

**EL ITINERARIO AGUSTINIANO  
PARA ALCANZAR EL CONOCIMIENTO  
DE DIOS**

**BARTOLOMÉ M. XIBERTA. Ord. Carm.  
del Colegio Internacional de San Alberto en Roma**

Las emotivas páginas de las «Confesiones» en que San Agustín describe su itinerario hacia Dios, unidas a muchas otras de carácter más didáctico, plantean a filósofos y teólogos una grave cuestión en orden al conocimiento de Dios: la cuestión sobre el argumento de las verdades eternas o «argumento agustiniano», que pretende inferir la existencia de Dios del hecho de que en nuestro conocimiento intelectual entran elementos eternos y necesarios.

Y he ahí la cuestión: donde la escolástica tradicional entiende en el sentido riguroso de *deducir*, el proceso por el cual la mente humana descubre a Dios a través de los datos que se nos van ofreciendo en el decurso de nuestra vida de seres racionales, parece apelar San Agustín sobre todo al sentido de *transcender*. Ante tal divergencia se imponen inevitablemente estas preguntas: ¿Cómo deben entenderse las expresiones de San Agustín? Su itinerario a Dios ¿difiere o no del proceso preconizado en los ambientes escolásticos? Y si difiere, ¿tiene valor real o es una bella ilusión?

Existiendo multitud de excelentes estudios sobre este tema, no quisiéramos en el presente artículo más que trazar el panorama de la cuestión y sólo a grandes rasgos, con carácter prevalentemente informativo, añadimos algunas observaciones críticas, sin pretensión alguna de novedad:

*Prop. 1.* Los razonamientos de San Agustín objeto de nuestro estudio forman parte del bagaje filosófico que el Santo tomó del neo-platonismo.

*Prop. 2.* El contenido de dichos razonamientos es un elemento constante, jamás desmentido, de la doctrina de San Agustín.

*Prop. 3.* El conocimiento preconizado como término del itinerario a través de las criaturas no constituye, en manera alguna, el primer encuentro con Dios, con la adquisición de la certeza de su existencia.

*Prop. 4.* Lo que se alcanza en el término de la ascensión es un bien que empecemos a anhelar una vez adquirida la certeza de la existencia del verdadero Dios; un bien que no se alcanza sin una adecuada disposición.

*Prop. 5.* Lo que se alcanza en el término de la ascensión no es una nueva demostración de la existencia o naturaleza de Dios, antes bien, un acto de simple aprehensión.

*Prop. 6.* La aprehensión considerada por San Agustín como meta de nuestro itinerario hacia Dios nada tiene de ontologismo heterodoxo.

*Prop. 7.* En definitiva, lo típico del itinerario de San Agustín es su mayor insistencia en el acto intelectual de simple aprehensión.

*Prop. 8.* Los elementos distintivos del itinerario seguido por San Agustín son útiles para mejorar la doctrina escolástica acerca del conocimiento de Dios.

\*

Les pages émouvantes des «Confessions» dans lesquelles Saint Augustin décrit son itinéraire vers Dieu, ainsi que beaucoup d'autres de caractère plus didactique, posent aux philosophes et aux théologiens une grave question dans l'ordre de la connaissance de Dieu: la question sur l'argument des vérités éternelles ou «argument agustinien», qui prétend inférer l'existence de Dieu du fait que dans notre connaissance intellectuelle entrent des éléments éternels et nécessaires.

Et voici la question: là où la scolastique traditionnelle entend dans le sens rigoureux de *déduire* le processus par lequel l'esprit humain découvre Dieu à travers les faits que s'offrent à nous dans le cours de notre vie d'êtres rationnels, Saint Augustin paraît l'entendre surtout au sens de *transcender*. Devant une telle divergence s'imposent inévitablement ces questions: Comment faut-il comprendre les expressions de Saint Augustin? Son itinéraire vers Dieu diffère-t-il ou non du processus préconisé dans les milieux scolastiques? Et s'il diffère, a-t-il une valeur réelle ou n'est-ce qu'une brillante illusion?

Il existe une foule d'études excellentes sur ce sujet et nous voudrions seulement dans le présent article esquisser le panorama de la question: à grands traits et principalement à titre d'information; nous ajoutons quelques observations critiques, sans aucune prétention à la nouveauté:

*1ère proposition.* Les raisonnements de Saint Augustin qui sont l'objet de notre étude font partie du bagage philosophique que le Saint a tiré du néo-platonisme.

*2ème proposition.* Le contenu de ces raisonnements est un élément constant, et jamais rétracté par lui, de la doctrine de Saint Augustin.

*3ème proposition.* La connaissance préconisée comme terme de l'itinéraire à travers les créatures ne constitue en aucune façon la première rencontre avec Dieu, l'acquisition de la certitude de son existence.

*4ème proposition.* Ce qu'on atteint au terme de l'ascension est un bien que nous commençons à souhaiter une fois que nous avons la certitude de l'existence du vrai Dieu; un bien qui ne s'atteint pas sans une disposition convenable.

*5ème proposition.* Ce qu'on atteint au terme de l'ascension n'est pas une nouvelle démonstration de l'existence ou de la nature de Dieu, mais bien plutôt un acte de simple appréhension.

*6ème proposition.* L'appréhension considérée par Saint Augustin comme le but de notre itinéraire vers Dieu n'a rien d'un ontologisme hétérodoxe.

*7ème proposition.* En définitive, ce qui caractérise l'itinéraire de Saint Augustin est sa plus grande insistance sur l'acte intellectuel de simple appréhension.

*8ème proposition.* Les éléments distinctifs de l'itinéraire suivi par Saint Augustin sont utiles pour améliorer la doctrine scolastique en ce qui concerne la connaissance de Dieu.

\*

Le sentite pagine delle «Confessioni» in cui Sant'Agostino ci descrive il suo itinerario verso Dio, insieme a parecchie altre di carattere più didattico, presentano a filosofi e teologi una grave questione in quel che riguarda la conoscenza di Dio: la questione sull'argomento delle verità eterne o «argomento agostiniano», il quale pretende di ricavare la dimostrazione dell'esistenza di Dio dal fatto che nella nostra conoscenza intellettuale vi entrano elementi eterni e necessari.

Ed ecco la questione: dove la scolastica tradizionale intende nel senso rigoroso di *dedurre* il processo attraverso il quale la mente umana scopre Dio a mezzo dei dati che man mano ci vengono offerti nel corso della nostra vita come esseri razionali, sembra che Sant'Agostino voglia ricorrere soprattutto al senso di *trascendere*. Di fronte a tale diversità si propongono inevitabilmente queste domande: Come devono essere intese le espressioni di Sant'Agostino? Il suo itinerario verso Dio, è o non è diverso dal processo che mantengono gli ambienti scolastici? E se è diverso, hanno un reale valore o è soltanto un'illusione?

Giacchè vi sono parecchi eccellenti saggi su tale tema, non vorremmo nel presente articolo far altro che presentare il panorama della questione a grandi tratti e con un carattere prevalentemente informativo; vi aggiungiamo qualche osservazione critica, senza la pretesa di dire delle cose nuove:

*Prop. 1.* I ragionamenti di Sant'Agostino, oggetto del nostro studio, costituiscono una parte del bagaglio filosofico che il Santo prese dal neo-platonismo.

*Prop. 2.* Il contenuto di tali ragionamenti è un elemento costante mai smentito, della dottrina di Sant'Agostino.

*Prop. 3.* La conoscenza preconizzata come termine dell'itinerario attraverso le creature non costituisce, in nessun modo, il primo incontro con Dio nell'ottenere la certezza della sua esistenza.

*Prop. 4.* Ciò che si raggiunge al termine dell'ascensione è un bene che incominciano a volere, una volta che abbiamo ottenuto la certezza dell'esistenza del vero Dio; un bene che non si raggiunge senza l'adeguata disposizione.

*Prop. 5.* Ciò che si raggiunge all' termine dell'ascensione non è una nuova dimostrazione dell'esistenza o della natura di Dio, ma piuttosto, un atto di apprendimento semplice.

*Prop. 6.* L'apprendimento considerato da Sant'Agostino come la meta del nostro itinerario verso Dio non ha nulla d'ontologismo eterodosso.

*Prop. 7.* In conclusione, la particolarità dell'itinerario di Sant'Agostino è la sua maggior insistenza nell'atto intellettuale di semplice apprendimento.

*Prop. 8.* Gli elementi caratteristici dell'itinerario seguito da Sant'Agostino sono utili a migliorare la dottrina scolastica sulla conoscenza di Dio.

\*

The emotive pages of the «Confessions», in which Saint Augustine describes his itinerary towards God, together with others of more didactic character pose for philosophers and theologians a grave question relating to the knowledge of God, the question on the subject of the eternal truths or Augustinian argument that claims to infer the existence of God from the fact that external and necessary elements enter our intellectual knowledge.

And here is the point; where traditional scholarship considers strictly as deduction the process whereby the human mind discovers God through the data that emerge in the course of our lives as rational human beings, St. Augustine seems above all appeal to the feeling of transcendence. Before such a divergence these questions inevitably arise: How should St. Augustine's statements be understood? Does his itinerary to God differ or not from the process admitted in scholastic circles? And if it differs, has it real value or is it a beautiful illusion?

Since a multitude of studies exists on this theme we will only outline the panorama of the question in the present article, and that solely in broad outline, mainly informative, with the addition of some critical observations without any claim of originality.

*Prop. 1.* The reasonings of St. Augustine, the object of our study, form part of the philosophical inheritance that the saint took from neo-Platonism.

*Prop. 2.* The content of these reasonings is a constant element never denied, in St. Augustine's doctrine.

*Prop. 3.* The knowledge considered as the end of the itinerary through the creatures does not in any way constitute the first encounter of God with the acquisition of certainty of His existence.

*Prop. 4.* What is attained at the end of the ascent is something good that we begin to long for, once we acquire the certainty of the existence of the true God, something good that is not attained without adequate disposition.

*Prop. 5.* What is attained at the end of the ascent is not a new demonstration of the existence or nature of God, but rather an act of simple apprehension.

*Prop. 6.* Apprehension considered by St. Augustine as the goal of our itinerary towards God contains nothing of heterodox ontologism.

*Prop. 7.* In conclusion, what is typical of St. Augustine's itinerary is his great insistence on the intellectual act of simple apprehension.

*Prop. 8.* The distinctive elements of the itinerary followed by St. Augustine are useful in improving scholastic doctrine regarding the knowledge of God.

\*

Die erregenden Seiten der «Confessiones», in denen Augustinus die Etappen seines Weges zu Gott beschreibt, werfen zusammen mit einigen anderen Stellen mehr didaktischen Charakters ein für Philosophen und Theologen schwieriges Problem auf in der Frage der Gotteserkenntnis: Das Problem des Beweisgrundes der ewigen Wahrheiten oder des «augustinischen Schlusses», demzufolge aus der Tatsache, dass in unser verstandesmäßiges Bewusstsein ewige und notwendige Elemente eintreten, auf die Existenz Gottes geschlossen wird.

Das Problem ist also folgendes: Während die traditionelle Scholastik den Prozess, durch den der menschliche Geist aufgrund der sich im Verlaufe unseres Le-

bens als rationale Wesen bietenden Daten Gott entdeckt, als *Deduktion* im rigorosen Sinne versteht, scheint sich Augustinus vor allem auf den Sinn der *Transzendenz* zu beziehen. Vor dieser Meinungsverschiedenheit drängen sich unvermeidlich folgende Fragen auf: In welchem Sinne soll man den Gedankengang des hl. Augustinus verstehen? Weicht sein Weg zu Gott von dem durch die Scholastiker vertretenen Prozess ab oder nicht? Und wenn er abweicht, ist er von wirklichem Wert oder nur eine schöne Illusion?

Da über dieses Thema schon viele ausgezeichnete Studien vorliegen, soll im vorliegenden Artikel die Frage nur in grossen Zügen gestreift werden. Daraus erklärt sich der hauptsächlich informative Charakter dieser Arbeit. Lediglich einige kritische Beobachtungen ohne Anspruch auf Neuheit möchten wir hinzufügen:

1) Die unserer Arbeit zugrundeliegenden Überlegungen des hl. Augustinus gehören zu dem aus dem Neu-Platonismus übernommenen philosophischen Gedankengut.

2) Der Inhalt dieser Überlegungen ist fester, nie widerrufenen Bestandteil der Lehre des hl. Augustinus.

3) Das als Ziel des Weges durch die Geschöpfe hingestellte Wissen konstituiert in keiner Weise ein erstes Zusammentreffen mit Gott, die Erlangung der Gewissheit seiner Existenz.

4) Nach dem mit dem Ende des Aufstiegs zu erreichenden Gut beginnen wir zu verlangen, sobald einmal die Sicherheit der Existenz des wahren Gottes erlangt ist. Dieses Gut erreicht man nicht ohne entsprechende Grundeinstellung.

5) Das Ziel dieses Aufstiegs bedeutet keinen neuen Aufweis der Existenz oder der Natur Gottes, sondern vielmehr den Akt einer einfachen Wahrnehmung.

