

Universidad Antonio Ruiz de Montoya
Facultad de Filosofía y Ciencias Políticas



La fundamentación de los juicios en *De Trinitate* de San Agustín

Tesis que para optar por el grado de Licenciado presenta
Diego Sebastián Eddowes Vargas

Asesor: Sandro R. D'ónofrio

Lima, Pueblo Libre, 18 de mayo del 2012

Índice

Carátula	1
Índice	2
Agradecimientos	3
Introducción	5
1. La fundamentación de los juicios en Aristóteles	6
1.1 La posibilidad de los juicios	8
1.2 Las formas del lenguaje científico	10
1.3 La obtención de los principios	13
1.3.1 Los particulares	14
1.3.2 La sensación y la imaginación	15
1.3.3 La intelección	17
1.3.4 El proceso de cognición	22
1.3.5 La επαγωγή	26
1.3.6 El universal	27
1.4 La proposición y sus significados	29
2. El escepticismo académico como respuesta a la epistemología de Aristóteles	33
2.1 El escepticismo académico como respuesta a la epistemología estoica	33
2.2 Arquésilao	35
2.3 Carnéades	41
2.4 <i>De natura deorum</i> : un ejemplo de argumentación académica	44
3. La vía hacia el conocimiento en San Agustín	49
3.1 La pregunta por la posibilidad de verdad	49
3.2 La vía hacia la verdad	55
3.3 La fe como ruta hacia la verdad	62
4. La epistemología de <i>De Trinitate</i>	66
4.1 El planteamiento de <i>De Trinitate</i>	66
4.2 La división entre hombre interior y exterior	68
4.2.1 El hombre exterior	69
4.2.2 El hombre interior	71
4.2.2.1 El conocimiento por autoridad	71
4.2.2.2 La memoria	77
4.2.2.3 La voluntad	78
4.2.2.4 La inteligencia	80
4.3 La fundamentación de los juicios en <i>De Trinitate</i>	81
Conclusiones	86
Bibliografía	88

Agradecimientos

Una tesis de licenciatura siempre es un trabajo duro que cierra un proceso vital complejo de varios años. Siento la necesidad de mencionar a mucha gente que ha aportado no solo con las ideas y las afirmaciones desarrolladas en estas páginas, sino en el proceso que subyace a éstas y que les da sentido.

Primero, debo agradecer sobremedida a mi asesor, Sandro D'Onofrio, por el acompañamiento, la lucidez y, sobre todo, la paciencia. Algunos de los puntos que considero más interesantes de este trabajo son aporte suyo, por lo que debo comenzar expresando una deuda enorme con él. Asimismo, ha sido fundamental el aporte de Benjamín Alcarraz, cuya lectura minuciosa, su cariño y su buen humor pulieron la versión final y la salvaron de algunos errores que espero hayan sido depurados. Lo mismo va para Esen Espinosa, que siempre encuentra formas de salvar problemas insolubles. Esto no quita que todo documento sea un momento de un proceso y no un cierre perfecto, por lo que me disculpo de antemano de todos los errores e imprecisiones que hayan quedado en las líneas que siguen.

Agradezco a los profesores que han acompañado mis procesos y cuyas ideas me han enriquecido enormemente, aunque no aparezcan de manera explícita en esta redacción. Menciono con particular aprecio a Hildebrando Pérez, Carlos Maza, Luis Ascenjo, Raúl Gutiérrez, Javier Vidal, Jorge Secada, Julio del Valle, Eliana Mory, Dante Dávila y Juan Dejo, incluso si desconocen la impronta que dejaron en sus cursos y en las infinitas conversaciones fuera de clase. Sus iluminaciones compartidas han dado sentido a distintos problemas filosóficos y vitales, porque la filosofía no es solo el análisis conceptual sino la reflexión sobre éste. Agradezco sobre todo a Vicente Santuc, cuya ausencia amplifica su importancia. Su aporte para quienes fuimos sus alumnos fue descomunal, sobre todo en las larguísimas conversaciones en su oficina o en su casa. Si bien poco discutimos sobre Aristóteles, Agustín o los escépticos, su manera de entender, enseñar y vivir la filosofía lograron darle sentido a tantas lecturas y disquisiciones que, de otra manera, hubieran quedado como un mero divertimento intelectual. Lo mismo va para tantos maestros que no se dedican a la filosofía y que han sido determinantes para mí, como Miguel Rubio, Augusto Casafranca, Ana Correa,

Julián Vargas, Geddy Aniksdal, Aristides Vargas, Gerson Guerra y Charo Francés. La impronta de todos ellos (y algunos más) ha sido un regalo inmenso. La deuda también está con Ana María Guerrero, José Carlos Arrunátegui, Fernando Mori y René Rodríguez, cuyo acompañamiento fue fundamental. Y a Pável García, gracias por todo y por tanto, que la deuda con él todavía se mantiene.

Evidentemente también incluyo aquí a muchísimos compañeros. Han sido y son las conversaciones con ellos las que sustentan procesos como este, y muchas intuiciones tuyas influyeron mis afirmaciones. Menciono con particular cariño y deuda a Benjamín Alcarraz, Mariana Hernández, Esen Espinosa, Manuel Zelada, Sebastián Incio, Luis Daniel Cárdenas, Dany Cruz, Francisca Barrios, Pilar Millones. Sin ellos, este trabajo no hubiera valido la pena.

Mención aparte, e importantísima, merecen los compañeros de mi grupo *Espalda de Bogo*, quienes a pesar de no ser muy devotos de la filosofía, me han enseñado muchísimo y, sobre todo, me han acompañado largo tiempo, compartiendo con ellos algunas de las experiencias más increíbles que haya tenido. Muy particularmente, a Rodrigo Sandoval, con quien parezco entenderme incluso cuando no nos entendemos, y porque el compartir conjunto ha sido fundamental. Incluyo además a mis compañeros del *Colectivo Ambar*, a quienes les debo muchos descubrimientos, sobre todo a Daniela Chávez, con quien la deuda de un encuentro creativo se mantiene.

Además, a mis alumnos. Es sospechoso como acaba uno aprendiendo mucho más de lo que enseña. Es cierto que debo mucho a todos, pero quizás un poco más a Vasco Chaparro, Matías Campá, Bruno Platero, Mauricio Linares, Luciana Rubio, Juan Luis Quintana, Cristian Gaitán, Melissa Lindley, Santiago Arámbulo, Gabriel Gazzo, Gira Meneses, Sebastián Torres-Calderón, Derek Penny y Aldo Valerga. Creo haber entendido mejor a Aristóteles intentando enseñarles lo que planteaba, además de que las larguísimas conversaciones fuera de clase son incluso más enriquecedoras que la docencia.

Agradezco también a mis papás por la paciencia, y a Gina Vargas, mi tía, por todo lo recibido, esperando siempre poder retribuir al menos en algo a todo ello. Espero no olvidar a nadie en esta extensa lista.

Introducción

Esta investigación tiene por objeto analizar la fundamentación de los juicios en la obra *De Trinitate* de San Agustín, específicamente de sus libros IX-XII. Esta problemática resulta, como veremos, primera, necesaria y fundamental para la posibilidad de filosofar, e incluso para lenguaje mismo.

Nos preguntamos cómo se da la fundamentación de los juicios. Respondemos que, según Agustín, ésta exige postular que el ser humano está formado por una realidad dual consistente de cuerpo y alma. Asimismo, esta postulación desencadena la afirmación de que el mundo está dividido en dos “órdenes” de realidad: una esfera mutable e incognoscible; así como una esfera inmutable y cognoscible. Sin estos elementos, el conocimiento universal y necesario dentro del esquema agustiniano es imposible.

El esquema cognoscitivo de la filosofía occidental tiende a dar una importancia capital a la racionalidad humana, a tal punto que suele identificarse la filosofía (etimológicamente, amor a la sabiduría) con el conocimiento racional y argumentado de la realidad. Sin embargo, numerosos autores plantean que la razón es una potencia cognoscitiva que, para poder realizar su proceso de conocimiento, requiere de instancias externas a ella. En este sentido, el objeto de conocimiento (cuando no es la razón misma) ha de ser extra-mental, y por los medios con los que se vincula al objeto de conocimiento. Por tanto, como veremos, la razón no es una potencia autónoma para Aristóteles de Estagira o San Agustín de Hipona, por ejemplo, sino que depende de la pre-existencia del objeto de conocimiento (que ha de ser eterno e inmutable si se pretende formular juicios con esas características) y de los medios para alcanzarlos.

Nuestro objetivo es estudiar los libros VIII-XII de la obra *De Trinitate*, explorando en ella la fundamentación de los juicios. Sin embargo, dicha obra no tiene como objeto demostrar la posibilidad de conocimiento sino la demostración de que la Unidad y Trinidad de Dios son características que pueden ser entendidas por la razón y no solo creídas por fe. Por lo tanto, no encontramos en ella un desarrollo epistemológico cabal. A pesar de esto, los insumos que ofrece

para construir uno son particularmente valiosos y más completos que en otras obras suyas.

Para esta investigación no buscamos describir la narrativa de *De Trinitate*, sino que partimos de la hipótesis de que dicha obra presupone una estructura epistemológica de raigambre aristotélica, a pesar de contar con una metafísica de orígenes y planteamientos distintos. Sin embargo, entre el planteamiento aristotélico y el agustiniano encontramos las objeciones del escepticismo académico, las cuales obligan a Agustín a demostrar la posibilidad de conocimiento (punto que en Aristóteles se presupone), y luego desarrollar una epistemología que busque superar el escepticismo. Para lograr esto, nos detenemos en los tratados epistemológicos aristotélicos (*Acerca del alma*, *Sobre la interpretación*, *Analíticos primeros* y *segundos*, así como los pasajes pertinentes de la *Metafísica*), para luego abordar los postulados de Arquesilao y Carnéades, conocidos tradicionalmente como los principales escépticos académicos.

A continuación, ingresamos a la filosofía agustiniana por su respuesta a estos dos autores en su obra *Contra academicos*, para luego detenernos en los postulados epistemológicos fundamentales de *Soliloquia*, y sirviéndonos de algunos planteamientos útiles de *De beata vita* y *De libero arbitrio*. Una vez sentado esto, el ingreso a *De Trinitate* resultará mucho más claro. Esperamos que este enfoque resulte iluminador y ayude a demostrar nuestra tesis central.

Se suele asumir que Agustín es un autor de raigambre neoplatónica más que aristotélica. Si bien los rastros de Platón y Plotino son más que evidentes, creemos que la impronta de Aristóteles es fundamental, como señalan (pero no desarrollan) Montague Brown y Robert C. Trundle, cuyos artículos han fortalecido la estructura del presente trabajo. Hemos elegido una línea de interpretación más anglosajona que hispana o alemana (fundamentalmente con los trabajos de Ronald Nash y Bruce Bubacz), pues consideramos que, a pesar de su lectura quizás muy influida por la filosofía analítica, nos permiten abordar la filosofía de Agustín desde una perspectiva poco apologética (como los trabajos de la Biblioteca de Autores Cristianos, única fuente de traducciones al castellano de muchos textos, que está teñida por un afán de defender y ponderar a Agustín

hasta límites insoportables) y nos permite ingresar desde una perspectiva aristotélica más que platónica. Los límites de espacio nos exigen descartar todo punto que no aporte directamente a nuestra tesis, aunque un trabajo más exhaustivo exigiría detenerse en diversos aspectos adicionales.

Para lograr estos objetivos, dividimos la investigación en cuatro capítulos, buscando explicitar la epistemología subyacente a *De Trinitate* mediante otros trabajos que desarrollan puntos que en éste se presuponen. El primer capítulo, *La teoría de los juicios en Aristóteles*, desarrolla la importancia y la problemática de la formulación de juicios (de la forma “A es B”) desde su importancia para el conocimiento. Para ello, analizamos la epistemología aristotélica, que es la base de la formulación, así como su división del mundo en dos esferas de realidad (la material, incognoscible, y la formal, cognoscible), condición de posibilidad de su teoría del conocimiento. A continuación, el segundo capítulo, *El escepticismo académico como respuesta a la epistemología de Aristóteles*, plantea que los llamados escépticos académicos, fundamentalmente Arquesilao y Carnéades, realizan objeciones que imposibilitan el planteamiento aristotélico, afirmando que las posibilidades de conocimiento humano son demasiado limitadas para conocer un mundo del cual no podemos saber si tiene una estructura cognoscible. Con esto, enfatizamos en que las divisiones del ser humano y del mundo que plantea Aristóteles son imprescindibles para la fundamentación de los juicios.

Nuestro tercer capítulo, *La vía hacia el conocimiento en San Agustín*, aborda directamente al autor que nos ocupa, fundamentalmente mediante sus diálogos *Contra academicos* y *Soliloquia*. En ambos textos se plantean las condiciones de posibilidad de reestructurar una epistemología de base aristotélica, retomando las divisiones mencionadas en el sujeto cognoscente y el mundo conocido. Por último, el capítulo cuarto, *La epistemología de De Trinitate*, plantea la estructura cognoscitiva agustiniana, planteando que ésta presupone, mas no explicita, los puntos reseñados en los tres capítulos anteriores, generando así una epistemología de herencia aristotélica que se sostiene, precisamente, proponiendo un ser humano dualista y una realidad que, en consecuencia, tiene esa misma característica.

Capítulo I La teoría de los juicios en Aristóteles

Este primer capítulo tiene como objetivo examinar la teoría de los juicios, o proposiciones verdaderas, desarrollada en distintos textos del Corpus Aristotélico (*Acerca del alma*, *Metafísica*, *Sobre la interpretación*, *Analíticos Primeros* y *Analíticos Segundos*). Para ello, comenzaremos demostrando que Aristóteles considera posible formular juicios de forma lingüística que expresen un conocimiento universal (1.1), para luego explicar la relevancia de dichos juicios para el conocimiento (1.2). Luego, desarrollaremos la manera en que estos juicios pueden formularse con verdad (1.3). Para esto, nos detendremos brevemente en la relación entre los particulares (1.3.1) y universales (1.3.3), a través de la cognición (1.3.2). Por último, veremos cuál es el significado de las proposiciones (1.4) y su verificación (1.5).

1.1 La posibilidad de los juicios

Aristóteles acepta que el mundo es cognoscible a través del λόγος. El libro A de la *Metafísica* comienza con un análisis de la naturaleza del conocimiento. Aristóteles explica el acto cognitivo como poseedor de diversos momentos, empezando con lo concreto y sensible para llegar a un universal inteligible, que "se encuentra máximamente alejado de las sensaciones" (982a23). En este proceso, la *sensación* es un primer estadio inmediato, cuyos estímulos son almacenados en la *memoria*. Los recuerdos son agrupados y separados por el alma, según la afinidad que tengan entre sí, reconociendo patrones de continuidad y semejanza en un estadio que Aristóteles llama *experiencia* (ἐμπειρία), concepto definido de la siguiente manera: "una multitud de recuerdos del mismo asunto acaban por constituir la fuerza de una única experiencia" (980b30). Se trata de una suerte de primer estadio de abstracción, que permite reconocer continuidades con finalidades prácticas, pero sin culminar en la formulación de juicios. Un paso previo para el conocimiento, pero no conocimiento en sí. Por ello, Aristóteles reconoce un siguiente paso, los *razonamientos*, divididos en dos:

"la ciencia (ἐπιστήμη) y el arte (τέχνη) (que) resultan de la experiencia (...), la experiencia da lugar al arte y la falta de experiencia al azar. El arte, a su vez, se genera cuando a partir de múltiples percepciones de la experiencia resulta una única idea general acerca de los casos semejantes" (981a2-7).¹

La *Metafísica* reconoce incluso una fase más de conocimiento llamado *sabiduría*, caracterizada por el conocimiento de las causas. Sin embargo, por no resultarnos relevante, no nos detendremos en ella.

El capítulo 19 del libro II de los *Analíticos Segundos* aborda el mismo problema y ofrece una secuencia similar, pero agrega un punto más: afirma que "al sobrevenir muchas {sensaciones} de (un mismo) tipo, surge ya una distinción, de modo que en algunos casos surge un concepto" (100a1). Aquí, el traductor Candel Sanmartín interpreta λόγος como "concepto", lo que indica que de la experiencia en el alma surge conocimiento *expresado en términos verbales*. El término λόγος tiene una gama muy amplia de significados, pero hace referencia siempre a la palabra. Así, si asumimos un correlato entre ambos pasajes (en cuanto ambos describen el proceso cognitivo humano), podemos sostener las siguientes afirmaciones:

- Según Aristóteles, el conocimiento empieza con la sensación de los particulares, o entes extramentales.
- Es posible el conocimiento de universales mediante la intelección.
- Este conocimiento es expresable o se da en términos verbales.

La sensación, entonces, se da sobre las cosas sensibles y particulares de la experiencia, pero no sobre lo universal. Los *Analíticos Segundos* señalan que "lo universal y lo que se da en todos {los individuos} es imposible sentirlo" (87b31), y agrega que

Llamamos universal a lo que es siempre y en todas partes. Así, pues, como las demostraciones son universales, y esas cosas no es posible sentir las, es evidente que tampoco es posible tener conocimiento científico a través de la sensación (...). Necesariamente se siente lo singular, mientras que la ciencia es conocer lo universal (87b33-39).

Sin percepción no hay conocimiento, pero éste es imposible de obtener solo mediante la sensación. Por ello, Guthrie afirma que "nosotros percibimos

¹ Subrayado nuestro.

necesariamente las cosas una a una, pero el conocimiento tiene por objeto lo universal” (158).

Así, vemos que es posible el conocimiento universal, referido a diversos entes extramentales, y que este conocimiento es expresable lingüísticamente. Una vez establecido que Aristóteles admite esta posibilidad, pasamos a analizar las formas del lenguaje científico, para delimitar con precisión nuestro objeto de estudio (es decir, el juicio y su relevancia).

1.2 Las formas del lenguaje científico

Los *Analíticos Segundos* afirman que el término “conocimiento” puede referir a dos cosas: primero, “cuando creemos conocer la causa por la que es la cosa” (71b10), o a lo obtenido través de la demostración, que es el tipo de razonamiento que produce ciencia.² Aquí trabajaremos usando la segunda definición, que es la que nos interesa. Sánchez Meca afirma que el conocimiento para Aristóteles es “predicar de la sustancia lo que sea propio de la cosa” (94), por lo cual la demostración buscaría expresar lingüísticamente lo que las cosas mismas son.

Guthrie afirma que, para Aristóteles, el lenguaje científico se da en tres formas de creciente complejidad, siendo las más complejas y elaboradas dependientes de las más simples:

- Términos (conceptos)
- Propositiones o premisas (combinaciones de términos)
- Deducciones (combinaciones de proposiciones) (151).³

Las deducciones no necesariamente producen conocimiento científico. Si éstas cumplen un conjunto de características (en las que no nos detendremos), se les llama *demostración* (*Analíticos Segundos*, 71b20). Esta es la forma más importante de las deducciones, que permite conocimiento universal y necesario.

² Aristóteles define circularmente este tipo de silogismo: conocemos por medio del “razonamiento científico”, definiendo ese tipo de razonamiento como aquel por medio del cual conocemos (71b20).

³ Esta forma de conocimiento recibe diversos términos y traducciones, pero siempre hacen referencia a combinaciones lógicas de proposiciones. En todo caso, los términos “deducción”, “razonamiento”, “argumento” y “silogismo” serán aquí tomadas como sinónimos.

Luego, los *Analíticos Segundos* afirman que “toda enseñanza y todo aprendizaje por el pensamiento se producen a través de un conocimiento preexistente” (71a1). Una deducción, según la definición que ofrece Candel Sanmartín en la “Introducción” a los *Analíticos Primeros*, es “un esquema de enlace de tres términos (hóroi)”,⁴ el cual “permite establecer entre los extremos una relación no dada inicialmente” (86)⁵ y su objetivo es producir conocimiento en función a conocimientos previos, es decir, las proposiciones. Por su parte, Kneale lo define como el “discurso en el que, sentadas ciertas proposiciones, se sigue necesariamente de ellas algo otro, distinto de lo previamente establecido” (64). Si bien es cierto que los silogismos permiten formar nuevas proposiciones, estos juicios o proposiciones son condición de posibilidad para poder formular silogismos. En este trabajo no discutiremos el método silogístico y nos centraremos en las premisas o juicios, las cuales son requisito para la formulación de argumentos. Aristóteles afirmará que, para conocer a través de la demostración, ésta debe basarse

en cosas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales respecto de la conclusión (...). Así, pues, es necesario que aquellas cosas sean verdaderas, porque no es posible saber lo que no lo es (...). Y que {el razonamiento} se base en cosas primordiales no demostrables, porque no se podrán saber {si no es así} al no tener demostración de ellas (...). Ahora bien, son anteriores y más conocidas de dos maneras: pues no es lo mismo lo anterior por naturaleza y lo anterior para nosotros, ni lo más conocido y lo más conocido para nosotros. Llamo anteriores y más conocidas para nosotros a las cosas más cercanas a la sensación, y anteriores y más conocidas sin más a las más lejanas. Las más lejanas son las más universales, y las más cercanas, las singulares: y todas estas se oponen entre sí. (71b27-72a6)

Al decir que no son demostrables, refiere a que no son conocidos a través de la demostración. Si así fuera, caeríamos en un círculo vicioso o un retorno al infinito: toda proposición necesitaría una demostración para conocerse, y no habría por dónde empezar ante la necesidad inacabable de deducciones. Nos

⁴ Como se ha mencionado, las referencias a estos conceptos aristotélicos varían según el autor. En este caso, “término” significa “proposición”.

⁵ El presente trabajo no se detendrá en las deducciones, pero es necesario mencionarlas al explicar las proposiciones.

interesamos, pues, por la fundamentación de estas primeras premisas indemostrables, pilar del sistema epistemológico aristotélico.

Según Barnes (1999), Aristóteles utilizó la idea de un “sistema axiomático” (45), idea común en su época, para fundamentar el conocimiento científico⁶. Así, Aristóteles “selecciona unos pocos principios sencillos, o axiomas, que postula como las verdades primeras de su disciplina; y de esos axiomas hace derivar, por una serie de deducciones lógicamente obligadas, todas las demás verdades primeras, o axiomas. Cada teorema se sigue lógicamente –aunque frecuentemente pasando por una larga y compleja cadena de razonamiento- de uno o varios de los axiomas.” (45). Estas proposiciones axiomáticas deben ser, como veíamos, verdaderas, inmediatas y primarias (60-61). Si aceptamos la posibilidad de construir un sistema axiomático, es necesario explicar cómo se han de obtener dichos axiomas con tales características para la construcción de los silogismos. De acuerdo a Brun, estas proposiciones axiomáticas son de tres tipos (56-58):⁷

- Αξίωμα, definido como “una proposición que se impone a la razón” (56) o, en palabras de Sánchez Meca, una proposición a la que “accedemos (...) en virtud de una intuición intelectual” y que son “independientes de la sensibilidad” (70). Podríamos definirlos también como proposiciones que expresan verdades lógicas. Sánchez Meca enumera: “los principios de no contradicción, de identidad, de tercero excluido y de razón suficiente”, afirmando que son “leyes fundamentales del ser y del pensar” (70), y, por ende, ineludibles.⁸
- Ὅρισμος o definición. Esta es definida por Barnes como las proposiciones que “enuncian el ser de una cosa, qué es ser esa cosa” (62).

⁶ Sánchez Meca afirma que el término “axioma” solo se aplica al primer tipo de proposiciones que veremos, es decir, la que expresan afirmaciones lógicas (70). Sin embargo, en nuestro trabajo utilizaremos indistintamente las expresiones “primeros principios”, “proposiciones axiomáticas” o “axiomas” para enfatizar en la teoría de “sistema axiomático”, desarrollada por Barnes.

⁷ Aceptamos, para nuestra argumentación, la clasificación dada por Brun, ya que nos interesan las proposiciones que permiten construir demostraciones. Sin embargo, cabe mencionar la *Tópica* y las *Refutaciones sofísticas* de Aristóteles también consideran los juicios obtenidos “por acuerdo” o “por dialéctica”.

⁸ Cabe anotar que Sánchez Meca coloca los axiomas lógicos como prioritarios o primeros sobre los demás (70).

- Las proposiciones obtenidas por επαγωγή, denominadas por Sánchez Meca como “tesis” (70).

Con todo esto podemos afirmar que estos tres tipos de proposiciones axiomáticas son la base del sistema epistemológico aristotélico, por lo cual fundamentarlas es un aspecto clave en la obtención de conocimiento. A continuación pasamos a explicar el proceso en el cual lo existente es conocido y expresado mediante el lenguaje, aceptando los αξιώμας sin detenernos en ellos, para examinar las llamadas *definiciones* y *tesis*, las cuales, como veremos, son obtenidas mediante los mismos procesos.

