



Cristian David Ávila Valbuena

NO SÉ

EL CONOCIMIENTO DEL ALMA EN SAN AGUSTÍN

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

**Facultad de Filosofía
Bogotá, 27 de octubre de 2020**

NO SÉ

EL CONOCIMIENTO DEL ALMA EN SAN AGUSTÍN

**Trabajo de Grado presentado por Cristian David Ávila Valbuena,
bajo la dirección del Profesor Alfonso Flórez,
como requisito parcial para optar al título de Licenciado en Filosofía**



PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

**Facultad de Filosofía
Bogotá, 27 de octubre de 2020**

TABLA DE CONTENIDO

CARTA DEL DIRECTOR	7
AGRADECIMIENTOS	9
INTRODUCCIÓN	11
1. EL CONTEXTO HISTÓRICO DE LOS ACADÉMICOS EN <i>CONTRA ACADEMICOS</i>	14
1.1 La Academia antigua	14
1.2 La Academia media y la Academia nueva	16
1.3 El eclecticismo de Agustín	21
1.3.1 <i>Contra Academicos</i>	22
1.3.2 <i>De Beata Vita</i>	23
1.3.3 <i>De Ordine</i>	27
1.4 El alma	32
2. LA PALABRA ‘<i>NESCIO</i>’ Y SU LUGAR EN LAS OBRAS DE AGUSTÍN	36
2.1 Libro octavo de <i>Las Confesiones</i>	36
2.2 <i>De Beata Vita</i>	40
2.3 <i>Contra Academicos</i>	43
2.4 <i>De Ordine</i>	46
2.5 <i>Soliloquia</i>	50
2.6 <i>De Quantitate Animae</i>	53
2.7 El <i>nescio</i> en la muerte, en la felicidad y en el tiempo. <i>Las Confesiones</i>	55
3. EL <i>NESCIO</i>, LA GRACIA Y EL MAESTRO DEL ALMA	65
CONCLUSIÓN	69
BIBLIOGRAFÍA	72

27 de octubre de 2020

Profesor
Luis Fernando Cardona Suárez
Decano

Apreciado señor Decano:

Reciba un cordial saludo.


Me permito presentar a la Facultad el trabajo titulado “No sé. El conocimiento del alma en San Agustín”, con el que el alumno Cristian David Ávila Valbuena completa una de las condiciones para optar al título de Licenciado en Filosofía.

Siguiendo la huella de la expresión “no sé” (*nescio*) en la obra dialogal de Agustín, se descubre la relación de esta expresión con el conocimiento del alma, tal como lo propone el Hiponense. Como se trata de una indagación gnoseológica, se toma como punto de partida la discusión del escepticismo académico que le es familiar a Agustín, lo que sirve de referente para realizar el examen del saber y del no saber en relación con los diálogos de Casiciaco. Sobre esta base, se adelanta en el orden cronológico de la vida de Agustín, no de la obra, el estudio del “no sé” (*nescio*) en su relación con el conocimiento del alma. Una última reflexión vincula este análisis con la pedagogía de la gracia.

Como se ve, el autor desarrolla una investigación original y pertinente, tanto desde el punto de vista filosófico como desde una perspectiva pedagógica. Estimo que el planteamiento y los resultados de esta monografía son útiles para la comunidad de estudios agustinianos y hermenéuticos.

Manifiesto, en consecuencia, mi aprobación de este trabajo, que cumple a cabalidad con las condiciones que la Facultad ha establecido al respecto.

Atentamente,


Alfonso Flórez
Profesor Titular

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer a Dios por permitirme tener una vida filosófica, pues sin saberlo, siempre he buscado conocerlo a él y al alma. También quisiera agradecer a mi esposa, que me ha acompañado desde nuestro noviazgo con mucha paciencia y amor. A Ethan, que algún día leerá este escrito. A mis padres, que me han apoyado en decisiones que parecieran no tener algún fin, como la música y la filosofía. A mis profesores, en especial a Alfonso Flórez, a Miguel Ángel Pérez y a Héctor Salinas, quienes me ayudaron, sabiéndolo o no, a engendrar las ideas que se trabajan en este texto. A todos ellos presento este fruto de mi amor por la filosofía.

INTRODUCCIÓN

Las obras de Agustín son de gran importancia para la historia y la filosofía, incluso la extensión y primacía temática de su obra deslumbra y sobrepasa por mucho a otros escritores en el pasar de los años; sin embargo, dichas características hacen que las investigaciones que se elaboren sobre este autor tengan que extenderse por varios de sus escritos con un método riguroso de interpretación. Esto pone de relieve un problema, y es que seleccionar las obras más afines al objetivo que se busca discrimina otras tantas; por ello, gran parte de la obra queda por fuera en la investigación, pues los temas que el Hiponense aborda se extienden por todos sus escritos ya que cada uno de ellos se acerca a dichos temas de formas diferentes, por lo que si se pudiera tener el panorama completo de toda su obra, esto enriquecería mucho más lo que se investiga. En este sentido, parece que de las investigaciones temáticas sobre nuestro autor se concluye cierta división o la difuminación de algunos temas en los diferentes escritos de la obra; así, una cantidad de investigadores creen que ciertos temas cambian de una obra a otra o que aparecen asuntos nuevos en escritos posteriores que contradicen a los primeros. Queremos situar nuestra labor en medio de esta problemática, pues consideramos que dichas interpretaciones son erróneas, no sólo por la dificultad de tener el panorama completo de toda la obra agustiniana, sino por la imposibilidad de que el lector aprehenda los temas que el mismo Hiponense no pudo aprehender completamente y que queremos mostrar en nuestro escrito. Además, aparte de la dificultad que representan los temas por sí mismos, están los problemas del contexto e insumos filosóficos que se le atribuyen al

pensador, pues algunos investigadores le asignan más o menos fundamentos, según consideran, al ver el uso de ciertas palabras que se da en las obras sin tener en cuenta lo que Agustín vive y cree. Dicho lo anterior, nuestro trabajo ofrece una solución, o al menos una vía interpretativa, a los siguientes problemas tomando como objeto de investigación los primeros escritos del filósofo; estos problemas son los siguientes: si hay o no una continuidad en el pasamiento agustiniano en cuanto a la gracia, si el neoplatonismo o el platonismo son la base de su pensamiento y qué rol tiene el cristianismo en relación con dichas enseñanzas griegas.

De esta forma, nuestra investigación comprende tres puntos principales. En primer lugar, presentamos un contexto histórico que tiene como objetivo mostrar lo que parece ocurrir en la historia de la filosofía platónica desde la perspectiva agustiniana en el diálogo *Contra Academicos* (3.17.37). Para ello se recorre dicha historia desde tres puntos fundamentales: lo epistemológico, lo social y las prácticas filosóficas. Al final, se sitúa a Agustín en medio de dicha historia académica, mostrando qué uso hace de las enseñanzas filosóficas que aprendió para así poder tomar una postura frente a las fuentes primarias del pensamiento agustiniano, al menos, en sus primeros escritos en relación con el cristianismo. En segundo lugar, abordamos el tema de la gracia y su relación con la privación del alma, donde la palabra '*nescio*' ('no sé') cumple un rol esencial para mostrar dicha relación; para ello, investigamos el momento de la conversión de Agustín en el libro octavo de *Las confesiones*; después de su conversión, pasamos por algunos de sus escritos en Roma, finalizando con el bautismo de nuestro autor y tres temas que aborda al finalizar *Las confesiones* en relación con el *nescio* y la ayuda divina, estos temas son la muerte, la felicidad y el tiempo. En tercero y último lugar, argumentamos la necesidad de la gracia para la enseñanza y el aprendizaje del alma por medio de aquello de lo que está privada; esto lo

investigaremos en el diálogo *De Magistro*, finalizando con algunas conclusiones generales de nuestra investigación.

Para facilidad en las citaciones de los escritos agustinianos, cada texto se abrevia de la siguiente forma: *De Beata Vita* (BV), *Contra Academicos* (CA), *De Ordine* (DO), *Soliloquia* (SOL), *De Quantitate Animae* (DQ), *De Magistro* (DM) y *Las Confesiones* (Cf).

1. EL CONTEXTO HISTÓRICO DE LOS ACADÉMICOS DE *CONTRA ACADEMICOS*

1.1 La Academia antigua

El Hiponense comienza su descripción de la Academia antigua presentando una parte del conocimiento que ha recibido de las doctrinas platónicas; hay dos mundos, el inteligible y el sensible. Del primero “procede la verdad con la que el alma al conocerla se hermosea y purifica” (CA 3.17.37)¹. En el segundo, se origina la opinión y lo verosímil, esto último sólo se alcanza mediante unas virtudes civiles que imitan a las virtudes verdaderas del mundo inteligible. Esta distinción entre un mundo real y otro que lo imita afecta lo epistemológico en tanto que el conocimiento se encuentra únicamente en el primer mundo; el segundo sólo imita en un grado u otro al primero. Cuando un ser humano desea conocer lo verdadero, entonces debe superar lo sensible mediante un riguroso método racional y dialéctico. Esta elevación de la razón a lo inteligible sólo ocurre cuando el conocimiento de lo sensible es superado; en otras palabras, cuando las opiniones desaparecen y se encuentran las verdades del conocimiento. En las investigaciones históricas de la Academia encontramos cómo esta idea epistemológica afecta lo social, pues el conocimiento no puede darse si no es en medio de un diálogo con otra persona que, de forma puntal, se da entre un discípulo y un maestro, por ello los discípulos viven cerca de su maestro o

¹ Las citas de este texto corresponden a la traducción de J. Álvarez a menos que se indique lo contrario.

con él (Hadot, 1998, p. 68). Lo social no se limita a la Academia, sino que se expande a lo político. Es decir que la comunidad académica está en constante comunión con la ciudad tanto en lo teórico como en lo práctico y así se puede ejercer lo político sin dejar lo teórico. La labor en la *polis* es fundamental para el que quiera ser filósofo, pues es necesario que éstos se formen como buenos ciudadanos que puedan modificar y aportar a los diferentes tipos de gobierno, así resulta necesario que se gobiernen a sí mismos y a la ciudad. Para lograrlo, el filósofo debe poseer cierto dominio sobre el discurso y el razonamiento; además, debe practicar lo verdadero, enseñarlo y mostrarlo en el diario vivir con otros. Siguiendo esta forma de vida, los ciudadanos están listos cuando adquieren cierta experiencia en las prácticas académicas, por lo cual parece haber dos clases de miembros diferentes, los más jóvenes y los más ancianos. Estos últimos son los maestros de los primeros que, en su momento, fueron jóvenes aprendices que maduraron en las prácticas de la Academia. Los jóvenes y los maestros tienen una práctica social común que consiste en el diálogo. No obstante, la práctica política es propia de los más ancianos, pues para lo político es necesario ser personas con un espíritu fuerte. Para tener un espíritu fuerte, las dos clases de miembros deben vivir de forma continua en una práctica más espiritual². Dicha práctica consiste en una transformación espiritual, en la elevación interior de lo sensible a lo inteligible. Esta elevación ocurre en el ejercicio de la dialéctica con el otro y en un examen continuo de sí mismo y de todas las cosas. Por su parte, la dialéctica tiene unas reglas, según las cuales, una de las personas propone una tesis y otra persona, mediante la interrogación, intenta llevar al interlocutor que propuso la tesis a dar respuestas contradictorias; sin embargo, no se trata de una pelea donde hay un ganador,

² El término 'espiritual' lo entendemos como lo hace Pierre Hadot en el libro *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. A saber, que "la palabra 'espiritual' permite comprender con mayor facilidad que ejercicios como estos [físicos, morales, éticos, intelectuales o del alma] son producto no sólo del pensamiento, sino de una totalidad psíquica del individuo que, en especial, revela el auténtico alcance de tales prácticas: gracias a ellas el individuo accede al círculo del espíritu objetivo, lo que significa que vuelve a situarse en la perspectiva del todo" (p. 24).

pues la dialéctica propone que ambas partes se dejen llevar por el razonamiento de un buen discurso, del *logos*. Tal es el motivo por el cual la dialéctica ejerce una transformación interior en los dos involucrados. En este punto entra el examen, pues es necesario que cada parte del diálogo examine el discurso y se examine a sí mismo; aquí aparece el conocimiento de lo inteligible porque, al mirar lo verdadero, se puede imitar, y entonces, se limitan las pasiones para que crezcan las virtudes en medio del debate.

1.2 La Academia media y la Academia nueva

Agustín nos muestra que, en el paso del tiempo, la enseñanza de la Academia antigua parece dominar sin mayores cambios hasta la aparición de Zenón de Citio. Éste es un discípulo de Polemón a quien, debido a que no pudo dejar el mundo sensible, se le ocultó la doctrina platónica de lo inteligible tal como se venía enseñando. Arcesilao, fiel discípulo de Polemón, toma el mando de la Academia entrando en conflicto con Zenón. El resultado de este conflicto crea lo que llamamos la Academia media. Arcesilao, viendo que las doctrinas estoicas de Zenón ganan popularidad –doctrinas de un único mundo, el sensible–, oculta las doctrinas del mundo inteligible a los discípulos nuevos que no han sido purificados y su alma no se ha elevado a lo verdadero. Se ocupa, entonces, de desmentir la posibilidad de decir algo verdadero acerca de lo sensible por los mismos medios sensibles alejándose de las doctrinas platónicas³, es entonces cuando se considera la suspensión del juicio como un método en contra del estoicismo que había creado Zenón.

Sin embargo, las investigaciones históricas nos muestran que la filosofía sigue siendo una forma de vivir. Los discípulos que son atraídos por alguna doctrina, sea del estoicismo o de la

³ Cfr. Harold, T. 2010, p 64.

Academia, se unen a su respectivo maestro y se trasladan cerca de la escuela, lo que nos muestra una continuidad en la importancia de la comunión entre discípulo y maestro tanto para la Academia como para la estoa de Zenón⁴. Estas dos doctrinas, junto con el aristotelismo y el epicureísmo, marcan la época helenística y los constantes encuentros entre ellas configuran las doctrinas académicas. Es más, si en algo coinciden las diferentes escuelas es en que la mejor forma de vida es aquella en la que el alma alcanza la tranquilidad. Zenón, por su parte, considera que la tranquilidad del alma se alcanza cuando el alma es imperturbable, cuando la fortuna del diario vivir no la afecta. Esto sólo es posible si la persona une su razón con la razón de la naturaleza. Para esto hay que conocer la unidad del cosmos y someterse a ella, es decir, al orden racional *–logos–* de la realidad. Dando respuesta a esto, Arcesilao, en voz de un escepticismo público, niega que la verdad del mundo sensible pueda conocerse, pues el alma pierde su tranquilidad si afirma algo falso; por lo cual, la suspensión del juicio es necesario para la tranquilidad del alma. En este contexto surge el escéptico, pues aparece en contra del dogmático al negar la adquisición de conocimiento por medio de lo sensible o de la razón. Si dicha crítica está enmarcada por el dogmatismo estoico, entonces ésta no consiste en la negación absoluta de la veracidad de un conocimiento, sino en la imposibilidad de encontrar la verdad en lo sensible y por medio de él (Mas, 2004, p. 246). Aún así, la Academia continúa con ciertas líneas socráticas, por ejemplo, que haya un interrogador que formula preguntas a una tesis contraria en medio de un diálogo y así, crecer en la virtud.

Este conflicto epistemológico entre ambas escuelas tiene consecuencias sociales y éticas diferentes. Por una parte, el estoicismo comienza a crecer y a ganar favor entre los más jóvenes, pues sus discípulos parecen demostrar que esta forma de vida tiene gran coherencia entre

⁴ Tiempo después de la época en la cual aparece la Academia antigua, surge el liceo de Aristóteles; sin embargo, no consideramos la historia del liceo relevante para contextualizar la exposición de Agustín. Así mismo, en la época helenística aparece el epicureísmo, de estos sólo se hablará cuando sea necesaria su mención.

lo teórico y lo práctico ya que enseñan una aparente imperturbabilidad al suprimir sus pasiones. Esto causa que una parte de los gobernantes se unan a la escuela y que, por ejemplo, el rey de Macedonia, Antígono Gonatas (Hadot, 1998, p. 210). Alaben y quieran aprender la doctrina, pues la ética estoica tiene un fin, éste es vivir de forma coherente, con una sola norma, la norma de la naturaleza. Por el contrario, el escéptico es acusado por los dogmáticos de no poder actuar⁵; por esta razón, su ética y sus relaciones públicas parecen tener problemas de coherencia, por lo menos, hasta Carnéades de Cirene. Éste propone la verosimilitud y lo probable como una solución para el actuar; dice Agustín que Carnéades “miró qué clase de acciones eran las que los hombres aprobaban, y viendo que se asemejaban a no sé cuáles verdaderas, llamó verosímil a todo lo que en este mundo debe seguirse como norma de conducta” (CA 3.18.40). Así, el escéptico puede actuar con probabilidad de acertar ya que lo hace de acuerdo con lo más plausible.

