

**EL CONOCIMIENTO SUSTANCIAL
QUE EL ALMA TIENE DE SÍ MISMA:
UNA INTERPRETACIÓN DE LA POSICIÓN
AGUSTINIANA EN EL *DE TRINITATE***

**The Substantial Knowledge The Soul Has Of Itself:
An Interpretation From The Augustinian Stand
In The *De Trinitate***

Bernardita Navarro Cruz

Instituto de Filosofía
Universidad de los Andes de Chile

Resumen:

A partir del libro IX del De Trinitate, Agustín reflexiona sobre el modo de conocerse el alma a sí misma y plantea que no puede el alma anhelar conocerse si no se conoce ya de algún modo, porque “nadie ama lo desconocido”. En este contexto hay un pasaje en el que Agustín describe explícitamente el conocimiento que el alma tiene de sí como sustancial, comparando su modo de existir en el alma con el modo de existir el alma misma. Luego de exponer qué puede significar el término sustancial en el De Trinitate, y cómo es posible que el alma se busque si ya se conoce, mostraremos que se puede afirmar que el alma tiene un conocimiento sustancial de sí, a pesar de la ambigüedad—en algunos casos terminológica y en otros, de sentido— de los textos.

Palabras clave: *nosse, cogitare, identidad, esencial, conocimiento presencial.*

Recibido: julio 6 de 2012 aprobado: febrero 1 de 2013

**THE SUBSTANTIAL KNOWLEDGE
THE SOUL HAS OF ITSELF:
AN INTERPRETATION FROM THE AUGUSTINIAN STAND
IN THE *DE TRINITATE***

Abstract:

From the book IX of the De Trinitate, Augustine reflects about the way the soul knows itself and establishes that the soul cannot yearn to know itself if it does not already know itself in some way, because “nobody loves the unknown”. In this context, there is a passage where Augustine describes explicitly the knowledge that the soul has of itself as substantial, by comparing the way it exists in the soul with the way the very soul exists. By explaining first what the term substantial may mean in the De Trinitate, and then figuring out how is it possible for the soul to look for itself if it already knows itself, this investigation will show that it is possible to establish that the soul has a substantial knowledge of itself, despite de ambiguity –either terminological or of sense– of the texts.

Keywords: *nosse, cogitare, identity, essential, presential knowledge.*

Bernardita Navarro Cruz

Profesora asistente del seminario “Corporeidad, subjetividad y trascendencia” de la Universidad de los Andes, Chile. Estudiante de tercer semestre del programa Doctorado en Filosofía de la misma universidad. En el 2007 participó como ayudante en el Proyecto f.a.i. de la Universidad de los Andes, Chile, titulado: “El concepto estudiado desde la idealidad en Tomás de Aquino, E. Husserl y H. Gadamer”, bajo la dirección de la profesora Patricia Moya.

Dirección Electrónica: bnavarro@miuandes.cl

**EL CONOCIMIENTO SUSTANCIAL
QUE EL ALMA TIENE DE DÍ MISMA:
UNA INTERPRETACIÓN DE LA POSICIÓN
AGUSTINIANA EN EL *DE TRINITATE***

Bernardita Navarro Cruz
Instituto de Filosofía
Universidad de los Andes de Chile

En su intento por realizar una especulación racional del misterio de la Santísima Trinidad, San Agustín se lanza en la búsqueda de una imagen de la Trinidad en las creaturas, para, por la contemplación de ésta, hacernos próximos a aquella.¹ El campo en el que hemos de encontrar la imagen de la Trinidad es el de las creaturas, y aquí se debe comenzar a investigar desde las cosas de orden inferior hasta las de orden superior². “No he trabajado en vano –dice al final de su obra– al buscar en las creaturas ciertas especies de trinidad para elevarme, gradualmente, hasta la mente del hombre, en búsqueda afanosa de vestigios de aquella Trinidad suprema que nosotros buscamos cuando buscamos a Dios”³. En esta ejercitación de contemplar las creaturas y buscar entre ellas vestigios de la Trinidad, Agustín ha llegado a

¹ Como dice Francisco Canals, la especulación de San Agustín se pone en marcha buscando la inteligencia del misterio revelado (Canals, F. *Historia de la filosofía Medieval*, Herder, Barcelona, 1992, p.58).

² Para indicar las referencias del *De Trinitate* seguimos la abreviación estándar del *Augustinus Lexicum. trin.* XIII, 20, 26. Las citas textuales en castellano están tomadas de la traducción de Luis Arias (*Obras completas de San Agustín. 5. Tratado sobre la Santísima Trinidad*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1985), a no ser que se indique que ha sido modificada. Las modificaciones son pequeñas y tiene que ver con la imprecisión de algunos términos que son fundamentales para la investigación.

³ *trin.* XV, 2, 3.

una *imagen* de Dios⁴, que es el hombre, en aquello que tiene de más noble superior y que lo distingue de los animales: su alma o mente⁵.

Es en la indagación sobre esta imagen en el hombre –más específicamente en su mente, que es la parte más excelsa– donde aparece el tema central de la presente investigación: el conocimiento que el alma tiene de sí misma; y es precisamente el tratamiento de esta cuestión el que nos lleva a preguntarnos si en el contexto del *De Trinitate* se puede hablar con propiedad de un conocimiento *sustancial* por parte del alma.

A pesar de que el *De Trinitate* de San Agustín ha sido escasamente considerado para discusiones de tipo filosófica –en comparación con las de carácter teológico– existen algunos filósofos y comentaristas de distintos momentos de la historia del pensamiento, que se han referido al conocimiento que tiene el alma de sí misma, pero con diverso grado de profundidad e interés⁶. Algunos, como Siacca, Gilson solamente lo

⁴Analizando los pasajes en los que Agustín se refiere al término *vestigio*, podemos decir que es algo que ofrece una semejanza con Dios, pero que, dada su imperfección, no permite una analogía con él; en cambio, la *imagen* ofrece una semejanza tal que por ella se puede conocer a la Trinidad –aunque ciertamente, no de modo pleno (Cfr. *trin.* XI, 5, 8; XII, 4, 4; 7, 10).

