

# Ágora

## Ser, conocer, amar. Rasgos elementales de una teoría de comunicación holística a la luz de la especulación trinitaria de San Agustín

Erwin Schadel

### Resumen

El artículo está dedicado al «Grand Signeur» de la filosofía mexicana, al Agustín Basave Fernández del Valle, que falleció el 14 enero de 2006. Las consideraciones se entienden como una contribución para superar la disociación nihilística del mundo actual. Empiezan con el imperativo provocador de San Agustín: «¡Ama y haz lo quieras!». Intentan elucidar las implicaciones ónticas de este imperativo reconstruyendo el proceso integral del autocerciorarse como un ritmo trinitariamente estructurado, es decir como un ritmo *in-ex-con-sistencial*. En ello, el *ser* (no-impugnabile por los escépticos) significa el aspecto básico, el *conocer* el aspecto explicativo (en el cual cada ente se hace indentificable) y el *amar* el aspecto complicativo (en el cual cada ente encuentra su entereza específica). En el alma humana aquel ritmo se realiza temporalmente limitado, en el mundo sensual además espacial-

### Abstract

This article is dedicated to the «Grand Signieur» of the Mexican philosophy, to Agustín Basave Fernández del Valle, who deceased in 14th of January 2006. The considerations are understood as a contribution to overcome the nihilistic dissociation of actual world. They start with the provocative imperative of St. Augustine: «Love and do what you like!». Thereby is intended to elucidate the ontical implications of that imperative by reconstructing the integral process of human self-ascertaining as a triadically structured rhythm, that is as an *in-ex-con-sistencial* rhythm. At this the *being* (incontestable by sceptical thinkers) acts as the basic aspect, the *knowing* as the explicative aspect (in which every being becomes identifiable), the *loving* as the complicative aspect (in which every being obtains its specific wholeness). In human soul that rhythm is realized in a temporally limited manner, in sensual world it is

mente distraído. En Dios, sin embargo, en el creador arquetípico del alma y del mundo, se actúa –más allá de tiempo y espacio– como un proceso perijorético, es decir, como una interpenetración toticipativa.

additionally distracted in a spatial manner. In God, however, in the archetypical creator of soul and word, it is performing itself –beyond time and space– as a percoretical process, i.e. as a toticipative interpenetration.

Durante el II Congreso Mundial de Filosofía Cristiana (Monterrey, octubre de 1986) tuve la suerte de conocer personalmente al profesor Basave Fernández del Valle. Aludiendo a Agustín, su nombre de pila, me dijo que respecto a la situación actual del mundo nihilísticamente disociado sería una tarea exigente componer un ensayo sobre la integralidad del ser humano teniendo en cuenta la doctrina trinitaria de San Agustín. Ahora, finalmente, he conseguido elaborar la sugerencia del «Grand Seigneur» de la filosofía mexicana. Le dedico a él como un signo póstumo de profunda estima el siguiente artículo.<sup>1</sup>

Según Basave, en nuestra época moderna «vivimos demasiado preocupados por pautas formales... y nos hemos olvidado del genial imperativo de San Agustín: “ama y haz lo quieras”»<sup>2</sup>. ¿Qué otra cosa puede ser verdad sino esto? Pero surge aquí el problema de que este imperativo pueda interpretarse como una carta blanca para actuar de manera absolutamente arbitraria. Por ello tenemos que elucidar las implicaciones ónticas de este imperativo, las cuales se contienen en el proceso integral del autocerciorarse del hombre.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Este artículo representa una versión castellana (acortada) de mi ponencia alemana, publicada en *Zeitschrift für Ganzheitsforschung, Neue Folge*, 50 (2006), pp. 3-52, bajo el título: «Sein, Erkennen, Lieben. Grundzüge einer ganzheitlichen Kommunikationstheorie im Ausgang von Augustinischer Trinitätsspekulation».

<sup>2</sup> BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, Agustín: «Hacia una metafísica del amor», en: BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, Agustín: *Tratado de metafísica. Teoría de la «Habencia»*. México 1982, pp. 331-343, cita p. 331; cf. SAN AGUSTÍN: *Tractatus in epist. Joannis*, VII, 8: «Dilige et quod vis fac».

