

La prueba Agustiniiana de la existencia de Dios en algunos textos menores

Intus Deus altus est

La prueba agustiniana de la existencia de Dios por la verdad está largamente expuesta en dos textos principales que son el libro II del *De libero arbitrio* y el libro X de *Las confesiones*. En estas páginas pretendo recoger otros textos menores que reproducen sustancialmente el proceso de la prueba.

I. DE VERA RELIGIONE

El texto de *De vera religione* (1) es una ascensión: *videamus quatenus ratio possit progredi a visibilibus ad invisibilia et a temporalibus ad aeterna conscendens* (n. 52). El proceso de la demostración es muy semejante al del *De libero arbitrio*.

1. Preeminencia de la razón

El alma, principio de vida y de sensación (*natura vitalis quae sentit*), es superior al cuerpo, porque causa la vida del cuerpo: *quae profecto quoniam vitam dat corpori praestantior eo sit necesse est* (n. 52). El ser vivo está por encima del ser no vivo: *quaelibet viva substantia cuilibet non vivae substantiae naturae lege praeponitur*.

El alma humana no solamente siente lo sensible, sino que además juzga de lo sensible: *iudicat de sensibilibus*. El sentido ve roto el remo en el agua, la razón sabe que es mera apariencia y por qué

(1) Caps. 29-31, nn. 52-58.

tiene que aparecer así (n. 53). Ahora bien, lo que juzga es superior a lo que es juzgado. Reaparece aquí el principio de regulación, presente siempre en los textos clásicos, y que es el alma de la prueba: *illud videre facillimum est praestantiorum esse iudicantem quam illa res de qua iudicatur* (n. 53).

Así pues, en resumen, el sentido es superior al cuerpo y la razón a los dos: *manifestum est, ut sensualem vitam corpori, ita rationalem utrique praestare*.

2. Las leyes del arte

¿Hay algo superior a la razón? Si la razón juzga según leyes propias, no: *si rationalis vita secundum seipsam iudicat, nulla iam est natura praestantior* (n. 54).

Para descubrir si la razón es o no el nivel supremo de lo real, San Agustín en el *De libero arbitrio* examinó las propiedades de la verdad. Ahora en el *De vera religione* examina la naturaleza del arte y las leyes que lo rigen: *ipsius artis natura quaerenda est* (2).

La esencia del arte es la armonía y la armonía es tendencia a la igualdad y a la unidad:

«Cum in omnibus artibus convenientia placet, qua una salva et pulchra sunt omnia; ipsa vero convenientia aequalitatem unitatemque appetat, vel similitudine parium partium, vel gradatione disparium...» (n. 55)

En primer lugar, establece San Agustín que el conocimiento de la igualdad y de la unidad es a priori. En efecto, la igualdad y la semejanza (*summa aequalitas vel similitudo*), la unidad pura (*vere ac simpliciter unum esse*) no se dan en los cuerpos, que cambian en el tiempo (*de specie in speciem*) y en el espacio (*de loco in locum*) y que están compuestos de partes. Y por lo tanto no pueden ser conocidas por los sentidos:

«Ipsa vero aequalitas ac similitudo, atque ipsa vera et prima unitas non oculis carneis, neque ullo tali sensu... conspicitur» (n. 55).

Pero la razón sí conoce la igualdad, la semejanza, la unidad puras. De otro modo no las buscaría en los cuerpos ni podría juzgar de su mayor o menor presencia en ellos.

«Unde enim qualiscumque in corporibus appeteretur aequalitas, aut unde convinceretur longe plurimum differre a perfecta, nisi ea quae perfecta est mente videatur?» (n. 55)

La primera conclusión es, pues, como en el *De libero arbitrio*, que el conocimiento de la ley del arte no es un conocimiento a posteriori, sacado de la experiencia, sino un conocimiento a priori, anterior a toda experiencia. La ley del arte *está en* la razón desde su origen.

(2) SAN AGUSTÍN deja de lado el arte que él llama vulgar (*artem vulgarem*), cuyas reglas provienen de la experiencia (n. 54).

En *segundo* lugar, prueba San Agustín que la ley del arte no es de la razón, sino que es superior y trascendente a la razón.

En efecto, las cosas bellas, naturales o artísticas, son bellas en el tiempo y en el espacio: *ut corpus et corporis motus*. Pero la igualdad y la unidad, que las hace bellas, no son espaciales ni temporales.