⁵Cfr. *trin.* XV, 1, 1; *trin.* XIV, 8, 11. La palabra latina para expresar la parte más noble del hombre es *mens*. Conviene aclarar que aunque más adelante hay un pasaje en el que San Agustín dice explícitamente que “la mente (*mens*) no es el alma (*anima*), sino lo que en ella destaca” –*Non igitur anima, sed quod excellit in anima mens vocatur (trin.* XV, 7, 11), sin embargo, en los libros anteriores hay numerosos textos (e incluso en el mismo libro XV) donde parece utilizarlo de una manera más amplia, refiriéndose al alma. Como sugiere Luis Arias en *trin.* IX, 2, 2, nota 2, la palabra *mens* a veces queda restringida a la facultad cognoscitiva, y en otras ocasiones se extiende a toda la vida del alma, por lo cual podría traducirse como “mente” o como “alma”, dependiendo del contexto. Por su parte, Agaësse hace referencia a un pasaje en el que Agustín identifica la *mens* y el *animus* (Cfr. XV, 1,1) y explica que, a pesar de que en ocasiones parecen designar cosas diversas –como una parte superior y otra inferior del alma– el hecho de que Agustín afirme la unidad del alma, permite que a veces sean utilizadas indistintamente: es el mismo principio el que a la vez aprehende las verdades eternas, razona, imagina, siente, etc. (Agaësse, P. y Moingt, J. (eds), *Notes complémentaires. En Ouvre de Saint Augustin. Serie: Dieu et son oeuvre La Trinité. Deuxime parte: les images*, Desclée de Brower, Paris, 1955, n. 9, p.581). Dicho esto cabe aclarar que nosotros traduciremos siempre *anima* y *animus* por “alma”, y *mens* por “alma” o “mente” según nos parezca más apropiado de acuerdo al sentido del texto. En muchas ocasiones en las que se traducirá *mens* por “alma”, se estará significando a la misma, pero sin dejar de hacer referencia a “lo que en ella destaca”. Así por ejemplo, cuando decimos que “el alma se busca” o “el alma, cuando se conoce [...]”, queremos significar al alma entera, pero sin desconocer que estos actos los realiza el alma por medio de su parte superior –la *mente*.

⁶Nombraremos a algunos de ellos pero no por orden cronológico, sino en razón de su modo de abordar el tema –desde los que lo consideran de modo más general hasta los que le dan un tratamiento más profundo. La bibliografía que mencionamos podría parecer dispar, pero el motivo es justamente que este tema en específico no ha sido tan tratado en discusiones contemporáneas.

mencionan cuando tratan sobre el pensamiento de Agustín en general⁷. Otros lo tratan de un modo más bien tangencial, como Rowan Williams y Lewis Ayres, que lo subordinan al amor que el alma tiene de sí⁸. Quienes han traducido y comentado el *De Trinitate* han aportado también para la comprensión del tema⁹. Tomás de Aquino, por su parte, gran conocedor del pensamiento de San Agustín, lo sigue de cerca cuando plantea su doctrina sobre el conocimiento del alma –fundamental para su teoría del conocimiento¹⁰; y muchos de los comentaristas de Santo Tomás, hacen referencia al pensamiento de Agustín porque son absolutamente conscientes

⁷ Pero en las pocas páginas que trata este tema, Gilson se da cuenta de que como la preocupación en la Edad Media de no admitir ninguna distinción real entre el alma y sus facultades y entre las facultades mismas del alma, viene precisamente de lo que Agustín dice en *De Trinitate*, ya que para que el alma pudiera ofrecernos una imagen reconocible de la Trinidad debía conservar en sí una unidad suficiente, a pesar de la diversidad de sus partes. (Cfr. Gilson, E., *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris, 1949, pp. 240, 291-293). Sciacca por su parte, hablando de esta memoria de la propia alma afirma que “el alma recuerda aquello que es, porque permanece como esencial conocimiento de sí, incluso cuando no piensa en sí misma” (Sciacca, M. *San Agustín* Luis Mira Editor, Barcelona, 1954, pp.276-277).

⁸ Williams y Ayres piensan que el énfasis de San Agustín en los libros IX-XV no está tanto en profundizar sobre el conocimiento de la propia alma para constituir una imagen por la que alcanzar la Trinidad, sino más bien, en que el hombre alcance a Dios a través de una conducta acorde a su condición de creatura, por lo que resulta natural que no traten el conocimiento que de sí tiene el alma detenidamente (Cfr. Williams, R. “The paradoxes of Self-Knowledge in *De Trinitate*”. En J.T Lienhard, E.C. Muller, R.J., Teske (eds.) *Collectanea Augustiniana. Augustine: Presbyter Factus Sum*, New York, 1993, pp. 121-134; Ayres, L. “The Discipline of Self-knowledge in Augustine *De trinitate* Book X” en L. Ayres (ed.), *The Passionate Intellect*, Transaction Publishers, New Brunswick, 1995, pp. 261-296.)

⁹ Cfr. Arias, L., *Introducción y notas en Tratado sobre la Santísima Trinidad*, ed. L. Arias, B.A.C; Agaësse, P. y Moingt, J. (eds), *Notes complémentaires*, Desclée de Brouwer. En el desarrollo de nuestro trabajo haremos alguna alusión a sus interpretaciones.

¹⁰ Esto es patente en su obra *De Veritate*, específicamente en la cuestión 10, donde hay alusiones explícitas a pasajes del *De Trinitate*, sobre todo a los libros IX-XV (Cfr. Santo Tomás, *De Veritate*, 10. *La mente*, trad. de Á. L. González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 142, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001). También encontramos alusiones a San Agustín en la *Suma Teológica* y en la *Suma Contra Gentes* (Cfr. *Suma Teológica* I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001, q.87, a.1; *Suma Contra Gentes* III. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952, III, c.46. En adelante, para abreviar las obras de Santo Tomás seguiremos el índice de abreviaturas de John Finnis en *Aquinas*, ed. Oxford, 1998). La conocida doctrina tomista de la *duplex cognitio* y la subdivisión entre un conocimiento actual y uno habitual del alma misma, tienen su punto de partida en las ideas de Agustín de que hay cosas que se conocen de un doble modo: particular y universal (Cfr. *trin.* IX, 6, 9), y en aquella otra que aparece en muchos pasajes a partir del libro X del *De Trinitate* sobre el conocerse (*se nosse*) y el pensarse (*se cogitare*) propios del alma. Cfr. *Ver.*, q. 10, a. 8, co; *S.T.* I, q.87, a.1, co.

de su herencia en esta materia¹¹. Johannes Brachtendorf, haciendo un intento por mostrar la continuidad entre la doctrina tomista y la agustiniana en relación al conocimiento, se detiene más en lo expresado en *De Trinitate* y afirma, entre otras cosas, que según el pensamiento de Agustín, el espíritu humano es conocido mediante una autorrelación esencial, mediante una autopresencia¹².

Si bien es cierto que la cuestión sobre el conocimiento del alma en el contexto del *De Trinitate* ha sido abordada por algunos filósofos y comentaristas, muy pocos hacen alusión directa o con una terminología similar a la cuestión de la *sustancialidad* de este conocimiento. Lo que intentaremos mostrar aquí es que es posible describir el conocimiento que tiene el alma de sí misma como sustancial, de acuerdo a los dos sentidos que distinguiremos en el capítulo que sigue¹³. Nos interesa sobre todo hacer ver que hay un conocimiento del alma que es sustancial por ser identificable con ella.

