

Hacia una comprensión de la « Memoria Dei » según San Agustín

Hace unos años el Rvdo. P. Lope Cilleruelo, O. S. A., ponía en circulación un concepto, llamado a revolucionar la agustinología ¹⁾, según el sentir de Marrou. Sin embargo, a pesar de la gran portada que esta nueva visión del problema presentaba en la obra agustiniana, no ha sido aún considerada en toda su profundidad y alcance. En el mismo Congreso Internacional Agustiniiano de París, donde se expuso por primera vez en público, no llegó a comprenderse su transcendencia, como se deja entrever en la discusión. Marrou mostró, al menos así lo expresó en conversaciones privadas, que la nueva teoría debía ponerse de relieve y que era preciso intentar resolver con ella los diversos problemas que tiene planteados la doctrina de S. Agustín a sus estudiosos. El P. Cilleruelo, incansable en su tarea de pensador profundo y de teólogo recio, ha seguido haciendo crítica e ilustrando en diversos artículos el interés que logró en las diferentes corrientes del pensamiento la concepción agustiniana ²⁾. Hoy, pues, a distancia de unos años de su publicación, es necesario resucitar esa solución viable y quizá única. Pensar en las « indeterminaciones agustinianas », de que nos ha hablado Gilson y que otros muchos autores han recogido, es sin duda exagerar nuestra falta de comprensión, ya que a la luz de esta nueva

¹⁾ L. CILLERUELO, *La « memoria Dei » según San Agustín*, en *Augustinus Magister*, I, Paris 1954, pp. 499-509.

²⁾ Cf. L. CILLERUELO, *San Agustín, genio de Europa. La interioridad y la reflexión*, en *Religión y Cultura*, 9 (1958), pp. 85-108; *San Agustín genio de Europa. El siglo XVII*, en *R. y C.*, 12 (1958), pp. 555-577; *La noción agustiniana y la categoría kantiana*, en *R. y C.*, 16 (1959), pp. 605-614.

teoría se concibe la lógica del pensamiento agustiniano en su perfección suma.

HISTORIA DE LA « MEMORIA DEI »

Quizá no falte quien nos invite a examinar en primer término la originalidad de S. Agustín al plantear la teoría, o las posibles influencias del platonismo o del neoplatonismo sobre la misma. Nos llevaría muy lejos este análisis y no hace al caso, habiendo cuenta del fin que perseguimos. Sin embargo, es indudable que en la teoría hay un cierto traslado de la doctrina platónica, pero con una repercusión nueva que ha transcendido los límites del pensamiento platónico. Esto podrá ser objeto de un nuevo estudio.

De momento nos interesan las interpretaciones que se han dado en la historia a esa teoría. Queremos hacer una única referencia a la antigüedad, ya que el mismo P. Lope nos induce a ello. El concepto de *syndéresis*, tan manoseado en toda la Edad Media, cuajó, al menos así lo parecía, en Santo Tomás. Sin embargo « el *habitus primorum principiorum* y la *synderesis* — nota el P. Cilleruelo — fueron excluidos del conocimiento natural, y sobre éste se guardó silencio. La *syndéresis* se convirtió en un rompecabezas: parecía algo maravilloso, nobilísimo, y después no era nada ». Esto se debió al proceso de aristotelización, sufrido en la Edad Media. « Santo Tomás, no obstante, admitió esta memoria, a pesar del aristotelismo ». Y aquí el P. Cilleruelo cita diversos pasajes en confirmación del enunciado precedente ³⁾.

Una visión sumaria del pensamiento de Santo Tomás en torno a la teoría del conocimiento nos probará que, al menos en su sentir, había dudas respecto a la admisión de la *memoria Dei*. En concreto es notorio que en su tratado sobre el conocimiento las objeciones vienen casi siempre del campo agustiniano, de S. Agustín mismo, y muy frecuentemente de Platón o el platonismo ⁴⁾. La razón fundamental para rechazar a Platón suele ser la autoridad de Aristóteles, lo cual muestra con evidencia el proceso que sufre.

³⁾ *De veritate*, q. XXII, a. 2, ad 1; *S. Th.* I, q. 79, a. 1; *S. c. Gentes* I, q. 11, ad 4; q. 7 etc.

⁴⁾ Cf. por ejemplo *S. Th.* I, q. 16, a. 6, ad 1; q. 79, a. 3; a. 4; a. 9; a. 12; q. 84, a. 1-3-5-6; q. 87, a. 1; q. 88, a. 3; *Quodlib.* X, q. 4, a. 7; *In II Sent.* dist. 24, q. 2, a. 3. Y en todos los textos paralelos, fáciles de recoger.

Platón es siempre enjuiciado a través de Aristóteles y nunca bajo su mismo punto de mira. Aristóteles, diríamos, es siempre un supuesto, que se da por válido y probado. En otros términos, expresaríamos esto diciendo, que Santo Tomás, al exponer su teoría del conocimiento, estaba llevado por una parte a admitir unas condiciones necesarias, anteriores a todo conocimiento, pero que en cierta manera son ya conocimiento, y por otra, debía admitir, con Aristóteles, que todo conocimiento procede de los sentidos y que es el entendimiento agente el que causa el universal⁵⁾. ¿Induciría esto a un puro nominalismo? En la mente del Santo es claro que no. Pero si en realidad lo universal no existe, sino que es el entendimiento agente el que lo causa, el universal es puramente ideal, es algo creado por nosotros, es un puro nombre. En cambio, en S. Agustín el universal existe y al conocer únicamente lo vemos realizado en las cosas, en los seres; no lo creamos, lo vemos, lo entendemos, lo conocemos. Esto significa que Santo Tomás ensayó conciliar a S. Agustín con Aristóteles, como puede apreciarse en la solución a las objeciones agustinianas. De una lectura reposada de las cuestiones, que dedica al conocimiento, extraemos una conclusión: En la mente de Santo Tomás existía una duda sobre la admisión de esos principios de conocimiento.

El problema del conocimiento radica en el criterio absoluto de certeza. Buscar este criterio es dar solución a la veracidad de nuestros juicios sobre las cosas. Ese criterio debe ser, en cierta medida, anterior al conocimiento, independiente de él y actuado en él. S. Agustín se había presentado la cuestión en su polémica con los académicos y le dió una solución transcendente. La verdad que funda nuestros juicios, es anterior a ellos y no es juzgada, es decir, no podemos emitir un juicio sobre ella, porque según esa misma verdad juzgamos todas las realidades. Cuando Santo Tomás presenta la pregunta: *Utrum anima quidquid intelligit, intelligat in prima veritate*, nos priva, al parecer, en la solución de un criterio de certeza⁶⁾. Apela en el cuerpo del artículo a la derivación de las verdades creadas de una primera verdad. Y dice que:

in ipsa ratione suae imaginis, scilicet veritatis ab ea exemplatae, omnis veritas a nobis cognoscitur: et exinde est quod duo idem verum vident, in quantum ab eadem

⁵⁾ Cf. S. Th. I, q. 79-85-86-87, dedicadas al conocimiento.

⁶⁾ Quodlib. X, q. 4, a. 7.

prima veritate resultat exemplata veritas in mente utriusque : et ita intelligendum est dictum Augustini.

Las palabras de S. Agustín, tomadas de las *Confesiones*, según él, son las siguientes :

Si ambo videmus id verum esse quod dico, ubi quaeso videmus ? Non ego in te, nec tu in me ; sed ambo in ea quae supra nos est, incommutabili veritate.

La pregunta, que surge a la solución dada por el Doctor Angélica, es ésta : ¿ Cómo puede saberse si la verdad que conocemos es verdad, sin saber que la imagen es verdadera ? Y ¿ cómo puede saberse si la imagen está en conformidad con la verdad, si no conocemos la verdad de que es imagen la *veritas exemplata in mente* ? Si no transcendemos el orden de la ejemplaridad nunca podemos estar ciertos de nuestros juicios. Resolver el texto agustiniano por ese mismo criterio es insuficiente, puesto que si esa verdad *exemplata in mente* es nuestra mente misma, no es superior a ella, y si es superior, es Dios, único superior a la mente humana. Aparte de esto, la verdad creada es siempre mudable, en cambio S. Agustín nos dice que vemos *in incommutabili veritate*. ¿ Caemos en el ontologismo, si admitimos la tesis contraria, es decir, que vemos de un cierto modo en la primera verdad ? Probaremos más adelante que no existe tal ontologismo, puesto que no se trata de ideas, sino de nociones, se trata de una primera verdad, cuya identificación solamente probamos *a posteriori*, de algo que nos da certeza, pero que no es visión más que confusa e indistinta.

La misma duda se presenta en esta nueva cuestión : *Utrum sit una sola veritas, secundum quam omnia sunt vera* ⁷⁾). Las objeciones vienen también del campo agustiniano :

Videtur quod una sola sit veritas, secundum quam omnia sunt vera. Quia secundum Augustinum (lib. 14 de Trin. cap. 8, et lib. 15, cap. 1, circa fin.), *nihil est maius mente humana nisi Deus*. Sed veritas est maior mente humana, alioquin mens iudicaret de veritate ; nunc autem omnia iudicat secundum veritatem, et non secundum seipsam. Ergo solus Deus est veritas ; ergo non est alia veritas quam Deus.

⁷⁾ S. Th. I, q. 16, a. 6 ; Cf. I-II, q. 95, a. 1 ; *In I Sent.* dist. 19, q. 5, a. 2 ; *De veritate*, q. 1, a. 4 y 8.

Y contesta :

Ad primum ergo dicendum quod anima non secundum quamcumque veritatem iudicat de rebus omnibus, sed secundum veritatem primam, in quantum resultat in ea sicut in speculo, secundum prima intelligibilia. Unde sequitur quod veritas prima sit maior anima ; et tamen etiam veritas creata, quae est in intellectu nostro, est maior anima non simpliciter sed secundum quid, in quantum est perfectio eius, sicut etiam scientia posset dici maior anima. Sed verum est quod nihil subsistens est maius mente rationali nisi Deus.

En la solución se soslaya el problema. El alma — escribe — juzga de las cosas no según una verdad cualquiera, sino según la verdad primera, *in quantum resultat in ea sicut in speculo, secundum prima intelligibilia*. Es el salto del genio. Y añade que la verdad primera es superior al alma. ¿ La verdad primera, *sic et simpliciter*, o la verdad primera, *in quantum resultat in ea sicut in speculo* ? Si esta segunda es la verdad creada, de que luego nos habla, no es la primera, sino una imagen o participación de aquella. ¿ Juzga según ésta de las cosas ? Santo Tomás parece suponerlo, pero si es creada, también de ella puede juzgar la mente humana según la verdad primera como tal. Y esta verdad primera, subsistente e inmutable, es Dios mismo, unico superior a la mente racional. Agustín buscaba una verdad, que fundara los juicios humanos y sobre la cual la mente humana no pudiera juzgar. En cambio aquí nos resta siempre el interrogante : Si juzgamos de la cosas según la verdad creada, ¿ cómo o según qué juzgamos de la verdad creada ? S. Agustín sufre siempre un retorcimiento de frase. Por otra parte, Santo Tomás aspira a la admisión de un principio indemostrable, de un punto de apoyo en todo juicio, pero cuando debe resignarse a verlo como conocimiento natural retrocede ⁸⁾. El entendimiento viene *tanquam tabula rasa*, es cierto, no trae ideas, pero porta consigo las condiciones que harán posibles las ideas, trae consigo un padre y una madre, que no son sólo las potencias. En la interpretación de un pasaje hay una coincidencia, casi exacta, entre el entendimiento agente y la *memoria Dei*, según el proceso expuesto por

⁸⁾ S. Th. I, q. 79, a. 12.

S. Agustín en *De libero arbitrio* ⁹⁾). Sin embargo a pesar de las propuestas, la *memoria Dei* no es ningún entendimiento agente.

El tema sobre el cual nos ha llamado la atención el P. Cilleruelo es la *sindéresis*. « Parecía algo maravilloso y se convirtió en un rompecabezas », justamente por rehusar admitir un conocimiento natural, por estar ligado a un autor. La *sindéresis* en Santo Tomás queda desvinculada y se dirige directamente a la práctica. Se logra un cierto concepto de la misma por analogía con los primeros principios del entendimiento, que, al final, se niega uno a creer en su existencia, aunque se apele frecuentemente a ellos. Porque estos principios o son anteriores al entendimiento, o son connaturales, o son posteriores y fruto de experiencia. No son anteriores y sí *naturaliter per se nota*, aunque por otra parte se rechace el conocimiento natural. El argumento de Santo Tomás es claro en la *Summa Theologica*: *Utrum synderesis sit quaedam specialis potentia ab aliis distincta* ¹⁰⁾. No es una potencia, según él, sino un hábito. Y añade que algunos han dicho que es una potencia superior a la razón, y otros que es la misma razón, y otros que es la misma razón no en cuanto razón, sino en cuanto naturaleza. ¿Bastaría decir que es la razón en cuanto naturaleza racional? Por mi parte no excluyo la hipótesis, como tendremos ocasión de ver. Y en el cuerpo del artículo:

Ad cuius evidentiam considerandum est quod sicut supra dictum est, ratiocinatio hominis cum sit quidam motus, progreditur ab intellectu aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili; et ad intellectum etiam terminatur in quantum iudicamus per principia per se naturaliter nota de his quae ratiocinando inveniuntur. Constat autem quod sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita sicut principia speculabilium ita et principia operabilium. Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quemdam specialem habitum, qui dicitur *intellectus principiorum*, ut patet in 6 Eth. cap. 6.

La primera proposición enunciada expresa un concepto muy

⁹⁾ Cf. *Ib.*, a. 5 y para Agustín especialmente *De lib. arb.* II, caps. 6-7-8-9-10-12 PL 32, 1248-1260.

¹⁰⁾ Cf. *S. Th.* I, q. 79, a. 12; *In II Sent.* dist. 24, q. 2, a. 3.

caro a Agustín. En todo raciocinio, — nos dice el Africano —, topamos con un algo indemostrable que es el fundamento de todo el proceso racional, de tal suerte que carecería de base sin ese principio, que es tal para dar consistencia y certeza a nuestros juicios ¹¹⁾. Esos mismos juicios en la moral, en la estética, en el arte, en todo, son racionales y únicamente aplicables a la práctica por su universalidad y certeza absolutas. San Agustín no distingue aquí entre la razón especulativa y la razón práctica —, si bien es cierto que hay una *ratio superior* y una *ratio inferior*, una *sapientia* y una *scientia*. Indudablemente para él, en este sentido, la ontología es el fundamento sobre el cual se edifican todas las ciencias, tanto teóricas, como normativas.

La dificultad no está en esto, puesto que si se prefiere dar otro nombre — por ejemplo sindéresis a la práctica — no por eso se pierde el contenido del pensamiento. Santo Tomás habla de unos principios naturalmente conocidos, pero no nos explica el cómo de ese conocimiento. ¿Admite el conocimiento natural? Me inclinaría a creer que no, y en esto radica la ininteligibilidad de ciertos enunciados. Se admite — parece ser — la existencia de unos principios naturalmente conocidos, y se niega por otra parte un conocimiento natural. Y esto puede apreciarse en la insistencia con que nos habla de los dos entendimientos. Su materialismo si puede hablarse así, se debe justamente a eso, a privar al entendimiento de su potencia reflexiva, de suerte que aún para entenderse necesita que se le ponga en acto y que se convierta a las cosas sensibles ¹²⁾. Se admite ciertamente una *memoria sui*, un conocimiento *per praesentiam*, pero luego se niega el conocimiento *per memoriam Dei*, como puede verse al hacer el análisis de aquel pasaje *De Trinitate* IX, 6, 9 ¹³⁾. En la respuesta a la objeción expresa el mismo argumento de Agustín: *ipsa enim est quae cognoscitur, quia ipsa seipsam amat*, pero, al explicarnos cómo, expone dos modos de ser una cosa *per se nota*, sin decir de qué modo es conocida la mente humana. En otro giro, el problema de la metafísica del conocimiento no se presenta, porque se ignora el inconsciente y su transcendencia, como ontológico en toda la filosofía.

