

FILOSOFÍA, CONTROL IDEOLÓGICO Y ESCRITURA

COLECCIÓN
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES SALMANTICENSIS 41
SERIE *FILOSOFÍA*

DIRECCIÓN – COORDINACIÓN EDITOR-IN-CHIEF

José Luis Fuertes Herreros. Universidad de Salamanca, España

COMITÉ ACADÉMICO ASESOR – ACADEMIC ADVISORY BOARD

Juan Arana. Universidad de Sevilla, España

Enrique Bonete. Universidad de Salamanca, España

Antonio Campillo, Universidad de Murcia, España

José Luis Cantón, Universidad de Córdoba, España

Mário Santiago de Carvalho, Universidade de Coimbra, Portugal

Florencio-Javier García Mogollón, Universidad de Extremadura, España

José María Maestre Maestre. Universidad de Cádiz, España

José F. Meirinhos, Universidade do Porto, Porto

Luis Merino Jerez. Universidad de Extremadura, España

Juan Antonio Nicolás, Universidad de Granada, España

Javier Peña, Universidad de Valladolid, España

Rafael Ramón Guerrero, Universidad Complutense de Madrid, España

Luis Enrique Rodríguez-San Pedro, Universidad de Salamanca, España

Salvi Turró i Tomás, Universitat de Barcelona, España

FILOSOFÍA, CONTROL IDEOLÓGICO Y ESCRITURA



MARTÍN GONZÁLEZ FERNÁNDEZ
OSCAR PARCERO OUBIÑA
ROCÍO CAROLO TOSAR (EDS.)

MADRID
EDITORIAL SINDÉRESIS
2023

1ª edición, enero 2023

© Martín González Fernández, Oscar Parcero Oubiña y Rocío Carolo Tosar (eds.)

© 2023, editorial Sindéresis

Venancio Martín, 45 – 28038 Madrid, España

Rua Diogo Botelho, 1327 – 4169-004 Porto, Portugal

info@editorialsinderesis.com

www.editorialsinderesis.com

ISBN: 978-84-19199-63-8

Depósito legal: M-11506-2023

Produce: Óscar Alba Ramos

Portada: Grabado de Fabricio Vanden Broeck “Conciliábulo”

(aparecido en la revista *Nexos*, 18 de octubre de 2019, con autorización del autor).

Contraportada: Hugo Fiz González Pérez.

Impreso en España / Printed in Spain

Reservado todos los derechos. De acuerdo con lo dispuesto en el código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes, sin la preceptiva autorización, reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	7
 LECCIÓN INAUGURAL	
«LA RELACIÓN COGITO-DIOS EN DESCARTES Y SAN AGUSTÍN». Benito Arbaizar Gil	15
 PRIMERA PARTE: FILOSOFÍA PERENNE y MALDITISMO	
INTRODUCCIÓN: «LA MITOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA PERENNE: CRÍTICA MARXISTA», Martín González Fernández	43
« <i>PHILOSOPHIA PERENNIS</i> : PIONEERS IDEOLOGUES». Samar Sabat El- Ama	65
« <i>OCASO DE OCCIDENTE</i> : EDWARD SPENGLER Y VICENTE RISCO». Rocío Carolo Tosar	77
ESCUELA EPISTEMOLÓGICA FRANCESA: LA ANOMALÍA DE LA FILOSOFÍA DE GILBERT SIMONDON (1924-1989). Ahmad Osmán Cabrera	85
« <i>EL DISCURSO VERDADERO</i> DE CELSO: POLÉMICA ANTICRISTIANA EN EL SIGLO II». Roberto Sixto Blanco	103
«LA METÁFORA DE LOS DOS LIBROS: LA NATURALEZA EN LA TRADICIÓN JUDEO-CRISTIANA». Rubén Acuña Fernández	129
«PER UNA MÍSTICA “EN EL LLENGUATGE”. DEL SILENCI MAUDIT AL SILENCI COM A ESCRITURA. Dolors Perarnau Vidal	159
«LA <i>PHILOSOPHIA PERENNIS</i> DE ALDOUX HUXLEY». Carlos Noya Saavedra	175
«BENJAMIN Y EL POETA MALDITO». Oscar Parcero Oubiña	197

«HEREXÍA, REBELIÓN, OSTRACISMO: BRUNO E EPICURO». Francisco Rial Cepeda.....	215
«A HETERONIMIA EN FERNANDO PESSOA E SØREN KIERKEGAARD: ESCRIBIRSE AUSENTE PARA FACERSE PRESENZA». María de la Cruz Vilas Pazos.....	237
AS CENSURAS DE MARSILIO DE PÁDUA. Sandra Cristina da Gloria Palmeira Salgado.....	263
MISTICISMO, DISCURSO E TRANSGRESIÓN. Alipio Santiago Dacosta.....	273
<i>PHILOSOPHIA OMNIS EXINCTA EST</i> . RECEPCIÓN Y CRÍTICA DEL ESCEPTICISMO ACADÉMICO CICERONIANO EN LOS SIGLOS MEDIEVALES. Jorge Cendón Conde	295

PARTE SEGUNDA: FILOSOFÍA, LITERATURA E TRADUCCIÓN

«O ARQUIVO G. J. GEERS E A FILOSOFIA ESPANHOLA (PROJECTO DE TRABALHO)». Pedro Ventura	319
«SOBRE A POESÍA COMO TRADUCIÓN E A TRADUCIÓN COMO POESÍA». Dolors Perarnau Vidal.....	323
« <i>IN LINGUA THOLETANA</i> : TRADUCCIONES MEDIEVALES DE FILOSOFÍA DEL ÁRABE AL LATÍN, DESDE ORIENTE, EN SICILIA Y TOLEDO (LA <i>CARTA ROBADA</i> DE EDGAR A. POE)». Martín González Fernández	331