Como el tema sobre el que vamos a tratar no se encuentra acotado en un libro, ni en algunos capítulos en particular del *De Trinitate*, sino a lo largo de los libros IX-XV, y entremezclado con temas diversos, conviene advertir que gran parte del esfuerzo de nuestra investigación estará justamente en “rastrear” dichos pasajes e intentar vincularlos de manera coherente¹⁴.

1. Significado del término *sustancial*

Existe un único pasaje en el que San Agustín utiliza explícitamente el término *sustancial* para referirse al modo de existir el conocimiento y el amor en el alma¹⁵. A partir de este único pasaje no resulta fácil saber a

¹¹ Cfr. Gardeil, A. *L'structure de l'âme et la expérience mystique*, Victor Lecoffre, Paris 1927, pp.89-121; Canals, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, Promociones y Publicaciones Universitarias (P.P.U), Barcelona, 1987, pp.232-234, 281-282, 298-301,463-476.

¹² “[...] uno capta la tesis fundamental de San Agustín de que el espíritu humano es conocido mediante una autorrelación esencial a él mismo, en el sentido de una familiaridad consigo mismo, de una autopresencia, o si se quiere, de una apertura a sí mismo”. Esta autopresencia inmediata se distingue del autoconocimiento reflexivo, que resulta de la pregunta cómo soy yo o de un conocimiento particular del mundo; estos dos niveles de autorrelación serían comprendidos terminológicamente en la distinción agustiniana *nosse-cogitare* (Brachtendorf, J., “Selbsterkenntnis: Thomas von Aquin als Kritiker Augustinus?”. En *Philosophisches Jahrbuch* 109, 2, 2002, pp. 257-259).

¹³ Esto, a pesar de que el término *sustancialiter* haya sido utilizado por San Agustín explícitamente sólo en una ocasión. *Infra*, c.1.

¹⁴ Ahora bien, el hecho de que la investigación tenga carácter expositivo, no significa que no haya una intencionalidad: la misma selección de los pasajes, el modo de unirlos, la interpretación de algunos textos, y en última instancia, la síntesis necesaria para la comprensión del tema, manifiestan claramente que no se trata de una mera descripción.

¹⁵ Cfr. *trin.* IX, 4, 5. Volveremos sobre este pasaje más adelante. *Infra* c. 4.1.

qué se refiere San Agustín con dicho término, porque en un comienzo lo asemeja a “esencial”, pero más adelante se refiere al mismo como algo más cercano a “subsistente”¹⁶. Ahora bien, aunque este hecho haga más compleja la interpretación del pasaje, al menos no debe extrañarnos el doble uso del término, pues también aparece, y de modo explícito, cuando Agustín se refiere al carácter trinitario y unitario de la Santísima Trinidad¹⁷. En algunas ocasiones habla de que en Dios hay una *esencia o sustancia* y tres personas¹⁸, y en otras que se puede decir de Dios tres *personas o tres sustancias*, sin diversidad de esencia¹⁹. Y esta divergencia en el lenguaje tiene su razón de ser en que “nuestros griegos dicen una esencia y tres sustancias; los latinos, una esencia o sustancia y tres personas, pues en el idioma latino, según queda dicho, esencia y sustancia son términos sinónimos”²⁰. La palabra sustancia –dice Agustín en una oportunidad– viene del verbo subsistir²¹; es eso lo que se quiere significar cuando se dice sustancia como sinónimo de persona. Así pues, a partir de aquellos dos usos del término sustancia, podemos derivar dos significados del adjetivo *sustancial*, (i) como esencial (*ousía*) y otro (ii) como subsistente (*hypóstasis*).

Aunque esta división no ha sido hecha por Agustín para tratar la cuestión del conocimiento, creemos que es interesante tenerla en cuenta para realizar un análisis del mismo. Lo que nos proponemos en adelante es investigar entonces si todo conocimiento que tiene el alma de sí misma puede denominarse sustancial, y en caso de serlo, si cae bajo la categorización recién mencionada.

2. El alma se conoce y se busca

San Agustín, buscando una trinidad en el hombre, reflexiona sobre el amor con que el alma se ama a sí misma, y se da cuenta de que, en ese caso, no son tres las realidades implicadas –el que ama, lo que ama y el amor– sino sólo dos, pues *el que ama y lo que ama* aquí se identifican. Pero en seguida introduce un tercer elemento: el conocerse del alma. Del hecho de que el alma se ama, se sigue que se conozca: “el alma *no puede amarse si*

¹⁶ Aunque esto último no es dicho explícitamente por Agustín, se puede deducir del texto: “Luego el amor y el conocimiento no están en el alma como en un sujeto, sino que también estos *existen sustancialmente, tal como la misma alma*” (*trin.* IX, 4, 5.). Que la misma alma *exista* sustancialmente no parece referirse a algo de su esencia, sino más bien, a que subsiste, y es en comparación con ella que se dice que el conocimiento y el amor existe sustancialmente.

¹⁷ Cfr. Agaësse, P. *Notes complémentaires*, Desclée de Brower, n. 9, p.572.

¹⁸ Cfr. *trin.* V, 9, 10. Como sinónimo de esencia cf. V, 2, 3.

¹⁹ Cfr. *trin.* VIII, Proem., 1.

²⁰ *trin.* VII, 4, 7.

²¹ Cfr. *trin.* VII, 4, 9.

no se conoce, porque, ¿cómo ama lo que ignora?”²². Pero si afirmamos que el alma se conoce, entonces ¿qué sentido tiene que se busque? Este pasaje refleja muy bien el problema al que debemos enfrentarnos:

“¿Qué ama, pues, el alma cuando con ardiente pasión busca conocerse, si es para sí una desconocida? He aquí el alma, que busca conocerse y se inflama en este deseo. Ama, es cierto; pero, ¿qué ama? Si a sí misma, ¿de qué modo, si aún no se conoce y nadie puede amar lo ignorado?”²³.

Por una parte, tenemos que el alma se busca –y si se busca, se ama. Por otra, parece imposible que lo que ame en este caso sea ella misma, porque si se amara, entonces se conocería– y como decíamos, “nadie ama lo ignorado”; pero si se conociera, no tendría sentido que se buscara, porque el fin de su búsqueda es justamente *conocerse*.

Poniéndonos en diversas situaciones, San Agustín plantea algunos argumentos que nos hacen volver sobre la experiencia del conocimiento con el fin de mostrarnos que para que el alma se busque es imposible un desconocimiento absoluto de la misma²⁴.

