

RESONANCIAS ESCOLÁSTICAS A LA PARADOJA DEL *MENO* EN LOS *DE MAGISTRO* DE AGUSTÍN DE HIPONA Y TOMÁS DE AQUINO

David Ángeles Garnica

UNIVQ

In principio: la paradoja platónica y sus respuestas

El *Meno*, mediante un discurso erístico (ἐριστικός λόγος), presenta la famosa paradoja de la imposibilidad de la investigación: no se investiga lo que se sabe, puesto que ya se sabe; y tampoco se investiga lo que no se sabe, ya que ni siquiera se sabe qué sería aquello que se podría investigar (Platón, *Meno* 80 e1-5). La respuesta platónica a esta paradoja es por medio de la teoría de la *anamnesis*: el buscar y el aprender son, en cuanto todo, una reminiscencia (ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν) (Platón, *Meno* 82 d4-6). Y si bien la paradoja ha sido apreciada en el curso de la historia, la respuesta platónica, sin embargo, no ha gozado de igual fortuna. Ya Plutarco indicaba como la reminiscencia platónica era sustituida por el intelecto pasivo en los peripatéticos, o por las concepciones físicas en los estoicos, o por la prolepsis en los epicúreos (Plutarco, *Fragmenta* 215 f). La precaución, por tanto, es obligación. De hecho, no parece que la respuesta platónica identifique, *tout court*, el investigar y el aprender con la reminiscencia, si bien las traducciones tienden a sugerir esa lectura indicando que investigar y aprender

son: “wholly recollection” en la versión de Lamb, “in generale un ricordare” según Reale, “n'est absolument que se ressouvenir” propone Cousin, “ist demnach ganz und gar Widererinnerung” en aquella de Schleiermacher. Excede el interés de esta investigación la exégesis del texto platónico, interesa más bien, en esta sede, exponer la respuesta a la paradoja en dos escritos escolásticos, ambos llamados *De magistro*. En el primero, Agustín de Hipona, sustituye la reminiscencia platónica por la iluminación divina, substitución que predominará en la teoría del conocimiento de la primera escolástica, haciendo de Dios “causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi” (S. Agustín, *De civitate Dei* VIII, 4). El esfuerzo medieval en general, tanto de árabes como de latinos, consistió en especificar cómo funcionaba la *ratio intelligendi*. Buenaventura lo señala claramente, pues admitiendo la iluminación agustiniana, advierte que “lo que se ha llamado *ratio intelligendi* debe entenderse sanamente (*sane intelligendum est*), no que Él sea la única (*sola*), ni la pura (*nuda*), ni la total (*tota*) *ratio intelligendi* (S. Buenaventura, *Christus unus omnium magister*, 19-18). En el marco de este esfuerzo medieval, la segunda obra también llamada *De magistro*, Tomás de Aquino niega

la interpretación aviceniana del intelecto agente identificado con Dios y rechaza también la separación ave-roísta. El Aquinate postula, en cambio, un modo de ejecutarse la iluminación en un intelecto individual, intelecto no idéntico con la substancia divina. La revisión de estas dos alternativas a la paradoja platónica permite una mejor inteligencia de la teoría del conocimiento, no solo en su genealogía clásica y medieval, sino incluso de los desarrollos contemporáneos, sobre todo en torno a la cuestión del innatismo. En este escrito exploró las respuestas a la paradoja del *Meno*, en el *De Magistro* de Agustín (sección I), y en aquel de Tomás (sección II), terminando con un breve balance de estas dos respuestas (sección III).