Tal cambio epistemológico en la Academia media logra afectar las prácticas espirituales, pues si para el escéptico no parece haber duda de que suspender el juicio trae tranquilidad al alma, entonces no plantea una tesis para discutir, sino que examina las tesis dogmáticas para desacreditarlas al negar su posibilidad de verdad o mostrar, al menos, que la tesis contraria tiene las mismas posibilidades de ser verdadera. En oposición a ello, los estoicos adoptan algunas prácticas de la Academia antigua, a saber, proponer o leer alguna tesis para fomentar una discusión dialéctica en medio del dominio de las pasiones. Sin embargo, aparecen diferentes escuelas estoicas debido a una nueva práctica, la retórica y el discurso continuo. Es común que

⁵ Parece adecuado entonces establecer la diferencia entre el escepticismo de la Academia y el escepticismo pirrónico de la época helenística. En la primera, el escepticismo propone evitar afirmar lo falso y, así, el alma se libera del error. En el segundo, el escepticismo propone la imposibilidad de todo conocimiento. En otras palabras, mientras la Academia discute con la verdad de lo sensible, Pirrón lo hace con el conocimiento. Tal diferencia lleva a que la Academia caiga en otro tipo de dogmatismo, mientras que el pirrónico evita el dogmatismo al cuestionar el fundamento de su misma duda, pues el cuestionamiento del pirrónico es una negación radical de toda posibilidad de conocimiento; por este motivo, el último escepticismo no conforma una escuela.

algunos maestros expongan ellos mismos una tesis y la refuten, o que den discursos sobre ética en diferentes lugares; tal implementación genera la necesidad de asumir nuevos conocimientos en lo expositivo que no pertenecen propiamente a la Academia.

Es importante aclarar que, para Agustín, la tercera fase comienza con Carnéades de Cirene por la introducción del probabilismo y continúa así hasta Antíoco de Ascalón⁶ por la introducción del eclecticismo. De esta forma, Antíoco pone al límite el escepticismo de sus predecesores y se da cuenta de que hay una contradicción en afirmar que nada puede ser afirmado. Emprende, entonces, la búsqueda de lo verdadero en las diferentes escuelas de la época; en especial, en las doctrinas estoicas y epicúreas. El resultado de su búsqueda se manifiesta en la unión entre algunos puntos esenciales en los cuales coinciden las dos doctrinas. Con respecto a las doctrinas idealistas de Platón, éstas son olvidadas por el dominio y popularidad que toma el escepticismo de la Academia y, si algo queda aun de la enseñanza del mundo inteligible, es corrompida por su unión ecléctica con las doctrinas estoicas que asume Antíoco.

A pesar del olvido de lo inteligible, Marco Tulio Cicerón, que conoce las obras de Platón y las lee de forma directa, le es fácil discriminarlo de la tradición histórica. En consonancia con Antíoco, Cicerón es estudiado en otras escuelas, por lo cual adopta algunas posiciones eclécticas siempre y cuando estas no consistan en la unidad entre los puntos esenciales de las escuelas, como afirma Antíoco. Su eclecticismo consiste en que la argumentación de una escuela puede ser usada para encontrar los errores de otra, sin que esto involucre un vínculo de asociación con la primera. Es decir que, aunque su creencia es cercana al platonismo, puede usar doctrinas estoicas para desvirtuar argumentos epicúreos o escépticos y viceversa. Por ejemplo, cuando se

⁶ Salvador Mas considera que con Antíoco se inaugura una cuarta Academia (cf. 2004, p. 250). Sin embargo, como se dijo desde el principio, estamos siguiendo la perspectiva de Agustín. Es más, otros historiadores como Frederick Copleston consideran, junto con Agustín, sólo tres fases de la Academia (cf. 1993, p. 417).

trata de ética, está de acuerdo con los estoicos en tanto que la virtud basta para la felicidad, pero en el campo de la filosofía natural, está del lado escéptico. Tales posiciones crean una dificultad interpretativa cuando se intenta ubicar a Cicerón en alguna doctrina; por lo cual, la mejor descripción de él parece ser ecléctica.

Hay que decir respecto a lo social y a las prácticas espirituales que, en la época entre Carnéades y Antíoco, ocurre la primera guerra mitridática. En ésta, Atenas es destruida y se expande la República romana. Como consecuencia de esto, las escuelas pierden su lugar de origen y se esparcen por diferentes ciudades, por ello cambia lo social y lo práctico. En primer lugar, la dispersión descentraliza a la Academia y la divide entre diferentes ciudades donde cada una se establece con maestros desiguales en su doctrina y, como resultado, las escuelas se conforman de los habitantes de aquella ciudad en la que se encuentran. De ahí que, el discípulo, no se traslade a vivir cerca del maestro, sino que busque y se una a aquella escuela que le quede cerca y le convenga, así se rompe la relación afectiva entre el maestro y su discípulo que se daba en las anteriores academias. En segundo lugar, se forman diferentes matices de una doctrina, es así como toma importancia lo teórico en tanto que se busca conocer lo que dicen los antiguos filósofos y no una forma de vida, pues la enseñanza del maestro se convierte en un contenido de cultura general.

Por otro lado, en las prácticas espirituales aparece el comentario (Hadot, 1998, p. 166). Los textos de los maestros se dispersan y no están en un solo lugar, por lo cual ya no se establece una tesis y su respectiva discusión. Esto lleva a que la enseñanza se convierta en leer y comentar al filósofo representante de la escuela, se pierde lo espiritual para convertirse en algo sólo intelectual. Aun así, los textos no se leen en cualquier orden porque aparece el currículo del maestro que dicta qué lectura se debe hacer según el avance personal y técnico del discípulo. Lo cual causa que tome importancia la lectura en la filosofía y, como también se deja de dialogar, se

comienza a leer y a comentar en privado, la filosofía se convierte entonces en un ejercicio individual. Aunque ya no se traten los problemas en sí mismos, sino en lo que un autor o un sistema puede decir sobre un problema, el comentario no deja de ser una nueva forma de vida. Es decir que algunos logran mejorar su espíritu con sólo leer y comentar textos; es más, algunos maestros exhortan a sus discípulos a aprender para vivir y no sólo para conocer.

Estas tres fases de la Academia muestran el olvido del mundo inteligible, el mundo ideal de lo verdadero, el cual reaparece con la dispersión de la Academia y las lecturas directas de los diálogos platónicos. Cicerón, siendo maestro de Agustín, le transmite las posturas de las escuelas griegas y parte de su visión de la Academia⁷; por lo cual, nuestro autor aprende del procedimiento ecléctico de su maestro y, además, en su conversión al cristianismo, dicho eclecticismo entre escuelas griegas deja de ser una forma de vida radical para convertirse en una herramienta a favor de las doctrinas de la revelación cristiana (Colish, 1985, p. 152)⁸.

1.3 El eclecticismo de Agustín

Los textos que nos interesa observar en este apartado son tres de los cuatro diálogos que corresponden al periodo de retiro al norte de Milán, antes de su bautismo, en el año 386. Estos textos son *Contra Academicos*, *De Beata Vita* y *De Ordine*. Esto porque nos parece que estas obras representan el punto de encuentro entre el neoplatonismo que Agustín aprendió de los platónicos, lo que recibe de Platón y de la Academia por medio de Cicerón, y el cristianismo trinitario que transforma, de una forma radical y fundamental, su pensamiento (Catapano, 2010, p. 553).

⁷ Cfr. Lévi, C. 2010, p 45.

⁸ Por su parte, investigadores como Erik Kenyon resaltan el uso y forma de las enseñanzas en *Contra Academicos*, pues le parece que Agustín parece tomar posturas académicas porque su intención es más pedagógica que dogmática. Cfr. 2018, p 25.

1.3.1 *Contra Academicos*

Como se dijo más arriba, en la historia de la Academia que Agustín propone siguiendo a Cicerón (CA 3.20.43), el eclecticismo es el movimiento donde lo situaremos a él como pensador, teniendo en cuenta que no se suscribe a una forma de vida específica, sino que pone al servicio de un pensamiento principal –el cristiano– diferentes doctrinas filosóficas en mayor o menor medida según considere conveniente⁹. Siguiendo con el diálogo, podemos ver el pensamiento ecléctico en las palabras que se usan para iniciar el relato de la Academia, pues nos dice que su explicación no es acerca de lo que sabe –*sciam*–, sino de lo que piensa o estima –*existimem*–¹⁰. Aquello que él estima de los académicos se debe considerar como algo probable y no como una opinión –*opinionem*– sin más, pues la opinión sólo aparece en el mundo platónico de lo sensible¹¹. Es decir que, ‘*existimem*’ está entre lo verdadero ‘*sciam*’ y lo que se produce en el insensato, la ‘*opinionem*’. Esto nos muestra, al menos, un eclecticismo entre el pensamiento platónico y el pensamiento de Carnéades; el primero está en el uso de ‘*sciam*’, pues este nivel de conocimiento¹² es verdadero sólo cuando observa el mundo inteligible de lo ideal. Es más, que se pueda conocer lo verdadero, hace parte tanto de las doctrinas platónicas, como de las estoicas; sin embargo, que lo verdadero se encuentre en un mundo diferente al sensible pertenece a lo platónico, no a lo estoico. El segundo pensamiento está en el uso de ‘*existimem*’, pues aquello que estima, no lo sabe, pero le parece probable; en este sentido, el relato de la Academia se encuentra en el lugar de lo verosímil.

Teniendo en cuenta dicho eclecticismo, podemos ahora observar que el título del diálogo *Contra Academicos* nos propone un fin y una posición frente a la Academia; Agustín está

⁹ Cf. Colish, p. 143.

¹⁰ “*Audite iam paulo attentius non quid sciam sed quid existimem*” (CA 3.17.37).

¹¹ “*de hoc autem in stultorum animis non scientiam sed opinionem posse generari*” (CA 3.17.37).

¹² “*et ideo de illo in ea quae se cognosceret anima velut expoliri et quasi serenari veritatem*” (CA 3.17.37).

en contra de los académicos y desea proponer una argumentación frente a sus posturas. ¿Contra cuáles académicos? Propiamente se desea rebatir el escepticismo que se introduce en la Academia media. Que se haga uso de dichas doctrinas y, a su vez, se intenten refutar, muestra que Agustín no se adhiere a ninguno de esos pensamientos, sino que los utiliza de diferentes formas. También muestra que el diálogo es en sí mismo ecléctico, pues recurre a las posturas de Carnéades,¹³ mostrando que a diferencia del escéptico académico su postura puede ser verosímil porque el alma que se conoce a sí misma puede formarse la verdad observando el mundo inteligible en el que ella habita (Foley, Vol. 1, p. 203).

Por otro lado, que se recurra al pensamiento platónico y al estoicismo para rebatir la imposibilidad de conocer la verdad que propone la Academia media tiene sus propios fines. La revelación cristiana nos dice que Cristo es la Verdad¹⁴; si la Academia media tiene la razón, la verdad no puede ser conocida; si la verdad no puede ser conocida, el hombre no puede ser feliz (*BV* 4.35). Es decir que para el Hiponense, conocer la Verdad, entendida como la Segunda Persona de la Trinidad, es la condición de posibilidad para la felicidad. El académico, entonces, no puede ser feliz porque ello supone asentir a algo que se considera verdadero. Dicho lo anterior, se puede decir que el fundamento cristiano marca el rumbo de la argumentación y el fin del uso ecléctico de diferentes doctrinas griegas en el texto.

1.3.2 De Beata Vita

El eclecticismo en este diálogo se presenta también desde sus primeras páginas. Agustín propone una metáfora en la cual se compara la filosofía con un puerto seguro al cual es necesario que el filósofo llegue si quiere pasar y adentrarse a la vida feliz; por el contrario, el mar abierto es lo

¹³ “*Itaque iam cum Alypio te fautore conflagam et tibi facile persuadebo quod volo, probabiliter tamen*” (*CA* 2.3.8).

¹⁴ Evangelio según San Juan 14, 6.

inseguro, aquel lugar agitado en donde el filósofo no tiene un fundamento sólido en el cual sostenerse ni en el cual apoyarse para adentrarse a la felicidad. La metáfora nos dice que

si al puerto de la filosofía, desde el cual se adentra ya en la región y tierra firme de la vida dichosa [...] se lograra arribar por un procedimiento dialéctico de la razón y el esfuerzo de la voluntad, no sé si será temerario afirmar que llagarían bastantes menos hombres a él [...]. Pues porque este mundo nos ha arrojado como precipitadamente y por diversas partes, cual proceloso mar, Dios o la naturaleza, o la necesidad o nuestra voluntad, o la combinación parcial o total de todas estas causas [...] ¡cuántos sabrían adónde debe dirigirse cada cual o por dónde han de volver, si de cuando en cuando alguna tempestad, que a los insensatos pareceles revés, contra toda voluntad y corriente, en medio de su ignorancia y extravío, no los arroja en la playa por la que tanto anhelan! (BV 1.1).¹⁵

En la anterior metáfora hay un insensato que considera la ayuda de la tempestad como algo adverso, así parecen pensar los estoicos o, por lo menos, Séneca. En las *Epístolas morales a Lucilio*, nos dice que un filósofo

precisa mantener firme el timón ante el acoso de las olas, luchar con el propio mar, sustraer las velas al soplo del viento: ¿cómo me puede ayudar el piloto de la nave si está aturdido y vomitando? ¿No crees que la vida se ve zarandeada por una tempestad mucho mayor que nave alguna? No es cuestión de hablar, sino de mantener firme el timón (Séneca, XV.108.34).

¹⁵ “Si ad philosophiae portum, de quo iam beatae vitae regionem solumque proceditur [...] ratione institutus cursus et voluntas ipsa perduceret, nescio utrum temeré dixerim multo minoris numeri homines ad eum perventuros fuisse [...]. Cum enim in hunc mundum, sive Deus, sive natura, sive necessitas, sive voluntas nostra, sive coniuncta horum aliqua, sive simul omnia [...] veluti in quoddam procellosum salum nos quasi temeré passimque proiecerit, quotusquisque cognosceret quo sibi nitendum esset quave redeundum, nisi aiiquando et invitos contraque obnitentes aliqua tempestas, quae stultis videtur adversa, in optatissimam terram nescientes errantesque compingeret?” (BV 1.1).

En la anterior metáfora, Séneca piensa que el mar abierto es el lugar donde el filósofo se forma, es en la tormenta de la vida donde ocurre el oleaje en el que se adquiere la virtud necesaria para dominar las pasiones y, así, ser uno con la naturaleza. En cambio, la primera metáfora usa la imagen del mar abierto para mostrar la incertidumbre y decir que el filósofo debe llegar a tierra firme, a un fundamento; más aun, la transformación que Agustín ejerce sobre la imagen del mar no se queda ahí, pues conlleva una implicación social y política. Se entiende que el mar es imagen, no solo de la vida en general, sino de la vida política. Dice Séneca de sí mismo que “examinaba a qué mares me lanzaría para hacer negocio, qué contratos públicos explotaría, qué mercancías importaría” (Séneca, XX.119.5). Incluso, afirma que Alejandro en su reinado busca “tierras que conquistar, explora mares desconocidos, envía nuevas flotas al océano y destruye, por así decirlo, las mismas barreras del mundo” (Séneca, XX.119.7). Como hemos visto, es en la vida política donde se desarrolla la virtud del estoico, allí está su negocio y en ella encuentra la paz; no obstante, este filósofo romano pone límites a la vida pública, pues se debe saber eludir la tiranía alejándose de lo político y dedicándose a sí mismo, al ocio (Mas, 2006, p. 318). Es en este último sentido que Agustín entiende la vida filosófica en sus primeros años de cristiano, pues cuando se convierte al cristianismo, abandona sus negocios públicos como rétor del emperador y se aparta a Casiciaco para un tiempo de ocio, de meditación y de reflexión (Brown, 1970, p. 147).

El retiro espiritual es un proyecto que Agustín parece querer continuar en su ciudad natal, pues aunque está en un tiempo de ocio, no deja de mostrar un deseo por regresar a la patria. La patria que se menciona en *De Beata Vita* puede entenderse de dos formas. Por un lado, se identifica con el deseo de Agustín de querer regresar a su ciudad en África y dedicarse al ocio

cristiano con un grupo de amigos¹⁶; por el otro lado, se puede entender la patria como aquel lugar del que algunos hombres “engañados por la halagüeña bonanza, se internaron en alta mar atreviéndose a peregrinar lejos de su patria, con frecuente olvido de la misma” (*BV* 1.2). Entre los peligros que un hombre puede encontrar en alta mar aparece el perder de vista su lugar de origen, el cual es la dulcísima patria a la cual se debe regresar y que se encuentra en tierra firme. Si algo debemos tener en cuenta de esta patria es que es un lugar real, que sólo en el segundo sentido, el cristianismo la presenta como el lugar donde se habita con Cristo, con la Verdad. Es decir que la patria no es una metáfora del Padre, como sería el caso de la patria en los neoplatónicos; en estos últimos, la patria es el retorno a la primera hipóstasis que se encuentra más allá del ser, dicho así es imposible que sea un lugar efectivo. Esto muestra que la noción de patria que tiene el Hiponense es un mundo real donde habita la Verdad, una noción más platónica que neoplatónica.