«Illa aequalitas et unitas menti tantummodo cognita, secundum quam de corporea pulchritudine sensu internuntio iudicatur, nec loco tumida est nec instabilis tempore» (n. 56).

La ley del arte es independiente de todo espacio y de todo tiempo. En una palabra, es *inmutable*.

3. Existencia de Dios, Arte supremo

La ley del arte, que es la igualdad y la unidad, es inmutable. Por otro lado, la razón humana es evidentemente mudable. Hay que concluir por tanto que la ley, según la cual la razón juzga las cosas bellas, no es propia de la razón, sino que es superior a la razón.

«Haec lex omnium artium, cum sit omnino incommutabilis, mens vero humana cui talem legem videre concessum est mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet supra mentem nostram esse legem quae veritas dicitur» (n. 56).

Esta Ley y Verdad inmutable, nivel supremo de lo real, se identifica con Dios, que es el Ser supremo, la Vida suprema y la Sabiduría suprema.

«Nec iam illud ambigendum est incommutabilem naturam, quae supra rationalem animam sit, Deum esse; et ibi esse primam vitam et primam essentiam ubi est prima sapientia. Nam haec est illa incommutabilis veritas, quae lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis artificis (n. 57).

En resumen, el espíritu es superior a los cuerpos, porque los juzga; pero es inferior a la ley según la cual los juzga:

«Itaque cum se anima sentiat nec corporum speciem motumque iudicare secundum seipsam, simul oportet agnoscat praestare suam naturam ei naturae de qua iudicat; praestare autem sibi eam naturam quam iudicat et de qua iudicare nullo modo potest» (n. 57).

El espíritu *conoce* la ley eterna, pero no la *juzga*: *aeternam legem mundis animis fas est cognoscere, iudicare non fas est* (n. 58).

Este texto del *De vera religione* completa el argumento del *De libero arbitrio*. En efecto, en el *De vera religione*, la ley y la verdad aparecen como superiores a la razón, primero, como en el *De libero arbitrio*, porque juzgan a la razón. Pero además y sobre todo, porque son inmutables. Ahora bien, la inmutabilidad y por ende la eternidad son propiedades privativas del Ser divino, como la mutabilidad y la temporalidad lo son del ser creado. Ninguna criatura es inmutable por naturaleza. Sólo Dios es plenamente: *vere summeque est*.

Sí, pues, descubrimos que la verdad y la ley son inmutables, eternas, necesarias, hemos de deducir que no pertenecen a este mundo de lo mudable, de lo temporal, de lo contingente.

La verdad es el nivel superior de lo real. No hay un más allá de la verdad inmutable. Luego la verdad es Dios.

II. DE MUSICA (Libro VI)

El libro VI del *De musica* pretende conducir al conocimiento de Dios por un camino puramente racional: *duce ratione* (n. 1), *humanis ratiocinationibus* (n. 59) (3).

La prueba es también un proceso de ascensión y de interiorización: *quibusdam quasi gradatis itineribus nititur ad superna intima veritatis* (4). Más concretamente la prueba parte de los «números» mudables y asciende hasta los inmutables:

«...quomodo a corporalibus et spiritualibus, sed mutabilibus numeris, perveniatur ad immutabiles numeros, qui iam sunt in ipsa immutabile veritate» (5).

1. El número y sus clases

La noción agustiniana de *numerus es compleja* (6). Baste decir, para nuestro propósito, que, en el *De musica*, «número» significa siempre armonía o proporción en el tiempo o en el espacio (*numeri mutabiles*) y la condición de posibilidad de su existencia (*numeri immutabiles*).

San Agustín distingue, después de un largo análisis (7), cuatro clases de números. El número puede estar:

1) en el sonido (*in sono, sonat*); son los números *sonantes*, por ejemplo, el sonido de la campana;

2) en el sentido (*in sentiendo, auditur*); son los números *occursores*;

3) en el acto (*in actu, agitur*) son los números *progressores*, por ejemplo, los movimientos rítmicos de la danza;

(3) El libro VI del *De musica* es particularmente oscuro y difícil, no sólo el tema (los «números»), sino por la misma composición, que es desordenada y poco elaborada, sobre todo si se compara con la obra *De vera religione*, que es casi contemporánea.