<sup>3</sup> Este autocerciorarse, que se realiza en la *interioridad* del alma humana, se distingue esencialmente de la concepción de la *subjetividad*, por la cual y en la cual comienza el pensamiento de los racionalistas modernos (Descartes, Kant, etc.). Véanse las explicaciones comparativas en SCHADEL, E.: «Metafísica trinitaria cristiana de la persona humana. Crítica constructiva de la racionalidad sujeto-céntrica moderna a la luz de la interioridad espiritual agustiniana», en: SOCIEDAD CATÓLICA MEXICANA DE FILOSOFÍA (ED.): *Actas del II Congreso mundial de filosofía cristiana, Monterrey (México); 20-24 de octubre de 1986. Vol. II: El humanismo y la metafísica cristiana en la actualidad*. Monterrey/México, 1988, pp. 555-566; otra versión en: *Estudios trinitarios* 22 (1988), pp. 429-437.

El joven Agustín caracteriza los ámbitos de sus investigaciones del siguiente modo: «Hay una naturaleza que cambia en el espacio y en el tiempo, como es el *cuervo*. Hay otra naturaleza que no cambia en el espacio, pero sí en el tiempo, como es el *alma*. Y hay otra naturaleza, finalmente, que no puede cambiar ni en el espacio ni en el tiempo: ésta es *Dios*. Lo que aquí señalo como mutable en cualquier modo, se llama criatura, lo que designo como inmutable, Creador»<sup>4</sup>. De esto resulta para él el intento de un ascenso en dos pasos; escribe Agustín: «¡Alza tu vuelo sobre el cuerpo y experimenta el sabor del alma! ¡Eleva tu vuelo después sobre el alma y experimenta y gusta a Dios!»<sup>5</sup>. En la dinámica de ésta ascensión (o, mejor dicho, interiorización) el alma humana se encuentra en una región media. Puede aquí realizar «la experiencia de su medianía»<sup>6</sup>, sobre la cual Agustín aclara: «Si tu estás en el centro de tu alma, estás en medio. ¿Miras abajo? Cuerpo es lo que ves. ¿Miras arriba? Lo que ves es Dios»<sup>7</sup>. Por ello resulta claro que el alma humana no se puede percibir a sí misma como un centro absoluto de todas las cosas (como pensaban algunos autores del Renacimiento o los idealistas alemanes); es más bien un centro relativo o relacional, un centro que, en la realidad, está *en* sí mismo, pero nunca es *por* sí mismo.

Para preparar un coherente ascenso hacia el ser absoluto «el hombre, primero, debe darse a sí mismo a fin de que aquí, en cierto modo, se levante una tribuna desde la cual entonces pueda erigirse y elevarse a Dios»<sup>8</sup>. O dicho de otra manera: «Primero, se ha de estudiar el alma en sí misma, antes de ser partícipe de Dios; y en ella tenemos que encontrar su imagen»<sup>9</sup>. Dicha imagen, que se entiende en relación a Dios, el cual por sí mismo es «más interior que lo más

---

<sup>4</sup> Cf. SAN AGUSTÍN: *Epistula* 18, 2: «Est natura per locos et tempora mutabilis, ut *corpus*. Et est natura per locos nullo modo, sed tantum per tempora etiam ipsa mutabilis, ut *anima*. Et est natura, quae nec per locos nec per tempora mutari potest: hoc est *Deus*. Quod hic insinuavi quoque modo mutabile, creatura dicitur, quod immutabile, creator».

<sup>5</sup> Cf. ID.: *In Iob. ev. tract.*, 20, 11: «Transcende et corpus, et sape animum: transcende et animum, et sape Deum!».

<sup>6</sup> ID.: *De Trinitate*, XII, 11, 16 («suae medietatis experimentum»).

<sup>7</sup> ID.: *In Iob. ev. tract.*, 20, 11: «Tu si in animo es, *in medio* es. Si infra attendis, corpus est, si supra attendis, Deus est».

<sup>8</sup> ID.: *Retract.*, I, 8, 3: «Prius sibi homo reddendus est, ut illic quasi gradu facto inde surgat atque attollatur ad Deum».

<sup>9</sup> ID.: *De Trinitate*, XIV, 8, 11: «Prius mens in se ipsa consideranda, antequam sit particeps Dei; et in ea reperienda est imago Dei».

íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío»<sup>10</sup>, no se la gana sin esfuerzos intelectuales. El alma humana se ve aquí expuesta a una aporía existencial: como un ente condicionado por el tiempo tiene que traspasar toda su temporalidad. En medio de lo contingente y mudable debe indagar estructuras que como tales son absolutas e inmutables. Agustín sabe muy bien que respecto a un conocimiento del origen divino del alma, las meras descripciones del proceso intramental no son suficientes, ya que falta aquí el concepto de la «creaturalidad» del hombre. Declara por ello: «La trinidad de la mente no es imagen de Dios por el hecho de *recordarse, conocerse y amarse* de la mente, sino porque puede *recordar, conocer y amar* a su Hacedor».<sup>11</sup>

Podemos aclarar la mencionada imagen por medio de introspección. Es decir, el alma humana comienza a vivir desde su fundamento interno y eterno después de que se ha quitado sus costumbres triviales para entrar en el «baño purificador» del escepticismo. Pues en ello se despierta una conciencia crítica, una conciencia caracterizada por una apertura receptiva a las cosas problematizadas. Entendemos en este punto de partida la importancia de que Agustín, en el comienzo de su filosofar, se ocupó intensivamente del escepticismo de los Académicos. En una retrospectiva nos comunica: «Primero compuse una obra contra los Académicos, o bien sobre ellos para refutar con razones sus argumentos, por los cuales infundieron a muchos la desesperación de no poder encontrar la verdad y por los cuales les prohíben asentir a cualquier cosa»<sup>12</sup>. La argumentación escéptica reza: «No puede aprobar cosa falsa el que no prueba nada; luego es imposible que yerre»<sup>13</sup>. Pero eso no es válido para Agustín porque, si se analizan las consecuencias de tal suspensión del juicio, éstas se muestran fundamentales en una inteligencia «flotante» que, por causa de su indiferentismo, es «capaz» de nada y de todo.

---

<sup>10</sup> ID.: *Conf.*, III, 6, 11: «Tu [Deus meus] eras interior intimo meo et superior summo meo».

<sup>11</sup> ID.: *De Trin.*, XIV, 12, 15: «Trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui *meminit* mens et *intelligit* ac *diligit* se, sed quia potest etiam *meminisse* et *intelligere* et *amare*, a quo facta est».

<sup>12</sup> ID.: *Retract.*, I, 1, 1: «Contra Academicos vel de Academicis primum scripsi, ut *argumenta* eorum, quae multis ingerunt veri inveniendi desperationem et prohibent cuiquam rei assentiri... rationibus amoverem».

<sup>13</sup> ID.: *Contra Academicos*, I, 4, 11: «Falsum... probare non potest, qui probat nihil; non igitur potest errare».

Para evocar un pensamiento autocrítico Agustín distingue: «Una cosa es aprender, otra creer haber aprendido»<sup>14</sup>. Y formula el consejo socrático: «Para saber, aprende a ignorar»<sup>15</sup>. Pues por ese consciente ignorar, el espíritu humano logra aquella sensibilidad y receptividad que le habilitan para analizar lo problematizado adecuadamente y conocerlo, así, desde sus causas últimas. Agustín aclara por ello: «La ciencia consta de cosas comprendidas, pero comprendidas de tal modo que en ellas ni debe engañarse nunca, ni vacilar por cualquier objeción que se presente».<sup>16</sup>

A la cuestión escéptica «¿Qué sucede si te engañas en todo?», Agustín responde lapidariamente: «Si me engaño, existo» (*Si fallor, sum*)<sup>17</sup>. Y añade el comentario: «El que no existe, no puede engañarse. Y por eso, si me engaño, existo. Luego si existo, si me engaño, ¿cómo me engaño de que existo, cuando es cierto que existo si me engaño? Aunque me engañe, soy yo el que me engaño y, por tanto, en cuanto conozco que existo, no me engaño. Síguese también que, en cuanto conozco que me engaño, no me engaño. Como conozco que existo, así conozco que conozco. Y cuando amo estos dos elementos, les añado el amor mismo como algo tercero y nuevo que no es de menor valía. Porque no me engaño de que amo, no engañándome en lo que amo»<sup>18</sup>. Podemos, pues, decir en

---

<sup>14</sup> ID.: *De anima et eius origine*, II, 7, 11: «Aliud est discere, aliud videri sibi didicisse».

