



AGUSTÍN de HIPONA: PRECURSOR DEL "INCONSCIENTE" LA MEMORIA METAFÍSICA EN EL LBRO X DE LAS "CONFESIONES"

Prof. Dr. Mariano N. Castex

El presente trabajo tuvo su origen al graduarme como Licenciado en Filosofía. En aquel momento, 1960, fue la intención encarar un amplio estudio acerca de la memoria de los escritos del Doctor de Hipona como temática de la tesis doctoral (cuadro 1). Limitaciones varias se impusieron en la ecuación dinámica que es la vida. La revista Sapiencia en 1964 (71) publicó el texto original plagado de errores de edición en donde luce la confusión en el orden de las notas. Un fortuito hallazgo del manuscrito original ha permitido reconstruir el texto prístino que hoy se presenta revisado y actualizado y que se dedica a los grandes maestros que tuvo este autor en la licenciatura cursada en 1958 / 1960: Miguel Angel Fiorito, Ismael Quiles y Juan A. Bussolini, tres jesuitas de valer.

Hoy, a 62 años de distancia del libelo original, revisando el escrito en la versión entregada a la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires al incorporarme a ella como académico correspondiente en 1964 y titular de sitial en 1967, juzgo que las conclusiones adquieren mayor validez e interés, ante el interés creciente que despierta en el sector intelectual vinculado a las ciencias humanas, la temática del inconsciente y, particularmente el diálogo *trans disciplinar* que desata la irrupción de las neurociencias.

Aurelio Agustín de Hipona (en latín, *Aurelius Augustinus Hipponensis*), conocido en el ámbito eclesial como san Agustín, nacido en Tagaste, el 13 de noviembre del 354 y fallecido en Hipona, el 28 de agosto del 430, fue obispo de Hipona, escritor, teólogo y filósofo cristiano, destacado en la lucha contra el pensamiento de los maniqueos, donatistas y creyentes seguidores del pelagianismo. Considerado como el «Doctor de la Gracia», fue el máximo pensador del cristianismo del primer milenio y venerado como santo por las Iglesias romana, católica oriental, ortodoxa y anglicana. La Iglesia católica lo considera Padre de la Iglesia latina o de Occidente y el 20 de septiembre de 1295 el papa Bonifacio VIII lo proclamó Doctor de la Iglesia por sus aportes a la doctrina católica, junto con Gregorio Magno, Ambrosio de Milán y Jerónimo de Estridón.

El presente estudio focalizado como se verá en un libro, que como el X de sus Confesiones es considerado como bisagra o libro enlace entres dos partes diferentes de un misma obra pero redactadas en tiempos diversos como se dirá de yuso, centra sus reflexiones sobre dos grandes temas: el *conocimiento de Dios* y el *conocimiento de sí mismo*, pero a la vez, al referirse a la memoria metafísica en que ubica a ambas sin mencionar empero el término, intuye la dimensión del *inconsciente*, constituyéndose en precursor de Freud. Pocos empero tienen clara la realidad innegable de que hace más de un milenio un pensador norafricano intuyera la dimensión de lo no consciente y su profunda influencia en el ser y el actuar del hombre y su circunstancia. Ello se debe sin duda alguna a la falta de reflexión inter y trans disciplinar, perdidos en el sesgo en que los sumerge el pensamiento esclavizador a que reduce la intradisciplinarietà.



“Tinieblas en la noche”, denomina P. Ricoeur al *inconsciente*, último integrante de la tópica freudiana, cuya esencia parecería consistir en un permanente “siendo” en un “no estando” y cuya única lectura posible se hace en cuanto “es” de un “no es” expresado en un discurso sin estar. “El ello está donde el yo debe devenir”. Aprender esta tiniebla en las redes de la comprensión es factible a través de una lectura en donde el intérprete se “hace” a lo inteligible del mensaje a través de una negación del “querer hacerse” propio, “haciéndose” paradójicamente y en consecuencia tanto más, cuanto más deja de “hacerse si” para hacerse “el otro”.

Si la memoria en el doctor hiponense conduce a dicha intuición, el tema de la meta-memoria explora aristas y hondonadas a las que pensadores de siglos posteriores prestaron poca o ninguna atención, atenazados por los grillos implacables de la represión dogmática y la omnipotencia que imponen los fanatismos religiosos.

Hoy, a la luz de la revolución a que arrastra el pensamiento trans disciplinar, se impone una re-lectura de pensadores como Agustín. Estas líneas pretenden sentar algunas bases para ello.

Buenos Aires, Febrero de 2022



CUADRO 1

Esquema para un estudio integral de LA MEMORIA EN AGUSTÍN DE HIPONA

INTRODUCCIÓN: visión histórica de la memoria en San Agustín.

- en sus obras
- en sus comentadores
 - dificultades para su estudio y sistematización.
 - planteo de la cuestión.

I - La memoria psicológica: - en sus primeros escritos

- en las Confesiones
- en el De Trinitate y el De Civitate Dei.
- en los restantes escritos
- exposición de textos
- crítica

II- La memoria metafísica: memoria Dei y memoria sui.

- en los primeros escritos
- en las Confesiones: - los 9 primeros libros
 - el libro X
 - los últimos libros
- en el De Trinitate
- en el De Civitate Dei
- en las restantes obras

III- La memoria personal o metahistórica: - Las Confesiones

- tiempo pretérito
- tiempo presente
- tiempo futuro
- Crítica

Conclusiones



SUMARIO

La Memoria Metafísica en el contexto del libro X de las Confesiones

Introducción: - general: la memoria en Agustín de Hipona

- en sus comentadores
- en sus obras
- en las Confesiones
- especial: - algunas dificultades
- planteo de la cuestión: método - resultados.

El contexto del Libro X: - La ascensión

Las síntesis expositiva: - prueba de la existencia de la memoria metafísica.

- memoria Dei
- memoria Sui
- naturaleza y objeto de las memorias metafísicas.
 - el rol del olvido
 - el supuesto innatismo
- distinción ontológica entre ambas.

Conclusiones.

Bibliografía.



ADVERTENCIA IMPORTANTE

Para el estudio y redacción de este trabajo en el año 1960, se ha utilizado la edición de la Patrología Latina de Migne, (Paris, 1845). Además se ha tenido a la vista, las ediciones bilingües, hispano-latina de A. C. Vega (Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1946), a la que en adelante citaremos con la sigla B.A.C., y francesa-latina en P. Labriolle (Belles Lettres, París, 1926) citada en adelante con la sigla B.L. Con el objetivo de facilitar el hallazgo de los textos, a las citas habituales de libro, capítulo (en números romanos), y párrafo (en números arábigos) -universal para todas las ediciones-, se agrega número de la columna de la patrología en que se halla el texto citado, entre paréntesis. En las Confesiones u otros tratados que figuren en el tomo XXXII de Migne, se pondrá en la columna solamente sin otra indicación; mientras que al citar otras obras, al número de la columna y dentro del mismo paréntesis, precederá el tomo de la patrología.

En la primera cita de un autor se hace preceder, al apellido, la inicial del nombre. Al citar nuevamente se lo elimina.

Algunas revistas citadas aparecen con las siguientes siglas:

| | |
|----------------------------|--|
| <i>Aug.</i> | <i>Augustinus, Madrid.</i> |
| <i>Aug. Mag.</i> | <i>Augustinus Magister, Et. Aug., París, 1954.</i> |
| <i>Cd. de D.</i> | <i>La Ciudad de Dios, El Escorial, Madrid.</i> |
| <i>C. y F.</i> | <i>Ciencia y Fe, C. Máximo. San Miguel.</i> |
| <i>Greg.</i> | <i>Gregorianum, Roma</i> |
| <i>G. Met.</i> | <i>Giornale di Metafisica, Genova.</i> |
| <i>R. Et. Aug.</i> | <i>Revue des études augustiniennes, Paris</i> |
| <i>Rev. Esp. Teol.</i> | <i>Revista Española de teología, Madrid.</i> |
| <i>Z. N. W.</i> | <i>Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft, Tübingen.</i> |



INTRODUCCIÓN GENERAL Y ESPECIAL

I - Introducción General.-

El estudio de la memoria en San Agustín es un problema de no fácil resolución, ya que es tarea ardua pretender una aislación de esta del contexto filosófico-cristiano de las obras agustinianas.

En general, si exceptuamos los trabajos de Cilleruelo (1), nadie en toda la bibliografía del Santo -al menos en la por nosotros hallada (hasta 1960)- se ha ocupado en un estudio aislado de ella y en su totalidad. En primer término, ello se debe a los diversos sentidos que adquiere la memoria en los escritos de Agustín, tema que refleja una permanente reflexión trans disciplinar y no meramente intra o interdisciplinar como lo hace la (s) disciplina (s) psicológica (s), de modo especial la psicoanalítica.

La memoria, para él, es ante todo, facultad del pretérito, y adquiere entonces el mismo sentido que en la escolástica o la psicología contemporánea. Pero la memoria es algo más que esto. Es uno de los grados por donde pasa el alma en su ascenso hacia Dios (2). Es entonces el alma misma, y se identifica con la “mens”. Ya no está entonces en el plano de la reflexión psicológica, sino en el terreno de una reflexión más profunda: metafísica. En otras palabras en plena filosofía. En el acto de entrar dentro de sí y pensar abierto al mundo. *Homo in se et coram mundo.*

Más aún, en sus escritos, S. Agustín habla siempre en un planteo concreto, existencial, histórico, en el que se tiende un eje entre dos polos opuestos, a saber: Dios y el hombre. La memoria aquí principio de unidad, fundamental para este dinamismo del hombre hacia Dios, adquiere entonces un carácter histórico-existencial, y más que ello, al precisarse este dinamismo en cada ser humano, y comprobar que es propio y particular en cada uno de ellos -ya que es dinamismo del hombre persona y no del hombre individuo-, la misma se presenta y define entonces como personal, pues en ella cada ser humano, integra su pasado histórico en un presente, del que recibe su sentido providencial, y lo proyecta hacia un futuro, que trasciende el tiempo y que tiende hacia el ser inmutable, Verdad y Bondad Infinita (3).