Agustín de Hipona: *De magistro* y la iluminación

Agustín mismo recuerda que, en el libro *De Magistro*,¹ se discute, se investiga y se concluye (*disputatur et quaeritur et invenitur*) que no hay maestro que enseñe la ciencia a los seres humanos sino solo Dios, según la frase evangélica: *Uno es vuestro maestro, Cristo* (S. Agustín, *Retractationes* I, XII). Ha sido notada (Burnyeat, 1987, p. 5) la paradoja que tal proposición comporta, pues ¿dónde y cómo aprendió Agustín que solo Dios enseña?, ¿acaso del *Mateo* 23,10? Y, por otro lado, ¿pretende Agustín enseñarnos que

Dios es el único maestro? Si su esfuerzo tienen éxito, la tesis se derrumba, y si no, el escrito fracasa.

Estructuralmente el *De Magistro* puede entenderse en tres momentos (Burnyeat, 1987, p. 8): (a) el primero expone cómo la enseñanza se lleva a cabo mediante signos [I-X31]; (b) el segundo contradice al primero y expone que no hay signo que pueda enseñar [X32-35]; (c) finalmente, se expone como sería posible aprender, dado que no hay palabra o signo que enseñe [XI36-XIV46].

Así, parece que existen dos causas del hablar (*loquendi*): o para enseñar, o para recordar (*aut ut doceamus, aut ut commemoremus*) (S. Agustín, *De magistro* I, 1). Y como al hablar se utilizan palabras, las palabras son el signo mediante el cual se enseña, de hecho, “si algo hacen los maestros, es hablar” (Burnyeat, 1987, p. 8). Esta primera propuesta es negada con un argumento similar al ya visto en el *Meno*, pues el signo con el que se pretende enseñar, o se conoce, o se desconoce. Si se desconoce la palabra o signo –se piensa a “sara-baras”–, tal signo o palabra no puede enseñar de qué cosa es signo. Y si ya se conociera, ¿qué se aprendería de él? (S. Agustín, *De magistro* X, 33: *Cum enim mihi signum datur, si nescientem me invenit cuius rei signum sit, docere me nihil potest: si vero scientem, quid disco per signum?*). Agustín revierte de esta manera la primera tesis, ya que “no es por el signo que se aprende la cosa, sino más bien por la cosa conocida se aprende el signo” (S. Agustín, *De magistro* X, 33: *Itaque magis signum re cognita, quam signo dato ipsa res discitur*). Pace Wittgenstein. Pero, ¿cómo sería posible enseñar y aprender sin signos y sin palabras del maestro? Agustín responde a esto con la teoría de la iluminación interna. En esta teoría no se niega que se den signos y palabras del maestro. Lo que se afirma es el hecho que los signos y

¹ Acerca del *De Magistro*, Finamore recuerda que fue escrito probablemente en el 389, en Tagaste, reconstruyendo el diálogo entre Agustín y su hijo Adeodato adolescente, en aquel tiempo de diecisésis años y recientemente bautizado en el 388, el cual había concluido el curso de *grammaticus*. El texto *De Magistro* celebra el recuerdo del mismo Adeodato, muerto a los diecisiete años (Finamore, 2004: 476-477).

palabras del maestros no son suficientes para aprender (*discere*). Así, el que enfrenta signos o escucha palabras, o bien, ignora si éstos son verdaderos y por tanto lo que hace es creer, opinar o dudar (*aut credere, aut opinari, aut dubitare*); o bien, no ignora que son falsos y por tanto se opone o los rechaza (*adversari atque renuere*); o bien, sabe que son verdaderos y por ello los confirma (*attestari*). Pero en ningún caso aprende (*nusquam igitur discere*) (S. Agustín, *De magistro* XII, 40). Estando así las cosas, ¿cómo es que entendemos las tres condiciones anteriores? Agustín responde:

Del conjunto de cosas que entendemos (*intellegimus*), no consultamos al que habla y que resuena en el exterior, sino a la verdad que preside en el interior de la mente misma (*sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem*), con palabras, quizás, exhortados a consultar. Pero quien es consultado, que enseña y que se dice habita en el interior del hombre (*in interiore homine*) es Cristo, esto es, la virtud inmutable de Dios y Sabiduría eterna (S. Agustín, *De magistro* XI, 38).