(4) *Epist.* 101, n. 3. Cf. *De musica* VI, n. 1: «quibusdam gradibus».

(5) *Retract.* I, cap. 11.

(6) Cf. M. VÉLEZ, «El número agustiniano», en *Religión y Cultura*, 15 (1931), 139-196.

(7) Caps. 2-6. En el cap. 5 expone SAN AGUSTÍN su teoría de la sensación. El alma, en la sensación, no es pasiva (*non patitur*), sino activa (*facere esse*) respecto del cuerpo. También podría decirse que es pasiva respecto de sí misma (*a seipsa patitur*).

4) en la memoria (*in memoria*); son los números *recordabiles*, o sea el recuerdo de los números sentidos o realizados (n. 16).

Finalmente añade San Agustín una quinta clase de números (que llama *iudiciales*), que están *in naturali iudicio sentiendi*. Sin ellos, nuestra facultad sensible (*sine quibusdam numeris latentibus*) no podría actuar. Este juicio sensible natural o instintivo juzga si los números son agradables (*delectamur*) o desagradables (*offendimur*) (n. 5).

Estas cinco clases de números las resume San Agustín y las distingue en los siguientes términos:

«Aliud est sonare, quod corpori tribuitur; aliud audire, quod in corpore anima de sonis patitur; aliud operari numeros vel productius vel correptius; aliud ista meminisse; aliud de his omnibus vel annuendo vel abhorrendo quasi quodam naturali iure ferre sententiam» (n. 5).

2. Los números del juicio sensible

Terminada la clasificación de los números, se pregunta San Agustín: ¿cuáles son los superiores? El orden jerárquico que finalmente establece entre ellos es, de menos a más, el siguiente: números *sonantes*, números *occursores*, números *progressores*, números *recordabiles*, números *iudiciales* (nn. 17-22).

Voy a omitir, por brevedad y por su menor interés, las razones en que funda San Agustín el orden de los cuatro primeros números. Resaltaré en cambio la razón de la superioridad de los números *iudiciales* sobre todos los demás: *les son superiores porque los juzgan*.

Los números *progressores* están sometidos a un *iudiciale nescio quid* de la facultad sensible (n. 20); los números *occursores* también *his iudicialibus iudicandi offeruntur atque iudicantur* (n. 21); los números *recordabiles* asimismo *iudicamus his iudicialibus* (n. 22).

Ahora bien, es evidente que lo que juzga es superior a lo juzgado: [*numerus iudicialis*] *non de illis posset, nisi excelleret, iudicare* (n. 6). Es el *principio de regulación*, que ya encontramos en el *De vera religione* y que recibirá su formulación definitiva en el *De libero arbitrio*: *Nulli dubium est eum qui iudicat eo de quo iudicat esse meliorem* (II, n. 12).

3. Los números del juicio racional

¿Es posible trascender (*transcendere*) los números *iudiciales* sensibles? *Quaeramus utrum sint superiores* (n. 23).

Tomemos como ejemplo la recitación del verso *Deus creator omnium*. Le oímos gracias a los números *occursores*, lo reconocemos gracias a los *recordabiles*, lo pronunciamos gracias a los *progressores* y lo gustamos (*delectari*) gracias a los *iudiciales*. Pero además,

gracias a no sé qué números (*nescio quibus aliis*), lo valoramos (*aestimare*) y juzgamos a los mismos números *iudiciales*: *de ista delectatione quae quasi sententia est iudicialium istorum, aliam secundum hos latentes certiore ferre sententiam* (n. 23).

Ahora bien, es evidente que son dos cosas distintas *delectari sensu y aestimare ratione* (n. 23):

«Est aliud annuere vel renuere his motibus, aut cum primitus exseruntur aut cum recordatione resuscitantur, quod fit in delectatione convenientiae et offensione absurditatis talium motionum sive affectionum; et aliud esa aestimare utrum recte an secus ista delectent, quod fit ratiocinando» (n. 24).

Por tanto, si para poder juzgar del agrado o desagrado era necesario poner (suponer) en la facultad sensible unos números *iudiciales*, pera poder juzgar del valor moral de aquel gusto o disgusto sensible habrá que poner (suponer) en la razón como condición de posibilidad de su juicio, unos números propios y superiores.

