

La objetividad de la luz del intelecto en San Agustín

Jacob Buganza

Universidad Veracruzana

jbuganza@uv.mx

<https://orcid.org/0000-0001-7382-9723>

Resumen: En este trabajo se defiende que San Agustín sostiene una gnoseología objetivista, aunque sin usar los términos modernos “subjetivo” y “objetivo”. El Hiponense mantiene una distinción irreductible entre la Verdad eterna, inmutable y trascendente (lo objetivo), que ilumina al alma desde lo superior; y la mutabilidad, falibilidad y afecciones propias del alma creada (lo subjetivo). La luz del intelecto no es un hábito subjetivo ni una perfección inherente al alma, sino que estriba en un principio objetivo participado de la Luz divina increada. El conocimiento se funda en esta objetividad: el alma no produce la verdad desde dentro, sino que la recibe por iluminación, participando de verdades eternas (matemáticas, morales, ontológicas) que subsisten inmutables en la Mente de Dios. Desde estas pautas, confundir ambos órdenes reduce la verdad a mera opinión o afección psíquica, lo que repugna a la doctrina agustiniana y a la experiencia del conocer. El análisis se concentra en algunos pasajes de *De Trinitate*, *De vera religione*, *De magistro* y *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, concluyendo que la objetividad de la luz preserva el carácter trascendente del conocimiento, fundamenta la certeza y la norma moral, y explica la posibilidad de conversión pese a la falibilidad humana.

Palabras clave: objetivo; subjetivo; intelecto; Dios; San Agustín

Abstract: “The Objectivity of the Light of the Intellect in Saint Augustine”. This paper argues that Saint Augustine holds an objectivist theory of knowledge, although without using the modern terms “subjective” and “objective”. The Bishop of Hippo maintains an irreducible distinction between eternal, immutable, and transcendent Truth (the objective), which illuminates the soul from above; and the mutability, fallibility, and affections proper to the created soul (the subjective). The light of the intellect is neither a subjective habit nor a perfection inherent to the soul, but rather rests on an objective principle participated from the uncreated divine Light. Knowledge is grounded in this objectivity: the soul does not produce truth from within, but receives it through illumination, participating in eternal truths (mathematical, moral, ontological) that subsist immutably in the Mind of God. From these premises, to conflate the two orders reduces truth to mere opinion or psychic affection, which is repugnant to Augustinian doctrine and to the experience of knowing. The analysis focuses on some passages from *De Trinitate*, *De vera religione*, *De magistro*, and *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, concluding that the objectivity of the light preserves the transcendent character of knowledge, grounds both certainty and the moral norm, and explains the possibility of conversion despite human fallibility.

Keywords: objective; subjective; intellect; God; Saint Augustine

Introducción

Si bien es cierto que San Agustín no emplea los términos subjetivo y objetivo en su acepción moderna, pues estos parecen cristalizarse en la filosofía posterior, particularmente a partir de la escolástica tardía y de la filosofía moderna, puede sostenerse con fundamento que esta distinción se mantiene a lo largo de su filosofía bajo distinta nomenclatura, pero con idéntica profundidad ontológica y gnoseológica. En efecto, el Hiponense sostiene de continuo que tal distinción es irreductible y que es menester separarla siempre y de continuo: entre lo que pertenece al objeto en cuanto tal, esto es, lo que se presenta al alma como verdad eterna, inmutable y trascendente, y lo que corresponde al sujeto, o sea, lo que inhiere en el alma como mutabilidad, falibilidad, afección propia o acto inmanente de su substancia creada. En la doctrina agustiniana, lo que hoy se denomina objetivo se expresa mediante términos como *veritas aeterna*, *lex incommutabilis*, *lumen incorporeum*, *forma aeterna*, *ratio divina* o *verbum interius* (en cuanto engendrado conforme a la Verdad primera); mientras que lo subjetivo se manifiesta en expresiones tales como *mutabilitas animae*, *error humanus*, *fallibilitas mentis*, *affectus proprii*, *verbum cordis* (en cuanto acto volitivo o intelectivo mutable), etcétera. La separación entre ambos órdenes resulta esencial en su pensamiento: el alma no puede confundir su propia mutabilidad con la inmutabilidad de la Verdad que la ilumina, ni reducir la verdad conocida a una mera pasión o construcción del sujeto, so pena de caer en el error o en la soberbia.

Este trabajo pretende poner de realce precisamente tal distinción irreductible, recurriendo a varios textos de San Agustín, especialmente al *De Trinitate*, donde la doctrina alcanza su madurez teológica y filosófica, pero también al *De vera religione*, al *De magistro*, al *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, donde la iluminación divina se presenta como principio objetivo que trasciende al sujeto y lo ordena al ser eterno. En efecto, a lo largo de estas obras se manifiesta con claridad que el conocimiento verdadero no se agota en la subjetividad del alma falible, sino que se funda en la objetividad de la Verdad divina, la cual se opone al sujeto como lo superior a lo inferior, lo eterno a lo temporal, lo inmutable a lo mutable. Así pues, aun sin la terminología moderna, San Agustín defiende una gnoseología objetivista radical: la verdad no reside en el

alma como perfección suya propia, ni se produce por ella desde dentro; antes bien, se presenta al alma desde fuera, como luz incorpórea, como *lex omnium artium*, como forma eterna en la mente divina, de guisa que el alma participa de ella por iluminación y no por generación subjetiva. Toda confusión entre lo que pertenece al objeto (la Verdad eterna) y lo que corresponde al sujeto (la mente mutable) conduce a disolver la verdad en mera opinión o en afección psíquica, lo cual repugna a la experiencia misma del conocer recto y a la doctrina agustiniana de la iluminación.

1. La distinción entre subjetivo y objetivo

Lo subjetivo, en su acepción propia y estricta, denota todo lo que reside en el sujeto real como en su principio intrínseco y formal de inhesión: ya se trate de las operaciones sensitivas (sensaciones, pasiones, afectos animales), ya de las intelectivas y volitivas (conceptos, juicios, raciocinios, inclinaciones de la voluntad, decisiones). Es preciso entender por subjetivo lo que pertenece al sujeto en cuanto ente vivo y operante, en cuanto principio subsistente que siente, entiende y quiere. Por el contrario, lo objetivo no reside en el sujeto como inherente a su substancia, sino que se presenta al intelecto en razón de su mera intencionalidad: es lo que está ante el entendimiento, no como cosa en sí subsistente *extra mentem*, sino precisamente en cuanto idea o *species intelligibilis*, de acuerdo con la terminología escolástica. Cuando el hombre conoce un león, en efecto, no recibe en su intelecto la substancia primera y concreta del animal, la cual evidentemente permanece fuera, en el orden real, sino su razón formal o quiddidad, la cual se hace presente al conocer como objeto intencional. Esta idea leonina, pues bien, no se identifica ni con el intelecto mismo que la recibe y la actualiza, pues de lo contrario el sujeto pensante sería león en acto, ni con la substancia extramental del león, cuya existencia material y singular escapa a la esfera inmanente del acto cognoscitivo. En consecuencia, la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo radica en el diverso modo de presencia: lo subjetivo inhiere en el sujeto como acto y perfección suya propia; lo objetivo, en cambio, se da al sujeto como término intencional, sin confundirse con él ni agotarse en su mera subjetividad. El conocimiento supone precisamente esta distinción: la idea, siendo objetiva, trasciende al sujeto sin ser por ello la cosa real en su entidad física; y el sujeto, siendo principio subjetivo de la operación, no se transmuta en la cosa conocida, sino que permanece distinto de ella aun en el acto mismo de la intelección.