6) Die Wahrnehmung, die Augustinus als Ziel unseres Weges zu Gott ansieht, hat nichts von einem heterodoxen Ontologismus an sich.

7) Das letzten Endes Charakteristische am Wege Augustinus ist sein Beharren auf dem intellektualen Akt der einfachen Wahrnehmung.

8) Die unterscheidenden Elemente des von Augustinus beschrittenen Weges können für eine Bereicherung der scholastischen Lehre der Gotteserkenntnis nützlich sein.

Las páginas de las *Confesiones* en que San AGUSTÍN describe su itinerario hacia Dios merecen contarse entre las más bellas de la literatura universal. ¡Cuánta emoción en el último trecho, cuando se acerca, cuando llega aquel "ictus trepidantis aspectus", que, si pudiera prolongarse, sería ya la entrada en el goce del Señor! Pero estas mismas páginas, unidas a otras muchas de carácter más didáctico, plantean a filósofos y teólogos una grave cuestión acerca de su valor en orden al conocimiento de Dios; la cuestión sobre el argumento de las verdades eternas o "argumento agustiniano", como se ha convenido en llamar, que pretende deducir la existencia de Dios del hecho de que en nuestro conocimiento intelectual entran elementos eternos y necesarios.

Conocer a Dios — poseer la certeza de su existencia y una noción cabal de su esencia — es la primera necesidad y la suprema obligación del hombre racional, la última meta de la filosofía. No es

lícito ignorar a Dios, escribió Minucio FÉLIX<sup>1</sup>; y San AGUSTÍN añade: “Negar al Creador es una locura de unos pocos hombres sobremanera depravados”<sup>2</sup>. Y, en verdad, este conocimiento se impondría necesariamente, si Dios apareciera a la vista de los hombres viadores, así como aparece a los bienaventurados o como se impone a los condenados, de quienes está escrito: “Et demones credunt, et contremiscunt” (*Iac.* 2, 19); se obtendría con toda facilidad, si tuviéramos a la vista el inicio temporal del mundo, porque con él quedaría plenamente asegurada la preexistencia del Creador, como nota Santo TOMÁS DE AQUINO<sup>3</sup>: “Es supuesta la eternidad del mundo que no es tan evidente que exista Dios; porque si el mundo empezó, llano es que hay una causa que produjo el mundo y el movimiento”; se alcanzaría siguiendo el impulso de la naturaleza, si nuestra vida intelectual descansase en ideas innatas, una de las cuales sería, sin duda, la de Dios. Ahora, como ninguna de estas tres hipótesis corresponde a verdad, Dios se conoce muy fácilmente, pero sólo *descubriéndole* a través de los datos que se nos van ofreciendo en el curso de nuestra vida de seres racionales.

Y he ahí la cuestión: La escolástica tradicional entiende el concepto de descubrir en el sentido más riguroso de *deducir*; San Agustín, al contrario, parece apelar sobre todo al sentido de *trascender*. Comúnmente decimos que nuestra inteligencia no capta más que datos creados, de los cuales pasa a Dios como a un Ser exigido por ellos, pero distinto; en los textos agustinenses los datos creados se presentan como peldaños por donde sube el alma hasta la Verdad eterna e inmutable, que sabemos es el mismo Dios. Ante tal divergencia se imponen inevitablemente estas preguntas: ¿Cómo deben entenderse las expresiones de San Agustín? Su itinerario a Dios ¿difiere del proceso preconizado en los ambientes escolásticos o coincide con él? Y si difiere, ¿tiene valor real o es una bella ilusión?

Existiendo multitud de excelentes estudios sobre este tema<sup>4</sup>, no quisiéramos en el presente artículo más que trazar el panorama de

<sup>1</sup> *Octavius*, n. 17; ed. J. MARTÍN en «Florilegium patristicum», fasc. 8 (Bonn, 1930), pág. 36.

<sup>2</sup> *In Ioannem*, tr. 106, n. 4; PL 35, 1910.

<sup>3</sup> *Contra gentiles*, I. I, c. 13.

<sup>4</sup> Véanse entre muchos: Etienne GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (París, 1929). Los enunciados principales son: L'itinéraire de l'âme à Dieu. La recherche de Dieu par l'intelligence... par la volonté. — Charles BOYER S. I., *Essais sur la doctrine de saint Augustin* (París, 1932), c. 3; *La preuve de Dieu augustiniennne.* — Michele F. SCIACCA, *Sant' Agostino*, vol. I (Brescia, 1949), c. 7; *Il pensiero testimonianza di Dio.* — Fulbert CAYRÉ, A. A., *Dieu présent dans la vie de l'esprit* (Desclée De Brouwer, 1951).

la cuestión y sólo a grandes rasgos, con carácter prevalentemente informativo; añadimos algunas observaciones críticas sin pretensión alguna de novedad.

## I

## EL ITINERARIO DE LOS TEXTOS DE SAN AGUSTÍN

A. *Las Confesiones*

Muchas veces volvió San Agustín sobre el tema del conocimiento de Dios adquirido por medio de las verdades eternas y lo desarrolló bajo múltiples puntos de vista. Pero entre todos los textos descuellan dos de las *Confesiones*<sup>5</sup>, que son los que más relieve han dado a la cuestión. Son dos conmovedoras narraciones: la primera, del proceso con que el Santo redujo a unidad su reconquistada fe y sus aspiraciones filosóficas; la segunda, de los efusivos coloquios que tuvo en Ostia con su madre Mónica.

En el libro VII estaba San Agustín explicando cómo los libros neoplatónicos le habían ayudado a deshacerse de multitud de presupuestos materialistas, que le impedían dar razón de las verdades que ya creía firmemente por la autoridad de la Iglesia<sup>6</sup>. De ahí pasa a descubrir su conquista del conocimiento de Dios:

16. "Y, amonestado por ellos [los libros platónicos] a volver a mí mismo, entré en mi interior guiado por ti; y púdelo hacer porque tú hiciste mi ayuda (*Salmo 29, 11*). Entré y vi con el ojo de mi alma, como quiera que él fuese, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz inmutable, no esta vulgar y visible a toda carne ni otra casi del mismo género, aunque más grande, como si ésta brillase más y más claramente, y lo llenase todo con su grandeza. No era esto aquella luz, sino cosa distinta, muy distinta de todas éstas.

"Ni estaba sobre mi mente como está el aceite sobre el agua o el cielo sobre la tierra, sino estaba sobre mí, por haberme hecho, y yo debajo, por ser hechura suya. Quien conoce la verdad, conoce esta luz, y quien la conoce, conoce la eternidad. La caridad es quien la conoce.

<sup>5</sup> *Confesiones*. Obras de San Agustín. T. II., ed. crítica anotada por el P. Angel Custodio VEGA O. S. A., B.A.C., Madrid, 1951.

<sup>6</sup> Esta y no otra fué la contribución del neo-platonismo en la formación espiritual de San Agustín, como demuestra el P. Charles BOYER, S. I., en su excelente opúsculo *Christianisme et neoplatonisme dans la formation de saint Augustin*. ed. 2 (Roma, 1953).

”¡Oh, eterna verdad, y verdadera caridad, y amada eternidad! Tú eres mi Dios; por tu suspiro día y noche (*Salmo* 1, 2), y cuando por vez primera te conocí, tú me tomaste (*Salmo* 26, 10) para que viese que existía lo que había de ver y que aún no estaba en condiciones de ver. Y reverberaste la debilidad de mi vista, dirigiendo tus rayos con fuerza sobre mí, y me estremecí de amor y de horror. Y advertí que me hallaba lejos de ti en la región de la semejanza, como si oyera tu voz de lo alto: Manjar soy de grandes; crece y me comerás. Ni tú me mudarás en ti como al manjar de tu carne, sino tú te mudarás en mí.

”Y conocí que por causa de la iniquidad corregiste al hombre e hiciste que se secase mi alma como una tela de araña (*Salmo* 38, 12), y dije: ¿Por ventura no es nada la verdad, porque no se halla difundida por los espacios materiales finitos e infinitos? Y tú me gritaste de lejos: al contrario. Yo soy el que soy (*Ex.* 3, 14), y lo oí como se oye interiormente en el corazón, sin quedarme lugar a duda, antes más fácilmente dudaría de que vivo, que no de que existe la verdad, que se percibe por la inteligencia de las cosas creadas (*Rom.* I, 20).”

23. “Y me admiraba de que te amara ya a ti, no a un fantasma en tu lugar; pero no me sostenía en el goce de mi Dios, sino que, arrebatado hacia ti por tu hermosura, era luego apartado de ti por mi peso, y me desplomaba sobre estas cosas con gemido, siendo mi peso la costumbre carnal. Mas conmigo era tu memoria, ni en modo alguno dudaba yo de que existía un ser a quien yo debía adherirme, pero a quien no estaba yo en condición de adherirme, porque el cuerpo que se corrompe apesta el alma y la morada terrena deprime la mente que piensa muchas cosas (*Sab.* 9, 15). Asimismo, estaba certísimo de que tus cosas invisibles se perciben, desde la constitución del mundo, por la inteligencia de las cosas que has creado, incluso tu virtud sempiterna y tu divinidad (*Rom.* I, 20). Porque buscando yo de dónde aprobaba la hermosura de los cuerpos — ya celestes, ya terrestres — y qué era lo que había en mí para juzgar rápida y cabalmente de las cosas mudables cuando decía: “Esto debe ser así, aquello no debe ser así”; buscando, digo, de dónde juzgaba yo cuando así juzgaba, hallé que estaba la inmutable y verdadera eternidad de la verdad sobre mi mente mutable.

”Y fuí subiendo gradualmente de los cuerpos al alma que siente por el cuerpo; y de aquí al sentido íntimo, al que comunican o anuncian los sentidos del cuerpo las cosas exteriores, y hasta el cual pueden llegar las bestias. De aquí pasé nuevamente a la potencia racionante, a la que pertenece juzgar de los datos de los sentidos corporales, la cual, a su vez, juzgándose a sí misma mutable, se remo-



tó a la misma inteligencia, y apartó el pensamiento de la costumbre, y se sustrajo a la multitud de fantasmas contradictorios para ver de qué luz estaba inundada, cuando sin ninguna duda clamaba que lo inconmutable debía ser preferido a lo mudable; y de dónde conocía yo lo inconmutable, ya que si no lo conociera de algún modo, de ninguno lo antepondría a lo mudable con tanta certeza. Y, finalmente, llegué a “lo que es” en un golpe de vista trepidante. Entonces fué cuando “vi tus cosas invisibles por la inteligencia de las cosas creadas” (*Rom. I, 20*); pero no pude fijar en ellas mi vista, antes, herida de nuevo mi flaqueza, volví a las cosas ordinarias, no llevando conmigo, sino un recuerdo amoroso y como apetito de viandas sabrosas que aún no podía comer.”

En el libro IX, habiendo trazado una encomiástica relación de la vida de su madre —debido tributo de filial afecto—, antes de narrar su muerte, San Acustín cuenta los místicos coloquios en que ambos transcurrieron los días en Ostia. El punto culminante está expresado en estos términos: “Allí solos conversábamos dulcísimamente, y olvidando las cosas pasadas, ocupados en lo por venir (*Filip. 3, 13*), inquiríamos los dos delante de la verdad presente que eres tú, cuál sería la vida eterna de los santos, que ni el ojo vió, ni el oído oyó, ni el corazón del hombre concibió (*I Cor. 2, 9*). Abríamos anhelosos la boca de nuestro corazón hacia aquellos raudales soberanos de tu fuente —de la fuente de vida que está en ti (*Salmo 35, 10*)—, para que, rociados según nuestra capacidad, nos formásemos de algún modo idea de cosa tan grande.

24. “Y como llegará nuestro discurso a la conclusión de que cualquier deleite de los sentidos carnales, aunque sea el más grande, revestido del mayor esplendor corpóreo, ante el gozo de aquella vida no sólo no es digno de comparación, pero ni aun de ser mentado, levantándonos con más ardiente afecto hacia el que es siempre, el mismo (*Salmo 4, 9*), recorrimos gradualmente todos los seres corpóreos, hasta el mismo cielo, desde donde el sol y la luna envían sus rayos a la tierra.

“Y subimos todavía más arriba, pensando, hablando y admirando tus obras; y llegamos hasta nuestras almas y las pasamos también, a fin de llegar a la región de la abundancia indeficiente, en donde tú apacientas a Israel eternamente (*Cf. Ezeq. 34, 14*) con el pasto de la verdad, y es la vida de la Sabiduría, por quien todas las cosas existen, así las ya creadas como las que han de ser, sin que ella lo sea por nadie; siendo ahora como fué antes y como será siempre, o más bien, sin que haya en ella *fué* ni *será*, sino sólo *es*, por ser eterna, porque lo que ha sido o será no es eterno.