118

El alma no puede obtener el conocimiento de sí que supone la búsqueda o amor de sí misma, por muy vago que éste sea, ni de su conocimiento de otras almas ni del de otras cosas que conoce, porque ambos casos suponen su propio conocimiento. También lo supone el mismo hecho de que *se busque*, porque en este caso ella conoce *su* búsqueda –la pertenencia a *sí misma* de este acto²⁵. Y lo mismo debemos inferir si queremos asegurar que en esta búsqueda el alma pueda reconocer que lo encontrado es precisamente aquello que buscaba²⁶. Por último, debemos admitir que el alma se conoce, si entiende lo que se le dice cuando se le manda “conócete *a ti misma*”²⁷.

Ahora bien, si el alma se conoce, no tendría sentido que se buscara; pero el caso es que se busca –hay numerosos pasajes en los que esto queda manifiesto²⁸. Como bien dice San Agustín: “si [el alma] conoce lo que

²² *trin.* IX, 3,3.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Podríamos describir estos argumentos como “regresión a condiciones de posibilidad” en el sentido de que nos hacen volver sobre la experiencia para reconstruir un hecho. Ocupamos este término en un sentido similar al de Brachtendorf, cuando en su investigación sobre Agustín se refiere a las condiciones del conocimiento del alma –de aquel conocimiento al que incita el oráculo: “conócete a ti mismo” (Cfr. “Selbsterkenntnis: Thomas von Aquin als Kritiker Augustinus?”, p. 259). Aquí expondremos solamente las conclusiones de los argumentos.

²⁵ Cfr. *trin.* X, 3,5.

²⁶ Cfr. *trin.* X, 4,6.

²⁷ Cfr. *trin.* X, 9,12.

²⁸ Cfr. *trin.* X, 3,5; 4,6. Muchas de las afirmaciones de que nos servimos para fundamentar

busca, y se busca a sí misma, se conoce. ¿Por qué, pues, busca aún?”²⁹. Si ya se conoce, ésta es la gran pregunta: ¿por qué, pues, busca aún? Si toda está presente a sí misma y no es aun lo que busca, ¿será que lo que falta y busca no es ella³⁰? La continuación del pasaje recién mencionado nos dará la clave para aclarar esta cuestión:

“No es posible, por tanto, que se desconozca del todo, porque, si sabe que no sabe, se conoce, y si ignora que se ignora, no se busca para conocerse. Por el mero hecho de buscarse, ¿no prueba ya que es para sí más conocida que ignorada? Al buscarse para conocerse sabe que se busca y que se ignora”³¹.

La sentencia de que el alma es para sí al menos *más conocida que ignorada* nos abre la posibilidad de que el hecho de que el alma se conozca se entienda bajo un cierto aspecto; el hecho de que el alma se conozca y al mismo tiempo se busque nos conduce a una contradicción en la medida en que tomamos el “conocerse” y el “ignorarse” en términos absolutos –de modo que la afirmación de uno implique la negación del otro. Pero la estructura “*más que*”, nos hace ver que hay una gradación entre estas dos cosas. Así pues, cuando decimos que el alma se conoce, no necesariamente estamos diciendo que se conoce completamente, esto es, de manera tal que sea incompatible con que se busque. Por eso tiene sentido lo que se dice al final de aquel pasaje: el alma *sabe que se busca y que se ignora*. Que sepa que *se busca* implica que se conoce –de lo contrario no sabría que es ella la que se busca– y que sepa que *se ignore*, quiere decir que no se conoce del todo –de ahí que se busque³².

3. Distinción entre conocer (*nosse*) y pensar (*cogitare*)

Hasta este momento contamos con lo siguiente: el alma se conoce, porque está siempre en presencia de sí, y el alma se busca para conocerse (el hecho de que se busque manifiesta que se ama³³). Si ya *se conoce* y al mismo tiempo se busca para *conocerse*, lo que no puede ocurrir es que el término que estamos utilizando –“conocerse”– sea unívoco.

uno u otro aspecto de nuestra investigación se encuentran entremezcladas. Por eso no es extraño que gran parte de los pasajes en que se menciona que el alma se busca, sean aquellos que ya hemos citado con ocasión del conocerse del alma.

²⁹ *trin.* X, 4,6.

³⁰ “Toda está presente a sí misma y no es aun lo que busca; falta lo que busca, no ella, que busca” (*trin.* X, 4,6.). No creemos que esto signifique que lo busca sea algo distinto de ella en sentido absoluto; lo hemos interpretado así por ahora a modo de recurso argumentativo.

³¹ *trin.* X, 4,6.

³² Podríamos relacionar esto con lo que dice Sciacca sobre la simultánea presencia y ausencia que el alma tiene de sí misma (Cfr. “San Agustín”, Luis Mira Editor, p.282).

³³ Cfr. *trin.* X, 1 y 2.

En el libro X, después de que San Agustín ha ejercitado al lector planteando dificultades en torno a la cuestión de que el alma se conoce y al mismo tiempo se busca, expresa por fin una pregunta que nos abrirá un camino de comprensión: “¿Para qué se le preceptúa conocerse?”—se entiende, al alma³⁴. Considerando su anterior reflexión, resulta natural anteponer a la pregunta el condicional “si el alma ya se conoce [...]”. Y he aquí la respuesta que él mismo se da: “Es, creo, con el fin de que *piense en sí* y viva conforme a su naturaleza”³⁵. Tiene sentido que al alma se le preceptúe conocerse a pesar de que ya se conozca justamente porque hay una diferencia entre conocerse y pensarse —aunque por ahora hayamos utilizado el mismo nombre para expresarlos. Este “segundo conocerse” quiere decir más bien que *piense* en sí.

Esto que acabamos de ver es afirmado de una manera más explícita por San Agustín, cuando dice que una cosa es *no conocerse* (*non se nosse*) y otra *no pensarse* (*non se cogitare*)³⁶. Pone como ejemplo a un sabio, de quien no se dice que sea ignorante por no estar pensando en ese momento en alguna de las disciplinas que conoce. En el caso del alma, habría que decir que no es que ella no se conozca cuando está pensando en otras cosas, sino simplemente que no se está pensando³⁷. Ahora bien, hemos dicho en varias oportunidades que hay un sentido en que puede decirse que el alma *no se conoce* —en razón de ello tenía sentido que se buscara; pero considerando la presente distinción parece que más correcto que decir que *no se conoce* es decir que *no se piensa*.

