

TEXTOS Y GLOSAS

Sobre el principio y fundamento

Zekiyán ha publicado una excelente monografía sobre la interioridad agustiniana ¹. Al leerla, veo que coincide casi siempre con lo que yo he publicado ². Pero hay un par de puntos de controversia, y esto me he movido a revisar mis puntos de vista, ordenando con cierto rigor los problemas. No pretendo discutir ni criticar. Tomo la monografía de Zekiyán como ocasión para volver sobre el problema una vez más. El problema consiste en un proceso gradual que san Agustín tomó de los platónicos, y ajustó a las condiciones que le imponía su fe cristiana. Es, pues, una interpretación platónico-cristiana de la existencia humana, aunque podría extenderse a los animales también y hasta al cosmos. Lo que aquí nos va a interesar es la limitación a la existencia humana.

A. «Vivir fuera»

La fórmula «punto de partida» es ambigua. Puede significar dos cosas muy diferentes. Puede significar un punto de partida popular y vulgar: se parte de una determinada situación, que se analiza, ya para consolidarla, ya para corregirla, puesto que se ha sentido una preocupación, sospecha o evidencia de crisis. Así la fiebre es un punto de partida para llegar a diagnosticar una enfermedad y curarla; el desconcierto provocado en nuestro campo por la infiltración del enemigo es punto de partida para una retirada estratégica y rectificación de líneas, que permitan la reconquista de una posición. De ese modo, el existencialismo proclamó que toda investigación comienza o debe comenzar por un examen de la situación. La duda metódica de Descartes ha sido re-

1. ZEKIYÁN, B.L., *L'Interiorismo agostiniano*, Génova 1981. Ed. Studio Editoriale di Cultura.

2. Cfr. CILLERUELO, L., «La primera meditación agustiniana», en *Augustinus* (Homenaje al P. V. Capánaga), Madrid 1966, II, 109-123.

conocida como método práctico, y el mismo Agustín incitaba a Romaniano a dudar de todo lo que no fuera tan evidente como «dos y dos son cuatro», para evitar la confianza fanática en el propio error; llegó a decir que el escepticismo era un «don de Dios»³. Y continuamente repetía que el mal del hombre es que no se conoce a sí mismo⁴. Heidegger enseñaba que todos debutamos por una «existencia inauténtica» y deberemos tomarla como punto de partida para atender a la llamada o vocación del ser auténtico. Pero he aquí que utilizamos el verbo «regresar». Eso significa que nuestra situación alienada o enajenada no es originaria, que el vivir fuera es la consecuencia de un contagio social, como creían los estoicos, o de una «caída», como opinaban los platónicos, o de un pecado original, como profesaban los cristianos. Al volver a entrar «adentro», se nos promete un auténtico «punto de partida», firme y seguro. Agustín nos expuso este problema no ya sólo en innumerables apuntes abstractos, sino también en una forma digna de su genio: las *Confesiones*. Nos va describiendo su vida informe, su existencia inauténtica, hasta que los platónicos le invitaron a regresar, a entrar, y le mostraron un método, camino o procedimiento para «convertirse» y dejarse iluminar y formar, restableciendo el punto de partida estable y firme.

El «punto de partida» tiene, pues, otro significado, como punto de amarrar, como término de una retirada estratégica, como roca segura para iniciar una reconquista. Este es un significado filosófico, que nos anuncia nuestra situación originaria, nuestro ser auténtico, nuestra condición humana. Se supone que, aunque todo vacile en torno nuestro, y aunque el mismo pensamiento sea ya una «duda», un diálogo en pro y en contra, estamos hechos de manera que siempre nos encontramos armados para salvar nuestro ser. A este punto de partida vamos a dedicar nuestra atención, ya que Agustín encontró en él no sólo la superación *de facto* de un escepticismo teórico, sino también el «principio y fundamento» de todo conocimiento, de toda vida intelectual, e incluso de la búsqueda de Dios. Agustín quería «conocer» a Dios y al alma, y nunca se dio por satisfecho hasta que llegó a ese término de una exploración a fondo de sí mismo⁵.

B. *La ingressio.*

Nuestra retirada estratégica es una operación intelectual, una obra de reflexión consciente y preocupada, una pretensión filosófica y profunda. La

3. AMSTUTS, J., *Zweifel und Mystik*, Bern 1950, p. 73ss.

4. *De Ordine*, I, 1,3 PL 32,979.