<sup>15</sup> IBÍD., IV, 24, 38: «Ut scias, discere nescire»; cf. también *Epist.* 130, 15, 28: «Est... in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia, sed docta spiritu Dei, qui adiuvat infirmitatem nostram».

<sup>16</sup> ID.: *Contra Academicos*, I, 7, 19: «Scientia... non solum comprehensis, sed ita comprehensis rebus constat, ut neque in ea quis umquam errare, nec quibuslibet adversantibus impulsus nutare debeat».

<sup>17</sup> ID., *De civ. Dei*, XI, 26. Cf. *De Trin.*, XV, 12, 21: «Certum est etiam eum, qui fallitur, vivere»; ibíd.: «[Etiam] qui furit, vivit»; *De libero arbitrio*, II, 3, 7: «Si non esses, falli omnino non posses». Esta última cita pudiera entenderse como anticipación de aquel «Nisi essemus, cogitare non possemus» que, en el siglo XVII, Juan Amos Comenio opuso al *cogito* cartesiano (el cual consideró como un «fundamento de paja» de la filosofía proyectada). Cf. SCHADEL, E.: «Excurso 5 (Zu Comenius' Descartes-Kritik)», en JOHANN AMOS COMENIUS: *Pforte der Dinge (Janua rerum)*. Trad. y ed. por E. Schadel, Hamburg 1989, pp. 247- 250.

<sup>18</sup> SAN AGUSTÍN: *De civ. Dei*, XI, 26: «Nam qui non est, utique nec falli potest. Ac per hoc *sum*, si fallor. Quia ergo *sum*, si fallor, —quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor. Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer, procul dubio in eo quod me *novi esse*, non fallor. Consequens est autem, ut etiam in eo quod me *novi nosse*, non fallerer. Sicut enim *novi me esse*, ita *novi etiam hoc ipsum, nosse me*. Eaque duo cum amo, eundem quoque amorem quiddam tertium, nec imparis aestimationis, eis quas *novi rebus adiungo*. Neque enim fallor amare me, com in his quae amo non fallar».

pocas palabras: «Somos, conocemos que somos y amamos este ser y este conocer. Y en las tres verdades apuntadas no nos turba falsedad ni verosimilitud alguna».<sup>19</sup>

Aquí, pues, se presenta la irritante paradoja de que la duda, que debería eliminar la certeza del ser, conlleva una intensificación de ella. Dicho de otra manera: «La duda se convierte en el acto inicial del pensamiento reflexivo»<sup>20</sup>. Por la duda se hace patente que el autocerciorarse del hombre está indisolublemente vinculado con el cerciorarse de su ser y (según una interpretación analógica) del ser en general. «Lo que es», dice Agustín, «dentro de ti puedes conocerlo»<sup>21</sup>, y precisa: «Busco aquel simplísimo *es*; busco el verdadero *es*; busco el germinal *es*».<sup>22</sup>

El problema ahora es: ¿Cómo se puede elucidar más profundamente, en un sentido transcendental, el ser de la interioridad humana y con ello la necesidad interna de su desarrollarse, el ritmo de ese desarrollarse y la fecundidad de ese ritmo? Sin duda en este contexto sería provechoso considerar algunos pasajes en las obras de Agustín donde recibe, a través de una crítica constructiva, la teoría neoplatónica de las tres hipostáseis (ὑποστάσεις) para interpretar con ellas el autoactuarse del ser en general, en el cual se especifican los actos básicos del hombre interior. He seleccionado los pasajes siguientes:

1º) «No existe naturaleza alguna... ni sustancia que no contenga y conlleve estos tres elementos: primero, el ser; segundo, el ser esto o lo otro; tercero, la permanencia a toda costa en su ser. Lo primero evidencia la *causa* misma natural de que todas las cosas proceden. Lo segundo revela la *especie*, según la cual todas las cosas son fabricadas y en cierto modo formadas. Lo tercero manifiesta la *permanencia* en la que, por decirlo así, todo ser se mantiene».<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Ibíd.: «Et sumus, et nos esse novimus, et id esse et nosse diligimus. In his autem tribus quae dixi nulla nos falsitas verisimilis turbat».

<sup>20</sup> BERLINGER, Rudolph: *Augustins dialogische Metaphysik*. Frankfurt am Main, 1962, p. 164.

<sup>21</sup> AGUSTIN: *Sermo* 52, 23.

