquier caso, fingir una subordinación, un anodamiento del Agustín filósofo a manos del Agustín teólogo produce una imagen monstruosa que nunca reconocería el propio Agustín. Tampoco él mismo está exento de fluctuaciones, como es notorio, al no delimitar claramente competencias o campos o al no lograr mantener las distinciones que él mismo enunció, ya desde *Contra Académicos*, o por no llevar a sus consecuencias lógicas doctrinas como la de la inserción primordial y “*natural*” del alma en la verdad... Estas y otras tensiones afectan de lleno a su gnoseología.

11. Problema capital, dado el subjetivismo hermenéutico tradicional entre sus intérpretes. Se le ha hecho decir todo y lo contrario de todo. Una gran feria del disparate: baste con recordar a Lutero, O. Rottmanner, al fideísmo o al modernismo, etc. Incluso, fue “*norma*” de jansenistas que para hacer buena cualquier doctrina basta con atribuirle a Agustín (“*dic Augustino*”). No es pensador impenetrable, pero sí es escritor y pensador complejo. *Se corren muy graves riesgos ateniéndose a frases sueltas*, “*porque de tantas discusiones más, dice el propio Agustín, pueden recogerse, sin duda, muchas frases que, aunque no sean falsas, sí pueden parecerlo o ser tenidas por inútiles*” (*Retract.*, Pról., 2, trad. esp. Madrid, BAC., 1995, 644). Ojalá lo hubiera tenido en cuenta Lutero. Habría procurado *avenir entre sí ciertos dichos de Agustín, y estos mismos con sus supuestos*. Es siempre vidriosa y nada simple la cuestión del Agustín filósofo. En principio, parece distinguir nítidamente *scientia* y *sapientia*, conocimiento “*ratione*” y conocimiento “*auctoritate*” (*Contra Acad.*, III, 13, 36; *De ord.*, II, 9, 26), conocer por fe o por razón (*De ord.*, II, 19, 50), pero identifica, por otra parte, la filosofía con la creencia cristiana. Esta postura -tradicional en los primeros siglos cristianos- no agota la cuestión del Agustín filósofo ni la determina sin más. El problema es mucho más complejo. En cualquier caso, *Agustín filosofa de hecho*, aunque su doctrina plantee inevitablemente al intérprete esta inquietante pregunta: ¿es o no es capaz la razón natural de conocer la verdad natural? Las tensiones doctrinales son, pues, notorias. Y parece quedar siempre pendiente *avenir en Agustín razón asistida con razón espontánea o nativa*, si es que él mismo realmente lo consiguió.

12. Véase el estudio de F.-J. Thonnard en *Rev. d. Ét. Augustin.*, 5(1959), 103-120. Como advierte P. Brezzi, la lectura de Agustín fuerza, incluso en doctrinas de gran relieve, a “*superar la letra*”, para alcanzar el verdadero espíritu de sus propuestas.

13. “*Agustín usa tanto fórmulas precisas como otras que no lo son. En caso de duda, las primeras deben servir de reglas de interpretación*” (GILSON, É., *Las metamorfosis de la ciudad de Dios*, Madrid, Rialp, 1965, 73). Es decir, explicar lo confuso por lo claro, y no al revés.

el poder (“vis”) de la sola razón (“liquida ratione”)¹⁴. Y, con cierta insistencia, acomete la cuestión del conocimiento. La examina por vía racional, mediante una vuelta reflexiva y connatural de la mente sobre la propia mente en actitud de autoexamen.

Más aún, la considera *decisiva para el hombre y su destino, en cuanto ser comprometido con la verdad y orientado a la felicidad*¹⁵. Así revivió su propio drama en el relato íntimo de sus *Confesiones*: en línea con toda la tradición helenística y su idea del sabio que correlaciona verdad y felicidad¹⁶. Lo que no impidió en su reflexión la osadía del filósofo ante esta decisiva cuestión: ¿en virtud de qué? ¿Bajo qué condiciones radicales y primeras es posible conocer?

El problema tiene varias vertientes. Especialmente, dos. Por un lado, mira a las cosas mismas, en cuanto pensables. Es un problema de realidad. Y, por otro, a la mente como tal. En plena modernidad, F. Brentano hubo de recordar, frente al idealismo triunfante, esta evidencia que ya Parménides dejó establecida. Conocer no es mera im-posición del sujeto para una realidad inerte y opaca. Como advierte el propio Agustín, es, en verdad, cosa de dos: de la mente pensante y de lo real pensado¹⁷ (Se recupera, de paso, como vínculo gnoseológico entre ambas, la intencionalidad, la “*intentio*”, un venerable concepto escolástico determinante del “primer” Husserl, a través del propio Brentano)¹⁸.

14. Expresión de *Confess.*, VI, 5, 8, en un contexto más bien gnoseológicamente pesimista: “Ideoque, cum essemus infirmi ad inveniendam liquida ratione veritatem...” Sin embargo, intenta pasar por un diálogo racional y por un verdadero ejercicio de la mente, tal como al hombre le es connatural. El pensador Agustín *ejercita de hecho y pese a todo, una razón que no se resuelve, confunde o diluye en la fe del Agustín que cree*, por más que una la ordene a la otra. Ciertos tramos de su reflexión están pensados “*liquida ratione*”. Y son tan amplios que abarcan, como queda dicho, toda la gama de la problemática filosófica. Su análisis de la temporalidad es un modelo de razonamiento perfectamente filosófico, aunque ocurriera en el contexto piadoso de las *Confesiones* y su “*historia salutis*”. Hoy se considera ese razonamiento como obra maestra de la producción filosófica (F-W. von Herrmann). Es sólo un ejemplo, pero ejemplo revelador.

15. A veces, se destaca con vigor el carácter eudaimónico de la filosofía juvenil de Agustín: LEYARD, F., “El tema de la felicidad en los diálogos de San Agustín”, en *Augustinus*, 20(1975), 29-81. Afirma que toda la moral del gran pensador tiende a la felicidad, y que “el eudemonismo agustiniano es, al mismo tiempo, psicológico, moral y metafísico” (p. 37). Aunque Agustín tiene muy en cuenta la felicidad del hombre, sin embargo, no la erige en criterio ético absoluto. El eudemonismo no agota la intención de Agustín. Esto lo sabían ya los grandes conocedores de la ética agustiniana, tales como J. Mausbach o B. Roland-Gosselin, a comienzos del siglo XX. Lo retoma el estudio fundamental de HOLTE, R., *Beatitude et sagesse. Saint Augustin et la fin de l’homme dans la philosophie ancienne*, París, Ét. Augustin., 1962, frente a criterios desajustados de K. Holl, A. Nygren, G. Hultgren... Para un panorama crítico y sugerencias de nuevos planteamientos, cf. SCIUTO, I., “Il significato dell’eudemonismo nei primi scritti de Agostino”, en *Giorn. di Metaf.*, n. ser., 9(1987), 295-332, 495-514.

16. “Nemo beatus nisi sapiens” (*Contra Acad.*, I, 9, 24). “Nemo sapiens nisi beatus” (*De beata vita*, 2, 14). “... nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit... nulla est igitur causa philosophandi nisi finis boni” (*De civ. Dei*, XIX, 1, 3). “Communiter omnes philosophi studendo, quaerendo, disputando, vivendo appetiverunt apprehendere vitam beatam” (*Sermo* 250, 3, 4). Saber y ser feliz. La sabiduría se interrelaciona con el deseo universal de felicidad. “Omnium certa sententia est, qui ratione quoquo modo uti possunt, beatos esse omnes homines velle” (*De civ. Dei*, X, 1, 1). De tal modo, que todos queremos ser felices y no podemos no quererlo (*Contra Jul.*, op. imperf., 12,6).

17. “... liquido tenendum est quod omnis res quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito” (*De Trin.*, IX, 12, 18). Sin la presencia del objeto a la mente no hay conocimiento, lo que no implica necesariamente la doctrina de la abstracción, como a veces se da a entender. Y, en términos de “visión” e “inteleción”, lo reitera: “Ipsa autem visio, intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur” (*Solil.*, I, 6, 13). Y añade la comparación y el contraste: “ut in oculis videre dicitur, ex ipso sensu constat atque sensibili, quorum tracto quolibet, videri nihil potest” (*ibid.*).

18. Brentano mismo reconoció su dependencia del medieval escolástico en el problema de la “*intentio*” (BRENTANO, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, Meiner, 1924, reed., 25-28). Puede verse al respecto la obra, un tanto esquemática y todavía útil, de SATUÉ, A., *La doctrina de la intencionalidad*

Pero el correlato de una *mente* inteligente es una *realidad* inteligible e “inteligida”<sup>19</sup>. Para el realismo de Agustín, patrono y protector de realistas futuros –por ejemplo, un T. Bradwardine, un R. Fitzralph o un J. Wiclef, quienes se enfrentarán, en pleno siglo XIV, al conceptualismo nominalista de G. de Ockham– esto era una evidencia primera, concretada en lo que denominamos *objetividad* y *realismo* del conocimiento<sup>20</sup>. Dos rasgos dominantes en toda la gnoseología antigua. El pensamiento medieval seguirá básicamente estas directrices y las estudiará en ruidosos debates<sup>21</sup>. Y Tomás de Aquino les dedicará una amplia consideración teórica desde diversos ángulos<sup>22</sup>. De tal modo, que sólo en estos términos cabe hablar, a su juicio, de una auténtica pensabilidad del mundo. Se sitúa más allá de la mera “*cogitabilitas*” o “*Denkbarkheit*” que el racionalismo y primer idealismo propondrán en la modernidad.

El realismo de Agustín, en la mejor tradición parmenídea y platónica, vincula la verdad y el conocimiento al ser<sup>23</sup>. Lo que invalida, por principio, los empecinados intentos de hermenéutica –por lo general, teutónica– de leer (y malentender) en sentido apriorístico la gnoseología agustiniana, a propósito, por ejemplo, de la idea de tiempo en sus *Confesiones*.

## II. INTELIGIBILIDAD REAL Y MUNDO IDEAL

Así pues, surge como primer problema del conocimiento esta aguda pregunta: ¿por qué para Agustín la realidad en sí misma resulta diáfana? ¿En virtud de qué aparece

---

en Franz Brentano, Barcelona, CSIC., 1961. O la más reciente, de CHRUDZIMSKI, A., *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano* (Phaenomenologica, 159), Boston-Londres, Dordrecht-Kluwer Acad. Publ., 2001.

19. “... illud autem [manifestum est] fieri non posse, ut sciatur quod scibile non fuerit” (*De Trin.*, IX, 12, 19). Y el alma misma es “sibi ipsa noscibilis”, correlato gnoseológico de sí misma (*ibid.*). “Nam si non sibi esset noscibilis, nunquam se nosse potuisset” (*ibid.*, X, 12, 18).

20. Para la visión realista de la gnoseología de Agustín, su proyección medieval y su discusión ockhamista, sigue siendo útil la penetrante y ya venerable obra de CARRÉ, M. H., *Realists and Nominalists*, Oxford, Univ. Press, 1967, reimpr., orig. 1946.

21. Cf. compendio en GILSON, É., *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981, cap. XII: “El conocimiento de las cosas”, 232-245.

22. Una exposición lúcida es la de RASSAM, J., *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp, 1980, 172ss., 228ss. También es útil y sólida la de GILSON, É., *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1978, 385ss., si bien el enfoque global de la obra es discutible y discutido. Sigue en vigor la observación de M. Grabmann acerca de los dos grandes pilares del pensamiento tomista: la *cognoscibilidad (natural) del ser* y la *apertura al horizonte sobrenatural*, distinción nítida y lúcida a lo largo de toda su obra. El primer aspecto lo expresa Grabmann así: “El más hondo fundamento consiste en la convicción [de Tomás] de que nuestro pensamiento es capaz de conocer y de asimilarse el reino de las esencias, de las causas, de los fines y de las leyes, que está tras y sobre el mundo de las apariencias. Es la convicción de la realidad y de la cognoscibilidad de un orden suprasensible, la decidida adhesión a la posibilidad y realidad de la Metafísica” (GRABMANN, M., *Santo Tomás de Aquino*, Barcelona, Labor, 1945, 2ª ed., 59). El optimismo gnoseológico de Grecia revive aquí con matiz humanista, por reafirmar el hombre pleno, con la *suficiencia gnoseológica que le es connatural*. Bajo el influjo del naturalismo aristotélico, afirma su humanismo gnoseológico pleno: el de un hombre cabal, capaz por sí mismo del conocimiento natural. Como sugiere la cita de Grabmann, es tesis antropológica capital del tomismo. Y también teológica. En la *Summa contra gentiles* (III, 69) lo contrario sería disminuir la bondad del Creador y contrariar su voluntad.