Los signos pueden incitar, dando a conocer la cosa que significan. Pero entender, no es lo mismo que conocer (S. Agustín, *De magistro* XI, 37). Entender implica una consulta, no a algo o alguien exterior, sino al hombre interior, es decir, a la sabiduría que preside como la verdad a la misma mente. De hecho, en un primer momento es claro que la mente “sabe y está cierta de sí misma (S. Agustín, *De Trinitate* X, 10, 14: *omnes mentes de se ipsis nosse certasque esse*) pues, aún al dudar, la mente vive, y al dudar recuerda; y dudando quiere estar cierta, y si duda piensa y sabe que no sabe (S. Agustín, *De Trinitate* X, 10, 14: *si dubitat, uiuit; si dubitat, unde dubitet meminit; si dubitat, dubitare se intellegit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire*). Es decir, en este mo-

mento la mente está cierta de su existencia, aún dudando, aún errando (S. Agustín, *De civitate Dei* XI, 26: *ac per hoc sum, si fallor*. Cfr., *De Trinitate* X, 10, 16). Y esto lo entiende sin que exteriormente se le enseñe, sino que lo entiende internamente: aquí la iluminación interna divina, y en este sentido innata. Y así como el entender la existencia de la mente misma no se logra por medios externos –sean signos o sean palabras–, sino que es el esfuerzo interno del mismo alumno, así también cualquier otro auténtico entender es logrado, no porque alguien o algo externo haga entender sino, más bien, porque la persona misma ilumina, con aquella luz interna verdadera, las cosas que pudieran llegar a indicar los signos y las palabras externas. Es entonces cuando las cosas son inteligidas como verdaderas, o no, de acuerdo con los principios innatos y universales que brinda aquella misma luz. Ahora, esa luz que ilumina al alma es Dios mismo (S. Agustín, *De Genesi ad litteram libri duodecim* XII, 59: *Aliud autem est ipsum lumen, quo illustratur anima [...] illud iam ipse Deus est*). Por lo que se concluye que no hay maestros externos, sino uno sólo, interno y divino, que ilumina al que aprende.

Tomás de Aquino: *De magistro* y el proceso de la razón

Tomás de Aquino trata la cuestión sobre el maestro en *De veritate*, q. 11 (1256-1258) y en la *Summa Theologiae*, I, q. 117 (1356-1358). El Aquinate sigue la *autoritas* agustiniana en cuanto admite aquella luz, implantada por Dios en el hombre, capaz de reconocer los principios evidentes (Goris, 2013, p. 445). Sin embargo, la cuestión discutida en tiempos de Tomás era

acerca de cómo se llevaba a cabo tal iluminación. Así se proponía, por una parte, la doctrina de una mente superior y divina que poseyendo las especies inteligibles las infundirían hacia la mente del discente, es decir, una interpretación de la iluminación del tipo externalista aviceniana (*De veritate* q.11, a1, co: *quod formae intelligibiles efflunt in mentem nostram ab intelligentia agente*), o bien, con una declinación averroísta propone un único intelecto posible común para todos los hombres (*Summa theologiae* I, q.117, a.1, co: *posuit unum intellectum possibilem esse omnium hominum*). Un segundo tipo de doctrina consideraba las formas inteligibles ya presentes en la mente de la creatura, por lo que se podría conocer sin recurso alguno al aporte sensitivo, doctrina asociada con el pensamiento platónico (*Summa theologiae* I, q. 117, co: *quod scientia inest a principio animabus nostris per participationem formarum separatarum*). Entre estos dos extremos, Tomás de Aquino propone una vía intermedia aristotélica:

Así, según la doctrina de Aristóteles, de entre todo lo dicho, una vía media se ha de tomar entre las dos. Las formas naturales, de hecho, preexisten ciertamente en la materia, no en acto, como otros decían, sino solamente en potencia, de la cual en acto son reconducidas (*in actum reducuntur*) por un agente extrínseco próximo, y no sólo por el primer agente, como la otra opinión proponía (S. Tomás de Aquino, *De veritate* q.11, a.1, co.)