«Et si recte nobis visum est, nisi quibusdam numeris esset ipse delectationis sensus imbutus, nullo modo eum potuisse annuere paribus intervallis et perturbata respuere: recte etiam videri potest ratio, quae huic delectationi superimponitur, nullo modo sine quibusdam numeris vivacioribus, de numeris quos infra se habet posse iudicare» (n. 24).

Por un lado, el juicio sensible (advierde San Agustín en el *De vera religione*), por ser natural (*quasi natura ipsa consulitur quid probet*), es superior al juicio basado en la mera costumbre: *iste sensus iam [est] rationi veritatique vicinior* (n. 54). Por otro lado (observa en el *De musica*), por ser un juicio de hecho y no de derecho (dice que *es*, no dice *por qué es y debe ser*), es inferior al juicio de la razón, basado en el conocimiento de la ley y, por tanto, no es más que una imitación del mismo: *quibus [sensualibus numeris] insunt quasi regulae quaedam artis imitatione gaudentes* (n. 39).

Tenemos ahora completa la jerarquía de los números y para ellos adopta San Agustín la siguiente terminología definitiva: llamará *iudiciales* a los números de la razón; *sensuales* a los *iudiciales* de antes; conservará los nombres a los *progressores, occurrentes, recordabiles*; y llamará *corporales* a los que primero había llamado *sonantes* (n. 24).

4. Dios, origen de los números de la razón

Los números superiores son los de la razón, porque juzgan a todos los demás. La pregunta que ahora formula San Agustín es: ¿dónde están y dónde ha conocido la razón estos números según los cuales juzga?

Precisemos más. Todo número (armonía en el espacio y en el tiempo) supone y se funda en la igualdad y en la unidad (8). Por

(8) Cf. nn. 26-27 y 38.

tanto, la razón, que conoce el número, conoce también la igualdad (*aequalitas*): *nusquam profecto appeteret animus [aequalitatem] nisi alicubi nota esset* (n. 34). El problema, pues, se plantea así: ¿dónde está y dónde ha conocido la razón la igualdad perfecta?

No en los cuerpos. En los seres espaciales y temporales, la igualdad nunca es perfecta ni permanente.

«*Aequalitatem... in sensibilibus numeris non reperiebamus certam et manentem, sed adumbratam et praetereuntem... Illam aequalitatem quaero ubi esse arbitreris, quam intuentes cupimus aequalia esse quaedam corpora vel corporum motus, et diligentius considerantes eis fidere non audemus*» (n. 34).

Si la igualdad perfecta no está *fuera*, en los cuerpos, estará *dentro*, en el alma.

Ahora bien, en el alma y más concretamente en la memoria, hay dos clases de contenidos. *Primero*, conocimientos adquiridos, que vienen de fuera, de la experiencia, de la enseñanza (son a posteriori). Por ejemplo, que la primera sílaba de la palabra latina *Italia* antes era breve y después fue larga (n. 35). El discípulo, antes de que se lo enseñen, no sabrá responder cuando le pregunten. *Segundo*, conocimientos que no vienen de la experiencia (son a priori), sino que simplemente pasan, con ocasión de la experiencia, de un estado de impresión a otro de expresión. Por ejemplo que uno y dos son tres (n. 35). Este conocimiento en rigor no entra en el espíritu como algo exterior, sino que el espíritu toma conciencia del mismo. Pasa, dirá San Agustín en obras posteriores, de la *memoria* a la *cogitatio*. Así se explica que el discípulo, sin saber matemáticas, cuando se le pregunta conveniente, pueda responder con acierto (9).

«*Quid si ergo isto modo quo de uno et de duobus apertissime quaesivimus, caetera omnia, quae ad illos numeros pertinent et ille interrogetur, qui non obliviscendo, sed quia nunquam didicit, imperitus est? nonne eum censes similiter hanc artem... posse cognoscere?*» (n. 35).

En *Las confesiones* (Libro X) y en *De Trinitate* (Libros X y XIV), San Agustín distinguirá más claramente estas dos memorias y las llamará *memoria de praeteritis* y *memoria de praesentibus* (o bien *notitia* y *cogitatio*), que hoy podríamos traducir respectivamente por memoria psicológica y memoria trascendental (10).

Pues bien, los números racionales están en la memoria profunda o trascendental o metafísica. ¿Prueba? La misma de Platón en el *Menón*. El maestro no comunica estos números al discípulo, sino

(9) Alusión al *Menón*. SAN AGUSTÍN estudiará directamente el tema en el *De magistro*.