El hecho de que San Agustín ponga tanto énfasis en la idea de que el alma siempre se conoce tiene relación con que no es algo que el alma vea con tanta claridad, pero no en tanto es algo que requiera demostración, sino más bien por un defecto del alma misma: el alma suele confundirse con las otras cosas que conoce —por unirse a ellas de modo excesivo³⁸. Cuando el

³⁴ *trin.* X, 5, 7. Traducción de la B.A.C. modificada.

³⁵ *Ibidem*. El énfasis de las cursivas es nuestro.

³⁶ “Así, siendo una cosa no conocerse y otra no pensarse (de un sabio versado en muchas disciplinas no decimos que ignore la gramática si, por tener el pensamiento ocupado en la medicina, no piensa en ella), siendo, repito, una cosa no conocerse y otra no pensarse...” (*Ibidem*). La distinción vuelve a ser mencionada más adelante: “Por lo cual consideremos con más atención el ejemplo aducido para probar la diferencia que existe entre no conocer una cosa cualquier y no pensar en ella” (*trin.* XIV, 7, 9). Cfr. *trin.* XIV, 5, 8.

³⁷ J. Moingt enfatiza esto diciendo que el alma no tiene necesidad de saber que existe porque jamás lo ignora, de modo semejante a como el gramático no ignora su arte cuando piensa en la geometría (Cfr. *Notes complémentaires*, Desclée de Brower n. 28, p.609).

³⁸ “Conózcase, pues, a sí misma y no se busque como ausente; fije en sí la atención de su voluntad vagabunda y piénsese, y verá entonces cómo nunca ha dejado de amarse y cómo jamás se ignoró; sólo que, al amar consigo otras cosas, se confundió y en cierto modo tomó

alma se piensa y se discierne de las cosas a las que se ha apegado cae en la cuenta de que nunca se ha ignorado y se *re-conoce* –con esto queremos enfatizar el hecho de que se conoce como algo ya conocido (conocido en el sentido de *nosse*).

4. El conocimiento que tiene el alma de sí misma es sustancial.

La aparente contradicción entre el conocimiento y la búsqueda del alma quedó resuelta una vez que Agustín distinguió entre *nosse* y *cogitare* (libro X), pero cuando comienza su búsqueda de una imagen de la trinidad en la mente no ha hecho esta precisión (libro IX). Así, pues, las dificultades en este punto aparecen por un doble uso del término “*nosse*”: (i) uno más amplio en el que se incluyen los dos modos de conocerse del alma: un “primer conocerse”, dado por la perenne presencia de ella a sí misma, y aquel “segundo conocerse” –que es más bien un pensarse³⁹; (ii) otro más acotado, que quiere significar exclusivamente aquel “primer conocimiento”. En este punto estamos de acuerdo con Gilson, el cual afirma que en el libro X, después de la distinción ente *nosse* y *cogitare*, la *notitia* designa siempre el conocimiento implícito escondido en la memoria, mientras que la *cogitatio* designa siempre el conocimiento explícito que supone la formación de un verbo; pero como en el libro IX, esta distinción no está hecha, el término *notitia* designa ahí el conocimiento del alma por ella misma de modo global, sin precisión alguna⁴⁰.

Tomando en cuenta lo que acabamos de decir, debemos ver cómo se entiende el apelativo *sustancial* del *nosse* genérico, y cómo se entiende una vez hecha la distinción *nosse-cogitare*.

4.1 Conocimiento en su sentido genérico

Hay un primer pasaje donde Agustín dice que el alma, su conocimiento y su amor, cuando son perfectos, son *iguales*⁴¹. Para comprender el significado de esta identidad debemos descifrar el sentido de las palabras “cuando son *perfectos*”. Un poco después del texto que hemos citado, Agustín explica que el conocimiento de algo es imperfecto cuando es inferior al objeto

consistencia con ellas” (*trin.* X, 8, 11). Cfr X, 9,12.

³⁹ Esto es lo que ocurre en el libro IX.

⁴⁰ Gilson, citado por Agaësse, P. *Notes complémentaires*, Desclée de Brower, n. 17, p.592. Gilson está en contra de lo dicho por Schmaus a este respecto porque este último dice que Agustín, en el libro IX, designa por *notitia* el conocimiento actual que el alma tiene de ella misma (Ibidem., p.591).

⁴¹ “Luego, el alma, su amor y su conocimiento son como tres cosas, y las tres son una unidad; y si son perfectas, son iguales” (*trin.* IX, 4,4).

conocido, y se deduce de ahí que es perfecto cuando es igual⁴². Y en el caso del conocimiento del alma a sí misma, ¿cuándo es igual? Agustín aclara que se da cuando el alma “se conoce toda y ninguna cosa con ella”⁴³. Como ya hemos visto, uno de los errores del alma era confundirse con las imágenes de las cosas externas que ella atraía hacia sí por el amor⁴⁴. Tiene sentido que San Agustín esté anticipando esta idea al decir que la igualdad se da cuando el alma se conoce toda y *sin ninguna otra cosa*. El conocimiento sería imperfecto entonces cuando se da unido a imágenes de cosas que no son ella, y *perfecto*, en cambio, cuando se da sin ellas –esto es coherente con que el conocimiento sea igual al objeto conocido.

La igualdad de la que hablamos se da cuando el alma toma su conocimiento de su propia *naturaleza* y no de algo distinto con lo que a veces se confunde⁴⁵. Esta idea es reafirmada en otro pasaje en el que dice que el alma es la que conoce y lo que conoce, y añade: “cuando se conoce, engendra una noticia igual a sí misma; porque no se conoce como menor de lo que es y su noticia *no es de otra esencia*; y esto no sólo porque conoce, sino porque se conoce a sí misma...”⁴⁶.

Hasta aquí hemos visto que el conocimiento que tiene el alma de sí misma no es inferior a ella como ocurre cuando conoce un objeto cualquiera, sino *igual* –esto, siempre que se conozca toda y ninguna otra cosa con ella– y es igual porque es ella misma la que conoce y lo que conoce, y su noticia no es de una esencia distinta⁴⁷. Esta identidad entre el alma y su conocimiento viene dada entonces por ser el conocimiento de la misma naturaleza que ella. De esto podríamos concluir entonces, que hay una identidad de esencia entre el conocimiento que el alma tiene de sí y el alma misma. Desde la perspectiva del conocimiento podríamos significar esta identidad con el nombre *sustancial*, pero añadiéndole la especificación de *esencial*, siguiendo nuestra distinción del primer capítulo⁴⁸.

⁴² Ibidem.

⁴³ “Pero el alma, cuando se conoce, no es superior a su conocimiento, pues ella misma conoce y se conoce. Así pues, cuando se conoce toda y ninguna otra cosa con ella, su conocimiento es igual a ella, pues cuando se conoce, su conocimiento no lo saca de otra naturaleza [...] Con razón, pues, dijimos que estas tres cosas, cuando son perfectas, son, en consecuencia, iguales (*trin.* IX, 4, 4).