5. *Et inde admonitus redire ad memetipsum, intravi in intima mea, duce Te. Confess.* VII. 10,16 PL 32,742.

operación según san Agustín, comenzará por un *visum* o *animadversio*, por una alabada o toque de atención, que nos detiene en nuestra conducta rutinaria. Plotino comparaba esta voz o vocación con un banquete en el que un niño distraído oye de repente a lo lejos la voz de su padre. Heidegger pensaba que hay siempre una vocación silenciosa del ser auténtico, que gime dentro de nosotros. San Agustín, de acuerdo con su teoría de la creación, supone que detrás del «acontecimiento», que despierta la atención activa, está la llamada de la Providencia para que nos volvamos hacia él (*conversio*). A su vez, la conversión es un proceso, quizá largo, quizá inseguro, quizá abandonado o lleno de intermitencias. Però, limitándonos al aspecto filosófico, Agustín lo expresa con claridad, según la inspiración platónica:

«La causa principal del error es que el hombre es para sí mismo un desconocido. Para llegar a conocerse, necesita un gran hábito de retirarse de la vida sensorial, recoger el alma en su interior y retenerla ... El remedio es la soledad, con el estudio de las disciplinas liberales»⁷

Descartes propuso la tarea como retirada estatégica, o duda metódica, y Husserl, en las *Meditaciones cartesianas*, la radicalizó hasta pedir un voto solemne de pobreza en materia de conocimiento, para apoyarse exclusivamente en un «fenómeno», o como dice Agustín en el *Contra Academicos*, en un *videri*. Naturalmente, Agustín da a su especulación un carácter y colorido religiosos, que ahora no interesan tanto: por eso supone que la retirada no sería posible sin la ayuda de Dios. Pero la ayuda de Dios puede tener también sentido meramente filosófico. Así creemos que, cuando Agustín dice que *pudo entrar en sí mismo, porque Dios le guió*, no se refiere a la gracia sobrenatural, sino al acontecimiento externo de la lectura de los platónicos, a la «iluminación divina», que es inseparable del proceso de «entrada».

Tradicionalmente, desde Descartes, se estima que el término de ese proceso de interiorización es el *cogito*, como «fenómeno» o como «*videri*».

C. *La regressio*

Ya hemos advertido que no se trata de explorar un terreno extraño y desconocido, sino de replegarse sobre el terreno propio y conocido. Esto nos hace pensar que hay varios tipos de «conocimiento» y que esa palabra, como la de «consciencia», son ambiguas. La «interioridad» no es secundaria sino primaria; no es consecutiva, sino constitutiva. Estábamos fuera, porque nos ha-

6. *Deum et animam scire cupio... Nihil aliud amo quam Deum et animam, quorum neutrum scio.* (*Sollil.* I, 2,7 PL 32,872ss).

7. Las «disciplinas liberales son aquí las 'filosóficas'» (*De Ordine*, I, 1,3 PL 32,979).

bíamos salido de casa, pero nuestras raíces quedaban en la casa. Comprenderemos por qué los términos consciencia, mente, conocimiento, etc., son ambiguos, ya que tienen que designar dos situaciones diferentes del alma humana. Y comprenderemos también la dificultad de «regresar a casa». Así Agustín subraya la suerte que tuvo, al poder regresar: *Et potui!* Y la razón es que en nuestra existencia inauténtica nos hemos ido apegando a las cosas sensibles y temporales, al placer, poder, saber, y nos hemos creado problema, ya que «no se deja sin dolor lo que se tiene con amor». Además, dado el carácter religioso que Agustín da al problema, lo compara con la vuelta a la casa paterna del hijo pródigo⁸. Se abandona un pasado, pero se afronta un futuro.

Todo es posible cuando se acepta con coraje el problema humano, y se escucha la voz de la «interioridad constitutiva», que es un *amor veri*. Hay siempre dentro del hombre un impulso íntimo, principio de interioridad, que le mueve a entrar dentro de sí. Se enuncia a veces con un *Nosce teipsum*, según la vieja fórmula, o bien *Deum et animam scire cupio*, según la fórmula agustiniana. No se trata, pues, de un capricho, ni siquiera de una opción de la libertad, sino de un imperativo categórico y constitutivo. Porque el alma humana es una criatura y está construida de un modo concreto para un fin concreto, que Agustín enuncia genialmente: *Feciste nos ad Te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*⁹. Esta fórmula sintética de Agustín plantea no sólo el problema del *telos* para el hombre¹⁰, sino también el abandono de la metafísica griega de las sustancias, y la implantación de la metafísica relacional cristiana. Las fórmulas filosóficas tradicionales cobran nuevo sentido en Agustín. Al *esse in* se opone un *esse ad*, a la suficiencia griega se opone una insuficiencia propia de la creación, la «deficiencia constitutiva». El cosmos cobra un dinamismo específico, que en el hombre adopta carácter dramático, porque las cosas están hechas *ad Te*, y desde su intimidad puján y ordenan sus impulsos íntimos hacia Dios.