¹¹⁾ *De Trin.* IX, 6, 11 PL 42, 966; *De lib. arb.* II, 12, 33 PL 32, 1259; *De quant. anim.* 25, 51 PL 32, 1064-1065.

¹²⁾ *S. Th.* I, q. 84, a. 6; q. 86, a. 4, ad 2; q. 87, a. 1.

¹³⁾ *Ib.* q. 87, a. 1 et ad 1.

El pasaje, quizá más claro y más cercano al pensamiento agustiniano, se halla en la respuesta a una objeción. La controversia que ha suscitado en la historia ha sido larga y no es del caso analizarla. Tal vez lo hagamos con más detenimiento en otra ocasión. Se pregunta : *Utrum Deum esse sit per se notum* ¹⁴), presentando de inmediato la primera objeción :

Videtur quod Deum esse sit per se notum. Illa enim dicuntur per se nota quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed sicut dicit Damascenus, in princ. lib. I de Fide Orthod., cap. 1, et 3, *omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta. Ergo Deum esse est per se notum.*

Y en la respuesta a esta primera objeción escribe :

Ad primum ergo dicendum quod cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo ; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem ; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est cognoscere simpliciter Deum esse, sicut cognoscere venientem non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens ; multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias ; quidam vero voluptates, quidam autem aliquid aliud.

Como veremos al exponer la teoría, éste es el argumento que usa S. Agustín y el sentido que da a la *memoria Dei*. Ha llegado al conocimiento de la *memoria Dei*, reflexionando sobre el deseo innato de felicidad-verdad-unidad. Si, pues, esto lo deseamos naturalmente, naturalmente lo conocemos. El principio, enunciado por Santo Tomás, es el fundamento de la teoría agustiniana : *quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem*. Es así que el hombre desea la felicidad, la unidad, la verdad, la belleza, luego las conoce. Y objetivamente demostramos que se identifican con Dios. Tal es el sentido profundo de la metafísica del conocimiento. Sin este conocimiento oscuro, confuso, de Dios, sería imposible toda prueba de su existencia, ya que nada y nadie, sino El, puede garantizarme que aquello que pruebo ser Dios, lo es de hecho, si de hecho no lo conozco, aunque sea en confuso. En la última parte pondremos en evidencia esta conclusión.

¹⁴) *Ib.* q. 2, a. 1, ad 1.

La escuela agustiniana y junto a ella, otras han extraído de este sentido toda una teoría, válida en muchos aspectos filosóficos y teológicos. Concretamente del « deseo innato de Dios » se han desprendido en teología infinidad de problemas. Y a él apelan los teólogos agustinos para fundamentar sus tesis generales : la existencia de Dios, el orden sobrenatural, la gracia.

Santo Tomás no ha recurrido nunca a la expresión agustiniana *memoria Dei*, pero ha expresado en repetidas ocasiones el mismo contenido con diferentes términos. Sin embargo notamos en él un cierto temor a ser infiel al pensamiento del Filósofo y en sus respuestas rehusa dar razón explícita a S. Agustín. En su intento de aristotelizar, ha desvirtuado a veces el sentido de los textos agustinos, conservando siempre en el fondo la duda.

Si ahora, remontando edades, nos ocupamos en unas páginas de los intérpretes modernos, frenamos frente a Guitton ¹⁵⁾. Al pretender enjuiciar su interpretación es preciso hacer notar que las páginas que dedica no son exclusivas y que muestran perfectamente los textos agustinos. No ha profundizado en su sentido transcendental, como puede colegirse de su obrita sobre la actualidad de S. Agustín ¹⁶⁾, en la cual no se cita el artículo del P. Cilleruelo, que le brindaba un material precioso para los diversos puntos que ha estudiado en este ensayo, como muy pronto nos dejará sentir el citado agustino. La interpretación de Guitton está enfocado bajo un punto de vista plenamente histórico o historiológico, profundo. Las páginas que dedica a la memoria (pp. 199-217) están pensadas bajo el sentido del tiempo, del pasado en concreto, como la obra en general.

En breve podríamos resumir el estudio desde una atenta lectura. En la pág. 200 habla de los diversos sentidos de memoria en San Agustín y agrega, después de haberlos enumerado, algo que hace al tema que nos ocupa : « Nous ne sommes pas loin alors d'un autre effort cher à saint Augustin, et qui consisterait à saisir en nous comme une présence de Dieu, par une sorte de réminiscence, que saint Augustin appellerait la mémoire de Dieu ». En la página siguiente nos dice que la memoria ha sido siempre problemática para

¹⁵⁾ J. GUITTON, *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris (1953), pp. 199-217.

¹⁶⁾ J. GUITTON, *Attualità di Sant'Agostino*, trad. de M. L. Guicciardi. Roma (1956), p. 91.

S. Agustín, al considerarla « como ausencia de lo presente y presencia de lo ausente », siguiendo con un análisis de la memoria en *De ordine* y otros escritos. Nuestra comunicación con Dios le lleva a hacerse esta pregunta : ¿ Somos elevados a Dios, o Dios ha impreso en nosotros algo de El ? En principio duda entre la visión y el recuerdo (p. 203), pero concluye : « Néanmoins pour saint Augustin la connaissance de Dieu est beaucoup plus mémoire que vision » (p. 204). Después de estudiar la memoria en el lib. X de las *Confesiones* (pp. 204-206), encara directamente el problema de la *memoria Dei* en estos términos : « Mais, si la mémoire, c'est-à-dire la vie spirituelle de la personne, est susceptible de s'approfondir indéfiniment, ne pouvons-nous pas retrouver en elle, pour peu que nous atteignons à sa source, une sorte d'immanence divine ? Pour trouver Dieu, il faut l'avoir cherché, mais pour chercher Dieu, ne faut-il pas le posséder en quelque manière ? On ne peut reconnaître que si l'on se souvient ? Et comment reconnaîtrait-on Dieu, si l'on ne se souvenait de lui ? » (p. 206). Luego, en la página 209 y siguiente estudia la memoria en el *De Trinitate* y la diferencia existente entre ésta, vista en las *Confesiones* y en *De Trinitate*. En esta última obra la memoria se concreta al esfuerzo que hace surgir los recuerdos, cuando intentamos recordar alguna cosa, es actividad y movimiento, potencia actuante. En la página 212 estudia las relaciones entre la *memoria sui* y la *memoria Dei*.

A vista de estos trazos de Guitton podemos concluir que no ha formado de la *memoria Dei* ninguna teoría, más, que no ha visto el alcance metafísico de la misma ni estudiado su significación en el agustinismo, cosa que por otra parte no era objeto de su obra. Los conceptos, que expresa, tomados de las *Confesiones* y del *De Trinitate* son corrientes y se enfocan bajo el aspecto de retención del tiempo, de recuerdo del pasado o de apresamiento del presente en nuestra facultad, sin transcendencia para una concepción global del problema gnoseológico. Hay unas consecuencias preciosas para la vida espiritual y para la conciencia de responsabilidad ante el futuro y de resarcimiento del pasado, pero eso es todo. Los términos *memoria sui* y *memoria Dei* se emplean, — al fin son de Agustín —, pero sin descubrir su portada. Guitton ha dado un paso en el estudio de la memoria y ha puesto de relieve la memoria del presente y la *memoria Dei*, del recuerdo de Dios, que nos permite reconocerlo.

Otro autor, conocido en el campo de la agustinología, es Gilson. Ha expresado también esos conceptos, con poca fortuna en su palabra ¹⁷⁾. El P. Cilleruelo lo ha probado con abundancia y erudición, haciendo un poco de crítica ¹⁸⁾. Al leer las páginas que Gilson dedica al conocimiento intelectual en sus diversas ramificaciones se advierte una cierta confusión, en la cual permanece, aunque se presente el interrogante sobre la esencia de las *nociones* agustinianas. En realidad, se identifican las nociones con las ideas o con los conceptos, en un claro sentido aristotélico, a pesar de que existan ciertas restricciones que atenuan nuestra afirmación. En la pág. 121 escribe que « existen ciertas ideas independientes de todo origen sensible y cita como ejemplos, el número, el bien, lo bello, lo verdadero, la igualdad, la semejanza ». Si es cierto que estas son ideas, e independientes de todo origen sensible, el innatismo es claro. Sin embargo, Agustín no ha escrito nunca que esas sean ideas formadas, sino *nociones*, es decir, conocimientos implícitos, inconscientes, informes, con un contenido, pero sin origen sensible. En presencia del sensible despierta la atención que, al unirse a la noción, produce el *verbum*, la *notitia*. Que existe en su mente esta confusión entre idea y noción, puede apreciarse con facilidad. « Cuando cita ideas, cuyo origen no puede ser sensible, Agustín alega — escribe Gilson — *numerorum dimensionumque rationes et leges innumerabiles* » ¹⁹⁾. La idea, en S. Agustín, surge al contacto con el sensible, no por mero ocasionalismo, como en el platonismo, ni por acción física, como en el aristotelismo. *Rationes et leges*, como puede colegirse principalmente del *De libero arbitrio* y *De vera religione* ²⁰⁾ no son las ideas, sino las nociones. Solamente así es comprensible el pensamiento agustiniano en este aspecto.

Fijado este confusionismo entre la idea y la noción es fácil explicar el proceso seguido por Gilson. Esta confusión tiene una finalidad bien definida, y es como el supuesto del papel regulador que atribuye a las nociones. En su exposición se llega a « *affirmer le rôle régulateur et formel de l'illumination augustinienne est donc*

¹⁷⁾ E. GILSON, *Introduction a l'étude de saint Augustin*, Paris (1949³).

¹⁸⁾ CILLERUELO, *La noción agustiniana...*, pp. 607, 611 y 612.

¹⁹⁾ GILSON, o. c., p. 121.

²⁰⁾ *De lib. arb.* II, 8, 20-21 PL 32, 1251-1253; 10, 29 PL 32, 1257; 11, 30 PL 32, 1257; 8, 23-24 PL 32, 1253; *De vera relig.* 30, 55 PL 34, 146; 36, 66 PL 34, 151; también *Confess.* X, 12, 19 PL 32, 787 etc.

se tenir sur un terrain sûr » ²¹⁾. A este propósito escribe el P. Cilleruelo : « Insiste Gilson en la función reguladora y cita diversas frases agustinianas en las que esa función se afirma con insistencia. Pero esa función reguladora que no negamos, es posible precisamente porque el sujeto posee previamente la noción, y de esto se trata. En la función reguladora es cabalmente donde nosotros descubrimos la existencia de la noción previa. No se trata sólo de una función ciega, sino de un hábito elemental e impreso. El impío juzga las acciones justas, pero es porque (aunque nunca haya pensado en la justicia) « sabe qué es la justicia » (De Trin. 14, 15). La postura de Gilson es peligrosa, ya que por un lado nos sitúa junto Kant y por otro nos confunde dos iluminaciones radicalmente diferentes : la iluminación divina del alma y la iluminación de los objetos por el alma. Gilson habla de una visión intuitiva, que no tiene contenido alguno. Es inconcebible » ²²⁾. Efectivamente Gilson se embarca en una interpretación de todo punto inaceptable. Ese callejón sin salida en que se ha colocado, no le permite ni avanzar ni retroceder. He aquí sus palabras : « Immédiate et par conséquent intuitive, l'action des idées divines sur la pensée n'implique cependant aucun ontologisme, parce qu'elle est essentiellement régulatrice et ne comporte pas de contenu. C'est pourquoi nous avons vu saint Augustin qualifier les idées divines de règles : *regulae numerorum, regulae sapientiae*, etc. » ²³⁾. No se comprende una acción inmediata e intuitiva, una acción de las ideas divinas sin un contenido. El contenido le viene a la acción justamente de las ideas y las ideas divinas tienen indudablemente un contenido, que dirigirá la acción reguladora, de lo contrario la función ésta sería ciega. Si, pues, se niega a esa acción un contenido para salvar a S. Agustín del ontologismo, es claro que se incurre en un sofisma y no se obtiene el efecto deseado. Al decirnos que « San Agustín califica de reglas las ideas divinas », cita un pasaje *De libero arbitrio* ²⁴⁾. En realidad en él no se habla de ideas divinas, sino de nociones, de la impresión de esas reglas en nuestra mente. ¿ Son esas *regulae et lumina* las ideas divinas ? No, puesto que de lo contrario el ontologismo sería palmario, ya que la idea es un concepto claro y si vemos esas *regulae et lumina*,

²¹⁾ GILSON, o. c., p. 124.

²²⁾ CILLERUELO, l. c., pp. 611-612.

²³⁾ GILSON, p. 125.

²⁴⁾ GILSON, *ib.*

como nos asegura Agustín, y son las ideas divinas, como afirma Gilson, vemos a Dios directamente, lo cual está en evidente contradicción con los textos agustinianos. Lo mismo puede aplicarse a los pasajes que cita a continuación del *De Trinitate*. Hay una función reguladora porque existe la *impresión* de las nociones, *impresión* en la que Gilson no ha reparado ²⁵⁾.

« La raíz de todos los malentendidos está en que Gilson trabaja dentro de los supuestos aristotélicos. Critica el agustinismo medieval por haber estudiado el agustinismo a la luz del aristotelismo y no a una luz propia, y luego incurre en el mismo defecto ». Y este aristotelismo se entreve sobremedida en su insistencia por identificar la noción agustiniana con los conceptos, siendo anterior a ellos y condición necesaria de los mismos. « Gilson propone una alternativa inaceptable desde su punto de vista aristotélico : « se trata, dice, de saber si esas nociones inteligibles son conceptos propiamente dichos o simplemente reglas que se aplicarían formalmente a los conceptos ». Ni una cosa ni otra, como hemos visto-concluye el P. Cilleruelo ²⁶⁾. El alcance de la noción agustiniana no ha sido logrado por Gilson justamente porque no ha sabido desligarse de sus presupuestos aristotélicos. A San Agustín es preciso ir desde S. Agustín mismo y no desde el Medioevo, porque en el momento en que intentemos dar una interpretación a base de otra ya dada, imponemos prejuicios al pensamiento.

Entramos, pues, en análisis final con Sciacca. Dedicar en su obra un capítulo al conocimiento intelectual y otro al estudio de la memoria en sus diversas acepciones ²⁷⁾. Si su pensamiento conservara una línea fija se mostraría en los diversos trazos, ya que la *memoria Dei* va unida al origen de las ideas, bien a pesar de la afirmación contraria de Gilson. Las nociones agustinianas han sido poco usadas por Sciacca en el estudio del conocimiento. No existe una síntesis sobre la metafísica del conocimiento y la gnoseología queda de este modo incompleta.

El capítulo titulado : *La verdad : razón y entendimiento* parece oscuro y sin trabazón lógica. Desde el punto de vista del autor, — platónico, por cierto —, muchas de sus anotaciones son verdaderas.

²⁵⁾ CILLERUELO, I. c., p. 612.

²⁶⁾ Id., I. c., p. 611.

²⁷⁾ M.-F. SCIACCA, *S. Agostino. La vita e l'opera*. — L'itinerario della mente, Brescia (1949), pp. 189-268.