Pero para que el intelecto pueda efectuar sus actos propios, a saber, abstraer, juzgar y raciocinar, así como la voluntad querer y decidir, requiere de un presupuesto ontológico y formal sin el cual le sería imposible el tránsito del desconocer al entender. Tal presupuesto, en la tradición filosófica perenne, se denomina luz del intelecto o luz de la razón (*lumen intellectus* o *lumen rationis*), y su carácter esencial reside precisamente en ser objetivo, no subjetivo. Esta luz, en efecto, no es una cualidad o perfección inherente al sujeto como lo son las afecciones sensitivas; no pertenece al sujeto en cuanto principio subjetivo de operación, de guisa que no se confunda con el intelecto mismo ni se identifique con sus actos. Por consiguiente, la luz de la razón no es un hábito subjetivo que el entendimiento adquiere por ejercicio o que resida en él como en su sujeto de inhesión; más bien, es un principio objetivo que se da al intelecto como condición trascendental de su inteligibilidad misma. La tradición filosófica cristiana la ha entendido como participación en la luz primera e increada (la luz del *Ipsum Esse subsistens*)¹, la cual, al ser comunicada al intelecto creado,

¹ Sobre el tema de la participación, de proveniencia platónica y neoplatónica, en el pensamiento de San Agustín, bajo el enfoque de la vuelta del alma a Dios, cf. Smalbrugge, M., *La notion de la participation chez Augustin. Quelques observations sur le rapport christianisme-platonisme*. Además, parece que la interpretación que se sostiene en este trabajo se alinea de alguna manera a la propuesta de Alain de Libera, quien afirma que varias fórmulas agustinianas contenidas en el *De Trinitate* conservan el cariz neoplatónico y, a la vez, puede decirse, permiten diferenciar entre el sujeto y el objeto. Escribe este importante estudioso: “El alma que recibe su ‘sabiduría’ de su ‘conversión’ a la Verdad, de la que recibe el ser, puede ciertamente perder esa sabiduría ‘al apartarse de ella’, ‘pues apartarse es lo contrario de convertirse’, pero ‘el ser que recibe de aquel al que nada es contrario’ (la *essentia* primera ‘que se llama Verdad’ y que, como ‘toda esencia en cuanto esencia, no tiene nada que le sea contrario’), ‘no puede ser llevado a perderlo’. Casi todas estas afirmaciones corresponden a tesis filosóficas claramente identificables: todas son neoplatónicas. Con la excepción del argumento según el cual la esencia primera, la *Essentia*, no tiene contrario, que parece seguir a Porfirio contra Plotino, su núcleo duro se encuentra en ambos filósofos, incluida la tesis, presente en la Sentencia 40, de que es propio de la naturaleza del alma (de la inteligencia) conocerse a sí misma (conocer su esencia), y que no hacerlo es para ella apartarse del ser, hundirse en la indigencia” (De Libera, A., *Archéologie du sujet*, pp. 233-234). De acuerdo con De Libera, el Hiponense, desde sus obras tempranas, adopta una posición anti-atributivista (o substancialista) del alma, rechazando progresivamente el modelo aristotélico de la *subjectité*, de acuerdo con el cual los actos mentales (como la ciencia, la razón o el amor) serían accidentes inherentes a un sujeto-substrato mutable, para afirmar la unión ontológica inseparable con la *ratio* o *veritas* trascendente, inmutable y objetiva, que ilumina y hace ser al alma sin confundirse con ella ni reducirse a una perfección subjetiva inherente. Esta lectura arqueológica expulsa también la noción de *subiectum*, entendido como portador de accidentes, del campo de la psicología y la teología agustiniana, preservando así la trascendencia de la Verdad eterna como principio luminoso que trasciende la mutabilidad y falibilidad del alma creada. Defender la importancia de la objetividad, a nuestro juicio, en la filosofía de San Agustín, se inscribe en continuidad directa con esta perspectiva: ambos enfoques destacan que el conocimiento verdadero no se agota en la subjetividad falible del alma, sino que se funda en una luz objetiva, trascendente e inmutable que la ilumina desde lo superior, evitando toda reducción subjetivista o atributivista de la verdad.

lo capacita para entender todo en su luz omniabarcante. Por tanto, resulta indispensable defender su objetividad: si la luz del intelecto fuera meramente subjetiva, dependería de las disposiciones variables del sujeto (de su estado afectivo, de su hábito adquirido, de su complexión corporal), y el conocer quedaría reducido a una mera afección psíquica, privada de toda trascendencia hacia lo real. Empero, al ser objetiva, esta luz trasciende al sujeto conocedor y lo ordena al ser en cuanto tal; no es propiedad suya, sino condición que lo abre al orden objetivo de lo inteligible (en el sentido de *natura ordinata*, que se comprende en el registro de las esencias, mientras que la unidad del orden va más en el del *actus essendi*, en terminología tomista²). Por consiguiente, el intelecto, iluminado por ella, es más, constituyéndose en tal por ella, no conoce las cosas porque las produzca subjetivamente, sino porque, gracias a esa luz objetiva, las recibe en su verdad propia, las abstrae de la materia y las hace presentes como objetos intencionales.

Santo Tomás, siguiendo ciertamente las huellas de la doctrina agustiniana, la cual, a su vez, embebe de la fuente platónica depurada por la fe, pone de realce esta tesis con claridad, al afirmar en la *Summa theologiae* que “ratio circuli, et duo et tria esse quinque, habet aeternitatem in mente divina”³. En efecto, aunque se trate de verdades matemáticas o geométricas de concepción más o menos restringida, o sea, de verdades que el intelecto humano alcanza por abstracción de lo sensible (siguiendo ciertamente una interpretación anacrónica de San Agustín, pues este último es neoplatónico: pero esto no resulta esencial al argumento, que versa sobre la objetividad, como se ha dicho), el Aquinate sostiene que tales contenidos intencionales trascienden lo caduco y mutable del orden creado. Por consiguiente, no residen en la Mente divina como meras ideas arbitrarias o contingentes, sino como participaciones eternas de la misma esencia divina, la cual es *Ipsum Esse subsistens* y, por ende, *Ipsum Intelligere aeternum*. De ahí que la *ratio circuli*, esto es, la quiddidad geométrica del círculo en cuanto tal, no sea algo que nazca y perezca con las cosas circulares sensibles, ni que dependa de la existencia actual de círculos en la materia; antes bien, posee eternidad en cuanto está en la Mente divina como ejemplar eterno, inmutable y necesario. Lo mismo acontece con la proposición “dos y tres son cinco”: su verdad no es accidental ni temporal, sino que participa de la necesidad eterna que rige en el Intelecto divino, el cual conoce todo lo inteligible en un solo acto

² Cf. Moreno, J.A., *San Agustín: el orden en Dios y en la naturaleza*, p. 262.

³ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 7, ad. 1m.

simplicísimo y eterno. Aunque el hombre conozca tales verdades en el tiempo, mediante la abstracción y el discurso, y aunque las formule en juicios sucesivos, las verdades mismas, es decir, en cuanto objetos intencionales o, mejor, en cuanto objetivos, no son temporales ni mutables en su entidad objetiva. Su eternidad no radica, por ello, en la mente creada del hombre, la cual es mudable y finita, sino en la Mente de Dios, donde todo lo inteligible subsiste con la misma eternidad que el Ser divino mismo. En consecuencia, el intelecto humano, al conocer tales verdades, no las inventa ni las constituye subjetivamente, sino que las participa desde la eternidad divina, iluminado por aquella luz objetiva del intelecto que es, a su vez, participación de la Luz primera.