<sup>22</sup> ID.: *En. in Psalmum*, 38, 7 : «Est illud simplex quaero; Est verum quaero; Est germanum quaero».

<sup>23</sup> ID.: *Epistula* 11, 3: «Nulla natura est... et omnino nulla substantia quae non in se habet haec tria et prae se gerat: primo ut sit, deinde ut hoc vel illud sit, tertio ut in eo quod est maneat quantum potest. Primum illud *causam* ipsam naturae ostendat, ex qua sunt omnia; alterum, *speciem* per quam fabricantur et quodammodo formantur omnia; tertium, *manentiam* quandam, ut ita dicam, in qua sunt omnia».

2º) «Conocida esta Trinidad [del Dios Padre, del Hijo y del Espíritu Santo] según es posible en la presente vida, ciertamente se ve que toda criatura intelectual, animada o corporal, recibe de la misma Trinidad creadora el *ser* en cuanto es, y tiene su *forma*, y es administrada con perfecto *orden*... [Y eso significa:] Toda cosa, o sustancia, o esencia, o naturaleza, o llámese con otro nombre más adecuado, reúne al mismo tiempo estos tres elementos: que es algo *único*, que difiere por su *forma* propia de las demás y que está dentro del *orden* universal». <sup>24</sup>

3º) «Cada ente es algo en lo que *consta*, algo en lo que *se diferencia* y algo en lo que *conviene*». <sup>25</sup>

El ritmo trinitario, único y universal, está caracterizado en estas citas por diversos términos del siguiente modo:

I	II	III
causa	especie	permanencia
ser	forma	orden
único	forma	orden
constar	diferenciarse	convenir

Quisiera interpretar este ritmo abreviadamente como una *in-ex-con-sistencia*. Por ésta fórmula se marcan diferentes aspectos dentro de la entereza de cada ente o del ente en cuanto tal.

En la columna I se representa el aspecto básico del *ser*: este verbo «ser» es una «voz activa», que significativamente no puede transformarse en una «voz pasiva». Es decir, el «ser» denota por sí mismo un actuar u obrar in-sistencial, el cual, dentro de la constitución del ente, es insustituible. Pues lo que no es de ninguna manera no puede manifestarse por esta o por otra forma. Y cada ente es algo *único*, porque el ser actúa inmanente en él como *causa*. En otras palabras, bajo la condición de que algo *consta* es capaz de desarrollarse desde dentro específicamente.

La columna II señala el aspecto explicativo de la entereza óptica. Marca la fase ex-sistencial, es decir, un acto en el que el ser básico, distribuido en cierto modo al ente finito, se expresa o *se diferencia* primariamente en sí y secundariamente en relación a los demás. El producto de ese autoexpresarse del ente es la *forma* propia de cada ente o su

---

<sup>24</sup> ID.: *De vera religione*, VII, 13: «Qua Trinitate quantum in hac vita datum est cognita, omnis intellectualis et animalis et corporalis creatura ab eadem Trinitate creatrice esse in quantum est, est *speciem* suam habere et *ordinatissime* administrari, sine ulla dubitatione perspicitur».

<sup>25</sup> ID.: *De diversis quaest.*, 83, q. 18: «*Omne ens est aliud, quo constat, aliud, quo discernitur, aliud, quo congruit*».

*especie*. Por éstas cada ente se hace identificable para el sujeto conocedor.

La columna III designa el aspecto complicativo de la entereza de cada ente. Se realiza en la fase con-sistencial, resultando de las dos anteriores fases. Ontológicamente considerada, la consistencia de cada ente se muestra como un confluír o *convenir* del ser básico y de la forma que procede de él. Es un movimiento vivamente pulsador, en el cual se revela lo «apetecible» o el valor de cada cosa. Por eso en esta fase se marca la dimensión ética, que presupone lo óntico y lo lógico. En este contexto la *permanencia* significa el acabamiento de cada cosa en vista de sus condiciones contingentes. Este acabamiento participa, más o menos, de aquel proceso trinitario en el cual el *orden* se celebra eternamente como amor e ilimitada alegría.