El carácter dramático de la vida humana va implícito en la interioridad. Y no sólo por la razón filosófica, que nos ofrece Zubiri¹¹. Agustín obliga a más. Porque podría retenerse aún el principio griego y platónico *bonum est diffusivum sui*, como ley propia de la emanación, según la cual el bien se difunde «necesariamente», fatalmente, por una ley superior al mismo Dios. Agustín,

8. *Confess.* VIII, 3,6 PL 32,751.

9. *Confess.* I, 1,1 PL 32,661.

10. HOLTE, R., *Béatitude et Sagesse. St. Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Stockholm 1958. Ed. Franc., Paris 1962; BECKER, A., *De l'instinctif du bonheur a l'extase de la béatitude*, Paris 1967.

11. X. Zubiri contrapone ambas metafísicas: la sustancia de Aristóteles se opone al accidente (sistema de emanación) «la cristiana se opone a la nada (sistema de creación): «visto desde Dios, el mundo entero cobra una nueva *ratio entis*, un nuevo sentido del «es». Al ser problema Dios, lo es también a una el mundo» (ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1944, p. 454).

al defender la libertad de Dios y del hombre, tiene buen cuidado de presentarnos la interioridad «necesaria» de una criatura ligada a la interioridad libre del hombre racional. De ese modo, la vocación, la conversión, la introducción y la iluminación quedan organizadas dentro de una «interioridad cristiana», según el modelo humano que nos ofrecen las *Confesiones*.

D. *El cogito*

La retirada estratégica es una reflexión, esto es, una operación intelectual, que tiene como término el *cogito*, como entendieron bien san Agustín y Descartes. Aunque ambos llevaban intenciones diferentes, vieron que el único punto firme y seguro de partida contra el excepticismo era el propio «pensamiento», como subjetividad. El *cogito* por consiguiente no puede ser otra cosa que un «fenómeno», un «videri» como dice san Agustín. Si yo digo «esto me parece blanco», nadie podrá refutarme ni discutirme: es inútil que me demuestren que la nieve es negra si a mí me parece blanca y yo me contento con decir que me parece blanca. Descartes se excedió, ya lo sabemos, cometiendo una serie de sofismas y falacias, pero eso no interesa ahora. Lo importante es que con el *cogito* se logra la máxima simplificación de los problemas noéticos, que es una fenomenología fundamental, una reducción de «ser» a «fenómeno», que elimina todos los dualismos. Pero para eso hay que abstenerse de pronunciar juicios, contentándose con la simple aprehensión del «yo», como lo hacía san Agustín. Descartes se queda además con un «sum» que luego saca por prestidigitación para decir: *ergo sum*. Ese *sum* no está contenido en el *cogito*, y no puede deducirse de él. El éxito de Descartes fue inmenso, porque se discutió mucho acerca de falacias y sofismas, pero la posteridad se atuvo al *cogito* como problema, dejando aparte lo que entendiera Descartes. El *cogito* es una aparición ante la consciencia (*Phainómenos*), pero nunca un juicio que dice *ego sum cogitans*.

Ampliando ahora el concepto de *cogito*, designa todo el llamado «mundo interno», psicológico o empírico. En realidad, toda experiencia, aunque la llamemos externa esta también interna y se reduce a un *cogito*. En cuanto operación intelectual, es una relación entre un sujeto y un objeto, pero tal relación no es ni lógica ni psicológica, sino metafísica. Por eso, como dice Sartre, la aparición o apariencia no es sostenida por ninguna existencia o ser fuera de ella misma, y eso significa que ella tiene su propio *ser*. Hay que hablar no sólo de la «aparición del ser», sino también del «ser de la aparición». Y así nos vemos empujados más allá del *cogito*; eso no lo vio Descartes, pero lo vio muy claramente san Agustín. En este sentido, es ociosa la reiteración del interrogante de Sartre: «¿Y ese ser de la aparición es también una aparición, o apariencia, o fenómeno?» Por lo menos en san Agustín la respuesta es claramente negati-

va. El ser del fenómeno no es una aparición, porque no es consciente ni es objeto alguno: su existencia «se demuestra» precisamente por la aparición, como una placa fotográfica «impresa» sólo se demuestra por la revelación, cuando la placa es revelada y es objeto de contemplación.

Descartes no conocía el «inconsciente». Tampoco Agustín conocía nuestro «inconsciente científico», pero conocía el «inconsciente filosófico» del platonismo, en su forma de «memoria», que reclama una *anámnesis*.

