



ENTENDER A SAN AGUSTÍN DESDE LA FILOSOFÍA POLIANA

JUAN A. MORENO

Manuscrito recibido: 25-II-2003

Versión final: 23-III-2003

BIBLID [1139-6600 (2004) n° 6; pp. 63-83]

RESUMEN: *Entender a san Agustín desde la filosofía poliana*. Este trabajo confronta algunos logros de la filosofía agustiniana con aportaciones de Leonardo Polo. Se centra en la gnoseología, el método y la antropología de ambos filósofos. Compara el trascendimiento agustiniano con el abandono del límite mental, la intimidad agustiniana con los radicales humanos y las tríadas agustinianas con las dualidades humanas.

Palabras claves: Agustín, gnoseología, antropología.

ABSTRACT: *Understanding saint Augustine from Poliana Philosophy*. This study compares some Augustinian Philosophy's profits with Leonardo Polo's contributions. It researches on the epistemology, the method and the anthropology of philosophers both. It contrasts the Augustinian surpassing with the mental limit's abandon, the Augustinian intimacy with the human radicals and the Augustinian trine structures with the human dualities

Keywords: Augustine, epistemology, anthropology.

Aunque don Leonardo no ha estudiado con detenimiento a San Agustín, voy a mostrar la profunda congruencia que existe entre ambos filósofos siguiendo su invitación de “insistir en hallazgos capitales de Aristóteles y de pensadores medievales, especialmente de Tomás de Aquino, hasta lograr depurarlos de componentes lógicos y poner de relieve su carácter realista más estricto”¹.

Polo ha afirmado que toda la filosofía de San Agustín debe entenderse desde su conversión al cristianismo. Esta acertada idea permitió que el profesor Ignacio Falgueras desarrollase su propia filosofía del don desde Polo y San Agustín. A su vez, y como ha reconocido Polo en varias ocasiones², él

1. *Curso de teoría*, IV/1, prólogo, X.

2. Por ejemplo en *Antropología I*, 217 (nota 28).

se ha apoyado en Falgueras para su tratamiento del amor donal y de otras cuestiones claves de su filosofía.

Al convertirse, el obispo de Hipona descubrió el don de entregar su vida al servicio de un Dios que da y acepta esa entrega. Conversión y filosofía están tan engarzadas en la vida de San Agustín que sin conversión personal no es posible desarrollar la filosofía que él propone como verdadera. En realidad esto es válido para cualquier filosofía, puesto que “la filosofía es una actividad en la que el existente está enteramente comprometido, está convocado por ella”³. Pero ¿es posible una filosofía que cuente con la fe como elemento esencial además de la conversión? Esa filosofía es posible si es realizada con un método filosófico, en el caso de San Agustín, este método consiste en la interiorización y el diálogo entre fe e inteligencia autotranscendida. Su metateoría del conocimiento (a partir de nociones de Platón, Plotino y los estoicos) posibilitó hacer una antropología trascendental o sapiencial. A su vez, esa antropología abrió la puerta a una teología racional y a una teología dogmática. Como ocurre con D. Leonardo, conociendo su método se entiende el resto de su filosofía.

Comenzaré mencionando algunos elementos básicos de su gnoseología para explicar a continuación su antropología. Su método lo iré explicando conforme vayan apareciendo los temas agustinianos.

1. Nociones básicas de la teoría del conocimiento agustiniana

San Agustín usa el término *iudicare* en varios sentidos, uno de ellos corresponde con el *theorein* clásico: pensar ideas. Para él, parte de lo que sabemos de nuestro conocimiento puede saberse con los juicios, y otra parte precisa del trascendimiento. La primera parte podría llamarse “teoría del conocimiento” pero la segunda ya es una “metateoría”.

Al estudiar las operaciones inferiores (sentidos externos), San Agustín se centra en la visión, porque la considera el sentido superior de los cinco externos⁴. En este nivel –como en los superiores– San Agustín no conculca el axioma B⁵. La operación de ver queda saturada por su objeto (la forma).

3. *Introducción*, 41.

4. Cfr. *De Trinitate* XI, 1, 1: PL 45, 984. Existe una relación muy completa de todas las facultades cognoscitivas sensibles de las que habla San Agustín en MOISÉS M. CAMPELO, “Hacia una teoría agustiniana del conocimiento”, *Augustinus*, 1961 (6), 482.

5. Axioma B: “La diferencia entre las distintas operaciones (y objetos) es jerárquica” (*Curso de teoría*, I (1ª ed.), 165 y ss.

No puede conocer la distinción entre la especie impresa y la forma exterior. Esa operación la realiza otra facultad: la *ratio*. La *ratio*, al trascender, descubre la distinción no sólo predicamental sino real entre la realidad conocida, la *visio*, la *intentio animi*⁶ y la facultad de la vista (*potencia visiva*). La *visio* es el sentido *in-formatus* por una forma o *especie* exterior⁷ que queda impresa en él⁸. Lo que actúa (*fit*) en el sentido es la forma del cuerpo visible. La forma exterior es impresa en el sentido intencionalmente. San Agustín parece aceptar la existencia de una forma intermedia entre la forma del cuerpo visible y la especie impresa, lo cual no es congruente. Sin embargo, en otros textos desmiente esta idea⁹.

Por su parte, la *intentio animi* es un acto de la voluntad que centra la vista en la realidad concreta y que “unifica” el cuerpo visible con la visión y con la vista. La *intentio* no es un acto intelectual, sino la acción de la voluntad sobre la facultad exterior. San Agustín afirma que la *intentio* “unifica” el cuerpo visible con la visión porque sin ella no habría visión. Esta “unificación” no es lógica sino volitiva y transitiva. No es una nueva operación de conocer ni interfiere en ella. San Agustín estaría de acuerdo con la afirmación poliana: “la voluntad puede influir en la facultad, pero no en el acto de conocer en cuanto tal”¹⁰.

Por encima de los sentidos externos, que poseen sus sensibles propios, encontramos el sentido interno¹¹. El objeto del sentido interno es superior al de cada sentido externo individual. Sin embargo, también tiene el límite de no poder iluminar su propio iluminar. La distinción entre las operaciones del sentido interno y las de los sentidos externos lo realiza también un juicio de la razón.

La siguiente facultad en orden jerárquico sería la memoria sensible, que él distingue de la imaginación o fantasía, y cuyos objetos son las *copias*¹² de

6. *De Trinitate* XI, 2, 2: PL 45,985.

7. *De Trinitate* XI, 2, 2: PL 45, 985: “Visio: sensus formatus extrinsecus”. Sobre decir que *species* y *forma* son sinónimos.

8. “La realidad física engendra en el sentido cierta forma similar a la suya que actúa en el sentido cuando vemos” (*De Trinitate* XI, 2, 3: PL 45, 986).

9. “Se forma en nuestro sentido una imagen de la cosa sensible” (*De Trinitate* XI, 2, 3: PL 45, 987).

10. *Curso de teoría*, I (1ª ed.), 52.

11. *De libero arbitrio* II, 41: PL 32, 1246: “El sentido interior percibe los objetos corporales a través de los sentidos exteriores del cuerpo”.