El doctor angélico especifica el modo en que se da la iluminación distinguiendo la función del agente externo como causa próxima creatural de aquella causa primera y divina. Ambas causas actúan sobre el intelecto agente numéricamente diverso para cada una de las diversas almas racionales (*intellectum agenter esse in diversis diversum*). Este intelecto agente es

defendido tanto en terreno filosófico como teológico: por un lado, filosóficamente el alma racional exige, para su existencia, la presencia del propio principio sin el cual no puede realizar la operación natural que le corresponde (S. Tomás de Aquino, *Scriptum super sententiis*, II, dist. 17, q.2, a.1, co). Y la operación del alma racional no es simplemente recibir los inteligibles, sino abstraerlos (S. Tomás de Aquino, *Quaestio disputata de anima* art.5, co: *Nam et nos intelligibilia recipimus et abstrahimus ea*). Teológicamente, por otro lado, si el intelecto agente fuera idéntico a la substancia divina, se seguiría que todas las almas humanas serían una sola en cuanto entendimiento (S. Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles* II, cap. 85, n.8: *quod omnium hominum sit tantum anima una quantum ad intellectum*). Cada hombre tendría como alma la mismísima substancia divina y, por tanto, poseería el mismísimo entendimiento divino, lo que implicaría realmente una sola alma para los racionales, pues la naturaleza de la substancia divina es simple. Esta consecuencia es inaceptable para la teología tomista. Estando así las cosas, la posición de Tomás consiste, como hemos dicho, en aceptar la iluminación, en el sentido que el hombre posee la luz de la razón que conoce los primeros principios. Pero esta luz no es externa (no es un intelecto agente separado y divino), sino que tal luz es interna y corresponde a la luz de propio entendimiento agente que conoce inmediatamente los primeros principios complejos y las nociones simples (S. Tomás de Aquino, *De veritate* q.11, a.1, co.) En breve: la luz conocedora de los primeros principios, si bien creada y dada por la divinidad, no se identifica con la substancia divina, sino con el intelecto agente de cada alma racional individual. *Pace Avicena y Averroes.*

Otro elemento que la doctrina tomista de la iluminación distingue es “la preexistencia de un conocimiento en todo aprendizaje” (S. Tomás de Aquino, *De veritate q.11, a.1, ad.3: omnis disciplina fit ex praexistenti cognitione*). Tomás, en esta afirmación, sigue nuevamente al Estagirita en la afirmación que toda enseñanza y todo aprendizaje discursivo (*διανοητική*) vienen a partir de un conocimiento preexistente (*ἐκ προϋπαρχούσης*) (*Analytica posteriora* 71 a1-2). Tal conocimiento preexistente se encuentra ya al intentar enseñar y aprender sea por demostración, sea por definición, sea través dela vía de la inducción. Y, sin embargo, este conocimiento preexistente no parece ser innato (*σύμφυτος*) (*Metaphysica* I, 9, 992 b30- 993 a1). Sobre esta pista Tomás denomina al conocimiento preexistente como “ciertas semillas de ciencia” (S. Tomás de Aquino, *De veritate q.11, a.1, co: quaedam scientiarum semina*) las cuales no están en acto, como los platónicos han dicho y, por tanto, no sin innatas *simpliciter*, sino en potencia activa. Es a partir de estas semillas, es decir, de principios de suyo conocidos, se puede llegar a diversas conclusiones particulares, y esto de dos maneras: una, cuando la propia razón natural actualiza aquella potencia activa sin ayuda externa, (*inventio*), y la segunda, cuando la razón natural se actualiza con ayuda exterior (*disciplina*) (S. Tomás de Aquino, *De veritate q.11, a.1, co*). Esta última manera es el caso del aprendizaje gracias al maestro cuando expone mediante signos, no la conclusión particular a la que se llega, ni tampoco los principios de los que se parte, sino el *proceso* que sigue la razón. Así:

el proceso de la razón (*processus rationis*) que llega, por invención, al conocimiento de lo ignoto, consiste en aplicar principios comunes de suyo conocidos (*per se nota*) a determinadas materias y proceder hacia algunas

conclusiones particulares y desde estas hacia otras. De donde, y según esto, se dice que uno enseña porque, este mismo decurso de la razón (*istum decursum rationis*) que hace por sí mismo con su razón natural, lo expone a otro mediante signos. [...] Y esto es enseñar (*et hoc est docere*) (S. Tomás de Aquino, *De veritate q.11, a.1, co*).

La respuesta tomista, por tanto, propone que es Dios quien pone la luz natural en el alma racional, luz de la que depende toda enseñanza y por lo que solo Dios es quien enseña interior y principalmente (*interius et principaliter docet*) y así retoma la tradición agustiniana. Pero matiza, señalando que nada impide que un agente exterior sea también causa, no primera, sino próxima del aprendizaje (*disciplina*). Esto al modo en cual el médico, aún no siendo causa primero como naturaleza interior de la salud, obra ciertamente desde el exterior para el proceso de curación del paciente. Así, es legítimo afirmar, en este sentido, que el médico cura y el maestro enseña (S. Tomás de Aquino, *De veritate q.11 a.1, co*).

De magistri: balance

Aquel *έριστικός λόγος* del *Meno* provocó resonancias en los escritos de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. El *Doctor Gratiae*, suponemos con Burnyeat, no leyó directamente el diálogo platónico, sino que conoció el problema en la versión de las *Tuscolanae* de Cicerón pues “desconocía las preguntas que Sócrates puso al esclavo” (Burnyeat, 1987, p. 22, nota 30). Ante la paradoja del conocimiento, la respuesta agustiniana no fue la reminiscencia platónica, sino la doctrina de la iluminación, ante la que se ha querido oponer, como doctrina rival, la abstracción aristotélica

(Matthews, 2001, p. 181). El *Doctor Angelicum*, por su parte, adoptando la teoría aristotélica de la abstracción, no por ello se opuso a la autoridad de Agustín. De hecho, la doctrina tomista “mantiene constante aquella luz implantada por Dios en el alma racional por la cual son evidentes los primeros principio” (Goris, 2013, p. 445). La labor de Tomás de Aquino consistió en cumplir con la tarea pendiente dejada por el *De magistro* del obispo de Hipona.

En este balance, no existe una contraposición total entre las doctrinas epistemológicas de los *De magistro* agustiniano y tomista, pues ambos toman la doctrina de la iluminación interna como condición de posibilidad del aprender-enseñar. Así la síntesis tomista hace, por una parte, tesoro de la tradición agustiniana tomando como un importante eslabón teórico de la escolástica. Pero, por otro lado, al especificar el modo en que la iluminación se lleva a cabo gracias al aporte aristotélico, ofrece un nuevo horizonte a la especulación filosófica, horizonte que señalará una escolástica previa *ancienne*, y otra *nouvelle*, a partir del punto crítico que es la teoría del conocimiento (Gilson, 1926, p. 5).