E. *La memoria*

Agustín acogió con simpatía el concepto de *anámnesis*. Pero pronto vio que tenía que rechazarlo por su conexión con el mito de la preexistencia y de la «caída», propio del platonismo. Al acomodarse al sistema cristiano, comenzó a preocuparle el tema de la memoria, ya que siempre subsistía el valor del interrogatorio platónico del Menón. Hay, pues, en el fondo del alma «naciones» que no han entrado por los sentidos; nociones *a priori*, como diríamos hoy, nociones inherentes a la misma condición humana, sin empirismo alguno, sin acto alguno, material informe, que no puede llamarse conocimiento propiamente dicho, ya que no tiene forma, ni objeto, ni relación noética de sujeto-objeto. Ya advertimos que esto da un carácter ambiguo a los términos usuales: mente, ciencia, intelecto, inteligencia, saber, conocimiento, etc. Un genial ejemplo de análisis de la memoria lo hallamos en el Libro X de las *Confesiones*. Pero todavía no llegaba Agustín al fondo, ya que buscaba a «Dios», esto es, una zona «eterna», pero siempre como un «objeto» de contemplación. Por lo mismo, no quedó satisfecho y continuó sus meditaciones acerca del problema. Finalmente el análisis de la imagen de Dios, le abrió un nuevo horizonte para analizar el alma humana.

Se engañó Schmaus al suponer que Agustín trata de explicar la Trinidad divina según el modelo de la psicología humana, pues en realidad se trata de todo lo contrario¹³. Había llegado a la conclusión de que el hombre es «uno y trino», como Dios, pero eso era un tanto vago, y se precisaba concretar y ana-

12. «Si se mantiene la idea de la analogía habrá que decir que la analogía no es una simple correlación formal, sino que envuelve una *dirección* determinada: se parte del «es» de las cosas para *marchar in casu* al «es» de la existencia humana, pasando por el «es» de la vida, etc. Como este «es» no puede ser simplemente transferido a la existencia humana desde el universo material, resulta por lo pronto, absolutamente problemática la ontología de aquélla» (*Id. l.c.*, p. 449). Resulta, pues, un absurdo aplicar al ente humano el carácter de ente de una roca o de un asno.

13. SCHMAUS, M., *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, München 1927, Agustín organiza una «*trinitarische Psychologielehre*», ya que su problema es identificar la «imagen de Dios».

lizar el problema. Esto le obligaba a aplicar al hombre lo que llamaríamos una dialéctica o dialógica trinitaria. Después de analizar diferentes tipos de «imagen», se centra al final en el análisis de la tríada humana memoria-entendimiento-voluntad, que representan respectivamente al Padre, Hijo y Espíritu. Aparece entonces la «memoria» como una suerte de «*principium sine principio*», como un principio absoluto, que engendra al entendimiento y da origen también a la voluntad juntamente con el entendimiento. Entonces aparece con toda claridad el desdoblamiento que ha ejecutado Agustín. Por un lado, cada una de esas potencias puede ser un absoluto, si utilizamos un lenguaje absoluto: el hombre puede ser una memoria privilegiada, un gran talento, una voluntad de hierro. Por otro lado, en un lenguaje relativo, cada potencia se contrapone a las otras dos relativamente; entonces la memoria no es el entendimiento ni la voluntad: es un misterio, que sólo se revelará precisamente en el entendimiento y en la voluntad, como el Padre se revela en el Hijo y en el Espíritu ¹⁴. Así tenemos ya un *principium essendi* y un *principium cognoscendi*, inseparables pero diferentes. *Quoad nos*, en el orden lógico y metodológico es antes el *principium cognoscendi*, como lo estamos mostrando en este artículo. Pero en sí mismo, es antes el *principium essendi*, el *principium sine principio*. De ese modo, por medio del entendimiento llegamos a descubrir la memoria, aunque luego tratamos de explicar cómo la memoria engendra al entendimiento y se revela en él.

F. *La memoria paternal*

Los platónicos hablaban de un «entendimiento paternal». En el orden o lenguaje relativo Agustín podría hablar de la «memoria paternal». Pero la investigación de Agustín no termina hasta que hace la pregunta radical y total. Supongamos un «infante», el cual no puede hablar y tampoco puede todavía pensar. Supongamos ahora que ese niño fuese a realizar su primer acto «consciente» y a decir su primera palabra. Nosotros le preguntaríamos con Agustín: *utrum tu ipse sis?* ¹⁵. El niño contestaría afirmativamente, y Agustín nos explicaría que el niño ya «sabía» eso de antemano, aunque aún no podía pensar, porque no funcionaban ni su *atención activa* ni su *pensamiento*. La respuesta afirmativa que Agustín arranca a ese niño es para él el término definitivo, la revelación total, no ya sólo de la inmanencia y de la trascendencia en sentido cristiano, sino también de la «imagen de Dios» en el hombre.