12. “Innumerables cosas grabadas no por repetición, sino adquiridas y retenidas por la observación y por imágenes” (*De quantitate animae* 33, 72: PL 32, 1074-5). Para San Agustín, la memoria inferior o sensible consiste en la retención de “todas las cosas en las

las formas retenidas. Según la gnoseología poliana, estas copias serían las reobjetivaciones que realiza la imaginación sobre los sensibles comunes.

Normalmente San Agustín considera que la memoria sensible es jerárquicamente inferior a la imaginación (y al sueño) porque los objetos de estos últimos son una elaboración de la imagen mientras que la memoria sensible se limita a reproducir la imagen de los sentidos¹³. Esta es una simplificación de la memoria, pues –como explica Polo– la memoria sensible se distingue de la imaginación sólo en la *intención de pasado*¹⁴, la cual no tiene valor formal (sólo es *intentio* de realidad). El recuerdo no es una repetición del objeto de la percepción¹⁵, sino un resumen de lo que ha pasado. En otras ocasiones, San Agustín considera que la memoria está jerárquicamente por encima de la imaginación¹⁶.

Como se puede ver, las distinciones entre operaciones no son tan ricas como en el caso de D. Leonardo. Sin embargo, San Agustín sabe que tanto los sentidos como la imaginación y la memoria sensible conocen objetos que no serían conocidos por el hombre salvo que el alma no los hiciese suyos. Él no habla de “conciencia” o “primera operación” de la inteligencia, pero sí nos dice que la “*sensación es una experiencia del cuerpo percibida en sí misma por el alma*”¹⁷. Así lo han visto agustinólogos tan prestigiosos como Gilson¹⁸, Sciacca¹⁹ o Galindo Rodrigo: “Para San Agustín, es el alma la que actúa conscientemente ante el hecho de que las cosas materiales afectan al cuerpo por medio de los sentidos... Para que se dé la sensación consciente, es necesario que a la vez que se forma la imagen de lo material en el sentido, se forme en el alma otra imagen semejante”²⁰.

que vive y por las que se sustenta el cuerpo” (ibidem). Sobre la memoria inferior o sensible véase R.J. TESKE, “Platonic Reminiscence and Memory of the Present in St Augustine”, *New Scholasticism*, 1984, (58/2).

13. “(La imaginación y el sueño) van dando vueltas consigo mismo y en tropel a las imágenes de las cosas que han sido adquiridas” (*De quantitate animae* 33, 71: PL 32, 1074).
14. *Curso de teoría*, I (1ª ed.), 400.
15. Además, esto conculcaría el axioma B de la Teoría del conocimiento, que permite esta otra formulación: “Lo conocido por una operación no es conocido por otra”.
16. Para Polo, como se sabe, la memoria es una operación jerárquicamente superior a la imaginación, aunque afirma que dicha superioridad es relativa pues la imaginación puede objetivar formas superiores a los recuerdos: el espacio y el tiempo euclídeos puros.
17. *De quantitate animae* 25, 48; *De musica* 6, 5, 9; *De Genesi ad litteram* 2, 16, 33.
18. ETIENNE GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, París 1949, 79-87.
19. SCIACCA. M. F., *San Agustín*, Miracle, Barcelona 1955, 189-193.
20. J. A. GALINDO RODRIGO, “Teoría del conocimiento”, *La filosofía agustiniana*, ed. J. OROZ RUIZ y J. A. GALINDO, Edicep, Valencia 1998, 523-580, 419-420. Por supuesto, la expresión “otra imagen semejante” es muy matizable.

Por encima de la conciencia sensible, San Agustín sitúa la razón que juzga sobre lo conocido. No afirma –como Polo– que la razón actúa explicitando los implícitos de nuestros pensamientos sobre la realidad exterior. Para él la *ratio* (*potentia visque rationis*²¹ o *mentis motio*²²) es un movimiento que enjuicia, juzga, analiza, ordena, unifica, relaciona y distingue los inteligibles inferiores al hombre. La *ratio* no juzga según sus propios criterios, sino según unas verdades eternas que, sin embargo, no puede alumbrar. Este alumbramiento es tarea de la *intellegentia* o *intellectus* (San Agustín los identifica). La inteligencia al reconocerse como iluminada por una luz superior trasciende al hombre y a sí misma²³: ese es el autotrascendimiento que veremos más adelante.

Según el axioma A de la *Teoría del conocimiento* de Polo, “el conocimiento es siempre activo”. La razón de ello es que no hay conocimiento sin acto de conocer como tampoco hay acto de conocer sin conocimiento. Este axioma evidencia las carencias de la filosofía platónica y de numerosas formas de intuicionismo y de innatismo. No hay ideas en un *cosmos noetós* o *eidético* o en algún subconsciente precognoscitivo o postcognoscitivo. Tampoco podemos intuir intelectualmente ideas como quien asiste pasivamente a una autopresentación, porque las ideas no ejercen el acto de “automanifestarse”. No existe la *contemplación pasiva*.

Algunos autores²⁴ consideran que San Agustín es un intuicionista como Platón por su teoría de la iluminación. Y Polo se pregunta en referencia al obispo de Hipona “si tenemos ideas desde Dios, desde el ego puro”²⁵, pero deja la pregunta sin respuesta. En mi opinión, San Agustín no es intuicionista²⁶ porque no conculca el axioma A. Para él la inteligencia no es

21. *De ordine*. II, 11, 30: PL 32, 1009.

22. *Ibid.*

23. “Trasciéndete ahora por encima del alma creada hasta dar vista al número sempiterno” (*De libero arbitrio* II, 167: PL 32, 1264); “Buscando -digo- de dónde juzgaba yo cuando así juzgaba, hallé sobre mi mente mudable la inmutable y verdadera eternidad de la verdad” (*Confessiones* VII, 17, 23: PL 32, 745).

24. Algunos de estos autores son KARL ADAM, *Jesus Christus*, Herder, Barcelona 1941, 20-21; ISMAEL QUILES, “Para una interpretación integral de la iluminación agustiniana”, *Augustinus*, 1958 (3), 257; J. HESSEN, *Augustins Metaphisik der Erkenntnis*, Berlín 1931; F. CAYRÉ, *Initiation a la philosophie*, París, 1947, 234; JOHN PETER KENNEY, “La presencia de la verdad en las *Confesiones*”, *Augustinus*, 1995 (40), 167; R. JOLIVET, *Dieu soleil des esprits*, Lyon, 1933, 194; Malebranche, Bergson y Blondel.

25. *Curso de teoría*, I (1ª ed.), 251.

26. Tampoco para Capánaga San Agustín era intuicionista como Descartes o Malebranche, aunque daba razones distintas a las mías (VICTORINO CAPÁNAGA, “La doctrina agustiniana sobre la intuición”, *Religión y Cultura*, 1930, 89-90).

pasiva sino activa. La iluminación es la actividad de descubrir y entender las verdades que permanecen en otra inteligencia: la inteligencia divina. “Cuando nos elevamos hacia lo alto, descubrimos que las verdades trascienden nuestras mentes y permanecen inmutables en la misma verdad”²⁷. “Tales verdades no son producto del raciocinio, sino descubrimiento suyo. Luego antes de ser halladas permanecen en sí mismas, y cuando se descubren, nos renuevan”²⁸.