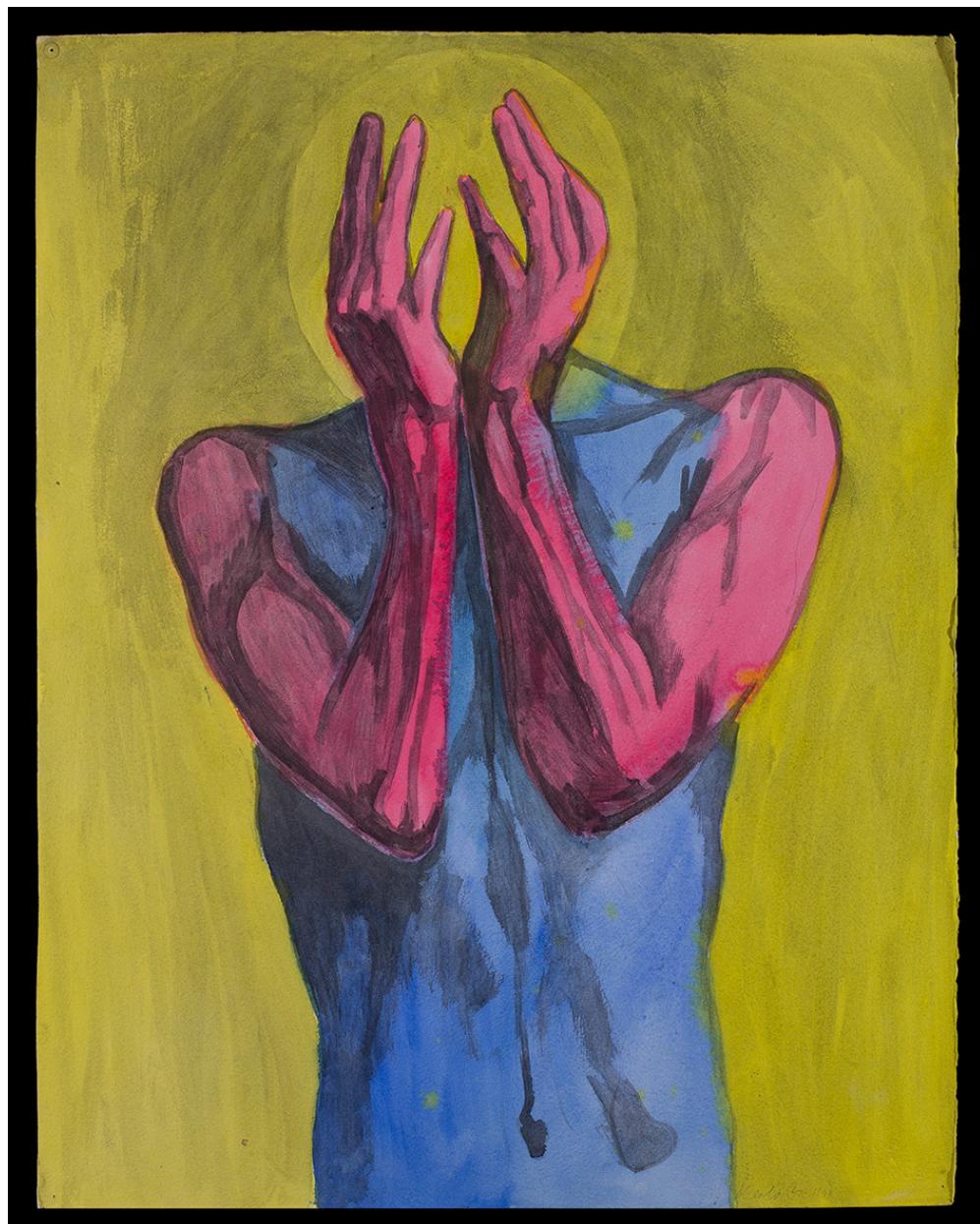
Es de notarse una final paradoja, pues los aportes de los *De magistro* agustiniano y tomista coinciden en aceptar un elemento inmanente en el desarrollo del conocimiento. Pero qué es y qué implica tal inmanentia, ayer como hoy, siguen siendo una cuestión para cualquier teoría del conocimiento. Si esto es así, la tesis platónica del *Meno* resuena nuevamente, ya que “si, de alguna manera, la verdad de los seres está siempre en nuestra alma” (Platón, *Meno* 86b1-2: εἰ ἀεὶ ή ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἐστίν ἐν τῇ ψυχῇ) es de especificarse qué significa esta afirmación y cómo es posible “el recuperar dentro sí mismo esta ciencia” (Platón, *Meno* 85d6: τὸ δὲ ἀναλαμβάνειν αὐτὸν ἐν

αὐτῷ ἐπιστήμην) llevando al filósofo, ya fortalecido con los aportes escolásticos, de nuevo a la palestra de la reminiscencia platónica.