(10) He analizado ampliamente esta temática agustiniana en el artículo "El fundamento del conocimiento de la verdad, en San Agustín: la *memoria Dei*", en *Pensamiento*, 29 (1973), 5-35.

que el discípulo descubre en sí mismo su verdad, con ocasión de la enseñanza del maestro.

«Quo igitur se istum moturum putas, ut menti eius imprimantur hi numeri, et illam faciant affectionem quae ars dicitur? an huic saltem ille interrogator illos dabit? — Eo modo etiam istum arbitror apud semetipsum agere, ut et quae interrogantur, vera esse intelligat atque respondeat» (n. 35).

Preguntábamos: ¿dónde están y dónde ha conocido la razón los números con que juzga? Responde San Agustín: los números racionales están originalmente, antes de toda experiencia, en la razón.

Ahora queda por formular una última y definitiva pregunta: estos números *en la razón* ¿son también *de la razón*?

La respuesta es sencilla. Los números de la razón son inmutables. Ahora bien, lo inmutable no puede proceder de la razón humana que es mudable, sino del único inmutable, Dios.

«Unde ergo credentium est animae tribui quod aeternum est et incommutabile, nisi ab uno aeterno et incommutabili Deo?» (n. 36).

Así pues, la existencia de Dios viene exigida, como es característico en el pensamiento agustiniano, no para dar razón de la existencia de los seres, sino para razón del conocimiento de los seres por parte del hombre y, más concretamente, del juicio de verdad y de valor que el hombre emite sobre ellos.

III. OTROS TEXTOS MAS BREVES

En la obra agustiniana, abundan los textos en que la prueba de la existencia de Dios por la verdad se resume apretadamente en unas pocas líneas. Recogeré a continuación algunos de estos textos.

1. En un texto (11) contemporáneo del *De libero arbitrio*, San Agustín formula, en un breve párrafo, los dos pasos esenciales de la prueba: el espíritu es superior a los cuerpos, porque los juzga; pero es inferior a la verdad según la cual juzga, porque él es mudable y la verdad, en cambio, inmutable.

«Mens humana de visibilibus iudicans potest agnoscere omnibus visibilibus se ipsam esse meliorem. Quae tamen, cum etiam se propter defectum profectumque in sapientia fatetur esse mutabilem, invenit supra se esse incommutabilem veritatem».

Señala además el mismo texto, como otros muchos, que este Dios trascendente al espíritu (*supra se*) es a la vez inmanente al mismo espíritu: *intrinsicus inveniens omnium visibilium creatorem atque dominum...; ex eorum quae foris sunt pulchritudine, inveniatur artifex qui intus est*.

(11) *De div quaest.* 83, q. 45.

2. La etapa decisiva de la prueba es evidentemente la última cuando el Absoluto aparece como la única razón suficiente de la afirmación absoluta (inmutable, dice San Agustín) que hay en todo juicio de verdad.

Pues bien, en rigor cualquier verdad puede servir de punto de partida de la prueba, por ejemplo la verdad de mi propio pensamiento. Es lo que hace San Agustín en un curioso texto del *De vera religione*, de clara resonancia cartesiana.

«Omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit certus est; de vero igitur certus est. Omnis igitur qui utrum sit veritas dubitat, in se ipso habet verum unde non dubitet. Nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecumque dubitare». (12).

«Dudo, luego Dios existe», dice en síntesis San Agustín, adelantándose a Descartes. Y llegará a firmar que la existencia de Dios le es al hombre más evidente que la suya propia: *facilius dubitarem vivere me, quam non esse veritatem* (13). Si no existe nada absoluto, ¿con qué derecho afirmo absolutamente mi propia existencia?

3. En *Las confesiones*, además del importante y clásico texto del libro X, no faltan otros que resumen brevemente la prueba. Citaré un pasaje del libro VII, que sintetiza de modo breve pero completo los pasos de la ascensión agustiniana (14).

De entrada, San Agustín presenta el núcleo de la prueba: siendo como somos mudables, juzgamos sin embargo inmutablemente, luego existe por encima de nuestro espíritu la verdad y la ley inmutables, que hacen posible nuestro juicio.