¿Cuáles son esas verdades, realidades o razones eternas²⁹? En mi opinión San Agustín se referiría a los conocimientos adquiridos por los hábitos innatos. Estas verdades versan sobre: 1. la propia coexistencia con la realidad en toda su amplitud (hábito de la sabiduría³⁰); 2. el ser del universo³¹ (hábito de los primeros principios³²) y 3. la dependencia con Dios (conocimiento innato de la llamada divina primera). Para San Agustín, estos conocimientos no sólo tienen valor en sí, sino que son nuestro criterio para juzgar el resto de la realidad. Como San Agustín desconoce los hábitos intelectuales innatos tiene que recurrir a un lenguaje abstruso, hablando del Logos divino como si fuese un almacén de verdades al que mi inteligencia acude. Aunque pudiera parecer que admite ideas sin mente que las piense, lo más congruente con su pensamiento es que considerase que son conocimientos que Dios nos ha dado –innatos– y a los que conocemos activamente. No hay que olvidar que “el conocimiento habitual es un conocimiento en acto”³³.

2. La dualidad hombre exterior/hombre interior

El problema es que el hombre está desordenado, según San Agustín, a causa del pecado original, y eso provoca que la inteligencia humana se demore en la conciencia sensible. Se demora porque es tan superior la inteligencia humana a los inteligibles sensibles que enseguida logra un conocimiento verdadero pero limitado. Ese conocimiento es una primera unidad

27. *De libero arbitrio* II, 126: PL 32, 1258.

28. *De vera religione* 39, 73: PL 34, 154.

29. Cfr. *De Trinitate* XIII, 19, 24: PL 42, 1034.

30. *Curso de teoría*, II (2ª ed.), 208.

31. No voy a entrar en la cuestión de si San Agustín distingue entre universo (esencia) y ser del universo. Mi opinión es que sí los distingue.

32. *El conocimiento habitual*, 19.

33. *El conocimiento habitual*, 10.

entre el conocer y lo conocido³⁴. No critica la mismidad de este conocimiento sensible sino el demorarse en él, porque ello oculta el conocer y el ser de lo conocido³⁵, impidiendo el progreso en el conocimiento.

La ligazón entre su filosofía, su método y su conversión vital se ve con claridad en el siguiente pasaje, uno de los más famosos y claros, y que conviene leer despacio: “No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el interior del hombre habita la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete también a ti mismo, mas no olvides que, al trascenderte, trasciendes tu alma racional. Encamina pues tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende. Pues ¿adónde arriba todo buen razonador sino a la verdad? Pues la verdad no llega a sí misma razonando, sino que ella misma es lo buscado por los que razonan. Ve allí la mayor congruencia posible y vive en conformidad con ella”³⁶.

El hombre exterior tiene derramada su ocupación intelectual en las realidades exteriores y sensibles. Esta dispersión oculta al hombre interior, “el supuesto primero de nuestro conocimiento del ser extramental”³⁷. En el siguiente texto, Agustín explica cómo tiene lugar este ocultamiento: “Su indigencia y penuria le hacen (al alma) en exceso estar atenta a sus actividades y a los placeres turbulentos que recoge; y, espoleada por la apetencia de adquirir nuevos conocimientos de las cosas exteriores –cosa que ama y siente perder si no las retiene a fuerza de grandes cuidados–, pierde la seguridad y tanto menos piensa en sí misma cuanto más segura está de no poder perderse. Y como las cosas que por los sentidos de la carne amó son cuerpos y se halla mezclada por una lengua familiaridad con ellos, al no poderlos llevar consigo a su interior, región reservada a la naturaleza incorpórea, enrolla sus imágenes y arrebatada las formadas en sí misma de sí misma. Les da pues para su formación algo de su sustancia; pero conserva su libertad para juzgar de esas imágenes... Yerra pues el alma cuando se une a estas imá-

34. Afirma, por ejemplo: “Porque ¿Qué es lo que busca la soberbia sino una poderosa facilidad operativa” (*De vera religione* 52, 101: PL 34, 167). “Tiene la soberbia un cierto apetito de unidad y de omnipotencia, pero en la soberanía de las cosas temporales... ¿Qué busca el hombre con dicha pasión soberbia sino ser el único a quien, si es posible, le estén sujetas todas las cosas, con una perversa imitación de la omnipotencia de Dios?” (*De vera religione* 45, 84: PL 34, 160).

35. “(La *ratio*) está familiarizada por el afecto de los objetos sensibles o corpóreos, y no es capaz de estar en sí misma sin las imágenes. La inteligencia pura de imágenes es la única capaz de ascender a conocer a la propia *mens*, y de ahí a la luz de la verdad de dichos objetos” (*De Trinitate* X, 8, 11: PL 42,979).

36. *De vera religione* 39, 72-73.

37. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ, *Principio sin continuación. Escritos sobre la metafísica de Leonardo Polo*, Estudios y Ensayos de la Universidad de Málaga, 1998, 210.

genes con amor tan extremado que llega a creerse de una misma naturaleza con ellas. Y así se conforma en cierta medida a ellas, no en la realidad, sino en el pensamiento; no porque se juzgue una imagen sino porque se identifica con el objeto cuya imagen lleva en sí misma”³⁸.

El hombre exterior (el que se demora en el conocimiento sensible) suele cometer dos torpezas filosóficas: Primero aplicar al conocimiento propio las imágenes obtenidas del mundo exterior. De este modo uno “*llega a creerse una misma naturaleza con las cosas exteriores*”³⁹, esto es: el alma se confunde con una parte del universo. Todos trascienden la naturaleza cuando la piensan y la juzgan, pero el hombre exterior está tan volcado en el conocimiento de lo exterior que olvida que está trascendiéndola. La atención sobre las realidades exteriores dificulta la atención en el mismo conocer, que es lo que remite a la intimidad humana⁴⁰. De este modo, existe el riesgo de entender al alma y a Dios como sustancias corpóreas, error que San Agustín padeció largo tiempo hasta su lectura de los neoplatónicos⁴¹. Tampoco el conocimiento que obtenemos por experiencia de las almas de los demás sirve para este conocimiento de nuestra propia intimidad⁴². Por eso aconseja: “*Apártate de tu sombra; regresa a ti*”⁴³. Para conocerse, San Agustín toma la vía interior⁴⁴ en vez de partir desde las imágenes exteriores. La vía interior para conocer la verdad de la intimidad humana está justificada “*porque en el interior del hombre habita la verdad*”. Para Polo, San Agustín se equivoca cuando “ubica” la verdad exclusivamente en el interior: “La tesis de que la verdad habita en el interior del hombre es atendible, pero eso de no ir fuera no lo es, porque también está la verdad extrahumana y la verdad de esa realidad”⁴⁵.

38. *De Trinitate* X, 5-6: PL 42, 977-8.

39. *De Trinitate* X, 5-6: PL 42, 978.

40. Cfr. *De Trinitate* XI, 1, 1: PL 45, 984, *passim*.

41. “Cuando se juzgan estas cosas (realidades exteriores corporales) el alma se piensa que ella es cuerpo. Y pues conoce muy bien su señorío sobre el cuerpo que rige, sucedió que algunos... opinaron que la mente o el alma toda era cuerpo” (*De Trinitate* X, 7, 9: PL 42, 978).

42. “Habría a tontas el que afirmase que el alma cree que es tal como por experiencia sabe que son las demás almas, en virtud de cierta analogía general o específica” (*De Trinitate* IX, 3, 3: PL 42, 962). De modo que “no es viendo con los ojos del cuerpo una muchedumbre de almas como nos formamos por analogía un concepto general o concreto del alma humana” (*De Trinitate* IX, 6, 9: PL 42, 966).

