

El itinerario de la mente agustiniana en el pensamiento de  
M. F. Sciacca

Oscar Velásquez  
Universidad de Chile

Fue quizá una ventaja para mí, como escritor de este breve ensayo sobre el Agustín de Sciacca, el haber sido un lector mucho más asiduo del Africano que del Italiano. Lo digo así, porque la mediación intelectual de Michele Federico Sciacca, con su advenimiento posterior, me permitió en muchos aspectos una comprensión mejor fundamentada del pensamiento del Santo, y, qué duda cabe, me proporcionó a su vez un excelente puesto de observación de la propia filosofía de su intérprete. Quisiera dar a conocer primero mis experiencias de neófito. Mi principal conclusión ha sido desde un principio el constatar en el Sciacca lector de Agustín el triunfo permanente del más difícil de los equilibrios, quiero decir, del que logra aunar la clara exposición de la doctrina del autor comentado con una hermenéutica profunda y personal. De este modo, entonces, se hace posible traer a la presencia contemporánea del lector las resonancias actuales de ese pensamiento anterior, junto con todo un mundo de vivencias intelectuales propias del intérprete. Como resultado de todo esto, y al interior de las vicisitudes de un pensador intensamente existencial y creyente, surge de la mano de Sciacca un Agustín sorprendentemente coherente. Ese amplio espacio conceptual de las grandes tesis filosóficas que sostienen el pensamiento del obispo de Hipona adquieren, por decir así, una modernidad insospechada. En esas circunstancias y a la luz de los análisis de Sciacca, Agustín se transforma para nosotros en una suerte de testigo privilegiado, *avant la lettre*, de las perturbaciones espirituales del siglo veinte, y de las posibles vías de solución a este estado de cosas. Deseo, entonces, circunscribir mi estudio en especial al Agustín filósofo, tal como lo presenta Sciacca en su *San Agostino*: en especial en dos de sus cinco grandes secciones, a saber, *La vita e l'opera*, y *L'itinerario della mente*.

No es fácil dar cuenta del itinerario de una vida como la de Agustín, sobre todo si, paradójicamente, la información que poseemos es extraordinariamente abundante y compleja. Sus propias *Confesiones*, junto a las innumerables referencias biográficas de otros de sus propios escritos, pueden hacer difícil todo intento de síntesis. Pero el pensador Sciacca sabe cómo poner orden en esta masa de información, resaltando lo

más esencial con sutileza y elegancia. Porque en el fundamento mismo de esta reconstrucción de la vida y la obra de Agustín, está el intento de recuperarlo para el pensamiento moderno y contemporáneo. M. F. Sciacca confía en que este último pensamiento, "que tantos elementos contiene del idealismo realista o agustiniano, pueda encontrar, a través de este idealismo auténtico. . . el camino de la verdad, y, en nombre de ella, rebautizarse" (Prefacio, p. 10; M. F. Sciacca, *San Agustín*, Barcelona 1954). La vía de acceso hacia esa recuperación pasa por el rescate de una verdadera auto-consciencia, que revele la presencia objetiva de lo divino en el espíritu, "porque, como afirma, no hay auténtica interioridad sin trascendencia" (ibid.).