1.3 La obtención de los principios

Encontramos que Aristóteles reconoce la existencia de los entes extramentales del mundo (o particulares) y la existencia de universales que se dan en todos los sujetos de un mismo tipo, a pesar de que su forma de existencia es distinta. Vemos, además, que las proposiciones universales permiten conocer los particulares, por lo cual el lenguaje aparece como medio apropiado para la expresión de la cognición de lo existente. Robin Smith reseña lo siguiente acerca de la obtención de los universales:

Tenemos una habilidad innata o de nacimiento, la percepción, mediante la cual adquirimos conocimiento. Nuestras habilidades sensoriales no son (para Aristóteles) aprendidas: no aprendemos como ver colores y oír sonidos. Por el contrario, las capacidades de tener estas percepciones aparecen naturalmente en nosotros, y las percepciones son producidas por la acción de objetos externos sobre nosotros. (...) Luego, Aristóteles describe una serie de tipos más complejos de experiencia, comenzando con la simple percepción de lo que está presente, procediendo a la memoria de lo percibido, y finalmente alcanzando una consciencia o reconocimiento de un universal presente en una serie de percepciones. Cada avance depende en algún sentido de la repetición: muchas percepciones llevan a un solo recuerdo que persiste, muchos recuerdos del mismo tipo llevan a una “experiencia”, y muchas experiencias eventualmente llevan al reconocimiento por el alma de un universal presente en todos ellos. La instancia que tiene o constituye este conocimiento es llamado *nous*: los intérpretes discuten fuertemente sobre si traducirlo como *mente*, *intelecto* o *intuición*, e

incluso si llamarlo una facultad mental, una condición, o algo distinto (50).⁹

Aristóteles desarrolla el proceso cognoscitivo que parte de los particulares y llega a la formulación de universales, fundamentalmente, en cuatro distintos tratados: el libro A de la *Metafísica*, los últimos capítulos del libro II y el libro III de *Acerca del alma*, el primer capítulo de *Sobre la interpretación* y el último capítulo de los *Analíticos segundos*, que buscan explicar el paso del particular extramental al universal que es conocido por el *vouç*. Sin embargo, son textos elaborados con distintas intenciones y probablemente en distintos momentos, por lo cual encontramos diferencias y conflictos entre ellos. En el siguiente apartado, para explicar la relación entre el particular y el conocimiento de valor universal, contrastaremos estos cuatro textos y buscaremos lograr un recuento coherente de ellos.

1.3.1 Los particulares

Sobre la esencia de los particulares para Aristóteles, Barnes afirma que de todo lo que se dice que es o existe, se dice por referencia a la sustancia. Existen colores y tamaños, cambios y destrucciones, lugares y tiempos. Pero que exista un color es que exista alguna *sustancia* coloreada, que exista un tamaño es que alguna *sustancia* lo tenga, que exista un movimiento es que alguna *sustancia* se mueva. (76)

Lo que existe como cosas en el mundo son, efectivamente, *sustancias* (*ουσία*). Y nada más que éstas y sus accidentes: todo lo demás son afecciones, características, o elementos existentes en estas sustancias. Agrega Barnes que “las no-sustancias existen, pero existen solo como modificaciones y afecciones de

⁹ “We do have an innate or inborn ability, perception, by means of which we acquire knowledge. Our sensory abilities are (for Aristotle) unlearned: we do not learn how to see colors or hear sounds. Instead, the capacities to have these perceptions arise in us naturally, and the perceptions themselves are produced by the actions of external objects on us. (...) Aristotle then describes a series of more complex types of experience, beginning with simple perception of what is present, proceeding to memory of what has been perceived, and finally reaching an awareness or recognition of a universal present in a series of perceptions. Each advance depends in some way on repetition: many perceptions lead to a single persistent memory, many memories of the same thing lead to an “experience”, and many experiences eventually lead to the recognition by the soul of a universal present in them all. The “state” which has, or constitutes, this knowledge is named *nous*: interpreters clash strongly over whether to render this *mind*, *intellect* or *intuition*, and even whether to regard it as naming a mental faculty, a condition, or something else. (50)”

sustancias” (76). Por lo tanto, son fundamentales porque, de alguna manera, son las sustancias aquello que se conoce, de lo que podemos concluir que el conocimiento universal empieza con las sustancias particulares. Según Aristóteles, también existen los accidentes o las maneras de ser de las sustancias, pero siempre en referencia a ellas y no independientemente.

Reale afirma que Aristóteles llama “sustancia” a tres elementos distintos: 1) la forma de esta; 2) su materia o 3) el compuesto de ambas (συνολον) (54). Sin embargo, a pesar de que es un problema complejo que nos excede, tomaremos la tercera de las definiciones en cuanto abarca las dos primeras.

- Forma (μορφή): “es la naturaleza íntima de las cosas, el quid o esencia (...) de las mismas”. Es aquello que hace que las cosas sean lo que son. La definición enuncia la forma de una sustancia, aquello que delimita la particularidad del compuesto (54). Podemos entenderla como la *estructura inteligible* de la sustancia.
- Materia (ύλη): La forma es lo que hace que las cosas sean, lo que les da las delimitaciones, pero para que sean estas necesitan realizarse en el tiempo y el espacio, y es la materia es aquello que produce ese tipo de existencia. Sin forma esta es indeterminada. Pero la forma sin materia no puede existir, ni viceversa¹⁰, pues ambas son lo constituyente de la sustancia (54).

Lo que existe es, pues, el compuesto, constituido por estas dos partes. La forma sola no tiene consistencia y la materia no tiene delimitación, por lo cual solo son separables teóricamente. Ahora, procedemos a desarrollar las partes del acto cognitivo en los textos ya mencionados.

1.3.2 La sensación y la imaginación

El acto cognitivo comienza con la percepción de los particulares. El contacto entre el sujeto cognoscente y el ente conocido empieza de forma sensorial, siendo esta

¹⁰ Puede argüirse que dios está compuesto solo de forma, según el libro Λ de la *Metafísica*; o que, en el esquema aristotélico, la tierra, el aire, el fuego y el agua son materia sin forma. Pero al no ser un problema relevante para nuestro tema, dejamos estas especificidades de lado.

la única vía de acceso a lo que se desea conocer. El sentido es definido en los *Analíticos segundos* como “una facultad innata para distinguir” (99b15) y, como tal, no aprendida y poseída por todos los seres vivos, mientras que el *Acerca del alma* afirma que el

sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles (sic) sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro: y es que recibe la marca de oro o de bronce. A su vez y de manera similar, el sentido sufre también el influjo de cualquier realidad individual que tenga color, sabor o sonido, pero no en tanto que se trata de una realidad individual, sino en tanto que es de tal cualidad y en cuanto a su forma. El órgano primario es, por su parte, aquel en el cual reside semejante potencia. (424a19-29)

Los órganos sensoriales son *capaces de percibir*, ya que están formados para esta labor. De esto se desprende que son los sentidos humanos capaces de percibir las cosas de la manera en que éstas son porque están hechos para ello: son el medio idóneo para lograr el conocimiento. Al percibir las sustancias, como veremos, no se perciben directamente sus formas sino sus *accidentes*, que son, digamos, la apariencia física de las sustancias. Esta afirmación será desarrollada luego. Aristóteles enfatiza en estas afirmaciones sosteniendo que

la percepción de los sensibles propios es siempre verdadera y se da en todos los animales, mientras que el razonar puede ser también falso y no se da en ningún animal que no esté dotado además de razón. (427b12-14)

La sensación de los particulares es, pues, inequívoca. *Vemos las sustancias tal cual son*, no las creamos, ni las modificamos, ni somos engañados por los sentidos o el mundo. Sin embargo, no accedemos a su forma en un primer momento sino a sus determinaciones físicas. Estas son percibidas por los sentidos. Este punto es crucial porque es el punto de partida del conocimiento y fundamenta su posibilidad. Si las sustancias que se busca conocer están fuera del alma y estas son percibidas, la percepción ha de ser el medio para distinguir las. Si la percepción fuera equívoca, el conocimiento sería equívoco. La información de

los sentidos es, pues, fiable y no nos engaña¹¹; además, la sensibilidad es el puente entre la forma de los entes extramentales y el alma humana, pues es gracias a esta que obtenemos las formas del mundo. Vemos, además, según esta cita, que la percepción es inequívocamente verdadera, pero que el razonar puede ser verdadero o falso. Volveremos sobre esto más adelante.

Entonces, mediante la percepción, las características sensibles del particular “entran” en el alma. A continuación, según *Acerca del alma*, se encuentra la *imaginación* (φαντασία), la cual es “algo distinto tanto de la sensación como del pensamiento” y que es gracias a esta que “es posible la actividad de enjuiciar” (427b15-16). Esta instancia es ineludible debido a la concepción aristotélica de la intelección, según la cual “en vez de sensaciones, (...) utiliza imágenes (...). El alma jamás entiende sin el concurso de una imagen” (431a14). Por lo tanto, se hace necesaria la existencia de una instancia del alma que contenga las imágenes y que, como tal, provea “insumos” para el conocimiento. El intelecto no tiene acceso directo a las sustancias y conoce éstas por sus imágenes presentes en la imaginación, por lo cual en ella se encuentra la capacidad de recordar las imágenes percibidas así como de producirlas. Esta instancia no es identificable con las demás (428b9-11), no se da sin la sensación (428b13) y es análoga a la memoria, que hace que las imágenes perduren en el alma (429a5). Por esta razón es que, percibimos los accidentes y no la forma misma: es la imaginación la que presenta la imagen al intelecto, producto de los diversos órganos sensoriales, para que éste abstraiga la forma de la sustancia. Si la forma fuera percibida de inmediato, la imaginación sería una instancia irrelevante.

1.3.3 La intelección

Tras hablar de la imaginación Aristóteles se detiene en la intelección, definida como “aquella parte del alma con que el alma conoce y piensa” (429a10). Para comprenderla se realiza una analogía con la sensación:

¹¹ Este punto será fundamental en el capítulo 2 de este trabajo, ya que es dudando de este punto que el escepticismo académico buscará refutar el esquema aristotélico.

Si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar. Por consiguiente, el intelecto –siendo impasible- ha de ser capaz de recibir la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible. (349a14-18)

Se asume, pues, que el funcionamiento de los sentidos es análogo al del intelecto. Según Charles, Aristóteles “hace comparativamente pocas observaciones sobre la base” de esta comparación, pero sí sostiene que “el poder de discriminación (*crisis*) es común tanto al intelecto (*dianoia*) como la percepción”, y que “en percibir y pensar el alma discrimina (*krinei*) y comprende cognitivamente” (112).¹² Por tanto, si bien no hay un desarrollo de la analogía, Aristóteles sostiene que la percepción sensible y la intelección sobre las imágenes tienen un funcionamiento análogo. Por tanto, mediante la comprensión del acto perceptivo (que, si bien tiene momentos o instancias, no está fragmentado sino que es uno solo) es posible comprender, mediante dicha analogía, el acto intelectual.

El particular es a la percepción lo que las imágenes de la imaginación son al intelecto. A su vez, así como la percepción “produce” imágenes, éstas imágenes pueden “producir” juicios. Lo que recibe el intelecto (mediado por la imaginación) es la imagen de un objeto informado, y obtiene la forma de dicha imagen. Esto sucede porque la forma es *inteligible* y el alma es *capaz de inteligir*, como veíamos. Aquello que determina las cosas es capaz de ser conocido y el intelecto del alma es capaz de conocer, por lo que Aristóteles sostendrá que “el alma” intelectual “es el lugar de las formas” (429a27). De acuerdo a Sánchez Meca, el esquema epistemológico aristotélico sostiene que el conocimiento “no es el producto de una acción creadora de los sentidos o del entendimiento, sino que éstos se limitan a recibir las formas (...) procedentes de los seres.” (71). El alma no “crea” el conocimiento: recibe la cosa misma en la percepción, y sobre esta

¹² “While Aristotle makes extensive use of the analogy between perception and thought, he makes comparatively few remarks about its basis. In *De Anima* Γ.9 he notes that the power of discrimination (*krisis*) is common to both intellect (*dianoia*) and perception, and in Γ.3 says that in perceiving and thinking the soul discriminates (*krinei*) and cognitively grasps (*gnorizein*)”

genera una imagen que, sin ser ontológicamente igual, se corresponde exactamente a la sustancia que imagina, y sobre ésta imagen el intelecto abstrae la forma de la sustancia. Esta imagen es una reproducción exacta de la cosa percibida. Si no lo fuera, el conocimiento no podría “reflejar” fielmente la realidad que busca conocer. Afirma Sanchez Meca que “el conocimiento intelectual recibe las formas inteligibles abstrayéndolas de las formas sensibles en las que están presentes” (80). Lo que hace el intelecto, es operar logrando “la separación de un aspecto de un contexto total y unitario, concreto, sin que, por ello, supongamos que realmente se ha producido una separación real en el objeto” (80). Podemos distinguir forma de materia, pero el ente extramental es una unidad en sí misma. La cognición reconoce la forma de la sustancia conocida.

Todo esto parece indicar claramente que hay una *identificación* entre el concepto en el alma y la forma de la sustancia conocida. El alma puede conocer la cosa y, al hacerlo, las características de la forma y del concepto se corresponden a plenitud, a pesar de ser ontológicamente distintos. Es decir, la forma en el ente extramental y su imagen mental son cosas distintas, pero se corresponden con exactitud. La reproducción que realiza el alma es minuciosa y exacta a la cosa que reproduce. El proceso de cognición no “absorbe” las formas: las reproduce rigurosamente. Esto quiere decir, entonces, que el conocimiento *refleja de manera exacta la forma de la sustancia, por lo cual el conocimiento exacto es posible*. Hay pues, según *Acerca del alma*, una identidad entre el concepto y la forma. Este tratado concluirá el problema del conocimiento intelectual de la siguiente forma:

El conocimiento intelectual y la sensación se dividen de acuerdo con sus objetos (...). A su vez, las facultades sensible e intelectual del alma son en potencia sus objetos, lo inteligible y lo sensible respectivamente. Pero estos han de ser necesariamente ya las cosas mismas, ya sus formas. Y, por supuesto, no son las cosas mismas, toda vez que lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de esta. De donde resulta que el alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos y el intelecto es forma de formas así como el sentido es forma de las cualidades sensibles. Y puesto que, a lo que parece, no existe cosa alguna separada y fuera de las magnitudes sensibles, los objetos inteligibles –tanto las denominadas abstracciones como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles– se encuentran en las formas sensibles. De ahí que, careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender. De ahí también

que cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen: es que las imágenes son como sensaciones solo que sin materia. La imaginación es, por lo demás, algo distinto de la afirmación y de la negación, ya que la verdad y la falsedad consisten en una composición de conceptos (431b24-432a13).

Con este párrafo podemos sintetizar la respuesta al problema. Lo que existe extramentalmente son, pues, las cosas sensibles, compuestas por formas que son conocidas a través del intelecto. Sin embargo, este requiere de imágenes para realizar el acto de inteligir, las cuales encuentra en la imaginación, que es a su vez “abastecida” por la sensación. El alma tiene la facultad de inteligir las formas de las cosas a partir de la percepción sensible de ellas.

Sin embargo, este punto en Aristóteles resulta polémico, ya que, mientras algunos se inclinan por la interpretación aquí ofrecida, otros discrepan abiertamente con ella. Citamos, como ejemplo, a Andriopoulos, quien afirma que la metáfora ya citada del anillo y la cera es demostrativa de que los conceptos en Aristóteles son *representaciones* y no las formas mismas. Afirma que “en esta analogía la impresión es solo un bosquejo – es decir, que *solo representa* el objeto físico” (125).¹³ Por su parte, Esfeld sostiene que si bien “la teoría de Aristóteles sobre la percepción y el pensamiento en los libros 2 y 3 del *De Anima* suele interpretarse en términos de representacionalismo”, tal como hace Andriopoulos,

el texto de Aristóteles puede también ser leído en términos de realismo directo: tenemos acceso epistémico al mundo en la percepción y el pensamiento sin que las representaciones intervengan como intermediarios epistémicos (321).¹⁴

También afirma Esfeld que Aristóteles “asume que las formas de las cosas en el mundo son también nuestras percepciones y conceptos” (321).¹⁵ Así, nos inclinamos por la interpretación de este autor, por lo cual entendemos la metáfora

¹³ “In this analogy the impression is just an outline –that is to say, it *only represents* the physical object”. Cabe anotar, que si bien Andriopoulos afirma que los conceptos son *representaciones* de las formas, el objetivo de su artículo es demostrar que Aristóteles asume una teoría de sense-data y no se detiene en este tema.

¹⁴ “Aristotle’s theory of perception and thought in books 2 and 3 of *de Anima* is usually interpreted in terms of representationalism. (...) In this paper I argue that contrary to received opinion, Aristotle’s text can also be read in terms of direct realism: we have epistemic access to the world in perception and thought without representations intervening as epistemic intermediaries.”

¹⁵ “He assumes that the forms of the things in the world are also our percepts and concepts.”

de la cera como un recurso para explicar que lo que queda en el alma es *la forma solamente* y no la materia de la sustancia. Al dejar un particular una marca sobre la cera no se está “representando” o “simbolizando” el ente extramental, se está dejando la marca misma de éste. Esfeld sostiene también que tanto la percepción como el pensamiento “es un convertirse ($\epsilon\omicron\mu\omicron\iota\omicron\varsigma$) en el objeto al recibir una forma (sin materia) de éste” (323).¹⁶ El alma se transforma, en cierta manera, en la forma de la cosa misma, pero no en la cosa, pues tiene la habilidad para hacerlo. De esta forma, el elemento constitutivo de la sustancia (su forma) está en el alma certeramente.

Los sentidos captan los accidentes del ente extramental, no su forma, pues esta no es susceptible de percepción sensorial. La imagen de la sustancia, no su materia, llega a la imaginación, reproduciendo fidedignamente la cosa. Luego, el intelecto entiende la forma de la sustancia desde la imagen de esta. Esto es posible porque la forma determina la sustancia y estas determinaciones, como tales, *determinan* el aspecto físico de la sustancia. Si bien la forma no es perceptible en sí misma, es posible entenderla desde la apariencia externa de la cosa, pues el alma posee esa capacidad y, además, la fisicalidad del ente extramental es informada, precisamente, por la forma. De todo esto desprendemos que la forma entendible es reconstruida desde sus accidentes por la imaginación. Esta interpretación busca articular las tres instancias del alma que plantea Aristóteles (sensibilidad, imaginación e intelección). De recibir directamente la forma, o de acceder inmediatamente a ella, no habría necesidad de la imaginación. Esta reconstruye el aspecto físico de la sustancia cognoscible, pero despojada de su materialidad, lo que permite a la intelección entender su forma¹⁷. Este proceso logra una reproducción fidedigna de la forma de la cosa en el alma, lo que permite la cognición. Así, podemos entender esta como la comprensión de la realidad sustancial, al aprehender su naturaleza con el intelecto. Esfeld afirma que

¹⁶ “Perception is a becoming like ($\epsilon\omicron\mu\omicron\iota\omicron\varsigma$) the object by receiving a form (without matter) from it.”

¹⁷ Si bien esto aparece como una redundancia (“la intelección entiende”), lo que buscamos es evitar la palabra “abstracción”, pues proviene del latín. Consideramos que no sería una traducción precisa y creemos, además, que la redundancia enfatiza en que la labor propia de la intelección es el acto de entender.

Se llama acto de pensar a la identificación cualitativa del concepto en el alma y la forma esencial del objeto, dada una apropiada relación causal entre el objeto y la persona. Ya que el alma tiene la capacidad de recibir las formas de todas las cosas, es decir, de adquirir los conceptos de todo tipo de cosas, Aristóteles sostiene al resumir su teoría de la percepción y el pensamiento que el alma es potencialmente todas las cosas(...). El acto de percibir o pensar consiste en hacer aparecer una forma que es cualitativamente idéntica con la forma del objeto que es percibido o pensado (332-333).¹⁸

Los entes extra-mentales son reproducidos fidedignamente por el alma, siempre y cuando estas estén apropiadamente vinculadas, es decir, que el concepto sea obtenido por la percepción de la sustancia. Si bien el estatus ontológico de la imagen del alma y de la sustancia es distinto, pues unas son, precisamente, imágenes y las otras son cosas, hay una identidad entre la forma contenida en la cosa sensible y la imagen de ésta. El alma tiene la capacidad de reproducir con exactitud la realidad sustancial, ya que, en palabras de Esfeld, asumimos “que el mundo tiene una estructura conceptual” (322).¹⁹ Esta idea es retomada en los *Analíticos segundos*, texto en el cual se afirma que el alma es poseedora de una facultad innata para adquirir los axiomas (99b32). A continuación, examinamos cómo se realiza el proceso de cognición.

1.3.4 El proceso de cognición

Por su parte, el libro A de la *Metafísica* sostiene que de la sensación se produce la memoria, la cual parece ser equiparada con la imaginación (entre otras, por la afirmación según la cual “el resto de los animales vive gracias a las

¹⁸ “What the act of thinking is about is identified by the qualitative identity of the concept in the soul and the essential form of the object, given an appropriate causal relation between the object and the person. Since the soul has the capacity to receive the forms of all things, that is, acquire the concepts of all sorts of things, Aristotle claims in the summary of his theory of perception and thought that the souls is potentially all things. (...)The act of perception or thought consists in instantiating a form which is qualitatively identical with a form in the object that is perceived or thought.” Traducimos aquí “instantiating” por hacer aparecer, refiriendo a que se tiene una forma en el alma que no es creada sino recibida.

¹⁹ “The assumption that the world has a conceptual structure is a prerequisite for making the option of direct realism available”

imágenes y a los recuerdos sin participar apenas de la experiencia”, 980b25). En este mismo pasaje se presenta también la siguiente instancia, la *experiencia*, la cual es distinguida del arte y los razonamientos. Como veíamos al comienzo, ésta es una suerte de primer estadio de abstracción con fines prácticos, mientras que de ésta se puede producir un concepto común o teoría, propia del razonamiento. Un esquema análogo se presenta en el capítulo 19 del libro II de los *Analíticos segundos*, donde se sostiene que lo primero para la cognición es el sentido. La persistencia en el sentir se llama memoria. Ahora, Aristóteles afirma que “al sobrevenir muchas sensaciones de ese tipo, surge ya una distinción, de modo que en algunos casos surge un concepto a partir de la persistencia de tales cosas” (100a1-3). Así, la repetición de experiencias de un solo tipo de entes extramentales (es decir, que comparten una forma igual) produce, el reconocimiento de distinciones y particularidades por parte del alma, así como una palabra para designar dicho tipo de sustancia. A continuación afirmará que “de la experiencia o del universal todo que se ha remansado en el alma (...) surge el principio del arte y de la ciencia” (100a5-10). En esta afirmación vemos nuevamente que son los universales los principios del razonamiento, y parece ser que se obtienen de la experiencia. Nos detendremos en el problema de los universales más adelante.

Queda pendiente, además, explicar la relación entre la palabra y la cosa. De acuerdo a *Sobre la interpretación*, “lo que hay en el sonido ($\varphi\omicron\nu\epsilon\iota$) son símbolos ($\sigma\acute{\upsilon}\mu\beta\omicron\lambda\alpha$) de las afecciones que hay en el alma, y la escritura es símbolo de lo que hay en el sonido. Así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que esas cosas son signos ($\sigma\epsilon\mu\epsilon\iota\alpha$) primordialmente, las afecciones del alma, son las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son semejanzas, las cosas, también son las mismas” (16a3-8).

El concepto $\varphi\omicron\nu\epsilon\iota$ refiere a la expresión de un sonido con sentido; $\sigma\acute{\upsilon}\mu\beta\omicron\lambda\alpha$ puede traducirse como “símbolo convencional”, es decir, es simplemente usado por acuerdo y puede ser cambiado por otro sin ningún problema, ya que en sí mismo no significa nada, solo por relación con aquello que refiere; $\sigma\epsilon\mu\epsilon\iota\alpha$ es un

tipo de signo que no es convencional, sino más bien exacto.²⁰ De todo esto podemos desprender que el mundo sensible es percibido por todos de igual forma y que éste deja, según el proceso ya reseñado, iguales afecciones en el alma. Sin embargo, estas afecciones son pre-lingüísticas, y su expresión en palabras es producto de una convención: un símbolo solo significa una afección en cuanto acordamos que la significa, y lo que le da el significado a una palabra es su referencia a una afección del alma que proviene de un ente del mundo extramental. Por ello, Charles sostiene que, por ejemplo, la palabra “árbol” designa a la afección del árbol en el alma, la cual es causada por la forma de la sustancia árbol. De esta manera, la palabra designa de forma inmediata²¹ a la afección y la afección refiere de forma inmediata a la sustancia, mientras que la palabra designa de forma mediata al ente extramental (83-87)²², agregando luego que los “nombres deben significar (mediatamente) sustancias y géneros (a riesgo de carecer de todo significado)” (147).²³ Por tanto, vemos que las palabras solo tienen sentido, en primera instancia, si refieren a sustancias determinadas del mundo. Por lo tanto, las palabras son designadas por convención y adquieren significado al ser vinculadas con la realidad extramental.