43. *Soliloquios* II, 19, 33: PL 32, 901.

44. *De Genesi ad litteram* 7, 21, 28: “Por ningún otro medio se busca sino por sí misma”.

45. *Introducción*, 42.

El hombre exterior comete una segunda torpeza muy común entre los filósofos según San Agustín⁴⁶: extender al conocimiento exterior imágenes formadas en su interior sobre sí mismo, proyectando su modo de conocer sobre las estructuras de la realidad. Así cree que debe existir necesariamente una correlación entre su orden cognoscitivo y el orden de la realidad. En este error, denominado por Polo *principio antrópico*⁴⁷, cae Spinoza cuando afirma que “*ordo et conexio rerum idem est ac ordo et conexio idearum*”⁴⁸. También Hegel (*todo lo real es racional*) y Parménides (*lo mismo es el pensar y el ser*) aceptan el principio antrópico. Polo rechaza este error diciendo que el pensamiento es una acción humana y el ser no. “Lo mismo”, propiedad de lo pensado, es la diferencia pura con el ser⁴⁹. Con el pensamiento sólo alcanzamos a saber algo verdadero acerca de las cosas mediante nuestras ideas pero no su realidad extraideal o extramental. Otra cosa es lo que podamos alcanzar con la razón y los actos superiores de la inteligencia.

San Agustín usa en su crítica una nomenclatura distinta afirmando algo distinto de Polo. Él quizás tuviese en la cabeza a los genetífacos o “matemáticos”, secta en la que chapoteó antes de su conversión. Estos continuaban a Pitágoras en su creencia de que la realidad está escrita en un lenguaje matemático eterno que preexiste en nuestra conciencia antes y después de conocerlo. Ellos proyectaban sus imágenes matemáticas en el cosmos. Los círculos de los movimientos astrales son un reflejo de nuestro interior. Predecían el futuro de los hombres partiendo de la misteriosa y personal relación de cada uno con la situación de los astros. Su error es más torpe que el de Parménides, porque proyectan imágenes formadas por la imaginación. Forman imágenes con las dimensiones espaciales y temporales, y creen acceder al ser extramental con ellas. Para un astrólogo de la época de nuestro filósofo (y quizás también de nuestra era) “lo mismo es imaginar que el ser extramental”.

3. Abandono del límite mental, trascendimiento y autotrascendimiento

De todos modos, dice San Agustín, la confusión del hombre exterior no es total, pues ninguna antropología filosófica deja de distinguir hombre y

46. Cfr. *De Trinitate* X, 7, 9: PL 42, 978: “Philosophorum opinio de animae substantia...” (Cicerón, Crisipo y Plutarco) y *De Trinitate* IX, 2, 4: PL 42, 974.

47. *Introducción*, 105-112.

48. B. ESPINOSA, *Cogitata metaphisica* II. (Citado por JUAN A. GARCÍA, *Teoría del conocimiento humano*, Eunsa, Pamplona 1998, 121).

49. Cfr. *El acceso*, 11.

universo. Al conocer la actividad de los sentidos, el hombre puede descubrir que está más allá del mundo exterior, pero aún podría autointerpretarse como un cuerpo sensible dentro de la naturaleza que reacciona ante estímulos de otros cuerpos, con lo cual no llegaría siquiera ni a conocer su vinculación con el universo. Pero el alma siempre “*conserva su libertad para juzgar sobre esas imágenes*”⁵⁰. Esta libertad es el trascendimiento de la razón que juzga sobre el modo como el hombre juzga, trasciende, habita y se vincula al mundo y a los demás hombres. El trascendimiento racional detecta que con sus facultades trasciende el universo al conocerlo. El mundo exterior no puede conocerse a sí mismo, cosa que nosotros sí podemos hacer. “*El alma se atreve a trascender no sólo a su cuerpo... sino al mismo universo*”⁵¹. Cuando el hombre empieza a vislumbrar su vinculación y distancia con el mundo exterior es cuando descubre que la inteligencia es superior al universo porque lo posee y porque en la inteligencia actúa el espíritu humano⁵². Polo diría que la causa de esta superioridad es que la razón *posee su telos*, mientras que el universo físico *tiende* a su fin: el conocimiento es *fin poseído*.

Vimos que la primera conversión que debe realizar el filósofo es no dispersarse en el exterior y *entrar dentro de uno mismo*⁵³: Centra —aconseja Agustín— tus actos intelectuales en el propio ejercicio de tus facultades, comenzando por la animación del cuerpo, pasando por los sentidos externos e internos, la memoria sensible, la intelectual y la misma razón. De este modo la *ratio* debe ir trascendiendo sus propios *ministri rationis*.

San Agustín no sólo cree que la inteligencia se detiene cuando se demora en el conocimiento sensible, sino también en sus *ideas*. Estas *ideas* son los objetos de la *percepción* (conciencia en Polo) y de la razón (pensamiento y razón en Polo). Las ideas son creaciones humanas, por tanto no pueden ser la verdad. Para alcanzar la verdad hay que trascender lo pensado conociendo la operación de pensar, y así obtener un conocimiento supra-objetivo. El trascendimiento agustiniano es el abandono del límite mental poliano en cuanto equivale a no introducir nunca la suposición del objeto en nuestro conocer.

50. *De Trinitate* X, 5, 7-8: PL 42, 977-8.

51. *De quantitate animae* 33, 73: PL 32, 1075.

52. “Nuestros verdaderos juicios, ya versen sobre la parte, ya del todo, se sobreponen al universo entero” (*De vera religione* 40, 76: PL 34, 156). Véase también *Confessiones* X, 8, 15: PL 32, 785.

53. *De vera religione* 39, 72.

Para el prof. García González, uno de los errores de la filosofía es precipitar la antropología: llegar demasiado pronto a la persona saltando directamente desde las operaciones intelectuales hasta el sujeto que subyace a todas ellas. Para él este error lo comete Kant, pero no Polo. Polo “evita ésta que he llamado construcción en el vacío de la subjetividad personal; puesto que alcanza a formular la naturaleza, esencia y ser de la persona humana”⁵⁴.

¿Precipita San Agustín su salto desde el conocimiento al *alguien* que conoce⁵⁵? Mi respuesta es negativa. Su antropología trascendental es sumamente coherente y no supone ningún esquema objetivo porque es desarrollada desde el autotranscendimiento de la inteligencia. El autotranscendimiento es el acto por el que la inteligencia se supera a sí misma como límite para alumbrar lo que la trasciende. Esto es posible porque la inteligencia es espiritual y puede conocerse a sí misma. *Transcende et teipsum* es una invitación a que penetremos más allá de nuestra intimidad, hacia lo que es más íntimo del hombre. Agustín nos dice: “*Totum transcende, teipsum transcende*”⁵⁶: cuando hayas realizado los trascendimientos, *trasciéndete también a ti mismo*⁵⁷.