”Y mientras hablábamos y suspirábamos por ella, llegamos a tocarla un poco con todo el ímpetu de nuestro corazón; y suspirando y dejando allí prisioneras las primicias de nuestro espíritu (*Rom. 8, 23*), tornamos al estrépito de nuestra boca, donde tiene principio y fin el verbo humano, en nada semejante a tu Verbo, Señor nuestro, que permanece en sí sin envejecerse y renueva todas las cosas (*Sabid. 7, 27*).”

25. “Y decíamos nosotros: Si hubiera alguien en quien callase el tumulto de la carne; callasen las imágenes de la tierra, del agua y del aire; callasen los mismos cielos y aun el alma misma callase y remontara sobre sí, no pensando en sí; si callasen los sueños y revelaciones imaginarias, y, finalmente, si callase por completo toda lengua, todo signo y todo cuanto se hace pasando — porque todas estas cosas dicen a quien les presta oído: no nos hemos hecho a nosotras mismas, sino que nos ha hecho el que permanece eternamente (*Salmo 99, 3; Eccle. 18, 1*) —; si, dicho esto, callasen, dirigiendo el oído hacia aquél que las ha hecho, y sólo él hablase, no por ellas, sino por sí mismo, de modo que oyesen su palabra, no por lengua de carne, ni por voz de ángel, ni por sonido de nubes, ni por enigmas de semejanza, sino que le oyéramos a él mismo, a quien amamos en estas cosas, a él mismo sin ellas, como al presente nos elevamos y tocamos rápidamente con el pensamiento la eterna Sabiduría que permanece sobre todas las cosas; si, por último, este estado se continuase y fuesen alejados de él las demás visiones de índole muy inferior, y ésta sola arrebatase, absorbiese y abismase en los gozos más íntimos a su contemplador, de modo que fuese la vida sempiterna cual fué este momento de intuición por el cual suspiramos; ¿no sería esto, el “entra en el gozo de tu Señor”? (*Mat. 25, 21*). “Mas ¿cuándo será esto? ¿Acaso cuando todos resucitemos, bien que no todos seamos inmutados? (*I Cor. 15, 51*).”

### B. En el retiro de Casiciaco

La primera exposición del proceso que conduce racionalmente a Dios, está contenido en los *Soliloquios*, una de las lucubraciones filosóficas que San AGUSTÍN compuso en el retiro de Casiciaco el año 386-387, mientras se preparaba al bautismo. Empieza el Santo invocando al mismo Dios con una oración que es una Teodicea en miniatura, y acto continuo se pone a dialogar con su propia razón personificada <sup>7</sup>.

<sup>7</sup> PL 32, 872-886.

I, II, 7. "A[ugustinus]. Ecce oravi. R[atio]. Quid ergo scire vis? A. Haec ipsa omnia quae oravi... Deum et animam scire cupio...

I, VI, 12. "R. Promittit ratio quae tecum loquitur, ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur. Nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae; disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur ut videri possint, veluti terra est et terrena omnia. Deus autem est ipse qui illustrat. Ego autem ratio ita sum in mentibus, ut in oculis est aspectus...

I, VII, 15. "R. Illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere: quod est, quod fulget, quod illuminat; ita in illo secretissimo Deo quem vis intelligere... Sed responde quomodo haec acceperis, ut probabilia an ut vera? A. Plane ut probabilia, et in spem... maiorem surrexi...

17. "R. Nonne vides hos corporis oculos etiam sanos luce solis istius saepe reperi et averti atque ad illa sua obscura confugere?

22. "R. Nunc illud quaerimus, qualis sis amator sapientiae, quam castissimo conspectu atque amplexu nullo interposito velamento quasi nudam videre ac tenere desideras, qualem se illa non sinit nisi paucissimis et electissimis amatoribus suis...

23. "R. Lux ista vulgaris nos doceat quantum potest quomodo se illud habeat... Nam sunt nonnulli oculi tam sani et vegeti, qui se, mox ut aperti fuerint, in ipsum solem sine ulla trepidatione convertant. His quodammodo ipsa lux sanitas est, nec doctore indigent sed sola fortasse admonitione... alii vero, ipso... fulgore feriuntur, et eo non viso saepe in tenebras cum delectatione redeunt... Ergo isti exercendi sunt prius, et eorum amor utiliter differendus atque nutriendus est... 24... Unum est quod tibi possum praecipere... Penitus esse ista sensibilia fugienda, cavendumque magnopere dum hoc corpus agimus, ne quo eorum visco pennae nostrae impediatur, quibus integris perfectisque opus est, ut ad illam lucem ab his tenebris evolemus, quae se ne ostendere quidem dignatur in hac cavea inclusis, nisi tales fuerint ut ista vel effracta vel dissoluta possint in auras suas evadere. Itaque quando fueris talis, ut nihil te prorsus terrenorum delectet, mihi crede, eodem momento, eodem puncto temporis videbis quod cupis..."

C. *Polémica antimaniquea*

No mucho después de su conversión, San Agustín empezó a escribir contra los maniqueos, sus antiguos correligionarios, para quienes Dios era el sol visible. En esta controversia dos veces tocó de propósito el tema del conocimiento del verdadero Dios, espiritual e invisible: en el opúsculo *De vera religione*, compuesto en 390, y en los tres libros *De libero arbitrio*.

En el primer opúsculo, n. 52, plantea categóricamente la cuestión: "Videamus quatenus ratio possit progredi a visibilibus ad invisibilia et a temporalibus ad aeterna conscendens". La respuesta se cifra en la descripción ascendente de las perfecciones naturalmente asequibles, que llegan hasta más allá del hombre; ahora bien, lo más allá del hombre es Dios <sup>8</sup>.

56. "Haec autem 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. 57. Nec iam illud ambigendum est, incommutabilem naturam, quae supra rationalem animam sit, Deum esse."

Análogo, pero mucho más ampliado, es el proceso que sigue el Santo en el libro segundo, *De libero arbitrio*. En el n. 7 plantea la cuestión: "Quaeramus... primum, quomodo manifestum est Deum esse". La respuesta ocupa casi todo lo restante del libro. La trabazón de las ideas me parece queda bastante delineada en los siguientes fragmentos <sup>9</sup>.

35. "Promiseram autem... me tibi demonstraturum esse aliquid quod sit mente nostra atque ratione sublimius... 39. Tu autem concesseras, si quid supra mentes nostras esse monstrarem, Deum te esse confessurum, si adhuc nihil esset superius. Quam tuam concessionem dixeram satis esse ut hoc demonstrarem. Si enim aliquid est excellentius, ille potius Deus est si autem non est, iam ipsa veritas Deus est. Sive ergo illud sit sive non, Deum tamen esse negare non poteris."

35. "Ecce tibi est ipsa veritas: amplectere illam, si potes, et fruere illa et delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui (Ps. 36, 4). Quid enim petis amplius quam ut beatus sis? Et quid beatius eo qui fruitur inconcussa et incommutabili et excellentissima veritate?... 36... Beatus est quippe qui fruitur summo bono...

<sup>8</sup> PL 34, 145-147.

<sup>9</sup> PL 32, 1260-1264.

39. "Ego vero incredibili omnino et quam tibi verbis explicare non possum laetitia perfusus accipio ista, et clamo esse certissima... 40... Sed, quaeso te, numquid iam sapientes et beati sumus? an adhuc tendimus eo, ut id nobis esse proveniat? Eo nos potius tendere existimo... 41... Quod dum agimus, donec paragamus in via sumus."

41. "Quoquo enim te verteris, vestigiis quibusdam, quae operibus suis impressit, loquitur tibi, et te in exteriora relabentem, ipsis exteriorum formis intro revocat: ut quidquid te delectat incorpore et per corporeos illicit sensus videas esse numerosum, et quae- ras unde sit, et in teipsum redeas, atque intelligas te id quod attingis sensibus corporis probare aut improbare non posse, nisi apud te habeas pulchritudinis leges, ad quas referas quaeque pulchra sentis exterius."

42. "Trascede ergo et animum artificis, ut numerum sempiternum videas; iam tibi sapientia de ipsa interiore sede fulgebit, et de ipso secretario veritatis; quae si adhuc languidiorem aspectum tuum reverberat, refer oculum mentis in illam viam, ubi se ostendebat hilariter. Memento sane distulisse te visionem, quam fortior saniorque repetas."

#### D. *Obras exegeticas y teológicas*

También en esta clase de obras abundan las descripciones del itinerario hacia Dios a través de las criaturas jerárquicamente ordenadas, en cuyo vértice está la Verdad y el Bien. Bastará transcribir algunas más notables.

*De diversis quaestionibus* 83<sup>10</sup>, q. 54, Omnis anima omni corpore melior est... Quod autem est omni anima melius, id Deum diquod semper eiusmodi neque ullam patitur mutationem... Quod cimimus... Intelligit autem rationalis anima Deum; nam intelligit autem semper eodem modo est, melius profecto est quam id quod

<sup>10</sup> Obra escrita entre 388 y 395. Poco antes del texto que transcribimos, en la q. 46, el Santo expone su teoría acerca de las ideas divinas, teoría íntimamente enlazada con el conocimiento de Dios. En la q. 45 habia descrito sumariamente el proceso de llegar a Dios: «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 atque ita adhaerens post ipsam... beata efficitur, intrinsecus inveniens etiam omnium visibilium Creatorem atque Dominum; non quaerens extrinsecus visibilia, quamvis caelestia: quae aut non inveniuntur, aut cum magno labore frustra inveniuntur, nisi ex eorum quae foris sunt pulchritudine inveniatur artifex, qui intus est, et prius in anima superiores, deinde in corpore inferiores pulchritudines operatur» (PL 40, 28-29).

non ita est. Nec quidquam est melius rationali anima nisi Deus. Cum igitur intelligit aliquid quod semper eodem modo sese habet, ipsum sine dubio intelligit. Haec autem est ipsa veritas, cui quia intelligendo anima rationalis iungitur, et hoc bonum est animae, recte accipitur id esse quod dictum est: "Mihi autem adhaerere Deo bonum est"<sup>11</sup>.

*De doctrina christiana*<sup>12</sup>, L. I, n. 7. Pregunta: "quidnam sit Deus, quem omnes consentiunt esse quod ceteris rebus omnibus anteponant", y, enumeradas las diversas clases de seres creados hasta el hombre inclusive, prosigue:

"Quam [hominum naturam] cum adhuc mutabilem viderint, etiam huic aliquam incommutabilem coguntur praeponere, illam scilicet vitam quae non aliquando desipit, aliquando sapit, sed est potius ipsa Sapientia... Quam si non viderent, nullo modo plena fiducia vitam incommutabiliter sapientem commutabili vitae anteponerent... 9... Et hoc qui non videt, ita est quasi caecus in sole, cui nihil prodest ipsis locis oculorum eius tam clarae ac praesentis lucis fulgor infusus. Qui autem videt et refugit, consuetudine umbrarum carnalium invalidam mentis aciem gerit. Pravorum igitur morum quasi contrariis flatibus ab ipsa patria reperiuntur homines, posteriora atque inferiora sectantes quam illud quod esse melius atque praestantius confitentur. 10. Quapropter... purgandus est animus, ut et prospicere illam lucem valeat, et inhaerere perspectae. Quam purgationem quasi ambulationem quandam et quasi navigationem ad patriam esse arbitremur. Non enim ad eum qui ubique praesens est locis movemur, sed bono studio bonisque moribus"<sup>13</sup>.

*Enarratio in ps. 71*<sup>14</sup>: 7 [Ad verba, Ubi est Deus tuus?] "Quaesivi etiam ego ipse Deum meum, ut, si possem, non tantum crederem sed aliquid et viderem. Video enim quae fecerit Deus meus, non autem video ipsum Deum meum qui fecit haec. Sed quoniam sicut cervus desidero ad fontes aquarum et est apud eum fons vitae... et invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, quid agam, ut invenima Deum meum?..."

8. "Quaerens ergo Deum meum in rebus visibilibus et corporalibus, et non inveniens, quaerens eius substantiam in meipso, quasi sit aliquid qualis ego sum, neque hoc inveniens, aliquid super ami-

<sup>11</sup> PL 40, 38.

<sup>12</sup> Escrito en gran parte en 396-397, pero terminado en 426.

<sup>13</sup> PL 34, 22-23.

<sup>14</sup> Las *Enarrationes in Psalmos* fueron compuestas alrededor del año 416.

mam esse sentio Deum meum. Ergo, ut eum tangerem, haec meditatus sum, et effudi super me animam meam... et non iam restat quod tangam nisi Deum meum. Ibi enim domus Dei mei, super animam meam..."

Describe en el número 9 los medios que se encuentran en la Iglesia para ir a Dios, y continúa:

10. "Sed quia, fratres, quandiu sumus in corpore hoc peregrinamur a Domino (2 Cor. 5, 6), et corpus quod corrumpit aggravat animam et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem (Sap. 9,15): etsi utcumque nebulis deffugatis ambulando per desiderium, ad hunc sonum pervenerimus interdum, ut aliquid de illa domo Dei nitendo capiamus, onere tamen quodam infirmitatis nostrae ad consueta recidimus, et ad solita ista dilabimur... Interim habita in spe. Spes enim quae videtur non est spes: si autem quod non videmus speramus, per patientiam exspectamus..."<sup>15</sup>

Pláceme cerrar esta selección de textos con aquél tan conocido de la obra *De Trinitate*, elaborada desde 399 a 419, donde, además del concepto de Verdad, San Agustín aplica el concepto de Bien.