El problema central que se presenta es el del origen de las ideas y el criterio absoluto de certeza. Sin una neta distinción entre noción e idea es imposible una inteligencia, aunque recurra con cierta frecuencia a ese « conocimiento implícito y primitivo », del cual habló ya el P. Boyer ²⁸). El dogma de la caída viene en Sciacca siempre unido al ansia de felicidad y al conocimiento de la misma. Estas afirmaciones sobre una visión imprecisa pueden confirmarse con el estudio que dedica al Maestro interior. En el apartado 5º escribe que las ideas están ya en nosotros, reduciéndose el papel del maestro a excitarlas, haciendo entrar en sí mismo al discípulo ²⁹). La significación de la enseñanza, aún la del Maestro interior, no es ésta, ya que nos haría pensar indefectiblemente en un inneísmo o innatismo de ideas, que por otra parte Sciacca rechaza en Agustín como es lógico. Tenemos en nosotros, sí, las nociones, conocimientos implícitos, inconscientes, oscuros. El enseñante hace que el discípulo preste atención, se concentre, y entonces la atención o *intentio* uniéndose a la noción produce la *cogitatio* que se expresa en un *verbum*, o noticia. No existe la idea, sino la noción.

Sciacca parece no admitir otra psicología en Agustín que la consciencia. Si existe algún *a priori* en el conocimiento no puede ser para él un saber, sino un modo de ser. En el capítulo dedicado a la memoria, da a ésta un sentido, diríamos, místico, más bien que ontológico y transcendental. El problema que implica la presencia de Dios, mejor, el conocimiento inconsciente de los valores no se ha planteado. Está haciendo una aplicación espiritualista sin haber colocado los fundamentos. En este aspecto tal vez haya sido más profundo Guitton, al fundar sobre la memoria la introducción de Dios en la historia humana. Sciacca nos habla en ambos casos — *memoria sui* y *memoria Dei* — de una consciencia que en realidad no existe, ya que son anteriores a ella, y justamente por no serlo, reciben el nombre de memoria, mediante la cual apelan a la consciencia.

Otros dos conceptos que parecen venir identificados en el autor son el de consciencia y el de presencia. No se sigue que cuando estamos presentes a una cosa, o un ser está presente a sí mismo, sea consciente de ello. La mente humana puede estar, y de hecho

²⁸) Ch. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris (1942²), p. 214.

²⁹) SCIACCA, o. c., pp. 209-224.

lo está siempre, — según enseña Agustín —, presente a sí misma, y sin embargo no siempre es consciente de esta presencia, no siempre piensa en sí. Lo mismo acaece con la presencia de Dios. El problema práctico se concreta en hacer consciente esa presencia. De lo contrario la interioridad agustiniana carecería en absoluto de valor. La presencia no implica necesariamente consciencia y la memoria no es de suyo interioridad, en el sentido agustiniano de los términos. La memoria no es interioridad, sino un punto de apoyo para la misma. La interioridad exige consciencia y a esa se encamina la insistencia de Agustín, invitando a entrar dentro. Este sentido contienen también los pasajes, principalmente del *De Trinitate* en que explica qué significa decir a la mente que se conozca. La interioridad no tiene por otra parte como objeto hacer tomar consciencia de la verdad que mora en el interior, sino que obliga a tomar consciencia de sí mismo, de la propia presencia. Hacia la verdad se flecha la transcendencia que viene impuesta por la *memoria Dei*. *In te ipsum redi* tiene por correlativo, *si naturam tuam mutabilem inveneris*, no *in interiore hominis habitat veritas*, que viene descubierta por la *memoria Dei* y tiene por máxima expresión el *transcende teipsum* ³⁰⁾. Ciertamente que la mente al interiorizarse se trasciende, o debe trascenderse, pero son dos pasos distintos, aunque sean simultáneos, ya que la *memoria sui* descubre las cosas temporales y la *memoria Dei* juzga de ellas según los valores eternos ³¹⁾.

Al exponer el concepto de memoria en las *Confesiones* y los diversos objetos contenidos en la misma expresa el argumento a que luego haremos referencia. Dice así: « Brevemente: para hallar a Dios y la vida feliz, es preciso buscarlos, pero para buscarlos es preciso tener una cierta noticia de ellos, ya que de lo contrario no los buscaríamos, sino que, aun cuando los encontrásemos, no los reconoceríamos. Por tanto el hecho mismo de que busquemos a Dios y la felicidad, implica ya que se esconden en el profundo de nuestro ser, en los abismos secretos de la memoria » ³²⁾. Y en la página siguiente apela a una « especie de memoria metafísica (que viene-añade- después de toda otra memoria) ». Esa memoria, sin embargo, en el pensamiento agustiniano, no es posterior a toda otra memoria,

³⁰⁾ *De vera relig.* 39, 72 PL 34, 154.

³¹⁾ Cf. CILLERUELO, *La « memoria Dei »...*, pp. 503-504; *La « memoria sui »* en S. Agustín, en *Giornale di metafisica*, 4-5 (1954), pp. 478-492.

³²⁾ SCIACCA, o. c., p. 261.

sino anterior y requisito esencial de todo conocimiento. Nos prueba esto que Siacca hace una exposición obvia, palmaria de los textos que cita sin analizar sus diversas relaciones y su profundidad. Esta misma conclusión se desprende de la definición de memoria « entendida, — como él dice —, en un sentido típicamente agustiniano ». « He aquí hallado Dios en nosotros, — escribe —, en la memoria, entendida en un sentido típicamente agustiniano y originalísimo. Memoria para él significa consciencia, conocimiento (*consapevolezza* dice algo más en italiano, dice conocimiento consciente). La expresión « *neque enim iam eras in memoria mea, priusquam te discerem* » significa : antes de que tornase en mi mismo, no tenía consciencia de Ti, aun estando Tu presente a mi. Conocer a Dios es tener constante memoria de El ; tomar consciencia de la presencia transcendente de El que nos en seña o ilumina : la consciencia de esta presencia es la memoria de Dios (memoria Dei) »³³). Y sigue en una exposición espiritualista del pasaje y de todo el conjunto, como dejamos ya apuntado.

A esta altura podemos concluir que Siacca no ha reparado en la *memoria Dei* como conocimiento inconsciente, impreso, confuso, oscuro, sino que la ha identificado con la consciencia. En otro giro, no admite más psicología que la consciencia, de suerte que esa otra memoria « al puro análisis psicológico podría parecer paradójica ». Y en este supuesto, no es más dichosa la interpretación de la memoria en *De Trinitate*. Guitton expresó la diferencia poniendo ante los ojos que la memoria en *De Trinitate* viene entendida como actividad, como esfuerzo por concienciar el contenido, es decir, que no es únicamente un hábito receptivo, pasivo, sino un hábito en acto, si cabe hablar así, una actividad constante por hacer consciente el contenido que encubre. Esto nos brinda base firme para las aplicaciones.

El P. Lope Cilleruelo, entregado por vocación a los estudios agustinianos, presentó al Congreso Agustiniano de París su ponencia bajo el título : *La « memoria Dei » según S. Agustín*. En este estudio se aspira a una nueva construcción, bien fundada en textos agustinianos, que hemos recogido en obra aparte. Jolivet en el resumen de las comunicaciones invitaba a profundizar en el significado de esas dos nuevas concepciones : *memoria sui* y *memoria*

³³) *Id.*, p. 263.

Dei ³⁴). Como tendremos ocasión de notar en el último apartado las consecuencias para el estudio de S. Agustín son innumerables y con estos conceptos tal vez se solucionen muchos de los problemas que la agustinología tiene planteados a los estudiosos. El P. Cilleruelo, después de varios años de estudio, ha sintetizado sus hallazgos. No es conformista sino original.

LA NUEVA TEORÍA

La *memoria Dei* no es un caso aislado en el mundo de las naturalezas creadas. El hombre participa a una doble vertiente. Es espíritu y carne, animal y racional. Los hábitos sobrenaturales y los instintos animales pueden orientarnos introductoriamente en el estudio de este nuevo concepto.

Sabemos, porque la teología así nos lo enseña, que nuestras operaciones sobrenaturales están precedidas de los hábitos infusos, de suerte que no es posible una acción en el orden sobrenatural sin esos hábitos, condiciones de la misma. ¿Qué función desempeñan en ese orden los hábitos infusos? ¿Tienen algún contenido, o se reducen a una facilidad, a una facultad de elevar toda obra al orden subrenatural? Aun en este caso, su papel de elevadores ¿no es plenamente positivo? En todo acto sobrenatural hallamos una potencia — es la misma potencia natural — elevada a un orden superior. El acto realizado por tal potencia, sin el hábito sobrenatural, es un acto natural, sin mérito alguno de vida eterna; en cambio esa potencia, dotada de los hábitos sobrenaturales infusos, al realizar un acto, eleva el mismo acto, le da un tono subrenatural. ¿Qué ha sucedido? ¿Que es el hábito sobrenatural infuso? Este es el problema. El organismo sobrenatural no sería completo sin esos hábitos infusos, mediante los cuales de un modo, inconsciente para nosotros, — nos huye a la psicología —, ejercitamos unas acciones sobrenaturales merecedoras de premio eterno. Estamos así — diríamos — humanamente sobrenaturalizados. Con frecuencia he pensado si esa analogía ha sido tomada del orden natural o no. ¿Por qué en el orden sobrenatural han de ser condiciones necesarias los hábitos infusos? Si esa hipótesis carece de fundamento, podría rechazarse

³⁴) R. JOLIVET, *L'homme et la connaissance*, en *Augustinus Magister* III, Paris (1954), pp. 169-186, p. 186.

sin admiración ninguna en teología. Y sin embargo todos la admiten como verdadera y auténtica. ¿ Existe de hecho la analogía con el orden natural ? El hábito, en general, lo entendemos como una cualidad adquirida a base de repetición de actos, sin embargo es claro que la analogía no está tomada de aquí. No olvidemos que los actos del orden sobrenatural pueden reducirse al conocimiento y al amor, ni más ni menos como en el orden natural del entendimiento o vida superior del alma. Ahora bien si en el orden natural el entendimiento y la voluntad no requieren ningún hábito natural precedente para obrar según su capacidad, ¿ por qué han de exigirlo en el orden sobrenatural ? ¿ De dónde se toma la analogía ? Y si en el orden sobrenatural lo postulan, ¿ por qué no, en el orden natural ? Por los hábitos infusos sobrenaturales el hombre queda humanamente sobrenaturalizado, y por los hábitos naturales restaría humanamente naturalizado, es decir, se distinguiría de los demás seres naturales en la operación. La obra sobrenatural recibe del hábito infuso su valor de sobrenaturalidad, es moneda auténtica en ese estado solamente cuando preceden aquéllos. Los hábitos tienen, pues, un contenido y una acción, y los actos se conocen ser tales por los hábitos. El mismo problema tendríamos presentado en el orden natural. El hábito natural es *a priori*, pero se descubre en el acto, en la acción puesta, en la intelección, de suerte que así como en el orden sobrenatural no podría saberse si un acto es sobrenatural, si no existe el hábito así en el orden natural no podría conocerse o reconocerse un objeto, si no existiese el hábito del ser, o de los transcendentales, que permite conocerlo. Es una semejanza con visos de probabilidad.

Si consideramos la *memoria Dei* como un instinto racional, un análisis sumario nos aclarará su contenido. No es posible, por ejemplo, que un perro distinga las yerbas que le servirán de purga, si su instinto no lleva en sí un conocimiento *sui generis* de esa yerba, que tomará como purgante. Si en su búsqueda el instinto no tiene ya un conocimiento, es imposible que encuentre la yerba buscada, puesto que, aun cuando la tuviera ante los ojos, no la identificaría. El caso es típico. No sirve recurrir a la memoria de los animales para explicar el hecho, ya que el perro tanto la última, como la primera vez, acudirá a esa yerba para purgarse, por limitarme a este ejemplo. Al fin estamos en un orden de instintos animales, puramente sensibles, no intelectuales. Aunque la palabra parezca impropia aplicada al hombre, tiene, no obstante, su valor. Hablaríamos de un in-

stinto de felicidad, de verdad, de unidad y este instinto por ser cabalmente de un orden superior, de orden humano, poseerá un conocimiento racional, aunque sea un conocimiento, como en el caso del instinto animal, implícito, oscuro, confuso, suficiente para decir sí o no, como al reconocer un objeto ya olvidado. Si no existiera ese instinto racional, valga la expresión, nunca podríamos hallar la verdad ni jamás topáramos con la unidad o con los demas transcendentales. Sin esta condición o prerequisite la misma abstracción sería imposible, puesto que no podríamos saber si era eso lo que anhelábamos conocer. Son analogías que ayudan a comprender el sentido profundo, íntimo, metafísico de la *memoria Dei*.

Ocurre preguntarse a propósito de la *memoria Dei*, al igual que a propósito de otros conceptos que se exhiben como panaceas para todas las luchas del espíritu : ¿ Qué es ? Supuesto que en el orden natural humano se requiera un hábito, como disposición, no como adquisición por medio de actos, supuesto que en el hombre deba existir un instinto racional, como en los animales existe el suyo, ¿ qué es ese hábito, qué es ese instinto ? ¿ Es una facultad o una mera disposición ? ¿ Es la misma potencia, el mismo entendimiento, la misma memoria ? En otros términos, ¿ la *memoria Dei* es una facultad, o la información de las facultades como los hábitos sobrenaturales ? ¿ Es la facultad misma como facultad, o la facultad como naturaleza ?

Sabemos que nuestras facultades : memoria, entendimiento, voluntad, tienen un objeto propio y actos determinados, conscientes, propios. ¿ No tiene cada una de estas potencias un algo propio anterior a la consciencia, un objeto aprehensible por sí mismo, aunque sea inconscientemente y en confuso ? Es decir, ¿ las potencias intelectuales son simplemente psicológicas, o tienen también metafísica, son de orden ontológico ? Es claro que si son puramente de orden psicológico, consciente, son siempre consciencia. Si en Dios vivimos, nos movemos y somos, y si las potencias son en el alma, radican en ella, mediante el alma son, viven y se mueven en Dios, no viven, se mueven y son *directamente* en Dios. Esto significaría que es el alma directamente la que se somete a Dios y no mediante sus potencias, o sea, el alma se uniría a Dios sin intermedio de sus potencias. Sin embargo, a mi juicio, — y creo ser el pensamiento de S. Agustín —, las potencias son también ontológicas, es decir, es Dios quien las ha comunicado al alma, de suerte que cada una de ellas es, se mueve y vive en Dios, uniéndose a El por su acto propio

(No entramos de momento a definir si en S. Agustín se distinguen las potencias de la esencia del alma). Ahora bien, supuesto que las potencias son ser y que como tal les viene comunicado por Dios, son vida y como tal la reciben de Dios, entienden, recuerdan y quieren y como tal lo deben a Dios, son y viven como son y viven los seres intelectuales ³⁵). Se unen a Dios no como los seres materiales, sino por sus actos, por sus objetos, por su adhesión y unión a lo propio. Este es justamente el secreto. El alma se une a Dios ontológicamente por medio de la *memoria Dei*, que representa el « tirante ontológico » y la *memoria Dei* son las facultades, informadas de su propio objeto y en presencia del mismo. En este sentido podemos decir que lo mismo que somos, nos movemos y vivimos en Dios, entendemos o conocemos en Dios. ¿ Por qué vivimos, nos movemos y somos en Dios ? Porque nos ha creado y nos mantiene en el ser y en la vida. ¿ Por qué conocemos en Dios ? Porque nos ha comunicado la facultad de conocer y su objeto, y nos mantiene en el conocimiento, de modo que como no podríamos existir ni vivir sin Dios, así no podemos conocer sin Dios. La expresión más fácil e inteligible sería quizá ésta : Conocer es igual a vivir inteligiblemente en Dios. Y como vivimos en Dios, vivimos también inteligiblemente en Dios, que es la manera de vivir propia del hombre y no de la bestia. Y como es la inteligencia y el conocimiento racional el que nos asemeja a Dios, y donde hallamos su imagen en nosotros, distinguiéndose por ello de los animales ³⁶), por eso es claro que el hombre se une ontológicamente a Dios, como lo prueba su tensión continua, por medio del conocimiento. Las palabras del P. Cilleruelo : « La memoria Dei es anterior a todos los actos, superior a ellos, y representa el « tirante ontológico » que nos une con Dios y del que hay que partir en toda intelección y volición » ³⁷), están plenamente justificadas, teniendo ante la vista

³⁵) *De Trin.* X, 10, 13 PL 42, 980: Sic ergo se esse et vivere scit, quomodo est et vivit intelligentia.