A partir de 1850, los primeros estudios sobre este tema fueron realizados por Nourrisson (4) al tratar la filosofía agustiniana, y por Ferraz (5) en sus estudios sobre la psicología en los escritos del santo. Transcurre entonces un largo período de silencio, correspondiendo a Gilson (6), y a Guitton (7), el mérito de haberlos resurgidos en la época de la preguerra mundial, al profundizar las investigaciones científicas acerca del santo doctor.



Con posterioridad se han ocupado con extensión de ella, Sciacca (8), y en general todos los autores que han tratado la gnoseología agustiniana o intentando una introducción seria a las obras del santo (9).

*

La doctrina agustiniana de la memoria, se desarrolla a lo largo de toda su obra (10). Comienza en sus primeros diálogos, principalmente en el grupo ternario que Cayré llama “del alma a Dios” (11), o sea, el “De libero arbitrario”, el “De Magistro” y el “De Música”.

En el “De Magistro”, al proporcionar Agustín su explicación definitiva en lo que se refiere la verdad y a los fundamentos del conocimiento intelectual, se inspira en la fórmula platónica de la memoria, pero, según Cayré (12), sin adoptar necesariamente la doctrina de la reminiscencia.

En este tratado, ya se ve con relativa claridad, el interiorismo agustiniano, que fundándose en la iluminación interior, rechaza de plano el innatismo. Los estudios sobre la memoria en los tratados posteriores necesitarán siempre de este planteo, si no se quiere caer en erróneas interpretaciones de la doctrina del santo.

San Agustín expone en el “De Música”, y, principalmente en el libro VI, el conocimiento sensible, y por lo tanto, tratará de la memoria de las cosas sensibles (13). En lo que se refiere al “De libero arbitrio”, se insinúa ya en él, y en forma clara, la visión de Dios por la memoria Dei (14).

En los restantes diálogos, el dato de mayor interés lo encontramos en el “De quantitate animae” (15), en donde el santo se liga al fenómeno de la memoria, como garantía de la inmortalidad del alma (16).

Sciacca utiliza también, en sus exposiciones sobre la memoria, textos del “De ordine” (17), del “De immortalitate animae” (18), y de los “Soliloquios” (19).

Procediendo con la búsqueda, y en conformidad con el orden establecido por la cronología de las obras agustinianas -que según las “Retractaciones” nos proporciona Zarb (20)-, en el “De vera religione”, en el “De Genesi ad litteram”, y en el “Contra Faustum Manichaeum”, Agustín nos presenta textos ricos para el estudio de la memoria Dei (21).

En realidad, todas estas obras fueron redactadas en un período que se extiende entre el año 387 D. C., para las primeras, y el año 398, con excepción del “De Genesi ad litteram” que fue concluido alrededor del 425 (22).

La exposición de los temas concernientes a la memoria, adquiere su máximo desarrollo en las “Confesiones” (23), en donde predomina el estudio y exposición de la memoria



psicológica, para culminar en el “De Trinitate” (24), con la exposición de la memoria más profunda, o metafísica.

Con posterioridad a ésta, suelen citarse textos del “De civitate Dei” (25), y de algunas epístolas (26), o sermones (27), pero que son de menor trascendencia.

*

Teniendo en cuenta esta cronología y orden de exposición, hemos elegido “Las Confesiones”, y el estudio del libro X en particular, por las razones que expondremos a continuación.

Las Confesiones -en principio- fueron redactadas entre los años 397 y 401 D. C. Ya había concluido Agustín numerosas obras, en las que de paso se refería a la memoria. Alrededor del 401 inicia la redacción del “De Trinitate” (28), y, recién una década después, aproximadamente, iniciará la redacción del “De Civitate Dei”. O sea que el tratado de las Confesiones vendría a ser -claro que en rasgos muy generales- el puente, entre un núcleo constituido de trabajos primeros, y las obras cumbres del santo.

A lo expuesto, debemos agregar la desubicación del libro X, en el contexto general de la autobiografía. Así, trascendiendo los escritos de Agustín, Le Blond ha querido distinguir en Las Confesiones tres secciones (29), siguiendo la clasificación que del tiempo hace el santo en el libro XI (30). Divide de este modo al tratado en tres partes: la primera que se extiende del libro I al IX inclusive y a la que llama "memoria o confesión del pasado"; la segunda, el libro X o "confesión del presente", la titula "contuitus", y finalmente los tres últimos libros, los agrupa bajo el nombre de "memoria del futuro" o "expectatio".

Para cualquier observador superficial del tratado, llama de inmediato la atención la desconexión o diferencia entre los nueve primeros libros y los cuatro últimos. Así Vega (31), en su edición bilingüe, insinúa, fundándose en un texto del libro X (32), que los nueve primeros libros ya circulaban al redactarse el décimo. Courcelle, al referirse al problema (33), sigue a Williger (34), quien demuestra en forma fehaciente que el santo probablemente publicó el tratado sin el libro X y que éste fue agregado con posterioridad (35), con lo cual -a nuestro entender- pudo haber sido escrito estando ya comenzado el De Trinitate.

Teniendo esto presente, si bien la clasificación de Le Blond podría pecar de forzada, lo cierto es que puede aplicarse, llamando al libro X la historia del *Agustín presente*, y, al primer sector -libro primero al nono inclusive- la del *Agustín pretérito*.

De los XIII libros del tratado, el que se extiende principalmente y en forma explícita por los campos de la memoria es el décimo y ésta es la primera de las razones por la que lo elegimos para nuestro estudio.



La segunda, sería el hecho de que por su posición histórico-cronológica el santo estaría, en cierta manera, sintetizando en él, por una parte sus ideas maduras ya acerca de la memoria facultad o psicológica, y por la otra, echando las bases sobre las que construirá luego, en sus obras posteriores -principalmente en el De Trinitate- su teoría acerca de lo que Cayré llama “*racine de ma mémoire*” (36), y que no es otra que la "memoria metafísica".

A la vez este tratado, al ser la manifestación explícita del Agustín actualizado, que integra su pasado en el momento presente, hallándole su sentido Providencial y extendiéndose hacia un futuro proyectado en su Dios, constituirá un marco magnífico para un estudio de la memoria personal o histórica.

*

En el presente trabajo, me reduciré al estudio exclusivo de la memoria metafísica, de modo que únicamente expondré los problemas planteados en el libro X en tanto tengan relación directa con el tema estudiado, dejándolos de lado en caso contrario. Prescindo también de las restantes memorias. Las escasas referencias a ellas se harán solamente en cuanto sean de relativa utilidad para esclarecer algún tópico de los tratados, por ser estrechas sus relaciones con aquél.

El plan que seguiré consistirá en una exposición sumaria de las dificultades generales y particulares que presenta el estudio del texto, seguido de una referencia a los fines propuestos y del método utilizado. A lo expuesto sucederá de inmediato el cuerpo del trabajo.

*

II- Introducción especial.-

Una reflexión sobre los capítulos diversos del libro X se encuentra con las dificultades ordinarias que presentan los escritos agustinianos. En primer lugar, la imbricación de los planos sobrenaturales y naturales. Si tenemos en cuenta que San Agustín es principalmente teólogo y sólo “per accidens” filósofo, ésta dificultad no nos ha de llamar mayormente la atención.

Más aún, en este libro, antes que teólogo y filósofo, es pastor de almas, y más que pastor, es el hombre, que habiendo buscando la verdad, la ha hallado en su interioridad y da de ello testimonio. A la luz de esa verdad, con la que inicia un diálogo y una reflexión, evoca el santo su pasado, lo integra en el presente, e impulsado por el deseo de felicidad que le provoca el conocimiento imperfecto de ese Dios por él descubierto se proyecta hacia el futuro.

Sus escritos adquieren así un carácter de confesión de las faltas pasadas, acompañada de una confesión de alabanza y de agradecimiento a Aquél que lo elevó sobre ellas y es esta



manifestación la que le lleva en último término a una confesión de testimonio. Testimonio ante los hombres de su diálogo con Dios.

Las Confesiones de San Agustín se colocan por ello en un estricto plano histórico-existencial. No le interesan al autor los planos natural o sobrenatural aislados, sino que le interesa el “hombre” y a éste lo centra en su obra. Hombre contingente y miserable por el pecado, pero que confiado en la esperanza que le proporciona la infinita misericordia de su Dios, hacia quién tiende, es elevado por un Redentor hacia El.

Otra dificultad desde el punto de vista analítico y también consecuencia de lo expuesto en el párrafo anterior, lo constituye el hecho del paso frecuente y poco perceptible del plano psicológico al plano metafísico. San Agustín en este libro es principalmente descriptivo, fenomenólogo por así decir. Por pinceladas desordenadas, presenta y describe su rica experiencia. De súbito, intercala en ella la reflexión psicológica, analiza las facultades del alma, el origen de los actos, distingue las facultades de sus actos y a éstos de sus contenidos, etc... (37) y antes de darse cuenta el lector, el santo está haciendo metafísica. O sea que fenomenología, psicología, metafísica, se imbrican también como lo hacían los órdenes natural y sobrenatural.

Finalmente una tercera dificultad lo constituye el hecho de que numerosos de sus críticos hayan pretendido juzgar al santo interpretando sus escritos con categorías personales o de escuela. Muchos de éstos, aunque usan estrictamente las expresiones del santo, cambian esas categorías. Debemos recordar que Agustín no es aristotélico cuanto filósofo sino que su filosofía está inspirada principalmente en el neoplatonismo plotínico (38).