De ahí que, para Sciacca, muy en concordancia con lo que se podría suponer a partir de los testimonios del mismo Agustín, el encaminamiento de su vida espiritual tiene como punto de partida su encuentro con el *Hortensio* de Cicerón, obra de exhortación a la filosofía (*Confes.* III, 7), a imitación del *Protréptico* de Aristóteles. Según el mismo Agustín afirma, su lectura le produjo una "increíble agitación del corazón" (ibid.). Pero es importante dejar en claro el punto esencial, que es el que Sciacca precisamente destaca: y es el hecho de que Agustín descubre que la sabiduría y la verdad se identifican. Aquí está el núcleo más significativo de toda la compleja vida del Santo y su pensamiento, la razón profunda de sus desvelos y preocupaciones existenciales, a saber, la presencia de esa tensión continua en él entre la autoridad y la razón. En este sentido, nuestro teólogo va a ser siempre un filósofo; en cuanto que, como sintetiza nuestro comentarista, "la filosofía es búsqueda, la sabiduría es posesión de la verdad" (p. 147). Porque hay un momento en que Agustín, ya converso a la fe católica, en su retiro de Casiciaco, comienza a comprender cabalmente un punto central asociado con lo verdadero: es decir, que la refutación del escepticismo va unida a la indagación de la verdad; y que el hallazgo de la verdad significa a su vez el descubrimiento de la interioridad. Es decir, es preciso percatarse que "la sabiduría solamente se ofrece *mentis oculo*, y quien carece de él está privado de la misma" (p. 148); puesto que se trata de un objeto que, siendo propio de la inteligencia, está *intus apud animam*, invisible al ojo corporal. Esta constatación, por su parte, va unida al hecho, advertido ya en *Contra Academicos*, que bajo la posición negativa de los académicos subyace el platonismo perenne, es decir la "interioridad de la verdad y su carácter inteligible, su realidad objetiva y aspiración incoercible del alma a ella" (p. 160).

La verdad, entonces, puede ser hallada en el sí mismo, y se encuentra allí a modo de una luz interior inteligible, es decir, ella es algo que la inteligencia sola puede

captar. Pero a Sciacca le interesa destacar en Agustín el modo como la consciencia que piensa la verdad se convierte en auto-consciencia: y ello sucede cuando la conciencia pensante se hace testimonio de *algo distinto* de sí misma (p. 171), y se encuentra impulsada, por eso mismo, hacia el encuentro de su realidad originaria. De ahí que, la auto-consciencia, que bien pudo ser el manifiesto de nuestra autoafirmación, se transforma en cambio más efectivamente en el hallazgo de Dios en nosotros. "Conquistar la verdad de nuestra existencia, dice Sciacca en referencia a un texto del *de vera religione*, es conquistar la verdad de la existencia de Dios. ¿Porqué?, dice, Porque la auto-consciencia no tiene en sí misma su *ratio essendi*. Es luz que ilumina, pero es tal porque es iluminada y, por tanto, Dios es también su *ratio cognoscendi*" (p. 172).

En esas circunstancias, el criterio de verdad del espíritu humano proviene únicamente de la verdad absoluta, que yo entiendo que es aquello distinto del sí mismo del alma, pero que se le muestra a ella en ese acto de descubrimiento de la verdad. Es en la práctica inevitable, entonces, que en el encuentro con la verdad haya una búsqueda, y que el error, en consecuencia, sea un acto de la voluntad, en que el orden se invierte mediante un amor dirigido a las cosas mudables. El error, así, es una *caída moral* en relación con la verdad inmutable que ha creado al hombre; porque "si el alma, como afirma Sciacca, estuviese iluminada por la verdad, no se engañaría" (p. 208). Y la razón de este error está en un amor del alma *a sí misma por sí misma* (p. 210), por lo que queda en evidencia que es la voluntad "la responsable del desorden o del error", en cuanto ella "se aparta de la *regula veritatis*" (p. 212). Este quiebre originario del hombre frente a la verdad es ocasión en Sciacca para iniciar el desarrollo de un elaborado estudio acerca de la razón y su relación con la verdad, basado especialmente en el *de vera religione* de san Agustín, en que se examina la mutabilidad de la razón frente a la inmutabilidad de la verdad, que es su objeto, esa verdad que es Dios, y que es además sabiduría. En esa perspectiva, aquello con lo que se encuentra la razón son las ideas, que son signo en nosotros de la existencia de la verdad; de ahí que sea necesario evaluar de nuevo todo el asunto, esta vez teniendo en cuenta más específicamente la significación del acto de pensar. Es una preocupación permanente de Sciacca el destacar en esta obra el carácter interior del pensamiento en el acto de descubrir la verdad: se trata entonces de un descubrimiento que no es creación, puesto que ella está *antes* que el pensamiento; y de una verdad descubierta *en* nosotros, no *fuera*. *Interiorismo*, dice Sciacca, no *innatismo*: y una verdad que es universal, común a todos, porque es precisamente descubierta por nuestro espíritu (ver *de Libero Arbitrio* II, 12, 33).