14. *Ut enim Veritas Modo gignitur, ita Modus Veritate cognoscitur. De beata vita*, 4,34 PL 32,976).

15. *De lib. arb. II*, 3,7 PL 32,1243.

En efecto, hay que distinguir un conocimiento absoluto y otro relativo; uno «impreso» y otro «expreso», como en una placa fotográfica. Dicho de otro modo, hay un conocimiento «memorial» y otro intelectual, uno inconsciente y otro consciente que nunca deberán confundirse. Así el término consciencia es ambiguo y se presta al sofisma: en sentido absoluto significa *mens, ratio, intellectus, animae*, etc. Pero en ese caso, estamos fuera de la noética y no hay conocimiento propiamente dicho en sentido gnoseológico, esto es: no hay relación sujeto-objeto, que es el constitutivo de la noética. Es una presencia metafísica, un *esse in*. Si alguien se niega a decir «conocimiento inconsciente» se verá obligado a decir «consciencia inconsciente», lo que es aún peor. En cambio, el término consciencia en sentido relativo se refiere al entendimiento dentro de una relación gnoseológica: sujeto-objeto. Pero en este caso, su término es el *cogito* y de ahí no se puede pasar sin recurrir a la falacia cartesiana. Es una situación semejante, yo pienso que soy y lo digo, mientras que en una situación «memorial» yo no puedo ni pensar ni decir que soy: lo sé pero no puede pensarlo, eso es todo.

Es claro que lo que buscaba Agustín era el esclarecimiento de la *memoria Dei*, que siempre le había preocupado; las dificultades se acumulaban en ese misterio, y por eso nunca pudo tocar tampoco el fondo del problema, hasta que se enfrentó con la situación del «infante». Entonces lo comprendió todo en cuanto cabe, y se lanzó al análisis de la «sapiencia», o imagen definitiva de Dios. Pero aquí debemos detenernos nosotros, en la *memoria sui*. ¿Es consciente, o no es consciente? En sentido absoluto, podríamos llamarla «consciente», pero nunca dentro de la noética, sino dentro de una metafísica, y además forzando el significado usual del término *consciente*, tal como lo utilizan los científicos y los literatos. Porque, ¿cómo diríamos que es «consciente» el infante que todavía no puede pensar? Pues bien, hay que atender ante todo a este sentido «absoluto», ya que en cuanto al sentido relativo, de carácter intelectual y noético, no hay discusión; es intelectual, reflexivo, actual. Pero entonces, hay que optar ¿A qué conocimiento llamaríamos «memoria sui», al «memorial» o al «intelectual», sin confundirlos? Yo he optado siempre por el primero. Zekiyán, si bien con frecuencia es infiel a sí mismo, parece insistir en un conocimiento consciente.

¿Y por qué vio Agustín en la *memoria sui* el paradigma para comprender la *memoria Dei*? Continuamente había repetido que todos conocemos desde siempre, *a priori, sine formidine errandi*, qué son la felicidad, la verdad, la unidad, la justicia, la belleza, y los demás fundamentos de las «ideologías». Pero ahora ya puede decir: «conozco todo eso, como me conozco a mí mismo»; así como puedo pasar de la memoria al *cogito*, así puedo pasar de un conocimiento impreso de la verdad, a un conocimiento «expreso», a una revelación

de mi propia memoria y de sus contenidos supuestos. De una placa fotográfica «impresa» se pasa a una placa «revelada». Y así como la *memoria sui* implica un contenido, que es todo un mundo interior, así también las «nociones» de la *memoria Dei* abarcan un contenido, que son las ideologías conscientes, como la ética, la noética, la ontología, la jurisprudencia, la estética, etc. No se trata, pues, de «categorías kantianas» formales y sin contenido, sino de auténticos contenidos, si bien meramente «impresos», como condición de su posterior revelación, reflexión, progreso y desarrollo.

Esto nos demuestra que el *cogito*, de por sí, no exige *juicio* alguno, pues es la simple revelación de la *memoria sui*. El *cogito* puro que se expresa en el primer pensamiento, como un saber absoluto, no es una afirmación o negación, sino un «yo», o en todo caso un «yo soy yo». Pero, en fin, aquí caben todas las discusiones que se han mantenido y mantienen en torno al *cogito* cartesiano, ya que el «yo» puede expresarse de mil modos. En este sentido declara Agustín que para entrar dentro de sí, necesitaba la *guía y ayuda* de Dios, de la Verdad ¹⁶. Porque ambas memorias *sui et Dei*, aunque diferentes son inseparables en el mismo sujeto: toda revelación o fenómeno de reflexión implica la luz de la *memoria Dei*, y por lo mismo un juicio elemental. Así podríamos decir que todo *cogito* implica un juicio elemental, esa afirmación elemental que se expresa diciendo «yo soy yo» o bien *utrum tu ipse sis*; aquí el verbo ser equivale a existir, a la afirmación «yo existo». Es ya una forma de «objetivación». Pero, repetimos, aquí se trata del *cogito*, no de la *memoria sui*, que es anterior y previa.