23. “...et omnia vera sunt, in quantum sunt, nec quicquam est falsitas, nisi cum putatur esse quod non est” (*Confess.*, VII, 15, 21). “Quisquis igitur ullam rem aliter quam est intelligit, non eam intelligit. Non potest quidquam intelligi nisi ut est” (*De div. qq.* 83, q. 32). “Sed cui saltem illud manifestum est, falsitatem esse qua id putatur esse quod non est, intelligit eam esse veritatem, quae ostendit id quod est... Quapropter vera, quoniam in tantum vera sunt, in quantum sunt” (*De vera rel.*, 36, 66) “... ad cognoscendum satis est ut videamus ita esse aliquid vel non ita” (*Ibid.*, 31, 58). “Nullo modo autem recte dicitur sciri aliqua res, dum eius ignoratur substantia” (*De Trin.*, X, 10, 16). Véase estudio de VILLALOBOS, J., *Ser y verdad en Agustín de Hipona*, Sevilla, Univ., 1982.

traslúcida, poseedora de principios internos que la vuelven cognoscible? Como queda dicho, dos grandes supuestos rigen la milenaria concepción realista del conocimiento en la que se halla históricamente inscrita la doctrina de Agustín: 1) al conocer superamos el dominio meramente subjetivo de nuestras afecciones y alcanzamos las cosas como tales, el mundo real en sí. 2) Nuestro conocimiento viene regido y determinado por esa misma realidad, es decir, por sus propias razones de inteligibilidad intrínseca, que la hacen portadora y partícipe de un mundo inteligible y superior<sup>24</sup>.

La determinación del conocimiento proviene de la forma. Pero la forma del realista no la pone el sujeto, como quiere Kant. Es de la cosa. Y determina la mente por determinar la cosa<sup>25</sup>. Objetividad y realismo del conocimiento suponen, así, una concepción de *la realidad* como tal. Y suponen también una *mente* capaz de alcanzar todos los finos matices del conocer. Al pensar ambos polos del conocimiento –la cosa y la mente– Agustín se mueve en la esfera del platonismo<sup>26</sup>.

Kant verá en todo esto puro y simple dogmatismo, mientras el delirio romántico lo acusará de ingenuidad. Pero la gnoseología antigua no lo vio así. Revive en tiempos de Agustín, bajo la acción inmediata del neoplatonismo, el invicto optimismo griego que establece un parentesco originario, una consanguineidad de familia (*syngeneía*) entre las cosas, la mente y el *lógos*<sup>27</sup>.

Esta primordial parentela fundamenta en su raíz la viabilidad misma de la verdad, reconocido, desde los primeros filósofos, el escenario de la naturaleza como un todo translúcido, que lo real es portador de *Lógos* y que la racionalidad impregna el ser<sup>28</sup>. El mundo se deja conocer. Confianza de base que hizo surgir la filosofía misma para tornarse en Parménides discurso sobre *ser* y razonamiento argumentativo, persuasión de su verdad, con la benévola complicidad de la diosa<sup>29</sup>. Y confianza renacida que, frente

24. Y sostiene, además, que la mente está radicalmente abierta al ser: "... intellectus in quo universa sunt, vel ipse potius universa" (*De ord.*, II, 9, 26). Notable coincidencia con todo otro realismo. La corrobora su convicción de que la "inteligencia" es la facultad de percibir lo que es: "per quam ea percipit quae sunt" (*De div. qq.* 83, q. 31, 1).

25. El acto de la cosa y el acto de la potencia coinciden. El acto de lo conocido y el acto de la facultad son uno y lo mismo. Lo afirma Aristóteles directamente del sentido en *De anima*, III, 2; 425 b, 27-28. Y lo reitera con varias fórmulas. Tomás de Aquino lo asume como quicio, supuesto capital y principio rector de su doctrina gnoseológica en la propia terminología y conceptos aristotélicos de acto y potencia.

26. Los dos estudios que aquí ofrecemos intentan mostrar conjuntamente que Agustín tomó del platonismo la base legitimadora de su teoría gnoseológica, tanto por parte de la cosa cognoscible, como de la mente cognoscente. Los platónicos le abrieron su posibilidad misma al descubrirle estos básicos supuestos: 1. la *dimensión de idealidad*, allende lo material, dimensión que todo lo torna inteligible, 2. la *originariedad del espíritu*, realidad peculiar con propiedades específicas e inéditas de conocimiento, allende el sentido, 3. la *interioridad subjetiva*, como dominio específico del ser humano y de valencia gnoseológica, 4. la *certeza* o confirmación en la verdad, liberándolo de la parálisis del escepticismo en que se hallaba postrado. *Estas cuatro columnas platónicas sustentan la gnoseología agustiniana desde su base*. Y de este modo, vio clara la verdadera efigie, la noción exacta de la filosofía misma, "*philosophiae facies*" (*Contra Acad.*, II, 2, 6).

27. El optimismo gnoseontológico griego se reafirma y redobra con el concepto, no griego, de creación. Al optimismo creacionista de Agustín, en su contexto y repercusión medieval, se refiere expresamente GILSON, É., *El espíritu...*, cit., cap. VI, 115-136.

28. Ya la primera filosofía percibió y afirmó la universalidad del *Lógos*. Si la cultura griega, como sostiene B. Snell, es un magno proceso inventivo pretendido a descubrir el espíritu, la filosofía lentamente advirtió, por su parte, que el principio organizador de todo es una entidad ideal tan misteriosa como el *Nóus* de Anaxágoras y tan problemática como la *Idea* de Platón. Lo cual supone un ser inteligible *ut sic*. Pero cuando Hegel y Anaxágoras convienen en que "la razón rige el mundo", sus diferencias son tan graves que realmente convienen en un abismo. Porque, en el fondo, la modernidad no malversa el capital del pensamiento antiguo. Lo repiensa desde la perspectiva del sujeto.

29. Aunque fantasía, revelación y razón convergen al mostrar la verdad en su poema, la idea de filosofía que en Parménides se hace explícita, la reitera Platón. La filosofía es ciencia del ser, "*epistémē tou óntos*"

a la retirada sofística de la teoría, permitirá a Sócrates refundar la propia filosofía, al ver en el concepto expresado el “qué” (*tí éstin*) de las cosas<sup>30</sup>. Por lo cual, su “segunda navegación” le llevó a “refugiarse en los conceptos”, como dice literalmente en el *Fedón*<sup>31</sup>. De hecho, Jenofonte nos presenta a un Sócrates incansable buscador del “qué”, qué es cada cosa<sup>32</sup>. O embarcado en una incansante búsqueda de la “definición” (*horismós*), en términos de Aristóteles<sup>33</sup>. Todo lo cual supone la cognoscibilidad del mundo y una realidad inteligible en sí, criterio rector por el que todo Occidente queda constituido en heredero de Sócrates<sup>34</sup>. Comenzando por su discípulo.

En efecto, no se aparta de estas convicciones Platón, en cuya atmósfera intelectual se moverá Agustín. Al contrario, reafirma ese mismo supuesto para darle fundamento estable y consolidar los conceptos. Añorando aquel mundo permanente y “siempre de la misma manera” (*monoeidés*), que “los buenos razonamientos del padre Parménides” le sugieren. Fija, por eso, en lo que es en sí, de por sí y de suyo (*kath’ autò*) o mundo inteligible (*tò noetón*), el referente universal de realidad e inteligibilidad<sup>35</sup>. Referente, el más célebre que vieron los siglos de una prolongada historia de pensamiento, cuyo heredero inmediato es la esencia aristotélica<sup>36</sup>. Ya Diógenes Laercio consideraba a Aristóteles como “el discípulo más legítimo de Platón”<sup>37</sup>.

---

(*Rep.*, VI, 511e). No hay, para ambos pensadores, conocimiento posible desvinculado del ser. La filosofía, nacida sin concepto y sin nombre, se explicita lentamente entre los presocráticos. En Parménides se revela como *discurso argumentativo, razonamiento demostrativo*. Ordena su contenido “a modo de un argumento formalmente deductivo... un dilatado argumento según las normas estrictas de la deducción” (GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, vol. II: *La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*, Madrid, Gredos, 1986, 58). La vinculación deductiva traduce la necesidad misma del ser, cuya cohesión íntima aprisionan sus cadenas (*désmoi*). Por este “encadenamiento” deductivo del pensamiento muchos creemos que, en verdad, la lógica fue un descubrimiento de Parménides. Un portavoz de esta opinión fue ya CORNFORD, F. M., *De la religión a la filosofía*, Barcelona, Ariel, 1984, 225.

30. “Socrates, qui parens philosophiae iure dici potest...” (CICERO, M. T., *De fin.*, 2, 1).

31. “*Eis toùs lógous katafugónta*” (*Fedro*, 99 e, trad., Madrid, Gredos, vol. III, 109).

32. En su preciosa obra *Memorabilia o Recuerdos de Sócrates* I, 1, 16, trad. esp., Madrid, Gredos, 23-24.

33. Buscar la definición que expresa la esencia de cada cosa es el quehacer teórico de Sócrates visto por Aristóteles: *Metaphys.*, I, 6; 987 b y XIII 4; 1078 b.

34. No parece correcta la postura de F. M. Cornford que, contra la interpretación prevalente, excluye de Sócrates toda indagación del concepto. Por el contrario, era empeño crucial, pues supone siempre que sólo la *justeza* de conceptos permite la *justicia* de vida. El verdadero concepto se hace para él norma de rectitud precisamente por alcanzar el ser de las cosas (cf. CORNFORD, F. M., *Antes y después de Sócrates*, Barcelona, Ariel, 1981, 2ª ed., 176-177).

35. Barco, J. L. del, “Verdad e inteligibilidad. Los rasgos invariantes de la doctrina platónica de las Ideas...”, en *Espíritu*, 27, 97-98(1988), 45-72, 119-135. Aunque el tema diera lugar a viejos debates, hoy se acepta, por lo común, que Ideas propiamente dichas, es decir, propiamente platónicas, aparecen por primera vez en su *Fedón*.

36. Continuidad básica, aunque crítica, entre la Idea platónica y la esencia aristotélica: postura magistralmente defendida por DÜRING, I., *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*, C. Winter-Univ. Verlag, 1966, cap. IV. Hay trad. esp. de este monumental escrito, en México, UNAM. 1988. Véase, en igual sentido, artículo de G. Reale que mencionaré enseguida. Ciertamente es que Aristóteles rechazó con vigor formas separadas, constituyendo un *tópos* propio... (aunque su lectura de Platón es tan interpretativa como subrayó H. Cherniss y una sostenida investigación...). Pero mantuvo siempre el *éidos* inmanente en cada cosa como principio de ser y de inteligibilidad, es decir, “la doctrina platónica de una realidad estable...” (GUTHRIE, W. K. C., *Historia...*, vol. VI: *Introducción a Aristóteles*, Madrid, Gredos, 1993, 234). Por esto mismo, toda la gran filosofía posterior no dejará ya de ser platónico-aristotélica, con multitud de variaciones sinfónicas. Comentario y “glosa”. Un ejemplo: la fundamentación kantiana de las categorías y su “deducción”. Otro: la lógica hegeliana como “dicción” y discurso del ser. Por algo la *Enzyklopädie...* de Hegel culmina en un encuentro con la *Metafísica* (XII, 8), donde el Absoluto, cénit del devenir del Espíritu, se experimenta idéntico a la suprema instancia teórica aristotélica. La “irreductible oposición” (E. Franck) entre el Estagirita y su maestro es idea superada.

37. “*gnosiótatos tón Plátonos mathetón*” (Diogenes Laertii *Vitae philosophorum*, V, 1, ed. H. S. Long,



Toda esa venerable historia culmina un ciclo muy claro –y, en cierto modo, lo agota– en la reflexión de Guillermo de Ockham. Su conceptualismo nominalista, invocando una *fundamentación subjetiva del concepto*, abre toda una propuesta alternativa. Y, en el devenir del pensamiento, dará ya paso a “otra cosa”: al giro subjetivista moderno, un repliegue noético, reflexivo, desde la realidad extramental hacia el sujeto y desde éste hacia sí mismo, como a nuevo “fundamento”. Se abre paso la metafísica de la subjetividad espontánea en la era del sujeto. A partir de ahora, hasta culminar en Kant, la forma inteligible ya no provendrá de las cosas. Habiendo excluído las Ideas, como hace Ockham, esa forma interna la hemos suprimido. Comenzamos ya a relegar la “cosa en sí” a las tinieblas exteriores, supuesto negativo que Kant dará por inconcuso y establecido, en la raíz de su crítica. Y, en consecuencia, a la vieja pregunta, ¿de dónde vienen las formas?, habrá de hallarse otra respuesta. El idealismo trascendental gira desde la cosa formada a la razón formalizadora: la forma la pone (*setzen*) el sujeto en las cosas al objetivarlas, unificando la rapsódica dispersión de sus impresiones, y al pensarlas mediante el concepto.

La historia de la filosofía comienza a aclararse en este punto clave. *Hoy se juzga necesario interpretar el vuelco del pensamiento moderno a partir ya de Ockham*<sup>38</sup>. Su giro gnoseontológico pasa por la soledad interior de la mente cartesiana en busca de una certeza establecida con independencia de las cosas en sí. Y se consuma en el formalismo trascendental de Kant. Éste es hoy el modo correcto de entender el inicio gnoseológico de la modernidad y su primera culminación. Es decir, siguiendo una *línea de desarrollo teórico entre Ockham, Descartes y Kant*, que la última investigación evidencia<sup>39</sup>. Pretender que todo cambia *ex abrupto* con Descartes es sólo un viejo error

---

Oxford, Univ. Press, repr.1966, I, 197). “No hay ninguna de sus obras filosóficas [de Arist.] que no lleve el sello del platonismo” (ROSS, D., *Aristóteles*, Buenos Aires, Charcas, 1981, 12).