Se puede encontrar algo más en las metáforas propuestas, y es que al puerto de la filosofía no se llega por medio de la virtud. Para explicar esto se debe entender la distinción entre la verdadera filosofía y la filosofía envuelta en un “orgullosa afán de vanagloria” (*BV* 1.3). Así mismo, hay una diferencia entre la búsqueda honesta de la verdad y la búsqueda de un vano conocimiento; el segundo es como un monte que, entre el mar abierto y el puerto, atrapa y absorbe con inquietudes engañosas a aquellos que buscan la sabiduría. Es por esta razón que parece temerario afirmar que “si [...] se lograra arribar [a la vida feliz] por un procedimiento dialéctico de la razón y el esfuerzo de la voluntad, no sé si será temerario afirmar que llegarían bastantes menos hombres a él, con ser poquísimos los que ahora, como vemos, alcanzan esta meta” (*BV*

¹⁶ Es importante tener en cuenta que Agustín no podía navegar de Milán a África debido a la época invernal que se cruzaba en ese instante, tales circunstancias parecen formar parte de pasar un tiempo en la villa mientras se puede volver a navegar.

1.1)¹⁷. Hay que tener en cuenta que el condicional es “si [...] se lograra arribar”, lo que nos indica que lo temerario es afirmar que llegarían menos hombres, pues lo que parece pensar el autor es que ninguno de los hombres llegaría, es decir que a la vida feliz no se llega por los medios de la razón y el esfuerzo; además, los poquísimos que llegan, son aquellos que lo hacen por una causa diferente. Por esto, dice más adelante que el hombre feliz es aquel que es pleno, aquel que “ha hallado a Dios” (*BV* 3.21). No obstante, el hombre siempre está en una continua búsqueda, pues “mientras vamos en su busca y no abrevamos en la plenitud de su fuente, no presumamos de haber llegado aún a la plenitud de su Medida” (*BV* 4.35). A partir de estos argumentos, nos parece que ni con la razón ni con el esfuerzo se logra alcanzar la plenitud. La metáfora de Séneca y el estoicismo es contraria a esto, pues se propone la virtud como medio para alcanzar el dominio de sí mismo y así llegar a la felicidad.

1.3.3 *De Ordine*

Para Agustín la razón no deja de tener una labor importante, ya que parece organizar los pensamientos. En el diálogo *De Ordine* hay una conexión entre la razón y la naturaleza. En efecto, es necesario que el ser humano entienda la coherencia que hay entre las partes que componen la naturaleza del universo pues, de lo contrario, los hombres se dejarían llevar por los problemas de la vida sin poder descansar de ellos. Así mismo creen los estoicos, el filósofo sólo es imperturbable cuando somete la razón al conocimiento de la naturaleza. Sin embargo, las lecturas platónicas y el cristianismo intervienen y modifican el estoicismo; pues, el platonismo, aparece en la distinción entre unidad y multiplicidad como un marco metafísico para el concepto del orden natural (Colish, 1985, p. 157). Es decir que hay una estructura unitaria e inteligible que le da orden a la

¹⁷ “Si [...] *ratione institutus cursus et voluntas ipsa perduceret, nescio utrum temeré dixerim multo minoris numeri homines ad eum perventuros fuisse quamvis nunc quoque, ut videmus, rari admodum paucique perveniant*” (*BV* 1.1).

multiplicidad de fenómenos que ocurren en el mundo. En este sentido, la razón no se somete a la naturaleza, sino que aprehende lo múltiple y le da sentido al observar lo simple. Nada ocurriría, entonces, por azar o fortuna; más bien, todos los fenómenos se encuentran encadenados y adquieren sentido en dicha estructura metafísica. El cristianismo aparece en el concepto de unidad, pues la unidad simple que da sentido a todas las cosas es Dios; la razón, entonces, debe conocer a Dios para entender la unidad de la multiplicidad de los fenómenos. Cuando una persona no pone sus ojos en la unidad, sólo logra restringir el “campo visual y abarcando con sus ojos sólo el módulo de un azulejo de un mosaico, censurará al artífice, como ignorante de la ordenación y composición de tales obras; creería que no hay orden en la combinación de las teselas, por no considerar ni examinar el conjunto de todos los adornos que concurren a la formación de una faz hermosa” (*DO* 1.1.2). Es decir, que el ignorante que no observa la unidad de las cosas se deja llevar por las dificultades de la vida sin pensar que, en medio de la unidad, tales males sirven a la armonía (Moreschini, 2013, p. 985). Contrariamente a esto, los estoicos piensan que los males no hacen parte del orden, sino que ocurren cuando la persona no somete su razón a la naturaleza.

Dicho lo anterior, podemos ver que Agustín, en estos tres diálogos utiliza en algunos aspectos a la Academia y en otros se aparta de ella; en general esto ocurre con los distintos pensamientos de las escuelas. Esto nos indica que su posición no es propia de alguna escuela o pensamiento en general, sino que es un ecléctico a la manera de Cicerón que usa de los diferentes pensamientos en distintas ocasiones sin adherirse a ellos. Tal postura no puede dejar de traer cierta dificultad a la hora de querer pensar en cuál de las escuelas tiene mayor influencia en el pensamiento de Agustín, especialmente en su periodo de reflexión previo al bautismo. Por ello, consideramos importante investigar cómo se afectan entre sí algunos de estos pensamientos en los escritos de Casiciaco. Hay, al menos, tres relaciones que queremos observar, estas son: el

cristianismo con el neoplatonismo, el neoplatonismo con el platonismo y el platonismo con el aristotelismo.

En cuanto a la primera relación, entre cristianismo y neoplatonismo, quisiera destacar el alejamiento del pensamiento neoplatónico en Agustín a causa de su conversión al cristianismo, de forma especial en la distinción entre las estructuras metafísicas trinitarias de ellos. Agustín, desde su retiro en Casiciaco, parece dejar clara su posición y creencia de la Trinidad de Dios, pues las tres obras nos ofrecen algunas claves interpretativas para asumir que *De Beata Vita* es un diálogo sobre el Padre, *Contra Academicos* es un diálogo sobre el Hijo y *De Ordine* es un diálogo sobre el Espíritu Santo¹⁸. Esto lo podemos deducir del primer diálogo, pues la felicidad “consiste en conocer piadosa y perfectamente por quién eres guiado a la Verdad, de qué Verdad disfrutas y por qué vínculo te unes al sumo Modo. Por estas tres cosas se va a la inteligencia de un solo Dios y una sola sustancia” (*BV* 4.35)¹⁹. Más adelante nos dice que el sumo Modo es el verdadero Padre (*BV* 4.35). Más aun, el Padre es por quién se es guiado al conocimiento de la Verdad, la cual se puede disfrutar *–perfruaris–* y, como ya se dijo, ella y la segunda Persona de la Trinidad son idénticas y son el tema principal de *Contra Academicos*. Por último, se debe conocer la forma en la que alguien se une *–connectaris–* con el Padre, esto se investiga en *De Ordine*²⁰, pues en el orden se manifiesta la estructura metafísica y espiritual que da unidad a los fenómenos particulares. En el momento que Agustín termina lo citado; Mónica, madre de Agustín y personaje importante en los diálogos, capta las tres personas mencionadas en las palabras de su hijo y exclama el canto

¹⁸ Cfr. O'Donnell, p. 629. Referencia electrónica.

¹⁹ “*pie perfecteque cognoscere a quo inducaris in veritatem, qua veritate perfruaris, per quid connectaris summo modo. Quae tria unum Deum intelligentibus unamque substantiam*” (*BV* 4.35).

²⁰ Se debe notar que esta propuesta de lectura, a saber, *De Beata Vita*, *Contra Academicos* y *De Ordine*, corresponde al orden en el que estos fueron finalizados. Es decir, que aunque *Contra Academicos* comenzó a escribirse primero, es el segundo en ser terminado y, aunque *De Beata Vita* es el segundo diálogo que comienza a ser escrito, es terminado de primeras. (Cfr. Foley, Vol 1, p. 217).

trinitario de Ambrosio “guarda en tu regazo, ¡oh Trinidad!, a los que te ruegan” (*BV* 4.35). Dicho lo anterior, podemos establecer algunas diferencias entre la Trinidad agustiniana y las hipóstasis neoplatónicas. En primer lugar, la esencia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo no son diferentes entre sí ni se degradan ontológicamente de una al otra, sino que su relación es de guía *–inducaris–* y conexión *–connectaris–*. Por el contrario, las hipóstasis tienen una diferencia esencial entre sí y menguan ontológicamente a medida que se configuran a sí mismas. En segundo lugar, la tercera hipóstasis parece ser muy diferente del Espíritu Santo, pues este último tiene que ver con la explicación del orden racional de aquello que decide crear, es decir, que hay una creación voluntaria y una separación ontológica entre el Espíritu Santo y su creación; pero, en el neoplatonismo, la multiplicidad del mundo material se configura necesariamente del Alma del mundo, de la tercera hipóstasis. Esto quiere decir que lo material, degradado, mantiene alguna clase de continuidad con las hipóstasis. Por último, pero no menos importante, la relación entre las Personas de la Trinidad es de unidad, no de configuración; por lo cual, las determinaciones metafísicas de la Verdad no son similares a las determinaciones de la segunda hipóstasis, en especial, por la encarnación de la Verdad en el mundo sensible. De esta forma se puede apreciar algunas diferencias entre el pensamiento cristiano que retoma²¹ Agustín con la lectura del Apóstol Pablo y el neoplatonismo del cual se está alejando poco a poco después de su conversión.

En cuanto a la segunda relación, entre neoplatonismo y platonismo, quisiera destacar que, separándonos de Colish²², nos parece que el concepto de la unidad que da sentido a la multiplicidad en el diálogo *De Ordine*, pertenece más a lo platónico que a lo neoplatónico. Esto porque en el neoplatonismo, como ya se ha dicho, lo que se configura de la primera hipóstasis

²¹ Cfr. Harrison, p. 22.

²² Cfr. Colish, p. 157.

supone una degeneración ontológica y así sucesivamente. Por ello, es necesario que se retorne a la primera hipóstasis y se complete el ciclo. Por el contrario, lo que Agustín propone no es una desaparición de lo múltiple en lo simple, sino que aquello adquiera sentido por medio de éste, así como Platón da sentido al mundo sensible por medio de lo inteligible en su famosa alegoría del sol. Dicho esto, nos parece que Platón, recibido por medio de Cicerón, tiene una mayor continuidad e influencia en la forma con la que Agustín explica sus creencias que aquello recibido por medio del neoplatonismo.

En cuanto a la tercera relación, entre platonismo y aristotelismo, Agustín nos dice que en temas de educación, doctrina y moral “no han faltado varones sumamente hábiles e inteligentes, que con sus discursos enseñaron la perfecta armonía entre Platón y Aristóteles, de manera que sólo a los ignorantes y poco atentos les parece que entre ellos existe cierta oposición” (CA, 3.19.42). Dicha armonía, que hoy no nos parece tan evidente, está enmarcada por el eclecticismo entre dichas doctrinas y el cristianismo en el tema de las ideas. Por su parte, el platonismo propone las ideas como seres diferentes y subsistentes, mientras que el neoplatonismo identifica las ideas con la segunda hipóstasis, con la Inteligencia; sin embargo, el aristotelismo considera las ideas, no como algo subsistente, sino como formas inmanentes al objeto que pueden ser captadas por un sujeto. En este sentido, Filón de Alejandría es quien une estas dos nociones al entender a Dios como un ser simple que puede pensar ideas y formas universales (Moreschini, 2013, p. 189). Este cambio en el modo de entender las ideas platónicas como pensamientos divinos produce una unión entre las dos doctrinas que, además, muestra la necesidad de retomar el mundo inteligible que la Academia había olvidado en esa época.

Dicho lo anterior, podemos concluir que en Agustín, en sus primeros meses de converso, hay una distancia entre el cristianismo y el neoplatonismo, entre el neoplatonismo y el

platonismo; y, además, una unión ecléctica entre el platonismo y el aristotelismo. No obstante, debemos tener en cuenta que la distancia entre las creencias cristianas y las enseñanzas neoplatónicas aparecen en un contexto metafísico; es decir, que el Dios de Agustín es esencialmente diferente al Uno neoplatónico. Esto se debe, en parte, a la unión entre platonismo y aristotelismo, pues, para el cristiano, Dios y las ideas son uno solo, mientras que para el neoplatónico, son dos realidades ontológicas diferentes. Algo similar nos parece que ocurre con el alma del ser humano; pues, para el neoplatónico, el Alma es culpable de atreverse a separarse y permanecer diferente de la segunda hipóstasis²³, de permanecer individual, es decir que la preferencia por ser diferente al todo es la causa de su culpabilidad. Por el contrario, el cristiano cree que el alma sólo es culpable por el pecado voluntario del primer hombre²⁴, no por estar de forma individual en un cuerpo. La razón por la cual nos parece que estas dos distinciones son importantes para Agustín, es porque Dios y el alma son lo que más le interesa conocer en su retiro espiritual (*Sol* 1.2.7). Más aún, se debe conocer primero el alma porque ella es la que le permite conocer a Dios (*Sol* 1.6.12).

1.4 El alma

La naturaleza del alma, en los escritos agustinianos, ha sido un tema de debate entre los estudiosos del filósofo; por un lado, están aquellos como Robert O'Connell que piensan que el alma sufre una caída y degradación ontológica radical²⁵ y por eso es culpable. Por otro lado, están otros como Gerard O'Daly, él cree que la caída se da sólo en un nivel ético (Rombs, 2008, p. 9). Nosotros, por

²³ Cfr. Rombs, p. 18.

²⁴ Cfr. Flórez, 2008, p. 5.

²⁵ Cfr. O'Connell, p. 166.

nuestra parte, consideramos que ninguno de los dos extremos explica completamente la naturaleza de la caída del alma en Agustín. Si suponemos que la caída por el pecado se da en un nivel ontológico, estaríamos admitiendo que el alma del primer hombre, Adán, es esencialmente diferente al alma de su descendencia, la naturaleza de aquella sería superior a ésta. Más problemático aún sería que ocurriría lo mismo con Cristo, que siendo Dios y hombre, comprende las dos naturalezas que, en cuanto hombre, es como el segundo Adán²⁶. No sería, entonces un hombre de la misma naturaleza que los demás, sería diferente y su obra redentora no podría ser eficaz, pues la redención sólo es posible entre la misma especie. Por lo cual, tanto Cristo como su figura, Adán, son de la misma naturaleza ontológica que los seres humanos. Por otro lado, si suponemos que la caída del alma se da sólo en un nivel ético, no habría ningún impedimento para corregir el error de Adán mediante el esfuerzo de la voluntad y todo el plan de Cristo sería innecesario; pues, dicho así, el ser humano tendría la capacidad de restaurar por sí mismo lo que el pecado le quitó.

Nos parece que, para Agustín, el alma se ve afectada por el pecado original de Adán sin que esto involucre un cambio ontológico. Para probar esto podemos observar una de las propiedades intrínsecas al alma, su inmortalidad, cuestión que rodea al texto de *Soliloquia* y es respondida con su respectiva afirmación (*Sol* 2.18.32). Que el alma sea inmortal parece ser parte de la semejanza con la que Dios creó al alma pues, nos dice Agustín en un diálogo escrito el año siguiente²⁷ a su retiro espiritual, que “así como la imagen de tu cuerpo no puede tener el mismo valor que tu mismo cuerpo, así tampoco hay que admirarse de que el alma no tenga tanto poder

²⁶ Esta comparación entre Adán y Cristo como representantes de la humanidad se encuentra en el quinto libro de la *Epístola a los romanos*. En el octavo libro de *Las confesiones*, Agustín relata su conversión por medio de un pasaje de dicha epístola, además de ser el texto que tenía presente en sus lecturas. Cfr. *Cf* 8.6.14.