Las mismas *Confesiones* indican cómo Agustín fue inducido (*monitus*) por la lectura de los platónicos a entrar, a regresar, y en eso los platónicos eran instrumento de la Providencia: *procurasti mihi per quemdam hominem... quosdam platonicorum libros* ¹⁷. Además tenía que contar ya con la luz de la Verdad para «entender», esto es, para ver la relación de un sujeto con un predicado, y la coincidencia en el verbo *ser* en cuanto cópula. Así, al entrar en sí mismo, Agustín descubrió una gran luz iluminante ¹⁸. Eso demuestra que ambas memorias (*sui et Dei*), aunque diferentes, son inseparables en el mismo sujeto, y que toda revelación o fenómeno de reflexión, implica ya la luz de la *memoria Dei* y, por lo mismo, un juicio elemental. Pero, en definitiva, eso se refiere al *cogito*, a la reflexión, a la objetivación, no a la *memoria sui*, que puede darse lógica y teóricamente sin la *memoria Dei*, y de hecho se da, aunque

16. *Intravi in intima mea, duce Te; et potui, quoniam factus es adiutor meus. Confess. VII, 10,16 PL 32,742.*

17. *Id.*, VI, 9,13 PL 32,740.

18. *Id.*, n. 16, col. 742.

unida a ella. Por lo mismo, estamos de acuerdo con Zekiyán, cuando termina diciendo: «se trata de una consciencia inmediata concomitante, independiente y antecedente a cualquier acto de reflexión en sentido propio, es decir, de pensamiento subsiguiente». Se trata entonces de la consciencia absoluta, no de la relativa o intelectual. La relación no es lógica ni psicológica, sino metafísica¹⁹. Repetimos: en la *memoria sui* no hay conocimiento propiamente dicho, esto es, gnoseológico. Sólo en el *cogito*, mediante la reflexión, se revela algo que estaba oculto en el fondo del espíritu, y por eso se llama «inconsciente». Para lograr la *anámnesis* los platónicos utilizaban el *cogito* en forma de un interrogatorio oportuno. Y por eso repite Sartre: «La consciencia es el ser cognoscente en tanto que *es*, y no en tanto que es conocido»; «La consciencia debe ser relación inmediata, no cogitiva (*cogitive*) de sí a sí»; «No me permite juzgar, querer, sentir vergüenza, etc.»; «Hay, pues, un cogito pre-reflexivo, que es la condición del *cogito* cartesiano»; «hay una consciencia no posicional, fundamento de la consciencia posicional», etc. Vemos, pues, en estos modos de hablar que lo importante es mantener siempre la distinción y diferencia entre lenguaje absoluto y lenguaje relativo. El lenguaje de Zekiyán no es muy seguro, y se complica con el recurso al método de Francz Körner, que olvida la evolución del pensamiento agustiniano²⁰.

La *memoria sui* es, pues, un «hábito natural inconsciente», un hábito memorial, sin actuación alguna; es la misma consciencia en cuanto ser, en cuanto *res*, previa, prerreflexiva, prelógica, preontológica o puramente óptica, preintelectual, metafísica, aunque siempre «racional». Es la interioridad radical, y por lo mismo diferente del método de la *ingressio*, del *noli foras ire*, que se ofrece a los que «viven fuera», para que «regresen». Así Descartes vio el *cogito* y en él se detuvo, sin descubrir la subyacente *memoria sui*, que se revela en él. La *memoria sui* en cuanto *res* no opera sobre el valor Verdad, sino sobre el valor Ser, al promover una «ideología». No hay, pues, «identidad óptica y psicológica» de la *memoria sui* con el *cogito*; no hay ni puede haber experiencia de la *memoria sui*, ya que es la condición previa de toda experiencia: aquí sí que iríamos *ad infinitum*, si fuese experimental. Es una placa fotográfica «impresa», pero no «revelada». Lo cual no le impedirá luego la función concomitante de los actos reflexivos. Pero esa función ulterior es ya otro problema. Ahora sólo tratamos del hábito anterior al *cogito*. Zekiyán cree haber

19. Cfr. HARTMANN, N., *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 4 ed., Berlín 1949, p. 44; SARTRE, J.P., *L'Être et le Néant*, 16 ed., París 1943, p. 14-23.