Por lo tanto para interpretar los escritos agustinianos es necesario entrar y leer en ellos con las categorías platónicas y neoplatónicas, radicalmente distintas a las categorías aristotélico-tomistas.

*

Hasta aquí las dificultades generales comunes a toda exégesis de las obras agustinianas. Viniendo a lo particular del libro X, la dificultad principal -que echa raíces en las generales expuestas más arriba- estriba en el hecho que Agustín no habla explícitamente de una memoria metafísica, ya sea de Dios o del alma.

En su escrito atiende principalmente a la fenomenología y psicología de la facultad del pretérito, y cuando de hecho se refiere o pasa a un plano más profundo los textos se tornan poco claros. Además se vale, como veremos enseguida, de ejemplos del orden psicológico para explicar lo hallado en el metafísico.

Con todo Agustín habla y bien explícitamente de una cierta noticia o presencia de Dios al alma y del alma a sí misma, presencia que, aunque no profundizadas en su estudio y exposición, concuerdan perfectamente con lo que los diversos autores -basándose en sus



restantes obras, principalmente el De Trinitate-, llaman "memoria metafísica" (ya sea de Dios -Dei-, ya de sí misma -sui-).

Si lo interesante de este trabajo consiste en tomar a Agustín en el momento de su vida en que inicia la exposición de su teoría acerca de la memoria del presente o metafísica, el peligro principal está en querer forzar los textos, pretendiendo que den más de lo que en sí contienen, o sea, interpretándolos con categorías, que si bien pueden ser agustinianas por aparecer claramente en escritos posteriores, no pueden ser utilizadas todavía; de otro modo quedamos ante un Agustín estatizado, y el trabajo perdería su valor. De modo que aquí tomamos su pensamiento en una etapa de su evolución, restringiéndonos simplemente a lo que aparece en la actualidad de su escrito.

En términos acto potenciales, diríamos que nos restringimos al término "a quo" de su evolución (del libro X hasta sus últimos escritos), tratando de no interpretarlo a la luz del término "ad quem". En otras palabras, estudiamos un período de un Agustín dinámico y no estático. En evolución y abierto en la búsqueda y el ascenso, inquietud que en siglos posteriores compartirán no pocos pensadores como Kierkegaard con su angustia, Marcel con su esperanza y Unamuno con su exploración del umbroso misterio del que habla su epitafio: " Méteme, Padre eterno, en tu pecho, misterioso hogar, dormiré allí, pues vengo deshecho del duro bregar. La frase pertenece a su escrito, "Salmo III".

Ahora bien, al entrar en los escritos del santo, podemos extraer los lineamientos de su teoría, sistematizarlos y esquematizarlos, y, por último, valorar dicha teoría, profundizando, e integrándose en la filosofía del santo. Esta segunda parte, exige un serio conocimiento de éste, basado en sus obras anteriores a las Confesiones. Yo me limito por mi parte a las dos primeras etapas, o sea, en primer lugar, a una investigación y consiguiente extracción de las ideas agustinianas al respecto, y en segundo término, a sistematizar y esquematizarlas - tarea por cierto ardua en Agustín- tratando de integrar lo disperso a lo largo del libro en estudio.

En otras palabras, en este caso investigo primero los puntos en que el santo, al tratar la memoria, bandea el plano psicológico y penetra en el metafísico, y luego, sistematizo estas ideas, ayudado a veces, por textos, que aunque se refieren expresamente al plano psicológico, ayudan - a nuestro entender, por la expresa voluntad del autor-, a la intelección del metafísico.

En síntesis, el presente trabajo, es tentativa de presentación ordenada del pensamiento agustiniano con respecto a la memoria del presente, y no a producir un juicio valorativo acerca de él. Mejor todavía, es presentación de la idea eje del doctor de Hipona, con tentativa de aclaración; quedando claro, que la integración de los textos, siempre queda en el terreno de lo probable.

De modo que expondremos primero, la síntesis del contexto en que el santo trata el problema que en este libro es una ascensión de Agustín a Dios. Luego, trataremos los



hallazgos sistematizados. En este caso, lo principal está en la prueba explícita de una presencia metafísica de Dios al alma, o sea, en la prueba de la existencia de aquello que los autores llaman "memoria Dei", del que se sigue fácilmente la prueba de existencia de la "memoria sui", la naturaleza y objetos de ambas memorias del presente y por último, su distinción ontológica.

Secundariamente, pero integradas en la presentación de esta síntesis superior, surgirán claramente de lo expuesto, la refutación al supuesto innatismo agustiniano y la aclaración del problema del olvido.

*

I

EL CONTEXTO DEL LIBRO X DE LAS CONFESIONES - EL ASCENSO.

El eje alrededor del cual gira el contexto del libro X, está constituido por un método que Agustín ha tomado de la dialéctica platónica. Pero en este caso como lo indica Le Blond (39), este método de inmanencia y trascendencia, o sea, de interioridad y ascensión por planos, adquiere características particulares, ya propias de Agustín, que lo alejan en cierto modo de la influencia helénica que se ejerció en él y lo convierten en un filósofo de marcados ribetes existenciales. Me refiero a la acentuación del carácter reflexivo y a la importancia que atribuye al rol de la memoria (40).

Los textos en que Agustín habla claro de la memoria aparecen en las primeras etapas de la interioridad. Ha interrogado el mundo externo y este ha apuntado hacia Dios. Entonces se dirige a sí mismo, se define como hombre, compuesto de un cuerpo exterior y un alma interior (41), y por ésta se elevará para llegar hasta su amor (42).

De entrada la lectura de los textos presenta a la memoria como el yo cognoscente en relación al pretérito (43); yo que conserva, reproduce, reconoce, y localiza en su tiempo las repetidas experiencias, sensitivas, afectivas, o intelectivas pasadas (44), y relacionándolas entre sí, infiere de ellas esperanzas y acciones futuras (45). En todo este proceso de reflexión y análisis, el santo se impresiona de continuo, ante la magnitud, inmensidad, y misteriosidad de la memoria (46). Esta impresión manifestaría, en Agustín, la intuición de una memoria, más profunda que la meramente psicológica.

Comienza el santo, reconociendo en sí, un alma vegetativa, por la cual se halla unido al cuerpo y llena a éste de vida, y que por otra parte, es común a los animales (47). De este modo, conoce y llega al alma sensitiva, y manteniendo con todo la unidad y consecuente simplicidad de ella, se introduce en el plano de la memoria (49) que retiene lo acarreado por los sentidos y todo lo pensado (50), conteniendo, ya por imágenes, ya por presencia, ya por ciertas nociones o notaciones particulares, como en el caso de los afectos (51).



Se detiene en primer término, en la memoria de las cosas sensibles, cuyas imágenes persisten en ella; la cual es común con los animales quienes también la poseen, pues de otro modo no volverían a sus madrigueras o nidos, ni harían otras muchas cosas a las que se acostumbran y ni aun acostumbrarse podrían sin ella (52). Cabría aquí anotar, que el santo, solo habla en los animales de la memoria sensitiva en que no interviene la razón (53). En cuanto al hombre, atribuiría en él una memoria sensitiva, en el sentido escolástico (54), común con el de los animales y una memoria intelectual, también en sentido escolástico, pero de lo sensible, o sea, una memoria que recordaría las cosas sensibles pretéritas, con o sin juicio, según sea superior o inferior.

Elevándose por encima de esta memoria de lo sensible, pasa Agustín a la memoria de lo intangible, o mejor dicho, da el paso de un tipo o modo de conocimiento a otro. En ella, ya no sólo encuentra las imágenes y fantasmas de las cosas sensibles, sino también a las nociones aprendidas de las artes liberales, que, al parecer, el alma ve directamente en sí (55).

Un poco más adelante, encuentra también en su memoria, las razones y leyes infinitas de los números y dimensiones, ninguna de las cuales ha sido impresa en ella por los sentidos y, para Agustín, sólo las conoce quien interiormente las reconoce, sin mediación de pensamiento alguno corpóreo (56).

A través de ambos textos dos cuestiones surgen con precisión. La primera, un hecho: el conocimiento del intangible o mejor dicho, el hallazgo en la memoria, de conocimientos -que no están por medio de imágenes, cómo lo están las cosas sensibles-, sino que son ellas mismas, quienes se presentan al sujeto cognoscente. La segunda, una consecuencia: ¿Si los conocimientos están en la memoria, y nunca han pasado por los sentidos, cuál ha sido pues su puerta de entrada? (57)

A este interrogante Agustín responde con una confesión de nesciencia: “nescio quomodo” (58); con todo, enseguida aclara y excluye toda posibilidad de reminiscencia: “nam cum ea didici, non credidi alieno cordi, sed in meo recognovi, et vera esse aprobavi, et commendavi ei, tanquam reponens unde proferrem cum vellem” (59). "Didici" (*aprendido*), "recognovi", "aprobavi", tríada que nos da la clave de toda la gnoseología agustiniana.

En efecto ya que según las interpretaciones de los términos, aprender (*didici*), en Agustín, no es un recibir pasivo de la verdad proveniente de fuera, sino un entrar en sí y cotejar a la luz del maestro interior, aquello que las palabras de éste han despertado a mi razón, y con ella, aprobar o desaprobado (60). De este modo, el *recognovi*, no significa aquí, reconocimiento, en el sentido de volver a conocer algo como ya conocido (61), sino que tendría la significación de consideración, pasar revista, o reflexionar sobre, usado frecuentemente en los clásicos latinos (62), muy particularmente por Cicerón, cuyos escritos influenciaron marcadamente en el santo (63). El sujeto cognoscente, al tener entre sí tales verdades, las coteja con la luz de la inteligencia, y las aprueba como verdaderas (*et veras esse aprobavi*).