²⁷ *De Quantitate Animae*, escrito en el año 387.

como el que la creó a su semejanza” (*DQ* 2.3). Esto significa que aunque el alma es inmortal, no es eterna, pues por inmortal entendemos que, al tener un comienzo, su permanencia en el ser no es por sí misma, mientras que lo eterno no tiene un comienzo porque siempre ha sido y será por sí mismo. Por esta razón, podemos afirmar que Dios es eterno mientras que el alma de los seres humanos es inmortal²⁸. No tiene sentido pensar que el alma obtiene su inmortalidad después de pecar, pues el pecado quita no agrega²⁹, por lo cual el alma es inmortal antes del pecado adámico. Teniendo esto claro, podemos suponer que si la inmortalidad es una propiedad del alma, como trata Agustín en *Soliloquia*, entonces dicha propiedad no cambia de la forma que lo propone O’Connell. Sin embargo, el pecado tiene que afectar algo en el alma del ser humano, teniendo presente que en *De Beata Vita* se nos dice que “a Dios posee –dijo– el que no tiene un espíritu impuro” (*BV* 2.12)³⁰ y que más adelante complementa que “se llama espíritu inmundo toda alma impura o inquinada con vicios o errores” (*BV* 3.18)³¹. Al observar las dos citas podemos entender que el alma está deshonrada y contaminada –*inquinata*– de vicios y errores, la honra que tenía por ser imagen y semejanza de Dios se ve trastocada y oculta bajo la oscuridad del pecado, por esta razón se dice en *Soliloquia* que el alma necesita “tener ojos, mirar, ver” (*Sol* 1.6.12), pues “nadie se esforzará por conseguir la sanidad de los ojos si no la cree indispensable para ver lo que no puede mostrársele por hallarse inquinada y débil” (*Sol* 1.6.12)³². En este sentido, si el alma fue creada con el fin de ser imagen y semejanza de Dios, entonces el pecado oculta y deshonra dicho

²⁸ Cfr. O’Daly, p. 35.

²⁹ Cfr. Flórez, 2008, p. 4.

³⁰ Traducción propia “–*Is habet Deum–ait–qui spiritum immundum non habet*” (*BV* 2.12). Consideramos que el agregado de ‘alma’ en la traducción de Victorino Capanaga no es necesario y sí puede causar una interpretación incorrecta del texto.

³¹ “*dicitur spiritus immundus omnis omnino anima immunda, quod nihil est aliud quam vitiis et erroribus inquinata*” (*BV* 3.18).

³² “*enim adhuc ei demonstrari non potest vitiis inquinatae atque aegrotanti*” (*Sol* 1.6.12).

fin cegando al alma para que busque su propósito en otras cosas. Sin embargo, el pecado no es suficiente para que el hombre deje de ser esencialmente imagen y semejanza de Dios, pues el alma sigue siendo inmortal.

Podemos apreciar que en el alma hay algo que permanece oculto, que la priva de conocer y regresar a Dios por sí misma; como ya se dijo, ese algo no es ontológico ni ético, sino que parece ser la carencia de ser-imagen en su totalidad. Esta carencia es aquello que le falta al alma para llegar a su fin y ésta abarca la totalidad del alma, es decir que el ser humano es carente de algo en su voluntad, en su racionalidad y en su emocionalidad. Esta falta de algo es el objeto principal de nuestra investigación, pues nos parece que en los escritos agustinianos, principalmente en los diálogos de Casiciaco y en *Las confesiones*, la carencia se representa mediante la palabra '*nescio*'; de esta forma, el *no-saber* constituye la condición de posibilidad para recuperar aquello que hace falta en la voluntad, en el intelecto y en la emocionalidad.

2. LA PALABRA ‘*nescio*’ Y SU LUGAR EN LAS OBRAS DE AGUSTÍN

Para tratar el problema que ahora nos incumbe, quisiéramos justificar el recorrido que se lleva a cabo. El libro octavo de *Las confesiones* nos parece indicado para comenzar porque ahí Agustín expone el momento de su conversión y cómo fue llevado a ello. Después de su conversión, él se retira a Casiciaco, donde escribe sus primeros diálogos como cristiano; por ello nuestro recorrido atraviesa los textos *De Beata Vita*, *Contra Academicos*, *De Ordine*, *Soliloquia* y *De Quantitate Animae*. Después de su retiro, Agustín se bautiza y vuelve a su hogar, por lo cual nos parece indicado cerrar nuestro recorrido con los últimos libros de *Las confesiones*.

2.1 Libro octavo de *Las confesiones*

Si consideramos la palabra ‘*nescio*’ como ya lo hemos dicho, a saber, la representación de una carencia en el alma, entonces su contrario ‘*scio*’ viene a ser una apariencia del conocimiento verdadero, un conocimiento vano. Dicha vanidad se constituye como engañosa en tanto que, por ser vanidad, oculta la carencia del ser humano bajo una ilusión de saber. Así parece estar descrito en el libro octavo de *Las confesiones* cuando Ponticiano termina de narrar la conversión de Victorino a Agustín y a su amigo Alipio. Dice Agustín que “levántanse los indoctos y arrebatan el cielo, y nosotros, con todo nuestro saber, faltos de corazón, ved que nos revolcamos en la carne y

en la sangre” (Cf 8.8.19)³³; aunque en la anterior cita no aparece la palabra ‘*scio*’, sí aparece *doctrinis nostris* como prueba de que hay un conocimiento del cual Agustín estaba seguro y confiado, tal conocimiento oscurece el vacío y aparenta ser suficiente para el alma. En este sentido, el texto le pone un límite al positivismo griego, pues el conocimiento de las artes liberales, en las cuales Agustín era experto, no son suficientes para corregir el alma y dirigirla a su propósito³⁴. En efecto, la pugna que ocurre en el alma de Agustín se debe a que su alma, frente a sí misma, lucha contra la oscuridad que vela su estado deshonrado, es una lucha del alma contra su pecado, ya que Dios, atrayéndolo poco a poco, puso mediante las palabras de Ponticiano, el estado del alma “delante de [su] rostro para que viese cuán feo era, cuán deforme y sucio, manchado y ulceroso” (Cf 8.7.16). Dicho lo anterior, la pugna interior entre la vanidad –*scio*– y la carencia –*nescio*– del alma envuelve la mente y gran parte de su contenido. Sin embargo, no debemos olvidar que la carencia está en la totalidad del alma, es decir, que el pecado afecta también lo volitivo y la emocionalidad, por esto pensamos que cuando Agustín es confrontado con el estado de su alma para tomar una decisión, es cohibido de tomarla por sí mismo, por lo que dice

vuelto a mí, ¿qué cosas no dije contra mí? ¿Con qué azotes de sentencias no flagelé a mi alma para que me siguiese a mí, que me esforzaba por ir tras ti? Ella se resistía. Rehusaba aquello, pero no alegaba excusa alguna, estando ya agotados y rebatidos todos los argumentos (Cf 8.8.18).

Se ha de notar que la parte de la voluntad oscurecida por el pecado omite el *nescio* en sí misma, aun cuando éste se impone ante el vano conocimiento y rebate sus argumentos; esto nos indica que la voluntad deshonrada no hace caso de la razón, sino que actúa conforme a sus emociones; por el contrario, la parte de la voluntad que aún conserva su dignidad, aquella que viene tomando fuerza

³³ “*Surgunt indocti et caelum rapiunt, et nos cum doctrinis nostris sine corde ecce ubi volutamur in carne et sanguine!*” (Cf 8.8.19)

³⁴ Cfr. Vaught, 2004, p 70.

a medida que crece el conocimiento verdadero, lucha acorde con la razón rebatiendo los argumentos del vano conocimiento, por lo tanto, podemos decir que la voluntad sólo dirige su volición partiendo desde el *scio* o el *nescio*. Por su parte, la emocionalidad no es ajena a la lucha, pues en la parte emocional deshonrada por el pecado, se reúnen emociones egoístas que guían la voluntad para ser satisfechas en placeres sensibles, parece que la voluntad actúa conforme a emociones que excita el vano conocimiento; en otras palabras, la emociones y la voluntad son como un ciego que guía a otro ciego. No obstante, cuando crece la visibilidad sobre el *nescio* y muestra lo verdadero, genera emociones sacrificiales que, junto con la razón, guían la voluntad para que se dirija al fin del alma, a Dios; por ello, dice Agustín que “la nueva voluntad que había empezado a nacer en mí de servirte gratuitamente y gozar de ti, ¡oh Dios mío!, único gozo cierto, todavía no era capaz de vencer la primera, que con los años se había hecho fuerte” (Cf 8.5.11). Es así como podemos decir que el vano conocimiento genera un desorden jerárquico en el alma, mientras que por medio del *nescio* se restituye el orden para que el alma se encamine a su fin, tal orden es que la voluntad y la emocionalidad, como si fueran un sola, se sometan a la razón, pues el *nescio* lleva a la voluntad “al punto que [si] lo hubiese querido lo hubiese podido, porque en el momento en que lo hubiese querido lo hubiese realmente podido, pues en esto el poder es lo mismo que el querer, y el querer era ya obrar” (Cf 8.8.21)³⁵. Aunque el alma está en pugna, consideramos que hay un punto crítico en el cual el mando de alma cambia, donde el *nescio* se hace efectivo y abre los ojos del alma para someter la vanidad que impone el pecado, este punto es el momento de la conversión.

³⁵“No hay, por tanto, monstruosidad en querer en parte y en parte no querer, sino cierta enfermedad del alma; porque elevada por la verdad, no se levanta toda ella, oprimida por el peso de la costumbre. Hay, pues, en ella dos voluntades, porque, no siendo una de ellas total, tiene la otra lo que falta a ésta” (Cf 8.9.21).

La descripción en *Las confesiones* de la conversión de Agustín es un momento dramático, pues la pugna que hay en su alma tiene un punto crítico en el cual una de las partes ceda ante la otra. Como se ha dicho, el vano conocimiento, insuficiente en sí mismo, ha mantenido el dominio del alma por mucho tiempo mediante la costumbre, ocultando la verdad que desde pequeño su madre le enseñaba; llegado el momento, el conocimiento de la verdad trae consigo el *nescio* del alma y, este conocimiento, toma fuerza de los sermones de Ambrosio de Milán y de los diferentes sucesos que van aconteciendo en este periodo de su vida. En este punto queremos resaltar, con Carol Harrison³⁶, que su conversión no es a una doctrina nueva y desconocida para él, sino que consiste en mirar con toda su alma lo que ya se le había enseñado y había permanecido oculto durante mucho tiempo. Así, de repente, el *nescio* irrumpió totalmente en su alma en el momento en que Agustín presenta la siguiente constatación

una alta consideración sacó del profundo de su secreto y amontonó toda mi miseria a la vista de mi corazón, estalló en mi alma una tormenta enorme, que encerraba en sí copiosa lluvia de lágrimas. [...] Tirándome debajo de una higuera, no sé [*nescio*] cómo, solté la rienda a las lágrimas, brotando dos ríos de mis ojos, sacrificio tuyo aceptable. Y aunque no con estas palabras, pero sí con el mismo sentido, te dije muchas cosas como éstas: *¡Y tú, Señor, hasta cuándo! ¡Hasta cuándo, Señor, has de estar irritado! No quieras más acordarte de muestras iniquidades antiguas.* Sentíame aún cautivo de días y lanzaba voces lastimeras: «¿Hasta cuándo, hasta cuándo, ¡mañana!, ¡mañana!? ¿Por qué no hoy? ¿Por qué no poner fin a mis torpezas en esta misma hora?» (Cf 8.12.28).

Podemos ver en la cita que hay algo –*nescio*– que saca, de su secreto, toda la miseria de Agustín y la pone en frente de él; entonces el *nescio* deja de ser un secreto oculto y pasa a ser evidente, sobrepasando lo vano de su alma, por lo cual creemos que sus lágrimas y contrición ocurren por dos motivos, el poder ver el estado de su alma y la derrota de aquello que lo dominó por tanto

³⁶ Cfr. Harrison, p. 22.

tiempo. A partir de esto último podemos establecer un contraste entre el estado anterior a la conversión y el estado posterior a ella, pues antes pedía “dame la castidad y continencia, pero no *ahora*”³⁷ (Cf 8.7.18), sin embargo, ahora dice “¿Hasta cuándo, hasta cuándo, ¡mañana!, ¡mañana!/? ¿Por qué no *hoy*?” (Cf 8.12.28). La nueva voluntad se impone sobre la anterior, mostrando un cambio en su mente y en su emocionalidad; no obstante, ser consciente del *nescio* no significa una contrición continua de incertidumbre y dolor por su estado, pues en él ya viene la gracia de Dios para impulsar al alma a buscar su fin, el alma ahora puede ver y oír a Dios, pues las palabras “¡toma y lee!”, que Agustín escucha, las interpreta como la voz de Dios para ir y leer las Sagradas Escrituras. De esta forma, ser consciente del *nescio* le permite al alma dirigirse a su fin para comenzar la restauración de sí misma, la seguridad y la certidumbre aparecen ante ella después de leer el pasaje que encontró en la *Epístola a los Romanos*: “como si se hubiera infiltrado en mi corazón una luz de seguridad, se disiparon todas las tinieblas de mis dudas” (Cf 8.12.29). Dicho lo anterior, el *nescio* no es el no-saber de la Academia, ya que el escepticismo académico es un límite para la verdad y de él no se puede avanzar a otra cosa; por el contrario, este *nescio* es el punto de partida para el conocimiento de Dios y del alma. Después de su conversión, Agustín se retira de sus oficios políticos para tener un tiempo de retiro; entre otros diálogos, allí escribe *De Beata Vita*.

2.2 De Beata Vita

Agustín ahora es cristiano, es decir que la deshonra de su alma está ante él, ese *nescio* que lo compele a buscar su restauración retomando el propósito que le fue oculto y deshonrado, su fin. Esto explica el porqué en Casiciaco Agustín decide escribir una obra trinitaria en tres textos³⁸, la

³⁷ Énfasis mío.

³⁸ Cfr. Cutino, M. 1998, p 91.

Trinidad parece entonces un conocimiento que ya había sido enseñado, pero que hasta ahora se descubre como fin, como una parte necesaria para la restauración del alma. En este sentido, que se restaure lo que se perdió hace parte de la vida feliz, en tanto que la restauración implica conocer y poseer la Trinidad, poseer a Dios. *De Beata Vita*, como ya se dijo, es un diálogo dirigido a la búsqueda del Padre, por lo cual el *nescio* y aquello que lo acompaña, hacen parte de la investigación del texto. Cabe entonces establecer una diferencia significativa entre el ‘*nescio*’ con un uso epistemológico, en el cual *x* no se sabe *y*, y el ‘*nescio*’ con un uso metafísico, en cuanto representación de una carencia en el alma. Por ejemplo, el primer uso puede verse cuando el texto dice “no sé [*nescio*] si será temerario afirmar” (*BV* 1.1)³⁹. Por el contrario, del segundo uso, el cual que es el que nos interesa, dice el texto “si a éstos, no sé [*nescio*] por qué secreto e inefable misterio, les da viento en popa” (*BV* 1.2)⁴⁰. Parece claro que, en el segundo ejemplo, el *nescio* significa algo que tiene que ver con aquella deshonra en el alma de los hombres engañados que son impulsados a la miseria, siendo enredados con falsos honres y deleites. Más arriba establecimos la diferencia entre el no-saber de la Academia y el *nescio*, ahora agregamos que la distinción entre el *nescio* epistemológico y el metafísico es similar. Observemos con cuidado la siguiente cita: “me alegro de haber mantenido siempre mi ojeriza contra los académicos. Pues no sé [*nescio*] por qué instinto natural o, por mejor decir, divino impulso, aun sin saber [*nesciens*] refutarlos, siempre los miré con hostilidad” (*BV* 2.14)⁴¹. Podemos ver dos formas diferentes del no-saber en latín, *nescio* –no sé– como la negación del verbo en singular y en primera persona; y *nesciens* –sin saber–, como la negación de un nominativo en presente participio activo, como una declinación del primer sentido

³⁹ “*nescio utrum temere dixerim*” (*BV* 1.1).

⁴⁰ “*Hos si nescio quo et nimis latente modo a puppi ventus*” (*BV* 1.2).

⁴¹ “*Quare gaudeo iamdiu cum illis me inimicitias suscepisse. Nam nescio qua impellente natura, vel, ut verius dicam, Deo, etiam nesciens quomodo refellendi essent, tamen eis nimis adversabar*” (*BV* 2.14).

en el cual *nescio* significa la negación de un acto. Es decir que, aunque la negación del verbo saber –*nescio*– en su primer sentido es diferente a su segundo sentido, muestra también la incapacidad metafísica del acto de saber algo, por lo cual es una mejor representación de la carencia del alma; por el contrario, la negación del nominativo indica la ausencia de un contenido mental en concreto, por lo cual es de índole epistemológica. Dicho así, el *nescio*, entendido como un impulso divino que parte del conocimiento de sí, guía la mente por el camino de la verdad, aunque no se tenga un contenido mental –*nesciens*– para ello; éste es un camino a la Verdad porque su dirección apunta a Dios y, también, porque es un camino contrario al *nesciens* académico, en el cual ahondaremos más adelante. Es importante notar que, aunque nos parezca saber qué uso o sentido tiene el *nescio* que nos interesa, su significado sigue siendo de difícil comprensión, y así mismo parece creerlo Agustín cuando dice que

aunque ni sé [*nescio*] cómo decimos: *tiene necesidad* o *tiene estulticia*. Es como si dijésemos de un cuarto oscuro que tiene tinieblas, lo cual equivale a decir que no tiene luz. Pues las tinieblas no vienen ni se retiran; sino carecer de luz es lo mismo que ser tenebroso, como carecer de vestido es estar desnudo. Al ponerse un vestido, la desnudez no huye como una cosa móvil. Decimos, pues, que alguien tiene necesidad, como si dijésemos que tiene desnudez, por emplear una palabra que significa *carencia*. Explico mejor mi pensamiento: Decir *tiene necesidad* significa lo mismo que *tiene el no tener* (BV 4.29)⁴².