Además, es preciso recalcar que la verdad o idea de una cosa no se confunde con la cosa real misma, esto es, con la cosa subsistente fuera del intelecto en su entidad física y singular, pues, de lo contrario, iría contra la experiencia misma que corrobora que todos los círculos reales y subsistentes son mutables y perecederos. En efecto, la experiencia sensible da cuenta de que todo círculo concreto está sujeto al devenir: se genera, se corrompe, se altera en su magnitud o en su perfección, y a la postre perece con la disolución de la materia en que inhiere. Mas la idea o *ratio circuli*, en cuanto objeto intencional presente al intelecto, o sea, en cuanto objeto, no sufre mutación alguna: permanece idéntica en todo tiempo y lugar, inmutable en su esencia, necesaria en su verdad y ajena a toda corrupción. Si la verdad del círculo se identificara con el círculo subsistente *extra mentem*, habría de seguirse que también ella sería mutable y perecedera; lo cual repugna manifiestamente, pues la intelección del círculo conserva su verdad eterna aun cuando todo círculo material haya desaparecido del orden sensible. De esto se sigue que una cosa es el ente real y otro el ideal, esto es, la idea en el intelecto. La cosa real subsiste en el orden extramental con existencia concreta y singular; la idea, en cambio, se halla en el orden intencional con existencia inmaterial, universal y abstracta. Por ello, la verdad u objetividad no se identifica con la cosa subsistente, pero tampoco con el acto subjetivo del intelecto que la conoce, sino que su modo de ser es distinto, a lo cual se denomina “objetivo”. Sólo así, al parecer puede preservarse el valor y la trascendencia del conocer: el intelecto alcanza lo real, pero sólo en cuanto a su verdad objetiva o ideal, razón por la cual no se disuelve en la subjetividad o realidad.

La luz del intelecto, en su esencia más profunda, se identifica con la Idea fundamental, esto es, con la idea del ser en cuanto tal, la cual se concreta y especifica en las diversas *species intelligibiles* que el entendimiento recibe y

actualiza en sus actos cognoscitivos. En efecto, la *species*, como el término mismo indica (derivado de *specere*, mirar, y por ende de *species*, aspecto o forma vista), no es sino la determinación especificativa de aquella Idea primordial del ser, de guisa que cada concepto particular no hace sino explicitar, bajo un modo determinado, la luz originaria que ilumina todo lo inteligible. Por consiguiente, los conceptos, en cuanto ideas específicas o *species intelligibiles*, se comportan como luces derivadas que iluminan los objetos intencionales, mas no emanan del intelecto mismo en cuanto principio subjetivo de operación, ni se identifican con su substancia o con sus actos propios. Antes bien, tales luces específicas son objetivas, en el sentido estricto que precedentemente se ha establecido, esto es, trascienden al sujeto cognoscente y se presentan a él como términos intencionales u objetivos, sin confundirse ni con la cosa real subsistente ni con el sujeto. Es menester afirmar su objetividad, si ha de conservarse algún valor al conocimiento humano; de lo contrario, si tales conceptos fueran meramente subjetivos, o sea, producciones o afecciones inherentes al intelecto como perfecciones suyas propias, el conocer quedaría reducido a mera modificación psíquica, privada de toda referencia trascendente al ser en cuanto ser. De esta doctrina se deduce que la luz del intelecto, en su raíz, no es un hábito adquirido ni una cualidad inmanente al sujeto, sino la participación objetiva en la Idea del ser, la cual, al especificarse en las diversas *species*, capacita al entendimiento para conocer lo real no como ficción subjetiva, sino en su verdad objetiva. En consecuencia, el conocimiento humano posee valor precisamente porque tales luces específicas, aunque recibidas y actualizadas por el intelecto, no provienen de él como de su fuente subjetiva, sino que se dan a él como principios objetivos que lo ordenan al ser inteligible en cuanto tal.

Por último, cabe hacer mención de cuatro modelos interpretativos de la teoría de la iluminación agustiniana, sin adentrarse en sus exposiciones y críticas. La primera corresponde a la tomista, que vincula la iluminación divina al intelecto agente (Santo Tomás, Charles Boyer); la segunda a la franciscana, que interpreta la actividad de esta luz con Dios mismo, quien infunde las ideas en la mente humana (San Buenaventura, Guillermo de Auvernia, Roger Bacon, Leibniz); la tercera es la formal, la cual sostiene que la iluminación divina no brinda contenidos específicos, sino que da certeza, necesidad e inmutabilidad a ciertos juicios (Vernon Bourke, Étienne Gilson, Frederick Copleston); el último es el ontologismo modificado de Ronald Nash, para quien el intelecto humano ve las *rationes aeternae* directamente en la Mente de Dios (o en la Verdad inmutable), pero no en el sentido extremo de Malebranche (quien extiende su

ontologismo a las cosas sensibles particulares): se trata de una participación limitada en la luz divina, concretada en ciertas verdades eternas (matemáticas, morales, ontológicas), de manera que el intelecto es pasivo (pues recibe las formas como algo impreso), pero a la vez es activo en cuanto juzga las cosas sensibles empleando tales formas: lo fundamental es que tales ideas están por encima del sujeto y, por oponerse a él, son objetivas. Nash concluye: “El ontologismo que Agustín enseña es un ontologismo modificado. La visión de Dios es cualitativa y cuantitativamente diferente de la visión beatífica, pero no deja de ser una visión de Dios. *Y por tanto, en la medida en que conocemos a Dios, somos semejantes a Él, pero no semejantes hasta el punto de la igualdad, ya que no lo conocemos en la medida de su propio ser.* Aunque el hombre puede tener algún conocimiento de la naturaleza de Dios en esta vida, este es limitado. En el mejor de los casos, en palabras de san Pablo, *vemos a través de un espejo en enigma*”⁴.

2. La naturaleza de la luz del intelecto en San Agustín

La tesis de este trabajo consiste en sostener que San Agustín defiende una posición ontológica y gnoseológica conforme a la que precedentemente se ha expuesto: el conocimiento humano es verdadero precisamente porque está fundado en la objetividad, y no en la mera subjetividad del alma intelectiva⁵. Varios pasajes de su extensa obra dan cuenta de ello con mayor o menor nitidez, mas todos apuntan, en su conjunto, a confirmar que la verdad del conocer no reside en el sujeto finito como en su principio intrínseco y autosuficiente, sino que trasciende al alma y se radica en lo objetivo, esto es, en la Verdad misma o Dios. En el *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, obra temprana pero madura en su doctrina, el Hiponense expresa esta tesis con singular claridad al escribir: “Lo que es verdadero es verdadero por la verdad. Y toda alma es alma por lo mismo que es verdadera alma. Así pues, toda alma tiene de la

⁴ Nash, R., *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, p. 121.