En otras palabras, según este texto, el conocer las verdades inteligibles, es entrar en sí, y leer directamente en ellas, en la interioridad (64).

Reconocida en la memoria, el conocimiento de lo inteligible, pasa ahora revista Agustín, a la memoria de las pasiones o sentimientos del alma, llamándole la atención, el modo con que se sufren, y al que el santo compara, con la memoria que de la misma facultad tiene cada uno (65).

En estos párrafos, inicia el autor, una larga excursión, que concluye en el planteo de la memoria del olvido (66), en los siguientes términos: "Lo que recuerdo, está en mi memoria; ahora bien, si el olvido está en imagen, tuvo que estar presente alguna vez, para que ésta se hiciera; pero, ¿cómo pudo hacerse una imagen del olvido, si esta borra con su presencia lo delineado?" El santo, no logra explicarse el problema, y concluye, con la certeza de sólo recordar el olvido mismo con que se sepulta lo recordado (67).

En síntesis: "Si el olvido es privación de memoria, ¿cómo puede estar éste en la memoria?" (68). Prosiguiendo con su método, Agustín ha llegado a la cumbre de su interioridad. Ha

traspasado ascendiendo por grados, toda esta memoria de lo sensible y de lo inteligible y en ella ha encontrado vestigios de su Dios, vestigios del ser, pero siempre se hallaba ante seres, y no ante el ser (69). En la interioridad, como en la exterioridad, ha encontrado señales, que apuntan a "un más allá". Quiere ahora, llegar al Ser (ut pertendam ad te), llevado por su dinamismo; pero, ¿dónde podrá hallar a su Dios, si traspasa su memoria? (70). Porque si de cierto traspasare su memoria, se habrá olvidado de su Dios, y cómo podrá entonces hallarle, al no acordarse de Él? (71)

Agustín se detiene una vez más ante un dilema al que inspirados en Przywara podríamos llamar del "in über". "En y más allá de todo lo que va hallando, está el todo" (72).

Ahora bien, para dar el salto hacia este todo, hacia su Dios, es necesario que éste esté en la memoria. Hablando metafóricamente, podríamos decir que el santo ha llegado a la cúspide del alma y desde esta se asoma hacia el infinito. Esta cúspide es la memoria, y es ella quién debe contener el último "in", que apunte definitivamente hacia el "más allá", que buscará el santo al asomarse al absoluto, al pretender dar ese salto señalado con el término "transibo" (73).

El autor inicia ahora el paso, que luego explicitaremos, como la demostración de la existencia de Dios en su memoria. El argumento se desarrolla en dos fases.

En la primera, de síntesis y repetición de lo expuesto, el santo se vale de un ejemplo evangélico para ilustrar y reforzar el argumento que expondrá (74), y, de inmediato, en una reflexión más profunda vuelve sobre el tema de la memoria del olvido que adquiere ahora toda su importancia (75).



La segunda fase se manifiesta como una honda reflexión sobre un hecho de constatación universal: la búsqueda de la vida bienaventurada, el dinamismo del hombre hacia la felicidad. Al identificar a Dios con esa vida bienaventurada, el santo concluye en que éste está en la memoria (76).

Esto expuesto, Agustín plantea ahora el problema de la búsqueda de Dios (77). Ha tomado conciencia de su dinamismo existencial y valorativo, de su "intentio" hacia el bien supremo y se pregunta ahora, "cómo busca a su Dios" a quien de entrada identifica como la "vida bienaventurada" (78).

¿Acaso lo buscará como la reminiscencia de algo que conoció y ha olvidado, pero conservando el recuerdo del olvido? (79). ¿Tal vez, por el deseo de poseer algo ignorado, ya por haberlo olvidado totalmente, ya porque nunca lo hubiese conocido (80)? Pero no responde de inmediato a la pregunta. Se contenta con establecer un hecho de constatación universal: la "universalidad del deseo de felicidad, de vida bienaventurada" (81).

Ahora bien se responde, "si los hombres la desean es porque tienen su imagen de algún modo en sí (82), ya que nadie ama aquello que no conoce" (83).

En su argumentación, el santo admite grados en la posesión de la felicidad distinguiendo lo real, inalcanzable en la vida terrena, de la posesión en esperanza y ésta a su vez, de aquél

grado en el cual ni posesión real, ni en esperanza, se es feliz, pero manteniendo un deseo que indica la tenencia de alguna manera de la noción de la felicidad.

Afirmando la universalidad del hecho y llegando a la conclusión de que el hombre tiene en sí la memoria de la vida bienaventurada ya que no puede amar lo que no conoce, Agustín confiesa su nesciencia en cuanto al cómo la poseen (84). ¿Acaso está como imagen de algo visto? No, porque la vida bienaventurada no se ve con los ojos, ya que no es cuerpo (85). Tampoco está en el alma, como se recuerda a los números, ya que el conocimiento de éstos impulsa a deseos de alcanzarlos y en cambio la noticia de la vida bienaventurada -aunque en cierto modo lo poseemos, lo cual nos permite amarla-, atrae hacia sí e impulsa al ser que la conoce con dinamismo hacia ella, a fin de que éste sea feliz.

O sea, que es principio y fin de la dinámica de la felicidad (86). Principio, en cuanto está en el ser, que lo conoce y desea, y esto de un modo particular, que el santo confiesa ignorar (87). Fin, en cuanto es aquello en que termina y se sacia el ser en tensión hacia él (88).

Prosiguiendo su búsqueda, Agustín concluye que tampoco está ésta noticia en la memoria, del modo con que solemos recordar la elocuencia, ya que no la hemos experimentado por ningún sentido (89).



Finalmente, tal vez esté en nuestra alma, del mismo modo con que tenemos presente el gozo, ya que estando triste suelo recordar mi gozo pasado y siendo miserable, recuerdo con frecuencia la vida bienaventurada (90).

Con todo, Agustín sólo está seguro de que Dios habita en el alma ya que le tiene a él presente desde que le conoció y en la memoria le encuentra, siempre que le recuerda (91). A esta conclusión llega, luego de pasar rápidamente revista al trayecto recorrido.

Fuera de lo ya indicado -ascensión por el alma, o memoria de lo sensible y de lo inteligible-, en este capítulo, el santo tiene una referencia ligera, única en el libro X, al recuerdo o presencia que el alma tiene de sí misma (92), y agrega: “nec ibi tu eras; quia sicut non est imago corporalis, nec affectio viventis, qualis est cum laetamur, contristamur, cupimus, metuimus, meminimus, obliviscimur, et quidquid huiusmodi est; ita nec ipse animus es, quia Dominus Deus animi tu es, et commutantur haec omnia, tu autem incommutabilis manes super omnia, et dignatus es habitare in memoria mea...” (93), y afirma de inmediato: “habitas certe in ea” (94). De modo que, para Agustín, Dios habita en la memoria, ya que tiene a El presente desde que le conoció, y en ella le halló, cuantas veces le recuerda (95).

Concluye el santo su ascensión afirmando la presencia de Dios en su memoria y, a la vez, reconociendo su inmutabilidad y trascendencia, o sea, que Dios está en la memoria, y más allá de la memoria (96).

Con ésto concluye en el libro X la ascensión del alma hacia Dios. Los capítulos siguientes, se entretienen en la consideración de la miseria y contingencia del hombre, incapaz para tender por sí sólo ese puente entre él y la infinita inmutabilidad (97), para concluir en la necesidad de un Redentor que eleve al hombre desde su contingencia al nivel de su Dios, dando plenitud de esta manera al dinamismo de felicidad y verdad, truncado por el pecado (98).

II SÍNTESIS EXPOSITIVA

La primera referencia del santo, a un plano que trascienda su psicología, la tenemos en el capítulo VII, donde Agustín afirma, que hay algo en el hombre que ignora aún el mismo espíritu que habita en él (99). De continuo y como lo indicamos al tratar su ascenso, el santo se impresiona ante la magnitud, inmensidad, y particularmente, la *misteriosidad*, de la memoria (100). Como todo, esto no basta todavía para afirmar que el santo nos habla de una memoria que trasciende lo psicológico y a la que los autores denominan *metafísica*.

Los estudios de la psicología contemporánea reconocen en la memoria de la facultad o memoria psicológica, un plano consciente, otro subconsciente y uno tercero inconsciente. A estos dos últimos planos, ya de sub o ya inconsciencia, se refiere seguramente el santo al escribir el texto que acabamos de citar y, principalmente, al tratar la memoria del olvido. Vuelve también sobre él, en el capítulo XXXI, al tratar el hecho de que en sueños resistimos



tentaciones, acordándonos de propósitos de vigilia y permaneciendo en él castísimamente, sin dar asentimiento a tales sugerencias (101). Ciertamente en estas reflexiones psicológicas, San Agustín se coloca a la par de la psicología moderna.

A nuestro entender, dos son los puntos en el que el santo, en el libro X, bandea el plano psicológico, y pasa de lleno al metafísico. El primero, al tratar el conocimiento de lo inteligible, cuando se pregunta sobre cuál ha sido la puerta de entrada de sus conocimientos, si éstos no han pasado por los sentidos (102). El segundo, lo constituyen los problemas de la presencia de Dios al alma y del alma a sí misma, presencia que como dijimos, los autores llaman memoria metafísica o memoria Dei y memoria sui respectivamente (103)- y cuya explicación prepara el santo al tratar la memoria del olvido (104). De este segundo punto nos ocuparemos principalmente.

La referencia de este tipo de memoria, como ya lo afirmamos, está -sobre todo- en la prueba de la existencia de ella, al tratar el dinamismo del hombre hacia Dios. Como veremos de inmediato, Agustín parte de hechos de experiencia, y tras la aplicación de principios, concluye en la existencia de una memoria de Dios, a la que sigue necesariamente, una memoria del alma, o memoria sui. Probada su existencia, es fácil deducir el contenido y naturaleza de estas memorias, de donde en último término, podremos concluir en su distinción ontológica.

a) La existencia de la memoria metafísica: su prueba.