«Quaerens unde approbarem pulchritudinem corporum sive caelestium sive terrestrium et quid mihi praesto esset integre de mutabilibus iudicanti et dicenti: hoc ita esse debet, illud non ita; hoc ergo quaerens unde iudicarem cum ita iudicarem, inверeram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem supra mentem meam commutabilem».

Después, en pocas líneas, San Agustín resume todos los pasos de la ascensión; de los cuerpos al alma; dentro del alma, de los sentidos externos al sentido interno; y finalmente, a la razón que juzga.

«Gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam atque inde ad eius interiorem vim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret et quousque possunt bestiae; atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur iudicandum quod sumitur a sensibus corporis...»

En este momento, el texto enlaza con el principio y San Agustín repite lo que ya había adelantado: ¿cómo es posible que la razón,

(12) Cap. 39, n. 73.

(13) *Confesiones*, VII, cap. 10, n. 16.

(14) Cap. 17, n. 23.

que es mudable, juzgue inmutablemente y, por tanto, conozca lo inmutable? La única respuesta satisfactoria es que existe el Ser inmutable (*Id quod est*) y que de él depende el espíritu finito (de algún modo que habrá que especificar) en el acto de conocer y afirmar la verdad.

«Quae [ratiocinans potentia] se quoque in me comperiens mutabilem, erexit se ad intelligentiam suam et abduxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inveniret quo lumine aspergeretur cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile praeferendum esse mutabili, unde nosset ipsum incommutabile: quod nisi aliquo modo nosset nullo modo illud mutabili certa praeponeret; et pervenit ad *Id quod est* in ictu trepidantis aspectus» (15).

IV. DEL ABSOLUTO LOGICO AL ABSOLUTO ONTOLOGICO

Algunos comentaristas ven en el momento final de la prueba un «salto» del plano lógico al ontológico y acusan a San Agustín de «hipostasiar» las ideas, como Platón (16). En efecto, en la prueba se examinan verdades y leyes teóricas y prácticas (juicios matemáticos, morales, artísticos...) y se muestran sus propiedades de inmutabilidad y perennidad. Pero pasar de una verdad formal a la Verdad real y subsistente parece a todas luces enormemente gratuito.

No lo es. San Agustín omite simplemente explicitar un razonamiento que él considera evidéntísimo y por lo tanto superfluo. Este razonamiento podría formularse como sigue.

Las verdades inmutables y eternas no son más que un contenido de nuestra razón, pero un contenido que no puede explicarse desde el punto de vista de la razón y que nos obliga por consiguiente a trascenderla y a afirmar la existencia de la Verdad subsistente, eterna e inmutable, que es Dios (17).

En efecto, este mundo de la verdad, de las esencias, que se me impone, que me juzga, que es inmutable y eterno, ha de tener un fundamento real y este fundamento no puede ser otro que el Ser.

(15) En este texto, distingue SAN AGUSTÍN dos niveles en el espíritu: el de la razón inferior, que llama *ratiocinans potentia*, y el de la razón superior, que llama *intelligentia*. Es evidente la procedencia platónica de esta distinción (*diánoia, nús*). Según esto, el conocimiento de la verdad y de la ley (y en general de lo eterno) se da en el nivel de la *intelligentia*.

(16) Cf. K. A. WOHLFAHRT, "Die kritische Begründung del Gotteserkenntnis bei Augustinus", en *Trierer Theologische Zeitschrift*, 81 (1972), 26-39. El autor reseña las objeciones de J. RIEF, W. FALKENHAHN, B. KAELIN y J. HESSEN y responde a las mismas.

(17) Cf. E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (París, 1929), p. 22.

Sólo una Verdad real absoluta puede fundar la verdad ideal absoluta (18).

Todo el pensamiento agustiniano está sostenido por un principio, siempre presente y actuante, casi nunca formulado, el gran principio platónico de la participación, que podría enunciarse así: «la existencia y el conocimiento de lo imperfecto (participado) supone necesariamente la existencia y el conocimiento de lo perfecto (imparticipado)».

Si tenemos esto presente, toda la prueba agustiniana cabe en una sola frase: *ubi inveni veritatem, ibi inveni Deum ipsam Veritatem* (19).