*De Trinitate*, 1, VIII: 3... "Quem [Deum trinum] si cogitare conamur, quantum sinit et donat, nullus cogitetur per locorum spatia contactus aut complexus quasi trium corporum... In spiritualibus autem omne mutabile quod occurrerit, ne putetur Deus... Ecce vide, si potes: Deus Veritas est (Sap. 9, 15). Hoc enim scriptum est, "Quoniam Deus lux est" (I Io. 1, 5): non quomodo isti oculi vident, sed quomodo videt cor cum audis. Veritas est. Noli quaerere quid sit veritas; statim enim se opponent caligines imaginum corporalium et nubila phantasmatum, et perturbababunt serenitatem, quae primo ictu deluxit tibi cum dicerem, Veritas. Ecce in ipso primo ictu quo velut coruscatione perstringeris cum dicitur, Veritas, mane, si potes: sed non potes; relaberis in ista solita atque terrena. Quo tandem pondere, quaeso, relaberis, nisi sordium contractarum cupiditatis visco et peregrinationis erroribus?"

4. "Ecce iterum vide, si potes. Non amas certe nisi bonum. Quia bona est terra... bonum praedium... bona domus... bonus animus amici... bonus vir iustus... boni angeli... Quid plura et plura? Bonum hoc et bonum illud? Tolle "hoc" et "illud", et vide ipsum bonum, si potes; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum, si potes; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni..."

<sup>15</sup> PL 36, 467-471.

5... "Cum itaque audis bonum hoc et bonum illud, quae posunt alias dici etiam non bona, si potueris sine illis quae participatione boni bona sunt perspicere ipsum bonum cuius participatione bona — simul enim et ipsum intelligis cum audis hoc aut illud bonum —, si ergo potueris illis detractis per se ipsum perspicere bonum, perspexeris Deum. Et si amore inhaeseris, continuo beatificaberis"<sup>16</sup>.

## II

### ECOS DEL ITINERARIO AGUSTINIANO

Un procedimiento tan típico y tan encomiado por un maestro como San Agustín, debía provocar necesariamente el interés general de filósofos y teólogos; pero por su forma marcadamente platónica era natural que suscitase la prevención de los ambientes aristotélicos. En la Edad Media la atención de los escolásticos se fijó sobre todo en el punto donde nuestro conocimiento racional se presenta pendiente de una cierta percepción de Dios<sup>17</sup>; a principios de la Edad Moderna se empezó a hacer hincapié en el aspecto de prueba de la existencia de Dios, y es de ayer solamente la costumbre de incluir el "argumento agustiniano" en los tratados sistemáticos.

Las apreciaciones a que ha dado lugar dicho procedimiento pueden agruparse en tres categorías: Los autores que se profesan decididamente seguidores del Santo suelen adoptar el tenor literal de sus textos como una verdadera prueba de la existencia de Dios, diferente de las pruebas más comunes, que se fundan en el principio de causalidad; en cambio, los que hacen profesión de aristotelismo suelen darle la misma estructura de los otros argumentos, pero estos autores disienten entre sí, porque algunos defienden la validez del argumento mientras otro lo niegan, según el diverso juicio que forman de la solidez del hecho inicial, que en este caso es la presencia de elementos eternos e inmutables en nuestro conocimiento racional. Creemos oportuno reproducir algunos textos característicos de los autores más en vista de cada una de las tres categorías.

<sup>16</sup> PL 42, 948-950.

<sup>17</sup> Es la teoría de la iluminación divina, que defendieron San BUENAVENTURA con varios discípulos suyos, Enrique GANDAVENSE y otros escolásticos adictos a San Agustín, y que impugnaron Santo TOMÁS y en general los maestros aristotélicos. Véase Martín GRABMANN, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin* (Münster i. W. 1924), 96 págs.

Los conceptos de verdad y de bien sugieren a San BUENAVENTURA estas consideraciones:

C. 5, n. 3: "Volens igitur contemplari Dei invisibilia quoad essentiae unitatem, primo defigat aspectum in ipsum esse et videat ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non-esse sicut nihil in plena fuga esse... Esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus actus. Sed hoc non est esse particulare, quod est esse arctatum, quia permixtum est cum potentia, nec esse analogum, quia minime habet esse de actu, quo quod minime est. Restat igitur quod illud esse est esse divinum..."

C. 6, n. 1: "Sicut autem visionis essentialium ipsum esse est principium radicale et nomen per quod cetera innotescunt, sic contemplationis emanationum ipsum bonum est principalissimum fundamentum [n. 2]. Vide igitur et attende, quoniam optimum quod simpliciter est quo nihil melius cogitari potes; et hoc tale sic est, quod non potest recte cogitari non esse, quia omnino melius est esse quam non esse; sic est, quod non potest recte cogitari quin cogitetur trinum et unum. Nam bonum dicitur diffusivum sui..."

### B. Bossuet y Fenelon

La Edad Moderna, en su primera etapa, vió acentuarse la tendencia a revalorizar las corrientes doctrinales antiguas frente a la aristotélica que prevalecía entre los escolásticos: vió también acrecentarse la necesidad de reforzar la prueba racional de la existencia de Dios contra la invasión del deísmo y ateísmo. Fruto de este doble impulso fué el renovado interés por el proceso típicamente agustiniano de subir a Dios, el cual empezó a usarse en forma de argumento propiamente dicho, añadiéndose a los que constituían el arsenal de la Apologética corriente. Lo propio de este argumento es probar que Dios existe por cuanto es objeto de nuestra percepción.

BOSSUET lo propone en su obra *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, c. 4<sup>19</sup>:

"Mais rien ne sert tant à l'âme, pour l'élever à son auteur, que la connaissance qu'elle a d'elle-même et de ses sublimes opérations

<sup>19</sup> Ed. L. DE LENS (París, 1857), págs. 140-143. El concepto de las verdades eternas subsistentes en Dios se repite en la *Logique*, I. I, c. 37, pero esta vez en orden a la teoría del conocimiento humano.

que nous avons appelées intellectuelles... Nous avons déjà remarqué que l'entendement a pour objet des vérités éternelles... Toutes ces vérités, et toutes celles que j'en déduis par un raisonnement certain, subsistent indépendamment de tous les temps... ce ne sont pas nos connaissances qui font leurs objets, elles les supposent. Ainsi ces vérités subsistent devant tous les siècles, et devant qu'il y ait eu un entendement humain...

"Si je cherche maintenant où et en quel sujet elles subsistent éternelles et immuables comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante, et où elle est toujours entendue; et cet être doit être la vérité même, et doit être toute vérité; et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est et ce qui s'entend hors de lui..."

"C'est donc en lui, d'une certaine manière qui m'est incompréhensible, c'est en lui, dis-je, que je vois ces vérités éternelles; et les voir, c'est me tourner à Celui qui est immuablement toute vérité, et recevoir ses lumières. Cet objet éternel, c'est Dieu..."

FENELON, en su *Traité de l'existence et des attributs de Dieu* <sup>20</sup>, se esfuerza por dar a la prueba de la existencia de Dios la base más amplia posible. Así, pues, además de los argumentos comunes sacados de las criaturas exteriores, desarrolla varios argumentos de inspiración cartesiana, y finalmente el de las verdades eternas:

"Nouvelle preuve de l'existence de Dieu, tirée de la nature des idées... En un sens, mes idées sont moi-même, car elles sont ma raison... D'un autre côté, mon esprit est changeant, incertain... [ses idées] sont certaines et immuables par elles mêmes. Mes idées ne sont donc point moi, et je ne suis point mes idées... Elles ne sont point les êtres particuliers qui me paraissent autour de moi... tous ces êtres sont singuliers, contingents, changeants et passagers: mes idées sont universelles, nécessaires, éternelles et immuables..." (pág. 142).

"Quoi donc! Mes idées seront-elles Dieu? Elles sont supérieures à mon esprit, puisqu'elles le redressent et le corrigent. Elles ont le caractère de la divinité, car elles sont universelles et immuables comme Dieu. Elles subsistent très réellement, selon un principe que nous avons déjà posé: rien n'existe tant que ce qui est universel et immuable. Si ce qui est changeant, passager et emprunté, existe véritablement, à plus forte raison ce qui ne peut changer et qui est nécessaire. Il faut donc trouver dans la nature quelque chose d'existant et de réel qui soit mes idées, quelque chose qui soit au

<sup>20</sup> P. II, c. 4; ed. Didot (Paris, 1857), págs. 142-154.

dedans de moi et qui ne soit point moi, qui me soit supérieur, qui soit en moi lors même que je n'y pense pas, avec qui je crois être seul, comme si je n'étais qu'avec moi-même; enfin, qui me soit plus présent et plus intime que mon propre fond. Ce je ne sais quoi si admirable, si familier et si inconnu, ne peut être que Dieu" (página 143).

### C. Autores modernos

Pertenece a los tiempos más recientes el haber atribuido al argumento de las verdades eternas la misma estructura de los argumentos comunes fundados en el principio de causalidad, en cuanto que lo eterno e inmutable que descubrimos en nuestro conocimiento racional se invoca no como un objeto percibido que en realidad resulte identificarse con Dios, antes bien como un hecho de experiencia que exige la existencia del Ser supremo que es Dios. A esta transformación debió influir no poco la necesidad de evitar todo asomo de ontologismo. Como elementos eternos e inmutables presentes en nuestro conocimiento se proponen: en primer lugar, los grandes principios que presiden a nuestra vida intelectual; en segundo lugar, las esencias de las cosas, tomadas en sí mismas, en el estado de simple posibilidad, desembarazadas, por tanto, de la contingencia que sobreviene con la existencia real. Para pasar de las verdades eternas a la existencia del Ser eterno se hacen intervenir dos diferentes asertos: 1) lo imperfecto no existe sino en virtud de lo sumamente perfecto; 2) la verdad no se da sino en el entendimiento que la conoce.

Entre los defensores del argumento así estructurado, nuestro BARMES ocupa un lugar preeminente, tanto por la robustez de su argumentación como por su prioridad en orden de tiempo; se dice que de él arranca la moderna presentación del argumento. Lo desarrolla en la *Filosofía fundamental*<sup>21</sup>, I. IV, cc. 24-26. El capítulo 24 termina con esta afirmación "Hay ciertas verdades necesarias que todos los hombres perciben sin haberse convenido ni podido convenir; luego, todas las inteligencias individuales beben en algún manantial común; luego, existe la razón universal". En el capítulo 25 pregunta: "¿En qué consiste la razón universal?". En la respuesta se lee:

<sup>21</sup> Usamos la edición de las *Obras completas*, conmemorativa del Centenario, preparada por el P. Basilio DE RUBÍ, O. M. Cap. y publicada en «Bibliotheca perennis» (Barcelona, 1948); cf. págs. 725-729.

“Un hecho real ha de tener un principio real; un fenómeno universal ha de tener una causa universal; un fenómeno independiente de todo entendimiento finito ha de nacer de alguna causa independiente de todo entendimiento finito. Luego, existe una razón universal, origen de todas las razones finitas, fuente de toda verdad, luz de todas las inteligencias, lazo de todos los seres. Luego, sobre todos los fenómenos, sobre todos los individuos finitos, existe un ser en el cual se halla la razón de todos los seres; una grande unidad en la cual se halla el lazo de todo orden, de toda comunidad de los demás seres. Luego, la unidad de la razón humana da una cumplida demostración de la existencia de Dios. La razón universal existe, y la razón universal es una palabra sin sentido si no significa un ser por esencia, inteligente, activo, producto de todos los seres, de todas las inteligencias, causa de todo, luz de todo...”

“La inteligencia se extiende por un mundo de cosas posibles y allí descubre un conjunto de relaciones necesarias... Si no hay una realidad en que se funde la posibilidad, ésta es un absurdo: no habrá nada posible, sino lo existente...”

“Las verdades necesarias preexisten a la razón humana, y esta preexistencia es una palabra sin sentido cuando no se la refiere a un ser, origen de toda realidad y fundamento de toda posibilidad. No hay, pues, razón impersonal propiamente dicha; hay comunidad de la razón, en cuanto a todos los entendimientos finitos los ilumina una misma luz: Dios, que los ha criado.”

Esta aclaración continúa en el capítulo 26:

“Como el argumento con que se prueba la necesidad de la existencia de un ser en que se halle el fundamente de todas las relaciones del orden posible, es uno de los más trascendentales en la región de la metafísica y al propio tiempo uno de los más difíciles de ser comprendidos con perfección, juzgo conveniente ampliar algún tanto las consideraciones emitidas en el capítulo anterior. Un ejemplo... será mejor para el objeto que reflexiones abstractas.