LECCIÓN DE CLASURA

«CONTEMPLACIÓN Y ARTE EN ARISTÓTELES, KANT, HUSSERL Y HEIDEGGER». Benito Arbaizar Gil	385
---	-----

CONCLUSIONES

Rocio Carolo Tosar	413
--------------------------	-----

PRESENTACIÓN

MARTÍN GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

Secretario del «Area de Pensamento»
do *Seminario de Estudos Galegos*. USC

Este libro se corresponde con una deuda pendiente con amigos y colaboradores. Muchos de los trabajos que hoy se presentan aquí deberían haber figurado como apéndices de un libro anterior, titulado *Philosophia Perennis: escépticos y heterodoxos en la Edad Media*. Madrid: Síndéresis Editorial, 2023, con apéndice de Konstanty Michalski (traducción propia del autor del libro) y Mauricio Beuchot (artículos publicados con permiso de reproducción por el autor). Pero éste alcanzó un volumen más allá de lo razonable, desde el punto de vista editorial, que hizo imposible su inclusión en él, salvo el ya mencionado doble apéndice, y obligó a que se retardara su publicación y se convirtiera, junto a otros materiales a los que enseguida aludiré, en libro aparte.

El tema del libro es, en gran medida, la censura. La censura tiene la dolorosa y dolosa cualidad o condición de seleccionar (la ortodoxia siempre va a la sombra, a la zaga, y redoble, de la heterodoxia, dijera la historiadora Concha Varela Orol, diagnóstico que compartimos otros) y excluir o filtrar líneas de pensamiento. Es una máquina operativa de selección. Un sistema de control ideológico y social. Esto no sería necesariamente negativo, porque la filosofía no tiene patria (como Spinoza, Voltaire, Hume, y tantos otros dijeron en su momento, pero también en el nuestro: hoy, el Estado, sigue vigilando con lupa cada artículo de nuestro vate radical suevo Xosé L. Méndez Ferrín, miñoto, intelectual local, apátrida a su manera por su condición de escritor universal, y sin fronteras), si no fuera acompañado, conllevara, por la cárcel, el silencio, la exclusión social, gestos y ritos de purificación, la tortura (entre la cama de Procusto y el toro de Falaris), el permanente exilio, la extrema soledad y vigilancia, el ostracismo sazonado con la sal y pimienta de la cautela y prudencia permanente, la constante alarma, el veneno de la sospecha, la difamación, la pérdida de bienes materiales, el ostracismo, represión de la

libertad de expresión, el silencio o mutilación simbólica de la lengua, o algo más (Anaxarco de Abdera se la cortó con los dientes y se la escupió al tirano chipriota Nicrocreonte, no por ser filósofo, sino por ejercer y defender su condición de hombre libre). (No tuvo tanta suerte Marco Tulio Cicerón, cónsul en el año 30 y el último gran orador defensor de la República romana frente al tirano de las Galias, y secuaces, en sus *Filípicas*: en el año 44 queda constituido el triunvirato de Octavio, Marco Antonio y Lépido, los herederos de Julio César, se confeccionó una lista negra, y se permitió a Marco Antonio cercenar la vida de Cicerón, todavía protegido por el Senado: el 7 de diciembre de 43 a. C. el cónsul ordenó su asesinato, así como que su cabeza (despiertísima y de ágil pensamiento, republicano hasta la médula, y gran orador en consecuencia) y sus manos (afilada escritura) se expusieran en los *rostra* del Foro, para escarnio y advertencia pública, tal como había sido la costumbre en tiempos de Sila y Mario. Mientras huía en su litera de su villa en Túscolo, a 25 kms. de Roma, viendo acercarse al sicario verdugo, sacó la cabeza por la ventana para que el tajo fuera limpio y eficaz, dando a entender que el sacrificio había merecido la pena. Fulvia, esposa de Marco Antonio, según cuenta el historiador Dion Casio: «Y cuando les enviaron la cabeza de Cicerón (pues cuando huía fue apresado y degollado), Antonio, después de dirigirle muchos y desagradables improperios, ordenó que la colocaran en un lugar destacado, más visible que las demás, en la tribuna de oradores, allí desde donde había pronunciado tantas soflamas contra él, y allí se podía ver junto con su mano derecha, que le había sido amputada, y Fulvia cogió la cabeza con las manos, antes de que se la llevaran, y, enfurecida con ella y escupiéndole, la colocó sobre las rodillas y abriéndole la boca le arrancó la lengua y la atravesó con los pasadores que utilizaba para el pelo, al tiempo que se mofaba con muchas y crueles infamias», Dion Casio: *Historia romana*. Libros I-XXXV) Fragmentos. Trad. Domingo Plácido Suárez. Madrid: Gredos, 2004). Profanación de cuerpos. Y hay más: la casi imposibilidad de formar un núcleo familiar estable, el distanciamiento profiláctico y caritativo de los amigos, convertidos en apenas cómplices en la ausencia, el estigma del apestado, formar parte de un grupo de riesgo, la sospecha por sistema, el sambenito social para la eternidad, la vigilancia hasta la paranoia del entorno (el vigilado convertido en vigilante), y, en ello, se encierra un trabajo de producción, muy operativo, mecánico, frío y acomodaticio, tanto los aparatos del estado, como la administración misma, que se mueve por inercias vigilantes, espasmódicas, que provocan a veces