20. KÖRNER, F., *Das Sein und der Mensch. Die existenzielle Seinsentdeckung des jungen Augustinus*, Freiburg-München 1959, p. 32-40; ZEKIYÁN, *l.c.*, p. 9, nota 10.

demostrado el carácter experimental de la *memoria sui* ²¹ cuando sólo ha confundido el sentido absoluto con el relativo.

Si ahora pasamos al sentido relativo, nos encontramos con la paradoja de una mente que se constituye en «objeto de sí misma», «objetivándose», «haciéndose posicional». Agustín resuelve la paradoja, recordando que ya ha puesto el fundamento, y por lo mismo sólo necesita dos cosas: la atención activa y el pensamiento, dos problemas concomitantes de la interioridad. Eso es lo que llamamos «reflexión». Al hacerse posicional, la consciencia es ya «consciencia de algo», como diría Husserl, y eso acontece en el *cogito*. Zekiyán hace una distinción problemática: conocimiento *per modum subjecti* y conocimiento *per modum objecti*. Siendo necesaria la presencia del objeto para que pueda hablarse de un sujeto, el primero no es conocimiento propiamente dicho, y además volvemos atrás, al lenguaje absoluto. A pesar de eso, concluye Zekiyán: «toda forma de conocimiento objetivo, incluida la que tiene el sujeto, cuando se piensa a sí mismo, es un conocimiento conceptual» ²². Resulta, pues, confuso este lenguaje, o quizá la confusión está en el nuestro. Creemos por nuestra parte que es Zekiyán el confuso. Aduciremos dos párrafos consecutivos:

«La *memoria sui* no es una presencia intencional o conceptual, sino la misma presencia del alma a sí misma. No es, pues, fruto de un pensamiento, de una reflexión que siga, o que se añada a la presencia del alma a sí misma, un acto que siga a la naturaleza, sino la naturaleza misma del alma en acto, toda e íntegra, en cuanto presencia a sí misma. (Y en nota): Esta simultaneidad de naturaleza y por ende, identidad entre *mens* y *memoria sui*...» ²³.

Junto a ese lenguaje exacto, tan de acuerdo con el nuestro, Zekiyán añade:

«La *memoria sui* es el conocimiento inmediato, en el sentido plenario del término, pues para el alma es la única y misma cosa ser y ser consciente de ser, vivir y ser consciente de vivir, entender y ser consciente de entender... Es una experiencia de sí... una experiencia concomitante que acompaña al acto»... ²⁴.

En este segundo período, la memoria es conocimiento; el término consciencia se usa en los dos sentidos ambiguos, se identifica la memoria con el *cogito*, y se limita la función de la memoria a una «concomitancia», olvidando

21. ZEKIYAN, *l.c.*, p. 31.

22. ZEKIYAN, *l.c.*, p. 33.

23. *Id.*, p. 33.

24. *Id.*, p. 34.

su carácter radical, constitutivo, prerreflexivo, prelógico, metafísico. Estimamos, pues, que el lenguaje de Zekiyán es confuso:

«Lo que especifica a la *memoria sui*, como conocimiento de sí, es su carácter subjetivo, no conceptual. De donde se sigue que la *memoria sui* constituye un conocimiento conceptual, y en particular el conocimiento conceptual de sí, por el acto de pensarse a sí misma»...²⁵.

«Este conocimiento se coloca en el plano intelectual, como conocimiento *sui*, el cual alcanza al sujeto en su pura e íntegra subjetividad»²⁶.

«Se sigue que la experiencia en cuestión es un acto psicológico, no en el sentido de una *operatio*, o de un acto distinto añadido a la actividad del alma, sino en el sentido de *actus*, actualidad metafísica, que acompaña a las operaciones del alma, o sea, su actividad psicológica»²⁷.

Zekiyán se extraña de mi modo de hablar cuando decía yo: «¿Por qué Agustín la llamó memoria y no entendimiento?... Por lo demás, esa es una cuestión de palabras, si suponemos que la memoria es un entendimiento habitual, o un entendimiento del pasado, etc. Zekiyán comenta: «semejante impostación del problema se queda evidentemente en la superficie»²⁸. En realidad, no había por qué extrañarse, ya que es una vuelta sobre el mismo problema. Una vez ya discutido el problema, podría reducirse a una cuestión de palabras, esto es, a las palabras «memoria» y «entendimiento». Porque, en primer lugar, en sentido absoluto son la misma cosa, como Agustín trata de demostrar²⁹. Y así establece Agustín la *unidad de la interioridad*. Pero si pasamos al sentido relativo (*relative ad invicem*) pasamos, por decirlo así, de la memoria al entendimiento. Sabido es que con frecuencia *intellectus* significa en Agustín no la potencia misma, sino el acto de esa potencia, la «consciencia de algo», *notitia*, *verbum*, etc. Por eso, la noticia, como explicará el mismo Agustín puede ser engendrada por la memoria o por el entendimiento; por eso decía yo que era una cuestión de palabras. Además, ese problema recu-