Como dije en la introducción -fundándome en el derecho de fijar los límites del estado de la cuestión-, me limito en el trabajo presente, a presentar la prueba, tal cual se halla en Agustín, no a discutirla; o sea, que mi trabajo, es expositivo-sintético, y no analítico-valorativo.

A primera vista, a lo largo del libro el santo nos habla de una estadía de Dios en la memoria (105). Pero este recuerdo de Dios, esta imagen o noticia de él en la facultad del pretérito, no es más que un recuerdo psicológico.

El hecho de mayor interés es la verificación de la existencia de un apetito natural de felicidad -ideal y perfecto-, el cual procede como un “a priori” del hombre que lo experimenta. Paralelo con este apetito de felicidad o de vida bienaventurada, corre un deseo semejante de verdad (106). Ambos se unifican en un mismo sujeto, que posee por lo tanto un principio de unidad o como lo llama Cilleruelo, un principio de coherencia consigo mismo y con todas las cosas (107). Este apetito de felicidad y de verdad unificado se identifica objetivamente con Dios, que es el trabajo adecuado de él (108).

O sea, que el hecho en síntesis, lo constituye una inclinación total del hombre hacia Dios, inclinación que se manifestaría en aquél “inquietum”, del que nos habla Agustín en el libro primero de las Confesiones (109).



Tal hecho de experiencia universal y no particular -el santo insiste en el carácter de universalidad y de necesidad (110)-, constituye la premisa mayor de su probación.

Ahora bien, esta inclinación y apetito o deseo exige necesariamente, una noción o especie de conocimiento, para que el hombre tienda hacia él: “neque enim amaremus eam nisi nossemus” (111). Esta frase, es a mi entender, la premisa menor de su probación. Todo movimiento exige un principio o punto de aplicación. Para Agustín, esta causa de la “intencio” total (inclinación plena) del hombre hacia Dios, es una especie de noticia de Dios existente en el hombre y que es principio de su dinamismo.

Tal es la conclusión del silogismo, que podríamos resumir del siguiente modo: *“Todos los hombres tienden hacia Dios; ahora bien, no tenderían hacia El, si no le conociesen; luego, todos los hombres tienden hacia Dios, ya que de cierto modo le conocen”* (112).

Este modo particular de conocimiento -que no es conocimiento en el sentido escolástico, sino una especie de ausencia-presencia de Dios al alma, como veremos de inmediato-, constituirá aquello que, según los autores, Agustín en otros tratados, denomina “memoria Dei”.

Idéntica argumentación podemos aplicar, basándonos en el texto del santo, para demostrar la existencia de la memoria sui. Utilizando su método de interioridad y trascendencia, el santo habla de una vuelta del alma en sí, de una vuelta del hombre hacia su interior, para luego ascender hasta su Dios (113). Este interiorismo, insistencia o dinamismo del hombre hacia sí mismo, sería el hecho. Aplicando el mismo principio, llegaríamos fácilmente a la conclusión de que el alma, para tender hacia sí misma, en cierto modo, necesita un particular conocimiento de ella misma (114).

b) Naturaleza y objeto de estas memorias.

Estas especies de conocimientos, que son puntos de apoyo tanto para el dinamismo de trascendencia como para el de interioridad, son anteriores a todo acto psicológico. Es decir, son “a prioris” de la psicología del hombre. En el libro X, San Agustín confiesa ignorar su naturaleza: “nescio quomodo noverunt eam, ideoque habent eam in nescio qua notitia...” (115).

Con todo, ha intentado una cierta explicación. Como se puede notar en la exposición de la prueba, toda su fuerza estriba en que para buscar alguna cosa era necesario tener conocimiento de aquello que se buscaba (116) y para darlo por hallado era necesario reconocerlo.

Aquí puede integrarse el estudio psicológico que de la memoria facultad ante el problema del olvido, hace el santo, para intentar la explicación de la memoria metafísica.

En el orden psicológico, no es posible reconocer cómo hallado al objeto buscado si no se le tiene presente en la memoria de modo que se pueda compararlo con lo encontrado y afirmar entonces haber hallado lo que se buscaba.



Por lo tanto, para Agustín, una búsqueda cualquiera de un objeto, supone en el orden psicológico: un conocimiento previo del objeto (en el ejemplo del santo: la drachma); su imagen es entonces archivada en la memoria. Al buscar el objeto, es necesario tener su imagen presente en la mente, esto es, en la facultad del pretérito. Tal imagen, al hallar lo perdido, será el patrón de comparación, que permitirá la afirmación del hallazgo (117). Hasta aquí el santo desarrolla su argumentación en un plano externo.

Pasa luego a la búsqueda, no de cosas externas cuyas imágenes conservamos en la memoria, sino de cosas e ideas que pierde la misma memoria (118). Aquí también han existido las etapas previas de conocimiento y archivaje, pero existe una variante: la presencia en la mente, del olvido. Esta presencia en la mente -esto es, de la memoria- del olvido, necesariamente, involucra una ausencia-presencia del objeto o idea perdida. Ausencia de lo olvidado y, a la vez, una presencia -pero particular- en el olvido. Toda la fuerza de la argumentación del santo está en esta misteriosa presencia. Es ella, la que lleva a la búsqueda de lo olvidado y es ella la que interviene en la comparación que permite la afirmación de lo hallado.

Debemos distinguir con claridad al objeto ausente, de esta ausencia-presencia en la mente de dicho objeto. El objeto en cierto modo está en la memoria por el olvido de él, pero a la vez, no está pues se había olvidado. La mente no contiene al objeto perdido en cuanto imagen del objeto, pero sí lo contiene en cuanto olvido.

En otras palabras, la memoria del olvido dice ausencia de lo perdido por una parte y, presencia pero ausente del mismo objeto por la otra. Esta presencia-ausencia de lo perdido es lo que permite la búsqueda -en la que el sujeto conoce pero no tiene presente a lo que busca-, y el reconocimiento y hallazgo de lo perdido -en el que la ausencia-presencia se desvanece para dar lugar a la presencia-.

En síntesis, el Agustín afirma que para buscar algo y afirmarlo como hallado, es necesario su previa existencia en la memoria y tal existencia, o está explícita y realmente como conocimiento -en el caso de la drachma-, o está en una forma virtual y potencial, como en el caso de la memoria del olvido.

A la luz de lo expuesto retomamos ahora el hilo de nuestra exposición en lo que a la memoria Dei y a la memoria sui se refiere.

Estamos pues ante dos memorias metafísicas anteriores al plano psicológico, una de las cuales, tiene como objeto a Dios - en cuanto es el término de la felicidad- verdad que el hombre conoce y anhela (memoria Dei)- y, la otra que tiene por objeto al alma misma -en cuanto es término del movimiento de inmanencia (memoria sui)-. De modo que podemos hablar de cierta presencia, anterior a todo conocimiento y volición actual, de Dios al alma - memoria Dei- y del alma a sí misma -memoria sui-.

Esta presencia es similar a la presencia en la mente del olvido. Presencia, que como vimos anteriormente, involucraba una ausencia-presencia del objeto o de la idea perdida. El



hombre, olvidado de sí y de su Dios, se vuelca en las cosas exteriores. Hay entonces en él una ausencia de Dios y una ausencia de sí mismo y, a la vez, una presencia, pero particularísima de Dios, y una presencia también, particularísima de sí mismo (119). Presencia que es similar a la ausencia-presencia que tenemos en el olvido y que es anterior a todo plano psicológico. Presencia que siendo ausencia en el orden de la psicología es presencia en el orden metafísico, ya que impulsa y es el punto de apoyo del principio del dinamismo que llevara al hombre hacia el encuentro consigo mismo y hacia el hallazgo de su Dios, en la transcendencia.

En síntesis, el hombre no recuerda en el orden psicológico aquello que busca, pero sí lo tiene presente en el orden metafísico, ya que le impulsa hacia dentro y hacia arriba.

Como es fácil notar, con esto queda radicalmente excluida toda posibilidad de reminiscencia o de innatismo de ideas, ya que presencia metafísica no dice necesariamente presencia psicológica (120).

Tal es el sentido con que se deberían interpretar los capítulos en los que el santo nos habla del conocimiento del inteligible. Estos primeros conocimientos o nociones elementales y primeros principios eternos, es decir, todo aquello que entra en el campo de lo puramente inteligible, estarían contenidos, al decir de Cilleruelo, “virtual y potencialmente en la nebulosa de la memoria Dei” (121).

El libro que analizamos, no dice de estas memorias nada más al respecto. En el De Trinitate, San Agustín retomará esta doctrina, la desarrollará, y le hará alcanzar su máximo esplendor al hablar de la imagen trinitaria en el hombre (122).

c) Distinción ontológica entre ambas memorias metafísicas.

Con todo, podríamos desarrollar un último punto en el que las opiniones se mantienen aún oscilantes. Me refiero a la identidad o distinción ontológica entre la memoria sui y la memoria Dei (123).

Ciertamente, Agustín identifica esta memoria con el alma misma, consigo mismo (124). Ahora bien, la memoria Dei dice relación del alma hacia Dios y la memoria sui dice relación

del alma hacia sí misma. En otros términos, la primera dice presencia de Dios al alma y la segunda dice presencia del alma a sí misma. Es decir, dos dinamismos, el uno, del alma hacia sí misma, y, el otro del alma hacia Dios.

En síntesis, dos dinamismos superpuestos, ya que la ascensión hacia Dios necesariamente pasa por la interioridad o el hallazgo del alma a sí misma. Trascendencia, supone primero, inmanencia.