reacciones tan impulsivas como sanguinarias y genocidas, con sus termómetros ideológicos, su control ortopédico de la escritura, supervisores de traducción y anónimos funcionarios cuya compulsiva tarea es la inspección y el secuestro de libros extranjeros, y sus versiones patrias (hoy las multinacionales, además de infectar el mundo editorial, con vergonzosos productos mediáticos, suavizan los obstáculos); que no se queman ya en las plazas por cuestión de imagen, internacional, claro, sería rareza, estaría fuera de moda, ni siquiera sería un acto estético en su dramatismo y como espectáculo. El amo lo es, de su territorio, hasta el final. Así es como se configura la cultura oficial, en la justiciera fiesta y paranoia de represión contra la alteridad y visiones de potenciales de conflicto para el poder (los poderes diversos y contrapuestos y de intereses encontrados con frecuencia, siempre monetarios, *pecunia non olet*), promotores del caos, persecución de los disidentes, de los malditos, de los potenciales agitadores sociales, en definitiva, hay que mantener o preservar la pureza de la raza, para el matadero o aliviadero del capital. Pero el viento no tiene cancellas. Y, en muchas ocasiones, más inteligentes y activas (activistas) que el limitadamente subversivo «escribir—entre—líneas», de las que nos habló, en su tiempo, el neoconservador Leo—Strauss en su legendario artículo, en libro luego convertido, «Persecución y arte de escribir». El *arrière—boutique* de Michel de Montaigne fue siempre de novedad y fuente de inspiración crítica en tiempos de guerras civiles y de religión, el *Intus ut libet, foris ut licet* fue el lema de los averroístas latinos y paduanos, asumido por el librepensamiento del siglo XVII y la Ilustración radical, con discípulos todavía en nuestros días, las reboticas compostelanas liberales, con los tiempos se han ido generando productivas formas de expresión y escuelas de cine, literatura, teatro y artes, culturas alternativas. Y, por desgracia, no vemos fin a esta dinámica. Lo que si vemos es la paradoja sangrante de que la diversificación de alteridad crítica, el goce posmoderno de la diferencia, en su desprotegido optimismo y peligroso atomismo, es devorado por un capital ultra—neo—liberal, caníbal, que se ha vuelo más invisible, encriptado, financiero, algorítmico, silencioso, amable en su seducción, estableciendo un patrón, tras el control y contraste de miles de millones de informaciones y de datos personales y privados de uso industrial o policíaco no consentido.

Coincidiendo con mi cese como Coordinador *del Máster Universitario de Filosofía: Coñecemento y Filosofía*, de la USC, del que fui responsable los

últimos 4 años, organicé dos foros académicos cuyos resultados se ven aquí. En el primero de ellos logré materializar un sueño ligado a mi actividad de Coordinación del máster: reunir en un mismo aunque pequeño y modestísimo simposio, que duró apenas dos tardes contribuciones de alumnos en cursos avanzados y sobresalientes, graduados con sus tfg, con bolsas de departamento o predoctorales, doctorandos avanzados de nuestro programa de doutoramento, posibles futuros becarios posdoctorales, profesores de enseñanza media cuya Alma Mater es nuestro centro y están dispersos por la península, publicando libros o contribuyendo a ellos, y que imparten con éxito la disciplina en Galicia y fuera de ella, muchos de ellos también vinculados al *Seminario de Estudos Galegos*, «Área de Pensamento», de la que es presidente Xosé Luis Barreiro Barreiro y yo mismo secretario (una manera indirecta de reivindicar el proyecto republicano—galeguista y nacionalista galego), nuestros embajadores en el exterior; así como jóvenes profesore/as y profesore/as más veterano/as del centro. Un círculo virtuoso. Un puente entre los sueños y la utopía de un mañana todavía más venturoso y fructífero. El simposio se tituló *Filosofía perenne y malditismo*, y, como decimos, en el hubo ocasión de exponer aquellos apéndices que quedaron fuera del primer libro, junto con otros materiales nuevos que los completan y hoy son incluidos en el presente texto, alma gemela del primero, y a la vez su refuerzo. Mi sucesora, Yolanda Martínez Suárez, discípula de gente amiga, lo hara mejor, sin duda.

Una segunda actividad académica que nos propusimos fue una Mesa Redonda sobre *Filosofía, literatura y traducción*, en la que participaron literatos, filósofos, filólogos, teóricos de la comunicación, y permitió recuperar algunos trabajos, no todos por desgracia por la premura de los plazos de entrega, de una jornada llena de pasión y debate. Estamos seguros, que en este campo, se han sembrado semillas que crecerán en el futuro.

El problema de la censura se mantiene en la traducción. No es que el traductor traicione al autor. Aunque citaremos un caso patrio en que sí ocurre: en la edición de Iberia de Juan G. de Luaces, de los años 1947 y 1951, Barcelona, en pleno franquismo, se suprimen todas las críticas de Michel de Montaigne al colonialismo español del «Mundo Niño», como le llamaba el bordelés en sus *Ensayos* al Nuevo Mundo, toda la barbarie y destrucción de las Indias, y así, partes enteras, extensísimas, de los ensayos relacionados o relativos a los «caníbales» (I, xxxi) y a los «carruajes» (donde se intentaba