Pero debido justamente a que es un descubrimiento, se hace necesaria la presencia de la voluntad: de ahí que "la verdad, dice Sciacca, se revela a quien la ama" (p. 247); en otras palabras, la verdad, que es interior, se hace presente efectivamente a quien le *presta atención*, una actitud que Agustín comparte con Platón. Es el *Magister* ahora, es decir el Verbo, el que entra en escena, pues la atención que el alma dispensa a la verdad toma el carácter de un aprendizaje, en que el lugar central es ocupado por una iluminación que proviene de Dios y que se hace realidad en el Verbo, preceptor interior. Es la misma luz que, en el *de libero arbitrio* (II, 14), se muestra como aquella que 'fuera mueve al recuerdo, dentro, enseña' (*foris admonet, intus docet*). Ahora bien, el pensamiento en esa circunstancia no crea propiamente, sino que descubre una verdad que está precisamente *antes, y dentro*, y a cuyo conocimiento llega mediante la iluminación. Sciacca hace una exposición de un notable equilibrio acerca del iluminismo agustiniano, un tema cuyo examen se dificulta a menudo por la abundancia de referencias y matices que el mismo Agustín fue proporcionando en sus escritos. Es conveniente además resaltar que nuestro intérprete hace justicia al papel central que la teoría de la iluminación tiene en toda la filosofía agustiniana. Ahora bien, quizá para una mayor claridad de la exposición presente, me adelanto a señalar una conclusión que Sciacca muestra después de un cuidadoso análisis, a saber, que la teoría de la iluminación no busca explicar, ni de hecho plantea la formación y la existencia en nosotros de conceptos abstractos, sino más bien "el origen y la existencia en nosotros de las ideas, de los principios o reglas, fundamentos de la veracidad de los juicios de la razón" (p. 267). Es entonces una *luz creada* (*Contra Faustum Manichaeum* 20, 7), un *luz especial* del Dios que ilumina, ese Dios que los *Soliloquios* llaman *intelligibilis lux*, y 'padre de nuestra iluminación', y que el *de civitate Dei* añade que es *lumen intelligentiae veritatis* (p. 256). De este modo, el Verbo es 'la luz en sí', y el Padre es la fuente.

La iluminación agustiniana, entonces, es ocasión para poner en el centro de la discusión el significado de la razón, pues la iluminación la supone (p. 258; *In Ioan. Ev.* 35, 8, 3; *Contra Faust. Manich.* 202, 7). Así, en consecuencia, el hombre ha recibido de Dios la luz natural inteligente y racional para conocer las verdades; pero Dios le ha concedido además una *intelligentia* que "está unida a las cosas inteligibles en una cierta luz especial incorpórea" (*De Trin.* 9, 15, 24). De ahí que, según comenta Sciacca: "Dentro de la luz de la inteligencia, la razón ve las ideas, las normas o reglas, que son una imagen de las Ideas en Dios, y según las cuales ella juzga rectamente" (p. 258). De ahí que, además, si bien la razón es la que juzga de las cosas (hay, en efecto, una luz natural de la razón), la

veracidad de sus juicios se funda en una *luz especial* que es, en otras palabras, una intuición de las primeras verdades inteligibles. Esta luz especial, piensa Sciacca, es también natural y creada, pero es además sostenida por Dios mismo; es decir, la razón que juzga con rectitud es la que juzga en presencia de Dios; es, más precisamente, la razón en cuanto conoce las ideas: "no como están en Dios, explica, sino tal como ella las descubre en la luz de la inteligencia" (p. 261).