El autotranscendimiento realiza tres descubrimientos: a) la razón trasciende, b) la inteligencia humana no se limita a trascender sus vinculaciones con lo inferior puesto que puede trascenderse a sí misma. Así que el hombre está abierto a lo espiritual e ilimitado, y c) la verdad nos ilumina la inteligencia con verdades eternas en nuestra inteligencia (conocimientos innatos en Polo). El descubrimiento b) equivale a lo que Polo denomina descubrimiento de la persona como “además”. Aunque San Agustín no considera el “además” como uno de los radicales de la intimidad humana, sí es verdad que el autotranscendimiento descubre la intimidad personal como sobrar humano o apertura interior⁵⁸ en modo de búsqueda⁵⁹. La intimidad personal⁶⁰ es el ámbito abierto por Dios dentro de nuestra intimidad, más íntimo

54. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ, “El límite mental y la fenomenología”, *Studia Poliana*, 2002 (4), 126.

55. “No son los ojos quienes ven, sino que alguien ve por los ojos: levántale, despiértale” (*Sermo* 126, 3).

56. *Sermo* 2, 3.

57. *De vera religione* 39, 72: PL 34, 154

58. Para referirse a la apertura hacia dentro (ámbito trascendente del hombre) san Agustín usa varios términos: “persona”, “corazón”, “búsqueda”, “*mens superior*”, “inquietud del corazón”, “apertura”.

59. “Al buscarse para conocerse, sabe que se busca y se ignora” (*De Trinitate* X, 3, 5: PL 42, 976).

60. “Penetrare amplum et infinitum” (*Confessiones* X, 8, 15: PL 32, 785).

que la intimidad⁶¹. Este es su modo retórico de decir que la intimidad es coexistencia con Dios.

Para que haya autotranscendimiento la inteligencia debe inteligir desde más allá de la intimidad. La trascendencia de la inteligencia sobre sí misma alcanza la infinitud divina como ámbito de transparencia (luz humana atravesada por la luz divina)⁶². La intimidad sólo es conocida desde este método autotranscendedor, pues no es accesible desde fuera del mismo hombre. La intimidad personal sólo la puede conocer la misma persona que al autotranscenderse se ilumina con su inteligencia. La inteligencia al autotranscenderse lúcidamente en un ámbito transparente, conoce el ámbito irrestricto donde ella está incluida, conoce su misma inclusión activa en ella y finalmente se reconoce operativa o potencialmente infinita: con un futuro inagotable, por tanto inmortal⁶³. El axioma D⁶⁴ de la culminación también está refrendado en San Agustín, si se puede hablar así.

4. La dualidad en la filosofía sobre el hombre

El trascendimiento no es un acto que se deba hacer una sola vez, sino que es preciso realizarlo –al menos– cada vez que se hace antropología trascendental. Si no hay trascendimiento se dan por sabidos aspectos de uno mismo, por lo que se confunde lo “sabido” con la verdad sobre uno. San Agustín sabe que la *notitia* de sí mismo siempre estará en un plano inferior de su saber⁶⁵, ya que la *notitia* no conoce. Se pregunta retóricamente: “¿Por qué todavía se busca a sí misma, si se conoció al buscarse?”⁶⁶. Y responde que en antropología siempre es posible “una atención más afinada para explicar más lúcidamente lo mismo que antes”⁶⁷.

61. *Confesiones* III, 7, 12: PL 32, 688: “Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo”.

62. “Cuando (la inteligencia) se piensa a sí misma, vuelve a su ante sí no mediante un movimiento espacial sino por una conversión inmaterial” (*De Trinitate* XVI, 6,8: PL 42, 1042).

63. “Poseemos un alma eterna y divina, que crece progresando en su carrera en razón y deseo de saber, y cuanto menos se haya enredado en vicios y errores tanto más fácil será su ascenso” (*De Trinitate* XIV, 19, 26: PL 42, 1056).

64. Axioma D: “La inteligencia es operativamente infinita”.

65. Sin embargo, llega a afirmar que “el alma cuando se conoce, no es superior a su conocimiento, pues ella conoce y se conoce”, *De Trinitate* IX, 4, 4: PL 42, 963. Aquí lo que afirma es sencillamente que no es superior en cuanto al tema.

66. *De Genesi ad litteram* 7, 21, 28.

67. *De Trinitate* X, 1, 1: PL 42, 971.

Para San Agustín, los modos de conocerse a sí mismo (los métodos cognoscitivos) influyen en el crecimiento del hombre a causa de la coimplicación entre cognoscente y tema. En antropología, el cognoscente (autor del método) es su propio tema. Esta singularidad no se da en los otros conocimientos (científico, cosmológico, teológico...), y problematiza gravemente el método antropológico. En la antropología, el tema —el hombre— precede a su estudio; pero al mismo tiempo, el modo como se realice ese estudio (congruente o incongruentemente con su tema) influye en el tema. El tema (previo a su metodización) es influido por su metodización porque el método —siendo la aportación humana a todo saber— lo transforma. Por lo tanto, la antropología para solucionar esta dualidad deberá aprender a concordar su método con su propio modo de ser congruente (que es ir haciéndose congruente).

Ignacio Falgueras ha explicado: “El problema de la antropología filosófica es un problema metódico–temático: el de administrar sapiencialmente la coimplicación método–tema en la investigación sobre el hombre”⁶⁸. Cuando Salvador Piá comenta esta frase de Falgueras, dice que el método de la antropología es dual porque el ser humano —el tema— es dual haciéndose método⁶⁹. Ser trascendente coexistiendo⁷⁰ puede convertirse en el método para conocerse: el autotranscendimiento. El autotranscendimiento es un método congruente para conocer al hombre que se autotransciende “usándose” como método siendo ya tema.

El autotranscendimiento, al introducir una distancia entre la inteligencia humana, su método y sus resultados, detecta la distinción entre lo sabido y el cognoscente. Lo sabido no sabe, el cognoscente sí. Desde el *ámbito amplio, infinito* e interior, la inteligencia autotranscendida ilumina mi intimidad sin imponerle ningún criterio, sino haciéndose perfectamente otra, siendo acto de acto: acto de entender de acto de entender. El autotranscendimiento no parte de ninguna noción preconcebida acriticamente del hombre salvo que es, que entiende y que puede ser y entender más, y estas premisas van ligadas al hecho mismo de tomar un método. Todo ser capaz de tomar/crear un método filosófico ha de ser, ha de entender algo (lo mínimo para tomar/crear un método) y ha de poder progresar porque el método es un camino. El auto-

68. IGNACIO FALGUERAS, *Hombre y destino* I, Eunsa, Pamplona 1998, 175.

69. Cfr. SALVADOR PIÁ, *El hombre como ser dual*, Eunsa, Pamplona 2001, 41.

70. El hombre es trascendente porque a) coexiste con lo suyo inferior (facultades inferiores incluida la razón) trascendiéndolo, b) coexiste con el universo trascendiéndolo, c) coexiste con los demás hombres trascendiéndolos (no se limita a ser miembro de una sociedad o una familia), y d) coexiste trascendentemente con Dios en una apertura plural de tres actos: memoria, inteligencia y amor.

trascendimiento nos indica que el hombre estudiado es el buscador que crea métodos, lo cual no es determinarlos: “*Cuando se busca, se descubre como buscador*”⁷¹. En resumen, el autotrascendimiento incluye en el tema de la investigación antropológica al hombre como protagonista de esa investigación, siempre que después de autotrascenderse, no se cobre los resultados de modo objetivo. En este caso, la antropología se limitaría a conocer al hombre sólo como conocido.