esquivar la atención por medio de la frivolidad del título) (III, vi), eran masacrados hasta el escaneo. Pero no menos sobre cuestiones delicadísimas, para el régimen suponemos, como la institución de la tortura. Cuerpo doblemente doliente, por existencia real y ausencia de testimonio. Es preciso mitigar o directamente anular la memoria colectiva. Ese es el punto. Descargarla de preocupaciones y zonas oscuras. Del *progromo* contra judíos, ya ni hablar. Son posiciones ideológicas extremas. Algo más que la del buen samaritano de las letras, es el osceno censor y enterrador de ideas de siempre. Otra cosa es el técnico. El necesario, el obligado, el puente de oro que no de plata, por reproducir el proverbio castizo, de la ilustración y no agorero—pregonero y fomentador de las sombras, sobre el que recae siempre demasiada responsabilidad, aquel a quien hay que citar obligatoriamente a rodapié: el traductor de oficio, tiene que pulir, tiene que excluir, tiene que adecuar, ocultar para esclarecer, equivar, con tareas humildes desde la de evitar cacofonías, o reiteraciones de partículas, tareas menos complejas, o comprometidas, pero no de menor calado, y otras más graves, al tiempo tomar decisiones de riesgo y urgencia, cosa de una trascendencia mayor, aunque todo sea serio en este envite, selecciona. Y como dijera Baruch de Spinoza, y antes el propio Platón en *El Sofista*, toda determinación es negación. Por cada opción que se elige, queda fuera todo lo demás, por decirlo del modo más poético posible, pues, según la lengua, más o menos, la escritura tiende a desbordar —en gallego existe unha palabra muy de aquí, tal vez más completa y rica, «rebordar»— la concreción que de ella hagamos. Pero la perplejidad ya nos viene dada del propio autor original. Es la disciplina, no censura, del traductor. Y el enigma del autor, finalmente. La resurrección de los cuerpos en la escritura es proceso, o imposible, o interminable. Siempre existe contaminación, mucha o poca, que los tiempos, como en los vinos, hacen mejorar o avinagran. Vale más encomendarse, a un tiempo, a dios y al diablo.

Todo ello obliga a los editores literarios, y a quien nos coordina, Rocío Carolo Tosar, curiosamente la única participante que no pertenece al SEG, a dividir en dos partes el conjunto de las materias de acuerdo con dicho criterio. Por lo demás no se han mudado los títulos de ambos foros. Enriquece el texto, creemos, el uso de lenguas distintas al español, la diferencia. Son las que se emplearon en las ponencias, intervenciones y debates. Por lo demás, hemos

dejado libertad a los autores, en lo relativo a la elección de modelo de cita bibliográfica. Y se han empleado de hecho casi todas las posibles.

Debo agradecer, finalmente, la seriedad de los ponentes y el esfuerzo de los editores literarios, especialmente a la coordinadora de este. Está dedicado al profesor Dr. D. Benito Arbaizar Gil, «home bo e xeneroso», que también colabora en el presente libro por partida doble, pues así lo han querido los compañeros, al que tanto debemos por su docencia y generosidad, en nombre de todo el alumnado de grado y de posgrado de nuestro centro: para él está reservada la Lección de Inauguración y la Lección de Clausura.



Dr. D. BENITO ARBAIZAR GIL

USC

LECCIÓN INAUGURAL

**LA RELACIÓN *COGITO*-DIOS EN DESCARTES
Y SAN AGUSTÍN**

BENITO ARBAIZAR GIL

USC

1. Introducción

Decía Zubiri que, tras el fracaso griego en entender al hombre como un ser meramente natural, el cristianismo había propuesto un mundo espiritual y personal que trasciende la naturaleza. De ese modo, el hombre dejaba de asentarse en ella para llegar a Dios a través de sí mismo. Tras la crisis de la escolástica, alejado de su vínculo con Dios, el hombre se vio obligado a rehacer el camino de la filosofía con el solo apoyo de su razón.¹

San Agustín escribe mientras el mundo antiguo, aquel mundo que se asentaba en la naturaleza, se está desmoronando. Las hordas visigodas de Alarico habían saqueado Roma en el 410, en el 428 la invasión de los vándalos se había abatido sobre el África romana y las tropas de Genserico llevaban tres meses asolando Hipona cuando allí muere San Agustín, en el mismo siglo que asistiría al definitivo hundimiento del Imperio Romano de Occidente.

Descartes vivió también en una época convulsa y es testigo en primera línea y desde su mismo inicio de la devastadora Guerra de los Treinta Años. No obstante, fue la subsiguiente paz de Westfalia la que estableció el marco político de un nuevo orden europeo. Descartes desarrolla su obra en un periodo política y culturalmente convulso, pero en el que se están poniendo los cimientos (tanto científicos como políticos) de ese mundo moderno que acabaría convirtiendo Occidente en un imperio global.

¹ X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional, 1981, p.30.

Si la figura del monarca absoluto destacaba como centro del nuevo orden europeo de Estados Nacionales fruto de la paz westfaliana, la figura de un *dominus* dominador en torno a la indubitabilidad del *cogito* fue lo que centralizó el nuevo orden filosófico. No obstante, por más que el *cogito* cartesiano marque el paso de la perspectiva *teocéntrica* cristiana a la perspectiva *antropocéntrica* moderna, no podemos dejar de escuchar en el mismo una resonancia que viene de San Agustín, esto es, que viene de un pensamiento articulado en un marco no antropocéntrico, sino teocéntrico.

Diversos interlocutores mencionaron a Descartes la antecendencia del *cogito* agustiniano. “Lo primero que hallo digno de nota”, observaba Arnauld (AT IX, p. 154), “es que el señor Descartes establezca, como fundamento y primer principio de toda su filosofía, aquello mismo que San Agustín ... había tomado ... como basamento y sostén de la suya.” En respuesta a una carta que incidía en el mismo tema, fechada en noviembre de 1640 (AT III, 247-48), Descartes decía:

Usted me ha obligado a que advierta el pasaje de San Agustín con el que mi *Pienso luego existo* tiene alguna relación; hoy lo he leído en la biblioteca de esta ciudad y verdaderamente encuentro que se sirve de él para probar la certeza de nuestro ser y en seguida para hacer ver que en nosotros hay alguna imagen de la Trinidad, porque somos, sabemos que somos y amamos este ser y esta ciencia que hay en nosotros, mientras que yo me sirvo de él para hacer conocer que este yo que piensa es una sustancia inmaterial y que no tiene nada de corporal, lo que son dos cosas muy diferentes. Y es una cosa de suyo tan simple y tan natural inferir que uno es, de que uno duda, que hubiera podido caer bajo la pluma de cualquiera; pero no deja de agradarme el haberlo encontrado en San Agustín².