³⁶) Cf. *In Epist. Joan.* tr. 8, 6 PL 35, 2039; *De div. quaest.* 83, q. 51, 2 PL 40, 33; 4 PL 40, 34; *De symb.* 1, 2 PL 40, 629; *En. in ps.* 43, 6 PL 36, 480; *De Trin.* XIV, 12, 16 PL 42, 1048; *De Gen. ad litt.* III, 19, 29 PL 34, 291-292; VII, 22, 32 PL 34, 366-367; 24, 35 PL 34, 368; X, 2, 3 PL 34, 409; *Serm.* 43, 3 PL 38, 255; *Confess.* XIII, 32, 47 PL 32, 866; *In Joan. Evang.* tr. 3, 4 PL 35, 1398; *De Trin.* XIV, 8, 11 PL 42, 1044 etc., etc.

³⁷) CILLERUELO, *La « memoria Dei »*... p. 507.

la metafísica que existe en el campo gnoseológico, como en cualquiera otro.

Existe una *memoria sui*, conocimiento inconsciente, pura presencialidad de la mente a sí misma ³⁸⁾ y ha de existir una *memoria Dei*, conocimiento inconsciente, pura presencialidad del objeto inteligible a la potencia : *cognoscibilia cognitionem gignunt, non cognitione gignuntur* ³⁹⁾. La memoria Dei es un *praesto esse* ⁴⁰⁾, una presencialidad, no sólo de la facultad a sí misma, *memoria sui*, que se supone, sino del contenido, del objeto. Si este objeto falta a la facultad todo otro conocimiento será imposible, puesto que el conocimiento consciente no es otra cosa que la conversión hacia el objeto, la aseveración de que en realidad nos hallamos en presencia consciente de lo que inconscientemente teníamos presente. La *memoria Dei* no es sólo la información de las potencias, el Rubicón, diríamos, que han de atravesar para tomar consciencia, sino que es el objeto de las mismas con su objeto propio, es, con otras palabras, el objeto de las potencias inconscientemente aprehendido por las mismas. Y en esta aprehensión inconsciente del objeto consiste la *noción*. Quizá una imagen nos ayude a comprender estas difíciles expresiones. Convengamos en que las potencias son como una pequeña isla, rodeada de agua por todas partes. El agua está en presencia de la isla. El objeto sería el agua y la isla, las potencias. El objeto está en presencia de las potencias y éstas lo sienten, lo tocan, como nos dirá Agustín ⁴¹⁾. Cuando el habitante de la isla quiere pasar al continente, debe atravesar el agua y entonces repara en que está rodeado de ella. Cuando el entendimiento va a formarse la idea de una cosa, el verbo, la expresión, topa con su objeto, que hace entonces consciente y toma consciencia de él. Solamente en este momento, cuando intenta comprender y formarse la idea de algo, tiene consciencia de que el objeto estaba en su presencia. La imagen un poco material, si se quiere, puede acercarnos a la comprensión, salvadas las distancias de orden a orden. En realidad, las potencias no están rodeadas del objeto, sino que están informadas por él, viven, se mueven y son en él, aman, recuerdan y entienden

³⁸⁾ Cf. *Id.*, La « memoria sui » en San Agustín...

³⁹⁾ *De Trin.* XIV, 10, 13 PL 42, 1046-1047.

⁴⁰⁾ *De lib. arb.* II, 8, 20 PL 32, 1253; 9, 25 PL 32, 1253-1254; 12, 33 PL 32, 1259; 9-10, 27-28 PL 32, 1255-1257; *De doctr. christ.* I, 9, 9 PL 34, 23.

⁴¹⁾ *De Trin.* XIV, 15, 21 PL 42, 1052: ... a luce avertitur, a qua tangitur.

en él y a él. El objeto es tan connatural a la potencia, como la potencia misma, pero solamente es consciente cuando se pretende exteriorizar, hacer expreso. Ese contenido, que únicamente difiere de los demás contenidos de la memoria, en que no procede de la experiencia, no es ninguna categoría ni regla del pensamiento, que se aplica a las cosas. Es, según la expresión agustiniana, una noción ⁴²⁾, en cuanto que las potencias están en presencia del mismo, pero sin ser conscientes de ello; no es una idea, ni un verbo ni una expresión, ya que todo esto requiere consciencia. Las ideas únicamente están en Dios, que ha impreso en la mente humana las nociones. De la unión entre la *cogitatio* o *coagitatio*, la *intentio* y la *notio* nace la idea, es decir, al relacionar el entendimiento, la voluntad y la noción, diríamos, la memoria, se engendra la idea, el verbo expreso; se forma aquello, que hasta el presente era un mero formable ⁴³⁾.

Los ejemplos que presenta el Santo son abundantes: el bien, la unidad, la justicia, la verdad, los números, la sabiduría, el arte, la felicidad etc. ⁴⁴⁾. Pongamos el analizado en *De vera religione* ⁴⁵⁾. El arte y la belleza exigen que en un edificio los arcos se coloquen simétricamente. Esta idea de la simetría puede haberse adquirido por la percepción, como síntesis de varias experiencias, pero aun en este caso es necesaria la noción de síntesis y de adunación. La simetría a que aspiramos ahora va por otro camino. El entendimiento posee la noción de belleza, de unidad, de simetría. Está en presencia de ella y ella en presencia del entendimiento. Cuando la veo realizada, me percato de que la poseía y de que la realiza-

⁴²⁾ *Confess.* X, 14, 22 PL 32, 788-789; *De lib. arb.* II, 9, 26 PL 32, 1255; I, 6, 15 PL 32, 1203; *De Trin.* VIII, 3, 4 PL 42, 949; X, 1, 1 PL 42, 971.

⁴³⁾ *De Trin.* XV, 15, 25 PL 42, 1079: Quid est, inquam, hoc formabile, nondum formatum, nisi quiddam mentis nostrae, quod hac atque hac volubili quadam notione iactamus, cum a nobis nunc hoc, nunc illud, sicut inventum fuerit vel occurrerit cogitatur?

⁴⁴⁾ Cf. para el bien, *De Trin.* VIII, 3, 4 PL 42, 949; para la unidad y el número, *De lib. arb.* II, 8, 22 PL 32, 1252; 16, 42 PL 32, 1263-1264; para el arte, *De vera relig.* 30, 56 PL 34, 147; 34, 64 PL 34, 150-151; para la verdad, *Confess.* X, 9, 16 PL 32, 786; *De doctr. christ.* II, 32, 50 PL 34, 58-59; *De inmort. anim.* 4, 6 PL 32, 1024; para la justicia, *De vera relig.* 31, 58 PL 34, 148; *De lib. arb.* II, 19, 52 PL 32, 1268 et passim. En nuestra obra *Enchiridion cognitionis secundum D. Augustinum*, de próxima aparición, recogemos los textos. Nos creemos, pues dispensados de citarlos todos aquí.

⁴⁵⁾ *De vera relig.* 32, 59 PL 34, 149 et passim.

ción corresponde a la noción, de la cual ahora soy consciente, dejando de ser noción y pasando a verbo. Agustín agrega *qua* para poder ver la simetría, necesito tener previamente la noción de la misma, aunque ésta sea un derivado de la noción de belleza y de unidad. Para poder unificar debo tener previamente la noción de unidad. La mente humana, el hombre vive envuelto en la unidad-verdad-felicidad-belleza, en todos los transcendentales, y como su vivir es conocer, conoce en la unidad-verdad etc., y conoce la unidad. Solamente así son comprensibles nuestros juicios sobre los seres y sobre la realidad que nos rodea.

La *memoria Dei* soluciona el problema de los inteligibles. Efectivamente, S. Agustín estaba despejando la incógnita, planteada por el platonismo. En realidad solamente puede conocerse lo subsistente, el ser, los transcendentales, en sí o en su representación. La esfera de los inteligibles viene explicada por Agustín de un modo platónicamente cristiano o cristianamente platónico. Y a esto se debe la *memoria Dei*. Si es cierto que dudó en admitir la anámnesis platónica, — al fin la rechazó —, cambió su tonalidad en la *memoria Dei*, conservando muchos de sus elementos, excepción hecha de la preexistencia de las almas y por consiguiente, del innatismo. S. Agustín al colocar en Dios las ideas ⁴⁶⁾, que Platón había creído independientes y separadas, compromete al hombre, le obliga a quedarse sin ideas. No hablará en el conocimiento humano de ideas, sino de verbos, de noticias, de expresiones. No podía, sin embargo, resignarse a dejar al hombre sin ese conocimiento, sin el contenido de esas ideas, supuesto que estas encierran en sí la esencia de las cosas y el hombre debe participar de alguna manera a ella y tener consciencia de la idea de Dios sobre sí y sobre el mundo. ¿Cómo hacer que el hombre participe a esas ideas, únicamente existentes en Dios ? Las nociones agustinianas vienen ahora a sustituir lo que para Platón fueron las ideas, al parecer, lazos de unión de la inteligencia, mejor, del *Nous*, con el Bien, con el Uno. Estas nociones no son separadas ; viven en un sujeto, reposan en una facultad, y así como Dios posee las ideas, así el hombre posee desde el principio las nociones, le son connaturales, no innatas, porque se niega la preexistencia.

¿ Qué son, por consiguiente, las nociones ? « La noción es ya por sí misma un conocimiento positivo, aunque informe, indistinto,

⁴⁶⁾ *De div. quaest.* 83, q. 46, 2 PL 40, 30; *De civ. Dei* VII, 28 PL 41, 218.

inconsciente » ⁴⁷⁾. La noción ejerce en la concepción o generación del verbo el oficio de « madre », que será fecundada por la experiencia. En sí tiene un contenido y en esto no difiere de las demás nociones o especies depositadas en la memoria, únicamente se diferencia en que no es fruto de experiencia, en que es anterior a toda experiencia y connatural a la mente misma. Yo diría por mi parte, que la noción es el correlato en lo inconsciente del verbo en lo consciente. En otras palabras, así como para la formación del verbo en el orden inteligible requerimos la noción (llamemos objeto), la *cogitatio* y la atención o *intentio*, que aplique los dos términos anteriores, así para producir la noción requerimos la facultad, el objeto y la presencia mutua. Pero como la facultad intelectual en presencia de su objeto, que le viene dado, lo conoce de alguna manera, puesto que está en ella, lo ama, y al amarlo, deducimos que lo conocía, esa misma presencia da origen a la noción, que es un conocimiento inconsciente, indistinto, informe, pero real. Si la *memoria Dei* es la mente con su objeto, la noción es el conocimiento que resulta de la mente a su objeto, de tal suerte « que no podría darse una acción del objeto sobre el sujeto si no se diera antes, o conjuntamente, una acción del sujeto sobre el objeto » ⁴⁸⁾. Estamos en la región de los inteligibles y a ellos pertenecen, según S. Agustín, todo aquello que no ha entrado por la experiencia, externa o interna. Platón queda completado de este modo por S. Agustín. Ante la imposibilidad de poner en el hombre las ideas o razones formales de los seres, éstas se colocan en Dios y en el hombre se pone un sustituto, que no son ideas, pero que pueden llegar a serlo, — difieren por tanto de las divinas —, a base de un largo proceso de formación.

El P. Cilleruelo parece haber dudado al penetrar en la esencia íntima de la *memoria Dei*. Diciendo que es un « hábito natural inconsciente », que es un estricto *a priori*, un conocimiento implícito, infalible, no se ha dicho todo. Es todo eso, y lo es la noción, como pura presencialidad del conocimiento habitual. La cuestión va más allá : ¿ La *memoria Dei* es la misma mente con su objeto, o es un algo aparte ? En el artículo presentado a París escribe que « el entendimiento puede nacer *tanquam tabula rasa*, pero la *memoria Dei* nace enriquecida con las nociones madres y con los principios pri-

⁴⁷⁾ CILLERUELO, *La noción agustiniana...* p. 607.

⁴⁸⁾ *Id.*, p. 606.

meros » ⁴⁹). Aquí parece insinuarse que entendimiento y *memoria Dei* son dos cosas distintas, supuesto que aquel puede venir sin nociones y ésta enriquecida. En su último artículo, parangonando a S. Agustín con Kant ha escrito : « En otros términos, ambos creen que el entendimiento no tiene hechas las ideas, pero creen también que o es una tabla rasa, una pura potencia ; o lo que es lo mismo, ambos creen que el entendimiento está ya previamente formado *in actu primo*, pero no lo está *in actu secundo* » ⁵⁰). No se menciona la *memoria Dei* ni se la contrapone al entendimiento. Es claro, puesto que el artículo trata de ello, de que se refiere a la *memoria Dei* y de que esa previa formación del entendimiento se debe a esa memoria, como tal, que es, como hemos definido ya, la mente, — por usar un término amplio y no restringirlo al entendimiento —, con su objeto, susceptible ya de ser conocido, sin necesidad de una previa preparación a base de un entendimiento agente. El entendimiento está ya formado *in actu primo*, es decir, puede conocer porque es potencia cognoscitiva y tiene además su objeto propio, los transcendentales y los principios primeros de ellos derivados, que no son fruto de experiencia, sino de *impresión*. San Agustín continua el parangón. Los instintos tienen su potencia y su objeto, es decir, tienen la potencia informada por el objeto, de suerte que cuando la experiencia, el contacto físico con las cosas, despierta el instinto, éste puede identificar o no la cosa, porque tiene la potencia perfumada, por decirlo así, de la realidad que busca y aprehende. En el orden intelectual existen las mismas relaciones : una acción mutua de sujeto a objeto y de objeto a sujeto, que permite reconocer el objeto y extraer de él el inteligible. Sería un contrasentido que el entendimiento esté hecho para la verdad y no la perciba donde se halle (excluimos siempre el obstáculo de las pasiones). Y no la hallaría, si no la conociera de alguna manera. Si está hecho para la verdad, tiene la verdad por objeto. Ahora bien, este objeto o le viene dado, o lo adquiere. Si lo adquiere, no tiene la verdad por objeto más que cuando la adquiere. Y no puede adquirirla, si no la conoce, puesto que por mucho que la persiga, si es incapaz de identificarla, no la halla. Si, empero, la busca y la persigue, ya la conoce de algún modo. Luego para adquirirla debe antes conocerla, debe primero poseerla, ya que de lo contrario no llegaría nunca a adquirirla y

⁴⁹) Id., *La « memoria Dei »...*, p. 505.

⁵⁰) Id., *La noción agustiniana...*, p. 606.

nunca tendría la verdad por objeto. En consecuencia, si le viene dada, la tiene por objeto ; y si la adquiriese, tendría que venirle primero dada, porque de lo contrario no podría adquirirla. Y cuanto se dice de la verdad, puede aplicarse a todos los transcendentales.