38. Lo sostiene con vigor GOLDSTEIN, J., *Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham*, Friburgo Br., Alber, 1998. La moderna apelación al sujeto aparece ya aquí. A este mismo asunto vengo aludiendo desde hace años en diversos escritos. Muy reveladoras son dos buenas indagaciones recientes: KAUFFMANN, M., *Begriffe, Sätze, Dinge. Referenz und Wahrheit bei Wilhelm von Ockham*, Leiden, Brill, 1994. MICHON, C., *Nominalisme. La théorie de la signification d’Occam*, París, Vrin, 1994. Ambos estudios subrayan la novedad irreversible abierta por Ockham respecto al modelo ejemplarista de la vieja gnoseontología.

39. Se gesta actualmente una *visión más adecuada del último medievo, no ya como cierre del pasado sino como estreno de una nueva edad que inaugura*. No es otoño (J. Huizinga) sino alba. En los cambios profundos de esa época se observa un paralelismo notable entre la aparición de un nuevo hombre, de un nuevo ser y de un nuevo conocer, en el contexto innovado de una nueva visión de este mundo, del beneficio económico, la belleza, el poder político, el sentido del tiempo, el concepto mismo de ciencia y la razón teológica... *Cambia de raíz la legitimación del mundo y el ejercicio teórico*. Sólo hace falta caer en la cuenta. Debates del “Thomas Institut” de la Universidad de Colonia, entre el 10 y el 13 de sept. de 2002, abordaron el tema con esta pregunta reveladora: “Herbst des Mittelalters? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts”. Confirman indagaciones previas: cf. mis estudios: UÑA JUÁREZ, A., “La modernidad del siglo XIV”, en *La ciudad de Dios*, 206(1993), 703-758; ID., “La modernidad política del siglo XIV”, en *Actas del II Congr. Nacional de Filo. Med.*, Zaragoza, Univ., 1996, 513-522; ID., “La modernidad estética del siglo XIV”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía de la Univ. Complutense*, número especial, 1996, 97-111. En ese giro cultural y metafísico hacia el nuevo pensar de un nuevo hombre tuvo central importancia el pensamiento de San Agustín, “padrino de la modernidad”: cf. ID., “¿Agustinismo político? Sobre el ‘retorno’ de San Agustín en el siglo XIV”, en *La ciudad de Dios*, 211,2(1998), 367-401. *Estamos hoy ante este dilema en torno a la modernidad: o bien su surgimiento se explica a partir del último medievo, o bien no se explica*. Abordaré próximamente esta cuestión partiendo del Descartes hegeliano. Ver en la gnoseología cartesiana y su método filosófico una sorpresa absoluta, no abierta ya por la reflexión del último medievo, es cosa “antigua”, pasada. Para la cuestión del método, cf. ID., “Alfonso de Cartagena y el método geométrico”, en *Cuadernos Salmant. de Filo.*, 11(1984), 543-552, ratificado recientemente por la edición crítica de un célebre escrito del siglo XII, ampliamente seguido en el XIV: DREYER, M. (Hrsg.), *Nikolaus von Amiens: Ars fidei catholicae - Ein Beispielwerk axiomatischer Methode* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. Mittelalt., N.

de perspectiva histórica, alimentado, en buena medida, por la historiografía de Hegel y reiterado aún por Heidegger<sup>40</sup>.

Sin embargo, sí hemos de recuperar otro criterio historiográfico de Heidegger: la clave ontológico-platónica del desarrollo histórico de la filosofía desde la edad antigua al surgimiento de la moderna. Esa clave está, efectivamente, en Platón. Aunque, desde luego, *no en el sentido heideggeriano de “metafísica”, sino en otro más obvio: la realidad inteligible*. El gran Ateniense proclama y establece el parentesco del alma con las Ideas, la parentela de todo con lo ideal<sup>41</sup>. Cada cosa es su portador; imitación y partícipe. De modo que lo inteligible ideal se hace allí presencia (*parousía*). Participa (*metéjei*) de la Idea, de la que es imitación (*mímesis*). Es, así, su misma imagen (*eidólon, eikon*) y semejanza (*homoiósis*), puesta en cada cosa por el Demiurgo al “geometrizar” y organizar matemáticamente este mundo sensible, tejido de tiempo y espacio, contemplando los modelos eternos. Y en la *pólis* bien regida será el gobernante-filósofo quien hará presente la idealidad y el Bien.

La consecuencia es obvia: *este mundo está iluminado, “encantado”*. Homero y Platón son, cada uno a su modo, los dos grandes encantadores del mundo. El gran filósofo hace de cada ente, y de todo lo real, algo intrínsecamente pensable por aquella inteligibilidad íntima que le es propia, siendo de ella portador en la raíz de su ser. Refleja el modelo (*parádeigma*) por el que fue hecho. La mente intuye en él la causa (*aíttá*) que, por modular su ser, perfila su inteligibilidad y su verdad. Los diálogos de madurez caracterizan con precisión ese mundo inteligible (*tópos noetós*) frente al mundo sensible (*tópos oratós*), distinción en curso, recuerda W. K. C. Guthrie, desde el inolvidable Párménides<sup>42</sup>. Y con esta proclamación de idealidad como dimensión real del mundo, surge la metafísica<sup>43</sup>.

Realidad y pensamiento quedaron embrujados con el encanto de lo inteligible, una nueva región del mundo roturada y urbanizada por este mago del *lógos* llamado

---

F., Bd. 32), Munster, Ascherdorff, 1993, con una buena introducción (pp. 1-39). *Hablar de sorpresa de método en Descartes y los modernos hoy ya sólo es posible ignorando esta obra cuyo método geométrico revivió con fuerza en el último medioevo*. Descartes y otros modernos, como Espinosa, le dieron nueva vida cuando lo recuperaron. Pero no lo inventaron, como a menudo se supone.

40. En la interpretación de la modernidad que Heidegger reiteradamente propone, Descartes juega siempre el papel de un *comienzo absoluto*. Suenan, en tal sentido, afirmaciones tajantes como esta: “En la metafísica de Descartes se determina por vez primera lo existente como objetividad del representar y la verdad como certidumbre del representar... Toda la metafísica moderna, Nietzsche inclusive, se mantiene en la interpretación de lo existente y de la verdad que arranca de Descartes” (HEIDEGGER, M., *Holzwege*, trad. esp., Buenos Aires, Losada, 1969, 2ª ed., 78). No cabe aquí -ni es preocupación de Heidegger- la cuestión de la génesis teórica o histórica de la modernidad -y la modernidad cartesiana en particular- que la investigación actual intenta clarificar. Da pie a pensar más bien “la esencia de la época moderna” como un comienzo absoluto, en línea con la rutina al uso. En un estudio próximo abordaré esta cuestión.

41. Lejos de desvalorar lo sensible (como tantas veces se dice, a tantas y a locas), Platón lo rehabilita vinculándolo a su causa (*aíttá*) o su modelo inteligible (*parádeigma*) del que es partícipe en la raíz de su ser. Hay una parentela (*syngeneía*) de todo. *Realidad, pues, radiante, iluminada y encantada*. Pero el parentesco o familiaridad con lo ideal es más propio del alma, como señala el *Fedón*, en un relato encantador: Ideas y alma son “consanguíneas”. Conceptos todos estudiados por DES PLACES. É., *Syngeneía. La parenté de l'homme avec Dieu, d'Homère à la Patristique*, París, Klincksieck, 1964.

42. Cf. GUTHRIE, W. K. C., *Historia...*, cit., II, 40. Agustín distingue habitualmente, como veremos, entre “*sensibilia*” e “*intelligibilia*”. Un ejemplo: *De civ. Dei*, VIII, 6.

43. “Se puede afirmar [...] que la metafísica occidental (entendiendo el término “metafísica” en su acepción más fuerte, es decir, como descubrimiento de la trascendencia) ha nacido con el *Fedón* y que, más aún, Platón mismo muestra ser perfectamente consciente de ello” (REALE, G., “La metafísica aristotélica come prosecuzione delle istanze di fondo della metafísica platonica”, en *Pensamiento*, 35(1979), 135). También Heidegger, siguiendo insinuaciones y críticas de Nietzsche, hace comenzar la “metafísica” con Platón. Obviamente, no es el planteamiento de ambos el aquí seguido.

Platón. Rehabilitó así este otro mundo (sensible), inconsistente por su lábil fluidez. Revistió, además, ese nuevo mapa metafísico con un matiz soteriológico y destinal, tanto para el individuo como para aquella nueva ciudadanía concorde en la Justicia y en el Bien, que su *República* diseña<sup>44</sup>. El alma ha de recuperar el origen. De esta forma, un mundo iluminado y nuevo lo habita un hombre provisto de metas, de un destino ideal. Plotino reafirmará esa misma condición destinal, trayectoria y dinámica profunda del Todo, ejercida “vicariamente” por un hombre, un alma, cuya existencia se entiende como viaje de retorno (*epistrofé*) recuperador del Uno, principio no principiado y meta final de todo acontecer<sup>45</sup>.

La propuesta de Platón cruza la época helenística, en una larga travesía de las Ideas cuya peripecia es hoy ya mejor comprendida y valorada de como Hegel la vio. Y no es que los sobresaltos faltaran. Sin embargo, un proceso de recuperación creciente tuvo también lugar. En la reafirmación de su triunfo final converge, ante todo, la acción del llamado “platonismo medio”<sup>46</sup>. Disputando al estoicismo su prevalente vigencia, cabe hablar en la Roma imperial de una “conversión” generalizada de los espíritus al pensamiento platónico. Movimiento incrementado con la irrupción histórica del cristianismo<sup>47</sup>. Afianzado, aún más, con el neoplatonismo de Plotino, el “Platón redivivo”, como lo llama Agustín.

El estrecho diálogo del Hiponense con Plotino y con Platón ratificó el triunfo definitivo del platonismo al final de la edad antigua, prolongado por su indiscutida vigencia medieval. Entre otras muchas cosas, *el medievo es la historia continua de un diálogo de racionalidad del que nunca está ausente Platón, aunque el neoplatonismo oficie de vicario*<sup>48</sup>.

44. La examino, en comparación con la “*civitas*” de Agustín, en mi estudio: UÑA JUÁREZ, A., “La ciudad ideal de Platón, sociedad convergente de justicia y amistad (Y breve comparación con la ‘*civitas*’ de Agustín)”, en *La ciudad de Dios*, 215,2(2002), 425-478.

45. El hombre es como el gran “vicario” del retorno del ser. A través de él (“el viaje del alma”) todo vuelve a su Principio, al Uno: “El alma humana, la gran viajera del universo, es la encargada de llevar a cabo el difícil trayecto de regreso a la patria, al padre, al origen, el viaje de recuperación, de repliegue..., ascenso de retorno y conversión...” (SANTA CRUZ, M. I., “Plotino y el neoplatonismo”, en C. García Gual (edr.), *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, Trotta, 1997, 355).

46. Cf. DILLON, J., *The Middle Platonists: 80 B.C. to A. D. 220*, N. York, Cornell Univ. Press, 1996, 2ª ed. rev., con ligeros cambios respecto de su primera edición (*ibid.* 1977).

47. El panorama de escuelas en confrontación y convergencia mutuas, y su diálogo creciente con el cristianismo lo pone muy en sus justos términos un lúcido libro que conviene recordar, en tema de tan frecuentes aventurerismos y subjetivismos interpretativos: O. Gigon, *La cultura antigua y el cristianismo*, Madrid, Gredos, 1970.

48. Aparece con cierta recurrencia la idea de que el platonismo medieval se expresa en clave neoplatónica y se reduce de algún modo a neoplatonismo. Así lo indica C. J. de Vogel añadiendo que el Platón que ingresó en el medievo fue más bien el neoplatonismo. Y que esto perduró nada menos que hasta el siglo XIX: “only then was Plato separated from Neoplatonic interpretation” (DE VOGEL, C. J., *Philosophia. Part I: Studies in Greek philosophy*, Assen, Van Gorcum, 1970, 356). Aun siendo esto exacto en multitud de casos, no parece correcto exagerarlo como norma única, ni por relación al medievo ni a la edad moderna. Ejemplos: el siglo XII contempla, por lo general, al propio Platón. Petrarca vuelve su mirada a Platón, como guía y modelo de humanidad, sin compromiso especial con Plotino. Ockham rechaza las Ideas platónicas, como queda dicho, sin aludir para nada al orden hispótico neoplatónico. Y Tomás de Aquino accede, por lo común, a Platón y lo interpreta más bien a través de Aristóteles... Sus reservas ante Ideas “separadas” reproducen o asumen casi siempre la crítica aristotélica. Su criterio de lectura es invariablemente, fielmente aristotélico. Lo demuestra el estudio especializado de RICCATI, C., “La imagen de Platón en Tomás de Aquino”, en *Rev. de filos.* (México), 19,57(1986), 481-500; 20,58-59(1987), 6-27. La única norma general que quizá cabría enunciar es que, durante siglos de la antigüedad, medievo y modernidad, platonismo, aristotelismo y neoplatonismo se “contaminan” e interfieren entre sí y con otras filosofías o supuestos, particularmente los de la creencia judeo-cristiana. En gran medida, el pensamiento de Occidente es una combinación inteligentemente varia entre el *Timeo*, la *Metafísica*, las *Enéadas* y la *Biblia* (con una notable dosis de estoicismo...). Sin esos elementos, como mínimo, el medievo latino es incomprensible.