⁵ Ciertamente, el marco en el que se mueve originalmente el Hiponense, sobre todo en los diálogos juveniles, es en el de su rechazo al escepticismo (cf. Marchand, Stéphane, *Augustine and Skepticism*, pp. 175-185). Sin embargo, en su madurez, hay un desarrollo cada vez más profundo de su concepción de la verdad y de su contraparte subjetiva, la certeza (cf. Uña, Agustín, *San Agustín: interioridad, reflexividad y certeza*, pp. 31-52). Ahora bien, que el conocimiento posea como rasgo esencial el ser “objetivo”, permite entender que algunos estudiosos del Hiponense expliquen que Dios no sea un objeto más del mundo (cf. Rosales, Diego I., *Inquietud y deseo. El legado de san Agustín en la filosofía contemporánea*, p. 149). En efecto, Dios, en cuanto objeto de conocimiento, siempre limitado y fragmentario *quod nos*, irrumpe en la realidad de cada cual subjetivamente, pero en cuanto idea, resulta ser “objeto”.

verdad el ser alma por completo. Sin embargo, una cosa es el alma y otra cosa la verdad. En efecto, la verdad nunca tolera la falsedad; en cambio, el alma se engaña muchas veces. Luego, como el alma es por la verdad, no lo es por sí misma. Ahora bien, la verdad es Dios. Por tanto, Dios es el autor del alma”⁶. Por consiguiente, el Doctor de la Gracia distingue con rigor entre el ser del alma y el ser de la Verdad: la verdad no es una perfección inherente al alma como lo es su misma substancia animada, ni se identifica con sus actos cognoscitivos o volitivos; antes bien, la Verdad es algo distinto (*aliud*, escribe sin ambages el santo) del alma, algo que la trasciende y fundamenta. De ahí que todo lo verdadero es verdadero por participación en la Verdad primera: “omne verum a veritate verum est”, y que el alma misma es alma verdadera precisamente porque participa de tal Verdad objetiva, la cual no sufre falsedad alguna, lo cual, en términos ontológicos, equivale o no padecer mutación. En efecto, la mutabilidad e inclinación al error del alma expresada en el texto cuando dice «anima vero saepe fallitur», repugna a la inmutabilidad e infalibilidad de la Verdad divina; por ende, si el alma fuera verdadera por sí misma, no podría errar jamás, lo cual contradice la experiencia manifiesta. En consecuencia, San Agustín concluye que el alma no tiene en sí misma el principio de su verdad ni de su ser animado: “Non igitur, cum a veritate anima est, a seipsa est”. Su ser y su verdad le vienen *ab alio*, de la Verdad subsistente, a saber, Dios: “Est autem veritas Deus”, de guisa que Dios es el Autor no sólo del ser del alma, sino también de su capacidad para ser verdadera en el conocer. Por tanto, y en términos más modernos, la objetividad radical del conocer significa que el alma no produce subjetivamente la verdad, ni la verdad se reduce a una afección inmanente del sujeto; antes bien, el conocimiento es verdadero porque está fundado en la Verdad objetiva e increada, la cual ilumina al alma desde fuera de ella misma, elevándola a participar de lo eterno e inmutable. En clave teológica, esta posición significa que la luz del intelecto, en último término, no es otra cosa que la participación creada en la Verdad divina, la cual, al ser objetiva por excelencia, preserva al conocimiento humano de toda disolución en la subjetividad mutable y falible del alma.

34

En el lenguaje agustiniano, el término verdad connota precisamente oposición al sujeto; y justamente lo que se opone al sujeto es el objeto. Por tanto, la verdad es objeto, esto es, objetiva en su esencia misma, y no puede reducirse a una afección o perfección inherente al alma conocedora. El santo

⁶ San Agustín, *De divv.* 83 qq., 1.

de Hipona desarrolla esta postura con claridad en su *De vera religione*, donde argumenta en los términos siguientes: “Esta regla universal de las artes es absolutamente invariable, mientras la mente humana, que tiene privilegio de verla, se halla sujeta a los vaivenes del error; de donde se concluye claramente que, superior a nuestras almas, descuella la ley, que se llama la verdad. No hay, pues, ya lugar a dudas: es Dios la inmutable naturaleza, erguida sobre el alma racional, y allí campea la primera vida y la primera esencia, donde luce la primera sabiduría. He aquí la soberana Verdad, que justamente se llama ley de todas las artes y arte del omnipotente Artífice”⁷. Por consiguiente, la regla eterna que rige todas las artes liberales y, en último término, todo juicio recto, es enteramente inmutable, ajena a todo devenir y, por lo mismo, a toda falsedad. Empero, la mente humana, aunque elevada por la iluminación divina a contemplar dicha ley, permanece mutable y expuesta al error; de ahí que no pueda ser ella el asiento o la fuente de esa inmutabilidad. Por ende, la ley de la verdad está por encima de la mente humana, trascendiéndola y, en cierto modo, oponiéndose a ella como lo superior a lo inferior, como lo eterno a lo temporal, como lo objetivo a lo subjetivo. Considerada en sí misma, la verdad no es algo que la mente produzca desde sí misma ni que resida en ella como perfección subjetiva. Por esta razón, se presenta a la mente como *lex superior*, como objeto que la mente contempla sin poder juzgarlo a su vez, pues juzgarla equivaldría a someter lo inmutable a lo mutable, lo cual iría en contra de la *lex aeterna*, en términos agustinianos. La verdad, al ser *incommutabilis* y por hallarse por encima de la mente creada, se opone radicalmente al sujeto humano en su mutabilidad y falibilidad; y esta oposición es precisamente lo que la constituye como objetiva. En esta doctrina agustiniana se confirma con nitidez, como puede verse, que la verdad es objetiva porque trasciende al sujeto, se opone a él como lo divino a lo creado, y fundamenta el conocimiento verdadero no en la subjetividad del alma, sino en la objetividad de la Verdad eterna: como afirma Gerard O’Daly, la sabiduría y el número (la matemática, la geometría) tienen como carácter, para San Agustín, la objetividad y la inmutabilidad⁸. El alma conoce verdaderamente no porque genere la verdad desde dentro de sí,

⁷ San Agustín, *De vera rel.*, 56-57: “Haec autem lex omnium artium cum sit omnino incommutabilis, mens vero humana cui talem legem videre concessum est, mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet supra mentem nostram esse legem, quae veritas dicitur. Nec iam illud ambigendum est, incommutabilem naturam, quae supra rationem animam sit, Deum esse; et ibi esse primam vitam et primam essentiam, ubi est prima sapientia. Nam haec est illa incommutabilis veritas, quae lex omnium artium recte dicitur et ars omnipotentis artificis”.

⁸ Cf. O’Daly, G., *Augustine’s Philosophy of Mind*, p. 182.

sino porque participa de ella desde fuera, iluminada por la *lex superior* que la excede y la ordena al ser en cuanto tal.

En lugares diversos de su obra se expresa esta misma enseñanza, como en el *De magistro*, donde el santo Doctor asienta con claridad: “Cuando se trata de lo que captamos con la mente, es decir, con el entendimiento y la razón, hablamos lo que vemos presente en la luz interior de la verdad, con que está iluminado y de que goza el llamado hombre interior”⁹. En este breve, pero sustancioso pasaje, distingue entre el conocer sensible y el conocer intelectual: cuando se trata de realidades captadas por los sentidos externos, el lenguaje puede limitarse a signos que remiten a lo corporal; empero, cuando el discurso versa sobre lo que se capta con la mente, esto es, sobre verdades inteligibles, principios eternos, verdades matemáticas o morales (que son estrictamente, como interpreta correctamente O’Daly, independientes de la experiencia¹⁰), entonces el hablar no es mera transmisión de signos arbitrarios, sino expresión de lo que el alma ve presente en la luz interior de la verdad. Esta luz, por consiguiente, no es producida por el hombre interior ni reside en él como perfección subjetiva propia; es la luz, más bien, de la verdad misma que ilumina desde dentro al hombre interior, de manera que el alma goza de ella y en ella contempla lo inteligible. Lo importante es señalar que esta “interiore luce veritatis” no es la mente humana, y mucho menos sus operaciones; no es una luz que el alma genere desde sí misma, como si fuera un hábito subjetivo o una facultad inmanente. Por el contrario, San Agustín la presenta como algo presente al alma, algo que la ilumina y la hace capaz de ver: es la misma Veritas divina que, al penetrar en el hombre interior, lo eleva a participar de lo eterno e inmutable. Como dice Óscar Velásquez, “si conocemos la verdad (que equivale al hecho de conocer ciertas verdades) ello es posible porque el Dios-verdad está en nosotros a la manera de una luz”¹¹. De ahí que el alma no hable desde su propia subjetividad mutable, sino desde lo que ve en esa luz objetiva que la excede. Este pasaje permite concluir que el conocimiento, si bien se verifica en el interior del alma, no se reduce a una experiencia subjetiva ni a una construcción del sujeto. Supone, más bien, la presencia objetiva de la Verdad que ilumina desde arriba o desde el interior. Efectivamente, el hombre interior goza

9 San Agustín, *De mag.*, 12, 40: “Cum vero de iis agitur, quae mente conspiciamus, idest, intellectus atque ratione, ea quidem loquimur; quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse, qui dicitur homo interior, illustratur, et fruitur”.