25. *Id.*, *id.*

26. *Id.*, *id.*

27. *Id.*, p. 42. Creemos, pues, que en lugar de la distinción *ad modum subjecti* y *ad modum objecti*, que es confusa o errónea, pues no hay nunca sujeto o subjetividad si no hay objeto u objetividad; sería mejor adoptar el lenguaje agustiniano: *secundum substantiam* y *secundum relativum (ad aliquid)*. *De Trinit.* V, 4,5 PL 42,914.

28. *Id.*, p. 54.

29. *Mens et amor et notitia eius tria quaedam sunt et haec tria unum sunt. ... Mens, cum se ipsam cognoscit, non se superat notitia sua; quia ipsa cognoscit, ipsa cognoscitur!* (*De Trinit.* IX, 4,4 PL 42,963). Agustín se refiere a las tres potencias, memoria, entendimiento y voluntad; en sentido absoluto, equivalen a noticias y amor, que coinciden con la «mente». Al mismo tiempo, nos advierte que no hay experiencia alguna de tal realidad, sino que posteriormente, para poder ser conscientes y distinguidas (*Ut sentiantur et dinumerentur substantialiter*). *Id.*, n. 5 col. 963. *Relative dicuntur ad invicem, in sua sunt tamen singula quaeque substantia*. *Id.*, *id.*

bre otro que es para Agustín el *grandius aenigma*: «Vemos a Dios», a quien no podemos dejar de ver, y sin embargo, «no lo vemos». Es que hay dos tipos de conocimiento: el impreso o inconsciente y el expreso o consciente, el memorial y el intelectual, pero de manera que se pasa de uno al otro. En la «caída» platónica o en el pecado original, un conocimiento «intelectual» quedó reducido a «memorial», y ahora un conocimiento memorial es elevado a intelectual. Por eso el problema es sólo problema de lenguaje, aunque implique problemas profundos ulteriormente³⁰. No vemos, pues, que las meras fórmulas del lenguaje arrastren consigo los problemas de contenido, como indica Zekiyán, ya que esos problemas de contenido quedan bien encajados si se respetan las distinciones de lenguaje³¹.

La monografía de Zekiyán nos ha gustado mucho, a pesar de esta mutua acusación de lenguaje «confuso». Yo creo que no hay problema de fondo, ni discusión de fondo, sino de fórmulas y de modo de puntualizarlas. Quizá es la primera vez que veo una monografía dedicada a este tema, pero con un lenguaje que, aunque sea confuso aún, es ya totalmente distinto del que se solía emplear, pongamos por ejemplo, en Gilsón, para citar un modelo clásico. La Editorial de Génova nos obliga a pensar en el llorado profesor Sciacca y en la influencia que pudo ejercer con su enseñanza y con sus libros. Espero con ilusión algún nuevo ensayo de Zekiyán, en la convicción de que la profundización y claridad en este tema es un auténtico «punto de partida» para una filosofía y una teología, como las que fue poco a poco organizando el genial Agustín. Es un tema de siempre, pero Agustín fue más lejos que nadie y su investigación no ha perdido actualidad y tiene un futuro prometedor.

Lope CILLERUELO

30. *Nam et mens (vel conscientia) est utique in seipsa, quoniam ad se ipsam mens dicitur, quamvis noscens, vel nota, vel noscibilis ad suam notitiam relative dicatur.* (*Id.*, IX, 5,8 PL 42,965). Repetimos, es un problema de lenguaje absoluto o relativo.

31. ZEKIYÁN, *l.c.*, p. 54. En cambio, nosotros no podemos entender la distinción de Zekiyán: «presencia del objeto, pero ya expresa en el cognoscente», que se distingue de la atención del cognoscente dirigida actualmente al objeto» (*Id.*, p. 55s). Nos confunde más aún la cita de Söhngen, ya que este autor engloba la *memoria sui* con la *memoria Dei* y además utiliza el término «trascendental». La *memoria sui* es pura inmanencia (mundo «interno») y por eso se nos invita a trascenderlo en el sentido en que Sciacca hablaba de «interioridad objetiva» o mejor de «objetividad interior». Esa transcendencia afecta a la *memoria Dei*, no a la *memoria sui*.