Y justamente este venirle dado a la mente su objeto nos lleva como de la mano al tema tan caro a Agustín, cuando nos habla de la *memoria Dei*, a la *impresión*. Tal vez muchos de los malentendidos en la teoría agustiniana del conocimiento hayan tenido origen en la confusión de estos dos elementos, impresión e iluminación. La impresión nos señala el *contueri* et *intueri* ⁵¹⁾, el *tangi* ⁵²⁾, el *videri* ⁵³⁾, el *subjungi* et *connecti* ⁵⁴⁾, a que alude con frecuencia S. Agustín. Esto implica la intuición primera, como en Platón, de donde toma origen toda la filosofía. Dios ha impreso en los seres los números, en los cuerpos, los espaciales y temporales ⁵⁵⁾, y en las almas los números de la sabiduría ⁵⁶⁾. Estos van unidos al principio de operaciones, a la naturaleza. En concreto, en el hombre estos números de la sabiduría van unidos a la mente y mediante ellos participa en Dios y de Dios. « Imprimir es, pues, dotar del sentido de las primeras nociones y principios con los cuales el hombre nace (naturaleza, ley natural, corazón, memoria Dei, mente, sabiduría etc.). Todos los hombres, siempre y en todas partes poseen ese sentido ; están en contacto habitual con el mundo inteligible, aparte la experiencia ; perciben habitualmente a Dios, como felicidad-verdad-unidad » ⁵⁷⁾. El hombre es superior a los animales y participa al mundo inteligible ⁵⁸⁾. ¿ Cómo ? ¿ Bastaría para hablar de participación en este sentido recurrir a su alma racional ? El alma racional le permite participar a este mundo, pero si en realidad el in-

⁵¹⁾ *De mag.* 13, 41 PL 32, 1218; 12, 40 PL 32, 1217; *De Trin.* IX, 6, 9 PL 42, 966.

⁵²⁾ *De Trin.* XIV, 15, 21 PL 42, 1052.

⁵³⁾ *Ib.* IX, 6, 9 PL 42, 966; 7, 12 PL 42, 967.

⁵⁴⁾ *Ib.*, XII, 3, 3 PL 42, 999; *Retract.* I, 8, 2 PL 32, 594; *De lib. arb.* III, 5, 13 PL 32, 1277.

⁵⁵⁾ *De lib. arb.* II, 11, 31 PL 32, 1258 *et passim* en este libro. El libro VI *De musica* está dedicada precisamente a este punto.

⁵⁶⁾ *De lib. arb.* II, 9, 26 PL 32, 1255 y en los capítulos siguientes trata de la relación entre el número y la sabiduría; cf. también *De Trin.* VIII, 3, 4 PL 42, 949-950; 5, 7 PL 42, 951-952; XV, 15, 25 PL 42, 1078-1079; *De lib. arb.* I, 6, 14 PL 32, 1228-1229.

⁵⁷⁾ CILLERUELO, *La « memoria Dei »...* pp. 504-505.

⁵⁸⁾ Véase la nota 36, y también *De Trin.* XV, 23, 43 PL 42, 1090.

teligible no le viene dado, no podría captarlo. Por la experiencia participa al mundo sensible, material. Si, pues, no tuviera una posibilidad de participación al mundo inteligible, independiente de la experiencia, no participaría al inteligible ni siquiera cuando conoce por la experiencia, porque eso no es un inteligible puro, sino un reflejo del mismo. Sería mediador sin poder unir los extremos entre los cuales está colocado.

La impresión de las nociones, — nos habla de la impresión de la noción de bien, de ley eterna, de felicidad ⁵⁹⁾ —, tiene un carácter metafísico, como lo tiene la impresión de los números espaciales y temporales en los cuerpos. La idea de Dios viene trascrita a la mente como noción, como conocimiento implícito, y esta impresión necesita una expresión para ser conocida, para pasar a la región de la consciencia, de la metafísica a la psicología. Esta impresión es de suyo, bien que inicialmente, una iluminación, en cuanto que enciende una luz, en virtud de la cual la razón puede juzgar de las cosas. Al fin esta impresión no se reduciría más que a una creación, o mejor, concreación de la mente con todos los elementos necesarios para el desarrollo de sus facultades. Si la mente humana hubiera siempre de convertirse al sensible para entender, dejaría de ser la imagen perfecta de Dios, ya que únicamente en su acto exclusivo y propio expresa con claridad la imagen divina. La grandeza del hombre consiste en poder conocer la esfera superior, los inteligibles.

Agustín se resiente del platonismo en la elaboración de su teoría. Es cierto que sale fuera del campo de lucha : aristotelismo y platonismo. No hay exclusivismo, sino integración, ni exclusivamente *a priori* : platonismo-, ni rabiosamente *a posteriori* : aristotelismo-, sino ambos modos *a priori* y *a posteriori* : agustinismo-. El conocimiento consciente es un *a posteriori* que postula y exige un *a priori*. San Agustín ha admitido con los platónicos la existencia de los inteligibles, pero les ha negado la separabilidad de un sujeto, su autonomía. Cuando se pregunta, pues, por el objeto de la *memoria Dei* es preciso tener en cuenta esto. Si los inteligibles no existieran, el problema no se presentaría. Nuestro conocimiento sería un robo a la experiencia, al sentido. La existencia de los inteligibles, que al fin es la esfera de lo absoluto, el mundo eterno, no el interno, se prueba por una serie de hechos. Se admite como algo evidente a primera vista, pero que postula una demostración.

⁵⁹⁾ Vid. nota 42.

Agustín « se mantiene en los términos tradicionales del problema filosófico : se trata de averiguar si existe el ser, si existe algo eterno, un principio eterno e inmutable, que pueda servir de explicación al mundo » ⁶⁰). En principio la existencia se supone y luego se prueba. Es la esencia del *a priori*. El *a priori* es siempre una hipótesis que se demuestra verdadera *a posteriori*. Juega Agustín una doble carta : mantiene la existencia del mundo inteligible, del ser, de lo eterno, de lo inmutable, y suponiéndola, busca la prueba y la causa. Los inteligibles existen y por tanto la intuición de los mismos es posible, pero ésta necesita una demostración.

La prueba de la existencia de la *memoria Dei* es indirecta, o sea, es una prueba que tiene por finalidad primera demostrar la existencia del inteligible, que inmediatamente nos conduce a la admisión de una intuición primera, de un conocimiento confuso, indistinto, inconsciente, fundamento de toda filosofía. Se citan a este fin una serie de hechos, que la suponen. El hombre ama la felicidad, el bien, busca por todos los medios la verdad y no quiere ser engañado ; se complace en la unidad, en la belleza, en el arte, en la **justicia** ⁶¹). Todo esto supone como preámbulo, la existencia de la felicidad, del bien, de la verdad, de la unidad, de la belleza, del arte. Mas la voluntad no puede amar y complacerse en todo eso, si primero no lo conoce de alguna manera. Luego anterior, o al menos simultáneo, al amor existe un conocimiento de todos esos inteligibles, objeto de las potencias superiores del alma. Si Agustín buscara una necesidad y absolutez subjetivas le bastaría hallarlo en sí para frenar su inquietud, sin embargo es consciente de que esas realidades existen y de que son algo objetivo, real, necesario, absoluto, inmutable, ya que la mente cambia y todo aquello permanece ⁶²). Lo mismo prueba la incesante inquietud humana, esa pretensión de llegar a un término absoluto y perfecto, al ideal, irrealizable en la experiencia, pero inevitable ⁶²). Además en todo juicio tenemos un punto de apoyo indemostrable, algo que funda nuestro

⁶⁰) CILLERUELO, *La noción agustiniana...*, p. 608.

⁶¹) La abundancia de textos en este sentido es inexhaustible. Remitimos el lector a la nota 44, y a nuestro *Enchiridion* sobre el conocimiento, donde se recogen.

⁶²) *De vera relig.* 30, 56 PL 34, 146-147; 29, 53 PL 34, 145. Véase más adelante la nota 66.

⁶³) *De lib. arb.* II, 2, 5 PL 32, 1242; *De Trin.* IV, 2, 2 PL 42, 1057-1058; *En. in ps.* 104, 3 PL 37, 1391-1392; *In Joan. Evang.* tr. 63, 1 PL 35, 1083-1084; *In*

raciocinio y le da consistencia y evidencia ⁶⁴). Y en nuestros razonamientos hay algo infalible, una verdad insustituible y sin la cual no puede darse un paso en el conocimiento ⁶⁵). Por otra parte esa verdad es siempre idéntica para todos y en todos los tiempos, es inmutable, mientras que la razón cambia y varía según los individuos y en el mismo sujeto ⁶⁶).

Todos estos hechos, corrientes en los textos paralelos, que se alegan para probar la *memoria Dei* nos conducen a la existencia de un algo independiente y anterior a la experiencia, de un inteligible que lo es tal por sí mismo y sin la ayuda de elementos secundarios. Si estos hechos prueban la existencia de los inteligibles — son varias las nociones — y nos muestran que éstas son anteriores a la experiencia e independientes de ella, el problema de su origen se presenta espontáneo : ¿ De dónde vienen esos inteligibles, que se traducen por nociones ? Y aquí el conocimiento se convierte en una prueba de la existencia de Dios. Si esos son superiores a la mente humana, ya que según ellos juzga de las cosas, o son Dios, o son una participación de las ideas divinas en la mente humana. Agustín llega a esta conclusión : objetivamente todo eso se identifica con Dios, subjetivamente son una impresión de Dios en la mente humana, una imagen de Dios, oculta y latente, por ser un conocimiento inconsciente. Es, por tanto, una memoria — lo mismo podría llamarse entendimiento o voluntad ⁶⁷) — preconsciente o inconsciente de Dios, ya que objetivamente es Dios su objeto y El ha impreso en la mente la noción de los transcendentales. En estas nociones va implicado todo aquello, que no procede de la experiencia, de lo externo, lo puramente inteligible. Son los valores supremos, naturales y la aplicación primera de los mismos. El P. Cilleruelo escribe a este propósito : « *Objeto de la memoria Dei*. Es Dios ? ¿ En qué sentido ? Sin duda, en cuanto que Dios es la felicidad-verdad-unidad que el hombre anhela y conoce. En otras palabras, tenemos ante todo las primeras nociones elementales (*transcendentales* y deriva-

Epist. Joan. tr. 4, 6 PL 35, 2008-2009 ; De Trin. IX, 1, 1 PL 42, 961 ; Confess. I, 1, 1 PL 32, 661.

⁶⁴) *De Trin. IX, 6, 11 PL 42, 966 ; De lib. arb. II, 12, 33 PL 32, 1259.*

⁶⁵) *De quant. anim. 25, 51 PL 32, 1064-1065.*

⁶⁶) *De lib. arb. II, 12, 33 PL 32, 1259 ; 12, 34 PL 32, 1259-1260 ; 13, 35 PL 32, 1260 ; 14, 38 PL 32, 1263 ; De vera relig. 29, 53 PL 34, 145 ; Epist. 162, 2 PL 33, 705 ; De vera relig. 31, 57 PL 34, 147 ; 29, 52 PL 34, 145.*

⁶⁷) Cf. CILLERUELO, *La « memoria Dei »...* p. 499.

dos más próximos) que son la luz de toda la vida racional : ser, unidad, modo, número ; verdad, sabiduría, proporción, relación, belleza, armonía, semejanza ; felicidad, bondad, orden, obligatoriedad, ley, causalidad, temporalidad, eternidad, espacialidad etc. » ⁶⁸⁾. Es la consecuencia lógica de la admisión de los valores inteligibles y transcendentales, de todo aquello que carece de imagen y de corporeidad. Festugière nos ha dicho que la filosofía de Platón parte de una intuición primera del ser ⁶⁹⁾, del inteligible, y esto mismo ha querido poner Agustín, como fundamento de su filosofía y hasta de su teología, podríamos añadir, puesto que arranca de la existencia de Dios y ésta es un supuesto para Agustín justamente porque la tiene probada a base de su teoría del conocimiento.

La prueba, por consiguiente, válida de la existencia de la *memoria Dei* es la existencia real de lo puramente inteligible. En el camino platónico en que se hallaba Agustín con la admisión del inteligible y del sensible, es claro que tenía a su vista o la solución platónica, o una nueva susceptible de salvar la ilogicidad de un inteligible ininteligible. El inteligible lo es tal, porque se conoce o puede conocerse de algún modo. Y este requiere la presencia de un sujeto en cuya presencia está como objeto. Esta doble presencia — *praesto esse* — es la *memoria Dei*, y el conocimiento que de ella resulta es la noción agustiniana, que no es ninguna categoría que se impone, sino un perfume que se exhala y se ve, porque está impreso e ilumina, porque ha sido iluminado. El conocimiento es una iluminación de la mente por la impresión y del mundo por el hombre mismo que conocē. Mediante el preconocimiento llegamos al valor, nos transcendemos y estamos unidos a Dios por el hecho de conocer, como lo estamos por ser y vivir.

APLICACIÓN DE LA TEORÍA A LOS DIVERSOS PROBLEMAS

Las conclusiones que de esta teoría se desprenden para el estudio de S. Agustín ostentan una portada considerable. Las polémicas que se han sostenido y se sostienen en torno a la teoría del conocimiento en S. Agustín será difícil que puedan cancelarse con unas

⁶⁸⁾ ID., l. c., p. 503.

⁶⁹⁾ A.-J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris (1950). Es una conclusión que cierra cada una de sus páginas.

apreciaciones de esta índole. Al menos debe intentarse ver la congruencia de un pensador y la vena de donde surge toda su problemática. El agustinismo no es un sistema, sino un mensaje. Y porque no es sistema no puede sistematizarse la doctrina, aunque el mensaje admita también una serie de verdades que implican concatenación para enseñar lo auténtico al entendimiento y dirigir la acción de la voluntad. Los problemas en torno al conocimiento hallan aquí un ensayo de solución.

El punto primero que debe examinarse es el innatismo. ¿Cómo es posible que se haya atribuido a S. Agustín el innatismo? ¿Puede hablarse de inneismo en la doctrina agustiniana? Si por innatismo entendemos un sistema en el cual la mente humana, habiendo recibido sus ideas en una vida anterior, nace a ésta con ellas, es claro que S. Agustín no podía ser innatista por ser cristiano. El innatismo así entendido supone la preexistencia de las almas y Agustín la ha rechazada de plano en diversos pasajes, al tratar del origen del alma ⁷⁰). Entre las hipótesis que desecha *a priori* es ésta la primera. A muchos autores les han inducido a error los dos lugares famosos ⁷¹), en que Agustín parece dar la palma al innatismo, al decir que todo aprender es un recordar, de donde deducen que el hombre porta consigo las ideas y su vida se limita a recordarlas. En una primera etapa Agustín quizá ha dudado, porque el inneismo era una tentación para solucionar el problema académico, pero luego se negó a admitirlo, reteniendo no obstante sus valores positivos. La explicación de esos lugares nos la ha dejado el mismo Agustín en las *Retractationes* ⁷²), donde los interpreta en su sentido propio, en vista de la *memoria Dei*. Ha retenido lo positivo, una reminiscencia especial, y ha excluido la preexistencia. Aprender es recordar, pero en un sentido diferente del platónico.

Si por innato entendemos no-nacido, en Agustín no puede hablarse de tal, porque o bien el alma es creada (sabemos que dudó en la tesis, por las dificultades que le suscitaba la trasmisión del

⁷⁰) Cf. por ejemplo *De lib. arb.* III, 20, 57 PL 32, 1298-1299; *De Trin.* XII, 15, 24 PL 42, 1011; *De peccat. merit. et remiss.* I, 22, 31-32 PL 44, 126-127; *De anima et ejus orig.* I, 12, 15 PL 44, 482; *Epist.* 164, 7, 20 PL 33, 717; *Epist.* 166, 9, 27 PL 33, 732 etc.