El significado último y profundo de la prueba agustiniana ha sido repensado y asumido, de diversas maneras, por los filósofos cristianos, especialmente en nuestros días. En todo juicio de verdad (o de bondad), hay una afirmación absoluta, incondicionada (sin condición de espacio, de tiempo, de sujeto, de límite en general). Ahora bien, si no existe el Absoluto, la pretensión de absoluto que hay en toda verdad es infundada. Luego o no podemos pensar o hay que suponer la existencia del Absoluto, como fundamento de nuestro pensamiento y afirmación de la verdad.

Blondel resume toda una tradición metafísica, cuando afirma: *penser c'est penser Dieu*. Y escribe: «La notion de l'Être, indépendamment de toutes les réalités particulières et contingentes, ne saurait être totalement absente d'aucune conscience; car la pensée n'est pensante qu'en impliquant cette idée nécessaire d'un être grâce à la notion duquel nous survolons pour ainsi dire toutes les choses et nous-même» (20).

Por su parte Sciacca afirma que el pensamiento es «testigo de Dios» (21), y establece que no es el pensamiento quien «pone» (hace posible) la verdad, sino que es la verdad quien «pone» el pensamiento. «Per la mente umana la verità è sempre oggetto a essa *dato* e mai da essa *posto*... Non vi è la verità perché il pensiero la fa, ma il pensiero si fa nella verità, la quale fa che esso pensi e la pensi... Il pensiero umano è limitato e mutevole e perciò non può essere verità assoluta, pur essendo capace di conoscere verità assolute...; dunque la verità assoluta esiste come trascendente il pensiero, ed è Dio, in cui *esistenza* e *verità* s'identificano» (22).

(18) Cf. STO. TOMÁS: "Si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna", *Summa theol.*, I, 16, 7. "L'essence n'a de signification que par rapport à l'existence: il faut une existence absolue pour soutenir un monde idéal". J. DE FINANCE, en *Archives de Philosophie*, 16 (1940), 148.

(19) *Confessiones*, X, cap. 24, n. 35.

(20) La primera cita es de *La pensée*, vol. I (París, 1948), p. 163; la segunda, de *L'Être et les êtres* (París, 1963), p. 158.

(21) *San Agustín* (Barcelona, 1955), p. 319.

(22) *L'interiorità oggettiva* (Milano, 1967), pp. 20-21.

V. ITINERARIUM MENTIS AD DEUM

La prueba puede desarrollarse íntegramente dentro del pensamiento, sin que intervenga la consideración del mundo sensible. Pero no excluye esta consideración y, cuando se expone en toda su amplitud, la ascensión parte de los cuerpos. De todos modos, incluso cuando parte del mundo exterior, el itinerario normal de la prueba agustiniana va del mundo al alma y del alma a Dios: *ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora* (23).

Resumiré a continuación un hermoso texto (24), en el que aparecen claramente indicados los pasos del agustiniano *itinerarium mentis ad Deum*.

El pensador cristiano busca a Dios, quiere conocer algo del ser de Dios: *quaesivi Deum meum ut si possem non tantum crederem sed aliquid et viderem*.

Primero, considera los seres corporales, el mundo con todas sus bellezas y grandezas. Pero Dios no está en el mundo; Dios no es un cuerpo, sino el creador de los cuerpos.

«Considerabo terram: facta est terra. Est magna pulchritudo terrarum, sed habet artificem. Magna miracula sunt seminum atque gignentium, sed habent ista omnia creatorem. Ostendo magnitudinem circumfusi maris, stupeo, miror; artificem quaero. Caelum suspicio et pulchritudinem siderum; admiror splendorem solis exserendo diei sufficientem, lunam nocturnas tenebras consolantem. Mira sunt haec, laudanda sunt haec, vel etiam stupenda sunt haec; neque enim terrena, sed iam caelestia sunt haec. Nondum ibi stat sitis mea: haec miror, haec laudo; sed eum qui fecit haec sitio».

Redeo ad meipsum. Es el segundo paso de la ascensión: del mundo al hombre, que contempla y admira el mundo. El hombre es alma y cuerpo. Lo superior es el alma. Es el alma la que ve por los ojos, la que siente por los sentidos.

El alma, por medio de los sentidos, capta las realidades del mundo corporal. Pero, ¿es la realidad corporal la única realidad? ¿O existe otra realidad no corporal, invisible para el sentido, visible sólo para el espíritu?