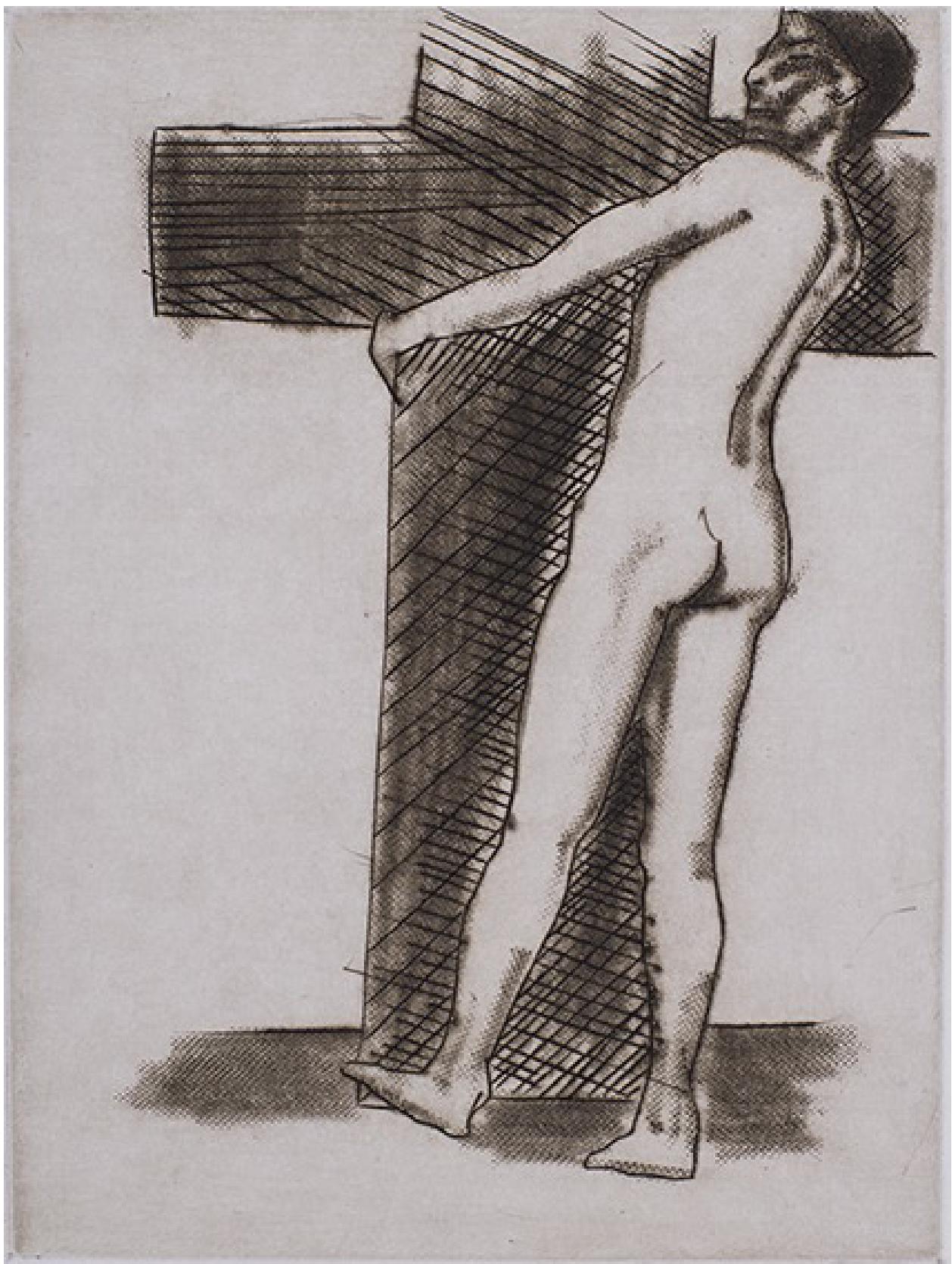
Referencias

- Aristóteles. (1968). *Analytica priora et posteriora* (W.D. Ross, ed.). Clarendon Press.
- Aristóteles. (1970). *Metaphysica* (W.D. Ross, ed.). Clarendon Press.
- Burnyeat, M.F. (1987). The Inaugural Addres: Wittgenstein and Augustine De Magistro. *Proceedings of the Aristotelian Society* 61, 1-24.
- Finamore, R. (2004). *De Magistro*: Un solo titolo per due autori. *Gregorianum* 85 (3), 475-505.
- Gilson, É. (1926). Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin. *Archives d'histoire Doctrinale et Littéraire Du Moyen Âge* 1, 5-127.
- Goris, W. (2013). “De Magistro” – Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and John Duns Scotus On Natural Conceptions. *The Review of Metaphysics* 66 (3), 435-468.
- Matthews, G.B. (2001). Knowledge and Illumination. En E. Stump – N. Kretzmann (Eds.), *The Cambridge Companion to Augustine* (pp.171-185). Cambridge University Press.
- Platón. (1903). *Meno* (J. Burnet, ed.). Clarendon Press.
- Plutarco. (1967). *Fragmenta* (F.H. Sandbach ed.). Teubner.
- S. Agustín de Hipona. (1956). Tratado de la Santísima Trinidad. En Fr. L. Arias (Ed.), *Obras de San Agustín edición bilingüe* (Vol. V). BAC.
- S. Agustín de Hipona. (1958). La ciudad de Dios. En Fr. José Moran (Ed.), *Obras de San Agustín edición bilingüe* (Vol. XVI). BAC.