⁴⁴ Véase supra c.3.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ *trin.* IX, 12, 18. Traducción de la B.A.C modificada. El énfasis de las cursivas es nuestro.

⁴⁷ Que la noticia no es de otra esencia aparece también en un pasaje del libro XV: “[...] y estas tres cosas son iguales entre sí, y su esencia se demuestra que es una” (*trin.* XV, 3,5).

⁴⁸ Los pasajes que hemos mencionado se aproximan más a los que se refieren al *cogitare* en los libros siguientes. Así por ejemplo, la idea de que el conocimiento del alma es igual cuando se conoce sin ninguna otra cosa es coherente con aquel en que Agustín exhorta al

Ahora bien, hay un pasaje que ya hemos mencionado en el que el adjetivo *sustancial* parece aplicarse de modo distinto: el conocimiento y el amor –dice– no existen en el alma como accidentes de un sujeto, “sino *de una manera sustancial*, y por así decirlo, esencialmente”⁴⁹. Que se diga que el conocimiento existe sustancialmente como contrapuesto al modo de existir de un accidente –del calor o la figura en un cuerpo– puede hacernos pensar que el conocimiento es algo constitutivo al alma, algo de su esencia –Agustín utiliza aquí el término “esencialmente”; siendo así estaría en continuidad con los pasajes anteriores. Pero como adelantamos al comienzo del artículo hay que considerar el final del pasaje, pues Agustín homologa el modo de existir del amor y el conocimiento en el alma, al modo de existir del alma misma⁵⁰. Si se dice del alma que existe sustancialmente, parece que este término debe entenderse en el sentido de subsistencia, porque sabemos que es ese el modo de existir del alma– no es algo que existe por otro, sino por sí. Esto aplicado al conocimiento, implica más que una identidad de esencia con el alma; si el conocimiento existe subsistentemente, tal como la misma alma, puede ser entendido como algo que se identifica con ella en su propio ser⁵¹.

Así pues, en el libro IX nos encontramos con pasajes donde cabe hablar de una sustancialidad del conocimiento que el alma tiene de sí en los dos sentidos que hemos expuesto al comienzo, esencial y subsistente. Esto coincide perfectamente con el hecho de que en este libro todavía no se haya explicitado la distinción *nosse –cogitare*.

4.2 Conocimiento en su sentido preciso

Una vez que el término *nosse* referido al alma ha sido especificado, se puede comprender mejor cómo es este conocimiento. Hay dos pasajes que

alma a pensarse para discernirse de imágenes falsas (Cfr. *trin.* X, 8, 11; 10, 9,12). Por otra parte, en varios pasajes de los libros XIV y XV en que Agustín habla del *cogitare*, se refiere a una ciencia a partir de la cual el alma obtiene su noticia; esta ciencia es íntima al alma y proviene de ella misma, lo que es, a su vez, coherente con que el conocimiento del alma sea de su misma naturaleza y con que no sea de otra esencia (Cfr. *trin.* XIV, 6,8: 10, 13; XV, 10, 19; 12, 22).

⁴⁹El énfasis de las cursivas es nuestro. Este es justamente el pasaje que mencionaba Gilson como contra ejemplo de la tesis de Schmaus de que la palabra *notitia* designa en el libro IX el conocimiento actual, y en los siguientes, el conocimiento habitual (Cfr. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, p. 292, n. 3).

⁵⁰Supra c.1. “Luego el amor y el conocimiento no están en el alma como en un sujeto, sino que *también estos existen sustancialmente, tal como la misma alma*” (*trin.* IX, 4, 5). Canals interpreta esto diciendo que “la noticia y el amor no están en la mente como inherentes, sino en *identidad substancial* [...]” (*Historia de la filosofía Medieval*, Herder, p. 57).

⁵¹La otra opción sería admitir que hay tres cosas existiendo subsistentemente de forma independiente –como tres sustancias distintas– lo cual nos parece absurdo.

llaman especialmente la atención y que son claves a la hora de atribuirle el nombre *sustancial*.

San Agustín describe el conocimiento que el alma tiene de sí como una memoria de sí (*memoria sui*):

Resta, por consiguiente, decir que su presencia es algo que pertenece a su misma naturaleza, y, cuando se piensa, vuelve a sí misma, no mediante un movimiento espacial, sino por una conversión inmaterial. Mas, cuando no se piensa, ciertamente no se tiene presente ni forma su mirada respecto de aquella; no obstante, se conoce *como si ella misma fuera para sí su memoria*⁵².

Cuando el alma no se piensa, se conoce de un modo particular: como *memoria sui*. Para comprender este modo de conocerse el alma a sí misma es de gran ayuda considerar lo que Agustín ha dicho sobre la memoria en un sentido más amplio –no referido particularmente al conocimiento de la propia alma.

En algunos pasajes se alude a la memoria en el sentido en que solemos utilizar este término: la memoria en la que se almacenan todas aquellas cosas que hemos conocido, y cuyo contenido es el que informa la mirada interior del recuerdo⁵³. Así por ejemplo, al describir el fenómeno del olvido, Agustín se refiere a ella para explicar que no ignoramos del todo lo que decimos haber olvidado, pues de hecho, cuando lo recordamos, reconocemos ser aquello lo que buscábamos⁵⁴. Pero lo que más nos interesa es la analogía que hace entre el conocimiento de cualquier cosa y el conocimiento del alma misma: el alma no engendra el conocimiento de sí como si fuera una desconocida, “no, ella se conocía como se conocen las realidades en la memoria archivadas, aunque no se piense en ellas”⁵⁵. El alma se conocía entonces antes de pensarse al modo como se conoce una cosa cualquiera que está en nuestra memoria sin que la pensemos en ese momento determinado⁵⁶. Como ejemplo de esto San Agustín afirma que “decimos de un hombre que sabe leer, aunque piense en todo menos en letras”⁵⁷. Tanto el que sabe leer como el músico conservan sus conocimientos respectivos, aun sin estar pensando en ellos en el momento presente⁵⁸.

⁵² *trin.* XIV, 6, 8. Traducción de la B.A.C modificada. El énfasis de las cursivas es nuestro.

⁵³ Cfr. *trin.* XI, 3, 6; 7, 12; XIV, 13, 17.

⁵⁴ Cfr. *trin.* X, 4, 6; *trin.* XIV, 7,9.

⁵⁵ *trin.* XIV, 6, 8. Traducción de la B.A.C modificada.