¹⁰ O’Daly, G., *Augustine’s Philosophy of Mind*, p. 181.

¹¹ Velásquez, Óscar, *La iluminación agustiniana como explicación de los contenidos de la mente*, p. 226.

de esta luz no porque la posea como su dueño, sino porque participa de ella, como iluminación que lo ordena al ser inteligible en cuanto tal.

3. La luz del intelecto en el De Trinitate

Aun cuando en los textos aducidos se puede observar que San Agustín sostiene la distinción entre subjetividad y objetividad en términos modernos, donde más puede apreciarse es en el pasaje siguiente de su obra central *De Trinitate*:

Lo que ciertamente no pone en duda, pues es miserable y ansía vivir feliz, siendo su mutabilidad la razón de su esperanza. Si mudable no fuera, no podría pasar de la felicidad a la desventura ni de la miseria a la dicha. Y ¿qué es lo que puede hacerla infortunada bajo la mano de un Señor omnipotente y bueno, sino su pecado y la justicia de su Dios? Y ¿qué es lo que puede hacerla feliz, sino su mérito y el galardón de su Señor? Pero su mérito es gracia de Él. Cuya recompensa será su ventura. El alma no puede darse a sí misma la justicia, pues una vez perdida, ya no la posee. La recibió cuando fue el hombre creado, y al pecar la perdió. Recibió la justicia por la que pudiera merecer la felicidad. Con razón dice el Apóstol al que principia a envanecerse del bien como si fuera propio: *¿Qué tienes que no lo hayas recibido? Y si lo recibiste, ¿por qué te glorias, como si no lo hubieras recibido?* Mientras conserva vivo el recuerdo de su Señor, recibido su Espíritu, sabe con certeza, pues lo aprende por un íntimo magisterio, que es posible siempre caer por un acto defectuoso de la voluntad, pero no se puede levantar si no es por afecto gratuito de su Dios. No recuerda su felicidad pretérita: existió, pero ya no existe; el olvido es absoluto; por consiguiente, no la puede recordar. Cree, sí, lo que de ella narran las Escrituras fidedignas, escritas por uno de sus profetas, donde se habla de la felicidad edénica y expone, según la tradición histórica, la dicha del primer hombre y su pecado. Del Señor, su Dios, se recuerda. Él siempre es: no fue y ya no es, ni es y no fue; jamás dejará de existir y nunca tuvo principio su existencia. Todo está en todas partes, y por eso el alma vive, se mueve y existe en Él, y de aquí la posibilidad de su recuerdo. Y no se recuerda por haberlo conocido en Adán o en alguna otra parte antes de esta vida corpórea, o al principio de su formación antes de ser unida a este cuerpo; no, ella nada de esto recuerda; todo se ha borrado por el olvido. Pero se le puede al alma recordar para que se convierta al Señor, como a luz que le toca de alguna manera, aunque ella trate de alejarse de Él. De ahí el que hasta los impíos piensen en la eternidad cuando reprenden o alaban con razón muchas cosas en la conducta de los hombres. Y ¿por qué reglas juzgan, sino por aquellas en las que ven cómo debe vivir cada uno, aunque ellos no vivan así? Y ¿dónde las ven? No en su naturaleza; porque, sin duda, aunque es la mente la que ve tales cosas, es manifiesto que es mudable, y

estas reglas, por el contrario, son inmutables para todo el que puede ver en ellas una norma de bien vivir: ni lo ven en una manera de ser de su alma, porque estas reglas, reglas son de justicia, y consta que sus almas son injustas. ¿Dónde, pues, están estas reglas escritas? ¿Dónde conoce lo justo el injusto? ¿Dónde ve la necesidad de alcanzar lo que él no posee? ¿Dónde han de estar escritas, sino en el libro de aquella luz que se llama Verdad? En él es donde toda ley justa se encuentra escrita y como impresa en el corazón del hombre, obrador de justicia, y no como si emigrase, sino por una especie de intro-impresión, como del anillo pasa a la cera la imagen sin abandonar la sortija. El que no obra, pero conoce cómo debe obrar, se aparta de aquella luz cuyo resplandor le ilumina. Quien no conoce cómo debe vivir, es más excusable en su pecado, pues no es transgresor de una ley conocida; pero también él es iluminado por el fulgor de la verdad, presente doquier, cuando, amonestado, confiesa su pecado¹².

Es claro que San Agustín explica por qué el alma humana, aunque miserable en su estado presente, el cual posee como carácter la mutabilidad propia de lo creado, puede legítimamente esperar la *beatitudo*, cuya razón última se halla en la verdad¹³. Esta esperanza no puede fundarse en la inmutabilidad del alma, aunque resulte verdad que, en cuanto tal, ella es lo que es, sino precisamente en su mutabilidad: si el alma, ciertamente, fuera inmutable en su ser y en su estado, no podría pasar del mal al bien ni de la miseria a la dicha: estaría, por lo mismo, fijada perpetuamente en la condición en que se halla. Al ser mudable, entonces, es susceptible de conversión: puede apartarse del bien por el pecado y, por la gracia, volver a él. La causa de su infortunio presente tiene su fundamento en el pecado y en la justicia divina que lo castiga; por el contrario, la causa de su futura felicidad anida, a la espera de actualizarse, en

¹² San Agustín, *De Trin.*, 12, 15, 83-84: "Nam hinc est quod etiam impii cogitant aeternitatem, et multa recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis iudicant, nisi in quibus vident quemadmodum quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant? Ubi eas vident? Neque enim in sua natura, cum procul dubio mente ista videantur, eorumque mentes constet esse mutabiles, has vero regulas immutabiles videat, quisquis in eis et hoc videre potuerit; nec in habitu suae mentis, cum illae regulae sint iustitiae, mentes vero eorum constet esse iniustas. Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit iustum et iniustum agnoscit, ubi cernit habendum esse quod ipse non habet? Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? unde omnis lex iusta describitur, et in cor hominis qui operatur iustitiam, non migrando, sed tamquam imprimendo transfertur; sicut imago ex anulo et in ceram transit, et anulum non relinquit? Qui vero non operatur, et tamen videt quid operandum sit, ipse est qui ab illa luce avertitur, a qua tamen tangitur. Qui autem nec videt quemadmodum sit vivendum, excusabilis quidem peccat, quia non est transgressor legis incognitae: sed etiam ipse splendore aliquoties ubique praesentis veritatis attingitur, quando admonitus confitetur".