Si bien Descartes parece exonerarse de débitos agustinianos al declarar el *cogito* tan elemental que podía ser hallado por cualquiera, también es cierto que explicita, como también lo hizo en sus respuestas (AT, IX, p. 170) a las objeciones de Arnauld, su agrado por el vínculo con San Agustín. No obstante, por otro lado, se desvincula señalando que mientras que en San Agustín el hallazgo del *cogito* conduce a una visión del alma como imagen del Dios Uno y Trino, en su propio caso conduce a una diferenciación *res cogitans-res*

² En otra carta (AT, III, p. 261) que el mes siguiente dirige a Mersenne, hace Descartes referencia al capítulo 26 del libro XI de La ciudad de Dios, en donde San Agustín escribe “Si me engaño, existo”.

extensa. Antes de entrar a valorar lo que Descartes nos dice sobre la diferente funcionalidad del *cogito* en la filosofía de San Agustín y la suya, procedamos, primero, a mostrar el vínculo entre el *cogito* y la visión del alma como imagen del Dios trinitario en San Agustín. De ese modo, dispondremos de un telón de fondo para abordar hasta qué punto la relación entre el *cogito* y el dualismo cartesiano entre lo material y lo mental apunta, de forma generalizada, a un proyecto filosófico muy distinto del agustiniano. Dado que la certeza del *cogito* aparece en ambos autores en el marco de una superación del escepticismo, se empleará dicha superación como punto de partida para esclarecer las distintas orientaciones de sus filosofías.

2. La superación del escepticismo en San Agustín

2.1. Fenómeno y logos

San Agustín escribe en una época de repliegue espiritual que había venido precedida, en el helenismo, por un repliegue a la naturaleza y al individuo. Frente al mundo helénico de la Grecia clásica, en donde el individuo (que rendía culto a los dioses tutelares de la ciudad) era inseparable de su *polis* (esto es, es inseparable de su carácter de ciudadano), en el helenismo se había producido un repliegue a la naturaleza y una apertura a la dimensión cosmopolita. A la libre simplicidad de la naturaleza quieren volver los cínicos que se apartan de toda convención social, Epicuro establece su conocido Jardín fuera de la ciudad recomendando no meterse en política y los estoicos (al igual que los epicúreos) dilatan el horizonte de pertenencia hacia una ciudadanía universal. Tras el helenismo, el repliegue a la naturaleza se prolongó como un repliegue al espíritu y el cosmopolitismo filosófico se prolongó como un ecumenismo religioso.

Si bien, tras la conquista de Grecia en el 146 a.C., Roma había sido seducida por la cultura griega, ni su filosofía ni la religión olímpica habían tenido un significativo impacto, más allá del patriciado, en las clases populares. Por el contrario, lo que sí caló en las bases sociales fueron las nuevas religiones (entre las que podemos destacar al mitraísmo o el culto a Isis) que ofrecían salvación en el más allá y pivotaban en torno a divinidades que, como la cristiana, habían vencido la muerte. No eran religiones de la ciudad (como los dioses tutelares de la *polis*) ni vinculadas a una determinada clase social, se trataba de religiones,

en consonancia con el cosmopolitismo de la época, universales. Y eso es precisamente lo que quiere decir religión *católica*: universal.

De ese modo, el retorno helenístico a la naturaleza se transformaría en la nueva era en un retorno a lo Uno o a Dios. Empapadas, como entonces lo estaban, las corrientes filosóficas de misticismo, San Agustín vivió en una época en donde las diferencias entre religión y filosofía estaban altamente difuminadas. Convertirse entonces del neoplatonismo al cristianismo podía no implicar más recorrido que pasar de una filosofía religiosa a una religión filosófica. Baste con mencionar al respecto que en el *Corpus Hermeticum* (supuestamente revelado por un dios, el egipcio *Toht*, al que los griegos identificaron con *Hermes*) se expresaban las ideas de un platonismo medio y un neopitagorismo que habrían de confluir en la figura de Numenio de Apamea. Del mismo modo cabe recordar que los *Oráculos caldeos* (probablemente escrita por Juliano el Teúrgo en el siglo II), eran para los últimos neoplatónicos un texto sagrado que fue empleado de forma semejante a como los cristianos emplearon la Biblia. Fue en ese océano filosófico-religioso en donde San Agustín hizo su navegación y en donde debemos enmarcar su superación del escepticismo. No era una época, como la de Descartes, de despliegue mundano, sino de repliegue espiritual. No era una época, como la ilustrada, de crítica la religión como superstición, sino una en donde la filosofía se hallaba altamente impregnada de un espíritu religioso. Es por ello que, mientras que Descartes se sirve del escepticismo para replegarse a un platonismo que despeja el camino de la *mathesis*, San Agustín se sirve del escepticismo para retornar a un platonismo que despeja el camino hacia Dios.

El escepticismo académico había nacido en un momento en que el estoicismo se había vuelto dominante, y supuso una reacción contra el dogmatismo implícito en la pretensión estoica de que el criterio de verdad lo da el asentimiento producido por la percepción comprensiva o fantasía kataléptica. Esta última consiste en un percatarse de lo atestiguado por las imágenes o fantasmas que produce asentimiento, lo cual sucede cuando una percepción convence y se nos impone como verdadera por efecto psíquico de la sensación. Esta concepción de la verdad, que puede ser vista como una consecuencia natural y radicalizada del sensualismo aristotélico, se vinculaba al materialismo en la medida en que, si los sentidos corporales dan noticia de los cuerpos, entonces en la base

del ser y del saber se halla la materia.³ A los mismos conceptos llegaron a referirse los estoicos como “nociones naturales”, en tanto que, procedentes de las sensaciones materiales, producían naturalmente asentimiento mental.