Si la teoría de Aristóteles expuesta es cierta, las palabras y los conceptos se relacionan de manera directa con la realidad que se expresa mediante ellas, estableciendo así una relación de unificación entre el lenguaje y el mundo. Por ende, un análisis verbal de cómo son nuestros términos y proposiciones verdaderas es también un análisis de la realidad sustancial, ya que el lenguaje y las cosas están inexorablemente unidos. De este proceso cognoscitivo que lleva de la percepción al conocimiento certero surgen los conceptos. Estos términos no pueden ser falsos; más bien, podríamos decir que simplemente *son*, y no se afirma nada mediante ellos. Poseen un significado, tienen un contenido que excede el verbal (pues refieren a una afección del alma que refiere a una cosa del mundo), pero no son susceptibles de verificación. La verdad y falsedad se darían

²⁰ Tomadas de los comentarios de Miguel Candel Sanmartín a su edición del *Organon*.

²¹ Es decir, sin mediación alguna.

²² Ya que hay una instancia (las afecciones del alma) entre una y otra.

²³ “Names must signify (mediately) substances and kinds (on pain of lacking all significance)”.

en cuanto los juicios realizan afirmaciones sobre la realidad, juzgando la relación entre las proposiciones y el mundo que describen (Candel Sanmartín, 27-28).

Con todas estas afirmaciones, podemos realizar el siguiente esquema referencial, que busca armonizar estos recuentos sobre el conocimiento encontrados en *Acerca del alma*, *Metafísica*, *Sobre la interpretación* y *Analíticos segundos*:

AA (424a19-432a13)		Objeto	Sensación	Imaginación								
M (980a28-982a1)			Sensación	Memoria	Experiencia						Arte- Razonamientos	
SI (16a3-8)		Cosa						Afecciones del alma				Sonido Escritura ²⁴
AS (99b15-100b17)			Sentido	Memoria	Distinciones - Experiencia			Universal	λόγος	Arte - razonamiento		

Este esquema busca expresar una unidad fundamental entre los textos mencionados. Los paralelos y el orden son referenciales. Así, hemos visto la existencia de un acto cognoscitivo que posee diversos momentos interrelacionados e interdependientes, resumido en este cuadro, pero que tiene relaciones distintas entre cada uno de sus estadios. A continuación nos detenemos en el proceso mediante el cual se pasa del particular al universal, para luego buscar explicar la naturaleza del universal.

²⁴ Este aspecto es difícil de colocar en este esquema, pues, como señalábamos, cada texto señala instancias distintas con fines distintos. Se tendría que colocar o en este punto o al nivel de los razonamientos, a pesar de ser distintos.

1.3.5 La επαγωγή

Según Guthrie, el conocimiento de los principios para Aristóteles se da mediante una capacidad del alma que llama νοῦς o intelecto, que obtiene las premisas mediante un proceso llamado επαγωγή, que proporciona una certeza completa (200). Este concepto aparece como problemático: según Candel Sanmartín, en su “Introducción” a los *Analíticos Segundos*, es traducido habitualmente como “inducción”, como efectivamente lo traduce Guthrie, pero él opta por el término “comprobación”, que considera más apropiado.

El concepto επαγωγή refiere al proceso de obtener la forma o estructura inteligible, reconocida por el νοῦς (“intelecto”) a partir de la sensación de las sustancias particulares. Según Aristóteles, “cuando se siente lo singular, la sensación lo es de lo universal” (100a20), de lo que podemos desprender que en cada particular está contenida una forma que permite el conocimiento universal. Si percibimos y reconocemos un ente particular, podemos obtener de éste su forma inmaterial. Pabón define ese término como “evocación, llamamiento (...); traída, introducción”, entre otros. Sin embargo, también podríamos recurrir al verbo επαγω, de la misma familia semántica, cuyo significado principal es “traer, traer desde fuera”. Podemos, entonces, comparar el proceso de obtención de la forma, precisamente, como la obtención de algo que se encuentra fuera del alma, hacia dentro de ella.

Los principios, pues, proceden en último término de la sensación y “de la interpretación correcta de ese trato directo con los individuales que suministran los sentidos”, como dirá Guthrie (200). Al percibir las, se detienen en el alma lo que los *Analíticos segundos* nombran como “cosas indiferenciadas” (100a16), las cuales son explicadas por Candel Sanmartín en una nota al pie como “la sensación concreta de algo, todavía no juzgado por la mente y, por consiguiente, carente de atributos o “diferencias” que permitan identificarlo como miembro de un género y una especie determinados” (438). Si bien es necesario este juicio de la mente, es cierto que la sensación de lo particular es, en cierta manera, sensación del universal (100a17). Dice Candel Sanmartín:

La mente no hace, pues, sino fijar algo que ya está dado en la percepción desde el principio (...), la forma inmediata cuyo reconocimiento implícito desde el primer momento en que aparece permite precisamente que las sensaciones ulteriores se registren como "repeticiones" de aquella. La certeza que ese conocimiento proporciona es radical (...). Las ideas {sic}²⁵ (...) son las improntas de las cosas en el alma. Las cosas, por supuesto, son singulares, pero sus improntas son universales (307)

Las diferencias que reconoce la mente son "*reflejo* de estructuras reales" (309, énfasis nuestro). Dice Candel Sanmartín que esta afirmación no es explícita en Aristóteles pero es presupuesta en su metodología. Las afecciones del alma de las que hablábamos estarían determinadas por las entidades mismas, por lo que las especies y los géneros que reconoce el alma racional preexisten a la cognición y son en el mundo. De esta manera, esta captación de las formas de las cosas produce conocimiento siempre verdadero y permite formular conceptos. Se conocen, pues, lo que las cosas son, ya que el alma, a través del proceso de sensación, memoria y experiencia, recibe y reproduce las formas de los entes extramentales, expresándolos posteriormente en forma verbal.

1.3.6 El universal

En *Sobre la interpretación*, Aristóteles llama "universal a lo que es natural que se predique sobre varias cosas y singular a lo que no" (17a37). De esta cita se puede desprender que los universales son *predicados*, no sujetos (por lo menos no en primera instancia). No subsisten por sí mismos, ya que lo único subsistente es la sustancia particular, pero se predicán de varias sustancias.²⁶ En esto incide Brun, afirmando que

Para Aristóteles, los universales no son sustancias, sino atributos, predicados. El universal no puede ser sustancia, porque no (...) puede existir en sí; es atributo y siempre existe en otro (...). El Universal se refiere, pues, a la consideración de una clase de individuos y a una

²⁵ Aristóteles usa la palabra "ideas" para hacer referencia y criticar a las ideas o formas platónicas. Por eso, resulta extraño que aquí Candel Sanmartín utilice este término. Probablemente, uno mejor sería "contenidos mentales".

²⁶ Véase Sánchez Meca como síntesis de lo ya visto: "lo verdaderamente real es la cosa singular, determinada intrínsecamente por su forma." (94)

esencia que los define, pero, en sí mismo, no es nada: no hace sino aplicarse a las sustancias. Así, desde la lógica, tocamos el problema metafísico de la sustancia: la sustancia es siempre sujeto (υποκείμενον) y los universales son siempre predicados. (37-38)

Si en el mundo solo existen las sustancias con atributos, y los universales no pueden ser sustancias porque se predicán de varias de éstas, entonces no existen como sustancias. Loux, afirma que ningún texto de Aristóteles “nos presenta una afirmación general de su postura sobre esta fundamental dicotomía ontológica” entre particulares y universales, y que “esta postura se presenta de manera poco sistemática en una variedad de textos” (186).²⁷ Agrega que, sin embargo, “hay buenas razones para creer que Aristóteles concibe sus universales como objetos no-lingüísticos y extramentales” (189)²⁸. Sin embargo, la tesis de Loux desencadenaría la comprensión de los universales como entes o sustancias incorpóreas, lo cual es imposible en Aristóteles, ya que no pueden existir, según su concepción del mundo, sustancias sin materia²⁹. Si para Aristóteles el conocimiento proviene de sustancias extramentales y es fiel reflejo de las estructuras inteligibles del mundo, además de que el lenguaje es símbolo convencional de las afecciones del alma, los universales no existen a la manera de las sustancias y, por ende, *no subsisten en sí mismos* sino en algo más.

De esto podemos desprender que los universales deben existir en el alma humana, pues no pueden ser parte de la realidad extra-mental. Sin embargo, si, en palabras de Sánchez Meca, “el conocimiento objetivo por excelencia (...) reproduce una relación real, no una simple función de la razón” (94), el universal no es una “invención” del alma, sino un contenido mental que da cuenta con exactitud de la realidad extra-mental. Podemos decir, entonces, que el alma “crea” el universal, pero no en cuanto lo invente, sino en cuanto no existe en el mundo fuera de ella. Pero si tenemos en cuenta que todos los seres humanos percibimos la realidad extra-mental de la misma manera, y que nuestras almas generan las

²⁷ “He goes on to contrast the concept of a universal with that of a particular; but in neither that work nor any other does he present us with a general statement of his views about this fundamental ontological dichotomy. Those views get presented piecemeal in a variety of texts.”

²⁸ “There is good reason to believe that Aristotle construes his universals as nonlinguistic, extramental objects”

²⁹ La única excepción, como vimos, sería dios (véase *Metafísica* Λ)

mismas imágenes mentales en la interacción con los particulares, entonces estos universales “creados” son iguales para todos los seres humanos del mundo. Estos son alcanzados por este proceso cognitivo que comienza en la percepción, ya que, según Loux, “los contenidos inteligibles están literalmente contenidos en los contenidos perceptuales” (191).³⁰ Con todo esto explicado, procedemos a desarrollar cómo se trabaja con el universal en el lenguaje y el silogismo.

1.4 La proposición y sus significados

Según los *Analíticos primeros*, “la proposición es un enunciado afirmativo o negativo de algo acerca de algo” (24a16). A pesar de esto, en realidad toda proposición “siempre y en cada caso produce una afirmación, como por ejemplo: es *no-bueno*, o es *no-blanco*, o simplemente es *no-esto*.” (25b23-24), de forma que todos los juicios pueden reducirse a una afirmación de algo relacionado con algo más, unidos a través del verbo εἰμί. Al unirse, se habla de algo presente en la realidad, por lo cual la verificación señalaría a si esta combinación es correcta o no, si se da de la manera que se menciona o no. La proposición es también definida como “la asunción de una de las dos partes de la contradicción.” (24a22). En *Sobre la interpretación*, explica la contradicción como “la afirmación y la negación opuestas; digo que se oponen la {afirmación y negación} de lo mismo acerca de lo mismo”. Para construir estos juicios hay que partir de los términos, que son sonidos con significado, que tienen sentido por separado pero no forman afirmaciones hasta unir dos términos en una proposición. Estas enunciaciones son llamadas “nombre” y “verbo” en el texto (17a18; 19b11-13), unidas para producir afirmaciones. Estos dos elementos se caracterizan por sus delimitaciones, es decir, porque el nombrarlos implica reconocerlos como lo que son sin confundirlos con lo que no son. A su vez, Quintanilla define la proposición en Aristóteles como

la parte mínima de lenguaje capaz de describir un sector o aspecto del mundo es el enunciado, entendiéndolo como la postulación de un vínculo entre una cosa y otra, o entre una cosa y una propiedad. El

³⁰ “intelligible contents are literally contained in perceptual contents”

verbo por sí solo no indica nada y el nombre no describe una parte del mundo, la señala intemporalmente y por convención (29).

Las proposiciones buscan describir un aspecto del mundo y postular algo sobre este, a diferencia de los términos, que son incapaces de hacerlo. Sin embargo, queda por saber exactamente de qué hablan las proposiciones. En el libro Γ de la Metafísica, afirma Aristóteles que hay "algo que es" (1003a18), lo cual "se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia" (1003a33). Sin embargo, se dice

en relación con un único principio:

- De unas cosas {se dice que son} por ser entidades,
 - De otras por ser afecciones de la entidad,
 - De otras por ser un proceso hacia la entidad,
 - O bien corrupciones o privaciones o cualidades o agentes productivos o agentes generadores ya de la entidad ya de aquellas cosas que se dicen en relación con la entidad,
 - O bien por ser negaciones ya de alguna es "algo que no es".³¹
- (1003b7-9)

Por ende, el verbo griego εἰμί, central en la formación de proposiciones, se utiliza para hablar de estas entidades (οὐσία),³² y todo lo relativo a ellas. Las proposiciones (προτάσις, palabra traducida también como "premisa", proviene del verbo προτείνω, que es traducible como "mostrar o exponer". Kneale, 33) hablarían, pues, de las entidades que existen en el mundo. Estas se construyen con la unión de dos términos, el sujeto y el predicado, mediante el verbo εἰμί (la formulación literal de Aristóteles es "El predicado y aquello sobre lo que se predica, con la adición del ser o el no ser" (24b18).), verbo con muchas traducciones posibles al castellano. Pabón enumera, entre muchos otros, los verbos ser, existir, haber y estar.

El verbo εἰμί, entonces, puede referir a varias formas de darse de la entidad, por lo que las proposiciones vendrían a ser el recurso para hablar de esta οὐσία presente en la realidad. La diferencia entre significados que observamos en castellano es inexistente en griego, pero nos sirven para notar que éste verbo es

³¹ Los textos son copiados de forma literal, pero la división en viñetas es nuestra.

³² El término οὐσία recibe numerosas traducciones, entre ellas la de "sustancia". En este texto preferimos "entidad", por considerarlo más neutro, a pesar su etimología latina.

usado para mencionar a la entidad como algo que existe; que existe de cierta forma; o que se encuentra en ciertas circunstancias. Esto termina de definirse en *Sobre la interpretación*, donde afirma que “las cosas reales se comportan así aunque no {haya} quien afirme ni quien niegue; en efecto, {las cosas} o serán o no serán no por afirmarlas o negarlas” (18b37). Así, los juicios son verdaderos cuando hablan de la realidad sustancial con exactitud. Vemos, pues, que se habla de lo que existe, siendo el lenguaje un segundo momento incapaz de modificar la existencia por sí mismo, solo de hablar de ésta.

Según *Analíticos Primeros*, las proposiciones son de tres formas: universal (aplicable a todos los casos que señale la unión descrita por la proposición: "todo A es B"),³³ particular (a alguno o algunos casos: "Algún A es B") e indefinida (cuando no se especifica: "A es B"). Luego, encontramos otra clasificación: "Toda proposición consiste en el {hecho de que algo} se dé,³⁴ se dé por necesidad³⁵ o sea admisible que se dé"³⁶ (25a1; véase 29b30, 33b10). Esta última, a su vez, puede entenderse de dos maneras: “el ser admisible se dice de dos modos: uno como el suceder la mayoría de las veces y estar exento de necesidad” (32b4-6); “otro, como lo indefinido, lo que puede {ser} así o no {ser} así” (32b10).

Con todo lo mencionado podemos esbozar algunas conclusiones sobre la epistemología aristotélica. Primero, vemos que Aristóteles reconoce que el lenguaje versa con exactitud sobre las sustancias del mundo, las cuales son cognoscibles plenamente por el alma. Para lograr esto, sostiene que el mundo tiene una estructura capaz de ser inteligida que precede temporalmente a la cognición humana. Si no fuera por esta estructura, la cognición sería imposible, pues si no se dan instancias que se mantienen a través del tiempo el conocimiento sería imposible, ya que versaría sobre elementos que en este momento se dan

³³ Los *Analíticos Segundos* detallan un aspecto importante: este universal no existe por sí mismo, pero “es necesario que sea verdadero decir lo uno acerca de múltiples cosas” (77a7), es decir, poder hablar de continuidades en las formas de los entes extramentales. “Si no existiera lo universal, no habría (...) demostración. Por tanto, es preciso que haya algo uno e idéntico, no homónimo, en la pluralidad” (77a8-9). Esta aclaración busca especificar que no se inserta un nuevo tipo de sustancia, sino que las sustancias de un mismo género tienen un conjunto de continuos entre ellas, como vemos.

³⁴ Es decir, notar y describir que algo es.

³⁵ Es decir, afirmar que es impensable y, por ende, imposible que no sea de esa forma

³⁶ Es decir, es posible que sea así, pero bien podría serlo o no serlo

pero luego podrían no darse. Por lo tanto, la realidad está compuesta de *sustancias*, las cuales se definen como un compuesto de materia y *forma*, siendo las formas susceptibles de ser conocidas y que se relacionan en el marco de una estructura constante. Por su parte, el ser humano está compuesto de cuerpo y alma, la cual tiene la capacidad de entender. Por tanto, la existencia de una realidad inteligible y una sustancia intelectual permite que haya un conocimiento certero, el cual se da a través de un proceso que *toma* los aspectos inteligibles de las sustancias. Este proceso reconoce o formula universales, los cuales son fundamentales para el conocimiento. Estos universales son formulaciones que engloban lo que diversas sustancias tienen en común, son una suerte de concepto (pre-lingüístico) que reúne lo que un conjunto de sustancias que responden a este universal tienen en común. La materia, sin embargo, no es cognoscible, pero la realidad es explicada en términos de materia y forma para comprender su capacidad de ser entendida y sus aspectos cambiantes e incognoscibles. Así, se postula una realidad dualista, compuesta de dos partes que, a pesar de estar intrínsecamente vinculadas, son discernibles cognitivamente, y esto permite el conocimiento de aquello del mundo que no cambia, es decir, de sus universales y sus formas. Solo de esta manera se puede demostrar la posibilidad de conocimiento: postulando una instancia del mundo que no cambie y postulando la posibilidad humana de conocer esta instancia.

Con todo lo dicho, afirmamos que, según Aristóteles, el conocimiento es adquirido mediante silogismos científicos, que dependen de las proposiciones para construirse. Para obtener dichas proposiciones, son necesarios dos requisitos:

- Que el ser humano sea capaz de conocer
- Que el mundo pueda ser conocido

Para que este segundo punto sea viable, es necesario que el mundo esté “dividido” en dos “instancias”: una instancia mutable incognoscible (la *materia*) y una instancia inmutable cognoscible (la *forma*). Si no se da esta segunda instancia, el conocimiento no es posible, pues la totalidad de las realidades serían mutables y, como vimos, imposibles de ser entendidas. Pasamos a reseñar las objeciones del escepticismo académico a este planteamiento.

Capítulo II

El escepticismo académico como respuesta a la epistemología de Aristóteles

En el capítulo anterior examinamos la teoría aristotélica de los juicios como posibilidad de un conocimiento exacto de la realidad extramental. Para ello, determinamos la relevancia del juicio en su esquema cognoscitivo, para luego esbozar la relación entre los particulares sensibles, los juicios universales, y la capacidad humana de cognición. Por último, examinamos el significado de los juicios y su relación con la realidad extramental. En este capítulo, buscaremos demostrar que el Escepticismo Académico se propone como una respuesta a la teoría estoica que se basa en la aristotélica, planteando la imposibilidad de un conocimiento exacto. Para ello, presentaremos primero el planteamiento escéptico como una respuesta a la epistemología estoica, la cual es una reformulación de la aristotélica. A continuación, nos detendremos en Arquesilao y Carnéades, considerados por Cicerón, la fuente antigua más completa sobre el escepticismo antiguo, como los filósofos más representativos de esta corriente de pensamiento. Por último, se presentará brevemente el libro III del texto *De Natura Deorum* de Cicerón, en la cual se presenta una refutación escéptica, con el objetivo de complementar la comprensión de esta forma de escepticismo.

Es necesario recordar que, al no existir fuentes escritas por Arquesilao y Carnéades, se encuentran en ocasiones afirmaciones contradictorias sobre su pensamiento. Al no tratarse de una tesis enfocada en dichos filósofos, este capítulo pretende ofrecer una imagen coherente sobre ellos y no una investigación pormenorizada al respecto.

2.1 El escepticismo académico como respuesta a la epistemología estoica

Thorsrud, Hankinson y Mancini concuerdan en que el planteamiento del escepticismo académico es una respuesta clara a la epistemología estoica, por lo cual es necesario detenerse brevemente en algunos de sus conceptos básicos antes de abordar el escepticismo. Este planteamiento, según Thorsrud, plantearía

la posibilidad de un conocimiento irrefutable (63), para lo cual realiza una variante de la epistemología aristotélica.

Dice Mancini que el estoicismo de Zenón plantea una epistemología que parte del reconocimiento racional, mediante los sentidos, del mundo extramental como compuesto por entes o sustancias. Así, “la imagen, copia o réplica del mundo material queda impresa en la inteligencia como una *representación*.³⁷ La percepción representativa es llamada *cataléptica*³⁸ cuando coincide con el objeto real existente” (256). Vemos que se trata de una variación de la epistemología de Aristóteles, ya que la mente construye una imagen de las cosas que los sentidos perciben. Así, Zenón plantea la distinción entre representaciones catalépticas, con

valor epistémico, y no catalépticas, que carecen de éste. Los requisitos para garantizar que las percepciones produzcan representaciones catalépticas son, según Mancini, tres: la sanidad y normalidad los sentidos y la mente de quien percibe; la distancia adecuada entre el perceptor y la cosa; y cierta permanencia del ente extramental en la percepción (256). Si se dan estas tres condiciones, la imagen mental posee un correlato exacto con la cosa representada, pues la primera es causada por la segunda. La diferencia entre las representaciones catalépticas y las que no lo son se basa en si son o no causadas por la cosa que representan. Así, según Mancini, “el hombre tiene la facultad de distinguir las representaciones falsas de las verdaderas por estar dotado de razón” (257), y esta distinción sería evidente, pues la razón distingue fácilmente entre lo real y lo irreal.

Thorsrud profundiza en la noción estoica de catalepsis, definiéndola como un estado cognitivo “entre el conocimiento del sabio y la ignorancia del necio³⁹” (63) y la traduce como “aprensión” (*apprehension*). Así, como veíamos, estas representaciones catalépticas son creadas causalmente por alguna cosa existente y modeladas con exactitud a estas, siendo de tal naturaleza que no podría

³⁷ Entiéndase la palabra “representación” como sinónimo de imagen y sin mayor carga interpretativa, mucho menos tomando posición en un debate entre representacionalismo y realismo. Refiere simplemente a la imagen en la razón producida por el ente extramental percibido por la sensación.

³⁸ Usamos la palabra “catalepsis” y sus conjugaciones como una castellanización del término griego καταλήψις, a pesar de que el significado castellano de “catalepsia” tiene acepciones diferentes.

³⁹ “Between the knowledge of the sage and the ignorance of the fool is a cognitive state that he terms apprehension”

producirse por algo inexistente (63). Por tanto, en el esquema cognoscitivo estoico, el conocimiento refiere con exactitud a los entes extramentales. Así, el conocimiento es definido como el “aprender a ver las interrelaciones complejas, y que son coherentes entre sí, entre las impresiones catalépticas individuales”⁴⁰ (63), y el sabio solo asiente a las impresiones catalépticas. Así, si el sabio cree solo en éstas, y éstas son verdaderas, las creencias del sabio serán verdaderas también. De la misma manera que en el esquema de Aristóteles, el proceso de aprehensión del mundo permite que el mundo sensible⁴¹, que es solo percibido, “ingrese” al alma mediante imágenes, que descubre las relaciones entre lo percibido y son éstas las que constituyen el conocimiento en términos estoicos. Thorsrud complementa esto afirmando que la cognición sería imposible “sin la aprehensión proveyendo el material en bruto (...). Si no existieran las impresiones catalépticas, no habría nada digno de asentimiento para el sabio”⁴² (63). La importancia de este tipo de representaciones es central para esta teoría del conocimiento, pues está sostenida sobre esta distinción y no tendría fundamento sin ella.

Como decíamos, se asume el planteamiento de Arquesilao como una respuesta al planteamiento estoico (que es una reformulación del aristotélico). A continuación examinamos la postura de Arquesilao al respecto.

2.2 Arquesilao

Según Thorsrud, Arquesilao dirige la Academia que fundara Platón desde el año 268 a.C., iniciando una etapa escéptica en ella. Este escepticismo partiría de una lectura nueva de los diálogos platónicos mismos, pero no encontrando en ellos doctrinas afirmativas o sistemáticas sino “un método dialéctico de argumentación y la postura escéptica de que nada puede ser conocido”⁴³, que

⁴⁰ “Learning to see the complex and mutually supportive interrelations among individual kataleptic impressions” (63)

⁴¹ Este concepto aquí no plantea ninguna carga platónica, solo refiere al mundo que sentimos.

⁴² “Without apprehension providing the raw material, such a remarkable achievement would not be possible. If no impressions were kataleptic, there would be nothing worthy of the sage’s assent”

⁴³ “He found a dialectical method of arguing and the skeptical view that nothing can be known”

llama ακαταληψια (58), es decir, la negación del término estoico para designar las impresiones que producen conocimiento. Con ello, está sosteniendo que “no existen impresiones que satisfagan la definición estoica de aprehensión⁴⁴” (66).