- S. Agustín de Hipona. (1995). Las retractaciones. En Fr. José Moran (Ed.), *Escritos varios. Obras de San Agustín edición bilingüe* (Vol. XL). BAC.
- S. Agustín de Hipona. (2009). El maestro. En V. Carpánaga (Ed.), *Obras de San Agustín edición bilingüe* (Vol. III). BAC.
- S. Agustín de Hipona. (2022). Comentario literal al Génesis. En P.L. Vizcaíno (Ed.), *Escritos teológicos. Obras de San Agustín edición bilingüe* (Vol. XV). BAC.

- S. Buenaventura. (1891). Sermo IV, Christus unus ómnium māster. En *Opuscula varia* (Vol. V). Quaracchi 567-574.
- S. Tomás de Aquino. (2001). *Suma de Teología*. BAC.
- S. Tomás de Aquino. (1952). *Summa contra gentiles*. (L.R. Cárdeno y A. Robles Sierra, eds.). BAC.
- S. Tomás de Aquino. (1999). *Cuestiones disputadas sobre el alma*. (E. Téllez y J. Cruz Cruz, eds.). EUNSA.
- S. Tomás de Aquino. (2002). *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. (J. Cruz Crus, ed.). EUNSA.
- S. Tomás de Aquino. (2016). *Cuestiones disputadas sobre la verdad*. (A.L. González, J.F. Sellés, M.I. Zorroza, eds.). EUNSA.
- Sokolowski, R.S. De Magistro: The Concept of Teaching According to St. Thomas Aquinas. En J. Owens (ed.), *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*. Catholic University of America Press.



Derli Romero. *Gestual*. Acuarela/tinta china. 66 x 51 cm. 1991.



Derli Romero, *Cargando la cruz*, buril/ruleta, 28 x 22cm. 2000.