Pero es claro que, cuando gracias a la actividad de la razón se alcanza la verdad, se ha franqueado un abismo, en que la razón, según comenta Sciacca, "se trasciende a sí misma"(p. 263): el momento en que, desde la luz de la razón, es ahora posible progresar al *lumen intelligentiae veritatis*, que es un estado superior de iluminación, no ya razón sino más propiamente sabiduría en el Dios Verdad. Es, por tanto, así lo veo yo, el momento del acceso del hombre a la verdad, en cuanto ella se muestra vigente al interior del espíritu, como otra cosa que el espíritu mismo que la encuentra, pero como la realidad misma sin la cual la humana naturaleza jamás alcanzaría su condición de plenitud humana. De ahí que se podría decir que aquello que el espíritu humano descubre en este *lumen intelligentiae veritatis*, se halla de tal manera en él, que no cabe para él otra posibilidad que concebirlo como existiendo fuera de él, es decir, como una verdad que trasciende los límites mismos de la mente que la encuentra. He aquí un aspecto capital, que Sciacca vio con singular claridad. Por eso es que, en uno de los párrafos centrales de su examen del problema, afirma: "El punto absoluto, sobre el que se apoya toda la filosofía agustiniana, es que la mente humana conoce lo verdadero, pero no crea la verdad, sino que esta existe en sí y es Dios: Dios es la Verdad; Realidad = Verdad" (p. 266). En esas circunstancias queda manifiesto un sentido esencial de la iluminación, a saber, el modo en que es posible definir cómo la mente humana *participa* de la verdad: y es que, en esencia, la mente humana es *iluminada por la verdad*, lo que significa que la mente ve los objetos inteligibles, que son las ideas, participando por ello de la ciencia divina, que es *la luz de los hombres* (cf. *De Trinit.* IV, 2, 4). Así entonces, se podría decir, que la verdad increada se halla en el hombre a modo de una luz creada, la que gracias a una luz especial del Dios que directamente ilumina ("illuminatur luce superiore", *In Ioann. Ev.* XV, 4, 19), es recibida por la mente en el *lumen intelligentiae veritatis*, es decir, como yo prefiero traducir con un genitivo objetivo (Sciacca prudentemente no lo traduce), como 'el resplandor para la comprensión de la verdad'. Es decir, es un *lumen* cuyo objetivo último ha de hallarse en la *sapientia*.

Nos hallamos así en presencia de la realización misma del acto de esencial cooperación entre la razón y la filosofía, que es señalado principalmente en este acto más interior de la *mens*, en que, gracias a la razón, la que perpetuamente tiende a la intelección del inteligible, ella, la *mens*, "percibe la verdad en la luz divina" (Sciacca cita el *Sermón 43, II, 3, 4*, y *Enarraciones 32, 22*). La *intelligentia*, entonces, que es el acto de comprensión de la mente, sería, según precisa Sciacca, la *mens illuminata*. Con ella, es decir, en la situación de una *mente iluminada* es cómo "se percibe la verdad en la luz divina" (p. 270).

El lector del Sciacca comentarista y hermeneuta de Agustín percibe desde el inicio que, de alguna manera, en el examen y elucidación de las doctrinas filosóficas fundamentales del Hiponense, están también de algún modo presentes opiniones filosóficas que el hermeneuta no solo quiere rescatar sino, porqué no decirlo, presentar y proponer como dignas de ser tenidas en consideración por la mentalidad contemporánea; en cierto sentido es más, es decir, el de ser consideradas verdaderas. La experiencia quizá más honda del lector está en poder presenciar cómo la filosofía sigue su curso en la historia del hombre, mediante el traspaso esencial de ideas profundas que surgen a la mente en el acto creativo del intérprete. Parte importante de la filosofía surge de actos de lectura de otros pensadores que son sometidos a la inquisición de la mente del que lee. Mediante el examen de Agustín va haciéndose asimismo presente, con el concurso de Sciacca, una filosofía de inspiración cristiana, cuya base esencial, me atrevo a decir, está en una doctrina de la condición creatural del ser humano, que se evidencia precisamente en el acto más humano y superior del hombre, que es precisamente su encuentro de la verdad y con ella. Allí es donde se especifica con la mayor precisión la excelencia del pensamiento, en la inmanencia de la mente, y se revela al mismo tiempo la obligatoria necesidad de trasponer el pensamiento en la trascendencia de esa misma verdad. De ahí que, sintetizando la gnoseología de Agustín, y quizá su propio pensamiento en esa dirección, Sciacca afirma: "El sentido profundo (moral, religioso y místico), el ápice de la gnoseología agustiniana está en el asomarse la razón más allá de sí misma, hacia Dios" (p. 272). Esta sería la iluminación en su más alto sentido, que es el místico, y que señala una mente liberada del error y que vive en el Dios viviente. La iluminación a ese nivel, deseo yo decir, es equivalente a la dialéctica platónica, en cuanto supone una búsqueda metódica de un objeto que ya está presente en el espíritu, aquí por la fe o creencia, *pistis*, y al que se aspira a su vez por el amor.