⁴² En nuestra cita hemos decidido agregar y quitar algunos énfasis que en el latín tiene el texto y que la traducción de Capanaga no hace, además de traducir el primer *quomodo* por ‘cómo’ y no por ‘como’. “*Quamquam nescio quomodo dicamus, Habet egestatem, aut habet stultitiam. Tale est enim ac si locum aliquem, qui lumine careat, dicamus habere tenebras: quod nihil est aliud quam lumen non habere. Non enim tenebrae quasi veniunt aut recedunt, sed carere lumine hoc ipsum est iam tenebrosum esse, ut carere veste hoc est esse nudum. Non enim veste accedente veluti aliqua res mobilis nuditas fugit. Sic ergo dicimus aliquem habere egestatem, quasi dicamus habere nuditatem. Egestas enim verbum est non habendi. Quamobrem, ut quod volo explicem sicut possum, ita dicitur Habet egestatem, quasi dicatur Habet non habere*” (BV 4.29).

Se puede ver la dificultad que tiene Agustín para hablar de la necesidad, pues es lo mismo que la carencia de algo, lo que significa que hay términos que no significan algo determinado e inmediato, sino que significan la ausencia de otra cosa⁴³; por ejemplo, ‘desnudez’ significa la ausencia de ropa y ‘tinieblas’ significa la ausencia de luz. Este conocimiento de forma privativa es necesario para el *nescio*, pues, según nuestra tesis, aunque tiene un significado inmediato –no sé–, su significado privativo es metafísico, el alma está privada de saber. Es decir, que aunque alguien pensara que el significado inmediato de *nescio* es privativo por ser ausencia de algo, éste no sería el caso, pues la privación de un acto es diferente a la ausencia del acto; por lo cual, el significado privativo no es del saber, sino de la condición de posibilidad del saber. Lo que quiere decir esto es que ‘*nescio*’ significa inmediatamente la negación de un acto, de la acción de saber algo, pero significa privativamente la carencia de la condición de posibilidad de ese saber. Cuando hablamos de condición de posibilidad, estamos hablando de la capacidad que tiene el alma de conocer aquello que indaga; por esta razón, su carencia impide que pueda conocer aquello que conocería si el alma estuviera sin pecado. Así mismo ocurre con la volición y la emocionalidad, pues si la carencia es en toda el alma, entonces el significado privativo implica una privación volitiva y emotiva. Siguiendo con nuestra investigación, encontramos un ejemplo claro del significado inmediato y del significado privativo en el diálogo *Contra Academicos*.

2.3 *Contra Academicos*

Este texto nos parece importante porque, en nuestra lectura de Casiciaco, es un libro que trata sobre la Segunda Persona de la Trinidad, sobre la Verdad. Por esto creemos que el significado privativo

⁴³ Cfr. Foley, Vol 2, p. 102.

de ‘*nescio*’ tiene que ver con los ojos del alma y con la Verdad, pues los primeros son los que le permiten a Agustín ver su estado, y la segunda, le da la certeza de ello; por esto, dicha privación debe ser relacionada y analizada en consonancia con la Verdad. En este sentido, encontramos un diálogo dividido en tres libros, pero sólo los dos primeros tienen una dedicatoria a su amigo Romaniano. Al mirar estas dos dedicatorias podemos encontrar el *nescio* con sus dos significados, el significado inmediato y el significado privativo; el primero lo encontramos así:

entonces, con la ayuda de los rayos de aquella luz que caían sobre mí, se me descubrió la radiante hermosura de la Filosofía, de manera que hubiera podido mostrarla, no me refiero a ti que has tenido siempre hambre de esta desconocida, sino a tu mismo adversario, de quien no sé [*nescio*] si para ti es más un estímulo o un obstáculo (CA 2.2.6)⁴⁴.

Las palabras de Agustín nos muestran que él no sabe el resultado de la relación entre Romaniano y su adversario; si esto es así, entonces la negación del acto de saber parece corresponderse con el sustantivo que se quiere conocer. Se ha dicho antes que el significado inmediato de *nescio* es la negación del acto de saber algo; por ello, podríamos pensar que hay una diferencia entre el significado inmediato de *nescio* y la negación de algún sustantivo. Sin embargo, comparemos la anterior cita con la siguiente: “has preferido hablar de todo menos del modo de disputar nosotros con aquellos que no conocen [*nesciant*] el arte de la palabra” (CA 2.13.29)⁴⁵. Esta forma del *nescio* en la tercera persona del plural presente subjuntivo nos muestra que la negación del acto de conocer se corresponde con la carencia del sustantivo ‘el arte de la palabra’; en otras palabras, el *nescio* en su significado inmediato y la negación de conocer algo parecen ser temporalmente idénticos, pero formalmente distinguibles; pues en su formalidad, el acto de conocer es suficiente para poseer la

⁴⁴ “*Tunc uero quantulocumque iam lumine asperso tanta se mihi philosophiae facies aperuit, ut non dicam tibi, qui eius incognitae fame semper arisisti, sed si ipsi aduersario tuo, a quo nescio utrum plus exercearis quam inpediaris*” (CA 2.2.6).

⁴⁵ “*loqui maluisti quam quem ad modum nobis cum his, qui loqui nesciant, disputandum sit*” (CA 2.13.29).

cosa conocida, pero no necesario, pues parece que hay algunas cosas que se pueden conocer sin necesidad del acto, por ejemplo, el *nescio* en su sentido privativo. Esto corresponde a lo que se ha dicho de la persona que es consciente de su *nescio*, pues éste se presenta ante el alma a causa de un don divino, no por un acto de la persona; así mismo parece entenderlo Agustín cuando usa del segundo significado del *nescio* al decirle a Romaniano en la primera dedicatoria que

aquella disposición personal que te ha inclinado siempre a desear lo bello y lo bueno, a ser más liberal que rico, por la que nunca preferiste ser más poderoso que justo, a no claudicar jamás frente a la adversidad y la injusticia, te diré que es un no sé qué [*nescio*] divino que hay en ti y que está como aletargado bajo el sueño de esta vida; pero hete aquí que una oculta Providencia se ha propuesto despertarlo con diversas y violentas sacudidas (CA 1.1.3)⁴⁶.

Algo que queremos resaltar es que Agustín desea para Romaniano algo muy similar a lo que ocurrió en su conversión, que lo que ha estado aletargado se despierte por algo divino, por medio de diversas y violentas sacudidas. El texto dice que lo divino es un *nescio* privativo, pues no hay ningún sustantivo que agregarle, ni se podría, por ello es divino y secreto. Sólo la oculta Providencia, sólo Dios puede traer ante la persona ese conocimiento de sí mismo sin necesidad de la volición del conocer.

Habiendo discutido sobre el significado de *nescio* y sus diferentes usos, quisiéramos ahora mostrar cómo se relaciona el *nescio* con el conocimiento verdadero, pues como se ha dicho, ver la carencia del alma es el vínculo que permite conocer la Verdad. Hay que decir que el *nescio*, al significar privativamente, sólo significa la ausencia de algo. Pero, también se dijo que no es un estancamiento en el conocimiento, sino que es una carencia con la cual se inicia el camino del

⁴⁶ “*Illud ergo, illud tuum, quo semper decora et honesta desiderasti, quo te liberalem magis quam diuitem esse maluisti, quo numquam concupisti esse potentior quam iustior, numquam aduersitatibus improbitatibusque cessisti, illud ipsum inquam, quod in te diuinum nescio quo uitae huius somno uternoque sopitum est, uariis illis durisque iactationibus secreta prouidentia excitare decreuit*” (CA 1.1.3).

conocimiento de Dios y del alma. Parece entonces que el *nescio* es como un estado medio entre un no-saber sin más y el saber, por lo cual es un estado oculto; Agustín lo dice de la siguiente forma:

para mi es suficiente superar de cualquier modo esa montaña [escepticismo] que se opone a los que desean ingresar en la Filosofía y, al retenerlos dentro de no sé [*nescio*] qué clase de antros tenebrosos, amenaza llenar toda la Filosofía de oscuridad, no permitiéndoles esperar ni hallar en ella algún rayo de luz (CA 3.14.30)⁴⁷.

Como ya sabemos, el no-saber escéptico impide contenidos verdaderos, por lo cual el pensamiento queda estancado hasta obtener la veracidad de algún contenido, lo cual es imposible de obtener para ellos. Por esta razón, el alma queda estancada en sí misma, queda varada en su carencia sin poder hallar la Verdad, éste es el vano conocimiento, el creer saber algo que no se sabe. Por el contrario, si el *nescio* del alma está ante ella, se puede conocer la Verdad y, así, se puede conocer lo verosímil. Esta distinción ya se indicó más arriba, pues el conocimiento que permite el *nescio* es el ‘*existimem*’ que está entre lo verdadero ‘*sciam*’ y lo que se produce en el vano e insensato, la ‘*opinionem*’⁴⁸. En otras palabras, lo verosímil sólo puede ser dicho de una forma acertada cuando es producto de conocer la Verdad a causa del *nescio*; de lo contrario, sólo se podrá generar la ‘*opinionem*’ en el caso del insensato, o no se genera nada en el caso de escéptico. Si el *nescio* media entre lo verdadero y lo falso, podemos concluir que organiza el alma hacia lo verdadero porque ella ya no es vana; es decir, parte del objetivo de ver el alma en su estado deshonrado es poder organizar el alma para encaminarla a su fin, llevarla al conocimiento de Dios y de su propia restauración.

⁴⁷ “*Mihi satis est quoquo modo molem istam transcendere, quae intransibitibus ad philosophiam sese opponit et nescio quibus receptaculis tenebrascens talem esse philosophiam totam minatur nihilque in ea lucis inuentum iri sperare permittit*” (CA 3.14.30).

⁴⁸ Cfr. CA 3.17.37.

2.4 De Ordine

El tercer texto de Casiciaco nos invita a pensar en cuál es el orden de las cosas y de dónde proviene tal orden. Parece que el orden de las ideas proviene del *nescio* en aquel que lo vislumbra, pues Licencio, “libre de la duda de los académicos” (DO 1.4.10), logra apreciar el orden divino de las cosas; sin embargo, esto no proviene de él mismo, pues dice que “–nadie es dueño de que alguna idea le venga a la mente–, no sé cómo [*nescio*] me revolotea en el magín enseñándome la respuesta que debo dar” (DO 1.5.14)⁴⁹. Es decir, la respuesta que salta y aparece en la mente de Licencio no es una conclusión argumentativa de sus pensamientos, sino una idea enseñada por Dios, haciendo uso del *nescio* en el alma. Si se pensara que es Licencio quien por sí mismo ejerce tales ideas, entonces podría expresarlas, pues él mismo forja su pensamiento; sin embargo, el alumno necesita de otras palabras que ayuden a expresar tales ideas, dice Licencio:

Pregúntame, pues, ya, te ruego –dijo él–, para poder explicar con tus palabras y con las mías este no sé [*nescio*] qué tan grande [...]. Hasta aquí no llega la potencia de nuestros sentidos y [el orden universal] son cosas enteramente ocultas: pero no sé [*nescio*] cómo (lo cual baste para nuestra cuestión) es patente a nuestros ojos que nada se hace sin razón” (DO 1.4.11)⁵⁰.

De esto podemos concluir varias cosas. Por un lado, que lo enseñado por medio del *nescio* necesita de tiempo y de ayuda para ser expresado y racionalizado, como lo dice Trigeccio: “¿oh, si yo pudiera decir lo que quiero! ¿Dónde, dónde estáis, palabras? Venid en mi ayuda. Los bienes y los males

⁴⁹ En la traducción de Capanaga, la palabra ‘*doceat*’ es traducida por la palabra ‘inspirándome’; sin embargo, nos parece que la palabra ‘enseñándome’ es más precisa para significar la obra del *nescio* en la mente humana “(*non enim cuiquam in potestate est quid veniat in mentem*), sic *nescio quomodo circumagitur ut me ipse doceat quid tibi debeam responderé*” (DO 1.5.14).

⁵⁰ Consideramos que el agregado ‘que siento’ que hace Capanaga a la traducción de la primera parte de la cita no es correcto, ya que el efecto del *nescio* ocurre primero en la mente suspendiendo la vana emocionalidad (Cfr. DO 1.4.10); por esta razón omitimos tal agregado. “*Iam—inquit—interroga, oro te, si possim hoc tantum nescio quid explicare, et tuis verbis et meis [...]. Latent ista sensus nostros, penitus latent: illud tamen quod aggressae quaestioni satis est, nescio quomodo animum non latet, nihil fieri sine causa*” (DO 1.4.11).

están dentro del orden. Creed si queréis, porque yo no sé [*nescio*] explicarlo” (*DO* 1.6.16)⁵¹. Por otro lado, concluimos que la enseñanza de un orden racional de todas las cosas no es captada por los sentidos, sino que es aprendida a causa del mismo orden de las cosas; es decir, que el orden de todas las cosas en Agustín es diferente del orden natural que proponen los estoicos, pues en estos la razón es externa al orden natural y su deber es someterse a dicho orden; por el contrario, Agustín propone que lo inteligible hace parte del orden, por lo cual la razón está incluida en el orden de las cosas y es enseñada de forma directa desde un nivel metafísico.

La enseñanza que recibe el alma de forma directa no es sólo de contenidos sin más, también recibe certidumbre ante los datos de los sentidos, pues si el *nescio* es el punto de partida para ordenar el alma, entonces los datos sensibles que ella recibe son ordenados desde ese mismo punto; además, dicho orden parece tener propósitos formativos en la voluntad y la emocionalidad, lo que podemos ver en la reacción de Alipio ante la diferencia entre la ley divina y la ley del hombre:

no sé [*nescio*] cómo –y Dios aparte de nosotros esta desgracia– el espíritu humano, al oír tales cosas, las proclama celestiales, divinas y absolutamente verdaderas; pero en la práctica sucede otra cosa; de tal modo, que me parece que para cumplir estos preceptos se requieren hombres divinos o que cuenten con un divino auxilio para ello (*DO* 2.10.28).

Las palabras de Alipio muestran la certidumbre y, como consecuencia, el conflicto que se da entre la razón y la voluntad, pues el alma no se ordena un instante, sino que comienza un proceso en el cual la voluntad, que siempre había sido dominada por la emocionalidad, debe ser sometida a la razón por medio del *nescio*, es decir, de la carencia que tiene en sí misma para actuar conforme a la certidumbre que se presenta ante la razón. Por otro lado, parte de la organización del alma se da

⁵¹ “*O si possem dicere quod voló! Rogo, ubi, ubi estis, verba succurrite. Et bona et mala in ordine sunt. Credite, si vultis, nam quomodo id explicem nescio*” (*DO* 1.6.16).

con la maestría de las artes liberales, pues la razón puede servirse de ellas para conocer a Dios, siempre y cuando el *nescio* esté presente, así dice Agustín después de exponer el orden de las artes liberales:

este es el orden del estudio de la sabiduría, por el cual se puede ser idóneo para entender el orden de las cosas, esto es para distinguir dos mundos y su principio común universal, cuyo conocimiento no está en el alma, a excepción de que sabe ese no saber [*nesciat*]” (DO 2.18.47)⁵².

Esto nos da a entender que el alma se corrige primero a partir del *nescio* y, después, con las artes liberales. De esta manera, Agustín cierra el diálogo con sus estudiantes, pues cuando se ordena el alma, la voluntad actúa acorde con una razón que se conoce a sí misma y a la Verdad, un alma sabia; así dice él:

la mención que has hecho de Pitágoras creo que por algún oculto orden te ha venido a la memoria. Porque se me había olvidado de él una sentencia muy buena [...] que él reservaba para lo último la enseñanza del arte de gobernar la república para comunicarlo a los perfectos, a los sabios, a los dichosos. Le parecía tan lleno de escollos dicho arte que no quería confiarlo sino al varón que con un socorro casi divino supiera sortear todos los escollos, y en caso de naufragio, él quedase como una roca para las olas (DO 2.20.54).

