

**RELACIONES ENTRE EL *SI DUBITAT, VIVIT* DE AGUSTÍN DE HIPONA Y
EL *ERGO COGITO SUM* CARTESIANO**

**Trabajo para optar al título de
Licenciado en Filosofía**

Modalidad: monografía

**Presentado por
Ferney Antonio Amador Alba
Cód.: 2011132038**

**Director
Maximiliano Prada Dussan**

**Universidad Pedagógica Nacional
Facultad de Humanidades
Departamento de Ciencia Sociales
Licenciatura en Filosofía
Bogotá D.C
2019**

Resumen

En esta investigación se busca establecer las relaciones argumentativas entre el *Si dubitat, vivit* expuesto por San Agustín de Hipona en el texto *De Trinitate* y el *ergo cogito sum* manifiesto en las *Meditaciones Metafísicas* de René Descartes. Para esto, en primer lugar, se reconstruyeron las cadenas argumentativas de cada uno de los textos, en el caso preciso del *De Trinitate* se hizo un recuento de los argumentos de los libros IX y X y una mención al libro XI capítulo XXVI de *La ciudad de Dios*. En lo concerniente al texto de las *Meditaciones metafísicas* se hizo un repaso argumentativo de la *primera* y la *segunda meditación metafísica*. Después de haber hecho esto en cada respectivo texto, se analizó dos conceptos que se encontraban presentes en ambos escritos, estos conceptos fueron: los sentidos y el estado onírico. Además se examinó sus conclusiones respectivas, *ergo cogito sum* y *si dubitat vivit*. A continuación, se entraron a comparar las definiciones tanto de Agustín como de Descartes con respecto al concepto de sentidos, posteriormente se determinó las divergencias que había entre la concepción de cada autor y luego su relación. Subsiguientemente se realizó el mismo ejercicio con el término estado onírico y las deducciones correspondientes del *ergo cogito sum* y *si dubitat vivit*. Por último, se establecieron las conclusiones de esta investigación.

Palabras claves: sentidos, estado onírico, *Ergo cogito sum*, *Si dubitat, vivit*.

Abstract

This research sought to establish the relationships between the conclusion of the *si dubitat, vivit* expounded by St. Augustine of Hippo in the text *De Trinitate* and that of the *ergo cogito sum* manifested in the Metaphysical Meditations of René Descartes. For this, in the first place the argumentative chains of each of the texts were reconstructed, in the precise case of the *De Trinitate* a recount of the arguments of books IX and X was made. Regarding the text of the Metaphysical Meditations, an argumentative review of the first and second metaphysical meditation was made. After having done this, in each respective text, three concepts that were present in both works were analyzed, these concepts were: the senses, the oneiric state, and the *cogito* and *si dubitat, vivit*. Next, the definitions of both Augustine and Descartes were compared with respect to the concept of senses, later, the divergences between the conception of each author and then their relationship were determined. Subsequently the same exercise was performed with the terms oneiric state, *ergo cogito sum* and *si dubitat, vivit*. Finally, the conclusions of this research were established.

Key words: Senses, Oneiric state, *Ergo cogito sum*, *si dubitat, vivit*.

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL Escuela de Pedagogía	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 4 de 42	

1. Información General	
Tipo de documento	Trabajo de grado
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
Título del documento	Relaciones entre el <i>si dubitat, vivit de Agustín</i> y el <i>ergo cogito sum cartesiano</i>
Autor(es)	Amador Alba, Ferney Antonio
Director	Maximiliano Prada Dussan
Publicación	Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional, 2019. 42p.
Unidad Patrocinante	Universidad Pedagógica Nacional
Palabras Claves	SENTIDOS; ESTADO ONÍRICO; <i>ERGO COGITO SUM</i> ; <i>SI DUBITAT, VIVIT</i> .