Después de este excursio a la metafísica general, regresamos aplicándola a la metafísica especial de la interioridad del alma humana. El autoactuarse de ella ahora se puede observar como un proceso transparentemente estructurado. E incluyendo el símbolo del círculo, el que usaban los neoplatónicos<sup>26</sup>, podemos ilustrar la entereza intradiferencial del alma humana del siguiente modo:

Su *ser* (concretamente dicho: su *memoria*, que almacena todos los contenidos reales) se presenta como «centro» in-sistencial. Su *conocer* (o su *intelecto*, por el cual dichos contenidos están emitidos en una multitud ideal de especies identificables) se simboliza en la multitud de «radios» ex-sistenciales que se radican todos en el único «centro» in-sistencial. Su *amar*, finalmente, o su *voluntad* (que abarca una especie del contenido real como apetecible e intenta lograrla o realizarla) se manifiesta por la *circunferencia* con-sistencial, que como tal está constituida por el «centro» in-sistencial y el «radio» ex-sistencial.

Este ritmo in-ex-con-sistencial demuestra que los momentos constitutivos de una entereza son únicos y que de ninguna manera pueden confundirse con los otros, ya que cada uno de ellos tiene una relación generativa con los otros dos. El proceso de su interpenetración es un proceso «perijorético»<sup>27</sup>. Aunque Agustín no conoce este

<sup>26</sup> Véase, por ejemplo, BEIERWALTES, Werner: *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*. Frankfurt am Main, 1979, pp. 165-239.

<sup>27</sup> Cf. para ello CURA ELENA, Santiago del: «perikhresis», en PIKAZA, Xavier / SILANES, Nereo (eds.): *Diccionario teológico: El Dios cristiano*. Salamanca, 1992, pp. 1086-1094, especialmente p. 1089; además, DENEFFE, August: «Perichoresis, circumincesso, circumincesso. Eine terminologische Untersuchung», en *Zeitschr. für kath. Theologie* 47 (1923), pp. 497-522; STEMMER, Peter: «Perichorese. Zur Geschichte eines Begriffs», en *Archiv für Begriffsgeschichte* 27 (1983), pp. 9-55.

término, expresa la estructura pensada por él mediante la tríada *ser*, *conocer* y *querer* (lograda, como vimos arriba, por su crítica constructiva del escepticismo).

En vista de las controversias múltiples sobre la Trinidad divina formula, para allanar estas controversias, la propuesta de que cada uno regrese a sí mismo para encontrar aquí una imagen de aquella Trinidad. Y sigue explicando: «Los tres elementos que digo son: *ser*, *conocer* y *querer*. Porque yo soy, y conozco, y quiero. Soy esciente y volente, y sé que soy y quiero, y *quiero* ser y conocer».<sup>28</sup>

Cada uno de dichos elementos está, en su singularidad, relacionado con los otros dos. Los tres significan la única entereza, que como tal sería destruida totalmente, tras haber apartado un elemento. La brillantez de su formulación lingüística, sin embargo, no lleva a Agustín a la convicción de que haya «comprendido» totalmente lo absoluto y su actuarse, es decir, aquel absoluto «que es inmutable sobre todas las cosas, que [por sí] *existe* inmutablemente, y *conoce* inmutablemente, y *quiere* inmutablemente».<sup>29</sup> Por ello provoca, tanto a sí mismo como los demás, a reflexionar de una manera más intensa sobre aquel absoluto del alma humana en que, al fin y al cabo, se funda su autocerciorarse; declara Agustín: «En estos tres elementos [en ser, conocer, querer], cuán inseparable sea la vida siendo una la vida, y una la mente, y una la esencia y cuán, finalmente, *inseparable* sea *la distinción* de ella, no obstante exista la distinción, lo vea quien es capaz de ello».<sup>30</sup>

En la «distinción inseparable» mencionada aquí se presenta, sin duda, una dificultad mayor para un entendimiento integral del último fundamento del autocerciorarse humano. La dificultad consiste en que el pensar en los elementos singulares que aparecen en el tiempo *uno tras otro*, debe descubrir y realizar un conjunto en que, más allá del tiempo, en la necesidad interna del actuarse de la cosa problematizada, dichos elementos están interrelacionados *uno con otro*.

---

Véase también el estudio ecuménicamente orientado de SOR, Ciril : *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*. Münster, 2004.

<sup>28</sup> SAN AGUSTÍN: *Confessiones*, XIII, 11, 12: «Dico autem haec tria: *esse, nosse, velle*. Sum enim et scio et volo. *Sum* sciens et volens et *scio* esse me et velle et *volo* esse et scire».