La postura de Arquesilao parte como una clara negación de la postura estoica. Dice Cicerón que

Arcesilao combatió el conjunto de doctrinas de Zenón no por pertinacia ni por el afán de vencer, sino a causa de la obscuridad de aquellas cuestiones que habían llevado a Sócrates a confesar su ignorancia, y antes que a Sócrates a Demócrito, Anaxágoras, Empédocles y casi todos los antiguos, quienes sostuvieron que nada puede conocerse, ni comprenderse, ni saberse; que los sentidos son limitados; la inteligencia, débil, y breve el espacio de la vida; que la verdad, como decía Demócrito, yace sumida en el profundo; que todo es del dominio de lo opinable y convencional; que nada pertenece a la verdad, y que todo, finalmente, está rodeado de tinieblas. Arcesilao sostenía también que no hay nada que pueda saberse, ni siquiera lo único que Sócrates admitía; opinaba, en consecuencia, que todo está oculto a nuestros ojos y que no existe cosa alguna que pueda verse o comprenderse; que, por estas causas, no conviene hacer declaraciones ni afirmaciones ni prestar a nada nuestro asentimiento; que hay que refrenar nuestra temeridad y librarla de todo paso en falso, pues el colmo de la misma sería aprobar una cosa falsa o desconocida. (33-34)

Así, su respuesta no es una doctrina opuesta, sino la ausencia de doctrina. Ésta es llamada εποχή, o suspensión del juicio. Frente a la imposibilidad de formular juicios verdaderos, se opta por suspender la formulación. Desarrollaremos esta postura en lo sucesivo.

Según Thorsrud, “Arquesilao abre el reto pidiendo una clarificación: ¿Qué pasaría si una impresión verdadera fuera de la misma clase que una falsa?⁴⁵” (63). Es decir: en la mente humana se encuentran un conjunto de impresiones, de las cuales algunas son catalépticas y otras no lo son. De acuerdo a Zenón, la diferencia entre ambas es evidente y radica en que las primeras se originan en la experiencia y las segundas no. Pero Arquesilao pone en riesgo esta distinción al afirmar que es posible confundirlas, pues no hay un criterio que las distinga. Es decir: si bien estas se diferencian en origen, una vez que se encuentren en el alma

⁴⁴ “There are not impressions that meet the Stoic definition of apprehension”

⁴⁵ “Arcesilaus opens his challenge by asking for clarification: What if a true impression were of the same sort as a false one?”

no poseen un elemento intrínseco que permita distinguirlas, lo que impide concluir cuál es de qué clase.

Mancini agrega, sobre esto, que para Arquesilao “las representaciones *catalépticas* no otorgan a la razón la evidencia que (Zenón) asegura” (257), y para demostrarlo cita un conjunto de situaciones en que las impresiones nos llevan a error como, por ejemplo, “un remo sumergido en el agua se lo ve quebrado” (257), así como los sueños o “los estados de ebriedad” (258), nos permiten suponer que los sentidos no son del todo propicios para percibir adecuadamente la realidad extramental, ya que nos ofrecen un testimonio que consideramos erróneo. Entonces, ya que los sentidos pueden ser confundidos, pueden existir impresiones *catalépticas* falsas. Mancini enfatiza en esto sosteniendo que “las representaciones no son tan evidentes como para proporcionar los datos necesarios para un juicio definitivo y verdadero. Por lo tanto la razón no obtiene la evidencia necesaria para poder distinguir una representación falsa de una verdadera” (258). Así, una epistemología fundada en la distinción entre impresiones *catalépticas* y no-*catalépticas* aparece como insuficiente, lo que permite el desarrollo de la praxis escéptica.

Thorsrud propone que el origen de la postura de Arquesilao radicaría en la lectura de los diálogos platónicos, y la constatación del “hecho de que ninguno de los interlocutores fueran capaces de justificar su creencia”, lo que no lo llevaría a sostener una afirmación conclusiva sino más bien “la impresión o sospecha que el conocimiento no es posible”⁴⁶ (59). Al desarrollar esta idea, arribaría a la conclusión de que las cosas que percibimos se nos presentan oscuramente y no podemos aprehenderlas en su totalidad, y que nuestras capacidades cognitivas (mente y sentidos) son muy limitados. Así, mantendría que “las apariencias no son guías confiables para la realidad”⁴⁷ (59). En palabras de Cicerón, “basta que el testimonio de los sentidos nos parezca falso una sola vez para que haya quien niegue la posibilidad de percibir alguna cosa por medio de los sentidos.” (107)

⁴⁶ “He might have been impressed by the fact that none of Socrates interlocutors were able to justify their beliefs. In the latter case he will not have come away with a firm conclusion but rather the impression or suspicion that knowledge is not possible”

⁴⁷ “Appearances are not reliable guides to reality”

Capanaga complementa esto afirmando que no solo se trata de una lectura platónica, sino de una combinación de las epistemologías de Platón y Aristóteles.

El primero abogaba por una intelección directa de las formas, en un proceso según el cual los sentidos eran solo un medio superable e innecesario en último término para el conocimiento certero. Esto se daba como consecuencia de una desconfianza en los sentidos. Por tanto, la epistemología platónica planteaba la cognición mediante el conocimiento (o visión) racional, no sensorial. Posteriormente, la epistemología aristotélica afirmarían que no es posible conocimiento alguno sin la sensorialidad. La vía privilegiada de conocimiento, según Aristóteles, radica en los sentidos. Por ello, si se niega esta vía como inexacta, la intelección es inalcanzable: no se tienen insumos (imágenes verdaderas proporcionadas por los sentidos) sobre los cuales inteligir, por lo cual es cancelada. Así, para los académicos, combinar a Platón y Aristóteles eliminaría la capacidad de comprensión (8).

Si aceptamos estas afirmaciones, la epistemología aristotélica pierde solidez. Esta se fundamentaba en dos aspectos: el ser humano tiene la posibilidad de conocer y el mundo puede ser conocido. Pero aquí Arquesilao declararían, primero, que nuestras habilidades cognoscitivas son muy débiles; y, segundo, que si bien el mundo podría tener una estructura subyacente (afirmación que no es negada en ningún momento), no podemos saber si esto es así, pues las apariencias son oscuras. Si existe algo que subyace a las apariencias, no podemos llegar a aquello mediante las apariencias mismas. La propuesta aristotélica transformó la explicación del conocimiento, pero, al confrontarse con los presupuestos epistemológicos de Platón, acabaría siendo inadecuada para sus propósitos.

Por tanto, según Thorsrud, es necesario concluir que nada puede ser conocido, pero afirmar que “nada puede ser conocido” es ya poseer un conocimiento, incurriendo en una contradicción (“conozco que no conozco”). Para evitar esto (pues se presupone el principio de no contradicción), Arquesilao se niega a sí mismo ese conocimiento (59). La suspensión de juicio es completa, pues no se admite siquiera el juicio sobre la imposibilidad de juzgar. Este tipo de

escepticismo no es una doctrina sino una praxis filosófica, basada en la praxis interrogadora de Sócrates. Sin embargo, señala Thorsrud, esta “supone que si alguien tiene un conocimiento, esta persona no podría ser refutada. Conocer p es saber por qué p es verdadero, de forma tal que ningún argumento puede socavar la captación de esa verdad”⁴⁸ (60). Es decir, el conocimiento consistiría en la demostración irrefutable de una proposición, no pudiendo encontrar una proposición opuesta que la contradiga. Sin embargo, al parecer imposible, surge la sospecha de que la certidumbre plena es inalcanzable. Según Thorsrud, Arquesilao interpreta de esta forma a Sócrates, quien “promueve sin pretenderlo la *epoché* en cuanto no ofrece nada para reemplazar los juicios que el refuta; deja a sus interlocutores en un estado de *aporía*, es decir, cuestionados y sin saber qué deberían pensar ahora” (60-61).

Perin afirma que Arquesilao plantearía dos juicios: I: “nada puede ser conocido” (145) y II: “Una persona no debe asentir a nada, sino suspender el juicio en torno a todo” (146). La problemática radicaría en que ambos juicios se destruyen entre sí. Si se acepta I, no podríamos conocer II; y si se acepta II, no podríamos aceptar I. Pero además ambos juicios son autodestructivos: si nada puede ser conocido, no podría conocerse ni siquiera aquello mismo; y si nada se debe asentir, entonces no es posible asentir esa negación misma. La única forma de optar por esos postulados es no postulándolos y tomarlos como guías prácticas, sin comprometerse con ellos. La *εποχή* debe negarse incluso a sí misma. El escepticismo solo existe como acción, no como doctrina.

Hankinson plantea este problema atribuyendo a Arquesilao “una doctrina de suspensión, frente a lo dudosas y oscuras que son las cosas”⁴⁹ (270), lo que resulta coherente con lo que hemos visto hasta aquí. Pero luego contrasta a este autor con Sócrates: donde éste “decía que solo sabía una cosa, es decir, que no sabía nada, Arquesilao aparentemente da un paso más, afirmando no solo que nada puede ser conocido, sino que ni siquiera puede saberse que nada es

⁴⁸ “If someone has this knowledge, he cannot be refuted. To know p is to know why p is true in such a way that no argument can undermine your grasp of that truth”

⁴⁹ “A doctrine of suspension, in the face of the undecidability and obscurity of things”

conocido⁵⁰ (270) Así, Arquesilao se negaría a aceptar incluso que no sabía nada. Esto, por un lado, es una forma radical de escepticismo (pues no acepta realmente nada), pero por otro lado es una invitación a abandonarlo. En caso se encuentre algo que se conozca, se dejaría la *εποχή* y se asumiría como verdadero ese algo hallado. Así, “Arquesilao no afirmaba que nada pueda ser conocido; en realidad no afirmaba nada. Más bien, su práctica argumentativa (...) era puramente destructiva – buscaba simplemente socavar y refutar las doctrinas positivas de los otros (...) sin hacer afirmación alguna⁵¹” (270). Sin embargo, de ser así, el compromiso no radicaría en un juicio concreto, sino con la búsqueda constante de la verdad, a pesar de que ésta aparentemente no produzca ningún resultado.

Esto podría explicar, también, la ausencia de trabajos escritos por parte de Arquesilao. Su escepticismo es una praxis fundada en un conjunto de presupuestos, no un sistema filosófico. Su objetivo sería, en esta interpretación, “ayudar a otros a remover (...) sus convicciones pobremente fundamentadas⁵²” (61). La suspensión del juicio es, en este esquema, solamente un recurso para evitar los juicios falsos o poco sólidos, siendo así un medio y no un fin.

Thorsrud plantea como objeción tradicional a la renuncia al juicio la inacción: si uno no asiente a ninguna afirmación, no podrá realizar acciones, pues estas presuponen juicios. Recurre a los estoicos, quienes sostienen que

la acción humana involucra tres elementos: impresión, impulso, y asentimiento. Un impulso hacia o en contra de un objeto es el antecedente necesario a cualquier acción intencional. Y el impulso por sí mismo no puede ocurrir a menos que el agente asiente a una proposición evaluativa que encarne en la impresión relevante. Y una impresión por sí misma no sería suficiente para inducir a la acción⁵³ (67).

⁵⁰ “But where Socrates said that he knew only one thing, namely, that he knew nothing else, Arcesilaus apparently goes one better, claiming not only that nothing can be known, but also it cannot even be known that nothing is known”

⁵¹ “Arcesilaus did not affirm that nothing could be known; indeed he did not affirm anything. Rather, his argumentative practice (...) was purely destructive – he sought merely to undermine and refute the positive doctrines of others (...) making no claims whatsoever.”

⁵² “helping others remove the (...) poorly founded convictions”

⁵³ “According to the Stoics, human action involves three elements: impression, impulse, and assent. An impulse towards or away from an object is the necessary antecedent to any intentional action. And impulse itself cannot occur unless the agent assents to the evaluative proposition embodied in the relevant impression. An impression alone is not supposed to be enough to induce action”

Este es un desglosamiento estoico de un problema central: la acción presupone asentimiento a esa acción. La gran mayoría de acciones humanas serían conscientes y aceptadas por el agente que las realiza. Pero para poder elegir una acción en desmedro de otra, es necesario un criterio de juicio. Tanto el juicio que se acepta para realizar la acción como el criterio para aceptar ese y no otros son juicios a los que se debe dar asentimiento para realizar la acción. Y si bien es posible abstenerse de comprometerse con ciertas afirmaciones, no es posible la suspensión completa de la acción.

La *εποχή*, entonces, tiene como consecuencia la imposibilidad de decidir las acciones que uno realiza. Las acciones se llevan a cabo sin asentir a favor o en contra de ellas. Uno no puede decidir lo que hace, no puede ser responsable por sus acciones, ni encaminarlas hacia un bien deseado (67-68). El problema de la acción no ha sido resuelto, y este punto abrirá el campo a la especulación de Carnéades, discípulo de Arquesilao.

2. 3 Carnéades

De acuerdo a Hankinson, después de Arquesilao la Academia fue dirigida por un conjunto de figuras menores, hasta la llegada de Carnéades en el 219 a.C. Según él, “las fuentes antiguas hablan de Carnéades como la Academia “Nueva” o “Tercera”, y su importancia en la historia de escepticismo es difícil de sobreestimar. También, dada la naturaleza de las fuentes, difícil de evaluar” (276). Se sabe que este autor fue famoso en su época, pero los testimonios sobre él aparecen como contradictorios. Intentaremos a continuación identificar sus postulados filosóficos.

Cicerón lo presenta afirmando que Carnéades “no ignoraba ninguna parte de la filosofía, y en opinión de los que le habían oído, principalmente de Zenón, el epicúreo, quien, a pesar de disentir de él en muchos puntos, le admiraba más que a ningún otro filósofo, estaba dotado de un talento increíble y de (...) elocuencia” (35), lo que permite hacerse una idea de su habilidad en su campo.

Por su parte, Hankinson reseña una famosa anécdota suya para caracterizarlo. El año 155 a. C., Carnéades habría tenido la oportunidad de ofrecer dos discursos públicos en Roma sobre la justicia. “En el primero, ofreció una defensa poco interesante de la moralidad convencional; en el segundo refutó las afirmaciones del primero punto por punto. En la controversia resultante, el anciano Catón hizo que expulsaran a Carnéades de la ciudad por poner en peligro las morales de los jóvenes” (277). Así, la praxis de Carnéades resulta bastante iluminadora: se sostiene cuidadosamente un discurso a favor de una postura y luego se desarma cuidadosamente, mostrando que la primera versión es insostenible. Si bien esta anécdota puede producir distintas interpretaciones, la lectura de Hankinson, siguiendo a Lactancio, plantea que los discursos de Carnéades son un intento de demostrar que no se pueden encontrar argumentos firmes para defender la postura en cuestión. Y sobre esta actitud, sostendrá Hankinson, Carnéades desarrollará una versión moderada de la *εποχή* proponiendo una distinción entre “temas de oscura especulación”⁵⁴ como opuestas a “cosas que puedan ser evidentes”,⁵⁵ o, en palabras de Thorsrud, entre los “inaprehensibles”⁵⁶ y los “poco claros”⁵⁷ y mientras todos son inaprehensibles, no todos son poco claros. Descartando los primeros como incognoscibles, afirmará que los primeros poseen evidencia, y si bien ésta no es garantía de verdad, Hankinson dirá que son “una base sólida (...) para formar el tipo de inclinación requerida para la acción” (278). La solución de Carnéades no consistirá en la ausencia de asentimiento, sino en la formulación de juicios *débiles* y *plausibles* (278), en contraposición a alguna verdad dogmática (279).

Siguiendo a Thorsrud, podemos decir que los discursos de Carnéades que reseñábamos antes se habrían realizado “no para menospreciar la justicia, sino para mostrarle a sus defensores que no tenían una base firme para sus argumentos” (70). Así, la discusión deja de ser metafísica y de indagar en torno a la naturaleza de la justicia, y pasa a ser epistemológica, indagando así las vías

⁵⁴ “Matters of obscure speculation”, 278.

⁵⁵ “Things may be evident”, 278.

⁵⁶ “Inapprehensible”, 72.

⁵⁷ “Unclear”, 72.

para el conocimiento de ésta o la imposibilidad de conocerla. Terminada la discusión, no se podría saber nada de la justicia, pero sí podría plantearse un suelo convincente para hablar de ella.

Según Hankinson, Carnéades propone tres características para determinar la plausibilidad de una impresión: "(a) es una función de sus características internas: fuerza y vivacidad, claridad y distinción. Es cuidadosamente probada (b) cuando su contenido ha sido revisado con el de otras impresiones y aparece consistente con ellas. Es confirmada (c) solo en el caso de que no entre en conflicto con algo que uno acepta⁵⁸" (280). Así, podemos hablar de la necesidad de una *coherencia* entre las impresiones, que son originadas por cosas del mundo. Pero, como nuestras capacidades cognitivas son limitadas y el mundo es oscuro, no pueden corresponderse a plenitud.

Mancini atribuye a Carnéades lo que llama una "teoría del probabilismo" (258), negando para ello que las representaciones catalépticas sean determinantes. Por ello, "sostiene en su lugar que las proposiciones pueden ser de dos géneros: probables o no, admitiendo graduaciones intermedias. Estas se basan en representaciones *persuasivas* y *no-persuasivas*" (258). De esta manera uno puede actuar y buscar lo conveniente (para uno y para su comunidad), pero no conocer el mundo con rigurosidad pues esto es imposible. Se trata, entonces, de una interpretación sobre la acción: esta se da, y se pueden extraer ciertas conclusiones básicas de ésta. Pero esta interpretación probable no permite elaborar juicios conclusivos, solo aproximaciones posibles.

Cicerón también asume el probabilismo para evitar la inacción⁵⁹:

Sería, en efecto, contrario a la naturaleza que no existiera nada probable; de admitirlo así, resultaría (...) esa destrucción total de la vida a que antes te referías⁶⁰. Puede, por tanto, admitirse como probable el testimonio de los sentidos, siempre que no se olvide que sus

⁵⁸ "An impression plausibility (a) is a function of its internal characteristics: force and vivacity, clarity, and distinctness. It is thoroughly tested (b) when its content has been checked against that of other impressions and found to be consistent with them. It is unreversed (c) just in case its content is not in conflict with something one accepts."

⁵⁹ Cicerón atribuye el probabilismo a la escuela escéptica en general y no a Carnéades particularmente. Sin embargo, seguimos aquí la interpretación de Mancini, por lo que incluimos esta explicación en este apartado.

⁶⁰ En relación con la imposibilidad de la acción que se desprendería de la suspensión del juicio.

apariencias pueden ser falsas y en nada diferentes de las verdaderas. Por consiguiente, si en contra de una apariencia probable por su aspecto no se presenta nada que sea contrario a esa probabilidad, el sabio puede usar de ella y tomarla como guía de toda su conducta. (...) No obrar así sería suprimir la vida entera (106).

Sucede, entonces, que la cognición aparece como imposible, pero que para hacer posible la vida es requisito aceptar ciertas afirmaciones como válidas o plausibles. Cicerón sostiene que “entre la verdad y el error no existe ninguna diferencia” (136), o por lo menos alguna que podamos reconocer de forma clara. Como esto es así, uno “tiene que servirse de las probabilidades” (117) para orientarse en la existencia.

Con todo esto, vemos a Carnéades como un reformulador de la propuesta de Arquesilao, transformando su *εποχή* en un probabilismo moderado, que busca lo más plausible y más conveniente sobre la demostración apodíctica. Para comprender mejor la praxis escéptica, examinaremos ahora el diálogo *De natura deorum* de Cicerón, en el cual las intervenciones de un interlocutor académico permiten aclarar las particularidades de ésta filosofía.

2.4. *De Natura Deorum*: un ejemplo de argumentación académica

Como veíamos, la filosofía del escepticismo académico no es un corpus de conocimiento sino una praxis argumentativa que, si bien se fundamenta en un conjunto de preceptos, existe en cuanto refuta los sistemas ajenos y no busca postular uno. En este apartado utilizamos el libro III del tratado *De Natura Deorum* de Cicerón, no para realizar una investigación exhaustiva sino para plantear elementos relevantes para nuestra investigación.

Este texto plantea un debate sobre la existencia y esencia de los dioses, llevado a cabo por un conjunto de personajes entre los que destacan tres: el epicúreo Velleio, el estoico Balbo y el académico Cotta. El tratado está dividido en tres libros, dedicando cada uno de éstos a uno de los tres personajes en el orden presentado. Así, Velleio comienza planteando una postura que será refutada en el

libro segundo por Balbo, para dedicar el libro tercero a una refutación final. Sin embargo, al final del texto no se puede extraer una postura o propuesta clara, pues se decide terminar aporéticamente el diálogo (el cual termina proponiendo la continuación de la discusión en algún otro momento). Para fines de nuestra investigación, la relevancia de *De Natura Deorum* radica en la presentación de la praxis académica, y nos limitaremos a señalar algunos aspectos que pueden aportar a nuestra argumentación.

Así, Cotta se dedicará en el libro III a desmontar el sistema planteado por Balbo, refutando cada uno de los puntos planteados. Su método consiste en plantear contraargumentos con minuciosidad, mostrando que el discurso ofrecido no es lo suficientemente sólido, a través de lo que es llamado “un ataque demoledor” (III, 40, 94), en un estilo similar a los discursos de Carnéades ya narrados. Sin embargo, parece haber una honesta búsqueda de verdad, pues la conversación se cierra con las siguientes palabras de Cotta: “yo solamente deseo ser refutado. Mi intención fue preferentemente discutir las doctrinas que he analizado que emitir un juicio sobre ellas, y tengo la esperanza de que fácilmente podrás vencerme” (III, 40, 95). Su objetivo ha sido refutar un postulado que él considera falso, pero como parte de una constante ruta de cuestionamiento. Así, no se hablaría de una imposibilidad de conocimiento, pero sí que éste no se ha encontrado y que su aprehensión es una empresa peculiarmente difícil. A diferencia del sistema metafísico y epistemológico aparentemente acabado de Aristóteles, hay aquí una especulación constante que no parece llegar a conclusiones, ya que la labor del escéptico es, fundamentalmente, desarmar los juicios apresurados: “esto es más o menos lo que yo tengo que decir acerca de la naturaleza de los dioses; no he pretendido negarla, sino llevaros a entender cuán oscura es la cuestión y cuán difícil de explicar” (II, 39, 93). El escéptico planteado es un examinador del conocimiento, que analiza minuciosamente discursos con pretensiones epistemológicas y los somete a escrutinio y a juicio. Esto se refuerza con la brevísima semblanza de Carnéades que realiza Cotta, a quien atribuye la formulación de los argumentos que éste usa “a fin de demostrar la falta absoluta de valor de la teología estoica” (III, 17, 44). El filósofo académico destruiría teorías

sin proponer ninguna, utilizando para ello lo que llama “el arma de la razón, en verdadero estilo académico, para combatir una opinión admitida” (III, 29, 72).

La crítica de Cotta no se presenta como una crítica a la racionalidad ni a sus posibilidades, las cuáles son aceptadas de antemano como vía hacia una verdad posible. Así, Cotta critica la ausencia de argumentación racional en ciertos puntos cruciales⁶¹: “¡Oh! Balbo – replicó Cotta -, tú me estás combatiendo con rumores, cuando lo que yo te he exigido son razones” (III, 5, 13). Parece asumirse que la búsqueda de la verdad es una disquisición de la razón o la inteligencia, las cuales son definidas como facultades empleadas “con el fin de alcanzar las cosas oscuras partiendo de las que nos son conocidas” (III, 3, 8). Esta afirmación se asemeja mucho a la definición de Aristóteles, según el cual uno partía de axiomas conocidos para el descubrimiento y la fundamentación de proposiciones.⁶²

Sin embargo, la razón parece ser también entendida como una capacidad, digamos, neutra, cuya aplicación depende de la persona. Cotta atribuye las acciones libidinosas, avaricias y crímenes, es decir, anti-éticas, a una acción deliberada o al menos consentida del pensamiento. Así, las opiniones y creencias son actividades de la razón, “y de una razón buena si la opinión es verdadera, pero de una razón mala si la opinión es falsa.” (III, 28, 71). Poseemos el pensamiento sin más, pero la persona es responsable de su utilización. Y si bien en este texto no se teoriza en torno a la libertad del agente racional ni del origen de sus juicios falsos o antiéticos, queda claro que la razón es entendida como un instrumento que depende de otras esferas para su funcionamiento correcto.

Cabe anotar un punto más que resulta extraño dentro del contexto. En cierto momento del debate, al tratar de demostrar la debilidad de un punto, Cotta apela al “consentimiento universal de todos los filósofos” (III, 32, 79) para demostrar un axioma⁶³. Podría parecer extraño que un escéptico apele a esta instancia para fundamentar una proposición; sin embargo, podemos leerla como

⁶¹ Como hemos mencionado, el texto de Cicerón examina la naturaleza de lo divino, asumiendo que todos los interlocutores aceptan su existencia. Ya que este tema no nos resulta relevante en esta investigación, nos atenemos a la forma de la argumentación y depuramos los contenidos.