Para Epicuro, que llamaba a los sentidos *mensajeros de la verdad*, la sensación es un registro objetivo causado por la estructura atómica de lo real. En su materialismo atomista, la percepción funciona como primer criterio de validez y el concepto (*prolepsis*) es contemplado como una imagen mnemónica de carácter general que se estabiliza en la mente tras la sensación y que permite anticipar el futuro sobre la base de las regularidades observadas en la experiencia pasada. El concepto asienta así su dimensión pro-tensional en su dimensión retencional y permite anticipar la experiencia precisamente porque procede materialmente de ella.

El giro escéptico que Arcesilao imprime a la Academia Media nació de cuestionar el vínculo percepción-verdad, rechazando la percepción como criterio de validez. Punto sobre el que abundará Carnéades, en la Academia Nueva, al señalar el carácter frecuentemente ilusorio de la percepción y el carácter engañoso de las experiencias oníricas o alucinatorias. La crítica académica hacía hincapié en el hiato que hay entre *sentir* y *asentir*, entre el mero darse sensible y el *plus* que supone tomarlo como verdadero. Es por ello que, desde la perspectiva del escepticismo académico iniciado por Arcesilao, lo sabio es no dar un precipitado asentimiento a los datos sensibles y mantener al respecto una *epojé* o suspensión de juicio.

En la medida en que el sensualismo de estoicos y epicúreos estaba vinculado a un materialismo inaceptable para el cristianismo, San Agustín empleará las armas de la crítica académica para sus propósitos teológicos. De un modo general, la estrategia agustiniana será la de ubicar el criterio de validez en una razón que procede no de la naturaleza, sino de lo sobrenatural, del creador de la naturaleza misma, esto es, de Dios. Debido a este doble movimiento, que se desancla de lo sensible para elevarse a lo suprasensible, la Filosofía es para San Agustín inseparable de un *desprecio* y de una *promesa*:

Porque ella enseña, y con razón, que no se debe dar culto ni estimación a lo que se ve con los ojos mortales, a todo lo que es objeto de la percepción

³ J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1979, p. 240.

sensible. Ella promete mostrar con claridad al verdaderísimo y ocultísimo Dios, y ya casi me lo está mostrando al través de espléndidas nubes. (*Cont. Acad.*, 1.1.3)

La promesa cartesiana será convertirnos en “dueños y señores de la naturaleza”, pero la promesa agustiniana es conocer al Dios sobrenatural. Es por ello que, mientras Descartes se ve obligado a demostrar la existencia de un mundo material que opera como objeto de discurso científico que quiere fundar, San Agustín no se detiene a demostrar si el mundo físico existe o no. Por el contrario, nos dice que sólo le importa el alma y Dios, sin nombrar la naturaleza como objeto de interés, pues lo preferencial para él es hallar en el alma un camino que conduzca a Dios. De ahí que la definición agustiniana de mundo es fenomenológica y no remita a un ser material tras el aparecer:

Nunca vuestros razonamientos han podido debilitar el testimonio de los sentidos, hasta convencernos que nada nos aparece a nosotros, ni vosotros os habéis atrevido a tanto; pero habéis puesto grande ahínco en persuadirnos de la diferencia entre ser y parecer. Yo, pues, llamo mundo a todo esto, sea lo que fuere, que nos contiene y sustenta; a todo eso, digo, que aparece a mis ojos y es advertido por mí con su tierra y su cielo, o lo que parece tierra y cielo. Si tú dices que nada se me aparece, entonces nunca podré errar, pues yerra el que a la ligera aprueba lo aparente. Porque sostenéis que lo falso puede parecer verdadero a los sentidos, pero no negáis el hecho mismo del aparecer ... Pero dirás: Luego, cuando duermes, ¿también existe ese mundo que ves? Ya lo he dicho: llamo mundo a lo que se me ofrece al espíritu, sea lo que fuere. (*Cont. Acad.*, 3.11.24-25)

San Agustín parte, pues, del mundo en la pura inmanencia de su aparecer, en la puridad de una experiencia mental que hace *epojé* de la posible existencia de correlatos extramentales tras las apariencias sensibles. San Agustín parte de la evidencia del puro ver como inmanencia irrefutable de lo que mi mente experimenta.

Yo esto es lo que digo: que un hombre, cuando saborea una cosa, puede certificar con rectitud que sabe por el testimonio de su paladar que es suave o al contrario, ni hay sofisma griego que pueda privarle de esta ciencia.

Pues ¿quién hay tan temerario que, al tomar yo una golosina muy dulce, me diga: « Tal vez tú no saboreas nada; eso es cosa de sueño ». Acaso me

opongo a él? Con todo, aquello aun en sueños me produciría deleite. Luego ninguna imagen falsa puede confundir mi certeza sobre este hecho. (*Cont. Acad.*, 3.11.26)

Mas San Agustín no se limita a inscribir la filosofía en la inmanencia fenoménica, sino que procede a mostrarnos como hay un *logos* subtendido en el fenómeno:

Pues no digo que tenga estas percepciones, por estar despierto, ya que me podrías objetar que también estando durmiendo me pudo parecer lo mismo, y, por tanto, que puede tener grandes apariencias con lo falso. Pero si hay un mundo más seis mundos, es evidente que hay siete mundos, sea cual fuere la afección de mi ánimo, y afirmo con razón que eso lo sé.