<sup>29</sup> *Ibid.*: «[Nemo] se putet invenisse illud, quod supra ista est incommutabile, quod *est* incommutabiliter et *scit* incommutabiliter et *vult* incommutabiliter».

<sup>30</sup> *Ibid.*: «In istis tribus quam sit inseparabilis vita –et *una* vita et *una* mens et *una* essentia–, quam denique *inseparabilis distinctio* et tamen *distinctio*, videat qui potest».

Podemos reconstruir tal conexión en el ámbito de la experiencia cotidiana, por ejemplo en el acto de hablar. Analizando en la interioridad del hablante la *memoria* real, el *entendimiento* ideal y la *voluntad* final, Agustín declara: «No puede enunciarse ningún nombre sin cooperación de esos tres; pues, cuando se habla, *se recuerda, se entiende y se quiere*»<sup>31</sup>. De esta manera está indicado el centro de iniciativa interior de cada palabra exterior.

Lo mismo se muestra en el acto de dudar, por el cual, como vimos arriba, se introduce el autocerciorarse del hombre. Pues, «si alguien duda, *recuerda* su duda; si duda, *entiende* que duda; si duda, *quiere* estar cierto»<sup>32</sup>. Está claro por ello que la interioridad humana integralmente estructurada es más profunda que cada duda. Dicha interioridad no puede ser superada por ella; es más bien la causa productiva de ella. De ahí resulta un entendimiento de importancia existencial. Como se dice «¡México es más grande que sus problemas!», así podemos decir también: «¡El hombre es (en virtud de su interioridad trinitaria) más grande que sus dudas, sus frustraciones, y sus desesperaciones!».

La interioridad del hombre se presenta en este contexto como un «efluvio» de aquella sobreabundancia en la que se caracteriza la vida eterna del Dios trinitario. Cuyo actuarse es purísimo y simultáneamente toticipativo<sup>33</sup>. En este sentido, Agustín declara usando los nombres bíblicos de las personas divinas: «Los tres [el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo] tienen la misma eternidad, la misma inmutabilidad, la misma majestad, el mismo poder. El Padre es la *unidad*, el Hijo la *igualdad*, el Espíritu Santo la *armonía* de la unidad e igualdad. Estos tres elementos son todos *uno* por el Padre, *iguales* por el Hijo y *armónicos* por el Espíritu Santo».<sup>34</sup>

En el horizonte de esta armonía arquetípica el ser del hombre se inicia, su pensar se forma y su obrar se cumple. De ahí podemos decir también: el Dios trinitario como arquetipo garantiza el entrelazar-

---

<sup>31</sup> SAN AGUSTÍN: *Epistula* 169, II, 6: «Unumquodque nomen his tribus [memoriã, intellectu et voluntate] cooperantibus enuntiatur, cum *reminiscendo* et *intelligendo* et *volendo* dicitur».

<sup>32</sup> ID.: *De Trinitate*, X, 10, 14: «Si [quis] dubitat, unde dubitet, *meminit*; si dubitat, dubitare se *intelligit*; si dubitat, certus esse *vult*».

<sup>33</sup> Cf. THOMAS CAMPANELLA: *Metaphysica*. Parisiis, 1638, II, 10, 2 art. 2: «Communicantur [potentia, sapientia, amor] invicem *per toticipationem*».

<sup>34</sup> SAN AGUSTÍN: *De doctrina christiana*, I, 5, 5: «Eadem tribus aeternitas, eadem incommuatabilitas, eadem maiestas, eadem potestas. In Patre *unitas*, in Filio *aequalitas*, in Spiritu sancto unitatis aequalitatisque *concordia*. Et tria haec *unum* omnia propter Patrem, *aequalia* omnia propter Filium, *connexa* omnia propter Spiritum sanctum».

se procesual de teoría y praxis, de conocer y querer o amar. ¡Iluminemos finalmente esta conexión!