⁷¹) *Solil.* II, 20, 35 PL 32, 902-903; *De quant. anim.* 20, 34 PL 32, 1055.

⁷²) *Retract.* I, 4, 4 PL 32, 590 para los *Soliloquios*; y I, 8, 2 PL 32, 594 para *De quantitate animae*.

pecado original), o bien es transmitida por generación, en cuyo caso no es no-nacida ni ella, ni cuanto ella porta consigo. Si en cambio por innato entendemos connatural, o natural simplemente, puede hablarse así en la doctrina agustiniana. A la mente le son connaturales las nociones, le es connatural la *memoria sui*, le son connaturales los primeros principios. No se da, por consiguiente, innatismo propio, porque no se afirman ideas innatas, sino nociones, no conceptos formados, sino formables, algo capaz de formación, pero no formado, y que únicamente recibirá forma, consciencia, en el acto reflejo, en la *cogitatio*, en ese esfuerzo personal, que supone la *coagitatio*. El inneismo queda descartado en Agustín por el hecho mismo de admitir un *a priori*, que es connatural y que con un contenido, no es una idea. No se trata, pues, ni de ideas innatas en sentido platónico, ni de especies impresas innatas, como quisieron ciertos filósofos de los siglos medios. Las ideas lo sabemos por Agustín mismo, son transcendentales, no inmanentes, y el verbo, como tal, es expresión, no impresión. Si se prefiere, por abuso, llamar innatismo a esa procedencia connatural de las nociones no debe temerse el nombre, mientras no se desfigure la realidad significada.

El ontologismo resta también fuera del pensamiento agustiniano por el mismo hecho. Algunos autores han visto con recelo la afirmación de que Malebranche es un falsificador de San Agustín⁷³). Bajo un punto de vista místico o espiritualista son admisibles algunas de sus propuestas, pero a la luz de un sentido filosófico Malebranche no deja de ser uno de tantos luchadores frente al aristotelismo para caer al segundo ataque en sus manos⁷⁴). Este es el caso. Quienes no han reparado en el peligro de Malebranche, como quienes se han mantenido en la línea rosminiana, han comentado a S. Agustín desde esos ángulos y así nos viene deformado de sus plumas. Resulta por una paradoja siempre trágica del pensamiento humano, que los tenidos por adversarios del Obispo de Hipona son sus más adictos colaboradores hasta la presentación del problema, mientras que aquellos que sin haberse planteado el problema, intentaron darle la solución agustiniana, se desviaron en su

⁷³) Vid. F. J. THONNARD, *Bulletin augustinien*, en *Revue des Etudes Augustiniennes*, V-3 (1959), n. 181, p. 298, en que hace la crítica de los artículos del P. Cilleruelo, publicados en *Religión y Cultura*.

⁷⁴) CILLERUELO, *San Agustín, genio de Europa. El siglo XVII*, en *R. y C.*, 12 (1958), pp. 555-577, p. 570.

ensayo. Unos pecaron por no haber llegado a la conclusión y otros por no haber puesto las premisas. Es claro que están más cerca de Agustín quienes profundizaron en su sentido metafísico del mundo, aunque no acertaran a salir de sus laberintos, que los otros que han confundido el pensamiento agustiniano porque no profundizaron en el mismo. El miedo a un pelagianismo por conceder ciertos valores al hombre, por otra parte bien merecidos, pues es un ser racional, o a un jansenismo refinado y agudo, ha avocado con frecuencia a una incomprensión de la doctrina de Agustín. El equilibrio aquí es la mayor dificultad, pero debe intentarse. Se le tacha de optimista y de pesimista, de racionalista y de fideísta, de entusiasta y de deprimente, de iluminista y de positivista, de ontologista y de innatista y al final se forma la idea de que todo esto son vaguedades e imprecisiones.

El ontologismo de Agustín ha sufrido en este aspecto deformaciones lamentables, quizá en manos de Malebranche y del iluminismo. « Malebranche invoca sobre su cabeza el nombre de S. Agustín, es cierto. Pero no teme denunciar las « faltas de lógica » de San Agustín cuando San Agustín no está con él. Es una falta de lógica en S. Agustín, según Malebranche, recurrir a un conocimiento inconsciente... No sigue él a San Agustín, sino que se empeña en que S. Agustín le siga a él » ⁷⁵). A su « ontologismo racionalista » no le condujo S. Agustín, por más que intente acudir a su autoridad para librarse de un veredicto. El adjetivo de ontologista dado a S. Agustín se basa en general en desconocimiento. Esas frases, tan corrientes en los manuales, — « cadenas » de historia de la filosofía o libros de mayores proyectos —, tales como *intueri inviolabilem veritatem, videre in ipsa veritate, connecti divinis rationibus* han sido punto de apoyo de esa interpretación. Pero si nosotros decimos que la *memoria Dei* es un « conocimiento *directo* en oposición a los procesos intelectuales », no montamos en el ontologismo por emplear la palabra *directo*. No vemos las ideas en Dios ni consciente ni inconscientemente. Percibimos por nuestra experiencia interna, experiencia que es vivencia racional (somos seres racionales) la verdad, la misma posibilidad de nuestra naturaleza humana de tocar de alguna manera la verdad inmutable. No es ninguna idea. No percibo directamente a Dios, sino la presencia en mí de la verdad, o de la bondad, o de la unidad. Y luego preubo, demuestro, no siempre

⁷⁵) *Id.*, p. 571.

con facilidad, que esa verdad-bondad-unidad es Dios. Me muevo y soy en Dios y conozco también en Dios. Y como nadie dice que soy un panteísta, por decir que soy en Dios y vivo en Dios, así nadie tiene derecho a decir que soy ontologista, porque añada que conozco en Dios. Veo, conozco, percibo directamente las nociones, y porque éste es un conocimiento inconsciente, por eso no tengo consciencia de ver a Dios, pues de momento no sé si la verdad es Dios. Más tarde puedo quizá probar que soy capaz de llegar a Dios y llego a Dios de hecho mediante un largo proceso. No llegaré nunca a tener consciencia de ver a Dios, pero llegaré a tener consciencia de su presencia en mi mismo y de mi anhelo insaciable de divinidad, a convencerme de que puedo acercarme a Dios por el pensamiento y estar unido a El por el conocimiento.

Tal vez alguien contradiga diciendo que si en la primera fase salvamos el ontologismo, en la segunda no es posible, ya que una vez probado que las nociones se identifican con Dios, tenemos consciencia de ellas y de nuestra unión a las mismas, unión y consciencia que nos relacionan directamente a Dios. Nos hallamos ya en un campo completamente diverso. La visión no es ya directa, sino indirecta, mediata, no es ya intuición, sino deducción, proceso lógico. Esta prueba válida y por tanto mantenedora de mis relaciones metafísicas con Dios, me obliga a verme pendiente continuamente de El. El argumento más fuerte contra el ontologismo que suele oponerse en teología y en filosofía es la consciencia, es decir, que esta jamás nos ha dictado que vemos directamente a Dios. Este mismo vale en nuestro caso. La consciencia nunca nos ha insinuado que vemos directamente a Dios, pero sí nos muestra que podemos verlo de algún modo, y nos prueba que si en realidad podemos demostrar a Dios, es porque lo vemos de alguna manera, oscuramente, confusa y no claramente, pero que lo vemos. En esto radica la originalidad de Agustín. Nuestra certeza es metafísica, pre-psicológica y fundamental en todo proceso racional.

Existe una « intuición », un « conocimiento » directo, un contacto, una palpación, una unión con la verdad y demás trascendentales, pero todo esto es inconsciente, vital. Negar un contenido a las ideas divinas en su función reguladora, como ha hecho Gilson, no es procedente, porque si son ideas y divinas, aun en su función reguladora, tienen un contenido, y si las vemos directamente el ontologismo es palmario, aunque especiosamente se prefiera lo contrario. El ontologismo es infundado, pero ese conocimiento directo e inme-

diato permanece en alto. porque con un contenido no es una idea ni por consiguiente hay consciencia de ello. El ontologismo es la consciencia de una visión directa, inmediata de Dios, cosa que S. Agustín no admite, a no ser en los bienaventurados, según la interpretación de Santo Tomás al *De diversis quaestionibus* 83, q. 46 ⁷⁶).

En el Congreso de Paris, en 1954, cuando se trató el tema : *El hombre y el conocimiento*, que exponía R. Jolivet, la discusión versó principalmente sobre dos puntos : el inneismo y la iluminación ⁷⁷). Sería largo hacer aquí la historia de las diversas interpretaciones sobre la iluminación, cosa que por otra parte se hace en casi todos los manuales especializados. Aquí nos limitaremos a la discusión mantenida, ya que en ella, con la participación de grandes agustinólogos, descubrimos el sentido indeciso de la misma y el estado de la cuestión en la actualidad.

Meyer se pregunta cómo ha pasado Agustín de la doctrina de las *ideas innatas* a la de la iluminación, que es tardía en él, — añade Meyer —, y propone esta posible explicación : « El inneismo es una teoría psicológica, pero Agustín estaba obsesionado por el problema de la verdad, del valor absoluto del conocimiento, y esto le obligó a pasar de lo psicológico a una teoría metafísica : la de la iluminación ». Agrega que puede establecerse un parangón entre S. Agustín y Descartes sobre este punto. Petzäll, por su parte, sostiene que también en Santo Tomás puede hablarse de inneismo como en Descartes, y que en ambos por el hecho de que el hombre piensa, en su acto de pensamiento, va implicada la idea de Dios, es decir, la idea de un ser que implica la de un ser infinito. ¿ No es de este género el inneismo de Agustín, pregunta ? Excluye a continuación de Agustín el inneismo en sentido cartesiano, defendiendo un cierto inneismo en estos términos : « Augustin a enseigné l'innéisme de ces 'conditions préalables' toute la vie, mais il n'y a pas chez lui une théorie nette des idées innées ». Es, más o menos, el sentido que hemos apuntado en nuestra exposición, ese sentido impropio del inneismo agustiniano del cual tan claramente nos ha hablado el P. Cilleruelo.

El P. Somers, S. J., por su parte, para explicar el concepto

⁷⁶) S. Th. I, q. 84, a. 5.

⁷⁷) R. JOLIVET, *L'homme et la connaissance*, ya citado. La discusión llena las páginas 186-192 del volumen III.

de « sobreañadido » (*surajouté*), de que había hecho mención R. Allers respecto a la iluminación, apela al influjo neoplatónico y a su transcendencia en el pensamiento agustiniano, a la « mística de la identidad » de Plotino, ya que « para esta filosofía el contacto del 'nous' humano con el 'Nous' general es cosa inherente a la naturaleza humana ». Hasta aquí es una exposición del pensamiento neoplatónico. Cuando comienza a aplicar estos criterios a Agustín, tiende a superar los textos agustinianos, que en este aspecto son ya precisos a partir del *De vera religione* y de modo especial del *De libero arbitrio*. « Después que S. Agustín reparó, añade el P. Somers, en que no podía implicarse sobre la vía de una identidad mística para lograr la contemplación de Dios, comprendió que el hecho de ser 'nous' individual no entrañaba un derecho, para el hombre, al conocimiento total del mundo ideal. Por eso ha debido introducir el concepto de una acción (no del « Nous », que no es ya para él intermediario entre el alma y Dios), sino de Dios, dando al hombre acceso a lo Ideal. Así, sin pretender hablar de gracia, debe poner en lugar del contacto ontológico entre el 'nous' individual y el 'Nous' general del Neoplatonismo una suerte de don divino, de acción divina, pero que permanece en el plano ontológico de la naturaleza. En este sentido puede decirse que es 'algo sobreañadido' (quelque chose de *surajouté*) (bien que sea quizá anticipación de un concepto tomista), es decir, algo que no está comprendido en la 'entidad noética del hombre » ⁷⁸⁾. Considerando esta propuesta y las respuestas que Somers ha dado a Von Ivanka y a Nédoncelle, que le pidieron la explicación de la unión entre iluminación e imagen de Dios, según él, resultan claras dos cosas : primera, que ha reducido la iluminación al plano psicológico con detrimento, como consecuencia, del metafísico y ontológico ; y segunda, que existe una confusión entre la iluminación divina del alma por Dios y la iluminación del mundo por el alma.

En la declaración que hemos citado, se precisa admitir que el mundo ideal es común para todos los sujetos cognoscentes, y que cada cual lo conoce con su facultad concreta, individual ⁷⁹⁾. Según prueban los textos, Agustín no ha comprendido nunca, — bien a pesar de la afirmación contraria del P. Somers —, que el « hecho de ser un 'nous' individual no entraña un derecho al conocimiento

⁷⁸⁾ Discusión, P. Somers, p. 187.

⁷⁹⁾ Es el tema central del lib. II *De libero arbitrio*.

total del mundo ideal ». Ciertamente que un conocimiento *total*, insistimos sobre esta última palabra, no se da de hecho, pero sí se funda el derecho. El hecho de ser un « nous » individual, no por ser individual, sino por ser « nous », es suficiente, según Agustín, para unirnos al mundo ideal, inteligible. Es justamente el traslado cristiano que ha operado en el neoplatonismo. Negada esa primera premisa, como en contradicción con los textos agustinianos, en que se nos repite hasta la saciedad que los objetos son comunes, *veritas nec mea est nec tua, ut et tua sit et mea* ⁸⁰), y que son aprehendibles por el « nous » particular, término por otra parte ambiguo del que Agustín no hace uso, aunque traduzca *ratio, intelligentia, mens, spiritus*, la conclusión pierde valor. La acción de Dios, dando acceso a lo Ideal es connatural al alma, ya que el alma por el hecho de serlo, tiene acceso a él. Esta dotación es justamente la iluminación ontológica del hombre, la *impresión*, de que Agustín nos habla y de la cual los asistentes a la discusión no han hecho mención, aun cuando el P. Cilleruelo en la conferencia había relevado su importancia. No hay un contacto ontológico entre el « nous » individual y el « Nous » general, es cierto, — sería plotinismo —, pero hay un contacto ontológico de la mente humana con Dios por medio de la *memoria Dei*, tal como lo hemos analizado. La conclusión del P. Somers de que « la iluminación es algo 'sobreañadido' (quelque chose de « *surajouté* »), es decir, algo que no está comprendido en la 'entidad noética' del hombre », no parece decisiva en la cuestión que nos ocupa. Líneas antes había dicho que esa « especie de don divino, o acción divina permanece en el plano ontológico de la naturaleza », y aquí agrega que « no está comprendida en la 'entidad noética' del hombre ». ¿Existe aquí una contradicción? En realidad, la impresión o iluminación ontológica es tan esencial y está tan comprendida en la « entidad noética » del hombre, que sin ella el hombre no puede entender, y es anterior a toda intelección y volición. Si no estuviera comprendida en la « entidad noética » del hombre, como el P. Somers supone, es necesario saber cuándo se le añade, cómo y por qué. Además, aun admitiendo que es algo sobreañadido, podemos preguntar si es necesario. Si es necesario, debe pertenecer a la « entidad noética » del hombre,

⁸⁰) Cf. *En. in ps.* 75, 17 PL 36, 969; *En. in ps.* 103, s. 2, 11 PL 37, 1365; *De lib. arb.* II, 14, 37 PL 32, 1261; 12, 33-34 PL 32, 1259; *Confess.* XII, 25, 34 PL 32, 860; *De lib. arb.* II, 9-10, 27-27 PL 32, 1255-1257.

porque de lo contrario no podría entender. Y siendo necesario, ¿por qué ha ser sobreañadido y no connatural al alma misma ? Si, no obstante, se niega que sea necesario, podemos prescindir de ello en el conocimiento, cosa a la que Agustín no se resigna. El ha visto la necesidad absoluta de ese algo, *memoria Dei*, según nosotros connatural, no sobreañadido, en los grandes textos paralelos, hurtándose de ese modo al objetivismo y subjetivismo radicales. La « entidad noética » del hombre exige la impresión de las nociones, es decir, de la *memoria Dei* y de su objeto, y estos elementos son atributos de la naturaleza humana, inherentes a la mente, son la pura presencia de la mente a sí misma y a sus objetos, también dados, los inteligibles, y la presencialidad de éstos a aquella. Así tenemos un conocimiento inconsciente, oscuro, confuso, pero real.