5. La fe como guía del entendimiento

De todos modos, el autotrascendimiento no es el culmen del método agustiniano, porque tras el autotrascendimiento San Agustín reconoce que puede existir una desorientación. Cuando la inteligencia se autotrasciende corre el riesgo de dispersarse al carecer de guía. Con el autotrascendimiento reconoció la índole de *lumen illuminatum* de su propia inteligencia, trascendió sus propios límites y se encaró a la luz suprema disponiéndose a aprender de ella. Todo esto lo pudo hacer con su sola inteligencia porque Agustín ya había abandonado su pretensión de convertir su inteligencia en medida de todas las cosas. Al autotrascenderse el hombre acumula el mérito de no creerse un ser autárquico. Pero, sabemos que históricamente, San Agustín no empieza a hacer filosofía cuando se autotrasciende en su lectura de los neoplatónicos, sino tras su conversión al cristianismo.

San Agustín distingue entre método (*modus*) y vía⁷². La vía es la guía que ha de seguir la inteligencia para entablar la relación vital con Dios. Tras su conversión descubre que la vía para crecer en su conocimiento sobre la trascendencia se lo dará la misma trascendencia. La verdad actúa como vía y orientación del saber humano para que no acabe sometido a las propias exigencias del sujeto humano⁷³: “*Sin Ti, ¿qué soy para mí sino un guía al precipicio?*”⁷⁴; “*Todavía no conozco la vía que lleva a ti. Enséñamela tú,*

71. *De Genesi ad litteram* 7, 21, 28.

72. “...para que me revelase qué método de vida sería el más a propósito en aquel estado de ánimo en que yo me encontraba para *caminar* en tu senda” (*Confessiones* VIII, 1, 1: PL 32, 733).

73. Cfr. IGNACIO FALGUERAS, *De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona*, Eunsa, Pamplona 2000, 141. Tras su conversión descubrirá que el camino es la misma verdad según la revelación: “Yo soy el camino, la verdad y la vida” (*Joan.* 14,6).

74. *Confessiones* IV, 1, 1: PL 32, 1036; *Confessiones* X, 41, 66: PL 32, 807: “Vi tu esplendor con corazón enfermo y repellido dije: ¿Quién podrá entrar allí?”.

*muéstramela tú, dame tú la fuerza para el viaje... A ti vuelvo y torno a pedirte los medios para llegar hasta ti*⁷⁵.

Cuando la verdad sale al auxilio de la inteligencia, lo que le da es la fe y la revelación. Con el autotrascendimiento el hombre se da cuenta de que la inteligencia no acaba en sí misma sino que está *abierta a...* Por eso en la expresión *Intellige ut credas* lo novedoso es el *ut*. ¿Entender para qué? Para recibir el don de la guía de la trascendencia. El método agustiniano afirma que la mutua cooperación entre el trascender de la inteligencia humana y la fe es posible, racional y necesaria para la adecuada profundización en las realidades trascendentales, incluidas las antropológicas⁷⁶.

Ignacio Falgueras afirma que “la fe racional (el autotrascendimiento) no puede en modo alguno predecir cómo ni cuáles serán los contenidos revelados, o sea, no puede invadir el campo de la revelación”⁷⁷. Pero él también explica que la inteligencia autotrascendida puede adelantar algunas de las condiciones que ha de tener dicho don. “*La revelación no está totalmente desprovista de razón, pues se ha de atender a quién se debe creer*”⁷⁸. La inteligencia busca las razones de credentidad⁷⁹ cuando trata de hallar una profunda congruencia en los datos que se le presentan. Si los encuentra puede tener mucha seguridad de que está ante un don divino.

Si el autotrascendimiento ha descubierto que la verdad suprema es la *summa convenientia*, de ahí podemos deducir que lo revelado debe ser con-

75. *Soliloquios* I, 1, 5: PL 32, 872.

76. “No es pequeña ciencia afianzarse en el que sabe” (*Enarrationes in psalmos* 36, 2, 2: PL 36, 364). Otros textos: “Hay cosas cuya razón no podemos dar, y, sin embargo, existen. Porque ¿hay algo en la naturaleza universal que haya sido hecho irracionalmente por Dios? Pero también es conveniente que permanezca un tanto oculta la razón de algunas maravillosas obras divinas, para que el conocimiento de su razón no amengüe la estima que de ellas se puede tener” (*Epístola* 120, 1, 6). “*Si no creyéreis, no entenderéis*-. Tú quieres subir, y te olvidas de las escaleras (...) Las intimidades y honduras del divino reino demandan su creencia primero de llevarnos a su inteligencia; la fe, en efecto, es el pedáneo de la intelección, y la intelección es la recompensa de la fe” (*Sermo* 126, 2; 126, 1).

77. IGNACIO FALGUERAS, *De la razón a la fe*, 84. El paréntesis es mío porque él denomina fe racional lo que en Agustín es el autotrascendimiento de la inteligencia abierta obediencialmente a la verdad trascendente.

78. *De vera religione* 24, 45: PL 34, 141. Esta idea también la menciona en *Epístola* 147, 2, 7.

79. Voy a entender por *credentidad* aquella “exigencia, por parte de la razón, del cumplimiento de ciertas condiciones intrínsecas a toda revelación para ser admitida como *credenda* o merecedora de fe”, IGNACIO FALGUERAS, *De la razón a la fe*, 79. En este libro ha dado probablemente las pistas de cómo podría axiomatizarse una investigación teológica. Esta noción de credentidad la encontramos en san Agustín: *Epístola* 120, 1, 3-5.

gruente⁸⁰: congruente consigo mismo, con el Revelante y con el receptor (el hombre). Veamos cómo ha de ser esta congruencia múltiple:

Lo revelado debe ser congruente tanto con la inteligencia y libertad del receptor como con su vida entera. Ha de ser inteligible, o en caso contrario la revelación de Dios hubiese quedado truncada. Siendo inteligible, sin embargo su entera comprensión debe superar la capacidad humana⁸¹. Lo revelado ha de ser congruente con los descubrimientos racionales más sobresalientes del hombre, y ampliarlos, pero no pueden ser evidentes pues entonces no podría ser aceptado libremente por el hombre⁸². Lo revelado no ha de ser sólo congruente con la inteligencia y la libertad del receptor, sino con toda su vida. Los enunciados que se nos proponen para ser creídos deben ser tales que al ser aceptados otorguen una nueva unidad, una nueva congruencia en el receptor, que él por sus propias fuerzas no podía conseguir⁸³. Cuando habla de la vocación de su amigo Alipio, nos dice que su celibato como don es congruentísimo con el celibato por decisión que él había ya determinado para sí (quizás no de manera definitiva), porque sin anular su decisión primera la eleva a vocación vital y le da la fortaleza suficiente para que permanezca fiel en su decisión⁸⁴. Otro criterio de credentidad es que las verdades reveladas no pueden contener contradicciones internas pues Dios —máxima congruencia— no puede contradecirse.

Estudiar las condiciones de credentidad de una supuesta revelación es el culmen del *intellige ut credas*; se puede hacer sin fe. Una vez que se ha creído, pasaríamos al *crede ut intelligas*. No basta con entender los datos revelados, hay que profundizar en ellos. Cuando profundizamos intelectualmente en la revelación, descubrimos su infinita congruencia, la cual no ha podido ser elaborada por una mente humana. Crece así la fe en la autoridad del que revela: hemos vuelto al *intellige ut credas*. A su vez, esa mayor fe nos permitirá acoger nuevos datos de la revelación que luego podrán ser

80. Hablamos de una congruencia que va mucho más allá de la simple “no contradicción”.

81. “Si lo comprendes no es Él, y si es Él no lo comprendes” (*Sermo* 52, 16: PL 38, 360).