En la perspectiva agustiniana el conocer del hombre no es ningún acto apriorístico o meramente formal; es más bien un expresarse del contenido real «almacenado» en la memoria. Con ello se explica la siguiente afirmación agustiniana: «Es necesario, cuando decimos la verdad, o sea, cuando decimos lo que sabemos, que nuestro verbo nazca de la ciencia atesorada en nuestra memoria y sea en absoluto idéntico con la naturaleza de la ciencia de la cual nace. El pensamiento formado por la realidad conocida es palabra que decimos en nuestro corazón, palabra que no es griega, ni latina, ni pertenece a idioma alguno»<sup>35</sup>. Este verbo íntimo «es el verbo verdadero de la realidad verdadera, verbo que nada tiene de suyo, sino que todo lo recibe de la ciencia que le da el ser»<sup>36</sup>. Esto quiere decir: el verbo íntimo se constituye por pura receptividad que le otorga su ser adecuado a la cosa tematizada.

La procesión del verbo íntimo o el conocer originario es, así considerado, un «nacimiento». Otra cosa es, sin embargo, la segunda procesión intratrinitaria, la procesión del amar. Esa no significa un proceder inmediato, sino mediato. Agustín expresa esta distinción diciendo: «El Espíritu Santo no procede como nacido [*natus*], sino como dado [*datus*]»<sup>37</sup>. Eso implica: el amor como «propiedad» del Espíritu Santo se realiza como encuentro de la realidad «paternal» y del concepto «filial» de ella. Es un acto lleno de dulzura cariñosa. Pues, «en la Trinidad el Espíritu Santo, no engendrado, es suavidad del que engendra y del engendrado, que se difunde con infinita liberalidad y abundancia por todas las criaturas en la medida que son capaces».<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> Id.: *De Trinitate*, XV, 10, 19. «Necesse est..., cum verum loquimur, id est, quod scimus loquimur, ex ipsa scientia, quam memoriâ tenemus, nascatur verbum, quod eiusmodi sit omnino, cuiusmodi est illa scientia, de qua nascatur. Formata quippe cogitatio ab ea re, quam scimus, verbum est, quod in corde dicimus; quod nec graecum est nec latinum nec linguae alicuius alterius». Como se hubiera querido rechazar el constructivismo idealista Agustín declara: «Lo cognoscible engendra el conocimiento y *no* es engendrado por este» (Cognoscibila cognitionem gignunt, non cognitione gignuntur; *ibíd.*, XIV, 10, 13).

<sup>36</sup> *Ibíd.*, XV, 12, 22: «[Verbum intimum est] verbum verum der re vera, *nihil* de suo habens, sed *totum* de scientia, de qua nascitur».

<sup>37</sup> *Ibíd.*, V, 14, 15.: «Spiritus sanctus... exit... non quomodo *natus*, sed quomodo *datus*».

<sup>38</sup> *Ibíd.*, VI, 10, 11: «Est in Trinitate Spiritus Sanctus non genitus, sed genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate perfundes omnes creaturas pro captu earum».

La sentencia «Ves la Trinidad, si ves el amor»<sup>39</sup> se puede ahora entender a través de un método reconstructivo: en el contexto del autocerciorarse humano el amor se presenta como la fase final o con- sistencial. Ésta por sí misma presupone la fase formal o ex- sistencial del conocer; pues «nadie puede amar una cosa por completo ignorada»<sup>40</sup>. El conocer, sin embargo, requiere la fase real o in- sistencial, es decir, un contacto concreto con el ente; pues lo que es totalmente nada en sí, no puede conocerse de ningún modo.

En el sentido de esta reconstrucción *onto-logo-ética* Basave nos comunica, a nosotros y a nuestra época: «La fecundidad del amor de Dios es infinita. El teólogo nos dirá que “si Dios no fuera infinitamente fecundo, no sería Trinidad”. Pero basta la filosofía para advertir que toda fecundidad proviene del amor. O dicho de otra manera: “sólo el amor es fecundo”. El amor nace del conocimiento, puesto que no se puede amar lo que no se conoce [y no se puede conocer lo que no es]. Dios, para amarse, necesita conocerse desde [su ser que es] la eternidad... Dios quiso ser fecundo aun fuera de Sí mismo, en la Creación. Somos obra de su amor. Entre todos los seres posibles nos ha creado porque nos ha amado desde su eternidad».<sup>41</sup>

*Septiembre de 2007*

Erwin Schadel  
Universität Bamberg  
Alemania

---

<sup>39</sup> *Ibíd.*, VIII, 8, 12: «Vides Trinitatem, si caritatem vides».

<sup>40</sup> *Ibíd.*, X, 1, 1: «Rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest».

<sup>41</sup> AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, *op. cit.* [nota 2], pag. 335.