⁶² Analizado en el apartado 1.2 de esta investigación.

⁶³ En este caso, que “la necesidad e ignorancia es un mal mayor que todos los males de la fortuna y del cuerpo juntos” (III, 32, 79).

un elemento del intento de refutar el discurso estoico: el académico construye argumentos con los cuales no se compromete necesariamente (véase el punto 2.3 sobre Carnéades) con el claro objetivo de refutar a su oponente y demostrarle la fragilidad de sus ideas. Exige una discusión en el plano de la razón, pero como veíamos esta lo que hace es arribar a afirmaciones nuevas desde afirmaciones conocidas o axiomas. Entonces, el escéptico puede elegir axiomas convenientes para cumplir su objetivo único de refutar a su oponente, buscando, como veíamos, demostrar solo que el problema es excesivamente complejo y quizás insoluble. La suspensión universal del juicio es, entonces, una inducción: todos los problemas abordados han resultado insolubles, por lo cual, hasta no encontrar un problema soluble, se evita el compromiso con tesis alguna. Sin embargo, para poder ser coherente consigo misma, esta suspensión no es un imperativo ni una afirmación verdadera, sino solamente una inducción de carácter práctico. Se practica como la postura más plausible, pero sin comprometerse a ella y con la posibilidad de descartarla en caso pueda ser refutada. El punto central yacería en que, hasta el momento, no ha podido ser refutada esta suspensión de juicio que permita el compromiso con un juicio.

Como vemos, *De natura deorum* presenta el escepticismo académico con una *actividad* y una *praxis*, donde se lleva a cabo la discusión sin problematizaciones epistemológicas en torno a la naturaleza de los axiomas, sino en torno a la refutación con contraargumentos. Cabría anotar, sin embargo, que si Cotta se enfrentara con otro adversario, podría utilizar sin ningún reparo argumentos estoicos (aunque sin comprometerse con ellos) para poder demostrar su tesis fundamental, según la cual los problemas son tan complejos que aparecen como insolubles. Sin embargo, esta tesis busca también ser refutada, pues el filósofo se encontraría en una constante indagación por una verdad. No se niega que la verdad sea cognoscible: se niega que haya sido encontrada.

A modo de recapitulación, vemos que, frente a la epistemología estoica (que es un replanteamiento de la propuesta aristotélica), el escepticismo académico (fundamentalmente caracterizado por Arquesilao y Carnéades) plantea la *εποχή* o suspensión del juicio. Esto, sin embargo, no es un sistema teórico

(pues hacerlo sería insostenible, como hemos visto) sino una praxis escéptica, que busca refutar otros sistemas bajo la premisa de que no se ha encontrado uno sólido al que sea posible manifestar adhesión. Para evitar que la *εποχή* desemboque en la inacción, Carnéades plantea un probabilismo moderado, el que permite generar juicios plausibles sin por eso comprometerse con ellos.

A continuación, nos detendremos en algunos textos de San Agustín, con el objetivo de analizar cómo busca *superar* (mas no refutar) este planteamiento escéptico, planteando los requisitos para una epistemología propia, la cual desarrollaremos en el capítulo cuarto.



Capítulo III

La vía hacia el conocimiento en san Agustín

En el primer capítulo analizamos la teoría de la proposición aristotélica y sus condiciones de verdad, luego vimos cómo los escépticos académicos buscan refutar su planteamiento, obstaculizando los dos puntos centrales de la epistemología aristotélica: los sentidos como vía de acceso al mundo y el mundo como una realidad cognoscible, dividida en dos “esferas” (materia incognoscible y forma cognoscible).

A continuación, analizamos la respuesta que da san Agustín al escepticismo académico en su búsqueda de demostrar la posibilidad del conocimiento. Para ello, nos detenemos en la refutación escéptica de su obra *Contra academicos*, la cual realiza una refutación de las teorías de Arquésilao y Carnéades, para afirmando que la verdad es cognoscible. Posteriormente, nos detenemos en *Soliloquia* y su exposición de la naturaleza de lo sensible y lo inteligible, así como la definición de verdad y falsedad. Para esto, examinamos la relación entre alma (elemento cognoscente) y mundo (elemento conocido) en Agustín, que es fundamental para la construcción de juicios que nos permitan formular silogismos verdaderos. Con ello, veremos las condiciones de posibilidad del conocimiento en el sistema agustiniano.

3.1 La pregunta por la posibilidad de verdad

Contra academicos se presenta como una refutación de los postulados escépticos, asumiendo que si estos son verdaderos, el conocimiento es imposible. Para ello, se afirma primero que “bienaventurados queremos ser” (1.II.5)⁶⁴: los personajes del diálogo no discuten esta afirmación, asumiendo que no hay necesidad que argumentarla por ser evidente para cualquiera. Luego, se dice que para lograrla es necesario conocer la verdad.⁶⁵ Agustín pregunta:

⁶⁴ La palabra latina aquí es “beatitudine” y otras de la misma raíz. En nuestra versión es traducida al castellano indiferentemente por “beatitud” o “felicidad”.

⁶⁵ Esta argumentación es heredera de la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles, además de que el planteamiento se repite en todos los diálogos de Agustín que aquí nos ocupan.

¿qué piensas (...) que es vivir felizmente, sino vivir conforme a lo mejor que hay en el hombre? (...) ¿Quién dudó jamás (...) que lo más noble del hombre es aquella porción del ánimo a cuyo dominio conviene que se sometan todas las demás que hay en él? Y esa porción (...) puede llamarse mente o razón (1.II.5).

Estas afirmaciones no son cuestionadas, y afirman la nobleza superior de la mente (*mens*), que se asume aquí como sinónima de razón (*ratio*). Así, se conviene que la felicidad es vivir de acuerdo con la parte más noble de la persona y que vivir de acuerdo con ella es buscar la verdad. La discusión de *Contra academicos* radica en la posibilidad de alcanzar esta verdad. (1.II.6).

Alipio pone las condiciones de discusión en 2.IX.22, exigiendo a Agustín que demuestre la posibilidad de obtener conocimiento en lugar de refutar a los Académicos. Si no hace esto, quedará como un escéptico, dedicado a destruir sistemas ajenos sin edificar uno propio. Agustín concuerda en la suma importancia de esta labor, que es el problema primero de todo aquel que busque el conocimiento y sin el cual no puede resolverse ningún otro problema:

Si, pues, yo no logro convencerme de la posibilidad de descubrir lo verdadero tan fuertemente como los académicos estaban convencidos de lo contrario, no me atrevo a indagar nada ni hallo cosa que defender (2.IX.23). Creo que nuestra ocupación, no leve y superflua, sino necesaria y suprema, es buscar con todo empeño la verdad (3.I.1)

El escepticismo puede ser definido como una propuesta filosófica que busca eliminar la posibilidad de realizar propuestas filosóficas. Busca demostrar que el conocimiento es imposible o es sumamente limitado. Sin embargo, las distintas formas de escepticismo suelen verse obligadas a demostrar algo para demostrar la imposibilidad de la demostración, pudiendo incurrir así en contradicción. Ahora, si uno refuta un planteamiento escéptico, todo lo que está logrando es plantear que nada se puede sostener (ni siquiera un planteamiento escéptico), o manteniendo la duda. Para poder buscar conocimiento, uno debe *superar* el escepticismo, es decir, demostrar la posibilidad de una epistemología, que muestre qué se puede conocer y cómo.

Para lograr esto, Agustín cuestiona el probabilismo académico de Carnéades (véase 2.3), según el cual es posible sostener proposiciones probables

que sirvan como guía para la acción. Agustín afirma que “lo probable recibe también el nombre de verosímil” (2.VII.16), definiendo esta palabra como “lo semejante a la verdad” (2.VII.17). De acuerdo a Gerard O’Daly,

Agustín explota el hecho que Cicerón traduce *pithanon* (“persuasivo”/ “creíble”) o *eikos* (“posible”) por *veri simile* (“parecido a la verdad”) o *probabile* (“probable”). Agustín argumenta que es absurdo afirmar que algo es como la verdad cuando uno sostiene no saber qué es la verdad. (161)⁶⁶

Si esto es correcto, los Académicos caen en el absurdo: afirman que lo semejante a la verdad es identificable, pero no la verdad misma. Agustín interroga cómo es posible seguir lo semejante a la verdad y desconocer ésta. “Cuando tú dices que no conoces ninguna verdad, ¿cómo puedes abrazar lo que se asemeja a ella?” (2.XII.28). O, dicho en otras palabras: si identificamos ciertas proposiciones como plausibles, ¿cuál es nuestro criterio para diferenciar éstas de las que no lo son? Pues si reconocemos algunas cuantas como posibles, tendríamos que afirmar que otras no lo son. ¿Bajo qué criterio logramos esta separación? Si no lo tenemos, identificar lo verosímil será imposible. Sin embargo, si lo tenemos, conoceremos alguna verdad, lo que desarma la propuesta académica. En esta línea, afirma Bruce Bubacz que

Agustín demuestra que, en realidad, cada línea escéptica de razonamiento requiere por lo menos asumir un conocimiento (40)⁶⁷. El conocimiento es posible, entonces, porque incluso los intentos de demostrar que es imposible requieren algún conocimiento (54)⁶⁸

Así, la postura escéptica está amparada en ciertas afirmaciones a pesar de sostener la imposibilidad de realizar afirmaciones. Por más que se presente como una praxis y no un sistema axiomático, parte del reconocimiento de por lo menos algunos juicios que se aceptan. A pesar de esto, no se ha logrado aun superar el

⁶⁶ “Augustine exploits the fact that Cicero translates *pithanon* (“persuasive”/“credible”) or *eikos* (“likely”) by *veri simile* (“like truth”) or *probabile* (“probable”). Augustine argues that it is absurd to claim that something is like the truth when one purports not to know what the truth is.” O’Daly la considera una crítica fallida, basada en un error de traducción. Además, considera que no se requiere conocer la verdad para plantear que algo pueda parecerse a una verdad posible (161).

⁶⁷ “Augustine then demonstrates that each skeptical line of reasoning in fact requires at least the assumption of knowledge.”

⁶⁸ “Knowledge is possible, then, because even those attempts to demonstrate that it is impossible require knowing something.”

escepticismo, ya que no se ha explicado cómo es posible la cognición ni que juicios pueden sostenerse con verdad.

Para lograr esto, Agustín enumera una lista de conocimientos indudables que poseemos antes de cualquier investigación. La siguiente lista se encuentra literalmente en el texto, aunque aquí la ordenamos en cuatro puntos:

1. Frases disyuntivas: “poseo una suma innumerable de esta clase de conocimientos relativos al mundo. Porque son verdaderas estas proposiciones disyuntivas y nadie las puede confundir con lo falso” (3.X.23). Si una proposición es asumir uno de los lados de la contradicción y esta puede resultar verdadera o falsa, tenemos siempre que cada contradicción tiene solo dos partes y, por fuerza, solo una de ellas puede ser verdadera. Si afirmamos que se da uno de los dos lados de la contradicción, pero no cual, la afirmación resultante será verdadera.⁶⁹
2. La percepción sensible y la existencia del mundo, que se desprende de ella: “nunca vuestros razonamientos han podido debilitar el testimonio de los sentidos” (3.XI.24). La percepción es un hecho que no puede refutarse, ya que no depende de la razón para darse. Ahora, es posible que lo que se perciba sea falso, pero no es posible no percibir. ¿Existe, pues, el mundo que vemos? Agustín afirma que llama “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” (3.XI.24). No importa, ahora, cuál es la esencia del mundo, sino reconocer que percibimos “algo”, y que la vida humana depende de las cosas que percibimos (“nos contiene y nos sustenta”, dice Agustín: la vida depende del alimento, el aire, la protección, etcétera, por lo que depende del mundo que percibimos). Es posible, sí, que todo esto sea una apariencia, pero para evitar problemas con los nombres, todo esto percibido es, simplemente, llamado “mundo” y no “ser” ni “aparecer”. “Llamo mundo a lo que se me ofrece al espíritu, sea lo que fuere” (3.XI.25): todo lo que se da, se da en nuestro campo perceptivo, al cual llamamos mundo. Si lo que vivimos es sueño o ilusión, pues esta se da en el mundo. Las proposiciones verdaderas lo serán independientemente de si son expresadas en vigilia, ilusión o sueño.
3. Las certezas matemáticas: “que tres por tres son nueve y cuadrado de números inteligibles, es necesariamente verdadero, aun cuando ronque todo el género humano” (3.XI.25). La verdad de operaciones numéricas realizadas correctamente es evidente y sin justificación de por medio, por lo cual no podemos, así queramos, dudar de la exactitud de ésta ciencia.
4. La percepción subjetiva: “no hallo como un académico puede refutar al que dice: sé que esto me parece blanco; sé que esto deleita mis oídos; se que este olor me agrada; sé que esto me sabe dulce; sé que esto es frío para mí” (3.XI.26). Nosotros percibimos el mundo de una forma, y esta forma se sostiene en el tiempo, no es caótica ni cambia constantemente. Por ende,

⁶⁹ Aunque, estrictamente hablando, sean dos proposiciones juntas.

podemos formular juicios en presente sobre lo que percibimos, sabiendo que así son irrefutables. Lo que percibimos no necesariamente es lo verdadero de las cosas, pero la percepción de cada persona es individual y sobre ella se puede juzgar. Sin embargo, como vemos, son proposiciones subordinadas a “sé que” y cierran expresando “para mí” y “ahora” (aunque estas fórmulas puedan redactarse de varias maneras), lo que impide que sean falsas. Así, tenemos que las proposiciones de la forma “se que A es B para mí ahora” son, pues, irrefutables. “un hombre, cuando saborea una cosa, puede certificar (...) que sabe por el testimonio de su paladar que es suave o al contrario, (y) ni hay sofisma griego que pueda privarle de esta ciencia” (3.XI.26): la argumentación no es capaz de cuestionar la percepción sensible porque esta no está fundamentada en la razón.

Podemos agrupar todos estos tipos de verdades en dos categorías, aunque Agustín no lo haga. Primero, aquellas cuya obtención depende del alma, las cuales comprendemos con facilidad y cuya verdad nuestra razón no puede dudar (es el caso de la 1 y la 3); y segundo, aquellas cuya obtención depende del cuerpo, referidas a la percepción e independientes de las anteriores (es el caso de la 2 y la 4). Si hablamos de “verdades del cuerpo”, nos amparamos en el párrafo anterior a esta enumeración (3.XI.26), en el que se insiste en describir la sensorialidad completa del hombre, abarcando todas las posibilidades perceptivas que posee y que se encuentran en el cuerpo. Estas son irrefutables, ya que sus condiciones de verdad son independientes de la razón humana. La percepción es un hecho, no un descubrimiento.⁷⁰

A esta lista es importante agregar una afirmación adicional. En *De libero arbitrio*, buscando el punto de partida del conocimiento, plantea la existencia del sujeto antes de la existencia de la cognición o de lo conocido:

Comenzando por las cosas más evidentes, lo primero que deseo oír de ti es si tú mismo existes. Quizás temas responder a esta cuestión. Mas ¿podrías engañarte si realmente no existieras? (...) Puesto que es para ti evidente que (Dios) existe, y puesto que no podría ser evidente de otra manera si no vivieras, es también evidente que vives. ¿Entiendes bien como estas dos cosas son verdaderísimas? (...) Luego es evidente esta tercera verdad, a saber, que tú entiendes. (II, III, 7)

⁷⁰ Sin embargo, es importante señalar que Gareth Matthews las clasifica de forma distinta. Según él, Agustín habla de tres grupos de conocimiento: verdades lógicas (logical truths), verdades matemáticas (mathematical truths) y reportes de experiencia inmediata (reports of immediate experience) (172). En nuestro caso, creemos pertinente nuestra clasificación pues nos permite, además, sustentar y dar fundamento a la distinción entre cuerpo y alma que analizaremos más adelante.

La existencia del yo es evidente para el sujeto. Es una verdad primera que permite plantear la existencia de realidades extra-mentales. Este conocimiento es inmediato, pues no requiere de ninguna mediación para ser alcanzado, y se vuelve un presupuesto y un polo de articulación entre las dos clases de verdades. Según Bubacz, el conocimiento del yo es evidente para sí mismo (41). Afirma también que Agustín

mantiene que el conocimiento de la existencia propia se obtiene de una manera tan especial que es distinta a la manera en que aprendemos del mundo material. Ya que este conocimiento se obtiene de manera especial, no es susceptible al error. Por tanto, el conocimiento de la existencia de uno mismo es certero. (54)⁷¹

Contra academicos incluirá también la dialéctica, una herramienta indubitable del alma para la cognición. Si bien no la define, afirma que:

“Si hay cuatro elementos en el mundo, no hay cinco. Si el sol es único, no hay dos. Una misma alma no puede morir y ser inmortal. No puede ser el hombre al mismo tiempo feliz e infeliz. No es a la vez día y noche” (3.XIII.29) El sabio conoce la dialéctica y por eso puede “menospreciar y acabar sin piedad con el burdísimo sofisma: si es verdadero, es falso; si es falso, es verdadero” (3.XIII.29).

Podemos definir en este contexto a la dialéctica agustiniana como la aplicación del principio de no-contradicción: no puede ser verdadera una cosa y su contraria en las mismas condiciones. Este principio resultaría evidente e indubitable. Agustín afirma que las proposiciones que consisten en una disyunción (donde se afirman ambas partes de la contradicción exigiendo que se acepte solo una) son indubitables, ya que “por la dialéctica aprendí que eran verdaderas, en sí mismas verdaderas, sea cual fuere el estado de nuestros sentidos” (3.XIII.29).

Podemos, entonces, afirmar con Rist que Agustín encuentra que “*algunas* formas de conocimiento son posibles”, como las que ya hemos reconocido. Si esto es así, “quizás la verdad religiosa y metafísica puede ser obtenida”⁷² (28), así como el conocimiento científico sobre el mundo. A esto se dedicará en su trabajo posterior. Si bien no desarrolla exhaustivamente todo lo que plantea en el *Contra*

⁷¹ “He maintains that knowledge of one’s existence is attained in a special way which is unlike the way we learn about the material world. Because this knowledge is attained in a special way it is not liable to error. Thus, knowledge of one’s own existence is certain.”

⁷² “If some knowledge is possible, perhaps religious and metaphysical truth can be obtained”.

academicos, cierra con una declaración de intenciones: afirma Agustín estar “deseando (...) conocer la verdad, no solo por fe, sino por comprensión de la inteligencia” (3.XX.43). No hay aquí una jerarquía entre estos dos términos, sino que la cognición por fe ya se tiene, más no la comprensión racional. Agustín busca armonizar ambas potencias cognoscitivas. Queda claro entonces que el conocimiento es posible en ciertos aspectos.⁷³ Cierra el *Contra Academicos* sosteniendo que para “nadie es dudoso que una doble fuerza nos impulsa al aprendizaje: la autoridad y la razón” (3.XX.43). La importancia de la autoridad para el conocimiento se analizará en el próximo capítulo.

Con todo esto, vemos que el conocimiento es posible. Sin embargo, el diálogo analizado solo demuestra la posibilidad, no el método. Para superar el academicismo, es necesario demostrar cómo es posible el conocimiento. Por lo tanto, nos detenemos a continuación, en la obra *Soliloquia*.

3.2 La vía hacia la verdad

Soliloquia plantea un diálogo entre Agustín y la Razón, en un proceso en que se busca conocer a “Dios y el alma” (1.II.7)⁷⁴. Ambas son amadas, pero no son conocidas aún (1.II.7). Podemos, pues, deducir que existe una cierta noción de su existencia y una intención afectiva, no justificada previamente por silogismos. Declara tener fe en Dios y en el alma, pero que no los conoce aún.

Para ello, distingue desde el comienzo dos órdenes de realidad. Primero, detalla “la esfera de la percepción sensible” (1.III.8), la cual es mutable o puede cambiar, no se da de manera necesaria, y por ello se rechaza su testimonio para alcanzar la verdad.⁷⁵ Más bien, quiere alcanzar el conocimiento de la única

⁷³ Agustín señala también, sin embargo, que “no hay cosa que no sea dudosa” (3. XIV.32)

⁷⁴ Según Ronald Nash (22), Agustín relaciona la verdad con Dios mismo. Por tanto, esta pretensión de conocer a Dios y al alma tiene muchas implicaciones, tanto metafísicas (en cuanto a la estructura del alma), como religiosas (en cuanto el alma busca a Dios como fuente de felicidad y plenitud), como epistemológicas (en cuanto el alma busca la verdad que es Dios). En la práctica, estas implicaciones no están separadas claramente en Agustín pues subyace una unidad intrínseca a estos puntos. Sin embargo, en esta investigación nos interesa fundamentalmente el cuestionamiento epistemológico.

⁷⁵ Estas afirmaciones no están explícitas, pero se presuponen. La cita de donde se infiere esto es la siguiente: “eso pertenece a la esfera de la percepción sensible, y no sé si Dios o alguna cosa

manera que considera posible, a través del entendimiento (*intellectu*) (1.III.8). Agustín propone dos órdenes cognoscitivos en el ser humano: la sensibilidad y el entendimiento. Por ende, resulta necesaria la existencia de dos ámbitos distintos que realicen cada función cognoscente. En *De beata vita*, Agustín afirma que constamos de cuerpo y alma. Nuestra corporeidad es evidente: percibimos el mundo físico a través de nuestra fisicalidad. Sin embargo, se postula la existencia de un alma inmaterial. Para demostrarlo, Agustín afirma que sabemos que vivimos, por lo cual tenemos vida, pues “nadie puede vivir sin vida” (II.7). Constamos de dos esferas que están separadas: el cuerpo y la vida. Si los cuerpos no poseen vida por sí mismos, es necesario que exista algo más en nosotros que nos haga vivir. El alma cumple esa función (II.7). De esta forma, la argumentación reseñada ha planteado dos órdenes de realidad en el ser humano. Para profundizar en este argumento, recurrimos a Montague Brown, quien afirma que

La sensación es posible para un ente material solo bajo la condición de que este ser sea algo más que materialidad. Un cuerpo, en cuanto cuerpo, no percibe: es un cuerpo informado por un alma sensitiva que percibe. Ahora, el alma no es en sí misma un cuerpo, sino la vida del cuerpo.⁷⁶

Notamos que nosotros mismos, en cuanto humanos, somos materia. Sin embargo, constatamos estar rodeados de otras entidades materiales que no tienen vida, y otras que, teniéndola, no tienen capacidades racionales. Por ende, debemos tener (o ser) algo distinto a las demás cosas, también materiales, para explicar la diferencia. En estos términos, se hace necesario postular la existencia del alma como aquella particularidad. En palabras de Brown, no podríamos sostener que

la interacción física que se da entre cuerpos es una explicación suficiente para la sensación. Claramente, ningún animal podría percibir sin un cuerpo, pero es el elemento activo – el alma sensitiva – que

natural oculata cambiará el curso lunar; y si esto acaece, se derriba en tierra toda mi previsión” o mi conocimiento de algo (1.III.8).

⁷⁶ “Sensation is possible for a material being only on the condition that that being is more than mere materiality. A body as a body does not sense: it is a body as informed by a sensitive soul which senses. Now the soul is not itself a body but the life of the body” (254).

distingue al animal del mineral y el vegetal, permitiéndole ser consciente de los procesos físicos que suceden en el cuerpo.⁷⁷

Podemos, además, ensayar otra argumentación: notamos que poseemos dos instancias distintas de conocimiento. Percibimos sensorialmente un objeto *x*, pero a la vez, tenemos una palabra para designar el objeto *x*. Tenemos, pues, el objeto *x* y la palabra *x*. Encontramos cierta dimensión inmaterial en nosotros, en cuanto humanos, que llamamos pensamiento, donde “localizamos”, por así decirlo, nuestros contenidos mentales; así como notamos que percibimos y localizamos esta percepción en nuestra sensorialidad. A su vez, buscando un “lugar” donde establecer cada proceso, designamos que la percepción se da en el cuerpo y el pensamiento en el alma. Seríamos, pues, un compuesto de ambas instancias.⁷⁸ Esto parece evidente. Sin embargo, esto plantea un problema: si la percepción es cambiante y no produce verdades inmutables, estas deben darse en la esfera del alma. Las matemáticas son prueba de ello: el alma puede conocer con universalidad y necesidad, por lo menos, la geometría y la aritmética, por lo cual si hay algún conocimiento certero, tendría que darse en ella. Pero para evitar subjetivismos o inexactitudes, necesitamos plantear que la realidad está compuesta, al igual que el ser humano, de dos órdenes de realidad: el material, percibido por los sentidos, y el inmaterial, conocido por el alma. La dualidad postulada en nosotros nos fuerza a postular una dualidad en el mundo, como veíamos en Aristóteles, que nos permita acceder a un conocimiento certero, inmutable y necesario.