De tal modo, que *en el medievo se entra y del medievo se sale dialogando con Platón*. Y si la “salida” la provocó G. de Ockham al negar las Ideas<sup>49</sup>, la entrada la propició Agustín al apropiarse de ellas como quicio explicativo último del conocimiento y de lo real<sup>50</sup>. Las Ideas adquirieron carta de naturaleza y *ciudadanía filosófica estable* en el Occidente pensante con la ratificación de Agustín. Pero el mundo perdió sus razones internas, propias, al perder las Ideas. Desde Ockham, ha de ponérselas (*setzen*) otro: el sujeto humano. Por lo cual, el rechazo ockhamista marca época<sup>51</sup>. Divide dos épocas, si bien una perezosa inercia hace que sólo con Descartes lo veamos todavía reconocido por la versión “canónica” y por los sabios de manual.

Se entiende ahora la respuesta del Hiponense a la primera exigencia del conocimiento. *La realidad es en sí y de suyo inteligible porque hay Ideas*. Por un principio y una razón interna. La apropiación del mundo ideal platónico representa la base primera de la gnoseología agustiniana y de todo el medievo<sup>52</sup>, hasta G. de Ockham,

49. Un período histórico se cumple, en la consideración del filósofo, cuando culmina la legitimación más profunda del ser y del tiempo humano y de la unidad de sentido que en él se fundamenta. Es la visión del mundo única expresada en el concepto filosófico, la representación del arte... El medievo, como *ciclo platónico* que es, culmina y cambia cuando G. de Ockham legitima de raíz el ser y el conocimiento apelando ya a otra cosa: al sujeto y su poder signico, que da lugar no ya a una comunidad real sino, en expresión suya, a una mera “*communitas signi*”. *A partir de entonces, nos movemos ya en otra era, en una nueva edad del pensamiento y del hombre mismo, aunque su fecha concreta no coincida exactamente con las establecidas por el uso convencional de la historia común*. La entrada de los turcos en Constantinopla, por ejemplo, no es ninguna “entidad” que determine el cambio periódico en la consideración radical del concepto filosófico. *Pero la negación de las Ideas como clave radical del mundo, sí es determinante de ese cambio de período del pensamiento y de la unidad de sentido, propia de un momento cultural unitario del hombre. La modernidad de Europa arranca por ello del último medievo*. Y se configura y delinea en un largo proceso constitutivo del hombre en su cultura y concepto...

50. M. H. Carré insiste en esta evidencia que recordamos con sus mismas palabras: “... he [Agustín] is the principal channel through which the tradition of Greek thought passed into the reflection of Christian Europe, He taught the ages that followed the logical priority in all human experience, theoretical, moral, aesthetic, religious, of an *ideal order* which supplements the fragmentariness and impermanence of our temporal understanding. *The universe is permeated with the divine Ideas...* The chief point of interest is the sanction thus given to Realism... The distinctive circle of principles that were first asserted by Augustine persists throughout the course of Western thought; the concentration on the eternal reasons, the doctrine of illumination, the dualism of mind and body, the theory of seminal natures...” (CARRÉ, M. H., *Realists...*, cit., 30-31). Muestra en su obra que el medievo teórico pende de la palabra de Agustín, pues la tradición que de él deriva es la fuente principal de pensamiento que atraviesa toda la época y revive al comienzo de la modernidad. Como observa ya en el prefacio, “St. Augustine exercised a cardinal influence on all speculation from the earliest to the latest phase of medieval thought. From him, more than from any other authority, sprang the pronounced Realism that persisted into modern times” (p. V).

51. Ockham se enfrenta a toda la tradición, aunque, como en él es sólo, no menciona a grandes pensadores próximos a sus propios días, tales como Sto. Tomás, Escoto o Gil de Roma. Se trata de indagar si Dios crea lo diverso de Sí mediante Ideas que Agustín y Tomás (y todos) pusieron en la mente del Creador (“*in mente Dei*”). Tiene muy en cuenta a Agustín, cuya postura expone y veladamente discute. Pero el enfrentamiento directo recae, finalmente, en Platón, a quien acusa de equivocado si insiste en mantener la *universalidad* de las Ideas primeras del mundo. Comienza la discusión del libro I, 5 de su comentario a las *Sentencias* con un agrio y vigoroso debate frente a Enrique de Gante, el más notable agustinista independiente a finales del siglo XIII. Expone su doctrina PORRO, P., “*Ponere statum. Idee divine, perfezioni creaturali e ordine del mondo in Enrico di Gand*”, en *Mediaevalia. Textos e Estudos* (Porto), n. 3(1993), 109-159. Para la vigencia medieval de las Ideas, cf. FLINT, V. I. J., *Ideas in the medieval West. Texts and their context*, Londres, Variorum Repr., 1988.

52. El debate sobre platonismo sí, platonismo no, en Tomás de Aquino, es hoy volcán extinguido (¿dormido?), tras férvidas erupciones en décadas no lejanas (C. Fabro). Parece claro que la potente originalidad de su síntesis no se vería amenazada ni contraída, ni la paz augusta del tomismo perturbada, si se admitieran dichos como el siguiente: “... que el concepto de participación constituya el núcleo de la filosofía de Tomás, por lo que concierne a la incidencia del platonismo, es ampliamente reconocido aun por los más convencidos defensores de la síntesis tomista”..., pues siendo aristotélico, “no puede menos

en dependencia estrecha del propio Agustín<sup>53</sup>. El pensamiento del medievo latino ha de ser entendido básicamente como *ciclo platónico*. Y si el Hiponense es el gran “clásico” del medievo, lo es precisamente por este supuesto ejemplarista que fundamenta todo el edificio del pensamiento de esa edad<sup>54</sup>. Eso mismo lo constituye en fundador del pensamiento –como dijo K. Jaspers– y artífice principal del medievo pensante, figura central de un período histórico que viene entendiéndose como “etapa fundacional” de los nuevos tiempos herederos inmediatos de Grecia y de Roma<sup>55</sup>. *El diálogo continuo de Agustín con Platón se prolonga así en el diálogo continuo del medievo con*

---

de ser platónico”, al admitir, pese a toda crítica, un “irreductible platonismo de fondo” (RICCATI, C., “La imagen de Platón...”, arts. cit., 483, 19, 25). Si bien su platonismo transformado es tan poco platónico o tan mixtificado como el de los demás, comenzando por el de Agustín o el de Plotino... O el de Aristóteles, sin ir más lejos.

53. El papel capital desempeñado por el pensamiento de Ockham fue la *crítica* de toda forma de realismo, y su *sustitución* por un convencionalismo signico reductor: reduce a mero signo su carácter representativo. Son sólo índice. Nada contienen de real, sólo lo indican. Carácter meramente deíctico del lenguaje. En consecuencia, la “sustitución” (*suppositio*) de los términos es pura y simplemente “intencional” o nominal: está en vez del mero nombre indicativo o del mero concepto, que es puro signo natural o convencional. Mundo subjetivo. Reino del hombre. Retirada, pues, desde el dominio real de la esencia al mundo subjetivo de convenciones y signos (“*intentio - passio*”). Reacción de espontaneidad significativa. *El moderno retorno al sujeto comienza con Ockham, como la subjetualidad del yo había sido hondamente pensada por San Agustín*. Y esto ha de tenerse en cuenta cuando se estudie la modernidad o intente comprender la gnoseología de Descartes. *Ese retorno al sujeto fue la nueva opción tomada por Ockham tras rechazar las Ideas*. Las excluye y las sustituye. M. H. Carré lo ve claramente. Parafraseemos sus observaciones: para San Agustín y la tradición realista que de él proviene, las cosas participan de las Ideas que como tales subsisten en la mente de Dios. Para Ockham, por el contrario, esas Ideas, carentes de toda realidad, son sólo nombre (“*tantum quid nominis*”). En consecuencia, no forman parte, en ningún sentido, de la realidad de Dios. *Son meros “esquemas” singulares para cada cosa singular*. Como el arquitecto hace un plano singular para cada casa singular. Las Ideas se refieren únicamente a lo singular y conciernen a cosas singulares. Y esto es lo capital: se excluye de ellas todo ejemplarismo *universal*. Justamente, lo que eran para Platón: ejemplares *universales*. Pero si Platón insiste en su *universalidad*, Ockham dice que se equivoca: la primera vez que una cosa tal se oyó en el medievo (mientras se escabulle como puede para no parecer enfrentado también al intocable Agustín). Todas las connotaciones singularistas, empiristas, sígnicas, conceptualistas... del universo ockhamista y de su nueva propuesta gnoseológica derivan de aquí: *las raíces del mundo son singulares, y las cosas son singulares también*. Estrictamente singulares. No mantienen comunidad real entre sí, sólo “*communitas signi*”. Ideas en Dios quiere sólo decir que conoce los infinitos singulares creados por Él. Un conocimiento, pues, singular, no general. El error de Platón está en pretender su *universalidad*. No hay Ideas universales en orden a las cosas (“*ante rem*”). Y la razón primera del mundo radica en la voluntad de Dios, no en supuestas Ideas universales que delimitarían, por lo demás, su primer atributo esencial, la omnipotencia: “*Credo in Deum omnipotentem*” (cf. CARRÉ, M. H., *Realists...*, 116-117, comentado). Al final, el autor se olvida de San Agustín, a quien Ockham constituye en referente, junto a Platón, al debatir la cuestión de las Ideas. Para más indicaciones, cf. mi estudio: UÑA JUÁREZ, A., “Ockham niega las Ideas”, en *Actas del I Congr. Nacional de Filos. Medieval*, Zaragoza, Univ., 1992, 485-497.

54. Es la tesis que mantiene mi estudio: UÑA JUÁREZ, A., “Vigencia medieval de San Agustín o las razones de un clásico”, en *La ciudad de Dios*, 200(1987), 525-575.

55. Desde el conocido libro de E. K. Rand (1928) –convenientemente ampliado el cupo– Agustín habrá de ser enumerado entre los “*fundadores de la edad media*”. Y así suele reconocerse, por lo general, una vez zanjada por M. Grabmann la discusión, un tanto académica y coincidente con el inicio de ese mismo siglo, acerca del significado antiguo o medieval de la figura de Agustín. E. R. Curtius ve en los siglos V-VI *la verdadera etapa fundacional del nuevo tiempo determinado por la transmutación del Imperio, sancionada desde el 381 por el emperador hispano Teodosio, al conferir a Roma una nueva base de legitimación*. Entonces surgió, como dijo P. Ker, “todo lo característico” de la nueva edad medieval (cf. CURTIUS, E. R., *Literatura europea y edad media latina*, México, FCE., 1955, I, 42-44). Un buen número de patrones culturales del medievo provienen de Agustín. Y directrices básicas del pensamiento las alentó también él, como aparece compendiado en un estudio panorámico, todavía útil por su neta lucidez, de DELHAYE, Ph., “Notes sur l’augustinisme médiéval”, en *Mélanges d. sc. rel.*, 19(1962), 100-109. Para una visión general, cf. mi estudio UÑA JUÁREZ, A., “Vigencia medieval de San Agustín o las razones de un clásico”, en *La ciudad de Dios*, 200, 2-3(1987), 525-575.

Agustín. Pues, como advierte A. Dempf, el genio del Hiponense hizo que los siglos subsiguientes discurrieran por el cauce mismo abierto por él<sup>56</sup>.

### III. REAFIRMACIÓN AGUSTINIANA DE LAS IDEAS E INTELIGIBILIDAD RADICAL

*Lo real es inteligible porque hay Ideas.* Lo afirmó Platón y lo reafirmó Agustín en el contexto teórico de una aproximación global a toda la cultura antigua. Reconstruyó desde esa base la inteligibilidad real. Porque, como alguien dijo, proponer la metafísica del orden inteligible y descubrir lo ideal es dar con la clave de inteligibilidad de todo. Examinemos ahora en qué términos reitera su afirmación el Hiponense, qué matices reviste su propuesta y en qué coordenadas personales se inscribe.

#### 1. El diálogo platónico de Agustín

La conciencia neta de ese diálogo intercultural se expresa en *De doctrina christiana*<sup>57</sup>. Y su culminación teórica es la reflexión de *La ciudad de Dios*, plenitud sinfónica del pensador Agustín. El diálogo es de apropiación, según el viejo símil patrístico del oro de los egipcios, es decir, algo nuestro y muy precioso, pero alienado, que se ha de recuperar. Su verdad nos pertenece, es cosa nuestra. Y la recuperación es dialogante, una actitud que nunca abandonó<sup>58</sup>. Lo que constituyó una contribución clave para la continuidad de Occidente como tradición pensante.