¹³ Cf. Rojo, J., *El amor y la virtud como claves antropológicas para el logro de la felicidad en San Agustín*, pp. 55-78.

el mérito, el cual, en última instancia, consiste en la gracia recibida de Dios, pues todo bien en el alma caída es don gratuito de Él. El argumento implica afirmar que el alma no puede darse a sí misma la justicia una vez perdida: la recibe al ser creada recta, conforme a la imagen de Dios, mas la pierde al pecar voluntariamente. De ahí que el Hiponense cite a San Pablo: “¿Qué tienes que no lo hayas recibido? Y si lo recibiste, ¿por qué te glorías como si no lo hubieras recibido?” (1 Cor 4,7). Todo mérito humano, por consiguiente, se reduce a gracia preveniente y cooperante; nada posee el alma que no le haya sido dado desde arriba.

Puede decirse que el alma no recuerda su felicidad pretérita: tal estado existió realmente en la historia, pero ha caído en el olvido, de guisa que el alma no conserva memoria alguna directa de él. Sólo cree en tal dicha por las Escrituras. Por el contrario, el alma sí recuerda a Dios, no por un conocimiento previo adquirido en Adán, ni por la preexistencia platónica del alma: lo recuerda porque Él es eterno, y el alma vive, se mueve y existe en Él. Dios, al ser el *Ipsum Esse subsistens* y eterna presencia, puede recordársele al alma como luz que la toca interiormente, aun cuando ella se aleje debido al pecado; esta iluminación divina basta para que el alma se convierta y vuelva a Dios.

Ahora bien, la objetividad se concreta en el pasaje citado en las reglas inmutables de justicia. San Agustín enseña que hasta los impíos juzgan correctamente muchas conductas humanas: reprenden con razón lo que hay que reprobear y alaban lo laudable; piensan en la eternidad y disciernen, aunque confusamente, lo que debe ser. Tales juicios se rigen por reglas inmutables del bien vivir, esto es, por normas eternas de justicia que trascienden toda variación temporal. Estas reglas no están inscritas en la propia naturaleza del alma, la cual es mudable y falible; ni en su modo de ser actual, pues el alma injusta no puede ser regla de justicia, so pena de contradicción. ¿Dónde están, entonces, plasmadas? *In libro lucis illius quae veritas dicitur*. Efectivamente, aquí está impresa toda ley, por una especie de intro-impresión (*quasi intro impressa*), a la manera de la imagen del anillo que pasa a la cera sin que el anillo se retire ni pierda su forma (*tamquam ab anulo impressa cerae imago nec recedente anulo*): imagen agustiniana que ilustra la presencia inmutable de la Verdad eterna en el alma, sin confundirse con ella¹⁴. La intro-impresión es una metáfora que

¹⁴ Precisamente este simil es una aplicación positiva de una imagen en la concepción agustiniana. Según Bochet, una imagen es positiva cuando conduce hacia Dios, mientras que resulta ser lo contrario cuando el alma se envuelve en ella y no le permite ascender a Él (cf. Bochet, Isabelle, *Le statut de l'image dans la pensée augustinienne*, pp. 249-269).

significa la causalidad immanente, ejemplar y eficiente, que deja una huella real, mientras que no implica pérdida alguna en la causa. Por consiguiente, quien conoce cómo debe obrar según estas reglas eternas y, sin embargo, no lo hace, se aparta voluntariamente de la luz divina. Quien, en cambio, ignora la norma es más excusable en su error, pero aun con todo es iluminado por el resplandor de la verdad presente en todas partes (*ubique praesentis veritatis fulgore*). Por tanto, la mutabilidad del alma, lejos de ser obstáculo, abre la vía a la conversión; y la objetividad de la Verdad eterna fundamenta toda esperanza de *beatitudo*, ya que no depende de la subjetividad falible del alma, sino de la gracia inmutable de Dios. En otras palabras, se puede observar la objetividad referida señalando que el alma no juzga sobre la vida buena no por ella misma, sino por la verdad que trae impresa y que no se confunde con su naturaleza: la norma es, entonces, una plasmación de la verdad, y esta última no es el sujeto, sino lo que se le opone.

Ahora bien, la ley moral no es otra cosa que una idea, esto es, una razón formal o quiddidad según la cual se juzga de la bondad o maldad de las acciones humanas, y puesto que la idea, como precedentemente se ha dicho, posee carácter objetivo y no subjetivo, no resulta confundirse con el sujeto ni residir en él como perfección inherente o afección propia. Si la ley moral fuera mera disposición subjetiva del alma, carecería de autoridad inmutable para juzgar con rectitud; variaría con las disposiciones del sujeto, con su estado afectivo o con las circunstancias temporales, y a la postre no podría fundar un juicio universal y necesario sobre lo justo y lo injusto. Por consiguiente, San Agustín, aunque rechaza con firmeza la doctrina platónica de las Ideas que subsisten *per se*, o sea, como sustancias separadas, independientes y auto-suficientes en el orden ontológico, las admite no obstante como dependientes de Dios, en cuanto *rationes aeternae* divinas. Estas Ideas o razones eternas no existen fuera de la Mente de Dios como entes independientes, sino que son las mismas formas inteligibles según las cuales Dios conoce y crea todo lo que es, subsistiendo en el Verbo eterno. De ahí que la ley moral, en su raíz última, es una de estas *rationes aeternae*: la idea eterna de la rectitud humana, impresa por la Mente divina y participada por el alma creada mediante la iluminación superior.

Con esta enseñanza, San Agustín cristianiza la doctrina platónica sin comprometer la unidad simplicísima de Dios: las Ideas no son muchas sustancias separadas, sino múltiples aspectos o modos de la única Verdad divina, la cual es inmutable, eterna y objetiva por excelencia. En consecuencia,

cuando el alma juzga moralmente, no lo hace por virtud propia subjetiva, ni por una luz que emane de su propia substancia mutable; antes bien, lo hace participando de tal idea objetiva que trasciende al sujeto. La objetividad de la ley moral confirma que el conocer verdadero, aun en el orden práctico, no se reduce a la subjetividad del alma falible, sino que se funda en la objetividad de las *rationes aeternae*, las cuales iluminan al alma desde lo alto y la capacitan para juzgar rectamente, no como si ella fuera la fuente de la norma, sino como si la recibiera por participación en la Verdad eterna. Escribe en *De Trinitate*:

Con la mirada del alma vemos en esta eterna Verdad, por la que han sido creadas todas las cosas temporales, una forma que es modelo de nuestra existencia y de cuanto en nosotros o en los cuerpos obramos, al actuar según la verdadera y recta razón: por ella concebimos una noticia verdadera de las cosas, que es como verbo engendrado en nuestro interior al hablar, y que al nacer no se aleja de nosotros. Y cuando dirigimos la palabra a otros, añadimos a nuestro verbo interior el ministerio de la voz o algún otro signo sensible, a fin de producir en el alma del que escucha, mediante un recuerdo material, algo muy semejante a lo que en el alma del locutor permanece. Así, nada hacemos por los miembros del cuerpo, ni en palabras ni en obras, al aprobar o reprender la conducta moral de los hombres, sin que se anticipe en nuestro interior el verbo secreto. Nadie queriendo hace algo sin antes hablarlo en su corazón¹⁵.