Pensar en una evolución, tan marcada en San Agustín, en su teoría de la imagen, como quiere el P. Somers, es exagerar, según ha probado incontestablemente el P. Turrado ⁸¹⁾. Es claro, como hemos notado al hablar de Sciacca, que la *memoria sui*, el « *nosse se* », no es una consciencia permanente, aunque sea una llamada continua a esa consciencia. El P. Somers se expresa de este modo : « Su noción de memoria como *nosse se* esencial, reflexión total, absolutamente esencial a la *mens* supone que el espíritu del hombre no es otra cosa que una consciencia permanente, mientras que de hecho esta consciencia no parece nacer más que a ciertos instantes por un acto distinto » ⁸²⁾. Ese presunto equívoco en Agustín lo resuelven las mismas expresiones agustinianas. Basta leer con detención el *De Trinitate* para percatarse de que el « *nosse se* » esencial, sí, a la mente, no es reflexión total, no supone una consciencia permanente, sino una presencia permanente de la mente a sí misma. ¿A qué se reduciría de lo contrario la interioridad, y la admonición a la mente de que piense en sí misma ? ⁸³⁾. No es lo

⁸¹⁾ El P. Turrado ha dedicado diversos artículos al tema. Ultimamente ha publicado uno de gran interés en todos los aspectos, en el que pone de relieve y prueba abundantemente la inconsistencia del pensamiento del P. Somers sobre la evolución de la doctrina agustiniana en torno a la imagen. Cf. A. TURRADO, *La Sma. Trinidad en la vida espiritual del justo, su templo vivo, según S. Agustín*, en *Revue des Etudes Augustiniennes*, V-3 (1959), pp. 129-151; y 223-260.

⁸²⁾ Discusión, p. 188. Es el resumen más apretado de su comunicación que llevaba por título: *Image de Dieu et illumination divine ; sources historiques et élaboration augustinienne*, en *Augustinus Magister*, I (1954), pp. 451-462.

⁸³⁾ *De Trin.* X, 5, 7 PL 42, 977; X, 9, 12 PL 42, 980. El libro X analiza este

mismo presencia esencial, que consciencia esencial. Sin esta distinción es poco menos que imposible entender la obra agustiniana. Decimos desde luego, que la terminología no siempre se mantiene, pero que el sentido profundo se salva a través de todas las grandes obras : el inconsciente es una presencia continua, pero no es una consciencia. Es cierto que « de hecho esa consciencia no parece nacer más que en ciertos instantes por un acto distinto », como distinta es la consciencia de la pura presencialidad de la mente a sí misma. La presencia solamente se hace consciencia en la expresión, en el verbo, en el concepto. La imagen no está tanto en la consciencia cuanto en la presencia, mejor aún, está en la presencia y en la consciencia. Son dos imágenes distintas. La presencia es ontológica y no psicológica, en cambio la consciencia es psicológica, y supone la metafísica de la presencia. Somers parece invertir los términos. Al identificar el « cogito » con una « présence en soi » orilla el problema y no lo afronta. La interpretación de la vida de Agustín, después de su conversión, como una lucha por la integración de su personalidad en función de Dios, le lleva a este final : « Une fois cette interprétation 'reussie' il la réalise en deux étapes d'abord en une présence en soi, le 'cogito' ; puis en une présence en Dieu, l'illumination ». El problema trágico, como en toda vida espiritual, no estaba en la presencia, sino en la consciencia de esa presencia, de sí mismo a sí, y de Dios a sí mismo. La iluminación como presencia es ontológica, metafísica, es impresión, como dice Agustín, no todavía consciencia y por tanto no psicología. Se hace consciente cuando el alma ilumina el mundo por medio de la iluminación anteriormente recibida. El « cogito » es el primer dato inmediato de conciencia distinto de la presencia de la mente a sí misma, que es aún inconsciente.

La pregunta de Marrou es un poco utópica y no real. No existe para él una neta diferencia entre la noción, a que recurre, y la idea. No logramos por la iluminación ideas divinas, de lo contrario tendríamos consciencia de ello y estaríamos en vías de ontologismo. Si decimos que es Dios como felicidad-verdad-unidad el objeto de

problema, tratando de la *memoria sui*. Los pasajes de la interioridad son innumerables y bastante conocidos. Cf. *De Gen. ad litt.* VII, 21, 28 PL 34, 365-366; *De Trin.* XIV, 11, 14 PL 42, 1048 ; X, 3, 5 PL 42, 975-976 ; 3, 3 PL 42, 962 ; 4, 6 PL 42, 976-977 ; XIV, 14, 20 PL 42, 1051 ; IX, 12, 18 PL 42, 971-972 ; XIV, 5, 7 PL 42, 1041 etc.

la *memoria Dei* no incurrimos en el ontologismo como hemos visto, bien a pesar de la observación de Marrou. Percibimos los valores transcendentales y eternos directamente, y luego probamos que esos son Dios y se identifican con El. A Dios, pues, lo vemos mediante discurso, antes en cambio, confusamente, inconsciente e implícitamente.

Dos precisiones más cierran el círculo de la discusión : una de Van Steenberghe y otra del P. Boyer. El primero confesó que cuanto más estudiaba la iluminación, tanto más compleja la hallaba, añadiendo que hay en ella una « buena parte de metáfora », conclusión a la que llegaba por otros caminos de modo más alarmante Allers en su comunicación. El miedo que se demuestra en toda la historia del pensamiento al hablar de una « cierta intuición de Dios » se origina de una serie de prejuicios. La presunta diferencia entre las *Confesiones* y el *De Trinitate* respecto a esa visión es inconsistente. No es cierto que en el *De Trinitate* se descarte bajo el influjo de la teoría de la imagen esa « cierta intuición » divina. Los términos son idénticos : *videre, intueri, contueri*. Agrega Van Steenberghe que « quizá Agustín no veía las cosas como nosotros respecto a la simplicidad de Dios », siendo así que aún hoy la vemos por sus ojos y tornamos a él en ese punto. « Resta todavía el problema de la mística » — dice —, y continúa : « Si en la visión beatífica hay grados como admiten los teólogos, *a fortiori* puede haberlos en la experiencia mística ». Cita luego a Hessen que ha escrito que por la iluminación divina tendríamos la intuición del aspecto lógico de la divinidad, fórmula que no encuentra dichosa, y concluye : « A mon avis, lorsque saint Augustin croyait à une certaine prise immédiate de Dieu, il pensait que l'on pouvait ainsi connaître Dieu d'une manière confuse et obscure, sans avoir quelque chose qui serait l'équivalent de la vision béatifique ». Era nuestra afirmación, desarrollada en lógica agustiniana. Se da una intuición, no de Dios, directamente, sino de algo, valores eternos, que luego probamos que es Dios. A Dios lo vemos indirectamente, ya que tenemos que demostrar que los valores son Dios. No es necesario, pues apelar a la mística ni a la visión beatífica, nos hallamos ante una intuición natural, inconsciente. ¿ Se niega con esto la necesidad de una elevación, de un *lumen gloriae* ? No, porque nos encontramos en un orden diverso.

La hipótesis del P. Boyer, con una distinción, que no ha insinuado, es clara y evidente. Sigue en la línea de interpretación de Santo Tomás, por la que tanto ha luchado en sus estudios agusti-

nianos, máxime en este tema. ¿ Qué sería esa « luz sobreañadida » ? Se comprende difícilmente, dice, y parece que « no queda más que una solución : identificarla con la inteligencia humana que es una participación a la Verdad divina, primera Verdad o Verbo. Esta inteligencia, esta luz es dada al alma, pero no es algo accidental, en el sentido de que no puede haber un alma humana sin inteligencia. Así por el hecho de que Dios da a los hombres su inteligencia, los ilumina ». La distinción que se precisa es la ya aducida más de una vez : la iluminación del alma por Dios y la iluminación del mundo por el alma, en otros términos, la impresión o iluminación ontológica y la iluminación *conditio sine qua non* del conocimiento consciente. La primera es intrínseca, necesaria, pertenece a la entidad noética del hombre, de manera que si Dios no dotara la mente humana de la *memoria Dei* y de su objeto, todo conocimiento sería imposible ; la segunda es extrínseca, condición del conocimiento.

A esta larga discusión daba pie la comunicación de Rudolf Allers « un poco escéptica y provocante », según la expresión de Nédoncelle. La única conclusión válida, recogida de su artículo, sería la siguiente : « Es posible que esta cuestión presentara menos dificultades para San Agustín que para nosotros » ⁸⁴). El fundamento en que se apoya merece especial atención. « Descartes, Kant y Santo Tomás veían en el a priori algo que forma parte de la naturaleza... Pero San Agustín parece tener una idea menos favorable de la naturaleza humana. No duda que todo hombre sea capaz de llegar al conocimiento de la verdad, tanto que ésta no la debe exclusivamente a la revelación. Mas esta capacidad le aparece como 'sobreañadida'. Es preciso que la naturaleza sea completada por un don especial, no sobrenatural, pero sí adicional » ⁸⁵). Para quien lea con detenimiento las obras del Santo esta conclusión será desconcertante. ¿ Cómo compaginar esa capacidad « sobreañadida », « adicional », con la incesante inquietud agustiniana ? ¿ No ha dado esta doctrina origen al deseo innato de Dios, tan criticado y defendido en teología ? ¿ Cómo estrechar los vuelos de quien manda buscar para encontrar y encontrar para seguir buscando ? ¿ Cómo resolver la aporía del ansia connatural de felicidad-verdad-unidad ?

⁸⁴) R. ALLERS, *Illumination et vérités éternelles : une étude sur l'à priori agustinien*, en *Augustinus Magister*, I Paris (1954), pp. 477-490, p. 489.

⁸⁵) *Id.*, pp. 484-485.

¿ Cómo pensar que la imagen de Dios en el hombre no sea más que un postulado sin significación concreta ? ¿ Es posible que S. Agustín presente al hombre ante sus problemas para angustiarle y hacerle sufrir, si no confía en que pueda conseguir lo que anhela ? ¿ A qué se reduce la esperanza, verdadero y último móvil de toda la temática agustiniana ? Allers en esa afirmación no es solo. En otros muchos escritos se insertan las mismas apreciaciones. Los autores, ateniéndose con exceso a la lucha antipelagiana, en la cual, a juicio de ellos, Agustín ha derogado los derechos del hombre, al someterlo plenamente a Dios, han olvidado que viene de un platonismo o neoplatonismo con una gran confianza en las fuerzas humanas. ¿ Pueden armonizarse estas dos corrientes en su pensamieto ? El hombre cayó de la altura y justamente por eso puede subir de nuevo. Es su miseria y su grandeza. Agustín abrigaba esta convicción y la teoría que hemos expuesto permite asegurarlo. El poder unirse a Dios, *subiunctio*, no es algo sobreañadido, sino natural al hombre, aunque no lo consiga por otros motivos, no obstante los temores y miedos infundados que esto lleve consigo en teología. No significa esto suprimir el sobrenatural sino fundamentarlo, pues que aun esta dotación humana es obra divina.

« ¿ Tiene alguna significación, se pregunta Allers, hoy la teoría de la iluminación, o debe ser considerada como de interés solamente histórico ? Tal cual ha sido desarrollada por San Agustín no puede ser mantenida, puesto que su fundamento, la concepción de la visión, debe reconocerse como inaceptable. Esto dice relación en primera línea a la suposición de que hay un rayo de luz que parte de la potencia cognoscitiva. Pero ¿ es necesaria esta suposición y resulta imposible construir la teoría de la iluminación, si se abandona esta idea ? Parece que sea posible formular de nuevo la teoría agustiniana y eliminar el problema de la luz propia » ⁸⁶). La hipótesis en que se coloca parece demasiado personal, pues supone que conoce la explicación cierta de la teoría agustiniana. ¿Cuál es la auténtica y verdadera explicación ? Es un primer punto a resolver. Además entendido el rayo de luz materialmente no se comprende nada en la visión. ¿ Es que Agustín no comprendía, a pesar de las antiguas teorías, o no sentía que de sus órganos no se proyectaba materialmente nada sobre los objetos ? La intencionali-

⁸⁶) Id., p. 490.

dad de las sensaciones indicaría aquí una base a la solución ⁸⁷⁾. En el orden intelectual tiende a explicar por medio de la visión, es cierto. En Santo Tomás por ejemplo el entendimiento agente hace al objeto *actu* inteligible, de suerte que el entendimiento posible, actualizado ya, puede entender. El entendimiento agente es algo de la potencia cognoscitiva y recae sobre el objeto. La objeción podría tener cabida también aquí. Solamente a la luz de los principios que hemos ensayado pueden hallar una solución viable los diversos interrogantes.

La interpretación del P. Cilleruelo, tal vez la única ya posible, ilumina todas estas cuestiones. El citado agustino distingue dos iluminaciones, confirmando su tesis con textos agustinianos. « En el primer caso, la iluminación es exclusivamente obra de Dios ; Dios dota al hombre de la *memoria Dei* y de su objeto ; en el segundo la iluminación divina es tan solo una ayuda externa a la luz intelectual del hombre, como la luz del sol es tan sólo una ayuda externa a la luz que vierten los ojos (*lumina*) sobre los objetos. Es una *conditio sine qua non* como en la visión sensorial, externa : *nisi illi extrinsecus adiutorium clari luminis praebeatur* (In Jo. XV, 19 ; P. L. XXXV, 3 etc.). En una palabra, la *memoria Dei* recibe de Dios la indefectible presencia de su objeto y se aplica a la vida con absoluta certidumbre y eficacia ; en cambio la razón « juzga » todo lo exterior, semejante y propio, a la luz de los primeros principios y nociones (*judicium de rebus*), y eso es lo que llama S. Agustín « juzgar a la luz de Dios » ; y recibe los objetos de su conocimiento (*acceptio rerum*), ya de los sentidos (sensibles), ya de la experiencia interna (vivencias), ya de la *memoria Dei* » ⁸⁸⁾. ¿ Qué es esa segunda iluminación divina, ayuda externa a la luz intelectual del hombre ? Lo ha dicho ya implícitamente. Es la iluminación por medio de la *memoria Dei*, de las nociones, de los primeros principios, según los cuales y a la luz de los cuales la razón juzga de las cosas. Es una *conditio sine qua non* del conocimiento consciente y del juicio. Por eso decimos que la *memoria Dei* es un requisito previo a toda intelección, como la luz del sol es un requisito para la visión. El entendimiento se ilumina al ser iluminado e ilumina, en otros términos, el conocimiento es iluminado por un pre-

⁸⁷⁾ J. ROHMER, *L'intentionnalité des sensations chez saint Augustin*, en *Augustinus Magister*, I, Paris (1954), pp. 491-498.

⁸⁸⁾ CILLERUELO, *La « memoria Dei »...* p. 506.

conocimiento, o sea, en paradoja, lo confuso, inconsciente ilumina lo consciente y claro.