Por eso, Agustín ve normal reafirmar las Ideas. Por ellas “los platónicos” encarnan la “*vera philosophia*” con la que importa dialogar. Ellas convierten la historia en intento y acontecer de la verdad, explican la estructura ontológica de todo y permiten el acierto teológico de pensar a Dios como causa universal de los seres, verdad de todas las mentes y norma de bienes y acciones (dador de felicidad), según la división tripartita de la filosofía helenística<sup>59</sup>.

La historia de la filosofía se resuelve para él en la peripecia del platonismo. La

56. DEMPf, A., *La concepción del mundo en la edad media*, Madrid, Gredos, 1958, 77. Se queda solo E. Troeltsch defendiendo la opinión contraria: la de una cesura insalvable entre antigüedad y medievo como dos mundos aparte e incommunicados entre sí. Véase estudio de esa discutible opinión en *Augustin. Stud.*, 24(1993), 72-102.

57. He aquí el texto mismo, decisivo para la actitud de un milenio de cultura, cuando menos: “Si tal vez los llamados filósofos dijeron cosas verdaderas y conformes a nuestra fe, y en especial los platónicos, no sólo no hemos de temerlas sino más bien reclamarlas de ellos como injustos poseedores (y acomodarlas) para nuestro uso [...]. Pues ¿qué otra cosa hicieron muchos de nuestros buenos fieles? ¿Acaso no vemos con cuánto oro, plata y vestidos lujosos salió cargado de Egipto el dulcísimo doctor y mártir beatísimo Cipriano? ¿Con cuánto Lactancio, Victorino, Optato e Hilario, por no hablar de los que aún viven?...” (*De doctr. christ.*, II, 40, 60 y 61). Texto mil veces recordado por los medievales como palabra de orden y actitud modélica ante el saber pagano. La urgencia del diálogo fue en él estímulo permanente, desde *Contra Academicos* a su magno escrito de ancianidad: “cum philosophis est habenda collatio” (*De civ. Dei*, VIII, 1).

58. La interpretación puramente negativa de la actitud de Agustín ante la cultura pagana, tal como la presenta, por ejemplo, N. Cochrane en su conocido libro *Cristianismo y cultura clásica*, México, FCE., 1983, no parece adecuada. La multitud de juicios discutibles en la recepción de Agustín no disculpa el proceder de Cochrane ni su juicio sumarísimo de la cuestión. El Hiponense intentó, a su manera y en su contexto, una aproximación crítica a los valores clásicos. Incluso dentro de sus limitaciones, “no puede ponerse seriamente en duda que su actitud ante la cultura antigua es de cabo a rabo positiva, cuando se sopesa el carácter total de la obra... Con San Agustín el cristianismo ha aceptado la herencia de la cultura antigua sin abdicar de sí mismo. Y es éste un acontecimiento de una inapreciable significación histórica” (O. Gigon, *La cultura antigua...*, 200). Para un análisis del libro de Cochrane, véase art. en *Antig. y Cristianismo*, Murcia, 17(2000), 369-397, si bien *no se compromete con su tesis principal, que no afronta ni discute*, es decir, que en Agustín culmine una actitud del cristianismo, corrosiva de toda la cultura antigua.

59. “Platonici... qui verum Deum, et rerum auctorem, et veritatis illustratorem, et beatitudinis largitorem esse dixerunt” (*De civ. Dei*, VIII, 5).

ontología válida la considera concretada en la propuesta platónica de un orden inteligible, fundamento primero del ser y del conocer. Y como corona, la teología y ética correctas las lee también en sus amigos platónicos, los que iluminaron el camino, a menudo tortuoso, de su borrascosa juventud.

¿Qué obtuvo el Agustín filósofo de su lectura? Examinada a fondo tanto la postración de su mente como el resurgir que él mismo describe, le brindaron cuatro bases decisivas: 1. *la certeza*, extrayendo su mente del abismo escéptico (la fosa de mi gran peligro, “*foveam periculi mei*”) y lo confirmaron en la verdad, 2. la dimensión *espíritu*, dilatando el perímetro de su mente, más allá de su craso materialismo, 3. la clave para desvelar *el misterio del mal*, y 4. *la interioridad*, pues le franquearon toda la profundidad del hombre interior<sup>60</sup>. Le mostraron, así, el “rostro” mismo de la filosofía, su verdadero concepto<sup>61</sup>. Su mente adquirió, de este modo, la plenitud de “poderes” que le permiten en verdad conocer<sup>62</sup>.

Sus “platónicos” se erguían ante sus ojos como el tipo mismo de pensador. Y sus modélicas doctrinas, con leves retoques (“*paucis mutatis*”)<sup>63</sup>, armonizarían sin más con la fe del creyente, pues piensan como nosotros: “*nobiscum sentiunt*”. Aunque la realidad será muy otra: esa operación de concordia se revelaría luego como labor mucho más ardua y compleja. Pese a todo, Agustín no duda en aproximar a Platón a las fuentes bíblicas y aun declararlo divinamente inspirado<sup>64</sup>. Mayor estima no cabe, aunque proteste no hacer de Platón a un ser divino, como era sólito en la apología tradicional<sup>65</sup>.

*El pensamiento y la vida toda de Agustín pueden ser entendidos como un encuentro continuo con el platonismo*, referente primero de la mente pensante, como Roma lo es del hombre político. Pero en ese encuentro *urge distinguir tres niveles* o matices de diálogo, para alejar la confusión de tema tan principal.

A. El encuentro de Agustín con el platonismo tiene, ante todo, una “*dimensión biográfica*”. Se incrustó, por así decir, quedó clavado en su misma persona, como rasgo indeleble de su alma y de su vida. Su espíritu derrotado se encontró con ellos. Y ese cruce de caminos afectó a su persona misma, a la orientación de su vida y a la configuración de su mente. Agustín fue otro hombre desde que un buen día del 386 leyó “algunos libros de los platónicos”<sup>66</sup>. Provocaron en su alma un incendio de tal magnitud,

60. “... prorsus totus in me cursim redibam” (*Contra Acad.*, II, 2, 5).

61. “Tanta se mihi philosophiae facies aperuit” (*Contra Acad.*, II, 2, 6). Véase estudio de este punto en art. de R. J. O’Connell, en *Augustin. Stud.*, 25(1994), 65-76. Confiemos en que, por fin, se fije críticamente la primera palabra de esa frase: “*tanta*”, “*tantae*”, “*tota*”... Las lecturas son fluctuantes.

62. “Potentias animi humani” (*Ep.* 118, 3, 15).

63. *Ep.* 118, 3, 21; *De vera rel.*, 4, 7.

64. *De doctr. christ.*, II, 28, 43. En *Retract.*, II, 4, 2 corrige únicamente detalles de esa aseveración. Y se extiende en el tema en *De civ. Dei*, VIII, 11. En línea con el platonismo medio y, en especial, con Filón, y con el primer pensamiento cristiano (Justino, Clemente, Eusebio...), reafirma el *origen divino de la doctrina platónica* y no descarta la inspiración del *Timeo* en el *Génesis* y en *Éxodo*, 3, 14. E interpreta la ontología del primer principio en los términos platónicos de la inmutabilidad de las Ideas: “*qui vere est quia incommutabilis est*”. Y no le cabe duda de que esa concepción bíblica es justamente la de Platón: “*vehementer hoc Plato tenuit et diligentissime commendavit*”. Pero esta lectura no excluye, dice Agustín, una *inspiración divina directa de estos filósofos*: “*Deus enim illis manifestavit*” (*De civ. Dei*, VIII, 12). Ya Clemente lo había afirmado de Pitágoras y de Platón. Y, como observa S. Lilla (en artículo mencionado más abajo), todo esto impresionó fuertemente al joven Agustín llevándole a ver “una identidad sustancial entre la metafísica plotiniana y la teología joánica del *Lógos*”, como dice expresamente en *Confess.*, VII, 9, 13.

65. “Nos quidem Platonem nec deum nec semideum perhibemus” (*De civ. Dei*, II, 14, 2). Entre medievales, correrá de pluma en pluma el dicho antiguo sobre su personalidad semidivina: “algo más que un hombre y algo menos que un dios”, como dirá, entre otros, Juan de Salisbury.

66. ¿Cuáles fueron en concreto esas lecturas? ¿Qué libros y de qué pensadores? Cuestiones ampliamente

que ya nunca se extinguió. Él mismo lo presenta en tan fogosos términos. Y evocará a menudo esas llamas con aquel ardor que siempre le caracterizó.

Ese encuentro demudó su mente y cambió su vida. Y las Ideas, elevando su mirada, le hicieron verlo todo de otra manera. Más aún: le dieron ojos nuevos que le permitieron propiamente ver, al devolverle *la posibilidad misma de pensar, con la mirada de lo inteligible*. Su conversión se inicia ya aquí, en proceso simultáneo al de la Roma transmutada de los “tiempos cristianos”. Son paralelos la nueva Roma y el nuevo Agustín. Y estará siempre presente en las grandes metamorfosis de la Europa posterior.

B. Un segundo matiz de ese encuentro es como la *dimensión ontológica* del mismo. A lo largo de su vida y escritos, Agustín descubre en el orden inteligible platónico *la clave más profunda para entender el ser, la conservación, el gobierno y el acontecer del mundo: todo el secreto de la realidad como tal*. Se quejará, ya anciano, de que sus amigos platónicos no logran explicar la trama de la historia ni la condición histórica del hombre. Tropezará, además, en una larga lista de posturas que no comparte con ellos, ni como filósofo ni como creyente<sup>67</sup>.

Se diría que en el fondo de sus reservas y críticas late la queja subgrave de que no fueran cristianos, porque su visión de lo corpóreo cierra el paso en sus mentes a la encarnación del Verbo. A tanto llegó el lamento, que en un mal día a todos ellos los llamó impíos: “*impij homines*”<sup>68</sup>. Reproche quizá injusto y algo desagradecido. E incoherente, pues su trayectoria de pensador se inaugura y se cierra con una resonante “*laus Platonis*”<sup>69</sup>. Y, por lo demás, tardío. El desaire llega cuando Agustín ha empeñado ya toda su vida en “convertir” sus doctrinas, diseñando así un proyecto de gran envergadura teórica y de prolongada repercusión histórica<sup>70</sup>.

---

debatidas en indagaciones de W. Theiler, S. M. Zarb, P. Henry, P. Courcelle, P. Hadot, P. F. Béatrice, A. Solignac, O. du Roy... A la vista de ellas, postula J. Pépin que Agustín conocería más directamente, de Plotino, los tratados que menciona o supone conocidos a lo largo de *La ciudad de Dios*, espec. en su libro VIII. “Or, voici un postulat que l’on peut se permettre, pour le moins, d’éprouver: les traités plotiniens qui ont le plus de chance d’avoir fait partie d’une façon ou d’une autre des *libri Platoniorum* ne sont autres que ceux dont la *Cité de Dieu* atteste la lecture à une époque indéterminée” (En artículo de J. Pépin sobre la cuestión de las Ideas, que luego mencionaremos, p. 119). En realidad, pocas lecturas fueron directas. Si leyó el *Timeo* de Platón, a quien proclama su maestro ya en su primera obra exponiendo su doctrina. Y como vía indirecta descuella Cicerón. También hay que tener en cuenta a Apuleyo, como advierte MARROU, H.-I., *Saint Augustin...*, cit., 173, n. 1, aparte de “manuales” de “*dogmata*” en circulación, dado el auge del platonismo, pensamiento dominante de entonces. Véase SOLIGNAC, A., “Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin”, en *Rev. d. Ét. Augustin.*, 1(1958), 113-148. En cuanto a Platón, el problema es más complejo de cuanto suele decirse. Pues ya el primer escrito de Agustín expone la doctrina platónica, nombrando expresamente a Platón Y se sabe que, en un momento dado, leyó parte del *Timeo*. Pero es manifiesto su desconocimiento de la *República* a lo largo de *La ciudad de Dios*...

67. La recepción del platonismo por Agustín es crítica e interpretativa. Examina ambos aspectos un estudio de W. Pannenberg, en *Archivum di Filos.*, 24(1986), 149-171.

68. *Retract.*, I, 1, 4.

69. La fervida alabanza inicial aparece ya en *Contra Academicos*, III, 17, 37, se reitera en otros escritos juveniles y se confirma en el relato de las *Confesiones*. Y las *Revisiones*, que cerraron su carrera intelectual con el reproche antes aludido, ensalzan, no obstante, a Platón por lo principal: “Nec Plato quidem in hoc erravit, quia esse mundum intelligibilem dixit” (*Retract.*, I, 3, 2). Y en *La ciudad de Dios* atribuye a Platón “philosophica gravitas” (*De civ. Dei*, VIII, 21), mientras proclama a los platónicos como los mejores: “... praecipui philosophorum ac nobilissimi” (*Ibid.*, IX, 1). “... tanto ceteris gloriosiores et illustriores habentur, in tantum aliis praelati iudicio posteriorum”. Y los prefirió a todos precisamente por motivos teológicos, por su correcta opinión en doctrinas capitales, particularmente, su adecuada idea de Dios, dador de ser, verdad y felicidad: “melius senserunt” (*Ibid.*, VIII, 12). “rectius ceteris sapuisse laudantur” (*Ibid.*, X, 17).