“«Dos círculos de diámetros iguales son iguales». Esta proposición es evidentemente verdadera... No se funda en nuestra experiencia... Tampoco la verdad se refiere a nuestro modo de entender; antes, por el contrario, nosotros la concebimos como independiente de nuestro pensamiento... en caso de que nosotros no existiéramos... la verdad sería la misma... Si suponemos que no existe ningún cuerpo, la proposición no habrá perdido nada de su verdad, necesidad y universalidad. ¿Qué sucederá si... imaginamos la nada universal y absoluta? Aun en este supuesto vemos que la proposición es verdadera...”

"Un enlace absolutamente necesario que no se funda en nosotros ni en el mundo externo... que subsiste aun después de haberlo aniquilado todo con un esfuerzo de nuestro entendimiento, se ha de fundar en algo..."

"La objetividad de nuestras ideas, la percepción de relaciones necesarias en un orden posible, revelan una comunicación de nuestra inteligencia con un ser en que se funda toda posibilidad. Esta posibilidad es inexplicable en no suponiendo dicha comunicación, que consiste en la acción de Dios dando a nuestro espíritu facultades perceptivas de la relación necesaria de ciertas ideas, fundada en el ser necesario y representada en su esencia infinita."

En la escuela tomista el "argumento agustiano" ha encontrado mucho favor. El cardenal MERCIER pudo escribir que casi todos los escolásticos modernos lo aceptaban, y el P. GARRIGOU-LAGRANGE se lisonjea de que son pocos los que se resisten a admitirlo. En efecto, entre sus partidarios se cuentan nombres tan ilustres como José KLEUTGEN y SANTES SCHIFFINI, jesuitas, y los dominicos LACORDAIRE, Alberto LEPIDI, Marco DE MUNNYNCK. Suelen invocar como autoridad algunos textos de Santo TOMÁS que parecen un eco de los escritos de San AGUSTÍN. Sobre todo se cita *Contra gentiles*, I, II, c. 84: "Veritates intellectae fundantur in aliquo aeterno, fundantur enim in prima veritate sicut in causa universali contentiva omnis veritatis". También citan *Summa*, I, q. 79, a. 4 c.: "Supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid et quod est mobile et quod est imperfectum praeexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale et quod est immobile et perfectum".

He aquí algunos autores:

Joaquín SEXTILI, modelo de seglares consagrados al cultivo de la más pura filosofía tomista, dedicó a nuestro argumento su último estudio, presentado en la *Semana Agustino-Tomista* que la Academia Romana de Santo Tomás de Aquino celebró el año 1930, centenario de la muerte de San AGUSTÍN<sup>22</sup>. No sólo proclama la validez del argumento, sino que lo ensalza sobre todos los demás, si bien reconoce que solamente los ingenios avezados a las profundidades metafísicas son capaces de valorizarlo. Como condición de su validez le reivindica la misma estructura de las cinco vías de Santo TOMÁS: en su base hay un hecho real: las propiedades de los primeros principios, especialmente su necesidad y eternidad, que, si bien

<sup>22</sup> Ioachim SEXTILI, *Argumentum Augustinianum de existentia Dei*, en «Acta Hebdomadae Augustiniana-Thomisticae, 1930» (Turin, 1931), págs. 241-270.

de orden ideal, son objetivas y positivas y, por tanto, muy diferentes de la necesidad negativa de los universales lógicos y subjetivos. Este hecho real se valoriza con un principio universal y éste coincide con el de la cuarta vía: "Unumquodque ita se habet ad veritatem sicuti se habet ad esse". De estas dos premisas se deduce que existe un Ser y una Inteligencia subsistente que pueda contener aquellos principios necesarios como la causa contiene el efecto.

"Argumentum fundatur in ipsa directa intuitionem proprietatum idealium et principiorum intellectae veritatis, in quantum in ea necessario resplendent, in illa conspiciuntur ab oculo interiore... et concipiuntur per modum immutabilis exemplaris typici, ad instar cuius mens in apprehensione et iudicio dirigitur atque ita efformat divinorum rationem..." (pág. 242).

"Argumenti proprietates consistit in hoc, quod incommutabilis ratio intelligibilis... per se exprimit absolutam veritatem idealis ordinis, fundans argumentum pro subsistente veritate..."

"Etsi immutabilitas, necessitas, quae in axiomatibus intelligentiae relucet, sit idealis, niti tamen oportet in necessitate aliqua et incommutabilitate quae per se primo conveniat enti alicui transcendentem, concreto et subsistentem, hoc est, actui necessario et immutabili..." (pág. 246).

"Realitas obiectiva veritatis incommutabilis aliud fundamentum habere nequit... neque intellectum a quo cogitatur, neque res actu existentes vel posibles; ergo Deum, nimirum Realitatem per se, Intellectum subsistentem..." (pág. 256).

"Idealis ergo ratio illa primo representata per naturam in se spectatam, se obicit intellectui ut aliquid quod ex se et per se refertur ad id in quo primo continetur sicut effectus in sua causa..." (pág. 258).

"In hoc argumento fit transitus ex affectu ad causam, ac proinde principium causalitatis adhibetur..." (pág. 267).

Reginaldo GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., entiende que el argumento de las verdades eternas es una simple variante de la cuarta vía, lo mismo que los argumentos tomados del apetito natural de la bienaventuranza y de la ley moral; es por esto que Santo Tomás se dispensó de referirlo explícitamente, si bien hace suyo todo su contenido. Es una prueba *a posteriori*, porque no parte de la noción de Dios, antes bien del hecho experimental que hay verdades racionales necesarias y que éstas son múltiples y jerarquizadas<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Véase la obra *Dieu. Son existence et sa nature*, ed. 11.<sup>a</sup> (París, 1950), págs. 296-301.

“Dans les multiples vérités nécessaires que nous fait connaître notre raison, il y a un élément commun réalisé a des degrés divers, celui de vérité nécessaire et éternelle; il se trouve à un degré plus parfait dans un premier principe que dans une conclusion. Qu'est-ce qui peut rendre compte de cet élément?...

”Les vérités éternelles ne peuvent avoir chacune en soi la raison dernière de leur nécessité, puisqu'elles son multiples et hiérarchisées; elles supposent nécessairement une vérité suprême, premier intelligible, source de toute intelligibilité, c'est le *Maxime verum* dont parle ici saint Thomas” (pág. 301).

Alberto GRAMMATICO, O. Carm., en su bellissimo “contributo” a la magistral obra *Dio nella ricerca umana*<sup>24</sup>, defiende el argumento con tal que se mantenga *a posteriori*, porque de lo contrario fácilmente conduce al Ontologismo.

“Non si può negare la forte attrattiva de la prima [opinión favorable al argumento], collocata come è nel piano del pensiero puro, e però fuori d'ogni fluttuazione dell'esperienza. Vero è che l'idea è prodotto dell'astrazione; ma questa opera sul piano della realtà, che, pure nella sua contingenza, contiene dei valori necessari ed estratemporali, che pertanto suppongono una causa necessaria ed eterna...

”Si potrebbe qui pensare che quelle verità independenti della realtà dell'esperienza e que si attuano nell'esperienza, debbano esser considerate, più que un efecto del primo principio delle cose, necesario ed eterno, il principio stesso, Dio: avremmo così, al primo svegliarsi della intelligenza, la visione di Dio, anche se imperfetta. E'la posizione dell'Ontologismo di cui vedremo inseguito la infondatezza” (pág. 136).

Vicente HÉRIS, O. P., en vez de las “verdades eternas” pone en primer plano las “esencias posibles” también eternas. Sobre ellas construye un argumento del todo semejante a las tres primeras vías de Santo TOMÁS: Las esencias, consideradas no como antes ni como objeto de nuestra aprehensión, sino absolutamente, contienen una realidad inteligible. Pero esta realidad es intrínsecamente imperfecta. Por tanto, exige una realidad perfecta que pueda existir por sí misma y comunicar a aquellos posibles su realidad<sup>25</sup>.

“Tout le problème se réduit donc à savoir si l'essence, considérée comme telle..., est cependant réelle et ne représente pas une

<sup>24</sup> Obra escrita en colaboración por insignes profesores romanos (Roma, 1950), 674 págs.

<sup>25</sup> V. HÉRIS, *La preuve de l'existence de Dieu par les vérités éternelles*, en «Revue thomiste», 31 (1926), págs. 330-341.

simple et pure possibilité logique... Or nous pouvons démontrer que l'essence est un possible réel... (pág. 335). Nous pourrions donc désormais parler de possibles et d'intelligibles éternels... Nous ne dirons pas vérités éternelles... car l'essence n'est pas la vérité, elle en est seulement le fondement..." (pág. 339).

"Ceci posé, il est désormais facile d'indiquer la voie qui mène à Dieu à partir des essences créées. L'essence est un possible ou une puissance à être, réelle et éternelle. Or dans l'ordre de l'être, la puissance n'est pas première... Il faut donc un acte qui fonde la puissance de l'essence, dans l'ordre de l'être... Et puisqu'il s'agit de fonder un être en puissance éternel, il faut poser un être en acte éternel..." (págs. 339-340).

"Le passage de puissance à acte est en effet le formel de toute preuve de Dieu dans la philosophie thomiste. La preuve par les vérités éternelles n'échappe pas à cette loi" (pág. 341).

Arriba dijimos que el "argumento agustiniano" a veces se formuló haciendo intervenir el presupuesto que la verdad no se da sin un entendimiento que la conozca. De aquí resulta la siguiente conclusión: Las verdades eternas presentes a nuestra inteligencia requieren un entendimiento eterno y éste es Dios. Esta fórmula se encuentra en varios autores mezclada con las otras, invocando la autoridad de Santo Tomás en textos como éste: "Res denominantur verae a veritate intellectus. Unde, si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna. Sed quia solus intellectus divinus est aeternus, in ipso solo veritas aeternitatem habet"<sup>26</sup>. Recientemente la hizo suya el filósofo italiano, alejado no poco del tomismo, Miguel F. SCIACCA, el cual, mientras reduce casi toda la demostración de la existencia de Dios a la prueba de la verdad, le da este ritmo lógico:

"La vérité est une réalité intelligible, c'est-à-dire objet d'une pensée ou d'une intelligence; il n'y a pas de vérité sans une pensée qui la pense, une intelligence qui la saisisse... Or la vérité dont l'esprit humain a l'intuition est indépendante de l'esprit lui-même: il n'y a pas de vérité d'hier et d'aujourd'hui, la vérité est de toujours: extratemporelle et par là nécessaire, éternelle... D'autre part, si la vérité, objet d'intelligence, existe, elle ne peut être telle sans qu'une intelligence la pense; mais comme elle ne peut ne pas être, étant éternelle, il y a un Esprit ou une Pensée qui la pense et qui est éternel comme elle"<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> *Summa*, I, q. 16, a 7 c. et ad 2m; cf. a. 8.

<sup>27</sup> *L'existence de Dieu*, opúsculo formado con diversos artículos publicados en los primeros números del «Giornale di Metafisica» e insertos en el libro *Filosofía*.

Si en la Escuela *tomista* el "argumento agustiniano" ha encontrado un ambiente favorable, en la *Neoescolástica de Lovaina* ha sido objeto de una oposición decidida.

El cardenal MERCIER le dedicó una página memorable de su *Métaphysique générale*<sup>28</sup>, tratando no directamente de la existencia de Dios, sino de la entidad contenida en los posibles.

"Nous ne songeons évidemment pas à contester que l'on peut, au moyen de divers arguments à posteriori démontrer l'existence de Dieu et faire voir ensuite que Dieu, Etre intelligent et infini, doit nécessairement concevoir les archétypes des oeuvres qu'Il a créés ou qu'Il est libre de créer. Après que cette démonstration a été faite, nous comprenons que le philosophe s'élève à la conception sublime que le génie de saint AUGUSTIN, de saint BONAVENTURE et de BOSSUET se plaisait à contempler, et que l'Écriture traduit en cette formule d'une énergique concision: «Effudit sapientiam suam Deus super omnia opera sua» (*Eccli.* 1, 10). Une philosophie qui n'aboutirait pas à cette compréhension synthétique des choses par la sagesse du Créateur, serait incomplète.

"Mais la question que nous agitions en ce moment a pour objet l'interprétation analytique de la réalité. Est-il vrai que les propriétés des possibles exigent l'affirmation de l'existence de la Sagesse increée?... A cette question notre réponse est négative" (página 25).

"L'éternité des possibles ne peut donc être pour nous que négative et hypothétique...

"La théorie d'après laquelle Dieu, prototype nécessaire et éternel des êtres, serait seul, en Lui-même, la raison suffisante des possibles et de leurs propriétés, aboutit logiquement à l'ontologisme" (pág. 49).

Esta oposición radical ha sido imitada por varios autores de tratados sistemáticos y ha sido energicamente sostenida en sendos artículos por el dominico P. Manuel M. CUERVO<sup>29</sup> y el franciscano

*e Metafisica* (Brescia, 1949). Usamos la versión francesa de Régis JOLIVET (Aubier, 1951), pág. 106.