Ahora bien, Agustín aclara con precisión en el capítulo XXV, la distinción radical entre Dios y el alma (125). Si prestamos atención a esta esencial distinción, entre el alma y lo creado por una parte, y Dios por la otra, entre los seres mudables y el ser inmutable, encontraremos la base para el problema que tratamos. Al tomar ambas memorias como puntos de apoyo de dos dinamismos radicalmente distintos, estamos admitiendo la existencia de una distinción entre ambas, que no se opone a una superposición de dinamismos. La diferencia estriba en que si el dinamismo de la interioridad, concluye en la presencia consciente del alma a sí misma, el dinamismo de trascendencia o de felicidad-verdad, va más allá, trasciende el punto en que concluye el primero y se pierde en la dirección de su Dios.

Más aún si las tomamos en categorías de relación, al cambiar los términos de ésta, la relación cambia consecuentemente y, por lo tanto estaríamos también ante dos relaciones, una memoria-alma, y la otra memoria-Dios. O sea, que estaríamos tratando de dos memorias, ontológicamente distintas.

CONCLUSIONES

Resumiendo lo expuesto: previa exposición de las dificultades y del contexto, hemos probado que en el libro X de las Confesiones S. Agustín trasciende el orden psicológico al hablar de la memoria, y penetra en el terreno de lo metafísico, distinguiendo en él, dos memorias. La una de Dios, la otra de sí, cuyas existencias prueba basándose en hechos de experiencia y aplicando luego un principio, que no es otro, que una variante del de causalidad.

Estas memorias transpsicológicas son presencia en el orden metafísico, sin serlo necesariamente en el orden psicológico, de modo que ambas, son anteriores a toda experiencia de orden fenomenológico, y a ellas se concluye por deducción. En este punto, se ha creído ver en el problema del olvido -aparentemente sofisticado y sutil en el contexto del libro X-, una tentativa del santo por aclarar con ejemplos psicológicos, esta presencia particular de Dios al alma y de esta a sí misma, a la vez que ha quedado abierto el camino -cuanto lo permite el texto-, a la refutación decisiva del supuesto innatismo de ideas en el santo.

Finalmente, se ha establecido la radical distinción entre la memoria Dei y la memoria sui, que se funda en el contenido -objetos y naturalezas respectivas- de ambas.

Si bien son diversos el plano psicológico -en el que Freud ubica el inconsciente- y el metafísico -en donde el doctor de Hipona coloca la memoria metafísica y su doble vertiente (memoria Dei y memoria sui)- ambos pensadores señalan la misteriosa fuente que impulsa al ser humano a la creación y la búsqueda. A ella refiere Ricoeur cuando señalando al ELLO (*inconsciente*) lo define como *estando en el lugar donde el YO debe devenir*. Al hacerlo, el pensador galo traspasa una categoría psicológica a otra claramente metafísica ofreciendo ambas en el mecanismo del devenir características dinámicas de interioridad y ascenso comunes. Freud, al remitirse a sus tópicos incursiona aún negándolo en el campo filosófico (metafísico), mientras que el Hiponiense, a casi un milenio y medio previo, entreabre las puertas a una de las bases sobre la que se instaurará naciente el arte psicoanalítico,



revolucionando en su progreso las ciencias de la mente. Pero el primero se aferra a la intradisciplinariedad (también llamada *multi*) y hasta rechaza en su narcicismo la interdisciplinariedad. El segundo siguiendo la dinámica helénica polimilenaria helénica latina piensa desde la *transdisciplinariedad*, modalidad de abordaje muy propio del pensamiento clásico y renacentista pero que ha sido introducido en el lenguaje contemporáneo por el epistemólogo y psicólogo Jean Piaget en 1970 (126).

BIBLIOGRAFÍA

1-) Cfr. L. Cilleruelo, Introducción al estudio de la memoria en San Agustín, Cd. de D. (1952) pp. 5-24; La memoria sui, G. Met., IX (1954) pp. 478-492; Las memoria Dei según San Agustín, Aug. Mag., I, pp. 499-511.

2-) Cfr. M. F. Sciacca, San Agustín, Miracle, Barcelona, 1955, pp. 283 y ss.

3-) M. A. Fiorito, habla de este tipo de memoria, inspirándose en Lotz (cfr. Meditation: Der Weg nach innen, Knecht, Frankfurt a/M., (1954) y colocándola como un intermedio entre la psicología y la metafísica (cfr. Memoria-imaginación- historia en los ejercicios de San Ignacio de Loyola, C. y F., ⅔ (1958) p. 228). Cabe notar aquí, que Agustín no habla explícitamente de este tipo de memoria, aunque sus escritos reflejan. El término “personal” es más propio, por las razones expuestas en el texto, y por parecerme más ajustado a la realidad, que el de “metahistórico”

4-) Cfr. Nourrisson, La philosophie de Saint Augustin, Didier, Paris, 1969, (2 ed.).

5-) Cfr. M. Ferraz, De la psychologie de Saint Augustin, Paris, 1869, (2 ed.).

6-) Cfr. E. Gilson, Introduction à l'étude de Saint Augustin, Vrin, Paris, 1931. Este autor trata de ella, principalmente al referirse al conocimiento racional, vida del alma (cfr. pp. 125-137), y cuando habla de la imagen de Dios (cfr. pp. 279-292).

7-) Cfr. J. Guitton, Le temps et l'éternité dans la philosophie de Plotin et de S. Augustin, Colin, Paris, 1938. El autor retoma y sintetiza las mismas ideas en, la justificación du temps, Colin, Paris, 1939.

8-) Cfr. Sciacca, op. cit., pp. 275-301.

9-) Cfr. bibliografía crítica, al final del trabajo.

10-) Los autores consultados que tienen mejores referencias con respecto a los textos agustinianos en que se habla de memoria, son Cilleruelo (cfr. op. cit.), principalmente al referirse a la memoria Dei; Sciacca (cfr. op. cit., pp. 275-301); Gilson (cfr. nota 6) y F. Cayré (cfr. Initiaton á la philosophie de S. Augustin, Desclée, Paris, 1947), aunque en este último autor es de lamentar lo incompetente de su índice analítico.

13-) Cfr. Cilleruelo, la memoria sui, op. cit., y Sciacca, op. cit., p. 292.



- 14-) Cfr. Cilleruelo, *La memoria Dei*, op. cit., p. 499.
- 15-) Cfr. *De quantitate animae*, V, 8-9, (1040).
- 16-) Cayré, al citar este texto, recuerda la similitud con la vía utilizada por Bergson en *Matière et Mémoire*, para establecer una verdadera independencia del espíritu (cfr. Cayré, op. cit., p. 114)
- 17-) Cfr. Sciacca, op. cit., pp. 285-286-
- 18-) Cfr. Sciacca, op. cit., p. 278.
- 19-) Cfr. Sciacca, op. cit., p. 292.
- 20-) Cfr. S. Zarb, *Chronologia operum sancti Augustini, Angelicum*, X (1933) pp. 50-110; pp. 359-396; pp. 478-512 y XI (1934) pp. 78-81.
- 21-) Cfr. Cilleruelo, *La memoria Dei*, op. cit. y Cayré, op. cit., pp. 136-137.
- 22-) Podría incluirse también entre la lista de obras en las cuales se encuentran referencias sobre la memoria, al “*De quaestionibus octoginta tribus*” (cfr. Cayré, op. cit., p. 144).
- 23-) Cfr. Cilleruelo, op. cit. y Sciacca, op. cit., pp. 282 y 289-294.
- 24-) Cfr. Cilleruelo, *La memoria Dei*, op. cit. y Sciacca, op. cit., pp. 276-282, y 290-300.
- 25-) Cfr. Cilleruelo, *La memoria Dei*, op. cit.
- 26-) Sciacca, cita la Ep. VII a Nebridius (cfr. op. cit., pp.286-287; Cayré cita la Ep. IX a Nebridius y la Ep. 159 y la 162 (cfr. op. cit., pp. 148-149.)
- 27-) Cfr. Sciacca, op. cit., p. 291, cita In Joann. Evang., n.6, y en p. 288, In Joann. Evang. XVIII, Tract. (II).
- 28-) E. Hendrikx, da como fecha de iniciación de la redacción, el 399, sitúa el fin de la primera redacción en el año 405 y coloca la revisión y publicación en el 419; (cfr. *La date de composition du De Trinitate de S. Augustin, Anné Théol. Aug. (1952)* pp. 305-316.
- 29-) Cfr. J. M. Le Blond, *Les Conversions de Saint Augustin*, Aubier, Paris, 1950, p.17.



- 30-) “Sunt enim haec in anima tria quaedam, et alibi ea non video; praesens de praeteritis memória, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris epectatio.” Conf. XI, XXI, 26, (819).
- 31-) Cfr B. A. C., 786, n.2.
- 32-) Cfr. Conf. X, III, 4, (781).
- 33-) Cfr. P. Courcelle, Recherches sur les Confessions de Saint Augustin, Boccard, Paris, 1950, pp. 25-26.
- 34-) Cfr. e. Williger, Der Aufbau der Konfessionen Augustins, Z. N. W., 27 (1929) pp. 103-106.
- 35-) A las pruebas de Willer demostrando las suturas artificiales entre los libros IX y X y entre los X y XI, Courcelle agrega otro dato que probaría fehacientemente la antigua unión existente entre libro IX y el XI (cfr. op. cit. pp.25 - 26)
- 36-) Cfr. Cayré, op. cit., p. 174.
- 37-) Cfr. Conf. X, XIII, 20, (787); en forma menos clara, idéntica distinción en Conf. X, XIV, 21, (788) y, X, XV, 23, (789).
- 38-) Cfr. R. Jolivet, Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien, Paris, 1932; también Courcelle estudia el problema y agrega una importante bibliografía (cfr. op. cit.); estudian esto y pueden consultarse además: Ch. Boyer (cfr. Christianisme et néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin, Paris, 1920.), P. Alfaric (cfr. L'évolution intellectuelle de Saint Augustin, Thèse, Paris, 1918), J. Hessen (cfr. Augustins Metaphysic der Erkenntnis, Dummler, Berlín-Bonn, 1931) y Dahl A. (cfr. Augustin und Plotin, Philosophisce Untersuchungen zum Trinitatis problem und zur Nuslehre, Lund, 1945).
- 39-) Cfr. Le Blond, op. cit., p. 173.
- 40-) Un resumen de las diversas ascensiones con sus variantes en los escritos del santo, puede verse en Le Blond, op. cit., pp 172-173.
- 41-) Cfr. Conf. X, VI, 9, (783).
- 42-) “Ecce ego ascendens per animum meum ad te qui desuper mihi manes” . Conf. X, XVII, 26, (790).
- 43-) Cfr. Conf. X, XVI, 21, (788); XVI, 25, (790) Y XVII, 26, (790).