2. Descripción
El objetivo de la presente investigación es realizar una reconstrucción argumentativa de las dos conclusiones: <i>si dubitat, vivit</i> (si dudo, vivo) y <i>Ergo cogito sum</i> (pienso luego existo). Compararlas y establecer si hay relaciones argumentativas entre estas que abran la posibilidad de una inspiración por parte de Descartes sobre Agustín de Hipona. Para tal propósito se examinará dos textos principales: el <i>De Trinitate</i> y las Meditaciones metafísicas de sus autores respectivos. Se trataron estos textos puesto que en ellos están plasmadas las cadenas argumentativas que se requieren examinar para establecer la existencia de un posible parentesco entre ambas conclusiones. Es necesario, además, hacer una mención al capítulo XXVI, libro XI de La Ciudad de Dios de Agustín. Puesto que en este se encuentra posiblemente una cercanía entre los argumentos previos del <i>si dubitat, vivit</i> y <i>ergo cogito sum</i>. La pregunta que guía el trabajo es ¿Entre la conclusión del <i>Si dubitat, vivit</i> agustiniano y el <i>Ergo cogito sum</i> cartesiano existen relaciones argumentativas que abran la posibilidad de una inspiración por parte de Descartes sobre Agustín de Hipona? Por lo tanto, la estructura del texto es la siguiente; El primer capítulo busca hacer una reconstrucción argumentativa de la primera y segunda meditación metafísica, donde están presentes dos conceptos fundamentales sobre los cuales yace la argumentación cartesiana previa a la conclusión del <i>ergo cogito sum</i>, estos son: los sentidos y el estado onírico, los cuales en una segunda parte de este capítulo se entrarán a examinar detalladamente para fijar su sentido. El segundo capítulo pretende hacer una reconstrucción argumentativa de los argumentos de los libros IX y X del <i>De Trinitate</i> y una alusión al capítulo XXVI del libro XI de <i>De civitate Dei</i>. El libro IX será tratado debido a que en él aparecen los conceptos de conocimiento y amor. Estos son significativos puesto que, dada su relación trinitaria con la mente estipularán las dinámicas en las cuales se desenvolverá esta y se constituirá a sí misma en el libro X. En este se encuentran dos conceptos clave, los sentidos y el estado onírico. Los cuales son necesarios analizarlos para este trabajo comparativo, ya que también aparecen en la primera meditación metafísica cartesiana en donde de manera aparente son tratados de igual forma y, precisamente también anteceden a la conclusión del <i>ergo cogito sum</i>, la cual será posteriormente también sometida a estudio. El examen de

estos tres conceptos se llevará a cabo también en la segunda parte del capítulo donde se indagará en qué percepción Agustín los está asumiendo. Y finalmente, se hará la mención al capítulo XXVI del libro XI de *De civitate Dei* con el cual se entenderá mejor tanto la apuesta agustiniana como las conexiones con Descartes. Finalmente, el tercer capítulo busca contrastar las nociones de sentidos y estado onírico tanto en Agustín como en Descartes, para así poder establecer las posibles convergencias entre estos. Finalmente, se confrontarán las deducciones *ergo cogito sum* y *si dubitat, vivit* que tienen estos dos autores para luego asentar las proximidades o distancias entre ambas.

3. Fuentes

Agustín de Hipona. (1614). La ciudad de Dios (pág. 330 a 331). Madrid.
 Agustín de Hipona. (2006). De Trinitate. En obras completas de San Agustín. XV. (L. Arias, Trad.) Madrid: B.A.C.
 Alcina, J. (2016). Descartes y los fundamentos filosóficos de la modernidad. El catoblepas, 1-30.
 Arias Luis. (1956). De Trinitate. En obras completas de San Agustín. XV. Madrid: B.A.C.
 Blanchet León. (1956). Les antécédents historiques du « je pense, donc je suis ». París: Librairie félix alcan.
 Cortéz Arlene. (2006). Descartes: aproximación al mundo exterior por medio de los sentidos y la imaginación. Latinoamericana, 30- 50.
 Descartes René. (2009). Meditaciones acerca de la filosofía primera. (J. A. Diaz, Trad.) Bogotá: Centro editorial, facultad de ciencias humanas.
 Hincapié. (2005). ¿Existir en sueño o en vigilia? Las respuestas de Calderón y Descartes. Árete, 53-68.
 Juárez Agustín. (2001). interioridad, reflexividad y certeza. Española de filosofía Medieval, 31-52.
 Kobila Esther Díaz. (2007). El cogito cartesiano. Ese imposible objeto de necesidad. Pensar, 21-42.
 Monserrat Ana Karen. (2011). Constitución epistemológica del cogito cartesiano. Andamios, 50-62.
 Navarro Bernardita. (2012). El conocimiento sustancial que el alma tiene de sí misma: una interpretación de la posición agustiniana en el De Trinitate. Praxis Filosófica, 46-88.
 Ottaviani Didier. (2011) ¿Qué es el agustinismo? Críticón, 11-24.
 Quispe Humberto. (1996). Descartes y el escepticismo. Pontificia, 293-307.
 Rodríguez Francisco. (2001). Trinidad y ontología trascendental ideas entorno al libro IX del "De Trinitate" de S. Agustín. Latinoamericana, 45-70.
 Zamora, A. (1992). EL cogito también sueña. Filosofía universidad de Costa Rica, 53-61.