<sup>28</sup> Ed. 7 (Louvain-Paris, 1923). A las tajantes afirmaciones de la *Metafisica general*, hicieron eco varias recensiones publicadas por el mismo MERCIER y por sus discípulos y continuadores en la «Revue neoscholastique de philosophie», 11 (1904), págs. 374-376; 12 (1905), págs. 399-401; 14 (1907), págs. 23-28; 18 (1911), págs. 100-106.

<sup>29</sup> Manuel M. CUERVO, O. P., *El argumento de «las verdades eternas» según Santo Tomás*, en «La Ciencia Tomista», 37 (1928-I), págs. 18-34.

Claudio MINDORFF<sup>30</sup>. No faltan autores que adoptan una posición vacilante.

### III

#### OBSERVACIONES

Con el material recogido podemos afrontar ya las cuestiones enunciadas al principio (pág. 143) acerca del sentido y valor del itinerario seguido por San AGUSTÍN y del "argumento agustiniano" que hoy tenemos incorporado en nuestras demostraciones de la existencia de Dios. Como simple ensayo de solución sometemos al juicio de los lectores esta serie de proposiciones.

Prop. I. *Los razonamientos de San Agustín que constituyen el objeto de nuestro estudio forman parte del bagaje filosófico que el Santo tomó del neoplatonismo.*

Lo asegura explícitamente el mismo Santo en el primer texto de las *Confesiones* (pág. 144), el cual empieza: "Inde admonitus"; *inde* referido a los libros de que estaba hablando desde el número 13: "Me procuraste, por medio de un hombre de desmesurado orgullo, algunos libros de los Platónicos traducidos de la lengua griega a la latina. Y en ellos leí..."

A estos razonamientos aplica aquel juicio con el cual una y otra vez precisó la parte que tuvieron los filósofos neoplatónicos en el perfeccionamiento de su conversión, diciendo que le enseñaron a Dios, pero que no supieron indicarle el camino para llegar a él, a saber: el camino de la humildad que el Verbo trilló en su encarnación. Véanse a este propósito los números 13 y 24 con las notas de José M.<sup>a</sup> LLOVERA (*Confessions*, Barcelona, Gili, 1931).

Así se explica que tales razonamientos aparezcan ya en el período de Casiciaco, cuando el influjo de los libros platónicos estaba en su punto álgido, y que fuesen, por confesión del propio Santo, uno de los coeficientes culminantes de su vida interior en aquel retiro.

Efectivamente, en las *Ennéades* de PLOTINO hay textos afines que no han pasado desapercibidos, hasta el punto que algunos autores han hablado de dependencia servil, aunque sin razón, porque San AGUSTÍN operó aquí la misma esencial transformación en sentido cristiano que en la teoría de las ideas.

<sup>30</sup> Claudius MINDORFF, O. F. M., *De argumento ideologico existentiae Dei*, en «Antonianum», 3 (1928), págs. 267-298 y págs. 407-450.

Prop. II. *El contenido de dichos razonamientos es un elemento constante, jamás desmentido, de la doctrina de San Agustín.*

No es una teoría que asome alguna que otra vez o en un período determinado, pues se mantiene invariable desde los *Soliloquios* hasta el *De Trinitate*, por tanto, desde 388 hasta 419. Cuando en 426-427 escribía las *Retractaciones*, nada notó que censurar en ninguna de las afirmaciones relativas al conocimiento de Dios.

Las variantes que puedan señalarse no dependen de una evolución doctrinal, pues consisten solamente en acentuar más o menos los distintos aspectos del proceso para conocer a Dios.

Esta constancia de la doctrina de San AGUSTÍN fué puesta muy bien en relieve por el P. BOYER y posteriormente reconocida por GILSON, quien en su *Introduction...*, pág. 293, escribe: "Nous n'avons jamais réussi à déceler la moindre variation proprement philosophique dans aucune de ses thèses essentielles".

Prop. III. *El conocimiento preconizado como término del itinerario a través de las criaturas no constituye, en manera alguna, el primer encuentro con Dios con la adquisición de la certeza de su existencia.*

En relación con este aserto me parece decisivo el texto de los *Soliloquios* (pág. 9). En este diálogo entre el alma y su razón personificada, la razón irá indicando al alma las perfecciones existentes en las criaturas, que dispuestas en orden ascendente conducen, a quien las trascienda, hasta Dios. Pues bien, ya antes de empezar el diálogo, en la bellísima oración inicial, se supone en el alma un conocimiento sumamente perfecto de Dios, pues está en grado de enunciar una serie completísima de perfecciones divinas. Preguntándole entonces la razón qué cosa deseaba aprender, el alma responde: "Haec ipsa omnia quae oravi". Luego, su aspiración era percibir con una más profunda consideración aquello que ya conocía y que ya le servía de sostén de su fervor religioso. "Nihilne plus? Nihil omnino".

Asimismo, en *De libero arbitrio*, 1. II, n. 5: "Id quod credimus, nosse et intelligere cupimus". Esto dice anteponiendo al razonamiento, no sólo la fe fundada en la autoridad, sino también otros razonamientos más obvios, fundados en las exigencias de las cosas exteriores, cuyo fruto peculiar es la certeza de la existencia de Dios<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> PL. 32, 1943. Otros textos semejantes están coleccionados en: Charles BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, ed. 2 (Paris, 1941), págs. 62-63.

Nótese esta bellísima frase de las *Confesiones*, que transcribimos en la pág. 147: “Si quis audiat [creaturas], dicunt haec omnia; Non ipsa nos fecimus, sed fecit nos qui manet in aeternum: his dicitis si iam taceant ... quoniam erexerunt aurem in eum qui fecit ea — et loquatur ipse solus, non per ea sed per seipsum... quem in his amamus...”

Los lugares donde el Santo habla de estas voces creadas que nos dan la certeza de que existe Dios, son innumerables. Hemos encontrado ya dos frases muy explícitas: “Quoquo enim te verteris, vestigiis quibusdam, quae operibus suis impressit, loquitur tibi...” (*De libero arbitrio*, l. II, n. 42; pág. 150). “Quaesivi Deum meum, ut, si possem, non tantum crederem, sed aliquid et viderem...” (*In Ps. 71*, n. 7; pág. 151). Añadamos ahora otros textos.

*Sermo 141*<sup>32</sup>: “Veritatem et vitam omnis homo cupit, sed viam non omnis invenit. Deum esse quandam vitam aeternam immutabilem intelligibilem intelligentem sapientem sapientes facientem, nonnulli etiam huius saeculi philosophi viderunt... Numquid Deus ad quemquam eorum locutus est?... Audi quomodo [Deus illis] manifestavit: “Invisibilia enim eius per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.” Interroga mundum, ornatum caeli, fulgorem dispositionemque siderum, solem diei sufficientem, lunam noctis solatium; interroga terram fructificantem herbis et lignis, animalibus plenam, hominibus exornatam; interroga mare, quantis et qualibus natatilibus plenum; interroga aera quantis volatilibus viget; interroga omnia, et vide si non sensu suo Tamquam tibi respondent: Deus nos fecit. Haec et philosophi nobiles quaesierunt, et ex arte artificem cognoverunt.”

*Confessionum* l. X, n. 9<sup>33</sup>: “Interrogavi terram... mare et abyssos... caelum solem lunam stellas: neque nos sumus Deus quem quaeris, inquirunt. Et dixi omnibus iis quae circumstant fores carnis meae: Dixistis mihi de Deo meo quod vos non estis, dicite mihi de illo aliquid. Et exclamaverunt voce magna: Ipse fecit nos (*Ps. 99, 3*). Interrogatio mea, intentio mea; et responsio eorum, species eorum”.

*De Genesi ad litteram*, l. IV, n. 49<sup>34</sup>: “Mens itaque humana prius haec quae facta sunt, per sensus corporis experitur eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit: et deinde quaerit eorum causas, si quo modo possit ad eas pervenire principaliter atque incommutabiliter manentes in Verbo Dei, ac sic invisibilia eius,

<sup>32</sup> PL 38, 776-777.

<sup>33</sup> PL 32 782-783. La argumentación se extiende desde el n. 8 al n. 40. PL 32, 782-796.

<sup>34</sup> PL 34, 316-317. Esta obra fué elaborada entre 401 y 415.

per ea quae facta sunt intellecta conspiciere (*Rom.* 1, 20). Quod quanta tarditate ac difficultate agat, et quanta temporis mora propter corpus corruptibile quod aggravat animam (*Sap.* 9, 15), etiam quae ferventissimo studio rapitur ut instanter ac perseveranter hoc agat, quis ignorat? Mens vero angelica... prius ea vidit in Verbo Dei facienda, quam facta sint."

*De civitate Dei*, 1. II, c. 4<sup>85</sup>: "Exceptis enim prophetis vocibus, mundus ipse ordinatissima sua mutabilitate et mobilitate et visibilium omnium pulcherrima specie quodammodo tacitus et factum se esse, et nonnisi a Deo ineffabiliter atque invisibiliter magno et ineffabiliter atque invisibiliter pulchro fieri se potuisse proclamat."

Incluso cuando arguye de la dependencia del hombre racional respecto de la verdad y del bien, suele el Santo detenerse primeramente en la afirmación de la existencia de Dios. Así, por ejemplo, los dos textos antimaniqueos arriba citados (págs. 149-150) aspiran, sobre todo, a afianzar la certeza del verdadero Dios, que no sea una de las cosas expuestas ante los ojos corporales, sino el Ser supremo, espiritual e invisible. En efecto, el resultado de la argumentación está concebido en estos términos: "Nec iam illud ambigendum est, incommutabilem naturam, quae supra rationabilem animam sit, Deum esse" (*De vera religione*, n. 57). "Promiseram tibi demonstratum esse aliquid quod sit mente nostra atque ratione sublimius" (*De libero arbitrio*, 1. II, n. 35). Véase, también, *De diversis quaestionibus*, 83, q. 45, citada en la pág. 150, nota.

No pasa de este orden de ideas el proceso de llegar a Dios que el Santo atribuye a los filósofos platónicos. Consideraron, dice, que los seres inteligibles son mejores que los cuerpos, y que también en ellos caben diversos grados de perfección. Y sigue<sup>86</sup>:

"Quod autem recipit magis et minus, sine dubitatione mutabile est. Unde ingeniosi et docti et in his exercitati homines facile collegerunt non esse in eis rebus primam speciem, ubi mutabilis esse convincitur. Cum igitur in eorum conspectu et corpus et animus magis minusque speciosa essent, et si omni specie carere possent, omnino nulla essent, viderunt esse aliquid ubi prima esset et incommutabilis, et ideo nec comparabilis: atque ibi esse rerum principium rectissime crediderunt, quod factum non esset et ex quo facta cuncta essent. Ita quod notum est Dei, ipse manifestavit eis...

"Viderunt ergo isti philosophi... nullum corpus esse Deum: et ideo cuncta corpora trascenderunt quaerentes Deum. Viderunt

<sup>85</sup> PL 41, 319. Obra escrita entre 413 y 426.

<sup>86</sup> *De civitate Dei*, 1. VIII, c. 6; PL 41, 231.

quidquid mutabile est non esse summum Deum... Deinde viderunt omnem speciem in re quacumque mutabili... non esse posse nisi ab illoqui vere est, quia incommutabiliter est... qui simpliciter est, quia non aliud illi est esse, aliud vivere, quasi posset esse non vivens... aliud intelligere... aliud beatum esse..., sed quod est illi vivere, intelligere, beatum esse, hoc est illi esse. Propter incommutabilitatem et simplicitatem intellexerunt eum et omnia ista fecisse et ipsum a nullo fieri potuisse”<sup>37</sup>.

Por lo demás, bastaría tener presente que para San Agustín el conocimiento de la existencia de Dios es patrimonio común de todos los hombres a excepción de unos pocos sobremanera depravados (pág. 143).

Prop. IV. *Lo que se alcanza en el término de la ascensión es un bien que empezamos a anhelar una vez adquirida la certeza de la existencia del verdadero Dios; un bien que no se alcanza sin una adecuada disposición.*

En los *Soliloquios* la Razón promete “ita se demonstraturum Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur”. Pero advierte en seguida que esto se obtendrá según el grado de purgación que el alma hubiere logrado, y lo explica por lo que sucede con la vista del sol material: Hay hombres tan sanos que ninguna molestia sufren fijando los ojos en el sol; otros, al contrario, quedan deslumbrados y sin verlo siquiera prefieren volver a su oscuridad. De donde concluye: “Ergo isti exercendi sunt prius et eorum amor utiliter differendus atque nutriendus est” (pág. 148).