- 44-) Cfr. Conf. X, VIII, 12, (784); VIII, 14, (785); IX, 16, (786); XIII, 20, (787); XIV, 22, (788), y XXV, 36, (794/5).
- 45-) Cfr. Conf. X, VIII, 14, (785).
- 46-) "... grandis memoriae recessus, et nescio qui secreti atque ineffabiles sinus ejus;" Conf. X, VIII, 13, (784) y además el mismo sentido en Conf. X, VIII, 12, (784) y 14 (785); X, VIII, 15, (785); X, IX, 16, (786); X, XVI, 25, (789); X, XVII, 26 (790); X, XL, 65, (806).
- 47-) Cfr. Conf. X, VI, 11, (784).
- 48-) Cfr. Conf. X, VII, 11, (784).
- 49-) "...et venio in campos et lata praetoria memoriae...", Conf. X, VIII, 12, (784).
- 50-) Cfr. Conf. X, VIII, 13, (785).
- 51-) "... sive per imagines sicut omnium corporum; sive per praesentiam, sicut artium; sive per nescio quas notiones vel notationes, sicut affectionum animi; "Conf. X, XVII, 26, (790).
- 52-) Cfr. Conf. X, XVII, 26, (790).
- 53-) El pensamiento de Agustín en este libro, es sumamente claro en este aspecto, y puede apreciarse en otros textos, entre los cuales el Contra Epist. Fundamenti, 17, (XLII, 185/6), De Música, I, IIV, 8, (1087).
- 54-) Entendiendo por tal, aquella facultad por la cual el ser sensitivo alcanza y conoce un hecho sensible como pretérito, pero sin juicio.
- 55-) Cfr. Conf. X, IX, 16, (786).
- 56-) Cfr. Conf. X, XII, 19 (787).
- 57-) "Res vero ipsas quae illis significantur sonis neque ullo sensu corporis attigi, nec uspiam vidi praeter animum meum, et in memoria recondidi non imagines earum, sed ipsas; quae inde ad me intravernt, dicant, si possunt." Conf. X, X, 17 (786).
- 58-) Cfr. Conf. X, X, 17, (786).
- 59-) Cfr. Conf. X, X, 17, (786).
- 60-) Una buena exposición de este punto puede hallarse en Sciacca, op. cit., pp. 247 y ss.



61-) Este sentido tampoco es el principal en idioma castellano. El diccionario de la R. Academia Española, lo coloca en el décimo lugar y le atribuye el primer término, el de “examinar con cuidado a una persona o cosa para enterarse de su identidad, naturaleza y circunstancias” (cfr. Dicc. de la lengua española, décimo octava ed. Madrid, 1956, p. 1113). También Casares en su diccionario ideológico de la lengua española, le atribuye idéntico sentido; y en consecuencia, como tal, debe entenderse la versión hispana (cfr. Casares, op. cit., Ed. Gili, Madrid, 1942, p. 899).

62-) Tal es el sentido que indican en Cicerón y otros latinos, De Miguel (cfr. N. Dic. Latino-Español, Madrid, 1964, p. 785) y Lewis & Short (cfr. Latin Dict. Clarendon Press, Oxford, 1927, p. 1534); aunque para ambos el uso frecuente sólo entra durante el imperio de Augusto. Blaise A., en su Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens, atribuye al “recognosco” el mismo sentido, añadiendo el de “leer y releer” y el de “aprender” y “comprender” (cfr. op. cit., Lib. des Méridiens, París, 1954, p. 700).

63-) Cfr. H. Marrou, S. Augustin et la fin de la culture antique. De Boccard, Paris, 1949. Un estudio serio y documentado sobre este tema, puede verse en Testard M., S. Augustin et Cicerón, Et. Aug., París, 1958, 2 vol. ; también el trabajo de Abercrombie N., S. Augustine and french classical thought, Clarendon Press, 1938, es uno de los mejores en lo que se refiere a la influencia de Cicerón en Agustín y a las relaciones de éste con el estoicismo.

64-) Concordaría este texto con uno de los tipos de conocimiento indicados por I. Quiles en su interpretación integrista de la iluminación agustiniana, esto es, el conocimiento directo de las ideas en sí mismas (cfr. Aug. 3 (1958) pp. 262 y ss.).

65-) Cfr. Conf. X, XIV, 21, (788).

66-) Comienza este problema a insinuarse en los capítulos XIV y XV del libro X, adquiriendo su pleno desarrollo en el XVI, 24-25, (789-790).

67-) “Si ergo per imaginem suam non per se ipsam in memoria tenetur oblivia, ipsa utique aderat ut eius imago caperetur. Cum autem adesset, quomodo imaginem suam in memoria conscriberat, quando id etiam quod iam notanum invenit, presentia, sua delet oblivio? Et tamen quocumque modo, licet sit modus iste incomprehensibilis et inexplicabilis, quod meminerimus obruitur.” Conf. X, XVI, 25, (790).

68-) Esta síntesis final es de Vega, quien en nota a la versión hispana, trata brevemente el problema. En ella, siguiendo a Llovera, refuta a Labriolle, quien en su versión francesa de las Confesiones (cfr. B. L., p. 258) tacha de sofisma y de sutilezas paradójales estas líneas del santo. Con todo, ni Vega, ni Llovera, logran explicarnos el porqué de tan larga divagación del santo en este problema, de mínima importancia al parecer, divagación que contrasta con claridad y precisión de los capítulos anteriores (cfr. B. A. C. pp. 788-789).



69-) "... et nihil eorum discernere patui sine te, et nihil eorum esse te inveni". Conf. X., XL, 65, (806/7).

70-) Cfr. Conf. X, XVII, 26, (790). En este párrafo la edición de Vega, presenta en nota a la versión latina, las variantes diversas, adoptando para sí -a nuestro entender- la menos indicada (*ut ibi te inveniam*), llamándonos la atención, que en la versión castellana, se ajustó, no a su propio texto latino, sino a la variante que descarta. Una traducción correcta del texto latino que publica Vega, daría a nuestro entender una contradicción y dificulta la clara intelección del texto (cfr. B. A. C., pp. 738-739).

71-) Cfr. Conf. X, XVII, 26, (790/1).

72-) Cfr. Conf. X, XVII, 26, (790); textos paralelos en Conf. X, XXV, 36, (795) y X, XL, 65 (807).

73-) Cfr. Conf. X, XVII, 26, (790); textos paralelos en Conf. X, XXV, 36, (795) y X, XL, 65, (807).

74-) Cfr. Conf. X, XVIII, 27, (791).

75-) Cfr. Conf. X, XIX, 28, (791).

76-) Cfr. Conf. X, XX, 29, (791).

77-) "Quomodo ergo te quaero, Domine?" Conf. X, XX, 29, (791).

78-) "Cum enim te Deum meum quaero, vitam beatam quaero. "Conf. X, XX, 29, (791); textos paralelos en Conf. X, XXII, 32, (793) y X, XXIII, 33, (793/4).

79-) "Utrum per recordationem tanquam eam oblitus sim, oblitumque me esse adhuc teneam;" Conf. X, XX, 29, (792).

80-) Cfr. Conf. X, XX, 29, (792).

81-) "... est beata vita quam omnes volunt,..." Conf. X, XX, 29, (792). Esta universalidad de la experiencia se repite de continuo con el término *omnes* en el mismo capítulo y además en XXI, 31, (793) y XXIII, 33, (794).

82-) "Quod non fieret nisi res ipsa cujus hoc nomen est, eorum memoria teneretur". Conf. X, XX, 29, (792).

83-) "Neque enim amaremus eam nisi nossemus" Conf. X, XX, 29, (792).

84-) "Nescio quomodo noverunt eam, ideoque habent in nescio qua notitia,..." Conf. X, XX, 29, (792).



85-) Cfr. Conf. X, XXI, 30, (792).

86-) Cfr. Conf. X, XXI, 30, (792).

87-) Cfr. Conf. X, XX, 29, (792)

88-) “ Neque in his omnibus, quae percurro consulens te, invenio tutum locum animae nisi in te, quo colligatur sparsa mea nec a te quidquam recedat ex me. “Conf. X, XL, 65, (807).

89-) Cfr. Conf. X, XXI, 30, (792).

90-) Cfr. Conf. X, XXI, 30, (792).

91-) Cfr. Conf. X, XXV, 36, (795). Sobre este texto volveremos al referirnos a la exclusión del innatismo en Agustín. Entonces nos extenderemos sobre el sentido de “memini”.

92-) Et intravi ad ipsius animi sedem, quae illi est in memoria mea, quoniam sui quoque memini animus, nec ibi tu eras:...” Conf. X, XXV, 36, (795).