⁵⁶ De ahí que utilice el mismo verbo *recognoscit*, que ha utilizado al describir el fenómeno del olvido en general para expresar lo que ocurre cuando el alma se piensa.

⁵⁷ *trin.* XIV, 6, 8. La misma idea se refleja en el caso del músico que está pensando en geometría (Cfr. *trin.* XIV, 7,9).

⁵⁸ En terminología aristotélico-tomista, podríamos decir que ambos poseen esos saberes

Hay un pasaje donde San Agustín define explícitamente tanto esta memoria de la que venimos hablando, como aquella otra a la que nos referimos como *memoria sui*: llamamos comúnmente *memoria* –dice– a aquella que retiene y recuerda las cosas pretéritas, y con relación al presente podemos hablar también de *memoria*, diciendo que se trata de aquella por la que el alma está presente a sí misma⁵⁹. En el primer caso, los recuerdos retenidos deben ser traídos a la presencia del alma al ser informado el pensamiento. Pero cuando extendemos este término al alma, no podemos decir que ella deba “ser traída” a su presencia, como si en algún momento no estuviera; es con relación al presente que se dice *retenida* el alma en su presencia.

En este pasaje Agustín no explicita qué sea aquella cosa o realidad que retiene lo pretérito y aquella otra que hace al alma conservarse en su presencia. Luis Arias utiliza aquí el término “facultad” para referirse a ella y lo mismo hace en otros pasajes semejantes⁶⁰. Si bien el texto latino sólo presenta el pronombre “*qua*” parece razonable ocupar el nombre “facultad” para significar aquella realidad que recuerda las cosas pretéritas –que es el modo como solemos entenderla. Pero cuando el término memoria se toma con relación al presente para significar aquella cosa por la que el alma está presente a sí misma, no resulta ya atingente dicho nombre⁶¹.

El pasaje que citamos al comenzar esta sección dice que el alma “se conoce como si *ella misma* fuera para sí su memoria”. Que sea *ella misma* la que es como su memoria, nos aparta de la suposición de que se trate de

en potencia y que al ejercerlos pasan a estar en acto. Si aplicamos este esquema al caso del alma que se conoce a sí misma, podríamos entender por qué Santo Tomás utiliza el término “hábito” para referirse al conocimiento siempre presente del alma. El conocerse siempre del alma sería un saber análogo al modo en que se posee una ciencia, pero no en tanto algo añadido al alma –como sucede con aquellos a los que comúnmente damos ese nombre– sino en tanto está siempre presente, aunque no se ejerza en un determinado momento (Cfr. *Ver.*, 10, q.8)

⁵⁹ Cfr. *trin.* XIV, 11, 14. Traducción de la B.A.C modificada.

⁶⁰ Citamos el texto en latín: “Cum ergo sibi praesens esset, nullo modo sui meminisset, nisi ad res praesentes memoria pertineret. Quapropter sicut in rebus praeteritis ea memoria dicitur, qua fit ut valeant recoli et recordari: sic in re praesenti quod sibi est mens, memoria sine absurditate dicenda est, qua sibi praesto est ut sua cogitatione possit intellegi...”

⁶¹ Resulta interesante lo dice Goulven Madec sobre el concepto agustiniano de memoria: que significa más que la acepción moderna porque designa “no solamente la facultad donde son conservados los resultados de las experiencias psicológicas e intelectuales del espíritu, sino más bien, la acción misma de acordarse de sus percepciones, de su recuerdo, de sí misma y de Dios” (*Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Institut d’Études Augustiniennes, Paris, 1996, p.89). Canals, por su parte, sin ser un estudioso de San Agustín, cuando reflexiona sobre el conocimiento de la propia alma toma en cuenta lo que él ha dicho, y describe la memoria no primeramente como una facultad, sino como “la unidad originaria del espíritu” (*Historia de la filosofía Medieval*, Herder, p.59. Cfr. p. 234, nota 12).

una facultad, al tiempo que nos aproxima a una identificación con el alma⁶². No hay algo anterior a ella que deba poner en acto la retención del alma en su presencia.

Lo que hasta aquí hemos dicho justifica –al menos en cierta medida– que llamemos *sustancial* a este conocimiento (*nosse*), en el sentido específico en que se denomina así a aquello que constituye la sustancia de una cosa. Pero además, podemos preguntarnos lo siguiente: si dicho conocimiento no fuera identificable con el alma, ¿cómo explicaríamos su génesis? La inteligencia –dice Agustín– se origina en la ciencia atesorada en la memoria⁶³, y en el caso del conocimiento de la propia alma esta ciencia siempre permanece⁶⁴. Si admitimos, como lo hace Agustín, que esta ciencia es eterna al alma, ¿podemos acaso pensarla como algo añadido al alma? Cuando hablamos de la *memoria sui* no hay algo así como un punto de partida desde algo externo, precisamente porque la retención del alma en su presencia es consecuencia del solo existir del alma⁶⁵.

El segundo pasaje importante para comprender la naturaleza del *nosse* es el siguiente:

126

“Tal es, sin embargo, la fuerza del pensamiento, que ni el alma está en cierto modo en presencia de sí misma sino cuando se piensa; y, en consecuencia, nada hay presente en la mente sino cuando en ello se piensa, de suerte que ni la mente, por la que se piensa todo lo que se piensa, puede estar en su misma presencia si no es pensándose. No puedo comprender cómo el alma, cuando no se piensa, no está en su presencia, siendo así que nunca puede estar sin ella, *como si ella fuera una cosa, y otra su presencia*”⁶⁶.

Lo que nos interesa de este pasaje es lo que aparece al final porque no sólo reafirma lo que decíamos hace un momento de que el alma no puede no estar en su presencia, sino que propone algo más radical: el alma no es algo distinto de su presencia; y si no es el caso que el alma sea una cosa y

⁶² Esto es coherente con lo que decía Gilson sobre la herencia de Agustín en la preocupación de muchos pensadores de la Edad Media de no admitir distinción real entre el alma y sus facultades (Gilson, E., *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, pp. 240).

⁶³ Cfr. *trin.* XV, 10, 19; 12, 22; 21, 40; 22, 42.

⁶⁴ Cfr. *trin.* XV, 15, 25.

⁶⁵ Cfr. XIV, 10, 13; 14, 18; XV, 3, 5.

⁶⁶ *trin.* XIV, 6, 8. Traducción de la B.A.C modificad (el énfasis de las cursivas es nuestro). Que al comienzo del texto diga que el alma *en cierto modo* sólo está presente a sí cuando se piensa, puede interpretarse como si, con ocasión del pensamiento, la presencia del alma se hiciera de tal modo patente que pareciera que hasta entonces no hubiese estado. Esta apariencia tiene que ver con lo que decíamos hace un momento sobre el defecto del alma de unirse excesivamente a otras cosas que conoce; la presencia del alma queda como diluida y confundida, al tomar consistencia con ellas. Supra c.3 y 4.1.

otra su presencia, ¿no podríamos decir que se identifican? Esto tiene relación con aquello de que la presencia del alma es algo que le pertenece, y esto es como decir que el alma está constituida de modo tal que siempre está en su presencia –de modo tal que siempre se conoce⁶⁷.