Demuéstrame, pues, que esta conexión o las disyuntivas precedentes pueden ser falsas en el sueño, la locura o la ilusión de los sentidos, y entonces, si al despertar las conservare en la memoria, me daré por vencido. Cosa evidente me parece que pertenecen al dominio de los sentidos corporales las percepciones, producidas en el sueño y la demencia; pero que tres por tres son nueve y cuadrado de números inteligibles, es necesariamente verdadero, aun cuando ronque todo el género humano. (*Cont. Acad.*, 3.11.25)

Las similitudes entre este texto y otros de Descartes son obvias.⁴ No obstante, lo que aquí es más relevante es el hecho de que, si bien puedo dudar de que todo mi mundo sea un sueño o de que haya también un mundo extramental, lo que sería indubitable es que hay, o bien un mundo, o más de uno, y que, si hay más de uno, habrá un determinado número de mundos. Puedo dudar de si mi alma es mortal o inmortal, de si estoy despierto o soñando, pero no dudo de que o bien lo uno o lo otro; de modo que no dudo de que, por ejemplo, si estoy despierto, entonces no estoy dormido, y viceversa (*Cont. Acad.*, 3.13.29). Dudo, por lo tanto, dentro de posibilidades que emplazan el mismo dudar en la certeza de un orden lógico necesario. Por más que se hallen en contextos filosóficos diferentes, San Agustín podría hacer suya la afirmación de Wittgenstein: “El mismo juego de la duda presupone ya la certeza” (*Sobre*

⁴ R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, “Duerma yo o esté despierto, dos más tres serán siempre cinco y el cuadrado no tendrá más que cuatro lados; no pareciendo posible que verdades tan patentes puedan ser sospechosas de verdad o falsedad.” (AT, IX, p.16)

la certeza, § 115), pues si bien hay un espacio lógico de posibilidades dentro del cual vacila la duda, ese mismo espacio no vacila, es indubitable.

En *Sobre el libre albedrío*, San Agustín va explicitando el modo en el que, en nuestra relación con lo sensible, se halla implícita una lógica clasificatoria de carácter racional. Parte San Agustín de la evidencia de que los sentidos no se sienten a sí mismos:

cuando percibimos el color no percibimos a la vez por el mismo sentido el acto de la percepción, ni cuando oímos el sonido oímos nuestra misma audición, ni cuando olemos una rosa nos huele a nada nuestro mismo olfato, ni a los que gustan algo les sabe a nada su mismo gusto, ni cuando palpamos podemos palpar el sentido del tacto, es evidente que estos cinco sentidos no pueden ser percibidos por ninguno de ellos mismos. (*Lib. arb.*, 2.4.9)

Aquello que siente no tan solo la impresión sensible, sino el acto de sentir, es el *sentido común o interno*:

Creo que es también evidente que aquel sentido interno siente no sólo las impresiones que recibe de los cinco sentidos externos, sino también los sentidos mismos. De lo contrario, si no sintiera que siente, no se movería el animal, ni para apoderarse de algo ni para huir de nada. No para saber científicamente, que esto es propio de la razón, sino simplemente para moverse; y esto no lo percibe por ninguno de los cinco sentidos.

Si aún te parece oscuro, lo verás claro si te fijas en lo que sucede en uno de estos cinco sentidos; por ejemplo, en la vista. Porque, en efecto, el animal de ningún modo podría abrir los ojos o moverlos, dirigiéndolos hacia lo que desea ver, si no se diera cuenta de que no lo ve teniendo los ojos cerrados o dirigiéndolos en otra dirección. Si, pues, se da cuenta que no ve, preciso es que se dé cuenta también que ve cuando realmente ve. Al no mover los ojos con el mismo deseo cuando ve que cuando no ve, indica que se da cuenta de la visión y de la no visión. (*Lib. arb.*, 2.4.10)

Al sentido interior le corresponde la preeminencia sobre los sentidos exteriores, ya que es como su juez o moderador. Cuando el animal reorienta su vista, es porque juzga que hay algo relevante que ver, cuando aguza el oído es porque considera que debe de aumentar su atención. El mismo binomio placer-dolor se halla vinculado al sentido interno, pues el animal se aproxima a lo que place su necesidad y se aleja de lo que displace o pone en peligro. Al

juez le corresponde la preeminencia sobre lo juzgado, al sentido interno sobre los sentidos externos. (*Lib. arb.* 2.5.12; 2.6.13-14)

El sentido interior capta el acto de sentir junto con la sensación. Ahora bien, para San Agustín, no obstante, tanto si comprendemos la diferencia entre sentido interno y sentidos externos como si entendemos que no se pueden sentir los colores por el oído ni los sonidos por la vista, eso no lo sabemos por los sentidos, sino por la razón, que sabe de tales diferencias *entre* los sentidos y, además, se sabe a sí misma (*Lib. arb.*, 2.3.9). Ese saber, Dios “no lo dio a los cuerpos ni a todas las almas, sino sólo a las racionales, como si en ellas hubiese colocado su trono” (*Lib. arb.*, 2.11.31).

Los sentidos reciben impresiones de las cosas, pero la razón conoce las relaciones que éstas mantienen entre sí y la que ella mantiene consigo misma. Es más, si percibimos *una* cosa, es gracias a que tenemos *una* razón, pues:

lo que perciben nuestros sentidos, sea lo que sea, no está constituido por la unidad, sino por la pluralidad; porque siendo por necesidad un cuerpo, consta, por lo mismo, de partes innumerables. Y aun dejando a un lado las partes más pequeñas y menos articuladas de cualquier cuerpo, por mínimo que se le suponga, tiene, sin duda, una parte derecha y otra izquierda, una superior y otra inferior, o una anterior y otra posterior, o una extrema y otra media. (*Lib. arb.*, 2.7.22)