82. “(Dios) no obró nada con violencia, sino que todo lo hizo con persuasión y consejo” (*De vera religione* 16, 31: PL 34, 135); “Es conveniente -dice- que permanezca un tanto oculta la razón de algunas maravillosas obras divinas” (*Epístola* 120, 1, 6) y “Si estoy obligado a creer, no quiero creer” (*Contra Iulianum, opus imperfectus* 1, 101).

83. “Cuando conocemos a Dios nos hacemos mejores que éramos antes de conocerlo” (*De Trinitate* IX, 11, 16: PL 42, 970), y “Tales verdades no son producto del raciocinio, sino hallazgo suyo. Luego antes de ser halladas permanecen en sí mismas, y cuando se descubren, nos renuevan” (*De vera religione* 39, 73: PL 34, 154).

84. “Fortificado por tal admonición y sin ninguna turbulenta vacilación (Alipio) se abrazó con aquella determinación y santo propósito, tan congruente (*congruentissimo*) con sus costumbres” (*Confessiones* XIII, 12, 30: PL 32, 857).

entendidos mejor. *Intellige ut credas, crede ut intelligas* es un bucle infinito donde crece la inteligencia, crece la fe y crece el alma con ellas⁸⁵.

El motor por el que queremos entender y creer más es el amor. Este amor es el que imprime el carácter donal a su filosofía, que se manifiesta en una congruencia que es el esplendor de un profundo don (la revelación) y la respuesta donal a ese don (el autotranscendimiento y la fe). La revelación ayuda a la fe y al autotranscendimiento en su actividad. No las anula, sino que es congruente con sus descubrimientos más sobresalientes, ampliándolos (*in infinitum pergere intelligo*⁸⁶). Lo donal no es causal. Se da sin que pierda el que da, ni el que recibe, sino que todos ganan. Pienso que San Agustín alcanza la pretensión poliana de una filosofía donal⁸⁷.

6. Las tríadas en la intimidad humana

Un ejemplo de cómo el autotranscendimiento se convierte en método fecundo gracias a su diálogo con la fe es su aprovechamiento del dato revelado siguiente: el hombre es *imago Trinitatis*⁸⁸. Esta imagen es más manifiesta en la intimidad humana. Cuando San Agustín nos habla de la intimidad humana nunca nos la describe como unicidad o mismidad, sino como trinidad de actos. Esto es así porque al no introducir el límite objetivo (el *lo* de lo mismo) la intimidad no resulta una unicidad o mismidad, sino que se descubre como realmente plural.

El autotranscendimiento no debe suponer o sustancializar la intimidad humana. Se supone o sustancializa cuando se considera que la intimidad “está” y que no es preciso alcanzarla con el autotranscendimiento en su misma actividad trascendente. Se sustancializa cuando se piensa que la intimidad es “algo” con “partes”. No, para San Agustín los radicales humanos son

85. “La fe es el peldaño de la intelección, y la intelección es la recompensa de la fe” (*Sermo* 126, 2; 126, 1). “Luego nuestro entendimiento sirve para entender lo que ha de creer, y la fe para creer lo que ha de entender, y para que se entienda más y más estas mismas cosas” (*Enarrationes in psalmos* 118, 18, 3: PL 36). La revelación favorece el crecimiento de nuestra inteligencia al permitirle conocer verdades nuevas y favorecer que entienda mejor las verdades que ya entendía.

86. *De vera religione* 49, 97: PL 34, 165.

87. Sobre el carácter donal de su filosofía remito a mi artículo “Los grados del don en San Agustín”, *Augustinus*, 2002 (47/184).

88. *De Trinitate* XIV, 19, 25: PL 42, 1058, *passim*.



affectus, *motus* y *vis* de su corazón⁸⁹. Propongo traducir estos términos como “*acto*”⁹⁰ porque significan “*fuerza viva y activa*”⁹¹. Para él acto es acción.

¿Desde qué acto descubre los otros tres actos? Si lo sabe desde uno de esos actos, ¿desde dónde conoce ese acto a su vez? Quizás lo sepa desde un cuarto acto, pero entonces ¿desde dónde conoce ese cuarto acto? ¿desde un quinto acto? Este enigma se aclara cuando nos damos cuenta de que él se ha autotranscendido y está usando ese autotranscendimiento como método para conocerse a sí mismo. San Agustín conoce los actos radicales no desde su intimidad sino desde más allá de su intimidad, desde Dios. Su inteligencia se autotransciende y penetra en el mirar divino que le contempla: el autotranscendimiento le permite conocerse como es conocido por Dios.

Ninguno de los tres actos trascendentales se dan sin los otros; hay una conversión (no identidad ni confusión) entre ellos porque los tres son una persona y ninguno de los actos en sí mismo es la persona⁹². La persona es la unidad (no idéntica ni única) de los tres actos⁹³. Por otra parte, los actos no se cierran sobre sí mismos sino que se abren transcendentemente con Dios. Cada uno tiene su modo de estar *sustentado sobre lo eterno en vez de lo temporal*⁹⁴, pero unitariamente su apertura trascendente se llama *búsqueda*, y cuando ésta es congruente su nombre es *sabiduría*⁹⁵. “La trinidad en la mente es imagen de Dios, cuando lo recuerda, lo entiende y lo ama, y esto es la sabiduría. Esta trinidad no es imagen de Dios porque conozca, recuerde y ame a la propia alma, sino porque conoce, recuerda y ama a su Creador”⁹⁶.

89. *Confessiones* IV, 14, 22: PL 32, 702.

90. Siguiendo la sugerencia de JOSÉ RAMÓN SAN MIGUEL en *De Plotino a S. Agustín*, L.E. Augustinus, Madrid 1964, 109-110. En las escasas ocasiones en que usa “*actus*” le da un sentido muy ambiguo. A menudo usa “*vivere*” para decir lo que entendemos por acto, porque *vivere* expresa mejor la actividad immanente del alma y también -por apropiación- de Dios. De todos modos recuerdo que san Agustín desconoce la noción de *acto* aristotélico.

91. *De quantitate animae* 9, 9: PL 32, 1040.

92. *De Trinitate* XV, 22, 42: PL 42, 1090.

93. *De Trinitate* X, 11, 18: PL 42, 983.

94. *De Trinitate* XIV, 1, 3: PL 42, 1038.

95. Quizás para Agustín lo más grande que pueda hacer el hombre sea adorar a Dios en su interior. En este sentido dice Agustín (citando las Escrituras) que “*El culto a Dios es sabiduría*” (*De Trinitate* XIV, 12, 15: PL 42, 1048, de *Job* 28, 28). Véase también la identificación entre culto a Dios y sabiduría humana en *De Trinitate* XIV, 1, 1: PL 42, 1035.

96. *De Trinitate* XIV, 12, 15: PL 42, 1048.