Como dice San Agustín, el alma no es para sí una advenediza; no hay un desdoblarse el alma entre aquella que presencia y la que se presenta⁶⁸. No es posible que el alma que ya existe informe la mirada de un alma que aún no existe para que ésta se haga consciente de sí, como si una cosa fuera ella y otra la mirada que tiene de sí. Es la misma alma la que existe, y existiendo es presente a sí misma. He aquí uno de los motivos más importantes por el que nos podemos llamar sustancial al conocimiento que el alma tiene de sí misma: si el alma no es algo distinto de su presencia, y si algo es conocido al alma en la medida en que le es presente, entonces el conocimiento que el alma tiene de sí no es distinto que ella misma; es la identificación de este conocimiento con la misma alma la que nos conduce a utilizar el término sustancial para describirlo, entendiendo aquí sustancial en aquel sentido más fuerte de *subsistencia*.

Habiendo determinado dos significados del término *sustancial* a partir del *De Trinitate*, hemos revisado los pasajes más importantes de esta obra para mostrar que es posible afirmar una sustancialidad del conocimiento de la propia alma. Resolvimos al comienzo la cuestión de cómo era posible que el alma se buscara si ya se conocía: que el alma se conocía siempre no debía entenderse en término absoluto, sino en el sentido específico de *nosse*; así era posible que el alma se buscara aunque se conociera –se buscaba para pensarse (*cogitare*), aunque ya se conocía (*nosse*).

Como la distinción *nosse-cogitare* no aparece desde el comienzo, analizamos primero los pasajes concernientes al conocimiento en su sentido amplio y vimos que se puede hablar de una *sustancialidad* según las dos acepciones: *esencial* en la mayoría de los pasajes, pues Agustín afirma una identidad entre el alma y su conocimiento, que resulta de ser el conocimiento del alma esencialmente lo misma que ella –su noticia no es inferior, sino de su misma naturaleza, porque es ella misma la que conoce

⁶⁷ Cfr. *trin.* XIV, 14, 18. En terminología tomista podríamos decir que el existir del alma implica de suyo un volver sobre sí. El conocerse ya de algún modo no es no es un acto añadido a ella, sino que es de su propia constitución: el alma, por ser tal, está vuelta sobre sí y no necesita de una operación como sobre añadida para estar en su presencia, sino que le basta existir (Cfr. *Ver.*, q.10, a.8).

⁶⁸ “Mas no sucede así con el alma; pues no es para sí una advenediza, como si el alma que ya existía se presentara –viniendo de afuera– al alma misma que aún no existe” (*trin.* XIV, 11, 14. Traducción de la B.A.C modificada). Cfr. *trin.* X, 4, 6; XIV, 4,7.

y lo que conoce; sustancialidad en el sentido de *subsistencia* en el pasaje en el que se compara el modo de existir el conocimiento en el alma con el modo de existir el alma misma.

Luego investigamos sobre la naturaleza del *nosse* en su sentido específico y concluimos que a él se le atribuye el nombre *sustancial* en el sentido específico de *subsistencia*, ya que, la afirmación de que el alma se conoce siempre como memoria de sí, y la de que ella no es algo distinto de su presencia, nos hacen pensar este conocimiento como algo constitutivo del alma –identificable con ella, y no meramente como un contenido (noticia) de la misma naturaleza que ella. Es muy probable entonces que aquel único pasaje en el que Agustín utiliza el término *sustancialiter* para referirse al modo de existir el conocimiento en el alma, anticipara la naturaleza del *nosse*, pues sólo este conocimiento es permanente e inmediato, consecuencia del solo existir del alma, y necesario para que el alma misma se piense.

Referencias Bibliográficas

Bibliografía primaria

- SAN AGUSTÍN (1967). *Confesiones, Obras completas de san Agustín*, vol. 2., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- _____ (1985). *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, ed. L. Arias en *Obras completas de san Agustín*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- SANTO TOMÁS (2001). *De Veritate*, 10. *La mente*, trad. de Á. L. González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 142, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- _____ (2001). *Suma Teológica I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- _____ (1952). *Suma Contra Gentiles III*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Bibliografía secundaria

- AGAËSSE, P. (1955). “Notes complementaires” en *Ouvre de Saint Augustin. Serie: Die et son aeuve La Trinité. Deuxime parte: les images*, eds. por Paul Agaësse y Joseph Moingt, Paris: Desclée de Brower.
- ARIAS, L. (1958). “Introducción y notas en Tratado sobre la Santísima Trinidad”, ed. L. Arias en *Obras completas de san Agustín*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- AYRES, L. (1995): “The Discipline of Self-knowledge in Augustine De trinitate Book X”, en *The Passionate Intellect*, Transaction Publishers, ed. por Lewis Ayres, New Brunswick, pp. 261-296.
- BRACHTENDORF, J. (2002): “Selbsterkenntnis: Thomas von Aquin als Kritiker Augustinus?” en *Philosophisches Jahrbuch* 109, 2, pp. 255-270.
- CANALS, F. (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias (P.P.U).
- _____ (1992). *Historia de la filosofía Medieval*, Barcelona: Herder.
- FERRATER MORA, J. (1994). *Diccionario de filosofía*, vol. 4, ed. Por Joseph-Maria Terricabras, Barcelona: Ariel.
- GARDEIL, A. (1927). *L`structure de l`âme et la experience mystique*, Paris: Victor Lecoffre.
- GILSON, E. (1949). *Introduction à l`étude de Saint Augustin*, Paris: Vrin.
- MADEC, G. (1996). *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Paris: Collection des Etudes augustinienes. Série Antiquité 149.
- MOINGT, J. (1955): “Notes complementaires en Ouvre de Saint Augustin”. *Serie: Die et son aeuve La Trinité. Deuxime parte: les images*, eds. por Paul Agaësse y Joseph Moingt, Paris: Desclée de Brower.
- SCIACCA, M. (1954). “*San Agustín*”, Barcelona: Luis Mira Editor.
- WILLIAMS, R. (1993): “The paradoxes of Self-Knowdlege in De trinitate”, en *Colectanea Augustiniana. Augustine: Presbyter Factus Sum*, ed. por J.T Lienhard, E.C. Muller, R.J., Teske, New York, pp. 121-134.