Los objetos físicos constan de una realidad autoevidente que descubrimos mediante la percepción. Como vimos en 3.1, podemos pensar que lo que vemos es falso, pero no podemos pensar que no percibimos el mundo. El problema aparece cuando notamos que esta realidad física es cambiante y que lo que es verdadero ahora puede no serlo posteriormente. Por ende, no podemos localizar

⁷⁷ “What Augustine would deny is that the physical interaction that goes on between bodies is a sufficient explanation for sensation. Clearly, no animal could sense without a body, but it is the active element –the sensitive soul- that distinguishes animal from mineral and vegetable, allowing it to be aware of the physical process that the body is undergoing” (256).

⁷⁸ Esta argumentación es tomada de Montague Brown y nuestra. Sin embargo, creemos que tiene asidero en los planteamientos agustinianos.

las verdades necesarias e inmutables (como las matemáticas o la lógica⁷⁹) en el mundo material. ¿Cuál es el origen de este “contenido inmaterial” que poseemos en el alma? Y si bien hemos demostrado la existencia de dichas verdades formales, necesitaríamos primeros principios (*αρχαι*) con idéntica universalidad y necesidad. Estos principios son, por naturaleza, inmateriales en cuanto que lingüísticos y no objetos del mundo. Por todo esto, necesitamos postular una realidad inmaterial universal y necesaria, que garantice que podamos predicar dicha universalidad y necesidad a los contenidos mentales.

Para lograr esto, Agustín parte de un análisis de cómo conoce el ser humano, y a partir de esta epistemología antropológica postula la existencia de una realidad inmaterial, lo que en Aristóteles se trataba de *formas* universales presentes en las cosas. Todo este planteamiento se desarmaría si el conocimiento no fuera posible, pues el argumento funciona con un condicional: si el ser humano conoce algo universal y necesario, debe existir algo universal y necesario que ser conocido (una realidad inmaterial). La lista de conocimientos certeros de *Contra academicos*, demuestra que es posible. Dada la argumentación seguida, postular un dualismo en la realidad y en el ser humano es inevitable.⁸⁰ La realidad es, pues, dual. A continuación, y siguiendo con la argumentación de *Soliloquia*, exploraremos la solución de Agustín a este problema.

Hemos, pues, identificado qué aspecto humano sería capaz de conocer. El diálogo se detiene en aquellas cosas que conocemos certera e indubitavelmente y se coloca como primer ejemplo la geometría (1.IV.9). Para describir cómo se obtiene el conocimiento afirma:

Los sentidos en este punto me han servido como *nave*. Pues cuando me llevaron al punto que me dirigía, *allí los dejé*; y ya, como asentado en tierra firme, cuando comencé a analizarlas con el pensamiento, me vacilaron por largo tiempo los pies. Por lo cual, antes creo que se pueda navegar por tierra que alcanzar la ciencia geométrica con los sentidos, *aunque a los principiantes les prestan alguna ayuda*. (1.IV.9, énfasis nuestros)

⁷⁹ Agustín no escribe tratados de lógica a la manera de Aristóteles ni cuestiona ni desarrolla los sistemas lógicos heredados. Sin embargo, utiliza el silogismo como método, como hemos visto, y muchas de sus argumentaciones para demostrar algo se realizan a través de silogismos.

⁸⁰ Por lo menos, en esta argumentación agustiniana y en el caso de Aristóteles. Como veíamos, este dualismo se daba en la división entre materia cambiante y forma no-material y no-cambiante.

Como veíamos, el ser humano posee dos vías de acceso a la realidad extramental⁸¹: los sentidos y el pensamiento, también nombrado antes intelecto o entendimiento. La percepción sirve de “nave”, es decir, como recurso que ayuda a llegar al conocimiento, pero no lo provee. Incluso, afirma que luego es dejada y que solo es una ayuda para principiantes, especificando además que el primer esfuerzo de conocimiento intelectual produce una vacilación por estar acostumbrados a trabajar con los sentidos. Esto no quiere decir que la percepción sea falsa: lo que sucede es que la percepción muestra realidades cambiantes y el conocimiento solo puede darse de aquello que no cambia. De lo contrario, cualquier afirmación que hagamos sobre el mundo estaría sujeta al cambio. Podríamos conocer solo cosas que son y dejarán de ser, por lo cual nuestro conocimiento sería tan contingente como el mundo.

Entonces, afirma que este conocimiento intelectual le permite tener “ciencia (*scientia*) de las verdades” matemáticas sobre las que se discute aquí (1.IV.9). De estas afirmaciones extrae numerosas proposiciones matemáticas indubitables, como “la línea no puede dividirse en dos en sentido longitudinal” o “se puede cortar en sentido transversal” (1.IV.10). Pero además, con todo esto, demuestra que una sola ciencia permite conocer cosas diversas, como la línea y la esfera. De la misma manera, la mirada que contempla el cielo y la tierra es la misma, aunque sus objetos sean distintos (1.V.11). Esto confirma que el conocimiento del intelecto alcanza numerosos objetos, por lo cual si es la parte humana que puede formular proposiciones universales y necesarias (en oposición a los sentidos, que solo acceden a lo sensorial que es contingente), y a la vez puede conocer diversas cosas, entonces es a través de ella que lograremos fundamentar proposiciones verdaderas y superar el escepticismo académico.

Tras este desarrollo se presenta un argumento de clara inspiración platónica, que a pesar de su brevedad exige detenerse cautelosamente en él. Para hablar aquí del alma, hace una primera comparación con el cuerpo:

⁸¹ Aquí por “extramental” nos referimos a lo cognoscible que excede la mente particular del sujeto cognoscente. Si existen elementos presentes en el alma humana, estos no serían particulares, por lo que los llamaremos aquí “extramentales”, independientemente de si están o no en el sujeto antes o después de la cognición.

las potencias del alma son como los ojos de la mente; y los axiomas y verdades de la ciencia aseméjense a los objetos, ilustrados por el sol para que puedan ser vistas, como la tierra y todo lo terreno. Y Dios es el sol que los baña con su luz. Y yo la razón soy para la mente como el rayo de la mirada para los ojos. (1.VI.12)⁸²

Con esto, podemos desarrollar el siguiente esquema:⁸³

Parte del ser humano	Cuerpo	Alma
Órgano con capacidades	Ojos	Potencias del alma
Realización de la capacidad	Rayo de la mirada	Razón
Aquello que es visto	Objetos	Axiomas y verdades
Posibilita la capacidad	Sol	Dios

Habría, entonces, una presupuesta analogía entre la forma del ser del alma y la forma de ser del cuerpo. Agustín, para entender al alma, describe cómo funciona el cuerpo. Analiza, como ya vimos, la manera de percibir del cuerpo para equipararla a la manera de percibir del alma. Por ende, continúa su investigación con la siguiente distinción: “No es lo mismo **tener ojos** que **mirar**, ni **mirar** que **ver**. Luego el alma necesita tres cosas: tener ojos, mirar, ver.” (1.VI.12, énfasis nuestros) La traducción de los términos, sin embargo, es engañosa. La frase original latina es la siguiente “*Non enim hoc est **habere oculos** quod **adspicere**: aut item hoc es **adspicere** quod **videre**”.* La distinción va como sigue:

- *Habere oculos*: la posesión de un órgano (ojo) que posee capacidades.
- *Adspicere*: Se trata de un verbo latino formado por la conjunción de dos palabras. *Ad* (“hacia”) y *spicere* (“mirar”). El verbo *adspicere* significaría “mirar hacia” o “dirigir la mirada”. Mantenemos la traducción de “mirar” con las salvedades realizadas.
- *Videre*: Este verbo, traducido como “ver”, refiere a la acción o potencia natural del ojo. Es la actividad natural del ojo.

La frase final de la cita que permitió formular el cuadro ya expresado aparece en el original de la siguiente manera: “*Ego autem **ratio** ita sum in*

⁸² Este esquema aparece muy similar al Símil del Sol de Platón, en el libro VI de la *República*.

⁸³ Los términos en negrita son nuestros, pero las columnas segunda y tercera son textuales.

mentibus ut in oculis est adspectus". Vemos, entonces, que la **razón** en la **mente** es comparada con la **mirada** en los **ojos**. Es decir, el acto de razonar sería el de dirigir nuestra capacidad cognoscitiva hacia algo cognoscible. Son exigidas, para la plena percepción, estas tres instancias: los ojos, el mirar y el ver. Por ende, el alma necesitaría de tres instancias análogas para conocer plenamente. Los ojos serían equivalentes a las potencias del alma y la razón a la mirada. Agustín señala que sería necesaria una capacidad equivalente a la visión en el alma (una capacidad natural de ver), sin explicitar un término. Esto es enfatizado en *De libero arbitrio* afirmando que "esto que llamamos saber, (*scire*), no es otra cosa que percibir (*perceptum*) por la razón (*ratione*)". (I, VII, 16); y luego que la razón "viene a ser como la cabeza u ojo de nuestra alma"⁸⁴ (II, VI, 13): el proceso cognoscitivo es análogo a la percepción sensorial.

La actividad del alma sería equivalente a la del cuerpo: percibiría lo que está dado y que existe previamente al acto cognoscitivo. Según Bruce Bubacz, esta actividad interior es llamada hombre interior (*homo interior*) por san Agustín (8) y, al identificarlo con la mente (21), se convierte en el elemento cognoscente del ser humano. Al ser inmaterial, el *homo interior* es explicado siempre mediante metáforas del hombre exterior (el cual "incluye todas las cualidades y habilidades que los humanos compartimos con los animales", por lo que refiere solo al cuerpo, sino que incluye "a los sentidos, y todas las condiciones que deben satisfacerse para mantener vivo al cuerpo"⁸⁵), por lo que habla, entre otras cualidades, de visión interna, como vimos en *Soliloquia*. Bubacz afirma que las dimensiones interna y externa del ser humano "comparten una estructura lógica"⁸⁶ (9), tanto en sus potencias como en los espacios que los rodean⁸⁷. Utilizar la imagen del *homo interior* permite a Agustín explicar las dimensiones inmatriciales que, si bien permiten un conocimiento inmediato, como vimos, son más difíciles de explicar porque estamos habituados al trato con los sentidos.

⁸⁴ "Quiddam quasi animae nostrae caput aut oculum".

⁸⁵ "Includes all of those qualities and abilities which human beings share with other animals. The outer man includes the body, the body's senses, and all of the conditions which must be fulfilled in order to keep the body alive." (20)

⁸⁶ "They share a logical structure"

⁸⁷ Bubacz utiliza "environment", que traducimos como "los espacios que los rodean".

Siguiendo la analogía, reconocemos que, al momento de conocer algo, la percepción encuentra algo que pre-existe a su acto perceptivo. Con esto, nos vemos obligados a aceptar que las ideas presentes en el alma son “vistas”, existen fuera de la mente y la mente las percibe. Hemos, pues, dado consistencia ontológica a los conceptos y las proposiciones verdaderas: estos están fuera de la mente, y ésta los ve y los toma de alguna forma (un proceso análogo a la *επαγωγή* de Aristóteles: tomar aquello que está afuera y hacerlo pasar al interior de la mente). Recordemos siempre que, en el esquema agustiniano, el proceso es análogo a la percepción: el mirar un objeto no crea, ni forma al objeto, sino que decir que reconoce su existencia y delimitaciones. La mente haría lo mismo, utilizando los sentidos como “nave” para llegar a los contenidos mentales. O, en palabras de Trundle, “una explicación meramente materialista de la percepción es inadecuada *inter alia* para las ideas matemáticas” (189)⁸⁸. No podemos explicar las ideas matemáticas mediante la interacción entre cuerpos, pues estas ideas tienen consistencia inmaterial y no son cognoscibles por la percepción. Tenemos que postular un origen o locación para estas que no sea física, por lo que se postula la existencia del alma. Estos puntos no están lejos de la propuesta aristotélica (como señala Brown: 1): realizando una antropología dualista y salvaguardando la posibilidad de conocer algo verdadero, resulta evidente que aquello a lo que accedemos (sea material o inmaterial) nos preexiste. El mundo estaría compuesto de una realidad material percibida sensorialmente, y de una realidad inmaterial inteligida.

3.3 La fe como ruta hacia la verdad

Según Agustín, nuestra inmoralidad “cubre” los ojos de nuestra mente, por lo que no vemos las cosas inmatrimales como son. Con esto busca, también, explicar la posibilidad de discrepancia: la verdad es una (en oposición a múltiple), pero solo la vemos si estamos listos para ella. De lo contrario, somos susceptibles de error. Entonces, debemos limpiarnos “de toda mancha corporal, esto es,

⁸⁸ “A mere materialist account of perception is inadequate *inter alia* for mathematical ideas”.

alejada y limpia del apetito de las cosas corruptibles” (1.VI.12). Hay una *moralización de la epistemología*, nuestro conocimiento certero es dependiente de nuestra actitud moral. Si amamos las cosas corruptibles, no veremos las espirituales. Este amor a las cosas materiales es viciado en cuanto éstas son incompletas y mutables, lo cual impide colmar plenamente el alma necesitada de bienes.⁸⁹ Esto permite a Agustín explicar el error, es decir, por qué algunos afirman, por ejemplo, la inexistencia de Dios: si no están moralmente preparados, no serán capaces de acceder a la verdad inmaterial. Es necesaria entonces una suerte de purga espiritual para conocer con plenitud. Afirma que

esta limpieza y libertad se consigue con la fe, porque nadie se esforzará por conseguir la sanidad de los ojos si no la cree indispensable para ver lo que no puede mostrársele por hallarse inquinada y débil (1.VI.12).

Lo que hace la fe es creer en lo verdadero, sin conocerlo aún, siendo fundamental porque, en palabras de Ronald Nash, es una “precondición del conocimiento”⁹⁰. Y funciona como brújula, ya que no da el conocimiento, pero señala la ruta para buscarlo. No es posible la sanidad si no se cree que sea necesario sanarse. Si no reconocemos la enfermedad que padecemos, no podemos buscar una cura. La fe cumple la función de empujar a la búsqueda de sanación. La única forma de buscar la verdad es creyendo que existe, o al menos que puede existir. Si se afirma que no existe, no se buscaría. Así, la fe es el primer escalón para el conocimiento. Pero, inmediatamente después, necesita de la esperanza, que permita que siga investigando durante el proceso de búsqueda de la verdad. Al comenzar ésta búsqueda, se hace necesario tener esperanza de que llegue a buen puerto. De lo contrario, la búsqueda se abandonará.⁹¹ Por último, quien busca debe amar la luz de la verdad y no desear más las tinieblas, porque de no hacerlo optará por permanecer en la oscuridad que le impide ver la verdad.

⁸⁹ Véase *De beata vita*. La felicidad, según este texto, es la satisfacción de las necesidades del alma, la cual se debe hacer completa y eternamente, no de forma contingente y parcial. Por ello, las cosas materiales (contingentes y parciales) no pueden llenar el alma como lo hace Dios (completo y eterno). Estas ideas se desarrollan también en *Soliloquia* 1.IX-XII, pero no nos resultan tan relevantes para este trabajo. Digamos, simplemente, que es necesario dejar el amor por todas las cosas corporales para amar las inmateriales y poder conocerlas.

⁹⁰ “Faith, in a sense, is a precondition of knowing” (24).

⁹¹ Estas afirmaciones son un resumen del capítulo VI del libro 1 de *Soliloquia*.

Por esto, necesita de la caridad para sanar “y habilitarse para la visión de Dios” (1.VI.12). Quien posee la caridad y ha salido de las tinieblas solo le resta dirigir la vista hacia algo (*adspicere*) para conocerlo. En caso del conocimiento, “la razón es la mirada del alma” (1.VI.13), el acto de ver algo con el alma es la razón. Si esta mirada purificada se dirige a Dios, el hombre es recompensado con la vida feliz. Esta razón purificada es llamada virtud. Robert E. Cushman localiza esta fe en la voluntad, afirmando que “la fe es lo que mueve la voluntad o, mejor, es un cierto movimiento de la voluntad”⁹² (273), y es la que limpia la voluntad de su corrupción, es decir, su amor por las cosas sensibles que la aleja de las inteligibles (274). Así, tenemos el siguiente esquema:

Fe → Esperanza → Caridad → Mirada plena de la razón (Virtud)

La sucesión de términos es cronológica y sucesiva. Cada una presupone la anterior. Esto puede explicar por qué la fe es considerada fundamental para el esquema cognoscitivo de Agustín, quien insiste constantemente en la necesidad de la fe para el conocimiento (aunque no es el único motivo, como veremos en el capítulo 4). Según Cushman, “la fe y la razón se requieren mutuamente” y separarlas desencadena el error, ya que “la razón requiere urgentemente la corrección de la fe”⁹³. La razón requiere evidencia incorpórea de las sustancias cognoscibles, pero para lograrlo, debe contar con la fe, que es, como veíamos, un movimiento de la voluntad. Por ello,

Desde la perspectiva de Agustín, no empezamos con la fe *y luego* procedemos a la comprensión. Comenzamos con la fe *para poder* pasar a la comprensión. Oscurecer esta distinción es ignorar el principio que permite el funcionamiento de la epistemología agustiniana, porque implica ignorar la función determinante de la voluntad en el conocimiento. (284)⁹⁴

⁹² “Faith is what moves the will, or, better, is a certain movement of the will”.

⁹³ Faith and reason are required one of the other. They are co-implicates; and it is error, in Augustine’s view, to divorce them. (...) Reason urgently requires the correction of faith. (294)

⁹⁴ It is, in Augustine’s view, not that we begin with faith *and* go on to understanding. We begin in faith *in order* to go on to understanding. To obscure this distinction is to pass over the working principle of the Augustinian epistemology, for it is to ignore the determinative function of the will in knowledge.

Como veremos en el capítulo siguiente, la voluntad cuenta con una importancia ineludible para la epistemología agustiniana. Tras sentar todo lo anterior, *Soliloquia* puede explicar cómo se da el conocimiento, lo cual solo es posible después de que la fe, transformada en virtud, purifique la visión intelectual:

La visión es un acto intelectual que se verifica en el alma como resultado de la unión del entendimiento y del objeto conocido, lo mismo que para la visión ocular concurren el sentido y el objeto visible, y ninguno de ellos se puede eliminar. (1.VI.13)

Para que el conocimiento se dé, las capacidades cognoscitivas y el objeto conocido deben existir y encontrarse. Si alguna falla, el conocimiento no se da. Sin embargo, algo más podemos desprender de esta argumentación: veíamos que una sola ciencia puede conocer cosas muy distintas, así como los mismos ojos pueden ver distintas cosas. Con todo lo aquí desarrollado, vemos que lo inteligible

(Dios, verdades y teoremas) es cognoscible por el alma, a pesar de que lo inteligible es diverso. “Los axiomas de las ciencias, que sin ninguna hesitación retenemos como verdades evidentes, (no) se ha de creer que podemos entenderlos sin la radiación de un sol especial. Así, pues, como en el sol visible podemos notar tres cosas: que existe, que esplende, que ilumina”, tenemos que decir que Dios debe tener las mismas características, como condición de posibilidad de comprensión del mundo inteligible (1.VIII.15). Es necesario que Dios exista para poder conocer, así como es necesario que el sol exista para poder ver.

Con esto cerramos nuestro análisis de *Soliloquia*. Hemos sentado que las condiciones de posibilidad del conocimiento (como en la epistemología aristotélica) radican en el planteamiento de un ser humano dual (cuerpo y alma) que desencadenan una realidad dual (corpórea e incorpórea). Además, estos elementos en el planteamiento agustiniano dependen de dos elementos más: la existencia de Dios (posibilitador del conocimiento) y la fe (mediadora en la ruta hacia el conocimiento).⁹⁵ Todos estos puntos se erigirán como la base de la epistemología desarrollada en *De Trinitate*, que veremos a continuación.

⁹⁵ Si bien es evidente que la fe está ausente del sistema aristotélico, la importancia de Dios para su epistemología es discutible (fundamentalmente por el problema del intelecto agente). Sin embargo, esta problemática excede los límites de nuestro trabajo.

Capítulo 4

La epistemología de *De Trinitate*

En los capítulos anteriores hemos desarrollado la fundamentación de los juicios para Aristóteles, para luego examinar las objeciones escépticas. Tras eso, examinamos los planteamientos de *Contra academicos* y *Soliloquia*, diálogos agustinianos que nos permiten formular las bases de la epistemología de *De Trinitate*. A continuación, nos dedicamos a examinar cómo se da la teoría del conocimiento que permite la formulación de los juicios en dicho tratado.

Para ello, empezamos describiendo el objetivo general de la obra, para luego retomar una estructura similar a la de nuestro primer capítulo, enfatizando en la obtención de los principios. Ésta se da, en *De Trinitate*, planteando una división entre hombre externo y hombre interno, deteniéndonos brevemente en el proceso sensitivo de la llamada “trinidad de la visión”. Para abordar el concepto de hombre interno (*homo interior*), nos detenemos primero en lo que Agustín llama “conocimiento por autoridad”, una forma de fe cimentada en la Biblia, y luego analizando la trinidad del hombre interno, imagen de Dios, compuesta por memoria, voluntad e inteligencia. Por último, y con todo esto establecido, abordaremos la fundamentación de los juicios en *De Trinitate*.

4.1 El planteamiento de *De Trinitate*

Es necesario reconocer que *De Trinitate* no es un texto con una finalidad epistemológica. De acuerdo a Mary T. Clarke, el proyecto de Agustín:

Busca demostrar a los críticos del credo niceno que la divinidad y co-igualdad de Padre, Hijo y Espíritu Santo tiene sus raíces en la Escritura. Pretende decir a los filósofos paganos la necesidad de la fe en un mediador divino para que la autorevelación de Dios y la redención puedan darse. Finalmente, quiere convencer a sus lectores que la salvación y el crecimiento espiritual están conectados con el conocimiento de uno mismo como la imagen de un Dios Triuno, del cual provienen y al cual se dirigen, con una tendencia

dinámica a la unión realizada en la similitud con Dios, quien es Amor.⁹⁶ (91)

Además de estos tres puntos, encontramos en *De Trinitate* una búsqueda de trinidades en el ser humano, con el objetivo de comprender la Trinidad divina. Por lo tanto, no se encuentra en la obra un desarrollo epistemológico mencionado, pues se ocupa en la demostración de los puntos mencionados. Sin embargo, nuestra investigación plantea que dicha epistemología se presupone en el desarrollo y que ésta tiene un origen aristotélico, afirmación que será desarrollada en este capítulo. Así, los libros VIII-XII de *De Trinitate* aportan elementos para la constitución de dicha epistemología y, mediante esta, la formulación de los juicios.

Antes de ingresar al estudio del texto, es necesario reconocer que, para Agustín, el conocimiento es posible. Como vimos en 1.1, Aristóteles no necesita demostrarlo, pues parece resultarle un postulado evidente. Pero su desarrollo epistémico es obstaculizado por el escepticismo académico, como vimos en el capítulo 2, por lo que se necesita, primero, probar este postulado, lo que Agustín realiza en *Contra academicos* y nosotros analizamos en 3.1. Esta demostración lo llevará a plantear dos tipos de verdades: las obtenidas mediante el cuerpo y las obtenidas mediante el alma, lo que generará un desarrollo metafísico que plantea una realidad incorpórea y una corpórea, como vimos en 3.2 y 3.3. Si bien esta división no es aristotélica⁹⁷, tiene, como vimos, puntos importantes en común.

Una vez que establecidos estos puntos, podemos reconstruir la epistemología de *De Trinitate*, que se encuentra en la base de su argumentación.

De acuerdo a Robert Trundle,

Agustín contrasta su doctrina espiritual con aquellos que fanfarronean orgullosamente “cuando ellos han aprendido las reglas de la inferencia válida como si hubieran aprendido la verdad de las proposiciones”. Es mejor conocer la verdad de una proposición (...)

⁹⁶ He wished to demonstrate to critics of the Nicene creed that the divinity and co-equality of Father, Son and Holy Spirit are rooted in scripture. He intended to tell pagan philosophers the need for faith in a divine mediator so that divine self-revelation and redemption can occur. Finally, he wanted to convince his readers that salvation and spiritual growth are connected with knowing themselves as images of the Triune God, from whom they came and toward whom they go, with a dynamic tendency to union realized by likeness to God who is Love.

⁹⁷ Más bien, se basa en sus influencias neoplatónicas y su lectura de la Biblia, pero dicho desarrollo exigiría una investigación adicional.

que conocer las reglas de la inferencia. (...) Agustín (...) era conocedor de la lógica aristotélica. Claramente, por ejemplo, sus frecuentes referencias a la “verdad de las proposiciones”, “reglas de inferencia”, “procesos válidos de razonamiento”, etc., (...) indican este conocimiento (189-191).⁹⁸

Agustín acepta las reglas de la inferencia cimentadas por Aristóteles, pero se enfrenta al mismo problema que éste filósofo, el de la fundamentación de los juicios. Para hacerlo, como vimos en el análisis de *Soliloquia* (3.2), Agustín reconoce la existencia de una realidad material y una inmaterial. Al igual que en Aristóteles, la primera es incognoscible por sí misma, ya que es mutable y contingente. Por tanto, el conocimiento que permite dicha formulación debe versar sobre la realidad inmaterial (aunque, como veremos, sea posible la cognición de la realidad material mediante la inmutable).