Ahora bien, si una característica fundamental del mundo que surgía alrededor del Sciacca pensador era precisamente el olvido y la negación de Dios, el análisis de la comprobación agustiniana de la existencia de ese Dios ponía sin duda de manifiesto notables asuntos dignos de ser examinados, y de ser puestos a consideración de la mente contemporánea. Me refiero a la búsqueda de un equilibrio frente a una caracterización, común en siglo que recién finaliza, del dilema eterno de la filosofía entre el pensar y el Ser. Michele Federico Sciacca ha definido esta situación, en la perspectiva del yo y la verdad, como auto-consciencia, es decir, como interioridad objetiva que no se agota en la mera interioridad, y que, en el equilibrio del yo y la verdad, es "presencia del pensamiento en la verdad y de la verdad en el pensamiento" (*La interioridad objetiva*, p. 137). Queda sin embargo como resultado del pensamiento elaborador algo más, que suponemos es la verdad, un elemento que sobrepasa, es decir, que trasciende al yo, si bien, como afirma Sciacca, permanece interior, "porque es esencialmente inherente a la naturaleza del hombre" (ibid. p. 138). Eso que sobrepasa aunque es interior, me aventuro a decir, es la verdad en cuanto trascendencia, es decir, Dios. Es el pensamiento que piensa a Dios, primero, como lo refiere Sciacca a san Agustín, como una noción confusa, pero a la vez punto de partida de la comprobación de su existencia, puesto que, como dice su intérprete, "probar su existencia es hacer clara esta noción originaria" (p. 324). Y es precisamente la clarificación de esta existencia en nosotros el medio de adquirir conciencia plena de nuestro yo interior (p. 324; cf. *Cuestión 54 de las 83 Cuestiones, De Libero Arb. II, De Vera Relig.* 30-32). De este modo se van cumpliendo las etapas del progreso del espíritu, desde el tema de la iluminación hasta el tema de Dios, mediante la verdad. Como lo presenta Sciacca, en su preocupación por traducir el problema en términos de la experiencia contemporánea, "se busca y encuentra la verdad: por lo tanto, realismo; la verdad es afirmada con el pensamiento y con él es captada: en consecuencia, idealismo" (p. 237). En esta situación, todo este complejo itinerario del espíritu humano (como es testificado en el *De libero arbitrio II, 6, 14*) culmina con la idea de que, "si hay un ser superior al espíritu, este ser es Dios", dice (p. 337). Y esta es la razón por la que la verdad, por muy interior y personal que ella sea, es aún independiente del espíritu que la recibe como suya.

En este punto estaría quizá la conclusión de este itinerario que no es solo conceptual, sino que ha resultado ser un ejercicio de todo el espíritu humano. La conclusión del más acrisolado pensamiento agustiniano, a saber, que Dios, la verdad, se encuentra en nosotros, pero que al mismo tiempo nos trasciende; y la razón de esa

trascendencia es que, si bien solo llegamos al Dios que habita dentro mediante el trabajo interior del pensamiento, Dios se encuentra en Dios mismo, por encima de nosotros: *in te supra me*, como se afirma en *Confesiones* X, 26. Del análisis de Sciacca surge claramente el Agustín de las *Confesiones*, que es también el Agustín de toda la vida, en que todo, desde cualquier punto de vista, desemboca en Dios, Verdad suprema. Por esto también, como dice Sciacca, "todo el proceso cognoscitivo converge en el descubrimiento de la existencia de Dios" (p. 343).