70. El converso Agustín “convierte” el pensamiento antiguo a través de los platónicos: RIST, J. M., *Augustine: ancient thought baptized*, Cambridge, Univ. Press, 1994.



Inaugura un intento secular en el que ni Agustín mismo ni sus seguidores leen propiamente el platonismo. Lo reajustan y acomodan. Lo reinterpretan desde conceptos diversos para reconducirlo a la propia doctrina. Desde el primer momento, Agustín se aproxima al platonismo buscando un acomodo con el cristianismo<sup>71</sup>. Revisa, corrige y remodela, como indica un conocido estudio de J. Pegueroles<sup>72</sup>. El resultado es un “*tertium quid*”, a juicio de algunos, dudosamente platónico y, al de otros, peligrosamente cristiano, como responsable máximo de una supuesta helenización que juzgan mixtificadora de la creencia.

En cualquier caso, la idea de un “*Plato christianus*” la confirmó Agustín<sup>73</sup>. De tal modo que el propio cristianismo vendría a ser para él, después de todo, algo así como la culminación y cumplimiento de la razón filosófica más fidedigna, es decir, la expresada en la “*vera philosophia*” del platonismo<sup>74</sup>. Identidad y diferencia, seguimiento y crítica, indican *la tensión interna que atraviesa su recepción de los platónicos*. No puede por menos de ser platónico y antiplatónico a la vez. Lo sigue tras operar en su metafísica una profunda “*sanatio in radice*”<sup>75</sup>. Y se duda, tras esta depuración, de que su platonismo siga siendo el de Platón.

Pese a toda divergencia, Agustín significa la sanción autorizada del platonismo como doctrina cualificada. Cerró un viejo debate con valor de palabra definitiva. Y mantuvo siempre esta convicción básica: *sólo el orden inteligible platónico logra explicar el todo desde su ser radical*. Es como el “*nivel ontológico*” de su encuentro permanente con el platonismo.

71. Ve en ellos la filosofía más próxima: “Nulli nobis quam isti propius accesserunt” (*De civ. Dei*, VIII, 5).

72. PEGUEROLES, J., “La patria y el camino. El juicio de San Agustín sobre el platonismo”, en *Es- píritu*, 27(1978), 47-75, espec. p. 71: “El platonismo de San Agustín es un platonismo corregido por la fe cristiana”.

73. La propuesta platónica, era ya, de suyo, abierta y se prestaba a ello, como advirtió en su momento J. Stenzel. Una estructura tan compleja como la de la teoría de las Ideas y la apertura hermenéutica con que Platón las formula, abre a sentidos doctrinales varios y deja multitud de cuestiones pendientes, por lo que suscita necesariamente diversas y divergentes interpretaciones y acomodados. Algunos ven incluso aquí la razón de la pervivencia secular del platonismo, en *su capacidad de relectura y transmutación*, distanciada de su originaria noción: “En el platonismo, según von Ivanka, existe toda una serie de motivos de pensamiento, de conceptos clave (*Schlüsselbegriffe*), que pueden ejercer (y que han efectivamente ejercido) una función importante en el interior del pensamiento cristiano sólo en cuanto han sido separadas del contexto sistemático en el que Platón las dejó insertas” (PEROLI, E., “Sulla recezione del platonismo nella patristica”, en *Riv. d. filos. neo-scol.*, 83, 1/2(1991), 10). Agustín se inscribe en un proceso en marcha. Y culmina largos siglos de reelaboración platónica desde la fe cristiana y de no pocos debates sobre su conveniencia o menos.

74. Cf. MADEC, G., “Le christianisme comme accomplissement du platonisme selon saint Augustin”, en *Docum. e Studi d. Trad. filos. Medievale*, 10(1999), 109-129.

75. Corrige a Platón, Plotino, Apuleyo y Porfirio, expresamente, sobre todo, en *La ciudad de Dios*. Implícitamente, casi de continuo, al contraponerles conceptos y supuestos muy diversos de los suyos. La corrección recae en particular sobre estos puntos capitales, que en otra ocasión indiqué: las Ideas están *in mente Dei* y no tienen realidad autónoma; creación *ex nihilo* y no mera “*formatio*”, tiempo lineal y no cíclico; no hay, o es dudosa, un alma del mundo, “... non quia hoc falsum esse confirmo, sed quia nec verum esse comprehendendo quod sit animal mundus” (*Retract.*, I, 11, 4); unión de alma y cuerpo, fluctuante para Agustín; no hay transmigración de las almas o metempsicosis; ni ha de huírse de todo cuerpo para ser feliz; corrección radical de la idea misma de “lo divino” o un nuevo Dios; dependencia creatural de lo creado respecto de Dios; creación no es emanación o comunicación de la propia esencia; negación de todo tipo de politeísmo; materia y mal no se identifican; la demonología, la magia, la adivinación, etc. quedan excluidas o corregidas; a la idea estoica y plotiniana de providencia añade el concepto de historia o devenir de la humanidad hacia una meta de consumación desde el tiempo al trastiempo... Todo un ajuste de cuentas sobre el ser y destino del hombre y su mundo. Se refiere también a esa corrección de fondo TRAPÉ, A., “San Agustín”, en Quasten-Di Bernardino, *Patrología*, vol. III, Madrid, BAC., 1981, 484-485.

C. Intentando comprender la historia como unidad de sentido, ocurrió un nuevo encuentro o un nuevo matiz del mismo<sup>76</sup>. Es como la “*dimensión histórica*” de su diálogo platónico. Agustín detecta ahora dos aspectos contrapuestos en la doctrina de sus amigos. Por un lado, advierte que la ontología platónica impide una articulación de la historia desde una teoría de la condición histórica. O no abre su concepto ni conduce a ella<sup>77</sup>. Por otra parte, el magno diálogo de *La ciudad de Dios* ha de recuperar el encuentro con el pensamiento platónico, pues, aparte de contar como poder vigente en las mentes de entonces, sobre todo entre neoplatónicos, el protagonismo de la escuela platónica, a ojos de Agustín, ha convertido la filosofía en una auténtica “disciplina”, y la historia en devenir pensante, acontecer de la “*vera philosophia*”, un empeño de verdad<sup>78</sup>. Y formula un apañío de historia filosófica gravitando, en definitiva, sobre una peripecia, más o menos tortuosa, del platonismo<sup>79</sup>.

Al final, ellos son los interlocutores cualificados y válidos con los que se ha de dialogar<sup>80</sup>. Son sus predilectos y electos<sup>81</sup>. La sanción doctrinal del platonismo la considera convalidada por su misma historia. Los platónicos protagonizan ante su mirada la gestión histórica de la verdad como adalides del cometido teórico. Y ve en ellos la culminación y corona del pensamiento humano (W. Theiler).

En realidad, todos los caminos parecen conducir al mismo punto. Pese a toda reserva, *Agustín cifra las bondades doctrinales del platonismo, sobre todo, en su discurso ontológico, en su capacidad de explicar el ser. Brinda una comprensión radical del todo.* El platonismo permite alcanzar las verdaderas raíces del mundo, ajustar los conceptos y legitimar las opciones. Las resonancias ética y teológica hacen de refuerzo y estímulo para su ejercicio de asimilación.

## 2. El mundo inteligible

El centro del diálogo platónico se cifra, para Agustín, en la afirmación de lo inteligible<sup>82</sup>. Siguiendo a Plotino y a Platón, reafirma Agustín su existencia. Y lo presenta o

76. Agustín es un verdadero historiador de la filosofía. Su mirada al pasado teórico, tal como lo ve en su *Carta 118*, a Dióscoro, descubre allí *un todo con sentido*. Se detecta, por lo demás, un paralelismo entre el papel de las lecturas personales de los filósofos en el itinerario personal de Agustín, de una parte, y, de otra, el significado de los diversos sistemas filosóficos en la historia de la humanidad. Todos estos puntos los estudia y defiende un interesante artículo de BOCHET, I., en *Rev. d. Ét. Augustin.*, 44,1(1998), 49-76. Hay también discrepancias aquí. Historiador de mala fe, con deformación sistemática y mal historiador en *De civitate Dei*. Es la postura discutible de BESSONE, L., art. en *Acta class. Univ. Sc. Debreceniensis*, 36(2000), 137-149.

77. *De Trin.*, IV, 16, 21.

78. “... una verissimae philosophiae disciplina” (*Contra Acad.*, III, 9, 42). Punto importante éste en historia de la filosofía y en el que no se ha reparado. Frente a la dispersión reinante en su tiempo en torno a la idea de “filosofía”, Agustín expresa un cambio de visión. Y observa cómo el propio devenir histórico -el recorrido de siglos, “*multis saeculis*”, y el roce de doctrinas, “*multisque contentionibus*”- hace ya de la filosofía una “disciplina” aparte, como las otras “*disciplinae*”. Es, además, un cuerpo de “verdades”, que encarnan la verdad. Sobre la idea confusa y dispersa de “filosofía”, a partir del siglo III de nuestra era, cf. CURTIUS, E., *Literatura europea y edad media latina*, México, FCE., 1955, I, 298 ss.

79. La asendereada historia del platonismo que Agustín presenta en *Conta Academicos*, siguiendo de cerca a su “maestro” Cicerón, suscita discusiones y dudas que recoge y esclarece el notable estudio de FERRETI, S., “Il giudizio di Sant’Agostino sulla Nuova Accademia tra scetticismo ed esoterismo”, en *Filosofia*, 41(1990), 155-183. El otro intento de “historia platónica” se completa en sus detalles a lo largo de *La ciudad de Dios* y en la *Carta 118*.

80. “... cum quibus non indigne quaestio ista tractetur” (*De civ. Dei*, VIII, 1). Y en el contexto agrega: no son en verdad filósofos todos aquellos “qui hoc nomine gloriantur”.

81. “Eligimus enim platonicos, omnium philosophorum nobilissimos” (*De civ. Dei*, IX, 4). Poco antes, en el libro anterior de la misma obra, razona ampliamente por qué.

82. Habla de “mundus intelligibilis” y de “infiniti thesauri rerum intelligibilium”. Y las “res intelligibiles”

supone en sus escritos con los rasgos básicos y en los términos precisos que ambos utilizaron<sup>83</sup>. Y, aunque la perspectiva es muy otra, el Hiponense repiensa el problema de fondo al que las Ideas responden: dar cuenta última del mundo finito y móvil por recurso a un *referente estable y permanente* como norte sin el cual todo quedaría inexplicable<sup>84</sup>. Experimenta la necesidad de reconstruir el mundo inteligible. Lo ideal es también real. Sólo por relación a lo inteligible cabe rehabilitar lo sensible.

Como sucede en Platón, es básico para Agustín el concepto de participación e imitación<sup>85</sup>. Habla de “dos mundos”<sup>86</sup>. Ambos constituyen un doble correlato para el espíritu, en un doble acceso de conocimiento: el “*verum*”, para la mente, y lo “*verisimile*”,

---

contienen las “invisibles atque incommutabiles rationes rerum”, como explicación de todo lo visible y mutable (*De civ. Dei*, XI, 10, 3). No constituyen un orden autónomo, como en Platón sino inherente, en el Verbo en cuanto artista creador. Transmuta con ello su status y su función, mediante el concepto de creación: “ratio sempiterna et incommutabilis qua fecit Deus mundum”. Y en este preciso sentido, dan cuenta radical de todo, pues son “omnium rerum rationes incommutabiles in Verbo Dei” (*De Gen. litt.*, V, 12, 18). De este modo, las traslada, por así decir, al contexto del creyente. El Agustín converso “convierte” a Platón y su mundo inteligible. Las Ideas constituyen un “Regnum” diverso de este mundo mutable, “alius mundus”. En *De ordine*, I, 11, 32 alude a la distinción de mundos por parte de Cristo, si bien en *Retract.*, I, 3, 2 lo corrige avisando de la no coincidencia entre ambos “señoríos”. Las razones supremas del mundo inteligible nos son cognoscibles, dice en el lugar indicado de su gran obra bíblica, por fe (“*ex divina auctoritate*”) o por razón natural (“*capacitas*”). Aunque, agrega, con ayuda divina (“*divinitus adiutus*”). Véase también *Ep.* 147, 17, 42-44. Correlaciona a menudo orden inteligible, razones de las cosas, y “*studium sapientiae*”.