Sin embargo, el libro II de *De libero arbitrio* (capítulos II-XVII) plantea un esquema cognoscitivo con una estructura similar al aristotélico, que parte del reconocimiento de la existencia del yo (que revisamos en 3.1), para luego dirigir su atención al mundo corpóreo y, desde su evidencia y cognición, alcanzar las verdades inmatrimales. *De Trinitate* no presenta dicho orden, pero, por motivos de claridad (y amparándonos en el trabajo de Ronald Nash y Bruce Bubacz, quienes utilizan una estructura similar a la nuestra), reconstruiremos su epistemología buscando claridad, así no sigamos la estructura narrativa del texto.

4.2 La división entre hombre interno y externo

Donde Aristóteles dividía al ser humano en cuerpo y alma, la segunda como la forma y la primera como la materia, Agustín plantea la división entre hombre interno y hombre externo. Esta diferencia se encuentra ya implícita, pero no desarrollada, en *Soliloquia*. De acuerdo a Bubacz, Agustín habla de “hombre interno, mirada interna, discurso interno y escucha interna”, entendiendo la “mente

⁹⁸ “Thus Augustine contrasts his spiritual doctrine to those who pridefully boast “when they have learned the rules of valid inference as if they had learned the truth of propositions”. It is better to know a proposition’s truth (...) than to know the rules of inference. Augustine (...) was cognizant of Aristotelian logi. Clearly, for example, his frequent reference to the “truth of propositions”, “rules of inference”, “valid processes of reasoning”, etc. (...) indicate this cognizance.

como un *homo interior*⁹⁹ (8). Esta interioridad plantea que “el dominio físico del ser humano comparte un cálculo con su dominio interno”, es decir, que “en ciertos aspectos cruciales, comparten una estructura lógica”, ya que “el cuerpo de un hombre y su entorno comparte un cálculo con la mente de un hombre y su entorno”¹⁰⁰ (9). Así, Agustín plantea dos trinidadas que nos resultan relevantes: la del hombre exterior (vinculada a la percepción) y la del hombre interior (compuesto por la memoria, la inteligencia y la voluntad). Pasamos a analizar cada una de ellas.

4.2.1 El hombre externo

Según Agustín, el hombre exterior es “carnal y animal” (XI, XI, 18), es decir, refiere al cuerpo y a todo “cuanto de común tenemos en el alma con los animales” (XII, I, 1). El hombre exterior está “admirablemente dotado para poder percibir las cosas externas”, y a él pertenecen “las imágenes, producto de nuestras sensaciones, esculpidas en la memoria y contempladas en el recuerdo” (XII, I, 1). Esto parece sugerir que la memoria es un elemento del hombre externo, a pesar de que luego se presentará como parte del hombre interno. Sin embargo, lo fundamental aquí es que estamos hablando de la capacidad de percibir entes físicos y almacenarlos en la memoria.

Agustín plantea que “con los ojos del cuerpo vemos los cuerpos” (IX, III, 3), y que luego “el objeto material es transmitido a la mente por los ojos y trasegado a la memoria para suscitar luego una representación imaginaria.” (IX, VI, 11). Sin embargo, “no entran dentro de nosotros los cuerpos cuando en ellos pensamos, sino sus imágenes” (IX, XI, 16). La percepción accede a los objetos físicos, los que ingresan en forma de imágenes al alma. Este proceso no está desarrollado de manera sistemática, aunque se encuentren distintos pasajes que pueden sernos útiles para esclarecerlo.

⁹⁹ “Inner-man, inner-sight, inner-speech and inner-hearing. (...) Mind as a *homo interior*”.

¹⁰⁰ “Augustine’s suggestion is that a man’s physical domain shares a calculus with a man’s physical domain. To say that the two domains share a calculus is to say that, in certain crucial respects, they share a logical structure. (...) For Augustine a man’s body and its environment share a calculus with a man’s mind and its environment.”(9)

Se afirma que el alma no puede llevar los objetos al interior de ella, pues en ella solo pueden darse realidades de “naturaleza incorpórea” (X, V, 7). Por tanto, “enrolla” (*convolvit*) sus imágenes para apropiarse de los objetos, y “les da, pues, para su formación, algo de su substancia” (X, V, 7). Es evidente que no transforma el objeto de la realidad extramental, sino que obtiene una imagen suya.

Si este proceso se da con la intervención de la voluntad, el alma convierte el objeto a “una imagen que dentro intuye”, y esta imagen posee “una semejanza tan grande de la especie sensible (...) que ni la razón distingue si es cuerpo exteriormente visto o es la imagen interna de su pensamiento”, ya que los seres humanos poseemos una “imaginación vivacísima” (IX, IV, 7). Por lo tanto, el alma genera una reproducción fidedigna del objeto, lo que permite que ingrese en ella sin su realidad material. A continuación, el alma almacena la imagen en la memoria (XI, IX, 16).

De Trinitate no analiza más este proceso de interiorización del objeto, pero se detiene más bien en la sensación, en la cual se da la trinidad de la visión, característica del hombre exterior. Según Agustín

Tres cosas hemos de considerar y distinguir (...) en la visión de un cuerpo cualquiera. Primero, el objeto que vemos (...), objeto que puede existir aun antes de ser visto. Segundo, la visión, que no existía antes de percibir el sentido el objeto. Tercero, la atención del alma, que hace remansar la vista en el objeto contemplado mientras dura la visión. (XI, II, 2)

La visión (así como cualquiera de las otras actividades sensoriales) es el proceso mediante el cual la potencialidad del sentido se realiza mediante su encuentro con el objeto, dirigido por la voluntad. Como veíamos, si es la voluntad la cual dirige el encuentro, este produce una imagen fidedigna en el alma. Este proceso presupone “la existencia de un cuerpo visible” y “la potencia visiva, denominada sentido” (XI, II, 2). De no darse estas dos condiciones, la percepción es imposible, y si no se da la presencia de la voluntad, no se garantiza que la imagen sea un recuento fiel del ente extramental. Este punto es reiterado en XI, II, 5, en el cual Agustín señala que este proceso plantea una trinidad entre sentido, objeto visible y voluntad, pero que se trata de una trinidad compuesta por entes

de distintas clases, y que “tiene la voluntad tal poder para unir estas dos realidades” que su fuerza garantiza su unidad y una reconstrucción incorpórea exacta.

Por tanto, vemos que el hombre exterior permite que los entes extramentales “ingresen”, en forma de imagen, al alma humana (más precisamente a la memoria). Este proceso es común con los animales y no permite generar juicios, por lo que procedemos a analizar la noción de hombre interno.

4.2.2 El hombre interno

Para comprender este punto, es necesario hacer un rodeo preliminar. Analizaremos, primero, la noción de *autoritas*, que permite obtener proposiciones del análisis bíblico, y que en este caso generará el planteamiento de la trinidad del hombre interno. Una vez que la hallamos esclarecido procederemos a analizar sus partes.

4.2.2.1 El conocimiento por autoridad

Uno de los planteamientos epistemológicos fundamentales de Agustín es su afirmación de que la fe y la razón son potencias epistemológicas complementarias e indisociables. Esta afirmación se reitera constantemente a lo largo de diversas obras suyas, bajo la forma de *nisi creditiris, non intelligetis* (si no creen, no entenderán) (*De libero arbitrio*, I, II, 4), mediante distintas formulaciones.¹⁰¹ *De Trinitate* empieza afirmando que

Ante todo, conviene advertir al futuro lector de este mi tratado sobre la Trinidad que mi pluma está vigilante contra las calumnias de aquellos que, despreciando el principio de la fe, se dejan engañar por un prematuro y perverso amor a la razón. Ensayan unos aplicar a las substancias incorpóreas y espirituales las nociones de las cosas materiales (...). Hay quienes razonen de Dios –si esto es razonar– al tenor de la naturaleza humana o afectos, y este error los arrastra,

¹⁰¹ En este caso, recurre a Isaías 7, 9, citado en dicho pasaje de *De libero arbitrio*. La edición de la Biblia que manejamos lo traduce como “si ustedes no creen, no permanecerán”.

cuando de Dios discurren, a sentir atormentados e ilusorios principios (1.1.1).

Vemos, pues, que la razón independiente entraña tres riesgos fundamentales señalados en este texto: 1) el menosprecio de la fe por la absolutización de la razón; 2) no notar la diferencia entre sustancias incorpóreas y corpóreas; y 3) no notar la diferencia entre el alma humana y Dios.¹⁰² Agustín afirma que si se desdeña la fe, la razón no será capaz de conocer. Además, afirma que ésta tiene la capacidad de hacer distinciones, como muestra el ejemplo (entre las sustancias incorpóreas y materiales, o entre el hombre y Dios) pero si se confunden no pueden servir para conocer. En todo caso, Agustín afirma que la Escritura ha sido escrita para “purificar el alma humana” y “elevar” (1.1.2) lentamente nuestro entendimiento a los misterios divinos. La idea de la purificación viene desde el capítulo anterior (y, por ende, de los primeros trabajos agustinianos) y se mantiene constante aún. Cabe además notar que no es posible conocer lo humano para conocer lo divino (ya lo criticó en el pasaje citado), sino que hay que conocer lo divino y luego buscar lo humano, aunque esto sea un medio para la comprensión de Dios.

Esta cuestión es fundamental, pues permite la formulación de proposiciones indubitadamente verdaderas mediante el análisis bíblico. Vimos en 2.3 que la fe es un movimiento de la voluntad que es necesario para la visión de las verdades incorpóreas, pero este proceso desencadena en la posibilidad de visión, no en la obtención de juicios verdaderos. Sin embargo, esta fe posibilita la creencia verdadera en las afirmaciones bíblicas, las cuales son una fuente de verdades que pueden ser obtenidas. A pesar de esto, las conclusiones a las que llega este análisis escritural son conocidas por fe, pero no comprendidas por la razón. *De libero arbitrio* afirma que poseemos conocimiento fundamentado en la fe, pero que “ahora tratamos, además, de saber y entender y tener por certísimo lo que hemos recibido por la fe” (I, III, 7). Por tanto, el rol de la razón es hacer que estos principios sean comprensibles.

¹⁰² El texto menciona también una cuarta: 4) ser soberbio y no investigar, creyendo que las hipótesis formuladas son necesariamente verdaderas.

De Trinitate empieza con un análisis de los textos bíblicos, a los que llama “regla canónica aceptada por todos los intérpretes católicos” (2.1.2), buscando demostrar que la Trinidad de Dios (en Padre, Hijo y Espíritu Santo) está presente en la escritura. Así, dedica los primeros siete libros de la obra en este estudio sobre la naturaleza de Dios desde una lectura cuidadosa de la Biblia (aunque los libros posteriores recurran constantemente a dicha fuente). Al concluir este proceso, Agustín se enfrenta al problema que su tesis central, que afirma que Dios es uno y trino a la vez, en el mismo sentido y al mismo tiempo, parece reñirse con el principio de no contradicción. Por tanto, debe demostrar que esta aparente contradicción no es tal, y que esta Trinidad es comprensible por la razón. Para hacerlo, busca, como ya mencionamos, trinidades en el ser humano, tratando de esclarecer la naturaleza divina.

Para Agustín, los poderes cognoscitivos de la razón (entendidos, fundamentalmente, en los términos aristotélicos vistos en el primer capítulo) son enormes y son capaces de conocer incluso a Dios.¹⁰³ Sin embargo, sin la fe, ésta no podía sostenerse y podría tomar por verdadero lo falso. Esto se ve claramente en las primeras páginas de *De Trinitate* ya citadas. Según Roland Teske, “no hay nada más cercano a Dios que el alma racional”¹⁰⁴ (117), lo cual se complementa con las afirmaciones de Cushman: “la razón en el hombre debe ser estimada. La razón es aquello en lo que nuestra naturaleza como humanos se realiza. Es lo que constituye al hombre como imagen de Dios y, por ende, capaz de participar de la Naturaleza Divina”¹⁰⁵ (276). Y si bien el alma no es *parte* de Dios, sino *criatura* y, como tal, creada por Dios, es *imagen* de la divinidad. Lo más excelso en el hombre, que es lo más excelente de la Creación, debe venir del mismo Dios. Por todo esto, la razón, parte más excelente del alma, es capaz de conocer lo que se proponga. Además, como vimos en 2.3, conocemos por la existencia de Dios, que

¹⁰³ Esta afirmación debe matizarse. Según Rist (31), “Agustín ha perdido la confianza en nuestra comprensión y entendimiento del Bien en esta vida; nuestra mente, él insiste, es ahora inadecuada” (“Augustine has lost confidence in our comprehending and understanding the Good in this life; our mind, he insists, is now inadequate”). Es decir, podemos conocer incluso a Dios, pero aún de forma imperfecta, la cual se consolidará cuando lo veamos cara a cara.

¹⁰⁴ “There is nothing closer to God than the rational soul”.

¹⁰⁵ “Reason in man is pre-eminently to be esteemed. Reason is that in which our nature as man is fulfilled. It is what constitutes man an image of God and thereby capable of being partaker of the Divine Nature.

hace la epistemología posible. Si la realidad sensible la vemos como cambiante, necesitamos una esfera inmutable sobre la cual hacer juicios inmutables. Esta dicotomía (los poderes de la razón dados por Dios y Dios como posibilitador del conocimiento) es explicada por Cushman:

Dios habita en la razón del hombre (...). Dios es, por así decirlo, usado por muchos pero conocido o reconocido por nadie más que aquellos que exploran su interioridad (...). Ya que hay una iluminación divina continua de la mente, la *ratio*, para el pensamiento de Agustín, nunca trabaja sin ayuda en su aprendizaje. (278-279)¹⁰⁶

Agustín remite numerosas veces a la perversión de la voluntad caracterizada por un desmedido amor a lo sensible, causada por el pecado original de Adán.¹⁰⁷ Volvemos con ello al problema de los primeros principios del silogismo: tenemos muchas posibilidades de afirmación verdadera. Por ejemplo, “A es B” y “A es no B” son posibilidades de proposición correcta. Ya que nuestra voluntad no está convertida, no sabemos de inmediato cuál es verdadera. Necesitamos que la autoridad nos diga cuál es la verdadera para luego demostrarla racionalmente. Este proceso de conocimiento permitiría discernir qué lado de la contradicción elegir. El proceso, entonces, comenzaría con la fe aceptando una autoridad.¹⁰⁸ Seguimos a la autoridad hacia la verdad (Cushman: 282), y al hacerlo sostendríamos un conjunto de creencias. Buscando explicarlas racionalmente podemos entenderlas y, con ello, reafirmar su verdad. El conocimiento funciona de la siguiente forma: recibimos las respuestas a nuestras preguntas antes de buscarlas. La razón sería útil para confirmarlas y entenderlas. Esto, nuevamente, funciona para discernir entre posibles proposiciones verdaderas. Sin la fe, seguiríamos perdidos en un océano de afirmaciones posibles, imposibles de probar por la razón. John Rist afirma que Agustín “estaba

¹⁰⁶ Traducimos muy libremente esta, buscando resumir en menos líneas el contenido del pasaje. La oración original dice: “God abides in the reason of man (...). God is, so to speak, used by many but known or recognized by none except those who go within to themselves. Except a man turn inward to God within, he will not discover the author of the world by observing the things which are without. (...) Since there is a continuous divine illumination of the mind, the *ratio* is not in Augustine’s thought ever “unaided” in its learning.” (278-279)

¹⁰⁷ Remitimos a Cushman: 281 o a las Confesiones de Agustín (que narran cómo se da el proceso de gracia divina en la vida de su autor), por ejemplo, para sostener esta afirmación.

¹⁰⁸ Cushman 281: “Creo en la Iglesia porque la gracia de Dios en el Mediador (Cristo) ha llevado mi voluntad tan bajo como la bajeza de Cristo. Por ende, las Escrituras no serán una autoridad para la voluntad sin purificar.”

muy consciente de la necesidad del discernimiento entre autoridades, y el discernimiento es una función de la razón” (30), lo cual parece indicar que la razón sería previa. Sin embargo, Agustín en *De Trinitate* afirma que hay que “partir de la fe. La fe cierta es principio siempre de conocimiento; pero nuestra ciencia sólo se perfecciona después de esta vida, cuando veamos a Dios cara a cara” (9.1.1). Efectivamente, Agustín realiza afirmaciones distintas en otros textos, pero ya que aquí seguimos su obra *De Trinitate*, nos mantenemos con esta posición.

Según Rist, comenzar con la razón para Agustín es, en realidad, irracional, lo que confirmaría esta última tesis (27). Para él, esto se debe a que “es la fe amorosa lo que prepara la mente para que la razón esté completamente capacitada para realizar sus funciones propias y más importantes” (38). Esto ya es evidente: la razón sola no puede conocer lo verdadero porque no puede darse a sí misma sus primeros principios o, en todo caso, no puede reconocer sola cuáles son verdaderos. Lo que en Aristóteles dependía fundamentalmente de la percepción, en Agustín depende prioritariamente de la fe, como único recurso para superar el desafío escéptico.¹⁰⁹ Si las desarrollamos, notamos que las verdades de fe son racionales y, con ello, comprensibles, pues siguen la estructura que Dios les ha dado y que nos ha dado a nosotros para conocerla. Como podríamos deducir de las afirmaciones de Robert Trundle, citadas al comienzo de este capítulo (189-192), para san Agustín Dios crea siguiendo la lógica, y aunque Él mismo está más allá de ella y, por ende, no podemos usarla para aprehenderlo y conocerlo por completo, la Creación está estructurada por ella (leyes causales, principio de identidad y de no contradicción) y nuestra mente está capacitada para conocerla porque puede comprender estas leyes lógicas. También Rist sostiene que Agustín afirma que “nunca se separará de la autoridad de Cristo, pero que investigará sus creencias con el razonamiento más sofisticado con la esperanza de avanzar a su comprensión” (27), con lo cual vemos que hay una fe en el entendimiento racional de las verdades.

Solo con esta comprensión de la relación entre fe y razón es comprensible el proyecto epistemológico de *De Trinitate*. Con esto, podemos considerar

¹⁰⁹ Sin embargo, no excluye la percepción, como vimos en 3.2.1.

verdaderas dos afirmaciones fundamentales: primero, que Dios es uno y trino, lo que se ha demostrado por exégesis bíblica en los cinco primeros libros de *De Trinitate*. Segundo, la Biblia afirma expresamente que el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios (Gn 1, 26-27). Por ende, podemos sostener ya como verdadero el siguiente silogismo:

- Dios es uno y trino a la vez
- El hombre es creado a imagen y semejanza de Dios
- Por lo tanto, el hombre es uno y trino a la vez.

Con esto se encuentra fundamentado el proyecto agustiniano que nos ocupa. Es gracias a este silogismo que las búsquedas que expondremos tienen sentido: de lo contrario, no buscaríamos relaciones de tres elementos que son, en realidad, uno al momento de realizar una epistemología.

Los libros VIII-XII de *De Trinitate* son una búsqueda de esta trinidad en el ser humano. Agustín examina diversas trinidades (entre ellas, la de la visión que ya analizamos), buscando una que pueda definir al ser humano, que sea una y trina a la vez, y que esté compuesta por tres sustancias de la misma naturaleza. Así, reconoce la trinidad del hombre interno, creado a semejanza de Dios, como la unión de “tres facultades: memoria, inteligencia y voluntad” (X, XI, 17). Estas

No son tres vidas, sino una vida (...), una sola mente (...), una sola substancia. (...) En sí mismas, cada una es una vida, mente y esencia. Y estas tres cosas, por el hecho de ser una vida, una mente, una substancia, son una sola realidad. Se conocen una a una, y una conoce a todas ellas. Recuerdo que tengo memoria, inteligencia y voluntad; comprendo que entiendo, quiero y recuerdo; quiero creer, recordar y entender, y al mismo tiempo recuerdo toda mi memoria, inteligencia y voluntad. (X, XI, 18)

Esta trinidad, como vemos, es imagen de Dios mismo, nos permite comprender la naturaleza humana y la posibilidad de que la naturaleza divina sea de la forma en que la Biblia la postula. Vemos, además, que identifica la memoria con el recuerdo (*memini*), la inteligencia con la comprensión (*intelligo*) y la voluntad con el querer (*volo*). Las palabras latinas, además, evidencian la relación etimológica entre el nombre de la potencia y su actividad.

A continuación, nos detenemos en cada una de éstas.

4.2.2.2 La memoria

Como vimos en 4.2.1, Agustín identifica la memoria con el hombre exterior alegando que es una potencia que compartimos con los animales, pero al designar la Trinidad que caracteriza al hombre interior la señala como uno de sus componentes, por lo que la analizaremos en este apartado.

La memoria, como vimos en 4.2.1, cumple una función similar a la imaginación aristotélica (1.3.2)¹¹⁰. El proceso de la percepción sensible pone en contacto al alma con los entes extramentales, tras lo que ésta genera una imagen de ellos. Agustín llama memoria a la instancia del alma en la cual se encuentran las imágenes incorpóreas de las realidades corpóreas, y no existe ninguna representación de lo corpóreo que no haya estado antes en los sentidos:

Todo el que piensa en los objetos corpóreos, ora se los imagine, ora los escuche, ora lea sucesos pretéritos, ora vaticinios del porvenir, recurra a su memoria y encontrará allí a la medida y el modo de cuantas formas su pensamiento contempla. Nadie puede pensar en un color o una forma corpórea que jamás haya visto, ni en una melodía nunca escuchada, ni en un sabor jamás paladeado, ni en un perfume que jamás aspiró, o en una sensación de la carne que jamás ha experimentado. Si, pues, nadie puede pensar en algo corpóreo sin haberlo sentido, porque nadie recuerda algo material sin acusar su sensación, síguese que la memoria es la medida del pensamiento, como lo es la percepción para los para los cuerpos. El sentido recibe la imagen del cuerpo que sentimos; la memoria la recibe del sentido, y la mirada del pensamiento de la memoria. (XI, VIII, 14).

Luego nos detendremos en la relación entre el pensamiento y la memoria, que ya está insinuada aquí, pero lo fundamental está ya expresado aquí: esta instancia es una suerte de depósito o almacén en donde se retienen en el tiempo las imágenes inmatriciales que generamos de la sensación. *De libero arbitrio* no se detiene en la memoria, pero señala la existencia de un “sentido interior” (*sensum interiorem*). Esta instancia “siente los objetos corporales a través de los sentidos exteriores del cuerpo” (II, IV, 10), buscando así un puente entre el acto sensorial y

¹¹⁰Y, como vimos, Aristóteles mismo parece vincular la imaginación con la memoria, en cuanto es el apartado del alma en el cual se encuentran las imágenes, las cuales persisten en el tiempo.

el pensamiento. *De Trinitate* no menciona dicho sentido, pero lo reemplaza con la memoria, en cuanto contiene las imágenes que el alma genera.

Sin embargo, como vimos en 3.2, no solo tenemos acceso a los entes corpóreos sino también a los incorpóreos. Agustín no se detiene en la memoria de los entes inteligibles, pero sí afirma que “percibe la mente, mediante los sentidos del cuerpo, las sensaciones de los objetos materiales, y por sí misma los incorpóreos.” (IX, III, 3) Podemos asumir que, si la memoria es un espacio donde se almacenan las imágenes obtenidas de la percepción, debe contener también imágenes de dichos entes, pues para Agustín el conocimiento es obtenido mediante estas dos formas de percepción. Además de todo esto, la función de la memoria es “imprimir (...) en el recuerdo” (XII, II, 2) distintos elementos, sean experiencias vividas, conclusiones del pensamiento, etc.

4.2.2.3 La voluntad

La voluntad es una instancia ajena al sistema aristotélico, pero resulta fundamental en el esquema agustiniano. Ya vimos en 4.2.1 que es requisito para que la percepción produzca en el alma imágenes certeras de los entes corpóreos, y vimos en 4.2.2.1 que se relaciona con el querer (*volō*). No basta con *conocer*, sino con *querer conocer*, para que el conocimiento sea posible. Esta voluntad enlaza al alma con el objeto de la cognición, tanto de las realidades materiales como de las que no lo son.

Dice Agustín que “la intención del que busca, vía es de seguridad hasta alcanzar aquello hacia lo que nosotros tendemos” (IX, I, 1), y que la fe, que resulta crucial para hallar la verdad, es un movimiento de la voluntad. Por tanto, “la fe es principio siempre de conocimiento” (IX, I, 1), pues el principio del conocimiento es dirigir las potencias cognoscitivas hacia el objeto conocido y creer en su existencia. Por ello, como vimos en 3.3 que esta voluntad debe ser “limpiada”. Los escépticos yerran porque, en el fondo, no desean conocer la verdad y por lo tanto no la buscan. Si realmente la buscasen, buscarían unir sus voluntades con el objeto de conocimiento y esto posibilitaría la obtención de la verdad. “Es más

seguro el deseo de conocer la verdad que la necia presunción del que toma lo desconocido como cosa sabida”, dice Agustín. “Busquemos como si hubiéramos de encontrar y encontremos con afán de buscar.” (IX, I, 1) Así, la voluntad es una de las soluciones fundamentales al escepticismo: si realmente se quiere conocer, debe purificarse la voluntad mediante la fe (3.3); luego, debe aceptarse la autoridad, la cual, bien interpretada, ofrece los juicios que son requisitos para lograr el conocimiento.