Tal y como subraya la fenomenología husserliana, toda patencia fenoménica es fragmentaria, nunca vemos un ente entero, vemos, en todo caso, partes o escorzos (*Abschatungen* que diría Husserl). Los sentidos solo dan una visión parcial, partes o caras del objeto y nunca el objeto en la plenitud de su unidad. Mas sin esa aprehensión intelectual de la unidad “no podría distinguir muchas y diversas partes en un mismo cuerpo” ni enumerarlas, pues “cada número se llama así en virtud de las veces que contiene a la unidad; por ejemplo, si contiene dos veces la unidad, se llama dos; si tres, tres, y si la contuviere diez veces, se llama diez” (*Lib. arb.*, 2.7.22). El despliegue de la unidad sigue en los números un orden preciso:

vemos que después del uno viene el dos, el cual comparado con el uno es doble, y que el duplo de dos no sigue inmediatamente al dos, sino que entre éste y el cuatro, que es el duplo de dos, se interpone el tres. Y esta relación,

en virtud de una ley segura e inmutable, es constante a través de todos los otros números (*Lib. arb.*, 2.7.23)

La infinitud numérica sobrepasa nuestra capacidad de sentir e imaginar. A ese orden inmutable e indubitable que excede tales capacidades, accedemos, sin embargo, a través de la luz interior de la razón (*Lib. arb.*, 2.7.23), de ahí que San Agustín nos diga que cuando se adentra interiormente en el santuario de las matemáticas “me siento transportado muy lejos del mundo corpóreo.” (*Lib. arb.*, 2.11.30) Aludiendo a que al fuego son consustanciales luz y calor, indica San Agustín que la proximidad hombre-Dios hace posible para el ser humano comprender el orden matemático al calor de la llama divina, mientras que los entes infrahumanos, aunque son alumbrados o producidos siguiendo el orden de los números (de ahí que por doquier se halle un orden matemático), no acceden al calor de la sabiduría (*Lib. arb.*, 2.11.32).

Cuando distintas personas captan con sus sentidos algo común, eso remite a algo que existe en el mundo sensible independientemente de los respectivos sentidos de cada individuo. Análogamente, cuando distintas inteligencias captan una misma verdad, el asiento de esa verdad no está en dichas inteligencias, sino en un mundo inteligible independiente de las mismas (*Lib. arb.*, 2.12.33-34). Ese asiento absoluto de la verdad es una Sabiduría que no es de ningún hombre, sino que “engendada por el eterno Padre, es igual a él” (*Lib. arb.*, 2.15.39). Dicha Sabiduría es el Verbo divino del cual se alimenta la razón humana. “Gracias a ello”, nos dice San Agustín, “somos imagen de Dios.” (*Sermón* 43.3) La unidad del saber nos retrotrae a la unidad de Dios, estando la ciencia asentada en tal divina permanencia y quedando así establecida racionalmente la existencia de Dios (*Lib. arb.*, 2.15.39).

2.2. El alma como imagen de Dios

San Agustín es heredero de la exaltación neoplatónica de lo Uno, pero recibe dicha influencia en el contexto de un cristianismo articulado en torno a una visión de la Unidad de Dios como Trinidad, esto es, en torno a una concepción de un Dios Uno inseparable de la dimensión personal que le confiere el ser también tres Personas. Ciertamente diferenciaba Plotino entre el Uno, el Nous y el Alma. No obstante, Plotino establecía entre ellos una jerarquía otológica, directamente proporcional a su simplicidad, que violenta la

concepción cristiana del ser trinitario de Dios. El Nous plotiniano pasa a convertirse en San Agustín en el Verbo de San Juan, Verbo que no es jerárquicamente inferior a Dios sino que es Dios mismo, como cualquiera de las Personas de la Trinidad. Se trata de un Verbo-Logos personalizado hasta el punto de que se encarnó en Jesús y murió en la cruz para redimir a la humanidad. Lo original de San Agustín reside en el modo en el que ensambla el legado neoplatónico y la revelación cristiana en una filosofía articulada, por vez primera, en primera persona. El camino que nos propone San Agustín encuentra un punto de partida indubitable en la autoexperiencia personal del yo, un punto de llegada en la experiencia de Dios y un Maestro Interior en la segunda Persona de la Trinidad que nos guía. La connivencia con lo divino y la propia reflexividad con-viviente del alma nos es posible porque, al ser el hombre imagen de Dios, ésta es reflejo de unidad trinitaria.

Los análisis, que bien podríamos calificar como fenomenológicos, que San Agustín lleva a cabo en obras como *Sobre el libre arbitrio* y cuyas conclusiones volvemos a encontrar en otras (*De Trin.*, VIII, 10, 13) ponen de relieve que lo que simplemente existe (lo inanimado) no se siente, lo que vive (lo animado) se siente, y lo que razona (lo racional) sabe y se sabe, siendo esto último lo que da acceso a la vida más elevada y pura (*Lib. arb.*, 1.7.17).

En el animal podemos ver una reflexividad latente al nivel de la sensibilidad interna, pues el animal que huye no sólo siente, sino que también *se* siente y, por eso, cuando se siente en peligro, huye. Mas esa reflexividad latente se vuelve manifiesta cuando se alcanza el nivel de la razón humana, en donde el alma se abraza a sí misma en la unidad de su autosaberse. Sin esa capacidad de comprendernos como la unidad personal que somos, no podríamos comprender las unidades que no somos ni podríamos numerar unidades en el mundo. La misma métrica del tiempo (eso que Aristóteles definía como *el número del movimiento*) remite a la reflexividad del yo:

Porque ¿qué es, te suplico, Dios mío, lo que mido cuando digo, bien de modo indefinido, como: «Este tiempo es más largo que aquel otro»; o bien de modo definido, como: «Este es doble que aquél»? Mido el tiempo, lo sé; pero ni mido el futuro, que aún no es; ni mido el presente, que no se extiende por ningún espacio; ni mido el pretérito, que ya no existe. ¿Qué es, pues, lo que mido? (*Conf.*, XI, XXVI, 33).