

VERDAD E INTERIORIDAD

ALICE RAMOS

Problema apremiante el del «olvido del ser» que tiene tal vez su manifestación más desconcertante en la tan extendida «fuga de la interioridad». ¿Cómo definir la interioridad y qué relación tendrá ésta con la verdad? Sería sin duda más correcto emplear el término de la intimidad, ya que éste no conlleva la misma característica espacial intrínseca al término aquí señalado; no obstante, hemos querido, en efecto, hablar de interioridad, por toda la interacción que surge entre el «interior» del hombre y la exterioridad —el mundo y el otro.

El filósofo que tal vez más destaque en desarrollar de manera radical el tema de la interioridad es San Agustín, ya que para él el tema es vital, tratándose de una indagación de su propia interioridad para así llegar a un conocimiento de Dios y de su propia alma. El deseo de saber inherente en cada hombre, que ARISTÓTELES señala al comenzar la *Metafísica*, es manifiesto en toda la obra agustiniana, un deseo inquietante por conocer lo fundamental, pero un deseo y una búsqueda que tiene respuesta, porque existe un fundamento, y porque en principio todo deseo, todo movimiento hacia, termina en praxis, en posesión del fin, en una especie de descanso, de reposo. Lejos está la filosofía moderna y contemporánea de admitir que el deseo culmina en praxis; el hombre sigue siendo un ser deseante, necesitante, pero en cuya existencia no hay descanso porque se trata siempre de satisfacer necesidades y deseos, ya que el hombre es en gran medida un ser vacío y que todo su ser tiende precisamente a llenar ese vacío. Si concepción de un absoluto hay hoy día sería tal vez la del «genio maligno», que está para engañar al hombre: ni hay verdad, ni está el hombre en la verdad, ya que

no hay respuesta auténtica a los deseos más legítimos del hombre. Toda la existencia del hombre se convierte entonces en una búsqueda sin respuesta, en un deseo sin fin, en una aspiración que no puede ser colmada; frente al desengaño latente en todo deseo, sólo cabe colmar el vacío inmediato. No es extraño entonces que tal postura engendre el materialismo y el hedonismo; se trata no de cultivar el espíritu del hombre, de cultivar su ser y así perfeccionarse, sino más bien de amasar, de tener, de poseer y así en cierto modo realizarse y llenarse. Todo está reducido a realizar las necesidades inmediatas del hombre, principalmente la de sobrevivir; todo queda relativizado y subjetivizado, de tal manera que no hay lugar para la verdad.

Que todos los hombres deseen naturalmente saber y que este deseo no exista en vano se explica de la siguiente manera: todo lo creado tiende naturalmente a su perfección; todo lo imperfecto desea su perfección, así como la materia desea la forma. Del mismo modo, el intelecto, aquello por lo cual el hombre es lo que es, al considerarle en sí mismo es potencialmente todas las cosas, y se hace uno actualmente con ellas sólo por medio del conocimiento. Por consiguiente, todo hombre desea el conocimiento, ya que el intelecto no es ninguna de las cosas existentes antes de conocerlas. Cada cosa tiende también a realizar su propia operación; como la operación que le es propia al hombre es la de entender y que es precisamente esta operación que le diferencia de todo lo demás, el hombre desea naturalmente entender. Por último, es deseable que toda cosa se una a su origen, ya que la perfección de lo creado consiste precisamente en esa unión. Como dice ARISTÓTELES, es sólo por medio del intelecto que el hombre puede unirse a la substancia separada que es origen del intelecto humano y con la que el intelecto se encuentra relacionado como lo imperfecto con lo perfecto. La felicidad plena del hombre consistirá entonces en esta unión, y es precisamente por el deseo latente de alcanzar dicha unión que todos los hombres desean naturalmente saber¹. Al hablar entonces de ese deseo natural de saber, vemos en efecto que no existe en vano porque el hombre está relacionado a un principio originario y constitutivo al que él

1. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario de la Metafísica de Aristóteles*, comentarios 2, 3 y 4, p. 7-8. Traducción en inglés de John P. Rowan (Chicago, Henry Regnery, 1969).

tiende para su perfección y su felicidad. Además, el hombre no es un mero vacío; si se diferencia del animal bruto es precisamente por su operación de entender, por su naturaleza como ser que entiende; el hombre ha sido dotado de un operar específico que diferencia su vida de la de todo lo demás. Por la operación del entendimiento, el hombre tiene la posibilidad de devenir todas las cosas, no entitativamente, sino de manera formal, ya que como señala ARISTÓTELES, «el alma [intelectiva] es el lugar de las formas»². Que las cosas sean inteligibles para el hombre proviene de la formalidad del universo. El entendimiento aprehende las formas, y conoce cuando posee intencionalmente la forma. Este carácter poseedor del conocimiento es lo que lo caracteriza como praxis: cuando uno conoce, no fabrica ni construye lo conocido como objeto terminal, fuera del hombre, así como ocurre en las actividades kinéticas, sino que posee y tiene lo conocido, y así se perfecciona. El conocimiento es inmanente, pero no se encierra en sí; es, al contrario, «una inmanencia que se abre a la trascendencia»: se conoce, se tiene lo conocido, y se sigue conociendo³. Es precisamente en ese seguir que el hombre que entiende se abre a la trascendencia y que puede devenir todas las cosas. El inteligir humano es, por consiguiente, operativamente infinito⁴.