4. Contenidos

1. Exposición y análisis de la primera y segunda meditación metafísica del texto Meditaciones metafísicas de Rene Descartes
2. Exposición y análisis del libro IX y X, texto "De trinitate" de San Agustín de Hipona y alusión al capítulo XXVI del libro XI de De civitate Dei
3. Comparación entre Agustín y Descartes en los textos: las Meditaciones metafísicas y el De Trinitate, junto a la alusión del capítulo XXVI del De civitate Dei

5. Metodología

No aplica

6. Conclusiones

Partiendo de las semejanzas establecidas entre Agustín y Descartes se puede deducir que estas podrían conllevar a sugerir que existan raíces del pensamiento cartesiano en el pensamiento agustiniano, pues la desconfianza en el conocimiento sensible expuesta por Agustín y que al parecer retoma Descartes, jerarquizaría posteriormente al racionalismo sobre otros modos de conocimiento. Con esta precisión se sugiere una inspiración por parte del filósofo francés en este concepto y en el de estado onírico, el cual con su definición refuerza en el autor africano la desconfianza en los sentidos. Similar idea que empleará más adelante Descartes en su primera meditación. De igual forma, se inspiraría en dos de los aspectos que Agustín evidencia: la existencia como certeza frente a cualquier engaño, y el pensamiento como certeza de la existencia que Descartes después expondría en su texto de las Meditaciones metafísicas.

Se concluye que entre el autor francés y el autor africano se encuentra una diferencia en el lugar que ocupa el concepto de Dios dentro de las argumentaciones previas a las afirmaciones de *si dubitat vivit y ergo cogito sum*. En los argumentos que anteceden al *ergo cogito sum* se expresa la idea de un Dios que posiblemente pretende engañar, pero que la presunción que tiene el filósofo de bondad sobre este le hace pensar que tal engaño lo realiza un genio maligno. Entre tanto, para Agustín entorno a las premisas que sirven de antesala a la afirmación del *si dubitat vivit* aparece Dios como aquel que posee unos bienes que son bellos, los cuales percibe la mente, esta se los apropia y quiere ser semejante a Él por sí misma y se aleja de Dios generándose carencias, empujada por la necesidad de adquirir nuevos conocimientos de las cosas exteriores las cuales la mente ama y se une a sus imágenes por medio de los sentidos.

Una separación que se puede concluir de esta comparación entre las dos deducciones mencionadas se puede evidenciar en los conceptos de mente, ya que si bien para Descartes la mente es solo pensamiento o intelecto, Agustín no la define así, ya que esta para él no es solo pensamiento, es la parte superior del alma que se encuentra en Trinidad junto con el amor y el conocimiento. En cuanto al pensamiento ambos conciben a este como certeza de existencia y como una facultad.

Elaborado por:	Ferney Antonio Amador Alba
Revisado por:	Maximiliano Prada Dussan

Fecha de elaboración del Resumen:	4	7	2019
--	---	---	------

Contenido

Introducción	8
1.Exposición y análisis de la primera y segunda meditación metafísica del texto Meditaciones metafísicas de Rene Descartes	9
1.1Análisis de los conceptos: sentidos y estado onírico	13
1.1.1 Los sentidos	13
1.1.2 Estado onírico.....	15
1.2 Análisis de la conclusión <i>ergo cogito sum</i>	16
2. Exposición y análisis del libro IX y X, texto “De trinitate” de San Agustín de Hipona y alusión al capítulo XXVI del libro XI de La ciudad de Dios.....	17
2.1Trinidad en el hombre.....	18
2.1.1 El amor.....	18
2.1.2 El conocimiento.....	19
2.1.3 La mente, el amor y el conocimiento en trinidad.....	21
.1.4 La mente y su conocimiento.....	22
2.1.5 Alusión al capítulo XXVI del libro XI del De civitate Dei.....	27
2.2Análisis de los conceptos: sentidos y estado onírico	78
2.3Análisis de la conclusión <i>si dubitat vivit</i>	79
3.Comparación entre Agustín y Descartes en los textos: las Meditaciones metafísicas y el De Trinitate, junto a la alusión del capítulo XXVI del De civitate Dei	32
3.1Comparación del concepto de sentidos en Agustín y en Descartes.....	33
3.2 Comparación del concepto de estado onírico en Agustín y en Descartes.....	35
3.3Comparación entre el concepto de <i>si dubitat vivit</i> de Agustín y el <i>ergo cogito sum</i> de Descartes.....	36
Conclusiones.....	40
Referencias.....	43