83. Evidentemente, Agustín se aparta del matiz hipostático en el que Plotino inscribe su concepción del orden inteligible, si bien acepta que las Ideas del *Noús* o Inteligencia residen ante todo en el Verbo, como artista primero del mundo: “... in ipso Verbo Dei., in quo sunt omnium, etiam quae temporaliter facta sunt, aeternae rationes, tanquam in eo per quod facta sunt omnia; ac deinde in ipsa creatura...” (*De Gen. litt.*, IV, 24, 41; también: *ibid.*, II, 8, 17). Junto a esta relectura, Agustín acepta gustoso de Plotino supuestos tan decisivos del esquema hipostático como el de jerarquía, gradación y grados de ser, la caracterización de la materia, no como mala o el mal, sino como dispersión y “regio dissimilitudinis”, la exigencia del retorno por conversión hacia sí para hallar lo-sobre-sí, puesto que el alma no se pierde enteramente en lo corpóreo, dice Plotino, ni queda sumergida por entero en el abismo: “En parte se orienta hacia las cosas terrenas y en parte está en medio, entre lo inteligible y lo sensible” (*En.* II, 9, 2). Algo de ella misma continúa perdurablemente en el reino del espíritu (*En.* IV, 8, 8). Y el “viaje del alma” recupera la unidad y purifica la mirada en contacto con lo Inteligible... Agustín acepta básicamente la caracterización ontológica como inseparable de la resonancia antropológica y ética del sistema del Uno. Aludo a esto mismo en mi estudio reciente: UÑA JUÁREZ, A., “Plotino: el sistema del Uno...”, en *Anales del Semin. de Hist. de la Filos.*, de la Univ. Complutense, 19(2002), 99-128. Véase: RITTER, S., *Mundus intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonische Ontologie bei Augustinus*, Frankfurt M. 1937.

84. De hecho, en multitud de ocasiones, Agustín entiende lo inteligible noético, como el correlato de la visión de la mente, al igual que lo sensible es el del sentido: “Namque omnia quae percipimus, aut sensu corporis, aut mente percipimus. Illa sensibilia, haec intelligibilia” (*De mag.*, 12, 39). “Sensibilia dicimus, quae visu tactuque corporis sentiri queunt; intelligibilia, quae conspectu mentis intelligi possunt” (*De civ. Dei*, VIII, 6). Lo hace equivaler, en este sentido, a lo “intelectual”: “... nunc intellectualem et intelligibilem sub eadem significatione appellamus” (*De Gen. litt.*, XII, 10, 21).

85. “Quarum participatione fit ut sit quidquid est, quoquo modo est” (*De div. qq.* 83, q. 46, 2; ed. crítica, A. Mutzenbecher (Corpus christian., ser. lat., 44 A), Turnhout, Brepols, 1975, 73). Por la imitación de la belleza las cosas bellas son tales (*De ord.*, II, 19, 51). Idea recurrente, como muestra el estudio de SMALBRUGGE, M., “La notion de la participation chez Augustin. Quelques observations sur le rapport christianisme-platonisme”, en *Augustiniana*, 40(1990), 333-347. El autor muestra el matiz nuevo que la participación platónica toma en el sistema plotiniano del Uno, vinculada a la idea de jerarquía y gradación. Pero insiste este intérprete en la transformación de este concepto operada en la recepción de Agustín.

86. “... ad dignoscendos duos mundos” (*De ord.*, II, 18, 47). “Esse autem alium mundum, ab istis oculis remotissimum...” (*Ibid.*, I, 11, 32), en conformidad con la creencia. Pero, desde el principio al final de su carrera intelectual, atribuye también a Platón la afirmación del mundo inteligible (*Contra Acad.*, III, 17, 37). “Nec Plato quidem in hoc erravit, quia esse mundum intelligibilem dixit” (*Retract.*, I, 3, 2). Plotino contraponen “cosmos inteligible” de allá, y cosmos de acá, copia de aquél (*En.* II, 4, 4). “De aequali Cosmos verdadero y uno viene a la existencia este cosmos que no es verdaderamente uno” (*En.*, III, 2, 2).

para el sentido<sup>87</sup>. A veces los contraponen en sus características o por su realidad primera<sup>88</sup>. Y mantuvo entre ellos una tensión profunda, expresada ya por Platón mismo y reiterada por Plotino<sup>89</sup>.

Todo esto lo pensó intermitentemente Agustín en contacto inmediato con el neoplatonismo<sup>90</sup>. Pero en cualquiera de sus versiones, el platonismo es para Agustín la filosofía, no de este mundo, sino justamente la que se ha de abrazar y seguir: la “del mundo inteligible”<sup>91</sup>. Lo supone siempre que su reflexión se inmerge en las aguas profundas del nivel ontológico, bajo la acción de un estímulo capital de su mente: la experiencia de lo mutable. Así aparece fundamentada, desde su pensamiento posterior, la andadura misma de su espíritu, reflejada en las *Confessiones*, donde la inmersión en la “diferencia” más honda se torna vivencia humana profunda, radical<sup>92</sup>. Y lo inteligible preside el pensamiento entero de lo real, como expone en *De libero arbitrio*, escrito significativo por su gran vigor filosófico, empeñado en alcanzar la raíz<sup>93</sup>.

87. *Contra Acad.*, III, 17, 37; *Ep.* 13, *ad Nebridium*, 2. “illa quae intelligimus, ista quae cernimus” (*Ep.* 4, *ad Nebridium*, 2). La dinámica propia del espíritu es “a visibilibus ad intelligibilia” (*De Trin.*, XIV, 17, 23).

88. La relación entre partes y todo difiere en ambos: “In hoc enim sensibili mundo... In illo vero mundo intelligibile...” (*De ord.*, II, 19, 51).

89. Un ejemplo muy expresivo es la síntesis del platonismo que Agustín expone en el texto citado de *Contra Academicos*, III, 17, 37: “... sat est enim ad id quod volo, Platonem sensisse duos esse mundos, unum intelligibilem, in quo ipsa veritas habitaret, istum autem sensibilem, quem manifestum est nos visu tactuque sentire; itaque illum verum, hunc veri similem et ad illius imaginem factum; [en aquél reside el principio de la verdad; en éste los insensatos no alcanzan la ciencia sino la opinión]...” Contraste ontológico, gnosológico y ético, como tensión radical de realidades. Esa distinción profunda le sirve a Agustín para contraponer el ser primero a toda otra realidad. En este juego continuo de conceptos, valga de ejemplo lo que leemos en *De Gen. litt.*, IV, 16, 34. *El contraste suele ser entre lo inmutable, permanente y estable, de un lado, y lo sensible, finito y mutable, de otro. Entre la plenitud y la parte, ser verdadero y ser aparente...* Pero Agustín cambia radicalmente la relación entre ambos estableciendo la condición creatural del segundo, en dependencia existencial del primero, algo que ningún griego sostuvo. Plotino contraponen, sobre todo, el Uno a todo lo demás, p. e., en *En.* III, 2, 2: “de aquel cosmos verdadero y uno viene a la existencia este cosmos que no es verdaderamente uno...” La *En.* II, 4, 4 contraponen el cosmos inteligible al cosmos de acá, copia de aquél. Lo reitera en la misma *En.* II, 9, 4 recurriendo a su frecuente distinción entre un acá y un allá. El hombre vive esa diferencia como tensión destinal “a visibilibus, ad intelligibilia”, en expresión de Agustín (*De Trin.*, XIV, 17, 23), suscitando el retorno de todo al Uno a través del “viaje del alma”.

90. Véase al respecto la obra -en traducción italiana- de BEIERWALTES, W. *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Milán, Vita & Pensiero, 1995. Es también útil la obra de DES PLACES, E., *Platonismo e tradizione cristiana*, Milán, Celuc Libri, 1976. Para una rápida panorámica, véase el art. “Platonismo e i Padri”, de S. Lilla, en DI BERARDINO, A. (dir.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Casale Monferrato, Marietti, 1984, II, cols. 2818-2858. Lo sigo en algunas sugerencias.

91. *Contra Acad.*, III, 19, 42.

92. “Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est quod incommutabiliter manet” (*Confess.*, VII, 11, 17). Diferencia que, para el hombre finito, se traduce en intermediación temporal y “carcoma” del tiempo: “Anni tui nec eunt nec veniunt; isti autem nostri eunt et veniunt, ut omnes veniant. Anni tui omnes simul stant, quoniam stant; nec eunt a venientibus excluduntur, quia non transeunt; isti autem nostri omnes erunt, cum omnes non erunt... Hodiernus tuus aeternitas” (*Ibid.*, XI, 13, 17). Pasajes capitales ambos en la *metafísica agustiniana de la condición finita*. Los años que tenemos son, justamente, los que ya no tenemos, porque han pasado. Y, propiamente, habremos sido cuando ya no seamos, cuando todos esos años dejen ya de ser nuestros y todos hayan pasado. Tal es la “diferencia” íntima de todo lo finito, la experiencia de la temporalidad finita convertida en vivencia radical de Agustín ¡Estos años nuestros! Han de consumirse para consumarse. Suma evanescente: ¡cuando se complete la suma, los sumandos ya no existen!

93. Agustín, como ya hiciera el propio Aristóteles y luego Plotino, expresa a menudo lo inteligible en términos de forma. Así designaba las Ideas en la *Quaestio de Ideis*: “principales formae quaedam” (*De div. qq.* 83, q. 46, de *Ideis*, 2, ed. BAC., vol. 40, Madrid 1995, 122). Ya por entonces, Agustín venía combinando ese concepto con una teoría numérica. Y habla de formas numerales modélicas y primeras. Las propone como necesarias, partiendo de la experiencia de lo mutable: “Si ergo, quicquid mutabile aspexeris, vel sensu corporis vel animi consideratione capere non potes, nisi aliqua numerorum forma teneatur, quae detracta in nihil

El universo inteligible de Agustín responde, ciertamente, a una intuición y a una doctrina platónicas. Refleja su postura. Pero no sólo reitera la doctrina como tradición recibida. Intenta, además, demostrarla a lo largo de sus escritos. Su argumento básico es que la realidad del mundo sin el orden inteligible es impensable, tanto en su constitución primera como en su devenir ulterior. Es decir, *muestra las Ideas como necesarias. Y, en este sentido, demuestra su existencia*. En dos pasos argumentales: 1) es necesaria la intervención racional del primer productor del mundo. 2) Su proyecto racional son, justamente, las Ideas de su mente como diseños modélicos y paradigmas ejemplares imitados al crear.

Y, si no hay mundo sin Ideas, tampoco es cognoscible sin ellas. Por ejemplo, ¿cómo podríamos juzgar la realidad sensible, inferior, sin la percepción de lo inmutable? El acto propiamente cognoscitivo, que es el juicio, lo realiza la mente sólo desde las “razones” supremas de lo inteligible y estable<sup>94</sup>. Por lo cual, Agustín supuso siempre -e intentó mostrarlo- que las Ideas son base y principio de toda “*sapientia*”<sup>95</sup>. Los infinitos tesoros de las cosas inteligibles radican en una y única “sabiduría”, poseedora de las “*incommutabiles rationes rerum*”, cuyo carácter instrumental en la creación se subraya al decir que todo fue hecho “*per ipsam*”<sup>96</sup>. Filón de Alejandría utilizaba el término “*organon*” para entender su *Lógos* creador.

Agustín recoge aquí, directa o indirectamente, todo el debate del medioplatonismo y los neoplatónicos sobre el estatuto ontológico del orden inteligible<sup>97</sup>. Ese modelo ideal es, en todo caso, el diseño o proyecto racional que el productor del mundo ha de seguir como ser inteligente. Por él todo surge, se hace y deviene de modo racional<sup>98</sup>. El principio de coherencia, aquí operante al pensar a un Dios creador y su acción productiva del mundo, desecha la hipótesis contraria como aberrante e impropia.

Aparece así clara la dimensión gnoseológica y el alcance ontológico de las Ideas. Agustín subraya su eficacia y poder (“*vis Idearum*”) en ambos sentidos. Permiten, en efecto, no sólo el conocer sino también el hacerse de todo. Lo indica con alusión expresa a Platón: todo se hizo en conformidad con ellas. Su causalidad ejemplar se extiende a todo y es verdaderamente universal<sup>99</sup>.

---

recidat, noli dubitare, ut ista mutabilia non intercipientur, sed dimensis motibus et distincta varietate formarum quasi quosdam versus temporum peragant, esse aliquam formam aeternam et incommutabilem, quae neque contineatur et quasi diffundatur locis neque pretendatur atque varietur temporibus, per quam cuncta ista formari valeant et pro suo genere implere atque agere locorum ac temporum numeros” (*De lib. arb.*, II, 16, 44). Las formas numerales primeras dan cuenta de espacios y tiempos de un orden mutable sin que varíen o queden conmensuradas por ellos. “Conficitur itaque, ut corpus et animus forma quadam incommutabili et semper manente formetur... Quicquid autem formae cuiuspiam rei deficienti remanet, ex illa forma est quae nescit deficere motisque ipsis rerum deficientium vel proficientium excedere numerorum suorum leges non sinit...” (*Ibid.*, II, 17, 45 y 46). Como dice aquí mismo, todo lo mutable demuestra suficientemente “*ex illa forma subsistere quae semper eius modi est*”. Subrayado mío.

94. “Sed sublimioris rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporeales et sempiternas, quae nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent... Iudicamus autem de corporalibus ex ratione dimensionum atque figurarum, quae incommutabiliter manere mens novit” (*De Trin.*, XII, 2, 2).

95. “... tanta in eis vis constituitur, ut nisi his [Ideis] intellectus sapiens esse nemo possit” (*De div. qq.* 83, q. 46, *De Ideis*, 1, ed. cit., 70).

96. *De civ. Dei*, XI, 10, 3.