Los problemas que esta explicación suscita en toda la temática agustiniana y las cuestiones, actuales, penetrantes, vitales, que presenta son innumerables. La obra agustiniana se alimenta de esta vena, corazón y centro del agustinismo auténtico. El primer punto digno de examen es la existencia de Dios. San Agustín ha usado el *Cogito* para probar esta existencia ⁸⁹⁾, pero este *Cogito* tiene su fundamento en la absolutez de la *memoria Dei*. El P. Cilleruelo nos ha expresado en términos precisos esta primera aplicación : « Su teoría del conocimiento es una prueba de la existencia de Dios » ⁹⁰⁾. ¿Cómo es posible llegar a probar la existencia de Dios por esta vía ? El camino no es difícil y los pasos de Agustín son fáciles de recorrer. En una pregunta afirmativa quedan resumidos : « ¿ Por qué para probar la existencia de Dios va recorriendo de unos objetos a otros hasta llegar a unas nociones, que, para él, son el prólogo de la presencia de Dios ? » ⁹¹⁾. Sería inútil detenernos a probar este aserto, pues lo hemos hecho ya en otra parte ⁹²⁾. No obstante sirva esto como réplica a cuantos pretenden hacer de San Agustín un tomista y de sus pruebas de la existencia de Dios una « vía ». Santo Tomás va por caminos distintos de los agustinianos en la prueba de la existencia de Dios. Mientras San Agustín recurre siempre al espíritu, como último anillo de la cadena que conduce a Dios, el Angélico permanece siempre en lo puramente sensible, sin elevarse. Ese paso necesario en el agustinismo no viene superado por Santo Tomás en sus vías. Más diríamos, las vías tomistas sin este supuesto previo no lograrían su efecto. En realidad, si yo de algún modo no conozco a Dios, toda prueba de su existencia me resulta vana e inútil. Dios no existe porque yo lo pruebe. ¿ Quién me garantiza el paso final : Esto es Dios ? ¿ Cómo puedo yo saber si ese determinado motor inmóvil, causa incausada, ser necesario, perfección suma, ordenador supremo, es Dios, si no sé qué es Dios, aunque sea en confuso ? El proceso de Agustín es más claro en

⁸⁹⁾ *De lib. arb.* II, 3, 7 PL 32, 1243. La prueba sigue a través de todo el libro II.

⁹⁰⁾ CILLERUELO, *La noción agustiniana y la categoría kantiana*, p. 608.

⁹¹⁾ *Id.*, p. 612.

⁹²⁾ Cf. J. MORÁN, *Síntesis del pensamiento agustiniano en torno a la existencia de Dios*, en *Augustinus*, 5 (1960), pp. 227-254.

este aspecto. Las nociones me dicen algo de Dios, me muestran una imagen del mismo, confusa, indistinta, es verdad, pero real, y por la imagen puedo conocer su autor, el representado en ella. No en vano hemos notado que el principio de la imagen se funda justamente en la *memoria Dei* ! Apelar a que todos los seres son imagen, mejor vestigios de la divinidad, no es decir nada, puesto que es la mente humana la que debe juzgar y tener ese conocimiento. Por eso San Agustín recorre todos los objetos hasta llegar a esas nociones, preámbulo de la presencia de Dios, fundamento del juicio, que no puede pender de la mente que juzga, ya que juzga de sí misma, según esas nociones y principios. Su teoría del conocimiento se convierte en una prueba de la existencia de Dios, porque al tomar conciencia de las nociones, repara en que el fundamento de sus juicios es superior a sí mismo, algo objetivo, inmutable y existente. No es una tautología, sino un supuesto, no es un tránsito de orden a orden, sino una prueba válida, aunque no falten quienes, se nieguen a admitirla.

Masново ⁹³⁾ ha creído que S. Agustín y Santo Tomás coinciden, por llegar a un mismo fin, al inmutable, sin reparar en que a esa conclusión ha de llegar todo aquel que pretenda probar la existencia del Ser perfecto. No se trata de saber *adónde* llegan, sino *cómo* llegan a un mismo fin. Y a fe que ambos pensadores llegan por vías distintas. San Agustín no ha negado nunca el valor de las pruebas *a posteriori* ⁹⁴⁾ pero sí ha señalado siempre que éstas sin la anterior son imposibles y carecen de valor. Sus pruebas pasan todas por el espíritu y del espíritu reciben su valor. El proceso es siempre el mismo. La antesala de Dios en el hombre son las nociones, y solamente desde la antesala se puede pasar al interior, a la prueba, a la demostración. El problema criteriológico es un problema de metafísica en Agustín. De aquí nace su transcendencia. San Agustín deja flotando en el ambiente estos interrogantes para que reparen en su posición : ¿ Quién garantiza la verdad de la idea, formada por abstracción de las cosas sensibles ? ¿ Puede darse una idea verdadera sin un conocimiento previo de la verdad ? La aplicación es idéntica

⁹³⁾ A. MASNOVO, *S. Agostino e S. Tomaso. Concordanze e sviluppi*. Milano (1950), pp. 132-153; y 184-200.

⁹⁴⁾ Cf. F. CAYRÉ, *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, Desclée de Brouwer (1951), p. 13 y sgs. La bibliografía es abundante y puede verse en el artículo antes citado.

a la belleza, a la unidad, a la bondad, al arte, a los transcendentales en general. La existencia de Dios se mantiene a la misma altura. La teoría del conocimiento en Agustín es una prueba de la existencia de Dios no sólo porque la supone, sino porque lo exige la contextura misma de la mente humana.

La vida espiritual y la espiritualidad agustiniana beben también en esta fuente. La presencia de Dios es un supuesto tan natural, tan lógico en el pensamiento de Agustín que sin él es inexplicable su vida y su obra entera. Y la espiritualidad comienza justamente en la presencia de Dios. No radica, sin embargo, en esto su esfuerzo y su máximo impulso. La *memoria Dei* prueba irrefragablemente que llevamos a Dios en el centro del alma; que Dios está en nosotros, pero que nosotros no estamos con Dios, en otro giro, que existe una presencia de Dios en nosotros, pero no una consciencia de esa presencia. Nuestros primeros padres gozaban de esa consciencia y se mantuvieron en ella por algún tiempo, estaban unidos naturalmente a Dios por ella y sobrenaturalmente por la gracia. De ella brotaba toda la fecundidad de sus acciones. La imagen de Dios en el hombre consistía en la consciencia de la presencia de Dios, en la presencialidad continua y consciente de Dios en sí mismos y de sí mismos a Dios. Al fin es la imagen de la Trinidad, impresa en el hombre. En la caída la imagen se entenebreció, quedó entre cenizas, obnubilada. Lo que era consciencia continua se trocó en mera presencia, una presencia que no rompió la unión con Dios. Era el lazo, el hilo que habría de conducir al hombre hasta la puerta de su laberinto. Dios llamará en el interior del hombre, le aguijará por medio de esta presencia confusa, indistinta, inconsciente, pero real, actuante, activa. Toda la vida espiritual se reducirá a restaurar la imagen natural de Dios en nosotros y la sobrenatural. La *memoria Dei* y la *memoria sui* son la llamada continua al esfuerzo de restauración y renovación de la imagen natural de Dios en nosotros. No somos conscientes de nosotros mismos, aunque estemos siempre presentes a nosotros, y no somos conscientes de Dios, aunque Dios esté siempre presente en nosotros. Nos toca ahora tornar a nosotros mismos (interioridad), hacernos conscientes de nosotros mismos, para tornar a Dios (transcendencia), es decir, tomar consciencia de la presencia de Dios.

Todo el trabajo de la vida ascética se limitará a reformar la imagen de Dios, a tomar consciencia de esa doble presencia. Es un trabajo duro y costoso, al cual nos mueve y excita perpetuamente

la presencia, que nos circunda. Dios me excita a que le busque, a que tome consciencia de El y esté con El. Es la tragedia de las *Confesiones*, que llegó a ser obsesión en la vida de Agustín, de suerte que una vez que tomó consciencia de Dios, ésta le impulsó a desarrollar una actividad tan prodigiosa, que le obligó a defender la Iglesia, a luchar contra los herejes, a instruir a sus fieles, a ser incansable, a pesar de su debilidad, a sacrificarse en aras de los demás. Solamente una cosa se deja traslucir en toda su obra, la consciencia de la presencia actuante de Dios en su vida. Entró en sí mismo, tomó consciencia de sí y se halló impregnado, rodeado, asaeteado por Dios y aguijoneado por El a cada instante. La lección permanente de su vida nacía de este convencimiento profundo de su metafísica. La unión del hombre con Dios se efectúa por medio del conocimiento y del amor, y así como todos los seres de la creación son, viven y se mueven en Dios, así el hombre conoce y ama en Dios. Es su máxima garantía y su máxima perfección. Así se comprenden las elevaciones de las *Confesiones*, la hondura del *De Trinitate*, de esa profundización en la consciencia de sí mismo y de Dios, basada sobre la presencia de sí y de Dios. El hombre interior, la mente, juega aquí el papel principal. Dios ha adquirido dimensiones gigantescas en el pensamiento agustiniano. Solamente hay tres cosas dignas de estudio para S. Agustín : Dios y el hombre, y el Hombre-Dios, como personificación de Dios y del hombre, mejor como el encuentro del amor de Dios y de los hombres. La consciencia de la presencia de Dios restaura en el hombre su imagen divina y lo eleva y engrandece.

Y con la espiritualidad va unida la teoría del monacato en Agustín. Pensar que el monacato agustiniano es un azar, un acaso, es comprender en mínima parte el Agustín de la metafísica profunda. El monacato era una necesidad de su filosofía, como fue una necesidad de la filosofía platónica la creación de la república, es decir, la teoría de un estado elevado a la máxima perfección, en que sus magnates contemplando la Belleza, el Uno, el Bien, la Justicia, hicieran que el pueblo gozara de la dicha y de la felicidad. Si Platón funda la Academia para amaestrar y enseñar, para preparar los hombres de gobierno, el sabio, arrebatado por el amor a la teoría y a la contemplación, por la necesidad de la justicia, a fin de que el estado fuera regido por el bien ; la nueva filosofía agustiniana entrañaba como necesidad ineludible el monacato, la sociedad de los contempladores, de los hombres que viven conscientes de unos

valores, de unos ideales, capaces por sí solos de elevar el nivel de la personalidad cristiana. Agustín, a pesar de que se preocupó como no lo ha hecho nadie hasta el presente, del individuo, de su diálogo continuo con Dios, de su consciencia personal, le veía siempre en una relación, en una conexión perpetua con los demás, en algo inexpressable que los auna indefectiblemente. El monacato es el fruto maduro de su filosofía y la coronación de la misma. No comprender esta verdad es desligarse del pensamiento más auténticamente agustiniano, en línea platónica. Apelar solamente a una necesidad psicológica de Agustín, a una exigencia de la Iglesia, a un prurito de imitación, porque así lo había visto en los monasterios de Milán y de Roma, es desconfiar de la metafísica agustiniana. No era su psicología el único móvil, sino ante todo y sobre todo su filosofía ⁹⁵). Y su filosofía tenía un punto central que serviría de base y fundamento a toda obra monacal. Como muy bien ha escrito el P. Cilleruelo, « San Agustín es el fundador de la teoría del monacato en Occidente » ⁹⁶). Ciertamente. Antes había habido monjes, anacoretas, cenobitas, hombres de retiro y de curiosidad, gentes indómitas en lucha con sus pasiones, Agustín en cambio, ha visto la necesidad de una sociedad como remate de su filosofía. Toda filosofía individualista es atea, y en el pensamiento agustiniano el ateísmo queda excluido de lleno ⁹⁷). Solamente a base de esta teoría su monacato adquiere consistencia y el individuo se convierte en una parcela de la divinidad en medio a una comunidad. San Agustín creó una filosofía del hombre en comunión de valores con el prójimo, fundó, diríamos, la academia en el cristianismo, sobre una ascesis de oración, de ayuno, de intimidad y de valores sobrenaturales. En este retiro, en esta fundación teórica primero que luego el mismo intentó llevar a la práctica, se formarían los regentes de la Iglesia, los príncipes de la misma, sus soldados y sus defensores. Era un seminario, según el término agustiniano. Estos rectores se intruirían con la contemplación, con la consciencia. Alimentarían sus almas dos grandes valores, la interioridad y la transcendencia, es decir, la consciencia de

⁹⁵) Cf. L. CILLERUELO, *Caratteri del monacato agostiniano*, en « *Augustinus vitae spiritualis magister*, I, Roma (1959), pp. 43-75.

⁹⁶) *Id.*, p. 43.

⁹⁷) Cf. R. FLÓREZ, *La significación del ateísmo, según S. Agustín*, en *Religión y Cultura*, 1 (1956), pp. 83-110; *La ceguera humana en el conocimiento de Dios según S. Agustín*, en *Augustinus*, 3 (1958), pp. 291-301.

sí mismos y la consciencia de la presencia de Dios. La gracia ejercería en este ambiente sus funciones. La comunión y la comunidad nacían como natural consecuencia de esas dos premisas. El amor, la caridad sería el creador de la consciencia. Los hombres participan a unos valores eternos, comunes a todos. Dios al fin es la posesión de todos y ninguno se cansa con El ⁹⁸). Una comunión de valores crea indefectiblemente un amor mutuo y quita envidias, deja libertad de acción y da flexibilidad, inserta comprensión en la vida y da conocimiento de las personas, infunde amistad y causa apóstoles ⁹⁹). Todo esto es fruto maduro de la consciencia, de esa doble consciencia tan esencial para el monje. Esta consciencia es elevada también y sirve como moneda válida en el orden sobrenatural. Los hombres son todos templos del Espíritu Santo por la gracia y en todos debemos honrarlo. La caridad es una virtud infusa, teologal y lo social de ella es únicamente comprensible a esa luz que le es propia. Toda la vida monacal se fundará en una comunión, en una unidad de ideales, de apostolado, de acción, de todo. La caridad es una consecuencia, no es el principio generador, sino el lazo de unión consciente. Dios, al crearnos hombres, nos ha impreso unos valores comunes a todos y nos ha comunicado el ansia, el amor hacia los mismos. Esos valores no se agotan, aunque los gocemos todos, porque son el mismo Dios. Agustín nos invita a participar a ellos y nos obliga a dejarnos invadir por los mismos. El hombre, cada uno, se descubre implicado en ellos, y al reparar en que son una dotación de la naturaleza humana, repara en que los demás, sus prójimos, también los tienen y los ama en ellos. Unicamente se necessita despertar en los hombres la consciencia, hacer revivir y actuar la presencia de los mismos. Y así como en la vida cognoscitiva la experiencia externa despierta la consciencia, así en la vida monacal la comunidad externa suscita en nosotros la consciencia de la unidad y comunión, interior y anterior a la misma. He aquí la perfección en el plano filosófico, elevado más tarde por el teológico, de la teoría monacal de Agustín.

Y por último para cerrar el círculo de las aplicaciones, recordemos el problema del sobrenatural, del deseo innato de Dios y de

⁹⁸) *Serm.* 355, 2 PL 39, 1570: ... commune autem nobis esset magnum et uberimum praedium ipse Deus.

⁹⁹) Cf. J. MORÁN, *Filosofía y monacato en S. Agustín*, en *Religión y Cultura*, 8 (1957), pp. 625-654.

la visión beatífica en teología. ¿No podría con esta nueva visión perfeccionarse en cierto sentido la intuición de De Lubac, tan peligrosa a primera vista para muchos teólogos? La *memoria Dei* abre nuevos horizontes en un terreno inexplorado y permite revisar las líneas de ataque y defensa. Y con este problema, irían unidos el de la gracia, en su sentido profundo, y el de la libertad, ontológica y psicológicamente considerada. Nos hallamos en presencia de una cierta unión natural, *subiunctio*, con Dios que querida por El, únicamente de su mano recibirá el complemento, sin exigirlo.

José MORÁN, O. S. A.

Roma.