Para terminar la discusión de este diálogo, quisiera resaltar que el orden descrito alrededor del *nescio* sigue los siguientes cuatro pasos; a saber, primero una disputa en el alma donde predomina el desorden; luego, la conciencia del *nescio* mediante la ayuda divina; después, la enseñanza de la Verdad que aparece en el alma; por último, la reorganización que comienza a ocurrir en el alma. Nos parece que esta trayectoria del *nescio* se corresponde con la descripción climática que aparece

⁵² Traducción propia, “hic est ordo studiorum sapientiae, per quem fit quisque idoneus ad intelligendum ordinem rerum, id est ad dignoscendos duos mundos et ipsum parentem universitatis, cuius nulla scientia est in anima, nisi scire quomodo eum nesciat” (DO 2.18.47).

en el diálogo, pues el texto nos indica que la discusión sobre el orden de las cosas comienza gracias al asombro que produce el aparente desorden de eventos en una noche cualquiera en Casiciaco, cuando despiertos los estudiantes, discuten con Agustín hasta el amanecer y durante varios días de los cuales algunos estuvieron nublados⁵³, para luego terminar al anochecer de un día; sin embargo, esa última noche no discuten hasta el amanecer, sino hasta que discutieron hasta “después de haber sido traída la luz” (*DO* 1.20.54). Esta descripción que indica el camino del diálogo, en tanto que comienza en la oscuridad del desorden y termina en la misma oscuridad, pero con una luz que les fue traída; se corresponde, por analogía, con el orden del *nescio*, pues hay un desorden en la oscuridad –*nescio*– del alma que, gracias a la ayuda divina, es alumbrada y ordenada sin que la oscuridad desaparezca; así, podemos decir que el *nescio* es perpetuo en toda la vida del ser humano, pero cuando la gracia divina alumbró el *nescio*, entonces es ordenado para ser activo en la restauración del alma.

2.5 Soliloquia

Agustín, en medio de la realización de sus primeros escritos trinitarios, se sumerge en la búsqueda interior del alma y de su pensamiento interior, cuyo resultado textual queda consignado como un diálogo con su propia razón; en este sentido, los roles son claros desde el principio del texto, Agustín es enseñado por su razón, que, a su vez, es enseñada directamente por Dios, pues dice ella a Agustín que “tu Médico te complace, pues no sé qué [*nescio*] vislumbre me invita y presiona para guiarte en tu deseo” (*Sol* 1.15.27). En esta cita, aparte de mostrarnos los roles, nos enseña la labor de la razón en el alma, pues se ha de notar que el *nescio* no se refiere a Dios directamente,

⁵³ Cfr. *DO* 2.6.19.

sino que actúa en la razón para guiar a Agustín; es decir, que la razón es dirigida por Dios, que al ser llamado como Médico, le muestra a Agustín la naturaleza de su relación con él, ya que la relación entre Médico y paciente no es cognoscible al paciente si la razón no es presionada por la enfermedad *–nescio–* a mostrar su Sanador. Este es el motivo por el cual el vano conocimiento debe ser erradicado por la Verdad, pues al ser un conocimiento vano, oculta la enfermedad para que la razón no se vea presionada a su salud, sino que se sienta libre de pensar y creer cualquier cosa ya que, ante dicha ilusión de libertad y salud, el sujeto no sabe que necesita del Médico. Sin embargo, el *nescio*, oculto por el pecado, sigue presente en el ser humano para permitirle a la razón recibir algún destello de luz, por ejemplo, la conciencia indudable de ser existente y de ser pensante; miremos en este respecto la siguiente cita:

Tú que deseas conocerte, ¿sabes que existes? –Lo sé-. ¿De dónde lo sabes? –No lo sé-. ¿Eres un ser simple o compuesto? –No lo sé-. ¿Sabes que te mueves? –No lo sé-. ¿Sabes que piensas? –Lo sé-. Luego es verdad que piensas. –Ciertamente– (*Sol 2.1.1*)⁵⁴.

Agustín sólo responde afirmativamente la pregunta por la conciencia de existencia y de pensamiento; al resto de preguntas responde con el *nescio*. Ante esto hay que hacer un par de observaciones: por un lado, nos parece importante destacar la relación entre existir y pensar sobre la que Agustín ya estaba reflexionando en sus primeros escritos, pues parece que las preguntas esenciales para la vida están presentes, con el *nescio*, en la naturaleza del ser humano. Por otro lado, no saber de donde proviene la certeza del conocimiento de la propia existencia es diferente, pues saber que se existe y que se piensa es comprensible, pero se oscurecen las afirmaciones cuando se piensa en el origen de su certeza. En efecto, dicho origen es tan enigmático como la Trinidad, pues nos parece que las tres primeras preguntas, de las cuatro que se responden con el

⁵⁴ “*Tu qui vis te nosse, scis esse te? –Scio-. Unde scis? –Nescio-. Simplicem te sentis ane multiplicem? –Nescio-. Moveri te scis? –Nescio-. Cogitare te scis? –Scio-. Ergo verum est cogitare te. –Verum–*” (*Sol 2.1.1*).

nescio, indagan si el alma es de la misma naturaleza de su creador; estas preguntas son “[si Agustín se sabe existente] ¿de dónde lo sabes? [...] ¿Eres un ser simple o compuesto? [...] ¿Sabes que te mueves?”. La primera pregunta nos remite al origen de la certeza del *ser*, es decir al Padre que existe por sí mismo, esto ya lo dijimos, pues el *nescio* obliga a la razón a dirigir al enfermo a su Médico. La segunda pregunta nos recuerda el problema de la naturaleza de Cristo, si es Dios u hombre, pues la discusión es acerca de cuál de las dos naturalezas se da en la Segunda Persona de la Trinidad; no obstante, esto no parece ser un problema mayor para Agustín, pues en *De Beata Vita* responde que Cristo es la Verdad eterna encarnada, es decir que es Dios y hombre; sin embargo, la distinción nos remite a un problema más grande, a la cuestión de la unión entre alma y cuerpo, es decir, si el ser humano es una sola sustancia o dos sustancias diferentes. Este problema nos evoca la división que hacen los neoplatónicos entre alma y cuerpo, es decir que lo pensante es el alma que, por egoísmo, cae de forma accidental en un cuerpo. Sin embargo, para Agustín esta relación es más complicada de lo que parece; pues, por un lado, sitúa lo pensante en el alma, pero se aleja de una relación pecaminosa y accidental con lo corpóreo, ya que considera que el error no se encuentra sólo en los sentidos, como lo afirma la Academia, sino que se encuentra también en el alma. En el diálogo, la razón concluye que “no hay sentidos sin alma ni falsedad sin sentidos. El alma, pues, es causa o cómplice de la falsedad” (*Sol* 2.3.4). Esto parece mostrarnos que, al menos en cuanto al error, la unión entre alma y cuerpo es sustancial, de lo cual se sigue que el ser humano se compone de una unidad sustancial; sin embargo, Agustín no contesta a la razón con una afirmación así, sino que se responde con la carencia del alma, con el *nescio*, pues el problema alma-cuerpo no se puede abordar si no se tiene un conocimiento completo de las dos partes. La tercera pregunta nos remite al Espíritu Santo, pues en *De Beata Vita*, el Espíritu es el movimiento de la gracia de Dios hacia su creatura, esto no significa que en Dios haya movimiento, sino que él

mueve y aplica la gracia en el ser humano; por lo cual, nos parece que el movimiento que permite al ser humano ser consciente de su *nescio* es el Espíritu Santo. Aun nos queda la cuarta pregunta que se responde con *nescio*, pregunta que está dirigida a la inmortalidad del alma, pues el alma no se conoce a sí misma lo suficiente para dar una respuesta inmediata, nos parece entonces que *Soliloquia* es una exposición del desarrollo del conocimiento que el alma tiene de sí misma y que va adquiriendo al conocer su estado deshonrado.

2.6 *De Quantitate Animae*

Agustín, esperando en Roma el tiempo propicio para navegar a su país, dialoga con Evodio para continuar la investigación del alma, pues sólo conociéndola puede conocer a Dios; así, en este diálogo busca qué relación tiene el alma con el cuerpo y si el alma es cuantificable, es decir si tiene partes o medidas, o si es una o muchas⁵⁵. En cuanto a la relación entre alma y cuerpo, es importante resaltar que las respuestas se deben buscar en el alma, no en el cuerpo, pues lo sensible no puede decir nada sobre el alma; observemos la siguiente cita:

Dudo menos de estas cosas [las inteligibles] que de las que vemos con los ojos corporales, en lucha siempre con las legañas. ¿Qué hay menos tolerable que admitir nuestra superioridad sobre las bestias, debido a la razón, y confesar que lo que a la luz natural vemos con los sentidos, y algunos animales lo ven incluso mejor, es algo, y, en cambio, contender que lo que vemos con la razón no es nada? Y de admitir que es lo mismo que lo que perciben los ojos, ciertamente, nada más indigno que esto se podría afirmar. (*DQ* 15.25).

Los conocimientos que aparecen en el alma, como lo es la propia carencia, hace que estos parezcan tener superioridad sobre los que provienen de lo sensible; por lo cual, estos conocimientos, propios

⁵⁵ Cfr. Roland, p 76.

de la razón, hacen posible calificar al ser humano como un ser superior sobre las demás criaturas. Esta situación pone de relieve la relación entre alma y cuerpo, pues el conocimiento sensible adquiere valor y certeza en lo inteligible; de esta forma, nos parece que los datos sensibles son explicados en el alma y organizados por ella, por lo que del alma deben salir las razones de sí misma y de lo sensible. Dicho lo anterior, podemos afirmar que el alma se compara con el cuerpo por medio de metáforas, por ejemplo, crecimiento, amplitud, grandeza, pobreza, etc. Por el contrario, no hay palabras cuando se quiere comparar el cuerpo con el alma. Dicho esto, Agustín examina el conocimiento de sí mismo desde sí mismo, pues el alma debe conocerse a sí misma; esto lo muestra el caso de Evodio, pues si quiere conocer su alma, debe responderse a él mismo; dice el texto:

Preguntas precisamente lo que también a mí muchas veces me ha preocupado; por tanto, estoy preparado a responderte como acostumbro hacerlo a mí mismo [...] a no ser que, mientras disputamos, me inspire Dios algo mejor. Pero procedamos, si te place, según nuestra costumbre, que, teniendo por guía a la razón, tú te respondas a ti mismo. Y primeramente averigüemos si es un argumento cierto de que crece el alma con el cuerpo. –Procede como quieras, que también yo apruebo sobremanera este modo de enseñar y de aprender; pues no sé [*nescio*] a qué obedece que, cuando yo mismo respondo a lo que, ignorante [*nesciens*], preguntaba, resulta la verdad no sólo más agradable por sí misma, sino también por la admiración que causa el método. (*DQ* 15.26).

Esto nos indica que el conocimiento de la relación entre alma y cuerpo no viene de lo sensible, sino que la indagación surge por medio de la carencia del alma; ahora bien, que dichos conocimientos estén en el alma, no significa que sean asequibles por sí mismos, pues la carencia del alma nubla e impide el acceso a ellos, a menos que la gracia de Dios haga el *nescio* consciente al ser humano y, así, se pueda intentar dar respuesta o tener certezas sin tener claros dichos conocimientos. Es más, la certeza de *ser*, como ya se dijo, es propia del alma, pero la certeza de

ser-alma, además de cuerpo, es resultado de ir más allá con el *nescio*; así lo dice Evodio ante los resultados de la investigación que ha hecho con su maestro, pues ante las razones que demuestran cierta independencia del alma, queda perplejo al entender que, “si esto es así, ¿no es verdad que no sé [*nescio*] dónde estoy? Pero ¿quién me arranca a mí la idea de que yo mismo soy alma?” (*DQ* 30.61). Es decir, la certeza de ser-alma es un conocimiento que se hace presente a ella cuando ésta se conoce a sí misma por medio de la gracia divina. Nos parece que esto muestra por qué cuando el ser humano está sin Dios, sin conocer su *nescio*, se entiende a sí mismo como cuerpo sin más, pues su propia alma se convierte en su mayor problema, por lo cual desecha a Dios y al alma; por el contrario, el ser humano que ha recibido por gracia el conocimiento de su *nescio* tiene la certeza de ser-alma y su problema, en cuanto misterio *–nescio–*, sería la unión con el cuerpo. Estos problemas, resultado de la carencia en el alma, permanecen durante toda la vida del ser humano, pues “cuando estuviere el alma libre de toda imperfección y limpia de manchas, entonces, finalmente, se alegra sobremanera en sí misma, ni teme absolutamente nada por sí, ni se angustia lo más mínimo por cualquier asunto suyo” (*DQ* 33.74).

2.7 El *nescio* en la muerte, en la felicidad y en el tiempo. *Las confesiones*

Agustín, después de estar por un tiempo retirado en la finca de Casiciaco, es bautizado junto a su amigo Alipio y a su hijo Adeodato. Consideramos que este sacramento es la culminación y aceptación del *nescio*, es decir, este momento es cuando el ser humano acepta su *nescio*, pero con la paz de la gracia y la seguridad de que ese estado va a ser superado. Esta superación la podemos ver en la conversación que el Hiponense tiene con su madre en Ostia Tiberina; el texto dice que:

olvidando las cosas pasadas, ocupados en lo por venir, inquiríamos los dos delante de la verdad presente, que eres tú, cuál sería la vida eterna de los santos, que *ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni el*

corazón del hombre concibió. Abriamos anhelosos la boca de nuestro corazón hacia aquellos raudales soberanos de tu fuente [...]. Subimos todavía más arriba, pensando, hablando y admirando tus obras; y llegamos hasta nuestras almas y las pasamos también, a fin de llegar a la región de la abundancia indeficiente, en donde tú apacientas a Israel eternamente con el pasto de la verdad, y es la vida la Sabiduría (Cf 9.10.23.24).

Una de las cosas que debemos notar al ir interpretando estas palabras a la luz de lo que hemos visto, es que el pasado deja de tener importancia cuando se está frente a la eternidad del alma, es decir que la carencia no es importante por sí misma, sino por lo que viene a través de ella, pues aquello que llega es la posibilidad del conocimiento de Dios y del alma; esta clase de conocimiento no puede ser concebido sólo por los sentidos ni sólo por el alma; es decir, se necesita de algo más, como ya se ha dicho, el ser humano necesita ser consciente de su *nescio* por medio de la gracia divina. Es de esta forma que, el cristiano que antes no se conocía a sí mismo⁵⁶, comienza a tener conciencia y conocimiento de su alma, pues tiene lo que ya sabía y, ahora, conoce que tiene la carencia de algo, el *nescio*; al ir adquiriendo un conocimiento más avanzado de su alma, puede entregarla a Dios para ser satisfecha por él. Sólo entonces, el cristiano puede sobrepasar el alma para acceder a la Verdad y a la Sabiduría indeficiente, a lo eterno. Así parece pensar Agustín cuando dice de sí mismo que

confiese, pues, lo que sé de mí; confiese también lo que de mí ignoro [*nesciam*]; porque lo que sé de mí lo sé porque tú me iluminas, y lo que de mí ignoro [*nescio*] no lo sabré [*nescio*] hasta tanto que mis *tinieblas* se conviertan en *mediodía* en tu presencia (Cf 10.5.7)⁵⁷.

⁵⁶ Cfr. Flórez, 2007, p 14.

⁵⁷ “*Confitear ergo quid de me sciam, confitear et quid de me nesciam, quoniam et quod de me scio, te mihi lucente scio, et quod de me nescio, tamdiu nescio, quamdiu fiant tenebrae meae sicut meridies in vultu tuo*” (Cf 10.5.7).

Hay que tener en cuenta que, si las tinieblas desaparecen sólo ante la presencia de Dios, entonces la oscuridad no desaparece en vida, sino hasta después de la muerte; es decir, que el *nescio* está presente hasta la muerte y, después, es alumbrado por la presencia de Dios. Esto también nos muestra que la carencia del alma está ahí porque el hombre está alejado de su fin; como ya se ha dicho, mirar de nuevo su fin mediante la gracia es el comienzo del proceso en el cual se conoce a Dios y, al morir, es completado el proceso con aquello de lo que carece el alma. Se debe agregar que el alma sólo puede ser completa de nuevo cuando la muerte y el *nescio* se eliminan entre sí, pues ambos son una forma de privación. Dicho lo anterior, parece que la muerte de un cristiano puede tener dos aspectos: en el primero, es un evento de felicidad por la perfección que el fiel ha alcanzado; en el segundo, es un evento triste por ser un signo del *nescio* de aquellos que quedan en vida, un signo de la carencia y de lo que falta. El primer aspecto lo vemos en la conclusión que expresa Mónica al final de la conversación con su hijo, ella dice “no sé [*nescio*] ya qué hago en ella [la vida] ni por qué estoy aquí, muerta a toda esperanza del siglo. [...] ¿Qué hago, pues, aquí?” (Cf 9.11.26). Es decir, una vez el cristiano logra superar y dejar atrás todo su querer, sólo le queda el deseo de eliminar su carencia, el deseo de ser completo en Dios, su fin⁵⁸. Por otro lado, Agustín expresa el segundo aspecto que tiene la muerte de un cristiano cuando expresa lo siguiente:

santamente blanda [Mónica] y morigerada con nosotros, de la cual súbitamente me veía privado. Y sentí ganas de llorar en presencia tuya, por causa de ella y por ella, y por causa mía y por mí. Y solté las riendas a las lágrimas, que tenía contenidas, para que corriesen cuanto quisieran, extendiéndolas yo como un lecho debajo de mi corazón; el cual descansó en ellas, porque tus oídos eran los que allí me escuchaban (Cf 9.12.33).