«Aliquid etiam per seipsum animus ipse conspiciat: utrum sit aliquid quod non per oculos sentiam... Dicatur ergo mihi quem colorem habeat sapientia. Cum cogitamus iustitiam, eiusque intus in ipsa cogitatione pulchritudine fruimur, quid sonat ad aures?... Et intus est, et pulchra est, et laudatur, et videtur; et si in tenebris sunt oculi isti, animus illius luce perfruitur».

(23) *Enarr. in ps. 145, n. 5.*

(24) *Enarr. in ps. 41, nn. 7-8.* Nótese que en este texto ya no se trata de demostrar la existencia de Dios, sino de alcanzar algún conocimiento de su esencia.

Sí, existen realidades no corporales, superiores a las corporales, visibles solamente para el espíritu: la sabiduría, la justicia, el mismo espíritu.

«Est ergo aliquid quod animus ipse corporis dominator, rector, habitator videt; quod non per oculos corporis sentit... sed per seipsum... Est prorsus seipsum enim per seipsum videt, et animus ipse ut norit se videt se».

Pues bien, prosigamos nuestra búsqueda de Dios y preguntémosnos: ¿está Dios en este mundo espiritual (humano)? ¿es Dios como el espíritu humano? *numquid aliquid tale Deus ipsius est qualis est animus?* Evidentemente no. El espíritu humano es mudable y Dios ha de ser absolutamente inmutable.

«Non quidem videri Deus nisi animo potest, nec tamen ita ut animus videri potest. Aliquid enim quaerit animus iste quod Deus est... Aliquid quaerit incommutabilem veritatem, sine defectu substantiam. Non est talis ipse animus: deficit, proficit; novit, ignorat; meminit, obliviscitur; modo illud vult, modo non vult. Ista mutabilitas non cadit in Deum».

Tercer paso de la ascensión: Dios es una realidad que trasciende el espíritu humano, que está más allá de la finitud y mutabilidad humanas.

«Quaerens ergo Deum meum in rebus visibilibus et corporalibus et non inveniens; quaerens eius substantiam in meipso, quasi sit aliquid quod ego sum, neque hoc inveniens; aliquid super animam meam esse sentio Deum meum».

Este itinerario agustiniano, de interiorización y de ascensión, se halla resumido concisamente en un texto célebre:

«NOLI FORAS IRE. IN TEIPSUM REDI: in interiore homine habitat veritas. Et si tuam naturam mutabilem inveneris, TRANSCENDE ET TEIPSUM» (25).

Notemos finalmente que, para San Agustín, la trascendencia de Dios es inseparable de su inmanencia. Dios es superior al espíritu, pero no está *fuera* del espíritu. El proceso ascendente (*foris - intus - supra*) se transforma en ocasiones en un proceso de pura interiorización: *foris - intus - intimum*. Citaré un texto muy conocido, que une estrechamente la trascendencia y la inmanencia de Dios al espíritu: *interior intimo meo et superior summo meo* (26). Y esta alusión fugaz: *superna intima veritatis* (27).

Recogeré, para terminar, un texto algo más amplio y creo que menos conocido (28). En el mismo, San Agustín explica una vez más

(25) *De vera religione*, cap. 39, n. 72.

(26) *Confessiones* III, cap. 6, n. 11. Cf. IX, 4, 10: "internum aeternum".

(27) *Epist. 101*, n. 3. Cf. *De vera relig.*, cap. 20, n. 38: "summa et intima veritas".

(28) *Enarr. in ps. 130*, n. 12. Cf. *Sermo 241*, nn. 1-3; *Tract. in Io.*, 20, nn. 12-13.

cómo, para llegar a conocer a Dios, el alma debe trascenderse a sí misma: *nisi se ipsa anima super se effundat, non pervenit ad visionem Dei et ad cognitionem substantiae eius incommutabilis*. Pero en seguida añade unas palabras para señalar que la trascendencia de Dios no puede separarse de su inmanencia.

«Sed intus est Deus eius, et spiritualiter intus est, et spiritualiter excelsus est; non quasi intervallis locorum, quomodo per intervalla loca altiora sunt. Nam si talis altitudo quaerenda est, vincunt nos aves ad Deum. Ergo intus Deus altus est, et spiritualiter altus; nec pervenit anima ut contingat eum, nisi transierit se».

JUAN PEGUEROLES, S. I.