En *De libero arbitrio* nota que después del largo razonamiento demostrativo “iam tibi sapientia de ipsa interiore sede fulgebit, et de ipso secretario veritatis”; pero advierte: “Quae si adhuc languit-

<sup>37</sup> Creo oportuno llamar la atención sobre el sentido que atribuye el P. PORTALIÉ a la siguiente frase de la epístola 162 (PL 33, 705): «Habes étiam librum *De vera religione*, quem si recoleres atque perspiceres, numquam tibi videretur, rationi cogi Deum esse, vel ratiocinando effici Deum *esse debere*». Comenta así dicho Padre el «esse debere»: «Il faut remarquer dans la réponse à la consultation d'Evodius (en 415) la profonde réflexion d'AUGUSTIN: toutes nos preuves montrent que Dieu existe, non qu'il *doit* exister: ce ne sont pas des raisons *a priori* de son existence» (*Dictionnaire de théologie catholique*, I, col. 2344 s.). Igual interpretación adopta el P. CAYRÉ, *Dieu present...*, pág. 38: «Ce n'est pas à une existence spéculative de droit qu'il aboutit, mais à une existence de fait». Y en la pág. 149: «... (sous peine de rester dans l'ordre idéal) de prouver *l'esse debere* plutôt que *l'esse*». Creo que no es ésta la intención del Santo. Excluye el *esse debere*, no en el sentido de necesidad, sino de potencialidad, pues lo reserva a las criaturas: «Homo enim sapiens esse debet; si est, ut maneant, si nondum est, ut fiat: Deus autem sapiens non esse debet, sed est».

diorem aspectum tuum reverberat, refer oculum mentis in illam viam ubi se ostendebat hilariter”, es decir, a aquel proceso con el cual, a través de las perfecciones creadas, llegaba a Dios. “Memento sane te distulisse visionem, quam fortior saniorque repetas” (página 150).

Notable, sobre todo, el primer texto de las *Confesiones* (pág. 144), donde el Santo narra el curso que realmente siguió su conversión. Había ya reconocido que sobre las criaturas inferiores y sobre el hombre existía Dios, la Verdad eterna (*cum te primum cognovi*); con esto Dios le había dado a entender que existía una cosa que había de ver, pero que él no era todavía capaz de ver, puesto que aquella cosa era manjar de los grandes (*cibus sum grandium*), y, por tanto, no podía comerla hasta que hubiera crecido (*cresce et manducabis me*). Entre tanto la sublime noción bíblica de Dios, le llegaba como una voz del mismo Dios, pero pronunciada desde lejos (*et clamasti de longinquo: Immo vero, Ego sum qui sum*). Llegado a este punto en que Dios se hacía oír todavía desde lejos, ACUSTÍN poseía ya una certeza tan absoluta, que más fácilmente hubiera dudado de su propia existencia que de la existencia de la Verdad, conocida por la inteligencia a través de las criaturas (*et non erat prorsus unde dubitarem; faciliusque dubitarem vivere me, quam non esse veritatem, quae per ea quae facta sunt intellecta conspicitur*). Pero todo esto pertenece a las primeras etapas del camino; mucho le quedaba para recorrer aún, antes de llegar al *ictus trepidantis aspectus*; faltaba todo aquello que el Santo narra desde el número 16 al 23.

Prop. V. *Lo que se alcanza en el término de la ascensión no es una nueva demostración de la existencia o naturaleza de Dios, antes bien, un acto de simple aprehensión.*

No es ni una nueva demostración ni un complemento de la primera. Esta afirmación podría darse por probada con lo dicho hasta aquí; basta tener en cuenta que en el itinerario agustiniano la absoluta certeza de la existencia de Dios representa un estadio intermedio. Pero además resulta con toda la claridad deseable de textos explícitos del mismo San ACUSTÍN.

En los *Soliloquios* Dios ha de aparecer a la inteligencia como el sol aparece a los ojos corporales; luego debe percibirse como presente y no como un ser ausente cuya existencia se infiera por vía de raciocinio<sup>38</sup>.

<sup>38</sup> Es notorio que la analogía del sol iluminando con su presencia fué siempre familiar a San ACUSTÍN. Los textos ordenados cronológicamente por el P. PORTALÉ se leen en *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I., col. 2334.

Pero, sobre todo, son dignos de consideración los tres lugares en donde AGUSTÍN enuncia la feliz consecución del fin anhelado. *Confessionum*, 1. VII, n. 23 (pág. 145): ("Et pervenit ad id quod est, in ictu trepidantis aspectus". *Confessionum*, 1. IX, n. 24 (pág. 146): "Et dum loquimur et inhiamus illi, attigimus eam modice toto ictu cordis". *De Trinitate*, 1. VIII, n. 3-4 (pág. 152): "Ecce vide, si potes: Deus Veritas est... Ecce in ipso primo ictu, quo velut coruscatione perstringeris cum dicitur 'Veritas', mane, si potes".

Nótese que en todos esos textos lo más característico del acto con que finalmente se alcanza a Dios es la instantaneidad: "Ictus trepidantis aspectus, ictus cordis". Más aun, en *De Trinitate* San AGUSTÍN aconseja al agraciado que no prosiga analizando el contenido del primer *ictus*, porque todo lo que le vendría entonces a la mente pertenecería de nuevo a aquella forma imperfecta de conocimiento que había logrado trascender: "Noli quaerere quid sit veritas; statim enim se opponent caligines imaginum corporalium... In ipso primo ictu... cum dicitur 'Veritas' mane..." Ahora bien, de los tres actos intelectuales, aprehensión, juicio y raciocinio, la instantaneidad se ajusta a la aprehensión, que es por naturaleza un acto simple, pero no al juicio ni al raciocinio, que son necesariamente actos complejos.

Prop. VI. *La aprehensión, considerada por San Agustín como meta de nuestro itinerario hacia Dios, nada tiene de ontologismo heterodoxo.*

Decimos heterodoxo para no prejuzgar la cuestión de la oportunidad del término ontologismo. Semejantes palabras, acuñadas para servir de etiqueta, ofrecen un margen tan amplio de aplicación, que muchas veces en vez de determinar ellos las características del objeto al cual se aplican, más bien reciben de dicho objeto su propia significación. Afirmamos, pues, que la aprehensión de Dios enseñada por San AGUSTÍN en nada compromete la doctrina de San PABLO: "Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum" (1 Cor. 13, 12). En efecto, es una aprehensión que se obtiene a través de las criaturas y que nos proporciona, no la posesión (siquiera en el orden de puro conocimiento) del objeto en sí mismo a manera de la visión corporal, sino únicamente un contacto más vago, comparable al que proporcionan los sentidos inferiores; es, además, muy imperfecta, por cuanto durante la vida presente está permanentemente obstaculizada por la condición del hombre

viador, de modo que no se da sino en casos excepcionalmente favorables y, aun entonces, apenas dura un instante fugaz.

San AGUSTÍN jamás soñó que el hombre viador pudiera fijar la vista en Dios como es en sí mismo. Jamás reconoció otra vía que la señalada por San PABLO en la *Epístola a los Romanos*: “Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur”. Sería una labor sumamente fácil amontonar docenas de lugares donde se encuentra citado este texto como suprema norma en la cuestión de nuestro conocimiento de Dios. No es otro el camino por donde se llega a la ansiada aprehensión “in ictu trepidantis aspectus”. Aun entonces la mente se dirige al interior del hombre; el objeto en que concentra todo su potencial intelectual es la verdad y el bien que allí encuentra; la meta suprema de sus esfuerzos es apoderarse de aquella verdad y aquel bien despojados de todas las determinaciones limitadoras: “Tolle ‘hoc’ et ‘illud’... ita Deum videbis”. La contemplación de aquella verdad y aquel bien en tanto la llama el Santo contemplación de Dios, en cuanto veía que despojados de las determinaciones asumían el carácter de eternidad e inmutabilidad, y él bien sabía que el Ser eterno e inmutable es Dios. Seguir tal procedimiento ciertamente no es dejar de conocer a Dios a través de las criaturas.

Se objetará que AGUSTÍN a veces da a esta aprehensión el nombre de *visión*, y que en ella coloca la suprema bienaventuranza, de suerte que, si pudiera durar, nos introduciría en el goce del Señor (pág. 147). La respuesta está en este “si pudiera durar”. Como en los hombres viadores no puede, por esto sólo dista infinitamente de la verdadera bienaventuranza. La “coruscatio” instantánea de la Verdad, que es Dios, no deja más que un recuerdo como de cosas olfateadas que todavía no podemos comer (pág. 146). “Quod dum agimus, donec peragamus, in via sumus” (pág. 150). “Interim habita in spe. Spes enim quae videtur non est spes: si autem quod non videmus speramus, per patientiam exspectamus” (pág. 152). Las frases más fuertes que puedan alegarse en San AGUSTÍN, no creo que vayan más allá de las que ocurren en los mejores místicos, como San JUAN DE LA CRUZ, cuando describen los supremos grados de la contemplación<sup>39</sup>.

Para formar un juicio exacto del pensamiento de San AGUSTÍN no hay que olvidar el modo como comenta el texto de San PABLO, *Videmus per speculum*: “Quale sit et quod sit hoc speculum si

<sup>39</sup> Es instructiva la comparación de *Confessionum* 1. IX, n. 25 (pág. 8) con la *Subida al Monte Carmelo*. Parece como si San AGUSTÍN enunciara el tema que el Doctor Místico se complugo en amplificar.

quaeramus, profecto illud occurrit, quod in speculo nisi imago cernitur. Hoc ergo facere conati sumus, ut per imaginem hanc quod nos sumus, videremus utcumque a quo facti sumus, tamquam per speculum" (*De Trinitate*, 1. XV, n. 14; PL 42, 1067). Sin embargo, entiendo que forzaría los textos quien dijera que el Santo se contentaba con ver la imagen creada *en vez* de Dios; creo que su anhelo era ver *en* la imagen *a* Dios.

Prop. VII. *En definitiva, lo típico del itinerario de San Agustín es su mayor insistencia en el acto intelectual de simple aprehensión.*

En el procedimiento común entre los escolásticos se hace hincapié casi exclusivamente en el raciocinio, tanto en la primera etapa en que se prueba la existencia de Dios como en la segunda en que se determinan sus atributos. La existencia se afirma como conclusión de argumentos a posteriori. Estos argumentos constan de tres partes: un hecho de experiencia, un principio general y la conclusión, Dios existe. Ante todo, se constata en las cosas accesibles a nuestra experiencia una propiedad que, en virtud de un principio general adecuado, demuestra que tales cosas son incapaces de existir por sí mismas. Entonces entra en juego esta espontánea consideración: Si existen cosas incapaces de existir por sí mismas, es preciso que preexista un ser distinto de ellas que sea inmune de tal incapacidad. Con un procedimiento análogo se determinan los atributos: todo él tiende a descubrir qué propiedades se exigen en un ser para que sea capaz de existir por sí mismo y al mismo tiempo dar la existencia a los demás; lo cual se obtiene por medio de principios generales paralelos a los usados en la prueba de la existencia. Queriendo ulteriormente dar un contenido más específico a tales atributos, acudimos a las propiedades percibidas en el campo de nuestra experiencia y las aplicamos a Dios según las tres vías de afirmación, negación y eminencia. Como se ve, esta explicación corriente, tomada a la letra, da lugar a pensar que las aprehensiones de nuestro entendimiento terminan en las cosas accesibles a la experiencia sin alcanzar directamente lo perteneciente a Dios.

Por otra parte, la simple aprehensión suele colocarse en la abstracción de los predicados formalmente contenidos en las cosas singulares sujetas a nuestra experiencia; contenidos, digo, o unívocamente (cuando se trata de predicados genéricos y específicos) o con analogía de proporción (en los predicados transcendentales). El *analogatum princeps* con analogía de atribución en el orden de los transcendentales, no se le considera objeto de simple aprehensión.

San AGUSTÍN empieza por dar otro alcance a la simple aprehensión. Sin pararse en la abstracción que preside a nuestro conocimiento intelectual de las criaturas como tales, señala en el conocimiento humano otro proceso que podríamos llamar de *superación*, con el cual se llega hasta el *analogatum princeps*, permaneciendo, por tanto, este *analogatum* término de aprehensión. Tal vez en este proceso de superación está implícito un raciocinio <sup>40</sup>, pero San AGUSTÍN, desinteresándose de este punto, ciñe su atención en el término, porque éste es lo que directamente afecta al conocimiento de Dios.

Reconocido el contacto gnoseológico directo (tal es la simple aprehensión) con el *analogatum princeps* de las realidades transcendentales, para llegar a Dios ya no le es necesario pasar por raciocinios fundados en las propiedades formalmente existentes en las criaturas; le basta atender a la identificación *ex parte rei*, que todos admitimos, de aquel *analogatum princeps* y Dios.

Además, supuesto tal contacto gnoseológico con Dios, es obvio que el alma no se contentará con un contacto inicial, restringido a la certeza de la existencia, antes bien aspirará a perfeccionar lo más posible su conocimiento, no volviéndose a las criaturas para que le den materia para nuevos raciocinios, antes bien intensificando la aplicación del *acies mentis* en aquel *analogatum princeps* en que ha reconocido ya a Dios.

Estos tres puntos son, a mi juicio, los elementos distintivos de la doctrina de San AGUSTÍN acerca del conocimiento de Dios.