93-) Cfr. Conf. X, XXV, 36, (795)

94-) Cfr. Conf. X, XXV, 36, (795)

95-) Cfr. Conf. X, XXV, 36, (795)

96-) Cfr. Conf. X, XXVI, 37, (795)

97-) Esta *miseria* agustiniana, puede encontrarse en los siguientes capítulos: Conf. X, III, 4, (780); iv, 5, (781) ; xvi, 25, (789); xvii, 26, (790); xxviii, 39, (795); XL, 65, (807); XLI, 66, (807); XLII, 67, (807/8); XLIII, 68-69 y 70, (808/9). Generalmente, este sentimiento de miseria, va acompañado de la esperanza en la infinita misericordia de Dios, leimotiv, que se repite de continuo, a lo largo de todo el libro X (cfr. capítulos: I, 1, (779); IV, 5 y 6, (781); xxii, 48, (799); xxix, 40, (796); XXX, 42, (797); XXXIV, 52 y 53, (801); XXXV, 57, (803); XXXVI, 58, (803) .-); si a estas dos notas: esperanza y miseria, le agregamos la de “una solapada angustia” (cfr. XXVIII, (795/6)-), tendríamos una triada existencialista, que convierte al santo, en autor de actualidad. Sobre este puto puede consultarse a J. M. Le Blond (cfr. op. cit., pp. 309-314) y J. Thonnard, S. Augustin et les grands courants de la philosophie conemporaine (cfr. R. Et. Aug. L. (1955) pp. 69-80).

98-) Cfr. Conf. X, XLII, 67, (807); XLIII, 68/9/79. (808/9/10).

99-) Cfr. Conf. X, V, 7, (782).



100-) Cfr. Conf. X, VIII, 12/3/4 Y 15, (784/5); IX, 16, (786); XVI, 25, (789); XVII, 26, (790) y XL, 65, (806/7).

101-) Cfr. Conf. X, XXX, 42, (496).

102-) Cfr. Conf. X, X, 17, (786).

103-) Cfr. Para la memoria Dei principalmente los capítulos XX, (791/5) al XXVI; para la memoria sui, cap XXV, 36, (795).

104-) Cfr. Conf. X, XVI, 24/5, (789/790) y Conf. X, XIX, 28, (791) y XX, 29, (792).

105-) Cfr. Conf. X, XVII, 26, (790/1); XXIV, 35, (794); XXV, 36, (794-795); XXVI, 37, (795) y XL, 65, (806/7).

106-) Cfr. Conf. X, XX, 29, (791/2); XXI 30/1, (792/3); XXII, 32, (793); XXIII, 33/4, (793/4); XXV, 36, (794); XXVII, 38, (795), etc...

107-) Cfr. Cilleruelo, La memoria Dei, op. cit., p. 500.

108-) Cfr. Conf. X, XX, 29 y XXII, 332, (793).

109-) "...quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te." Conf. I, I, 1, (661).

110-) "Nec ego tantum aut cum paucis, sed beati prorsus omnes esse volumus. "Conf. X, XXI, 31, (793). / "Ita se omnes beatos esse velle consonant,..." ibid. / Nonne ipsa est beata quam omnes voluat, et omnino qui nolit nemo est?" Conf. X, XX, 29, (792).

111-) Cfr. Conf. X, XX, 29, (792).

112-) "Ubi noverunt eam, quod sic volunt eam? Ubi viderunt, ut amarent eam? Nimirum habemus eam nescio quomodo. Conf. X, XX, 29 (792). / "Nescio quomodo noverunt eam, idioque habent eam in nescio qua noticia, de que satago utrum in memoria sit:" cfr. ibid. / "Nota est igitur omnibus, qui una voce si interrogari possent, utrum beati esse vellent, sine ulla dubitatione, velle responderent. Quod non fieret, nisi res ipsa cujus hoc nomen est, eorum memoria teneretur. Conf. X, ibid.

113-) "Trascendi enim partes ejus, quas habent et bestiae, cum te recordarer; quia non ibi te inveniebam inter imagines rerum corporalium; et veni ad partes ejus, ubi commendari affectiones animi mei, nec illic inveni te. Et intravi ad ipsius animi mei sedem, quae illi est in memoria mea, quoniam sui quoque meminit, animus, nec ibi tu eras:..." "Conf. X, XXV, 36,



/794/5. Este método de interioridad y ascensión puede verse también en Conf. X, VI, 9, (783); en el mismo sentido el famoso texto del De Vera Religione, XXXIX, 72, (xxiv, 154) y en En. In. Ps.CXLV, 5, (xxxvii, 1887), etc...

114-) Tal el sentido del “quoniam sui quoque meminit animus,...” cfr. ibid.

115-) Cfr. Conf. X, XX, 29, (792); en el mismo capítulo: “Nimirum habemus eam nescio quomodo.”

116-) “Si praeter memoriam meam te invenio, immemor tui sum. Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?” Conf. X, XVII, 26, /790/1.

117-) “Perdiderat enim mulier drachman, et quaesivit eam cum lucerna, et nisi memor ejus esset, non inveniret eam. Cum enim esset inventa, unde sciret utrum ipsa esset, si memor

ejus non esset?” Conf. X, XVIII, 27, (791). / “Nec invenissemus nos dicimus quod parierat, si non agnoscimus; nec agnoscere possumus, si non meminimus: sed hoc perierat quidem oculi, memoria tenebatur”. ibid.

118-) Cfr. Conf. X, XIX, 28, (791).

119-) “Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova; sero te amavi; Et ecce intus eras, et ego foris, et ibi te quaerebam; et in ista formosa quae fecisti, deformis irruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te no essent, non essent. Vocasti, et clamasti, et rupisti surditatem meam. Coruscanti, splenduisti, et fugasti caecitatem meam. Fraglasti, et duxi spiritum, et anhelo tibi. Gustavi, et, esurio, et siio. Tetigisti me, et exarsi in pacem tuam.” Conf. X, XXVII, 38, (795).

120-) Este sentido de presencia, estaría significado con el uso del verbo defectivo *memini*; De Miguel (cfr. op. cit., p. 566) y Lewis & Short (cfr. op. cit., p. 1129) colocan el sentido de presencia, en lugar preferencial; no así Blaise (cfr. op. cit., p. 523) quien ni siquiera se refiere a tal uso. Con todo, si tomamos a *memini* en el sentido de "tener presente", nos hallamos con que es la forma en que mejor concuerdan los textos, y las diversas interpretaciones (cfr. Gilson, op. cit., p. 100, "recordar", es actualidad presente).

121-) Cfr. Cilleruelo, La memoria Dei, op. cit., p. 508.

122-) Sciacca expone una síntesis interpretativa clara y profunda de este aspecto (cfr. Trinité et unité de l' esprit, Aug. Mag., op. cit., I, pp. 521-533; también en San Agustín, op. cit., pp. 427-452); puede también verse H. Sommers, Image de Dieu et illumination divine: sources historiques et élaboration augustinienne (Aug. Mag., I, 451-462); además cfr. Ch. Boyer, L'Image de la Trinité, synthèse de la pensée augustinienne, Greg. 2 (1946) pp. 173-



199 y 3 (1946 pp. 333-352, y I. Iturriz, El trinitarismo en la filosofía de S. Agustín, Rev. Esp. Teol. 3 (1943) pp. 89-128.

123-) Cfr. R. Joliver, S. Agustín, l'homme et la connaissance, Aug. Mag. III, pp. 186.

124-) Cfr. Conf. X, XIV, 211, (788); XVI, 25, (789) y XVII, 26, (790).

125-) "...ita nec ipse animus es, quia Dominus Deus animi tu es, et commutateur haec omnia, tu autem incommutabilis manes super omnia,..." Conf. X, XXV, 36, (795); también en Conf. X, XXVI, 37, (795).

126-) El término *transdisciplinariedad* desde el punto de vista etimológico, está integrado por el prefijo de origen latino "trans", que significa "al otro lado de" o "a través de" y la palabra "disciplinariedad", que proviene del latín "disciplina", entendida como "enseñanza" o "instrucción". De esta manera, el término habla de lo que está al mismo tiempo entre, a través de, y más allá de las distintas especialidades. Se trata de un concepto relativamente "nuevo", desarrollado en las últimas décadas con el objetivo de comprender de una manera más concreta el complejo mundo de nuestros días. Se lo suele definir "*como un modo de conocimiento superador emergente, fruto de una dialéctica de retro y pro alimentación del pensamiento, que nos permite cruzar los linderos de diferentes áreas del conocimiento disciplinar y crear imágenes de la realidad más completas, más integradas y, por consiguiente, también más verdaderas*". Su objetivo es superar la división y fragmentación de cada una de las diferentes especialidades, las cuales se muestran incapaces de comprender la multiplicidad de nexos y conexiones que distinguen al mundo moderno. En la investigación *transdisciplinar* los saberes de campos dispares se integran en una visión de conjunto, lo que permite obtener una unidad de conocimiento global para dar respuesta a nuevas problemáticas. En esta definición es oportuno diferenciar con claridad las diferencias existentes en la modalidad del abordaje.

Así, en la dimensión *multidisciplinaria* se involucra el conocimiento de varias disciplinas cada una aportando desde su espacio al tema en cuestión. Por ejemplo, en una investigación multidisciplinaria los expertos de cada disciplina trabajan sobre el tema únicamente enfocándose en su área de estudio y no toman en cuenta el trabajo de los demás. Las conclusiones son independientes entre sí aún cuando complementarias. En cambio, por *interdisciplina* se entiende, en conformidad con el diccionario de la lengua manchega, dos acepciones afines y complementarias saber: a) aquello que se compone de varias disciplinas científicas o culturales o está relacionado con ellas y b) aquello que se produce entre éstas relacionándose en las conclusiones.