⁵⁸ “Algunas veces me introduces en un afecto muy inusitado, en una no sé qué dulzura interior, que si se completase en mí, no sé ya qué será lo que no es esta vida” (Cf 10.40.65).

Podemos ver que el dolor aparece a causa de la privación que siente Agustín de su madre, pues la muerte causa dolor y pena al ser un signo del *nescio*; por tal motivo, él llora por ella y por él mismo. Sin embargo, no es un dolor amargo, sino apacible, pues su emocionalidad ya no está desordenada como lo estaba en el momento de su conversión, sino que ahora se ordena al fin que busca el alma, su emocionalidad se dirige a la piedad y a Dios. No obstante, en esta vida el cristiano percibe que su emocionalidad lucha contra el *nescio* del alma; pues, como ya se dijo, si hay una voluntad que lucha contra otras voluntades, entonces hay una emocionalidad que lucha contra otra emocionalidad. Cuando la razón observa dicho conflicto, se da cuenta de que el proceso de restauración en su alma no alcanza para tener el dominio completo de los sentidos corporales, pues el cuerpo y el alma no son dos partes distintas, sino que son uno solo⁵⁹. Agustín lo dice de la siguiente forma: “contienen mis alegrías, dignas de ser lloradas, con mis tristezas, dignas de alegría, y no sé [*nescio*] de qué parte está la victoria. Contienen mis tristezas malas con mis gozos buenos, y no sé [*nescio*] de qué parte está la victoria” (Cf 10.28.39). Agustín parece mostrarnos dos aspectos de la emocionalidad cristiana en relación con el *nescio*; por un lado, hay alegrías que son dignas de ser lloradas porque son producto de la tentación sensible, pero hay tristezas dignas de alegría porque son producto de observar el *nescio*; por otro lado, también hay tristezas malas producto del *nescio* en el alma, pero alegrías buenas producto de la esperanza de la perfección humana. Consideramos por esta razón, que hay un conflicto en la emocionalidad en la cual se enfrentan alegrías buenas con alegrías malas y tristezas buenas con tristezas malas; hay que decir también que la emocionalidad genera una parte del conflicto en la voluntad, ya que las alegrías que son dignas de ser lloradas son causa de que la voluntad tienda a aquello que se le presenta deseable por medio de los sentidos. Por eso, exclama Agustín,

⁵⁹ Cfr. Vaught, 2005, p 29.

¡Ay de las prosperidades del mundo una y otra vez por el temor de la adversidad y la corrupción de la alegría! ¡Ay de las adversidades del mundo una, dos y tres veces, por el deseo de la prosperidad y porque es dura la misma adversidad y no falle la paciencia! ¿Acaso no *es tentación* sin interrupción *la vida del hombre sobre la tierra?*” (Cf 10.28.39).

Dicho esto, mientras el cristiano no experimente la muerte, su facultad intelectual debe guiar con esfuerzo y paciencia la voluntad y la emocionalidad; con esfuerzo porque aún hay carencia en el alma que debe ser superada con paciencia, porque ésta es el resultado del entendimiento del *nescio* para soportar su propia condición y necesidad de perfección.

Cabe entonces preguntarse por qué la alegría se ve afectada por la tentación, nos parece que nos podemos acercar a una respuesta a esta cuestión mediante la investigación que Agustín hace de la memoria y el efecto que el *nescio* genera sobre la felicidad⁶⁰; miremos la siguiente cita:

¿Cómo, pues, busco la vida bienaventurada [...]? ¿Acaso por medio de la reminiscencia, como si la hubiera olvidado, pero conservado el recuerdo del olvido? ¿O tal vez por el deseo de saber una cosa ignorada, sea por no haberla conocido, sea por haberla olvidado hasta el punto de olvidarme de haberme olvidado? ¿Pero acaso no es la vida bienaventurada la que todos apetecen, sin que haya ninguno que no la desee? Pues ¿dónde la conocieron para así quererla? ¿Dónde la vieron para amarla? Ciertamente que tenemos su imagen no sé [*nescio*] de qué modo. Mas es diverso el modo de serlo el que es feliz por poseer realmente aquella y los que son felices en esperanza [...], con todo, son mejores que aquellos otros que ni en realidad ni en esperanza son felices [...]. Yo no sé [*nescio*] cómo la han conocido y, consiguientemente, ignoro [*nescio*] en qué noción la poseen, sobre la cual deseo ardientemente saber si reside en la memoria (Cf 10.20.29)⁶¹.

⁶⁰ Para la economía de este texto, las palabras ‘bienaventuranza’ y ‘beatitud’ serán intercambiables con la palabra ‘felicidad’.

⁶¹ “*Quomodo ergo quaero vitam beatam? [...] utrum per recordationem, tamquam eam oblitus sim oblitumque me esse adhuc teneam, an per appetitum discendi incognitum, sive quam nunquam scierim sive quam sic oblitus fuerim,*

Debemos notar que todos los seres humanos tienen alguna noción de la vida bienaventurada, no obstante, el recorrido que Agustín hace en la búsqueda del origen de tal noción nos lleva al gozo, pues la vida feliz es el poder gozar de Dios⁶², es decir, que la felicidad del cristiano es el gozar de su fin. Aún así, surge otra pregunta: ¿qué tiene que ver el gozo con la alegría? El texto nos enseña que el gozo hace parte del alma, es decir, que no forma parte de lo sensible, pues

por ningún sentido del cuerpo he visto, ni oído, ni olfateado, ni gustado, ni tocado jamás el gozo, sino que lo he experimentado en mi alma cuando he estado alegre, y se adhirió su noticia a mi memoria para que pudiera recordarle, unas veces con desprecio, otras con deseo, según los diferentes objetos del mismo de que recuerdo haberme gozado (Cf 10.21.30)⁶³.

Visto lo anterior, nos parece que el gozo de la beatitud es un recuerdo que quedó impreso en el alma cuando su estado era completo pues, sin carencia, se puede gozar de Dios de una forma conjunta entre lo espiritual y lo corporal, por lo tanto es gozarse en el alma eterna y alegrarse por medio de la experiencia; cuando el ser humano peca, aparece el *nescio* en el alma modificando la causa eterna de sus recuerdos de tal forma que sólo queda el recuerdo de un gozo en alma junto con una alegría sensible cuya causa fue olvidada; en este sentido, la alegría que se produce por medio de la experiencia excita el recuerdo del gozo y de la felicidad durante un tiempo limitado, pues este recuerdo es traído por lo sensible. Por el contrario, cuando el cristiano es consciente de

ut me nec oblitum esse meminerim. Nonne ipsa est beata vita, quam omnes volunt et omnino qui nolit nemo est? Ubi noverunt eam, quod sic volunt eam? Ubi viderunt ut amarent eam? Nimirum habemus eam nescio quomodo. Et est alius quidam modus, quo quisque cum habet eam, tunc beatus est, et sunt, qui spe beati sunt. [...] sed tamen meliores quam illi, qui nec re nec spe beati sunt [...]. Nescio quomodo noverunt eam ideoque habent eam in nescio qua notitia, de qua satago, utrum in memoria sit” (Cf 10.20.29).

⁶² “*Et ipsa est beata vita, gaudere de te, ad te, propter te: ipsa est et non est altera” (Cf 10.22.32).*

⁶³ “*neque unquam corporis sensu gaudium meum vel vidi vel audivi vel odoratus sum vel gustavi vel tetigi, sed expertus sum in animo meo, quando laetatus sum, et adhaesit eius notitia memoriae meae, ut id reminisci valeam” (Cf 10.21.30).*

su *nescio*, el recuerdo de la felicidad eterna y su gozo se presentan desde el alma por sí mismas, pues el fin eterno del alma ha sido restaurado.

No nos deja de sorprender que el recuerdo de la eternidad, como el de la vida feliz, se presente ante el alma con más claridad cuando el ser humano es consciente de su *nescio*, pues, sin él, el recuerdo de la felicidad excitada por la alegría es momentáneo, como el tiempo. Siendo así, nos parece que cuando el ser humano conoce el *nescio* de su alma se afecta la forma en la que se relaciona con el tiempo, pues en la carencia olvida aquello que ya sabía como se olvidó de la felicidad. Observemos la siguiente cita:

Confíesote, Señor, que ignoro [*ignorare*] aún qué sea el tiempo; y confíesote asimismo, Señor, saber que digo estas cosas en el tiempo, y que hace mucho que estoy hablando del tiempo, y que este mismo ‘hace mucho’ no sería lo que es si no fuera por la duración del tiempo. ¿Cómo, pues, sé esto, cuando no sé [*nescio*] lo que es el tiempo? ¿O es tal vez que ignoro [*nescio*] cómo he de decir lo que sé? ¡Ay de mí, que no sé [*nescio*] siquiera lo que ignoro [*nesciam*]! Heme aquí en tu presencia, Dios mío, que no miento. Como hablo, así está mi corazón. *Tú iluminarás mi lucerna, Señor, Dios mío; tú iluminarás mis tinieblas* (Cf 11.26.32)⁶⁴.

Debemos resaltar que ignorar –*ignorare*– qué sea el tiempo está modificado por un adverbio temporal –*adhuc*–, es decir, aunque Agustín puede usar y medir el tiempo, aún carece de un contenido mental adecuado e inmediato para explicarlo. Esto es más claro con el *nescio* en la primera pregunta en la que se cambia ‘*ignorare*’ –no tener un contenido mental– por ‘*nescio*’ –carencia del alma–; por lo cual, nos parece que la carencia del alma tiene alguna relación con la carencia del contenido mental. En otras palabras, parece que el *nescio* al ser la privación del poder

⁶⁴ *Et confiteor tibi, Domine, ignorare me adhuc quid sit tempus, et rursus confiteor tibi, Domine, scire me in tempore ista dicere, et diu me iam loqui de tempore, atque ipsum diu non esse diu nisi mora temporis. Quomodo igitur hoc scio, quando quid sit tempus nescio? An forte nescio quemadmodum dicam quod scio? Ei mihi, qui nescio saltem quid nesciam! ecce, Deus meus, coram te, quia non mentior. Sicut loquor, ita est cor meum. Tu illuminabis lucernam meam, Domine, Deus meus, illuminabis tenebras meas* (Cf 11.26.33).

conocer es también la privación del contenido mental que olvidó, pues en la oración final se clama para que las tinieblas sean iluminadas ya que, si el *nescio* es iluminado, entonces el recuerdo de la eternidad será revelado con un poco más de claridad. Dicho lo anterior, podemos concluir que, así como la alegría que causa la experiencia es más habitual que la felicidad eterna que se presenta con el *nescio*, el tiempo se siente más habitual por la experiencia que el recuerdo de la eternidad que se presenta en el alma. Así lo expresa Agustín: “¿acaso no te confiesa mi alma con confesión verídica que yo mido los tiempos? Ciertamente es, Señor, Dios mío, que yo mido –y no sé [*nescio*] lo que mido–” (Cf 11.26.33). Dicho lo anterior, nos parece que el tiempo es la carencia de lo que presenta el *nescio*, la eternidad; sin embargo, en este caso el alma intenta pensar el tiempo sin poder encontrar el contenido del que está privada, pues en la vida del cristiano sigue habiendo tiempo hasta su muerte. En este sentido, el alma nunca conocerá con certeza qué es el tiempo hasta que experimente aquello de lo que está privada, hasta que viva la eternidad y, por ello, sólo se puede decir con certeza acerca del tiempo que “si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé [*nescio*]” (Cf 11.14.17). No debemos olvidar que el *nescio* no es estéril como en la Academia, sino que apunta a algo verosímil; si esto es así, podríamos entender qué quiere decir Agustín cuando propone que “el tiempo es una cierta tensión⁶⁵ [*distentionem*]” (Cf 11.23.30). Pues, el tiempo, a causa de la conciencia del *nescio*, sería como una tensión entre lo que no es y lo que es, entre lo temporal y lo eterno, así mismo, “la vida es una tensión [*distentio*]” (Cf 11.30.39), entre la muerte y la eternidad, entre la carencia y la perfección. Este estado de tensión nos permite apreciar lo que dice el Hiponense: “¿o es tal vez

⁶⁵ Hemos decidido traducir ‘*distentionem*’ y ‘*distentio*’ con la palabra ‘tensión’, pues, como lo señala O’Daly y recuerda O’Donnell (2013, p. 835), estos términos no se pueden traducir sin más con el término ‘extensión’ sino que, debido a su complejidad y situación, el término ‘tensión’ parece corresponder y significar mejor que los otros (1987, p. 153). Sin embargo, diferimos de la propuesta de O’Daly en cuanto a que la tensión ocurra por una cuestión cognitiva y sólo mental entre la medición del tiempo y el tiempo.

que ignoro [*nescio*] cómo he de decir lo que sé? ¡Ay de mí, que no sé [*nescio*] siquiera lo que ignoro [*nesciam*]!” (Cf 11.26.32). La investigación por aquellas cosas que aparecen en la mente y que se encuentran envueltas en tinieblas son un objeto de estudio muy particular y difícil, el discurso que hemos intentado hacer sobre nuestro objeto de estudio, el *nescio*, presenta el mismo problema de oscuridad que su objeto; es decir, el discurso sobre el *nescio* tiene y debe tener matices tan oscuros como su mismo objeto; de lo contrario, no sería un objeto oscuro. Por ejemplo, si el discurso sobre el *nescio* es claro, entonces la caída y la carencia del alma no sería un problema en Agustín ni en nuestro discurso; es más, si el discurso se puede expresar de una forma clara, significaría que el objeto de investigación es incompleto al ser cortado de aquellas aristas que lo hacen oscuro, es decir que hablar y escribir sin la oscuridad propia del *nescio* sería una investigación deshonesta y contradictoria con su objeto. Esta es la razón principal por la cual Agustín no puede hablar claro sobre estas cosas, así mismo, nuestro discurso tiene las mismas limitaciones, pues el *nescio* muestra la incapacidad del lenguaje en cuanto a que no hay expresiones ni palabras concretas para lo que le falta al alma, por lo cual parece entonces que el límite de nuestro discurso es su mismo objeto, el *nescio*. Dicho así, y teniendo en cuenta que el *nescio* invita a la autorreflexión, cualquier intento de significarlo sólo puede decirnos aquello que no es; todas las tentativas que hace Agustín para encontrar qué es aquello que piensa sólo lo lleva a la perplejidad de la privación. Así mismo ocurre con nuestro discurso, pues cuando decimos, por ejemplo, que el tiempo es la carencia de la eternidad, nos encontramos ante el límite del lenguaje que se puede emplear para investigar el *nescio*; el lenguaje tan sólo alcanza para decir lo que no es, no alcanza para explicar todas las sutilezas del alma humana en presencia del Espíritu de Dios. De esta forma, lo que hemos podido decir acerca de aquello que no se puede hablar es consecuencia de una aproximación plausible desde distintas perspectivas que sólo permite un diálogo; esta es

una de las razones por la cual escogimos los diálogos de Casiciaco para nuestra investigación, además, no se debe dejar de lado que los maestros más cercanos de Agustín son Platón mediado por Cicerón, en este sentido la dialéctica que los dos filósofos ejercen tiene una fuerte influencia en el método de investigación del Hiponense⁶⁶; dicho así, la relación dialéctica entre maestro y alumno es la que nos deja aproximarnos de formas múltiples a la aprehensión, en alguna medida, de dicho objeto que se encuentra en lo más profundo del alma.

Si Agustín no sabe cómo hablar de aquello que al alma se le presenta envuelto en tinieblas, entonces puede pedir ayuda a su Maestro, así como una vez su estudiante se la pidió a él años atrás cuando le dijo: “pregúntame, pues, ya, te ruego –dijo él–, para poder explicar con tus palabras y con las mías este no sé [*nescio*] qué tan grande” (*DO* 1.4.11). El Maestro interior es el que enseña a la persona para que pueda captar lo verosímil de aquello que el *nescio* no deja captar integralmente, pero que, sin la conciencia del *nescio*, no puede llegar a captar, y esto, por supuesto, se debe a que el Maestro del alma es su mismo Médico y la Verdad, Dios.

⁶⁶ Cfr. Foley, 1999, p 53. Burton, 2007, p 76. Conybeare, 2006, p 25.

3. EL *NESCIO*, LA GRACIA Y EL MAESTRO DEL ALMA

La investigación nos ha mostrado que el alma necesita de un Maestro para poder expresar aquello para lo cual no hay palabras; la limitación de las palabras en este aspecto es paradójica, pues, de la misma forma en la que Agustín expresa su inquietud respecto al tiempo, nosotros podemos expresar nuestra inquietud respecto del *nescio*, es decir que, aunque no podemos saber qué es esencialmente el *nescio*, seguimos hablando de él sin saber cómo. Nos parece que para aclarar esto un poco más nos es necesario asumir otra perspectiva, que es la que se expone en el *De Magistro*, este es un texto de carácter dialéctico escrito en la vida temprana de Agustín en el cual se investigan los dos problemas que queremos abordar, que son el habla y el Maestro del alma. En cuanto al habla, se debe destacar que desde el principio del diálogo se nos dice que su propósito es enseñar; sin embargo, el habla es una causa suficiente para enseñar, mas no necesaria; observemos la siguiente cita:

Si este poeta, en vez de *ex tanta urbe*, hubiera dicho *de tanta*, y yo te preguntase el significado de *de*, sin duda alguna dirías que *ex*, como quiera que estas dos palabras, esto es, signos, significan una misma cosa, según tú crees; pero yo busco, no sé [*nescio*] si una misma cosa, lo que estos dos signos significan (*DM 2.4*).