Prop. VIII. *Los elementos distintivos del itinerario seguido por San Agustín son útiles para mejorar la doctrina escolástica acerca del conocimiento de Dios.*

Si hasta aquí hemos intentado precisar el sentido de la doctrina agustiniana, ahora intentamos precisar su valor. Afirmamos la capacidad de sus elementos característicos (los que acabamos de ilustrar) para ingerirse en la filosofía escolástica y para ser en ella un elemento enriquecedor. La capacidad de ingerirse en la filosofía escolástica se entiende con perfecta articulación doctrinal, no como otras teorías del llamado agustinismo en oposición al aristotelismo tomístico, cuales las *rationes seminales*, la limitación del principio de acto y potencia, la pluralidad de formas.

<sup>40</sup> Un raciocinio que tiene como soporte aquella doctrina de la participación, que culmina en el axioma aristotélico: «Quod est maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt in eodem genere».

Esta capacidad será admitida fácilmente desde el momento en que la *abstracción* escolástica y la *superación* aparezcan conciliables. Que lo son, resulta del hecho que operan en dos planos distintos. En efecto, la teoría aristotélico-tomística de la abstracción fué concebida para dar razón del modo como ejerce nuestro entendimiento la aprehensión de sus objetos propios, a saber, las quiddades de las cosas sensibles; San Agustín se proponía explicar cómo pasamos de las cosas inferiores a las superiores hasta llegar a Dios. Podrá, por tanto, discutirse cómo hubiera resuelto nuestro Santo el problema planteado en la Escolástica, supuesta su doctrina acerca de la constitución ontológica de los cuerpos; pero de ninguna manera puede afirmarse que su concepto de superación ocupe el lugar que según la doctrina escolástica debería ocupar la abstracción. En cuanto a la íntima estructura de la superación agustiniana, tal vez una mente aristotélica haría resaltar más el raciocinio requerido para pasar legítimamente al *analogatum princeps*<sup>41</sup>, pero no por esto se vería obligado a prohibir que, una vez realizado el tránsito, se considerase este mismo *analogatum princeps* como término de una aprehensión intelectual.

La utilidad del procedimiento agustiniano para enriquecer la doctrina escolástica acerca del conocimiento de Dios resalta principalmente bajo tres conceptos: a) amplía la base de nuestro conocimiento de Dios, b) da más consistencia a nuestras proposiciones, c) valoriza más íntegramente el movimiento de nuestra mente hacia Dios.

a) Las pruebas clásicas de Santo Tomás apelan casi exclusivamente a las propiedades predicamentales, que son o imperfecciones (movimiento, dependencia causal, contingencia, diversidad de grados) o bien perfecciones positivas (orden, dirección al fin). El haberse valido también de las realidades transcendentales, es un mérito indiscutible de San Agustín<sup>42</sup>. Este procedimiento me parece eficacísimo; la consideración de estas realidades transcendentales muestra que la realidad objetiva no se agota con la escala ascendente de cosas que culminan en el hombre, sino que alcanza un grado

<sup>41</sup> Se comprende fácilmente que una mente como la de San Agustín, imbuída de sano neoplatonismo, lo pasase por alto; porque, sintiendo vivísimamente la doctrina de la participación, la legitimidad del tránsito se le presentaba como una verdad axiomática.

<sup>42</sup> Santo Tomás no dejó de atender a la dependencia de las criaturas respecto de Dios en el orden de los transcendentales, antes al contrario, muchas veces formuló proposiciones acerca de esta dependencia, que, en cierto sentido, equivalen a verdaderas pruebas de la existencia de Dios. Algunos modernos las invocan para hacer al Angélico partidario del argumento por las verdades eternas. Cf. pág. 30.

incomparablemente mayor en la Verdad y el Bien, que presiden con carácter de objetividad a la vida interior del hombre. Con ello si no se llega a demostrar la existencia de Dios en el mismo sentido que en las cinco pruebas clásicas, ciertamente se elimina el ateísmo materialista, cuya nota dominante es el no tener ojos para ver otras realidades fuera de las cosas sensibles, y, en consecuencia, considerar todo lo espiritual creación del hombre, sin más presencia que la efímera que el hombre puede comunicar <sup>43</sup>.

b) La mayor consistencia que el procedimiento agustiniano puede conferir a nuestras proposiciones acerca de Dios, radica en la mayor homogeneidad de sus elementos, que, a su vez, resulta de la intervención atribuída a la simple aprehensión.

Cuando nuestro conocimiento de Dios se hace derivar exclusivamente de ratiocinios fundados en las propiedades que percibimos en las criaturas, dada la íntima estructura del ratiocinio, las proposiciones así obtenidas se conciben lógicamente como constituidas con elementos pertenecientes formalmente al mismo orden de las criaturas. En los juicios en que afirmamos la existencia, Dios aparece como un ser ausente, cuya realidad se dedujo de las cosas creadas que en fuerza de la aprehensión estaban presentes en el entendimiento mientras ratiocinaba. En los juicios en que se determinan los atributos, éstos se refieren formalmente a las perfecciones aprehendidas en las criaturas, si bien convenientemente corregidas por la analogía para que puedan aplicarse a Dios.

Esta explicación temo que, lejos de valorizar todas las posibilidades de la doctrina escolástica, introduzca en ella un empobrecimiento análogo al que introdujeron los iniciadores de la filosofía moderna en todo el conocimiento intelectual, al afirmar que el acto de aprehensión pertenecía exclusivamente a los sentidos, quedando para las facultades interiores el oficio de refinar, combinar, amplificar, etc., los datos captados por los sentidos <sup>44</sup>. Así como, según este

<sup>43</sup> Con el fin de dar visos de modernidad al procedimiento agustiniano, en algunos ambientes las realidades trascendentales (Verdad, Bien, Belleza) se presentan con la etiqueta de *valores*. Cf. F. CAYRÉ, *Dieu présent...*, pág. 129-130. El nombre obedece a la costumbre de restringir la noción de ser a los sujetos, costumbre en gran parte provocada por el nominalismo imperante, pero que habiéndose generalizado, tal vez justifica el nombre. Sea como sea, también los *valores* caen bajo el concepto de realidad.

<sup>44</sup> Esta teoría nació de una mezquina interpretación del principio aristotélico «Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu». Fue sostenida antiguamente por los estoicos y renovada en la Edad Moderna por Juan LOCKE; desde entonces se va repitiendo en gran número de sistemas filosóficos, sin que los autores se den cuenta siquiera de su extrema pobreza ideológica. Las consecuencias de esta falsa concepción han sido fatales. Muy pronto David HUME dedujo que los

presupuesto, las proposiciones necesarias y universales propias de la vida intelectual son efecto de una acción del entendimiento sobre un material de orden sensitivo, así, según aquella explicación, los enunciados acerca de Dios serían el fruto de una acción del entendimiento sobre material perteneciente a las criaturas.

c) Dijimos en tercer lugar que el procedimiento agustiniano valoriza más íntegramente el movimiento de nuestra mente hacia Dios. La razón de ello es que, poniendo todo nuestro conocimiento de Dios a cuenta de racionios, lo ciframos todo en proposiciones, y en el proceso del conocimiento las proposiciones son un elemento parcial absolutamente imperfecto si no viene integrado con la simple aprehensión.

En efecto, la parte del conocimiento ocupada en enunciar proposiciones lleva impreso el sello de las imperfección del hombre, de modo que no conviene ni a los ángeles ni a Dios <sup>45</sup>. Es ciertamente un elemento esencial, tanto que en ella reside la razón de verdad formal, pero no confiere sino la ciencia objetiva de las cosas, el conocimiento de una doctrina mediante el cual únicamente *sabemos que* un determinado objeto tiene ésta o aquella propiedad; la unión gnoseológica con el objeto se obtiene con su concepción subjetiva (conocer igual a concebir), que es lo propio de la aprehensión intelectual. De donde se infiere que, cuando una proposición no ha sido precedida por la aprehensión de los términos correspondientes, el conocimiento obtenido queda sumamente fragmentario, sobre todo por cuanto deja la verdad enunciada desligada del sujeto cognoscente. ¿Acaso no es ésta la objeción que la moderna filosofía de la religión mueve contra la demostración racional de la existencia de Dios, concluyendo que, en todo caso, el Dios de la Metafísica nada tiene que ver con el Dios de la Religión?

Muy preciosa es, pues, la contribución que presta al conocimiento de Dios el procedimiento agustiniano haciendo intervenir en él la simple aprehensión, tanto más precioso en cuanto que la unión gnoseológica con Dios que tal aprehensión aporta, se enlaza directa y espontáneamente con la otra unión de amor, que constituye el supremo ejercicio formal de la religión. Añadamos: con esto

conceptos de substancia y de causalidad pertenecían al número de las elaboraciones subjetivas, porque (y esto es verdad) no entran por los sentidos; KANT estableció su principio orientador, que todo lo contenido en el conocimiento fuera de los fenómenos sensibles solamente tiene valor de necesidad en cuanto procede de formas «a priori»; en esta misma dirección se formó el convencimiento de que todas las funciones humanas que versan sobre objetos distintos de los fenómenos sensibles (arte, religión, moral, etc.) son funciones ajenas al conocimiento.

<sup>45</sup> Véase Santo TOMÁS en la *Summa* I. q. 14 a. 14.



anula los pretextos que se aducen para preconizar otras falsas integraciones, como son la visión ontologista y el contacto arracional.

Mucho más sólida parece a todas luces la explicación que resulta si en el conocimiento de Dios se hace intervenir la simple aprehensión con las limitaciones notadas en las págs. 171-173, pues según ella Dios se conoce como presente en el espejo de las criaturas, y se le atribuyen predicados de orden divino; predicados ciertamente analógicos, pero con una analogía que no se emplea como correctivo del significado que de por sí tienen, sino como medio para aprehender lo que *ex parte rei* se identifica con Dios, un medio paralelo a la abstracción con que se perciben los predicados específicos y los análogos con analogía de proporción.

Creo que habría lugar para hacer intervenir la simple aprehensión, no sólo en las realidades transcendentales que llamaron la atención de San Agustín, sino también en las propiedades predicamentales que se emplean en las cinco vías de Santo Tomás. Creo que nuestro conocimiento de Dios quedaría mejorado si el raciocinio fuera acompañado de una muy penetrante aplicación del *acies mentis* sobre la dependencia afirmada en el principio general.

Prop. IX. *El argumento de las verdades eternas, reducido a la misma forma de las pruebas clásicas "a posteriori", parece ineficaz para probar la existencia de Dios.*

Ante todo creo evidente que esta reducción quita al argumento gran parte de su procedencia agustiniana. Si algún valor tienen las observaciones que preceden, lo característico del itinerario de San Agustín es que introduce en nuestro conocimiento de Dios el acto intelectual de la simple aprehensión; es gracias a esta aportación que merece considerarse como un excelente complemento del procedimiento escolástico, que utiliza casi exclusivamente el raciocinio.

Por lo demás, las semejanzas entre los dos procedimientos son más aparentes que reales. El argumento moderno invoca como hecho experimental *las verdades eternas*, entendiendo con este nombre las proposiciones universales compuestas con elementos abstraídos de las criaturas, por ejemplo, "los diámetros de un mismo círculo son todos iguales"; San Agustín, al contrario, invoca la *Verdad eterna*, es decir, la realidad transcendental que reluce en las proposiciones universales. Por esto el argumento moderno más bien

debería llamarse argumento de las proposiciones universales<sup>46</sup>. Hoy utilizan proposiciones universales dependientes de la abstracción de datos específicos o análogos con analogía de proporción, mientras que nuestro Santo dirigió todos sus esfuerzos a alcanzar el *analogatum princeps* con analogía de atribución. El argumento moderno se reduce a esta afirmación: las proposiciones universales, como tienen una realidad imperfecta, exigen la existencia de *otro ser*, que es Dios; el itinerario agustiniano cobra toda su fuerza de la identificación del *analogatum princeps* alcanzado y Dios. Siendo esto así, me parece muy razonable el modo de obrar de Jaime BALMES, quien desarrolla extensamente el argumento de las verdades eternas sin mencionar siquiera a San AGUSTÍN.

Privado el argumento de la autoridad de San AGUSTÍN, creo justificadas las razones que los adversarios alegan contra su validez. La eternidad e inmutabilidad de las proposiciones universales es meramente formal, teniendo por fundamento la no-consideración de los elementos contingentes que en la realidad ontológica siempre acompañan las cosas en que dichas proposiciones se verifican. Que la verdad no se da sino en el entendimiento, Santo TOMÁS lo afirma de la verdad de los enunciados, y debe entenderse en el sentido de que no se dan actualmente enunciados sin ser actualmente pensados; sería puro nominalismo imaginar que la eternidad de las proposiciones universales consista en que éstas fueron eternamente pensadas. Quienes en vez de las proposiciones universales invocan las esencias posibles (pág. 34), ponen una base sumamente frágil, porque la opinión que atribuye a tales esencias algo de ontológico, ya fué rechazada comúnmente en la Edad Media.

<sup>46</sup> Esta diferencia aparece con toda claridad si consideramos que San AGUSTÍN pudo extender al Bien el razonamiento que ordinariamente construía sobre la Verdad; cosa imposible en el moderno argumento de las verdades eternas.