La voluntad es, pues, una “apetencia o búsqueda” (IX, XII, 18) que posibilita conocer. Y esto porque “al parto de la mente precede una cierta apetencia, en virtud de la cual, al buscar y encontrar lo que conocer anhelamos, damos a luz un hijo, que es la noticia; y por consiguiente, el deseo, causa de la concepción y nacimiento de la noticia, no se puede llamar con propiedad parto e hijo” (IX, XII, 18). El proceso cognoscitivo se explica utilizando la reproducción humana como metáfora, y es el deseo previo a la concepción que permite el nacimiento de la cognición un atributo de la voluntad, la cual permite esta unión entre el alma cognoscente y el objeto conocido. Es esta unión la que hace que el conocimiento pueda dar cuenta del objeto con exactitud, pues el contenido mental que lo expresa ha surgido de aquello que es expresado. Es la voluntad la que “aplica el sentido al cuerpo, la memoria al sentido, y la mirada del pensamiento a la memoria” (XI, VIII, 14), vinculando dichas esferas del alma para posibilitar el proceso que nos ocupa.

Sentado este punto, Agustín puede dar por demostrado que

Toda noticia es, según la especie, semejante al objeto que se conoce. (...) Tiene el alma una cierta semejanza con la especie conocida. (...) Toda noticia ofrece cierta semejanza con el objeto de quien ella es noticia. (IX, XI, 16).

El conocimiento es posible porque el alma puede retratar el objeto conocido, pero esto porque la voluntad los vincula de manera profunda. A continuación, nos detenemos en el último punto de esta secuencia epistémica: la inteligencia.

4.2.2.4 La inteligencia

Si bien la inteligencia no puede operar sin la memoria, que almacena sus insumos y sus productos, ni sin la voluntad, que la une íntimamente con el objeto conocido, es ésta la que realiza propiamente el proceso de cognición que permite formular juicios. Según el desarrollo agustiniano, podemos establecer que la inteligencia tiene dos funciones fundamentales. La primera es la de *observar* de manera directa y sin mediaciones las verdades eternas, como vimos en 3.2, una vez que ha sido “limpiada” por la fe, como vimos en 3.3. Su función sería dirigir la mirada (*adspicere*) y ver (*videre*) las realidades incommutables. En este sentido, se trata de una función ajena a la epistemología aristotélica, ya que ésta se basa en el presupuesto de que nada existe en la realidad de no estar en una sustancia, y las sustancias están hechas de materia y forma.

La segunda función es dependiente de la percepción sensible y la memoria y es heredera de los postulados aristotélicos. *De Trinitate* afirma que se encuentran cuatro imágenes en el alma, “nacidas gradualmente una de otra” (XI, IX, 16), es decir, que cada una depende de la anterior para generarse, y esto siguiendo un orden lógico, es decir, no es posible obviar ninguna de ellas para que se den las cuatro. Dice Agustín que

De la imagen del **cuerpo visible** nace la imagen en el sentido **de la vista**; de esta nace otra imagen en la **memoria**, y de esta última una (...) en la mirada del **pensamiento**. Así, la voluntad une tres veces al padre con su prole (IX, IX, 16, énfasis nuestros. Véase también XI, VIII, 14).

Esta sucesión es exacta a la aristotélica, siendo la única diferencia la existencia de la voluntad, que une a estas realidades y produce que la cognición esté fundada en el deseo. La cognición de las realidades corpóreas se da mediante el alma y sus instancias, las cuales generan una reproducción incorpórea de ésta.

Con todo esto, podemos entender la conclusión a la que llega Agustín para comprender las potencias humanas. Afirma que “dos son, pues, las visiones: una, la del que siente; otra la del que piensa.” (XI, X, 16). Ambas son vías de acceso a

la realidad extra-mental. El alma humana tiene la capacidad de acceder a los dos órdenes de realidad existentes: el corpóreo y el incorpóreo, a diferencia de los animales, que solo acceden al primero (XII, II, 2). Los seres humanos tenemos la capacidad, ausente en los seres privados de razón e inteligencia, de

retener no solo lo que espontáneamente se capta, sino también lo que con industriosa solicitud se confía a la memoria; imprimir de nuevo en el recuerdo y en el pensamiento las cosas que están para caer en el olvido; afianzar en el pensamiento lo que en el recuerdo vive; informar la mirada del pensamiento con los materiales archivados en la memoria; componer estas visiones fingidas tomado y recosiendo recuerdos de acá y allá; comprender cómo en este orden de cosas se distingue lo verosímil de lo verdadero, no ya en los seres espirituales, sino incluso en el mundo corpóreo; éstas y otras operaciones similares, aunque tengan su origen en las realidades sensibles y las modere y actúe el alma mediante los sentidos del cuerpo, no se encuentran en los seres privados de razón ni son comunes a hombres y bestias (XII, II, 2).

Estas capacidades son las que nos permiten generar contenidos mentales tomados de la realidad extramental de manera exacta. Estas potencias del alma nos posibilitan la formulación de los juicios verdaderos. Sin embargo, para comprender a cabalidad este punto, es necesario abordarlo por separado.

4.3 La fundamentación de los juicios en *De Trinitate*

Hemos visto como Agustín reseña la obtención de contenidos mentales tomados de la realidad corpórea y la incorpórea, que tienen, como hemos visto, una estructura análoga. Sin embargo, el problema se plantea ya que, según Ronald Nash, “en el nivel de los cuerpos, Agustín habla de *rationes seminales*, principios similares a semillas que existen en la naturaleza de los elementos del mundo. Cuando Dios creó el mundo, Él instauró en la creación principios que guíen su desarrollo” (6).

Pero los entes extramentales no son eternos e inmutables, sino que están formados en función a entes que sí lo son, que Agustín llama *rationes aeternae* (6). *De Trinitate* señala que los objetos cambian en el tiempo, a diferencia de la verdad, y que no conocemos ésta mediante la inducción o la abstracción, ya que la verdad no se encuentra en los objetos (IX, VI, 9). Aristóteles resolvió el

problema de la obtención de los principios asignando una dimensión inconmutable en las sustancias (la forma), pero Agustín considera que esto es imposible, ya que el mundo es ontológicamente cambiante (véase 3.2). Ya sabemos que, para solucionar esto, se determina una realidad inmaterial. Entonces, el juicio del mundo corpóreo, modelado en función a los principios eternos, se debe hacer desde la cognición de éstos:

No es viendo con los ojos del cuerpo una muchedumbre de mentes como nos formamos, por analogía, un concepto general o concreto de la mente humana, sino contemplando la verdad indeficiente, según la cual definimos, en cuanto es posible, no lo que es la mente de cada nombre, sino lo que debe ser en las razones eternas (*rationes aeternae*). (IX, VI, 9)¹¹¹

Por tanto, el juicio se realiza cuando aplicamos los principios eternos a la realidad mutable modelada según estos. “Propio es de la razón superior juzgar de las cosas materiales según las razones incorpóreas y eternas”, las cuales “no serían inconmutables de no estar por encima de la mente humana” (XII, II, 2). Las proposiciones verdaderas sobre el mundo se dan cuando generamos imágenes de éste y las juzgamos según los principios eternos que conocemos por percepción intelectual. “Juzgamos, pues, de lo corpóreo, a causa de sus dimensiones y contornos, según una razón que nuestra mente reconoce como inmutable” (XII, II, 2). Nuevamente, e incidiendo en nuestra tesis, el conocimiento solo puede darse si planteamos una realidad inmutable que esté relacionada con la realidad mutable que percibimos por los sentidos. El alma humana, según Agustín, realiza dos procesos (4.2.2.4): el de observación directa de las *rationes aeternae* y el de obtención de información del mundo material. El segundo es juzgado siguiendo el primero.

Como veíamos, la realidad espiritual es considerada superior a la realidad física (3.2). Por tanto, se plantea una división entre dos órdenes de conocimientos: la *sapientia*, orientada al conocimiento de la primera, y la *scientia*, orientada al conocimiento de la segunda. “Una cosa es el conocimiento intelectual de lo eterno,

¹¹¹ Como se puede desprender del contexto, Agustín está explicando cómo se da el conocimiento de la mente humana. Sin embargo, se puede adjudicar estas conclusiones al conocimiento de los objetos del mundo en general.

y otra la ciencia racional de lo caduco” (XII, XV, 25). Sin embargo, ambas son interdependientes, como vimos. Ronald Nash señala que “la actividad de la *scientia* ayuda a hacer la *sapientia* posible”¹¹² (9), ya que de la primera tiene una finalidad práctica: “preservar y sostener la vida humana depende de la *scientia*”¹¹³ (8), ya que, como vimos (3.1), el ser humano depende del mundo para la supervivencia en cuanto sus necesidades vitales (como la respiración o la alimentación) son satisfechas por el mundo exterior.

La *sapientia* “es superior en el sentido de que se ocupa de la adquisición de la felicidad”¹¹⁴, que es, como vimos en 3.1, el fin último de la existencia humana (8). Además, sin esta la *scientia* es imposible, pues no puede realizarse el juicio de los objetos del mundo mediante principios verdaderos. Por tanto, el objetivo de la cognición para Agustín, sea de lo eterno o de lo mutable, es la búsqueda de Dios.

Sin embargo, además de todo lo dicho, es necesario señalar que Agustín prioriza en sus tratados (particularmente en *De Trinitate*, como vimos) la exégesis bíblica como punto de partida, por lo que podemos decir que es ésta la vía para que la mirada de la inteligencia “localice” las verdades inconmutables que tiene como objeto. Además, encuentra verdades (como la lógica, o la cognición de la naturaleza del alma) que encuentra presentes en sí misma. Señala que “estas cosas existen en el alma, y cual si ovilladas estuviesen, se desenvuelven y se dejan percibir y numerar (...) de una manera sustancial y, por decirlo así, esencialmente” (IX, IV, 5). Estas son, pues, las vías para fijar la mirada (*adspicere*) en lo inconmutable, sea que esté presente en el alma como sustancia inmaterial o que estén en la realidad cognoscible (que Ronald Nash identifica como “las ideas eternas en la mente de Dios”¹¹⁵, aunque ni *De Trinitate* ni *Soliloquia* realicen esta afirmación explícita, que puede desprenderse del concepto de *rationes aeternae*).

Recordemos, además, que los juicios son una expresión lingüística del conocimiento. Por ello, Agustín señala que cuando “concebimos una noticia verdadera de las cosas” esta es “como verbo engendrado en nuestro interior al

¹¹² “The activity of *scientia* helps to make *sapientia* possible”

¹¹³ “The preservation and sustaining of human life depends upon *scientia*”

¹¹⁴ “Wisdom is superior in the sense that is concerned with the acquisition of happiness and the ultimate goal of human existence”

¹¹⁵ “The eternal ideas in the mind of God”, (5)

hablar”. Entonces, “cuando dirigimos la palabra a otros, añadimos a nuestro verbo interno el ministerio de la voz o algún otro signo sensible” (IX, VII, 12), por lo que este conocimiento exacto de la realidad extramental se expresa con palabras que permiten formular proposiciones. El diálogo *De Magistro* plantea que “las palabras son signos (...). Y bien: ¿puede el signo ser signo sin representar algo? (II – 3)” lo que recuerda la explicación aristotélica del lenguaje, que hemos desarrollado en 1.3.4. No encontramos ningún conflicto en afirmar que dichos signos expresan los contenidos mentales, cuya obtención hemos ya desarrollado en este capítulo, y que Agustín podría compartir la explicación del lenguaje que plantea Aristóteles.

No encontramos en *De Trinitate*, *De libero arbitrio*, *Soliloquia*, *Contra academicos* o *De Magistro* un desarrollo claro de cómo se da esta visión intelectual de las realidades eternas, además de la afirmación de que es un proceso análogo al sensorial. Nash llama este proceso “iluminación”, afirmando que para Agustín “revela solo universales y no particulares”¹¹⁶ (121). *De Trinitate* dedica unas cuantas líneas al problema, afirmando que “disponiéndolo así el Hacedor, la esencia del alma intelectual descubre en las realidades inteligibles del orden natural” estas verdades eternas (XII, XV, 24), y que las contempla “en una luz incorpórea especial, lo mismo que el ojo carnal al resplandor de esta luz material ve los objetos que están a su alrededor, pues ha sido creado para esta luz y a ella se adapta por creación” (XII, XV, 24). Esta explicación, sin embargo, aparece como incompleta. Se afirma que el alma está capacitada para observar las verdades eternas, incidiendo en el método que señala Bruce Bubacz según el cual el ojo interno y el ojo externo, así como las realidades que observan, tienen una estructura similar (9). Pero no se explica cómo se da esta visión interna.

Nos hemos aproximado a esta problemática señalando la importancia de la *autoritas*, que ofrece conocimiento de las realidades eternas. Sin embargo, es necesario recordar que la *autoritas* es una dimensión de la fe que transmite contenidos, pero que la fe es un movimiento de la voluntad. En esta línea podemos intentar explicar las frecuentes peticiones a Dios que encontramos en los textos de iluminarnos con la verdad en la investigación que está por realizarse,

¹¹⁶ “Illumination for Augustine reveals only universals and not particulars”

siendo el caso más explícito la invocación que se hace en *Soliloquia* I, I, 1 como preámbulo. Puede resultar iluminadora la afirmación de *De Magistro* según la cual

Cuando se trata de lo que percibimos por la mente, esto es, con el entendimiento y la razón, hablamos lo que vemos está presente en la luz interior de la verdad, con que está iluminado y de que goza el que se dice hombre interior; mas entonces también el que nos oye conoce lo que yo digo porque él lo contempla, no por mis palabras, si es que lo ve él interiormente y con ojos simples. Luego ni a éste, que ve cosas verdaderas, le enseñó algo diciéndole verdad, pues aprende, y no por mis palabras, sino por las mismas cosas que Dios le muestra interiormente. (XII, 40)

Según *De Magistro*, el único maestro que puede enseñarnos la verdad es Dios mismo. El conocimiento es una revelación que da a quienes lo buscan con fe. Esta solución parece intentar vincular las realidades eternas con la cognición, la cual solo podría verlas si Dios las revela. Por último, encontramos un pasaje central en *De libero arbitrio* II, X, 28, en el cual se enumeran un conjunto de verdades de la sabiduría. Agustín concluye las siguientes afirmaciones:

- “Existe la sabiduría, (...) hay sabios y (...) todos los hombres desean ser dichosos”
- “La verdad, que vemos ambos como una sola, y cada uno con nuestra propia inteligencia, ¿acaso no es común a los dos?”
- “Debemos estudiar la sabiduría”
- “El objeto que se ve está igualmente a la vista de todos los que miran” (refiriéndose a los objetos inteligibles)
- “Las cosas inferiores han de estar sometidas a las superiores, (...) las iguales deben compararse con las iguales, (...) a cada uno se le debe dar lo suyo, (...) esta verdad es común (... a todos los que la ven”
- “Lo incorrupto es mejor que lo corrupto, lo eterno mejor que lo temporal y lo inviolable mejor que lo violable”

Todas estas afirmaciones son conclusiones que se han obtenido en los capítulos anteriores mediante lo que *Contra academicos* llama “dialéctica” (3.1). Por tanto, la especulación racional y lógica permite la obtención de juicios verdaderos. Sin embargo, y siguiendo el desarrollo que planteamos, para que todas estas afirmaciones puedan ser verdaderas, la realidad a la que refieren debe *preexistir* a su cognición, ya que el conocimiento puede ser entendido como un “descubrimiento” en oposición a una “creación”. Todos estos puntos pueden entonces sustentar el proceso de fundamentación de los juicios para San Agustín.

Conclusiones

Con todo esto, hemos visto que, según Aristóteles, la fundamentación de los juicios es el punto de partida de todo conocimiento posible, pues este se da mediante los silogismos que exigen de éstos para realizarse. Para su formulación, se postula que el ser humano está compuesto de dos órdenes de realidad: el cuerpo y el alma, la cual tiene la capacidad de inteligir el mundo. Sin embargo, para que esto pueda darse, es menester que el mundo sea inteligible, por lo que Aristóteles plantea que la realidad extramental se compone de sustancias, entes compuestos por materia incognoscible y por una forma cognoscible. Así, para posibilitar los juicios verdaderos es necesario plantear que tanto el agente que conoce como su objeto de cognición se dividen en dos esferas de realidad, las cuales están profundamente vinculadas, pero son diferentes y no pueden confundirse.

El estoico Zenón planteará una variante de esta estructura, afirmando que el alma contiene impresiones de dos tipos: catalépticas y no-catalépticas, siendo las primeras provenientes del mundo (y, por ende, punto de partida del conocimiento), mientras que las segundas no lo son. A esto responderá el escéptico Arquesilao que la distinción entre ambas no es clara, que las capacidades de conocimiento humano son débiles y que el mundo se nos presenta oscuramente, por lo que plantea la suspensión del juicio ante la imposibilidad de realizar juicios verdaderos. Esto desencadena la imposibilidad de la acción, pues toda acción requiere un juicio previo, por lo que su sucesor Carnéades plantea la doctrina del probabilismo, según la cual existen verdades probables y verdades que no lo son.

Por todo esto, al momento de plantear el proceso de la cognición, Agustín tendrá primero que demostrar que éste es posible y que es posible alcanzar verdades eternas e inmutables mediante la razón humana. Primero demuestra que existen verdades que nos resultan evidentes, las cuales alcanzamos mediante el cuerpo y el alma. Esto desencadena que plantee que la realidad tiene dos dimensiones: la corpórea, que no permite un conocimiento inmutable pues es

contingente y cambiante; y la incorpórea, que, al ser eterna, es cognoscible. Sin embargo, la única forma de alcanzar la verdad incorpórea es mediante la fe, que plantea el creer en la verdad antes de alcanzarla, pues de lo contrario el alma no puede verla. Así, plantea que el ser humano accede a dos órdenes de percepción: la percepción sensible, que recibe los objetos corpóreos, y la percepción intelectual, que percibe los entes incorpóreos.

Por último, *De Trinitate* mantiene la estructura de la epistemología aristotélica y mantiene sus partes fundamentales (sensación, imaginación/memoria e inteligencia). Sin embargo, plantea dos modificaciones centrales: la existencia de la voluntad, requisito para la cognición; la existencia de una visión corpórea y una incorpórea, que permite acceder a las verdades eternas. Por ende, la fundamentación de los juicios en la obra *De Trinitate* de San Agustín se da mediante una epistemología de raigambre aristotélica (a pesar del reconocimiento de diversas otras influencias) que divide el mundo y el alma en dos órdenes de realidad, lo que permite la percepción de las sustancias corpóreas y de las incorpóreas, así como juzgar a las primeras mediante las segundas. Este acto de juicio se da mediante las palabras como signos de las imágenes presentes en el alma, al igual que en Aristóteles. Sin embargo, vimos también que es Dios mismo quien implanta el conocimiento en el ser humano y que la lógica puede llevar a la fundamentación de los juicios, siempre y cuando estos hagan referencias a la realidad inmutable, a las *rationes aeternae*.

Bibliografía

- ANAGNOSTOPOULOS, G. (Ed.)
A Companion to Aristotle. Oxford: Blackwell Publishing, 2009.
- AGUSTÍN, San
Contra los academicos. En: *Obras Filosóficas*. Madrid: Católica (Obras de San Agustín III), 1951. 1047 p. (Versión, introducción y notas de V. Capanaga, E. Seijas, E. Cuevas, M. Martínez y M. Lanserios)
Del libre albedrío. En *Obras Filosóficas*. Madrid: Católica (Obras de San Agustín III), 1951. 1047 p. (Versión, introducción y notas de V. Capanaga, E. Seijas, E. Cuevas, M. Martínez y M. Lanserios)
Del Maestro. En: *Obras Filosóficas*. Madrid: Católica (Obras de San Agustín III), 1951. 1047 p. (Versión, introducción y notas de V. Capanaga, E. Seijas, E. Cuevas, M. Martínez y M. Lanserios)
Soliloquios. En *Obras Filosóficas*. Madrid: Católica (Obras de San Agustín III), 1951. 1047 p. (Versión, introducción y notas de V. Capanaga, E. Seijas, E. Cuevas, M. Martínez y M. Lanserios)
- ANDRIOPOULOS, D.Z. “Did Aristotle assume a sense-data theory?” En: *Philosophical Inquiry International Quarterly*. Vol. I; No. 2, 1979.
- ARISTÓTELES
Acerca del alma. Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos), 1994. (Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez.)
Tratados de Lógica (Órganon), T. II. Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos 115), 1995. (Contiene *Sobre la interpretación, Analíticos primeros y Analíticos segundos*. Introducciones, traducciones y notas de M. Candel Sanmartín)
Metafísica. Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos), 1998. (Introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez)
- BACIGALUPO, Luis
Los rostros de Jano. Ensayo sobre San Agustín y la sofística cristiana. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011.
- BARNES, Jonathan
Aristóteles. Madrid: Cátedra, 1999.

- BARNES, Jonathan (Ed.) *Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- BETT, Richard (Ed.) *Cambridge Companion to Ancient Skepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010
- BROWN, Montague "Aristotle and Augustine on the way to truth: The essential agreement and existential difference". En: *Poiesis: proceedings of the American Catholic Philosophical Association*. Vol. 67, 1993.
- BRUN, Jean *Aristóteles y el Liceo*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires. 1985
- BUBACZ, Bruce Saint Augustine's theory of knowledge: a contemporary analysis. New York: E. Mellen Press, 1981.
- CICERÓN, Marco Tulio *Cuestiones Académicas*. Madrid: Calpe, 1919. Traducción de Agustín Millares Carlo. Sobre la naturaleza de los dioses. Buenos Aires: Aguilar, 1982.
- CLARK, Mary T. "De Trinitate". En: STUMP, Eleonore (ed.) *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- CUSHMAN, Robert "Faith and reason in the thought of St. Augustine". En: *Church history*, Vol. 19, N° 4, Dec. 1950.
- ESFELD, Michael "Aristotle's direct realism in *De Anima*". En: *Review of Metaphysics*; No. 54.
- FINE, Kit "A puzzle concerning matter and form". En: SCALTSAS, T.; CHARLES, D.; GILL, M.L., *Unity, identity and explanation in Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- GIOIA, Luigi The theological epistemology of Augustine's *De Trinitate*. New York: Oxford University Press, 2008.
- GUTHRIE, W.K.C. *Introducción a Aristóteles*. Madrid: Gredos, 1993.
- HANKINSON, R.J. "Academics and Pyrrhonists" En: *The Blackwell Guide to Ancient philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- KNEALE, Martha y KNEALE, William *El desarrollo de la lógica*. Madrid: Tecnos, 1980.

- LOUX, Michael "Aristotle on universals". *A Companion to Aristotle*. Oxford: Blackwell Publishing, 2009.
- MANCINI, Sergio "La evidencia como criterio de verdad en San Agustín". En: *Sapientia*, Vol. LX, Fascículo 218, 2005.
- MATTHEWS, Gareth "Knowledge and illumination". En: STUMP, Eleonore (ed.) *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- NASH, Ronald *The Light of The Mind: St Augustine's Theory of Knowledge*. Ohio: Academic Renewal Press, 1969.
- O'DALY, Gerard "The response to skepticism and the mechanisms of cognition". En: STUMP, Eleonore (ed.) *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- PABÓN, José Diccionario manual griego-español. Barcelona: Bibliograf, 1993.
- PERIN, Casey "Skepticism and belief". En: *Cambridge Companion to Ancient Skepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010
- QUINTANILLA, Pablo "Lenguaje y pensamiento: Aristóteles y el modelo de la melodía". En: *Areté*, Vol. III, No. 1, 1991.
- RIST, John "Faith and reason". En: STUMP, Eleonore (ed.) *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- SELLARS, Wilfrid "Substance and form in Aristotle". En: *The Journal of Philosophy*, Vol. 54, No. 22, Dec 1957.
- SMITH, Robin "Logic". En: *Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- TESKE, Roland "Augustine's theory of soul". En: STUMP, Eleonore (ed.) *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- THORSRUD, Harald "Archesilaus and Carneades". En: *Cambridge Companion to Ancient Skepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010

- TRUNDLE, Robert C. "St. Augustine's epistemology: an ignored Aristotelian theme and its intriguing anticipations". En: *Laval théologique et philosophique*, 50, 1, Feb. 1994.
- VARIOS AUTORES La Biblia. Madrid: Verbo divino, 2005.
- WILLIAMS, Thomas "Biblical interpretation" En: STUMP, Eleonore (ed.) *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