Es clara la dificultad para saber lo que representa la preposición '*de*', pues no parece haber una referencia indudable de dicha palabra; por este motivo, lo que representan ciertas palabras parece que no poder ser mostrado por medio de ellas sin más, sino que se debe usar otra clase de signos.

El problema que hemos abordado del habla, respecto del *nescio*, no es menor al tener en cuenta que aquello a lo que se quiere apuntar es la causa del conocimiento de sí mismo para que el ser humano pueda llegar a su fin, ya que una persona carente del sentido auditivo, que no pueda escuchar ni conocer palabras por medio del habla, va a tener una mayor dificultad para ser feliz y conocerse a sí mismo, si es que puede llegar a hacerlo. Esto nos lleva a pensar que ‘*nescio*’ tiene una función similar a la de ‘*de*’, que no denota cuerpos, sino que significa de otra forma. Nosotros hemos dicho que ‘*nescio*’ es el signo de una carencia, y podemos darnos cuenta de que ‘carencia’ es otro signo; sin embargo, el signo ‘carencia’ parece tener como referente algo que no hay, tal vez que no existe. Dicho de este modo, el signo ‘carencia’ tiene alguna similitud con el signo ‘nada’, pues no es en vano que cuando se habla buscando la referencia o significado esencial de ‘*nescio*’ ocurra lo mismo que cuando se habla de ‘nada’ y parezca que el discurso se detiene sin que nada lo detenga, “es una cosa ridícula, y, sin embargo, no sé [*nescio*] cómo, veo que puede suceder” (DM 2.4). Es por este motivo que nos inclinamos a pensar en un significado privativo, es decir que ‘*nescio*’ no es una palabra que denote una realidad existente, sino que muestra⁶⁷ a la persona una cierta afección del alma cuando se da cuenta de que le falta algo esencial. Esta clase de signos que no dicen algo, sino que se muestran en el alma de forma directa, pueden aparecer gracias a la intervención de un maestro interior, de alguien que enseñe al alma sin mediación sensible, pues, como dice Agustín:

Cuando se trata de lo que percibimos con la mente, esto es, con el entendimiento y la razón, hablamos lo que vemos está presente en la luz interior de la verdad, con que está iluminado y de que goza el que se dice hombre interior; mas entonces también el que nos oye conoce lo que yo

⁶⁷ Cuando decimos que una palabra se muestra, estamos haciendo un uso metafórico de mostrar, pues tal significado aparece y se hace presente en el alma; si no fuera metafórico, nos veríamos obligados a decir, al igual que lo hicimos con la persona cuyo sentido auditivo es nulo, que un ser humano ciego no puede conocer el estado de su alma.

digo porque él lo contempla, no por mis palabras, si es que lo ve él interiormente y con ojos simples.

Luego ni a éste, que ve cosas verdaderas, le enseño algo diciéndole verdad, pues aprende, y no por mis palabras, sino por las mismas cosas que Dios le muestra interiormente (*DM 2.40*).

Vemos que lo que se muestra directamente en el alma, como lo es el *nescio*, no es a causa de signos, es decir que la carencia del alma se conoce por sí misma, su signo '*nescio*' es concomitante con dicha aprehensión. Podríamos pensar que los conocimientos que aparecen en el alma son enseñados por un maestro interior del alma como si fuera una especie de *demon* socrático, pues Sócrates reconoce que “hay junto a mí algo divino y demoníaco [...]. Está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita” (*Apología 31d*). Se debe notar que hay cierta familiaridad entre el *demon* y el *nescio* en cuanto a su relación con el acto del ser humano, pues mientras que el primero disuade a un ser humano de actuar, el segundo lo priva de ello. Sin embargo, debemos detener la comparación cuando nos damos cuenta de que Agustín rechaza la similitud porque la carga semántica que el cristianismo, y sus disputas con los filósofos de la época, le agrega a la palabra '*demon*', hace que ésta adquiera una connotación más negativa que positiva; más aún, hay una crítica por parte del Hiponense a nombrar dichas entidades como algo divino, observación que está dirigida a Apuleyo de Madaura, uno de los platónicos del nuevo siglo⁶⁸ que propone tales seres como mediadores divinos entre el ser humano y Dios, disputa que se recoge en *De Civitate Dei*⁶⁹. Dicho lo anterior, consideramos que el hombre únicamente puede conocer el *nescio* de su alma si la Verdad, como única mediadora, y no una especie de deidad intermedia, ya está en su interior y le muestra lo que le falta. Es decir, el conocimiento del *nescio* –y todo lo que se sigue de él, como la bienaventuranza–, sólo se muestra si Dios lo enseña por su gracia; de lo contrario, el *nescio* no es

⁶⁸ Cfr. Ryan, F. 2010, p 100.

⁶⁹ Cfr. Saudelli p. 88.

más que el no-saber estéril de la Academia que se queda en un no-saber epistémico a diferencia del saberse carente de algo; incluso, como el *nescio* es una privación de lo cognitivo, pero también de lo emocional y lo volitivo, entonces la gracia, que permite ir más allá de la carencia, actúa sobre las tres propiedades permitiéndole al ser humano actuar. Por esta razón, consideramos que hay una diferencia importante entre el positivismo griego y el cristianismo de Agustín, pues el primero dice que el actuar es concomitante al saber; por el contrario, el pensamiento agustiniano nos muestra que el saber no garantiza el actuar, sino que se da el saber y el actuar de forma conjunta por medio del movimiento de la gracia que permite al ser humano ir más allá de su propia carencia al ser consciente de ésta. Por todo esto, es importante la distinción entre el no-saber escéptico de la Academia y la enseñanza del cristianismo en Agustín, pues la segunda nos permite tener un Maestro inerrante que conduce a la Verdad, mientras que el primero estanca el conocimiento y, como ya se dijo, el actuar con justicia. Por otro lado, en cuanto a la relación maestro-alumno, que los estudiantes le pidan a Agustín ayuda para poder expresar lo que piensan, sólo es influye en el alma del estudiante si Dios enseña al alma de éste, de lo contrario, Agustín no puede enseñar lo que aparece al alma por medio de palabras, pues ‘*nescio*’ y ‘nada’ son similares en cuanto a su significación. Dicho así, nuestro escrito no espera haber enseñado algún contenido del *nescio* al lector; de lo contrario la tesis sería incorrecta, sino que tal vez sirva para guiar a la autoevaluación de la carencia en el alma producto del pecado del ser humano, pues si es cierto todo lo que se ha dicho, sólo Dios puede darle al lector la certeza de la investigación y el conocimiento de sí mismo para reconocer lo que en su alma ya está escrito.

CONCLUSIÓN

A través de la investigación que hemos realizado, quisiéramos resaltar el aspecto paradójico del *nescio*. En efecto, por un lado, la carencia del alma es consecuencia del pecado de Adán, por lo cual el *nescio* es un rasgo negativo del ser humano; sin embargo, esa misma carencia se convierte en la condición de su propia restauración, por lo que conocer dicho rasgo negativo deviene en algo positivo para el ser humano. Esta paradoja nos parece que involucra al menos dos aspectos. En primer lugar, sin ella el ser humano podría creer que no necesita a Dios; es decir, conocer la modificación en el alma, el *nescio*, es conocer el principal producto de la caída, y esto es esencial para necesitar conscientemente del Creador, pues sin la noción del mal tampoco habría consciencia del bien. Esto nos recuerda el concepto de ser y nada en Agustín, pues sólo cuando el ser humano deja de ser, adquiere la posibilidad de volver a ser, y no por sí mismo, pues así como una caída no se detiene a menos que algo externo interrumpa el movimiento, el ser humano no puede evitar dejar de ser si algo externo no lo detiene. En segundo lugar, la paradoja se presenta en la voluntad, pues ser consciente de no poder actuar de cierta forma –*nescio*–, es la condición para querer poder actuar así, pero como no puede entonces necesita que lo ayuden, por eso dice Agustín, recordando el texto bíblico, “a ti es a quien se debe pedir, en ti es en quien se debe buscar, a ti es a quien se debe llamar: así, así se recibirá, así se hallará y así se abrirá.” (Cf 13.38.53). Esto nos muestra que la ayuda divina no viene únicamente en el hacer, sino que ya está presente en el conocimiento de la imposibilidad de dicha volición para que el ser humano quiera poder actuar; parece entonces

que no ocurre ningún caso en el que se quiera conocer a Dios y no pueda hacerlo, así como tampoco ocurre que pueda hacerlo y no quiera. Estos dos aspectos nos muestran que, en la restauración del alma, lo volitivo y lo emocional comienzan a someterse ordenadamente a lo que la razón les propone al saber que el alma necesita ser restaurada y ordenada.

Consideramos que hemos logrado investigar, con todas sus dificultades, la carencia del alma en tres aspectos, que son la razón, la volición y la emotividad, teniendo en cuenta la palabra '*nescio*' como signo de dicha carencia en las obras estudiadas de Agustín. Nos parece que sería necesario seguir trabajando este concepto en la Revelación cristiana, incluso rastrearlo en obras anteriores al Hiponense, pues todo lo que rodea la cuestión de la caída del alma es un tema muy investigado, pero tal vez no en relación con el *nescio*, es decir el no-saber desde una perspectiva cristiana. Y es que se tiende a pensar con error, como ya se ha mostrado, que parece haber posiciones inherentes de la Academia y del neoplatonismo en la teología de Agustín, oscureciendo con ello el pensamiento cristiano en el que él creció y que más tarde redescubrió. Por otra parte, nos queda pendiente el uso que Agustín le da al *nescio* en *De Trinitate*, uno de sus tratados más importantes en cuanto a su forma dialéctica. Estamos seguros de que dicho estudio nos proveería un acercamiento muy importante a nuestro objeto de investigación; sin embargo, consideramos que dicha obra merece un trabajo dedicado y propio por la dificultad que presenta tanto el libro como el objeto de estudio.

Una consideración que debe tenerse en cuenta es que de la forma en que hemos expuesto el tema, se concluye que desde los diálogos tempranos ya está presente la ayuda divina. Es decir, la elección por parte de Agustín de un método dialéctico en su primera investigación trinitaria de lo inteligible, nos muestra que la característica dialogal, en cuanto a la relación maestro-alumno, es un medio para ser consciente de la imposibilidad en el querer y en el poder

restaurarse a sí mismo, necesita del Maestro, pues a quien Dios no guía al puerto de la filosofía, quedará perdido y naufragará mar adentro, seguirá creyendo en un conocimiento vano tanto de sí mismo como de las cosas divinas. También consideramos que la investigación ha aclarado, al menos un poco, la importancia que tienen las influencias cristianas, platónicas y neoplatónicas en el pensamiento temprano de Agustín y la relación que se da entre ellas; pues, como ya se dijo, ni el neoplatonismo ni el platonismo son el fundamento de su pensamiento, sino que sirven para la aclaración y la explicación del fundamento cristiano que aprendió desde niño por intermedio de su madre Mónica. En cuanto al lenguaje y las palabras que hemos usado, ya hemos expuesto suficientemente la dificultad de expresión de nuestro objeto de estudio, pero consideramos que los diferentes acercamientos dialécticos proveen algún signo inteligible de aquello que se escapa cuando intentamos explicarlo; empero, de este estudio podemos decir con Agustín: “no sé [*nescio*] si [está] sólidamente fundamentado, pero sí [fue] más discreto y más rápido de lo que había previsto” (CA 3.20.45).

BIBLIOGRAFÍA

- Brown, P. (1970). *Biografía de Agustín de Hipona*. Madrid: Revista de Occidente.
- Burton, P. (2007). *Language in the Confessions of Augustine*. New York: OUP.
- Catapano, G. (2010). Augustine. En L. Gerson. (Ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Vol. 1 (pp. 552-581). New York: CUP.
- Colish, M. (1985). *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Vol 2. Leiden: E. J. Brill.
- Conybeare, C. (2006). *The Irrational Augustine*. New York: OUP.
- Copleston, F. (1962). *The History of Philosophy*, Vol 1. New York: Doubleday Image Book.
- Cutino, M. (1998). Filosofía tripartita e trinità cristiana nei Dialoghi di Agostino. *Revue des Études Augustiniennes*, pp. 77-100.
- Flórez, A. (2007). *Mihi quaestio factus sum*, la pregunta del hombre por el hombre en Agustín. En I. Calderón. (Ed.), *¿Quiénes somos? Hacia una comprensión de lo humano* (pp 81-102). Bogotá-Chía: Universidad de la Sabana.
- Flórez, A. (2008). *Metafísica del pecado original*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Foley, M. (1999). Cicero, Augustine, and the Philosophical Roots of the Cassiciacum Dialogues. *Revue des Études Augustiniennes*, pp. 51-77.
- Foley, M. (2019). *Against the Academics. St. Augustine's Cassiciacum Dialogues*. Vol. 1. New Haven: YUP.
- Foley, M. (2019). *On the Happy Life. St. Augustine's Cassiciacum Dialogues*. Vol. 2. New Haven: YUP.

- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* México: FCE.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Harold, T. (2010). Platonism Before Plotinus. En L. Gerson. (Ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Vol. 1 (pp. 63-99). New York: CUP.
- Harrison, C. (2006). *Rethinking Augustine Early Theology: An Argument for Continuity*. New York: OUP.
- Kenyon, E. (2018). *Augustine and the Dialogue*. New York: CUP.
- Lévi, C. (2010). Cicero and the New Academy. En L. Gerson. (Ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Vol. 1 (pp. 39-63). New York: CUP.
- Mas, S. (2004). *Historia de la filosofía antigua. Grecia y el helenismo*. Madrid: UNED.
- Mas, S. (2006). *Pensamiento romano*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Moreschini, C. (2013). *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*. Milano: Bompiani.
- O'Connell, R. (1968). *Augustine's Early Theory of Man*. Cambridge: HUP.
- O'Daly, G. (1987). *Augustine's Philosophy of Mind*. Berkeley: UCP
- O'Donnell, J. (2013). *Augustine's Confessions*. New York: OUP.
- Platón (1985). Apología. En *Diálogos*, Vol. I. (J. Calonge. Trad). Madrid: Gredos.
- Roland, J. Teske, S. (2008). *To Know God and the Soul*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Rombs, R. (2006). *Saint Augustine & the Fall of the Soul, Beyond O'Connell & His Critics*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Ryan, F. (2010). The Second Sophistic. En L. Gerson. (Ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Vol. 1 (pp. 100-114). New York: CUP.

- San Agustín (1974). Las confesiones. En *Obras completas de San Agustín*, Vol. II. Ed, Bilingüe. (A. Vega. Trad.). Madrid: BAC. (Cf).
- San Agustín (1994). De la vida feliz. En *Obras completas de San Agustín*, Vol. I. Ed, Bilingüe. (V. Capánaga. Trad.). Madrid: BAC. (BV).
- San Agustín (1994). Del orden. En *Obras completas de San Agustín*, Vol. I. Ed, Bilingüe. (V. Capánaga. Trad.). Madrid: BAC. (DO).
- San Agustín (1994). Soliloquios. En *Obras completas de San Agustín*, Vol. I. Ed, Bilingüe. (V. Capánaga. Trad.). Madrid: BAC. (SOL).
- San Agustín (2009). Contra los académicos. En *Obras completas de San Agustín*, Vol. III. Ed, Bilingüe. (V. Capánaga. Trad.). Madrid: BAC. (CA).
- San Agustín (2009). *Contra los académicos*. Ed, Bilingüe. (Julio G. Álvarez y Jaime G. Álvarez. Trad.). Madrid: Encuentro. (CA).
- San Agustín (2009). Del Maestro. En *Obras completas de San Agustín*, Vol. III. Ed, Bilingüe. (V. Capánaga. Trad.). Madrid: BAC. (DM).
- San Agustín (2009). La cantidad del alma. En *Obras completas de San Agustín*, Vol. III. Ed, Bilingüe. (V. Capánaga. Trad.). Madrid: BAC. (DQ).
- Saudelli, L. (2014). “Dieu” ou “démon” de Socrate? Augustin contre Apulée. *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, pp. 67-90.
- Séneca (1989). *Epístolas morales a Lucilio* Vol. II. (I. Roca. Trad.). Madrid: Gredos.
- Vaught, C. (2004). *Encounters with God in Augustine's Confessions* Books VII-IX. New York: State University of New York Press.
- Vaught, C. (2005). *Access to God in Augustine's Confessions* Books X-XIII. New York: State University of New York Press.