Todo el tema del conocimiento como inmanencia trascendente está bellamente desarrollado en la obra de San Agustín. La pregunta inquietante que éste se hace «¿Qué soy yo, Dios mío? Mi esencia, cuál es?»⁵, le lleva a profundizar no sólo en la esencia, en la naturaleza, del hombre, sino también en lo más íntimo de su ser. Al dudar, el hombre se capta como pensante, como viviente, y como existente. En un texto del *De Trinitate*, que seguramente el autor de la duda metódica había conocido, San Agustín recoge el fruto de la mente que se repliega sobre sí misma para conocerse. Dice: «¿Quién duda que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga?»

2. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, libro III, capítulo 4, p. 231. Traducción de Tomás Calvo Martínez (Madrid, Gredos, 1978).

3. LEONARDO POLO BARRENA, «El conocimiento racional de Dios» (II), Curso teológico: Cuestiones de Teología Fundamental (Pamplona, 1978), p. 8.

4. *Ibid.*, p. 14.

5. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, X, XVII.

puesto que, si duda, vive; si duda, recuerda su duda; si duda, entiendo que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no conviene asentir temerariamente. Y aunque dude de todas las demás cosas, de éstas jamás debe dudar; porque, si no existiesen, sería imposible la vida»⁶. No es posible entonces pensar sin vivir, ni vivir sin existir. Al conocer, se aprehende la propia existencia de manera evidente e inmediata. Cuando el hombre se descubre en su propia duda, se capta como un inteligir, sabe que es y que quiere y la vida que aprehende es la de un inteligir. Por eso, inteligir es vivir⁷. La vida es un operar pero no un operar sin más, ya que no soy únicamente mi operar, no soy simplemente efectividad, sino actualidad —lo que sustenta el operar es el ser: «el ser es el principio de toda operación»⁸, y por eso se dice que el operar sigue al ser.

En la duda aparece no sólo el operar del hombre sino también la verdad. San Agustín dice: «Quien se conoce como dubitante, conoce con certeza la verdad. Luego todo el que duda de la verdad, en sí mismo tiene una verdad de la que no duda. Pero todo lo verdadero lo es tal por la verdad. Quien duda, pues, no puede dudar de la verdad»⁹. El hombre que duda, por consiguiente, no puede dudar que está dudando, que es un ser pensante que vive y existe; al conocerse como ser que duda, el hombre conoce la verdad como una verdad inmutable, que en términos agustinianos, se define como «lo que es»¹⁰, como lo que es en sí, y no puede ser de otra manera. La duda lleva al hombre a reconocer no sólo el qué de su ser —su operar, su naturaleza—, sino también el quién. La respuesta a esa pregunta «¿Quién soy yo?» le es dada al hombre en la misma experiencia de la duda: «...cuando el espíritu se conoce a sí mismo, se co-

6. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, X, 14, tomo V de *Obras de San Agustín*, p. 601 (Madrid, BAC, 1956).

7. ETIENNE GILSON, *Introduction à l'étude de saint-Augustin*, pp. 59-60 y 72 (Paris, J. Vrin, 1949).

8. ALEJANDRO LLANO, «Actualidad y Efectividad», *Estudios de Metafísica*, p. 172 (Universidad de Valencia, 1973-74).

9. Tomo la referencia de la introducción a *Contra los Académicos*, tomo III de las *Obras de San Agustín*, p. 30. La cita es de *De vera religione*, XXXIX, 73.

10. SAN AGUSTIN, *Soliloquios*, II, v, p. 533 de *Obras*, tomo I.

noce como substancia, y si tiene certeza de sí mismo, tiene certeza de su substancia»¹¹. La verdad inmutable que le es evidente al hombre en su propio conocimiento no puede tener como fundamento último al ser humano, ya que tal verdad remite a un principio superior al espíritu contingente y temporal del hombre. En lo más íntimo de su ser, San Agustín descubre el fundamento, ese principio trascendente que supera infinitamente al hombre. «Así, San Agustín llega a un Espíritu infinito y eterno, manantial de toda luz y de la misma inteligibilidad de las cosas... Como el universo material guía a [un primer Ser], causa de todo lo que tiene ser, el universo ideal o el mundo de la conciencia guía a *una prima Sapientia y prima Veritas*, en conexión con las inteligencias creadas»¹².

Descubrir la verdad inmutable le permite a San Agustín llegar a la fuente de esa verdad, y también a desvelar el carácter del alma que es sede de la verdad. Ya que la verdad no puede perecer, el alma tampoco podrá morir; el alma como sede de la verdad, del inteligir, de la vida, no admite la destrucción, la muerte. Todo el problema de la inmortalidad del alma y de la verdad está magistralmente recogido en los *Soliloquios* donde la razón le dice a San Agustín: «Pues entonces es inmortal el alma; ríndete ya a tus razones, cree a la verdad, porque ella clama que habita en tí y es inmortal, y no puede derrocársele de su trono con la muerte del cuerpo. Aléjate ya de tu propia sombra, entra dentro de tí misma: no debes temer ninguna muerte en tí, sino el olvido de que eres inmortal»¹³. La fuga de la interioridad se revela en ese no querer entrar dentro de sí mismo, porque es más fácil, en cierto modo, dispersarse en la exterioridad, en el movimiento sin fin. Además, el hombre, al entrar dentro de sí, se enfrenta no sólo con su propio yo, sino también con un principio trascendente, y en ese momento tiene que optar o por su yo o por ese principio que le es superior.

11. *Obras de San Agustín*, tomo I, p. 63.

12. *Ibid.*, p. 83.

13. *Soliloquios*, II, xix, p. 569.