Con la mirada del alma, lo que significa con el entendimiento, iluminado por la luz, ve el hombre en la Verdad, por la cual han sido creadas todas las cosas temporales, una forma que es modelo y ejemplar. Esta forma eterna es la *ratio aeterna* divina, la Idea subsistente en la Mente de Dios, según la cual todo lo creado recibe su ser y su orden; y el alma, al contemplarla, no la alcanza por abstracción de lo sensible ni por producción subjetiva propia, sino por participación en la Verdad objetiva que la trasciende. De esta contemplación eterna brota en el alma una noticia verdadera de las cosas (*conceptio rerum verax*), la cual se engendra en el interior como verbo mental al hablar

¹⁵ San Agustín, *De Trin.*, 11, 7: "In illa igitur aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus; atque inde conceptam rerum veracem notitiam, tamquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus; nec a nobis nascendo discedit. Cum autem ad alios loquimur, verbo intus manenti ministerium vocis adhibemus, aut alicuius signi corporalis, ut per quandam commemorationem sensibilem tale aliquid fiat etiam in animo audientis, quale de loquentis animo non recedit. Nihil itaque agimus per membra corporis in factis dictisque nostris, quibus vel approbantur vel improbantur mores hominum, quod non verbo apud nos intus edito praevenimus. Nemo enim aliquid volens facit, quod non in corde suo prius dixerit".

interiormente: *tamquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus*. Este verbo interior, engendrado por la intelección, permanece inmanente al alma como acto de conocimiento actual, sin confundirse con la substancia del alma ni agotarse en su subjetividad mutable. Tal verbo, entonces, es noticia objetiva, engendrada en conformidad con la forma eterna que se contempla en la Verdad divina, de guisa que participa de su objetividad e inmutabilidad. Además, cuando se dirige la palabra al otro, se añade al verbo interior el ministerio de la voz o de algún otro signo sensible. El signo sensible actúa, en este registro, como medio recordatorio que despierta en el oyente algo semejante a lo que permanece en el locutor; no transfiere la cosa misma ni la verdad en su entidad física, sino que suscita en el alma del que escucha la presencia intencional objetiva del mismo verbo interior, el cual, a su vez, remite a la forma eterna. Por tanto, todo acto exterior, toda expresión moral de juicio o conducta, presupone y obedece al *verbum interius* previamente engendrado en el intelecto. Nadie, queriendo hacer algo, lo realiza sin antes haberlo hablado en su interior (*cor. nemo enim aliquid volens facit, quod non in corde suo prius dixerit*), de manera que la voluntad misma, en su acto libre, se rige por el juicio interior que brota de la contemplación de la forma eterna. En este pasaje se confirma, por lo dicho, que el conocimiento verdadero, aun en el orden práctico y moral, no se funda en la subjetividad del alma, sino en la objetividad de la eterna Verdad. El verbo interior, aunque engendrado en el alma y permaneciendo en ella, no es subjetivo en su origen ni en su verdad; es participación de la forma eterna, modelo objetivo de todo obrar recto. La comunicación exterior, por signos sensibles, no hace sino evocar en otro lo que ya está objetivamente presente en la luz de la Verdad, sin que esta luz se confunda con el sujeto mutable ni dependa de él.

En el *De Trinitate* mismo, al confrontarse San Agustín con la teoría de la reminiscencia platónica, expone su posición en estos términos:

Según él refiere, preguntado ignora qué esclavo sobre un problema geométrico, respondió como consumado maestro en dicha disciplina. Escalonadas las preguntas con estudiado artificio, veía lo que debía ver y respondía según su visión. Mas, si todo esto fuera mero recuerdo de cosas con antelación conocidas, ni todos ni la mayor parte estarían en grado de responder al ser interrogados de idéntica manera; porque en su vida anterior no todos han sido geómetras, y son tan contados en todo el género humano, que a duras penas se podrá encontrar uno. Es preferible creer que, disponiéndolo así el Hacedor, la esencia del alma intelectual descubre en las realidades inteligibles del orden natural dichos recuerdos, contemplándolos en una luz incorpórea

especial, lo mismo que el ojo carnal al resplandor de esta luz material ve los objetos que están a su alrededor, pues ha sido creado para esta luz y a ella se adapta por creación¹⁶.

En efecto, San Agustín reinterpreta el célebre texto del *Menón* sin rechazar la concepción de la naturaleza del conocimiento, a saber, su objetividad. La anámnesis platónica es transformada en la iluminación divina, mientras que la preexistencia de las almas se sustituye por la participación eterna en la Verdad. Sócrates, interrogando al esclavo sin instrucción geométrica, lo conduce hasta que “ve” y enuncia correctamente la solución del problema. Si el conocimiento consistiera en un recuerdo de experiencias previas en esta vida o en vidas pasadas, como sugiere Platón, no todos los hombres podrían alcanzar tales verdades, pues muy pocos habrían sido geómetras en existencias anteriores. De ahí que resulte más razonable sostener que el Creador ha dispuesto que la esencia del alma intelectual contemple y descubra las verdades inteligibles en una luz incorpórea especial, *in quadam luce sui generis incorporea*, que es donde se halla la clave del texto. Esta luz es análoga a la que permite al ojo orgánico sentir los objetos sensibles: así como el ojo orgánico requiere de la luz material y a ella se adapta perfectamente, así el alma intelectual ha sido creada para la luz divina y en ella alcanza, por consiguiente, su perfección cognoscitiva propia. El tema central de la objetividad del conocimiento se destaca, por lo mismo, con singular ímpetu: el saber verdadero no depende de la experiencia sensorial subjetiva, sino que reside en verdades eternas, universales e inmutables que el alma contempla directamente en la luz divina e incorpórea. Esta iluminación interior garantiza precisamente la objetividad del conocer, porque trasciende lo particular y lo accidental: las verdades geométricas y, por extensión, cualquier verdad inteligible, no son construcciones personales ni productos del aprendizaje convencional, ni dependen de la memoria sensible o de la costumbre adquirida; antes bien, son realidades preexistentes en la Mente divina, las cuales el alma descubre o “recuerda” al ser iluminada por Dios. En consecuencia, el conocimiento adquiere carácter objetivo e intersubjetivo (válido para todos,

16 San Agustín, *De Trin.*, 12, 15: “Retulit enim, puerum quemdam nescio quae de geometrica interrogatum, sic respondisse, tamquam esset illius peritissimus disciplinae. Gradatim quippe atque artificiose interrogatus, videbat quod videndum erat, dicebatque quod viderat. Sed si recordatio haec esset rerum antea cognitarum, non utique omnes vel pene omnes cum illo modo interrogarentur, hoc possent. Non enim omnes in priore vita geometrae fuerunt, cum tam rari sint in genere humano, ut vix possit aliquis inveniri; sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intellegibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus”.

incluso para el esclavo del *Menón* que carece de instrucción previa), porque se funda en la participación común en la luz incorpórea. El experimento del esclavo en el *Menón*, interpretado en clave agustiniana, confirma que el alma, aun en su estado caído y sin ciencia adquirida, puede alcanzar verdades eternas porque no las inventa desde su subjetividad mutable, sino que las recibe por la luz de la Verdad, objetiva por excelencia, que ilumina a todos los intelectos creados.

Y en un texto más de carácter teológico, a saber, en el tratado 35 de su *In Evangelium Ioannis*, no deja lugar a controversia alguna, pues escribe:

una cosa es la luz que ilumina, otra es la que es iluminada. De hecho, a nuestros ojos se les llama también luces y cada cual, mientras toca sus ojos, jura así por sus luces: “Así vivan mis luces” es juramento usual. Si estas luces son luces, falte la luz en tu dormitorio cerrado, ábranse y brillen para ti; no pueden en absoluto. Como, pues, esas que tenemos en la cara se llaman luces y, cuando están sanas y cuando se abren, necesitan de fuera la ayuda de la luz, quitada la cual o no traída, están sanas, están abiertas y empero no ven, así nuestra mente, que es el ojo del alma, si no la hace radiante la luz de la verdad y la alumbra asombrosamente quien ilumina y no es iluminado, no podrá llegar a la sabiduría ni a la justicia¹⁷.