Introducción

Descartes en sus *Meditaciones Metafísicas* mediante la duda hiperbólica obtiene la conclusión de *Ergo cogito sum*. Por su parte, y antes que el filósofo francés, Agustín de Hipona en el texto *De trinitate* tras la búsqueda de una trinidad en el hombre deduce el *Si dubitat, vivit*. Y aunque ambas conclusiones se encuentran formuladas de distinta manera y tienen diferente propósito comparten una similar estructura argumentativa. En sus planteamientos están presentes dos mismos conceptos; los sentidos y el estado onírico, los cuales se encuentran de manera similar y propician el surgimiento de dichas deducciones respectivamente. Entonces, la pregunta que surge al respecto es ¿Entre la conclusión del *Si dubitat, vivit* agustiniano y el *Ergo cogito sum* cartesiano existen relaciones argumentativas que abran la posibilidad de una inspiración por parte de Descartes sobre Agustín de Hipona?

Para dar respuesta a este interrogante en el presente documento no se intentará hacer un rastreo histórico acerca de la posible lectura de Descartes a Agustín, a pesar de que existe la posibilidad que tal lectura haya ocurrido dada la educación que tuvo el filósofo francés en la institución educativa Real de la Flèche donde obtuvo una formación por parte de jesuitas.

El objetivo de esta investigación es realizar una reconstrucción argumentativa de las dos conclusiones: *si dubitat, vivit* (si dudo, vivo) y *Ergo cogito sum* (pienso luego existo). Compararlas y establecer si hay relaciones argumentativas entre estas que abran la posibilidad de una inspiración por parte de Descartes sobre Agustín de Hipona. Para tal propósito se examinará dos textos principales: el *De Trinitate* y las *Meditaciones metafísicas* de sus autores respectivos. Se trataron estos textos puesto que en ellos están plasmadas las cadenas argumentativas que se requieren examinar para establecer la existencia de un posible parentesco entre ambas conclusiones. Es necesario, además, hacer una mención al capítulo XXVI, libro XI de *La Ciudad de Dios* de Agustín. Puesto que en este se encuentra posiblemente una cercanía entre los argumentos previos del *si dubitat, vivit* y *ergo cogito sum*.

En este orden de ideas, en el primer capítulo se retomarán los argumentos de la *primera y segunda meditación metafísica*, donde están presentes dos conceptos fundamentales sobre los cuales yace la argumentación cartesiana previa a la conclusión del *ergo cogito sum*, estos son: los sentidos y el estado onírico, los cuales en una segunda parte de este capítulo se entrarán a examinar detalladamente para fijar su sentido.

En el segundo capítulo se expondrán los argumentos de los libros IX y X del *De Trinitate* y una alusión al capítulo XXVI del libro XI de *La ciudad de Dios*. El libro IX será tratado debido a que en él aparecen los conceptos de conocimiento y amor. Estos son significativos puesto que, dada su relación trinitaria con la mente estipularán las dinámicas en las cuales se desenvolverá esta y se constituirá a sí misma en el libro X. En este se encuentran dos conceptos clave, los sentidos y el estado onírico. Los cuales son necesarios analizarlos para este trabajo comparativo, ya que también aparecen en la *primera meditación metafísica* cartesiana en donde de manera aparente son tratados de igual forma y, precisamente también anteceden a la conclusión del *ergo cogito sum*, la cual será posteriormente también sometida a estudio. El examen de estos tres conceptos se llevará a cabo también en la segunda parte del capítulo donde se indagará en qué percepción Agustín los está asumiendo. Y finalmente, se hará la mención al capítulo XXVI del libro XI de *La ciudad de Dios* con el cual se entenderá mejor tanto la apuesta agustiniana como las conexiones con Descartes.

Para finalizar, en el tercer capítulo, se contrastarán las nociones de sentidos y estado onírico tanto en Agustín como en Descartes, para así poder establecer las posibles convergencias entre estos. Finalmente, se confrontarán las deducciones *ergo cogito sum* y *si dubitat, vivit* que tienen estos dos autores para luego asentar las proximidades o distancias entre ambas.