97. Véase, al respecto, mi estudio de este problema: UÑA JUÁREZ, A., “Hermenéutica de las Ideas. De Platón a Ockham pasando por Filón y San Agustín”, en *La ciudad de Dios*, 202,1(1989), 173-230, espec. 186 ss.

98. “... omnia ratione sunt condita” (*De div. qq.* 83, q. 46, *De Ideis*, 2). “Singula igitur propriis sunt creaturam rationibus” (*ibid.*).

99. “Qua in re omitto dicere quod Plato illas Ideas tantam vim habere dicit, ut secundum eas non solum aliquid fecerit sed etiam coelum factum sit” (*De civ. Dei*, VII, 28).

Consecuente con todo ello es la doctrina, abierta a ulteriores desarrollos por parte del pensamiento venidero, de una doble existencia de las Ideas. Utiliza varias fórmulas: 1) “*in Verbo Dei*” - “*in ipsa creatura*”<sup>100</sup>. 2) “*In arte*” - “*in opere*”<sup>101</sup>. 3) Lo que vemos “en la especie de la razón sempiterna” - lo que vemos “expreso en alguna apariencia de realidad temporal”<sup>102</sup>... Pero si consideramos también al hombre cognoscente, las Ideas revisten tres modos de existencia: 1) en el arte supremo del Verbo creador, 2) en las cosas que, según su modelo ejemplar, se hicieron, 3) en la mente del espíritu finito que las conoce. Pero las Ideas sólo en el conocimiento del Creador tienen eficacia radical, hacen ser: las cosas *son* porque las conoce, no a la inversa<sup>103</sup>.

En resumen: basten estas indicaciones para entender que Agustín no sólo reitera la existencia del mundo ideal. Muestra, además, su necesidad como explicación última y radical de todo cuanto hay. Formula razonamientos para demostrar que, sin ese mundo inteligible y sus “*sempiternae rationes*”<sup>104</sup>, lo real existente quedaría inexplicado. Su terminología y conceptos son los del platonismo, medio- y neoplatonismo, así como muchos de sus grandes supuestos y de la problemática en juego.

### 3. La transmutación de lo inteligible

Tenemos la suerte de que a un problema tan crucial como el que nos ocupa Agustín le dio un tratamiento “monográfico” y sistemático, algo excepcional en su caso. Le dedicó un escrito brevísimo, probablemente solicitado por alguien de su entorno próximo, quizá un compañero de su nueva vida de retiro. En su respuesta, bajo la modalidad literaria de una “*quaestio*”, hubo de ser ordenado, ceñido al tema. Reúne cuanto de modo más ocasional deja insinuado a lo largo de sus escritos<sup>105</sup>. A juicio de algún intérprete (C. Fabro), es la formulación más feliz y elegante que nuestro pensador dio a tan honda cuestión. Me refiero, obviamente, a su *Quaestio de Ideis*<sup>106</sup>. El estudio de la obra tiene ya una notable trayectoria. Culmina en trabajos recientes de J. Pépin, centrados, sobre todo, en el problema de sus fuentes. Otros más se adentran en la repercusión medieval de la obra y su decisivo tema.

La estructura demostrativa de este escrito –hasta ahora inadvertida– indica que Agustín no se limitó a reiterar el mundo ideal platónico. Examino este punto y toda la obra en un estudio de inminente publicación. Descubrirá en ella cuatro intentos mayores que marcan su estructura: 1. noción de las Ideas; 2. demostración de su existencia; 3. conocimiento por parte del alma, en resonancia catártica, ética; 4. transmutación de su estatuto.

Interesa este último punto: la reforma del cielo platónico que Agustín condensa en

100. *De Gen. litt.*, IV, 21, 41. Este comentario al *Génesis* establece frecuentes comparaciones entre ambos modos de ser. Véase, por ejemplo, II, 8, 16 y 17; V, 12, 28...

101. *In Io.*, I, 17. Toma el ejemplo del arca. Se sirve, pues, como Heidegger o E. Bloch, del arte y lo artificial para explicar lo natural o el ser como tal. También utiliza el célebre ejemplo de la casa. Y agrega que era mejor “in arte” donde no tiene vejez ni peligro de ruina, en cuanto diseño ideal inmune al tiempo y a la mutabilidad perecedera: “*etsi domus ruat, ars manet*” (cf. *ibid.*, 37, 8).

102. *De civ. Dei*, X, 2, 4.

103. “... non quia sunt ideo novit, sed quia novit ideo sunt” (*De Trin.*, XV, 13, 22).

104. Fórmula, expresión, ésta común en Agustín. Véase, por ejemplo, *De Trin.*, IX, 6, 9.

105. JANSEN, I. P., “The divine Ideas in the writings of St. Augustine”, en *The Modern Schoolman*, 22(1945), 117-131. PÉREZ RUIZ, F., “Las Ideas de San Agustín”, en *Pensamiento*, 43(1987), 129-150.

106. Incluida, como se sabe, con el n. 46, en su escrito general *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. Tanto la obra general, como la cuestión de las Ideas en particular, son hoy bien conocidas, sobre todo tras la reciente edición, en el vol. XL de las obras completas (Madrid, BAC., 1995, 121-125) y tras la edición crítica en la colección “Corpus christianorum”, ser. lat. 44 A (Turnhout, Brepols, 1975, 70-73).

tan breves páginas, al tiempo que trata de fijar su concepto, demostrar su existencia y establecer las condiciones éticas para su conocimiento. Puesto que el mencionado estudio considera en detalle este punto, remito al lector al mismo y concluyo el presente con breves indicaciones.

Estaba ya en marcha un proceso de transmutación de las Ideas. Algunos lo retrotraen al propio Platón y a Aristóteles. El medioplatonismo de Filón marca un hito decisivo, acentuado por el neoplatonismo y por la visión cristiana del orden divino y de la condición finita<sup>107</sup>. Por todo lo cual, llegó a hacerse convicción común que el mundo inteligible platónico pervive, no en estado puro, sino convenientemente reformado. En consecuencia, las Ideas radican en la mente del Dios creador. Y sólo de este modo mantienen su vigencia. En este sentido, todos los platonismos posteriores a Platón son otras tantas lecturas, interpretaciones de sus Ideas. La reforma recae directamente sobre la causalidad de las mismas, problema estrechamente vinculado al de su propio estatuto ontológico. Y todo revierte, de algún modo, sobre su propio concepto.

Agustín se hace eco de estos debates. Ha de organizar en base a las Ideas su visión coherente del todo. Las constituye en piedra angular de su ontología. Pero transmutadas. Y las relea también como pensamientos en la mente del Dios creador<sup>108</sup>. Allí radican y allí causan. Mantiene así su carácter modélico, racional y con-formador. Como ejemplares universales, causan por imitación y participación. Pero a esta causalidad ejemplar añade otra, extraña a todo griego al pensar el origen primero del mundo: la eficiente o dación radical de ser, el “*dare esse*”, en expresión de Agustín<sup>109</sup>. *Lo cual exige y supone toda una reforma radical de la ontología platónica en torno a Dios y su acción creadora, al mundo y su creaturalidad finita, al hombre y su condición histórica*. Toda una verdadera corrección de Platón, como se ha advertido<sup>110</sup>. Reforma el orden inteligible, lo repropone y repiensa, al igual que hizo Plotino desde su esquema hipostático.

Ambos pensadores –Plotino Agustín– varían el estatuto ontológico, la realidad propia de las Ideas, su concepto. No son ya lo-en-sí (*kath' autó*), independiente, autónomo y hasta separado, *joristón*. Sino pertenencias de un pensante y en él radicadas, lo pensado por un principio intelectual, pensamientos del Pensamiento, como diría Aristóteles. Agustín pone, así pues, condiciones radicales a las Ideas de Platón para poder aceptarlas y darles carta de ciudadanía teórica. Además, el último Agustín ampliará su causalidad en dirección al hombre. Constata las limitaciones del platonismo

107. La urgencia de reformar las Ideas se acentuó en la reflexión de Filón, al pretender avenir la visión hebrea y la concepción platónica del mundo en el *Génesis* y en el *Timeo*. Su obra *De opificio mundi* explica este problema central, ineludible a partir de entonces para todo creyente despierto, como Agustín, que intente “conocer lo que cree”. Se habla de una explosión de los estudios filonianos en las últimas décadas, presentados por DILLON, J., *The Middle Platonists...*, cit., 438 ss. Pero sigue siendo fundamentalmente válido el planteamiento de H. Chadwick en ARMSTRONG, A. H. (edr.), *Later Greek and early Medieval Philosophy*, Cambridge, Univ. Press, 1970, 133-157, recogido lúcidamente por G. Reale en su historia del pensamiento antiguo. Desde 1989 aparece regularmente y pone al día “*Studia Philonica Annual*”, fundado por D. Runia.

108. Cree J. Pépin que la transmutación agustiniana de las Ideas, como “*rationes aeternae*” del Verbo, se inspira en Orígenes. Véase PÉPIN, J., “La doctrine augustinienne des “*rationes aeternae*”. Affinités, origines”, en M. Fattori-L. M. Bianchi, *Ratio...*, Florencia, Olschki, 1994, 47-68, espec. 67-68. La cuestión no parece quedar definitivamente zanjada...

109. “... rebus quas ex nihilo creavit esse dedit” (*De civ. Dei*, XII, 2).

110. Si bien “define” las Ideas con las mismas características que les dio Platón, Agustín corrige a fondo su doctrina y juega, a un tiempo, a su asimilación y a su rectificación. Así lo ve el estudio de RIVERA DE VENTOSA, E., “Comentario...”, 265.

para pensar la historia. Y hace de ellas también diseño histórico, plan providente del devenir humano, que toma su punto de partida más radical precisamente en la creación, constitutiva de un orden finito, base de la temporalidad y del acontecer histórico.

Así reinterpretadas, las Ideas presiden el ser, la conservación, el devenir y la historia<sup>111</sup>. El mundo se entiende porque hay Ideas. Ellas explican la racionalidad del todo, su inteligibilidad radical: la razón rige el mundo. Es el optimismo ontológico del mundo antiguo (en obvio contraste con sus carencias fácticas), compartido plenamente por Agustín. Las Ideas, por él releídas, iluminan el medieval pensante<sup>112</sup>. En cuyo último tramo, el mundo pierde su luz intrínseca y propia con el “declive de Platón” y el ocaso de las mismas<sup>113</sup>. Pero no es posible a la mente vivir a oscuras. Una nueva llama vendrá a “poner” (*setzen*) luz y forma en las cosas: la luz del hombre. Es el giro hacia la metafísica del sujeto, propiciado también por Agustín.

DR. AGUSTÍN UÑA JUÁREZ  
*Universidad Complutense de Madrid*

---

111. En la *Quaestio de Ideis* no aparece aún la idea de historia. Vendrá más tarde. Sí aparece el concepto de un decurso temporal sabiamente gobernado y legalmente moderado por un principio inteligente (*ibid.*, & 2).

112. “Peu de théories d’Augustin sont aussi célèbres, et ont exercé autant d’influence au moyen âge et à l’époque moderne, que celle des “vérités éternelles”... Non moins connue, la doctrine des “raisonnements éternelles” en est un aspect, plus proprement ordonné au problème de la création...” (PÉPIN, J., “La doctrine...”, 47). Estudios de M. Grabmann, L. M. de Rijk... confirman ese influjo. Incluso al rechazar las Ideas, Ockham dialoga con Agustín, de quien toma elementos de debate.

113. No hay un estudio comprensivo sobre las Ideas al final del medieval. El conocido trabajo de M. Grabmann sobre la *Quaestio de Ideis* se detiene en el siglo XIII. Recientemente, Z. Kaluza presenta un breve cuadro del platonismo en el siglo XIV y habla de tres interpretaciones de las Ideas: las de F. de Meyronnes, J. Wyclif y P. d’Ailly. El estudio de L. M. de Rijk, antes mencionado, le hubiera servido (de haberlo conocido) para completar el cuadro con otros decisivos matices. Alude a un cierto declive de Platón en esa época dominada por el aristotelismo: “... cet éclipse de Platon dans le milieu universitaire” (KALUZA, Z., art. en la obra conjunta editada por A. Neschke-Hentschke, *Le Timée de Platon. Contributions à l’histoire de sa réception*, Lovaina, ISP-Peters, 2000, 143) y por el rechazo del realismo extremo, bautizado como platonismo, en la discusión de los universales. El influjo de Agustín sigue vigente. Y se descubre no sólo en la discusión por parte de Ockham, sino también en pensadores realistas como Wyclif: “Sa doctrine des Idées et des universaux ... doit bien plus à Augustin et à la distinction formelle des scotistes qu’à Platon” (*ibid.*, p. 147). Humanistas como Ficino, Petrarca o Vitrubio continuarán proponiendo un modelo humano o una representación físico-metafísica del mundo natural según el universo ideal platónico releído por Agustín, como ellos mismos indican. Pero el rechazo ockhamista del viejo mundo inteligible hará que paulatinamente las directrices del pensamiento se reorienten por nuevos derroteros: la vía del sujeto. Un nuevo fundamento o método de conocimiento, propuesto ya por Agustín.