San Agustín ilustra, con una analogía magnífica, la distinción entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, así como entre la luz increada que ilumina y el intelecto creado que es iluminado, permitiendo sostener la tesis de que lo conocido, en cuanto tal, es objetivo, esto es, se opone irreductiblemente al sujeto, y que la luz del intelecto, aunque intuita por él mismo, no es el intelecto mismo. El Doctor de la Gracia se refiere a la experiencia cotidiana: los ojos corporales son llamados “luces” por el lenguaje ordinario (“sic vivant lumina mea” es un juramento), mas, aun sanos y abiertos, permanecen impotentes en la oscuridad si falta la luz externa; de ahí que, aunque participen del nombre de luz, no son luz por sí mismos, sino receptores dependientes de un principio superior que los hace ver; en consecuencia, la luz que ilumina es distinta de la que es iluminada, y esta distinción se mantiene aun cuando la luz externa es intuita por el ojo que ve. Trasladando, entonces, la analogía al ojo del alma (la

¹⁷ San Agustín, *In Io. Ev. tr.*, tract. 35, n. 3, 6: “aliud esse lumen quod illuminat, aliud esse quod illuminatur. Nam et oculi nostri lumina dicuntur; et unusquisque ita iurat, tangens oculos suos, per lumina sua: Sic vivant lumina mea: usitata iuratio est. Quae lumina si lumina sunt, desit lumen in cubiculo tuo clauso, pateant et luceant tibi: non utique possunt. Quomodo ergo ista in facie quae habemus, et lumina nuncupamus, et quando sana sunt, et quando patent, indigent extrinsecus adiutorio luminis; quo ablato aut non illato, sana sunt, aperta sunt, nec tamen vident: sic mens nostra, qui est oculus animae, nisi veritatis lumine radietur, et ab illo qui illuminat nec illuminatur, mirabiliter illustretur, nec ad sapientiam nec ad iustitiam poterit pervenire”.

mente humana), el Hiponense sostiene que la inteligencia creada, aunque es capaz de intuir la verdad y de juzgar lo justo, no posee en sí misma la luz por la que conoce; precisa, más bien, ser iluminada por Aquel que ilumina sin ser iluminado (el Verbo eterno), pues sin esta iluminación divina no podría llegar ni a la sabiduría especulativa ni a la justicia práctica; por consiguiente, lo conocido (la verdad, el bien, la justicia, etcétera) se presenta siempre como objetivo: se opone al sujeto cognoscente como aquello que trasciende y norma al intelecto, no como algo producido por él ni idéntico a su propia luz. En consecuencia, la luz del intelecto es intuita por el mismo intelecto, mas no es el intelecto mismo: es participación creada de la Luz increada, distinta de la mente que la recibe, de modo que el sujeto no se confunde con el principio objetivo de su conocer: por ende, toda verdad conocida es, en cuanto tal, objetiva, y que la mente, aunque capaz de reflexión sobre sí, es siempre receptiva y dependiente de la Luz divina para alcanzar la sabiduría y la justicia.

Conclusión

Puede decirse que San Agustín sostiene una gnoseología objetivista, de acuerdo con la cual la luz del intelecto trasciende irreductiblemente al sujeto mutable y falible, evitando que el conocimiento se reduzca a mera afección subjetiva o construcción humana. A lo largo de la exposición se ha mantenido que la verdad no reside en el alma como perfección propia ni se produce por ella desde su interioridad creada, sino que se presenta al alma desde lo superior: el conocer verdadero supone siempre una elevación participativa hacia lo que excede al sujeto y lo ordena al ser. La verdad se recibe por iluminación divina desde lo alto, y no se genera desde la subjetividad mutable del alma. Esta recepción no implica pura pasividad, sino conversión activa del alma hacia la luz que la trasciende, de modo que el conocimiento adquiere su valor precisamente por su fundamento objetivo e inmutable. Si bien es cierto que el empleo de categorías modernas como “subjetivo” y “objetivo” introduce cierto anacronismo, pues tales términos no pertenecen al léxico agustiniano, y aunque la fusión con el lenguaje escolástico-tomista matiza la pureza neoplatónica del pensamiento del Hiponense, estos conceptos no comprometen la tesis central ni generan contradicciones. Tales categorías, efectivamente, sirven como medio analógico para explicitar lo que San Agustín enseña implícitamente con otros nombres: la irreductibilidad entre lo que pertenece a la Verdad eterna (lo que hoy se denomina objetivo) y lo que corresponde al alma creada (lo subjetivo). De ahí que el anacronismo sea metodológico y heurístico, no ontológico; y la mati-

zación tomista, lejos de desvirtuar, profundiza y aclara la doctrina agustiniana sin alterar la enseñanza agustiniana: el alma conoce verdaderamente porque participa de la luz eterna que la excede, la eleva y la hace capaz de alcanzar lo inteligible en su ser objetivo y necesario.

Recepción: 26/01/2026

Aceptación: 02/05/2025

Bibliografía

- Bochet, I., "Le statut de l'image dans la pensée augustinienne", en: *Archives de Philosophie*, LXXII, 2 (2009), pp. 249-269.
- De Libera, A., *Archéologie du sujet*, v. I, París: Vrin, 2007.
- Marchand, S., "Augustine and Skepticism", en: Machuca, D. y B. Reed (eds.), *Skepticism: From Antiquity to the Present*, Londres/Nueva York: Bloomsbury, 2018, pp. 175-185.
- Moreno, J.A., "San Agustín: el orden en Dios y en la naturaleza", en: *Espíritu*, XLVIII, (1999), pp. 255-262.
- Nash, R., *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*, Lexington: The University Press of Kentucky, 1969.
- O'Daly, G., *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkeley/Los Ángeles: University of California Press, 1987.
- Rojo, J., "El amor y la virtud como claves antropológicas para el logro de la felicidad en San Agustín", en: *Metafísica y persona*, V, 10 (2013), pp. 55-78.
- Rosales, D.I., "Inquietud y deseo. El legado de san Agustín en la filosofía contemporánea", en: *Revista chilena de estudios medievales*, XVII (2020), pp. 43-53.
- San Agustín, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, en: *Opere di Sant'Agostino*, VI/2, Roma: Città Nuova, 1995.
- San Agustín, *De magistro*, en: *Opere di Sant'Agostino*, III/2, Roma: Città Nuova, 1976.
- San Agustín, *De Trinitate*, en: *Opere di Sant'Agostino*, IV, Roma: Città Nuova, 1973.
- San Agustín, *De vera religione*, en: *Opere di Sant'Agostino*, VI/1, Roma: Città Nuova, 1995.
- San Agustín, *In Iohannis Evangelium tractatus*, en: *Opere di Sant'Agostino*, XXIV/1 y 2, Roma: Città Nuova, 1969.
- Smalbrugge, M., "La notion de la participation chez Augustin. Quelques observations sur le rapport christianisme-platonisme", en: *Augustiniana*, XL, 1-4 (1990), pp. 333-347.
- Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Fiaccadori, P. (ed.), Parma, 1852.
- Uña, A., "San Agustín: interioridad, reflexividad y certeza", en: *Revista española de filosofía medieval*, VIII, (2001), pp. 31-52.
- Velásquez, Ó., "La iluminación agustiniana como explicación de los contenidos de la mente", en: *Teología y vida*, XLVIII, (2007), pp. 215-227.