Para todo hombre de sensibilidad filosófica de nuestro siglo estaba claro cuáles eran las razones profundas que habían llevado a Nietzsche a proclamar la muerte de Dios. Era un Nietzsche que encarnaba el espíritu de una época. Eugen Fink sintetiza la *Gaya Ciencia* afirmando que allí "el hombre es concebido como el ser que se trasciende a sí mismo; el idealismo es reconvertido" (*La Filosofía de Nietzsche*, p. 70). Así, aunque hablando en circunloquio, se pregunta allí dónde está Dios, y acusa a todos nosotros de ser sus asesinos. Y luego, resumiendo este estado de cosas, el mismo Fink señala, refiriéndose al Prólogo del Zaratustra, que: "el hombre, ese ser que se trasciende a sí mismo, se ha trascendido hasta ahora siempre en dirección a Dios. Pero Dios, concluye, significa para Nietzsche la síntesis de toda idealidad trascendente" (ibid. p. 81).

Séame permitido por un momento elaborar una breve reflexión personal. Podríamos aventurarnos a pensar, lo digo pues personalmente, que el Dios que es muerto en Nietzsche, y en general, en toda la conciencia del siglo XX, corresponde precisamente al Dios que, adviniendo al pensamiento en el interior del hombre –a la manera como lo hemos visto en la concepción agustiniana– queda, sin embargo, finalmente preso en la inmanencia del mismo pensamiento que lo encuentra, hasta el punto de poder ser asesinado por quien le descubre, puesto que es criatura de su pensamiento; y, además, como en otras filosofías materialistas, puede asimismo ser traspuesto en una trascendencia terrenal y humana. De ahí, pienso, de ahí que el Dios abortado de la contemporaneidad posee en su germen originario y en su proceso interior e ideal, características similares al itinerario de la mente que, en toda la tradición cristiana, a conducido hacia el hallazgo de Dios. Por haberse razonado que el Dios del pensamiento estaba allí por ser pensado, se le niega ahora trascender. De ahí, a su vez, las especiales características del ateísmo contemporáneo, que no es mera negación de Dios, sino en muchos casos y respectos es trascendencia humana de una elaboración del espíritu, cuyo prestigioso hallazgo, me refiero a Dios, no es negado propiamente en su inmanencia, pero sí es reincorporado, ahora conscientemente, en nuevos ideales



creados por el hombre. Esta es una de las principales razones, creo, de la pertinaz subsistencia del ateísmo contemporáneo: del hecho de surgir de las entrañas mismas de un proceso espiritual, cuyas raíces cristianas pueden al menos retrotraerse al mismo Agustín.

En esta perspectiva, me parece, puede ser interesante ver el *San Agostino* de Sciacca. En la interioridad trascendente de Agustín, puede estar una de las claves de la comprensión de porqué y cómo pudieron llegar las cosas hoy a donde están en muchos espíritus; y puede también estar la explicación a su vez de por dónde, mediante una vigorosa reforma de un idealismo de vertiente realista, se podría renovar y fortificar la gran tradición filosófica de occidente. Es al pensamiento, decía Sciacca, reflexionando agustinianamente sobre la independencia de la razón, al que "le incumbe la obligación de elevarse a la percepción de las verdades interiores, eternas e inmutables, a las cuales se reconoce inferior; <le corresponde> concluir que la Verdad eterna e inmutable, Dios, existe" (p. 340). Pero claro está, la obligatoriedad de esta conclusión de la mente proviene en último término de algo, Dios, previo a toda prueba de la razón, que por el hecho de estar ahí mueve al pensamiento a la acción. Y el hombre lo sabe porque, podríamos decir, el movimiento mismo del pensamiento lo señala, aunque sea confusamente. De ahí la importancia de un pensamiento que, Michele Federico Sciacca, lo reitera no solo en su *San Agostino*, cuando dice que "pensar es pensar a Dios" (p. 332); lo dice también como un pensamiento personal: porque dicho más específicamente de la criatura, "el hombre piensa porque Dios existe" (*La interioridad objetiva*, p. 44).