La trinidad íntima humana que creo que más se ajusta a su pensamiento perenne es esta: *Memoria, intellectum o intelligentia y voluntas o dilectio*⁹⁷. Estos tres trascendentales permanecen en lo más íntimo del hombre⁹⁸, sean o no pensados, y no sucumben después de la muerte⁹⁹. Los tres actos coexisten consigo mismos, con la parte inferior del hombre, con el universo, con los demás hombres¹⁰⁰ y en Dios. Al estudiar estos tres actos estamos estudiando la vinculación del hombre con Dios. Su relación con Dios es perpendicular, no se trata de una relación de igual a igual, sino de búsqueda de respuesta¹⁰¹.

El primer radical personal es la *memoria*: la imagen del Padre divino en la intimidad humana. Es el recuerdo (*notitia Dei*) de la destinación o llamada primera en cada hombre hecha personalmente por Dios. La *memoria* es “el ámbito interior infinitamente amplio”¹⁰², el fondo más profundo de la persona donde tiene lugar aquella intimidad con el ser divino. Dios es principio sin principio que desde su eternidad antecede todo. La *notitia Dei* nos precede. Llamarlo *memoria* es un modo de decir que es un conocimiento innato de la llamada divina que nos eleva a persona. Sin esa primera llamada, que no es ni la creación ni la llamada sobrenatural a la gracia, sólo seríamos humanos con una esencia humana, pero no personas. Para Francisco Molina¹⁰³, la *memoria* agustiniana sería la *sindéresis* tal y como la entiende Polo.

La llamada primera es la habitación de Dios en nuestra intimidad (no la inhabitación por la gracia). Nuestro co-inhabitar en Dios tiene su ladera correspondiente en el ser o vivir meramente natural del hombre, porque el vivir humano muestra su superioridad sobre la naturaleza conociéndola y dominándola con la técnica. Este es el modo natural de habitar la naturaleza, asociándola a nuestros fines humanos. Pero la naturaleza con nuestro habitarla sólo gana en que mejora y se humaniza, pero no nos corresponde. Esto último es un indicio de que nuestro hogar definitivo no es la naturaleza, sino el seno de Dios.

97. La voluntad es en San Agustín acto personal no esencial: “¿Qué es el amor sino la voluntad?” (*De Trinitate* XV, 19, 38: PL 42, 1087) y “Voluntate diligimus” (*De Trinitate* XIV, 3, 5: PL 42, 1039).

98. *De Trinitate* V, 11, 18: PL 42, 983.

99. *De Trinitate* XIV, 2, 3: PL 42, 1038: “Esta trinidad que ahora consiste en el recuerdo, visión y amor en la presente y perseverante fe, entonces será acabada y pretérita pero no perseverante”.

100. *De Trinitate* V, 11, 18: PL 42, 983.

101. *De Trinitate* XIV, 1, 2: PL 42, 1037.

102. Cfr. *Confess.* X, 8, 15: PL 32, 785.

103. Cfr. FRANCISCO MOLINA, *La sindéresis*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1999.

El segundo radical personal es la inteligencia: la imagen del Verbo divino en nuestra intimidad. La inteligencia se dirige a Dios con el autotrascendimiento pudiéndose abrir al don de la revelación. Su actividad es conocer, es hacerse otro formando comunidad con lo otro, no sólo resistiendo la otredad, sino coexistiendo en Dios (profundizando en su mismo ser personal). El premio último no es conocer a Dios sino que Dios te reconozca¹⁰⁴. La inteligencia tiene su ladera en la actividad de la razón que juzga y ordena a las criaturas a través de sus disciplinas.

El tercer radical personal es el amor: la imagen del Espíritu divino en la intimidad humana. El amor agustiniano (*ágape*, don, entrega) supera el *eros* platónico y mejora la comunidad que inaugura el entender consigo mismo, con el cosmos, con los demás hombres y con Dios. Aunque esto no sea agustiniano, se puede decir que si el entender es la constatación intelectual de la existencia del otro, el amar es la corroboración en el ser del otro¹⁰⁵. El amar íntimo del corazón (*amor Dei*) busca la correspondencia de Dios y tiene su ladera en la voluntad que es una tendencia hacia la felicidad (*amor sui*). El *amor sui* es acogido y elevado por el *amor Dei*, pero cuando el *amor sui* se totaliza, entonces la curvatura clausurante de la voluntad se superpone a la inteligencia. En este desorden la inteligencia quedaría subordinada a la voluntad.

La libertad para autotranscenderse, para buscar y para amar a Dios, también es trascendental. San Agustín no la cita a la hora de nombrar la imagen de Dios en la intimidad humana. En opinión del profesor Falgueras, la libertad trascendental no es otro radical humano (como piensa Polo) sino la unidad de sus tres radicales. Como el autotranscendimiento es la posibilidad de ir más allá (de trascender) todo límite humano, eso es justamente el ejercicio de la libertad.

Dios por iniciativa gratuita concede al hombre el don de la elevación por el cual se abre en él una intimidad abierta a Él. Dios se encuentra en el principio y en el final de cada uno de los actos íntimos, formando una estructura triádica con cada uno: 1) iniciativa divina, 2) respuesta humana y 3) sanción divina. Pues bien, cada uno de los radicales íntimos ha sido suscitado por un modo de iniciativa particular de Dios, por lo que cada uno es una respuesta distinta a Dios. A su vez la respuesta a Dios no es el final del

104. "Se afana en tal empeño buscando firme en la fe algo que es muy difícil de buscar... Si alguno se imagina saber algo, todavía no sabe como conviene saber; pero el que ama a Dios es conocido por Él. No dice que conoce a Dios" (*De Trinitate* IX, 1, 1: PL 42, 960).

105. Así describe el prof. Melendo el amor en su libro *Dignidad humana y bioética*, Eunsa, Pamplona 1999, 124. Esto, a su vez, lo toma de Pieper.



diálogo, sino que esa respuesta humana ha de ser aceptada y sancionada por Dios. Al cabo, Dios sanciona a la intimidad personal no a cada radical en particular, hasta tal punto que, o la sanción es positiva para todos, o es negativa. Por esta razón los radicales íntimos son convertibles entre sí.

Por tanto, el tema de la antropología es realmente trascendente. Un método solidario con el tema de la antropología no puede obviar este “ser trascendente”. El autotrascendimiento es un método apropiado para la antropología porque con él logramos alcanzar, por un lado a las facultades del alma y sus vinculaciones con los hombres y el mundo, y por otro a la persona humana, acompañándola en su continuo trascenderse.

¿Hubiese sido posible continuar el autotrascendimiento en antropología sin necesidad de recurrir a los datos de la fe? La respuesta es sí. Eso es justamente el método dual propuesto por Polo en su *Antropología Trascendental I* y desarrollado por su discípulo Salvador Piá. Este método respeta y amplía el método agustiniano sin adelantar el diálogo intelecto-fe como guía. Dejo para una investigación posterior la comparación entre el método dual y la introducción agustiniana de tríadas en todas las dimensiones humanas.

En resumen, la congruencia de la antropología agustiniana con los descubrimientos polianos es muy profunda. El punto de contacto y por el cual ambas son filosofías perennes está en sus respectivos métodos. Podemos considerar el abandono del límite mental y el método dual como continuaciones y mejoras de la investigación agustiniana.

Juan A. Moreno Urbaneja
Departamento de Filosofía
Universidad de Málaga
Campus de Teatinos s/n
29071 Málaga (Spain)
jamurbaneja@hotmail.com