1. Exposición y análisis de la primera y segunda meditación del texto *Meditaciones metafísicas* de Rene Descartes

En este primer capítulo se pretende establecer la manera cómo el autor francés entiende los conceptos: sentidos y estado onírico, determinando en consecuencia, su definición, lugar y propósito dentro de lo que propone argumentativamente; además de analizar cómo se dedujo el *ergo cogito sum*, estipulando su procedencia y sentido dentro de la misma apuesta. En consecuencia, en este capítulo se expondrán los argumentos de los cuales proviene la deducción *ergo cogito sum* del filósofo Rene Descartes en su texto: *Meditaciones metafísicas*. Y por lo cual se tratarán la *primera* y *segunda meditación*, las cuales son relevantes revisar, puesto que en ellas se encuentran las construcciones argumentativas que dieron lugar al surgimiento de esos

tres conceptos claves en referencia al propósito de este trabajo. Finalmente, realizaré un análisis de cada término y de la conclusión *ergo cogito sum*.

Rene Descartes comienza su primera meditación afirmando que han surgido dudas acerca de las opiniones que tenía y que por tal razón ha optado por echarlas abajo desde sus bases para así poder instaurar un sistema seguro e indestructible. Para lograr este cometido decidió atacar los fundamentos sobre los cuales consideraba se apoyaban sus creencias (Descartes, 2009, p.71, 18).

Descartes inicia, en su Primera Meditación Metafísica una «destrucción de todas las opiniones antiguas». Comienza por criticar todos los supuestos conocimientos que proceden de los sentidos. Estos proceden de un cuerpo del que no hay ninguna constancia de que exista realmente. (Alsina, 2016, p.18)

Descartes reflexiona y considera que aquello que en un pasado había concebido como verdadero lo había establecido así porque lo había percibido a través de los sentidos, pero se da cuenta prontamente que estos son falibles y que, por tal razón, en algunas ocasiones hacían que se equivocara. En consecuencia, determinó que no era sensato fiarse de ellos (Descartes, 2009, p.73, 19).

¡Con qué frecuencia el descanso nocturno me persuade de cosas tan usuales como la de estar aquí, vestido con un abrigo, sentado junto al fuego, cuando sin embargo me hallo sin ropas acostado bajo los cobertores! Y es cierto que ahora veo con ojos vigilantes esta hoja de papel, y no está adormecida esta cabeza que muevo, extendiendo y siento esta mano a ciencia y conciencia, y a quien duerme no le acontecerían cosas tan nítidas. Como si no me acordara haber sido también engañado en otra ocasión en sueños por pensamientos semejantes (Descartes, 2009, p.73, 19)

Descartes afirma que el estado onírico le puede hacer creer que se encuentra experimentando una determinada circunstancia cuando no hay claridad de lo que está sucediendo. Por ende, el autor deduce que no puede establecerse una distinción clara entre encontrarse en vigilia y el estado onírico. Posteriormente Descartes planteará otro argumento, el cual está basado en lo dicho anteriormente:

Soñemos, pues, y que estas cosas particulares no sean verdaderas, que abrimos los ojos, que movemos la cabeza, que extendemos las manos, y que tal vez tampoco tengamos tales manos y tal cuerpo completo; sin embargo, hay que confesar que en realidad las cosas vistas en el sueño

son como una especie de imágenes pintadas, que no han podido ser inventadas sino a semejanza de las cosas verdaderas; y, por lo tanto, al menos estas cosas generales, ojos, cabeza, manos y todo el cuerpo, existen como cosas no imaginarias, sino verdaderas. (Descartes, 2009, p. 75, 20)

Para Descartes, aunque se admita que todo lo que estemos soñando carezca de veracidad, existe algo cierto que acontece en los sueños, y es el hecho de que las imágenes que percibimos en estos solo pudieron ser imaginadas en relación de cosas verdaderas a pesar que esto que imaginamos no es cierto. Se encuentran en esto imaginado unas verdades simples y universales como lo son los colores, la extensión, la figura, la magnitud o la cantidad, la duración y el lugar, entre otras.

Por lo cual tal vez no esté mal que concluyamos de ahí que la Física, la Astronomía, la Medicina y todas las otras disciplinas que dependen de la consideración de las cosas compuestas, son en verdad dudosas; mientras que la Aritmética, la Geometría y otras semejantes, que sólo tratan de cosas muy simples y en extremo generales, mientras que poco se cuidan de si se dan en la naturaleza o no, contienen algo de cierto e indudable. Porque, ya sea que esté despierto, ya sea que esté dormido, dos y tres unidos hacen cinco, y el cuadrado no tiene más de cuatro lados; y no parece posible que verdades tan evidentes caigan bajo sospecha de falsedad. (Descartes, 2009, p.75, 20)

Descartes termina esta meditación aseverando que si Dios es todo poderoso y lo ha creado tal cual es ¿cómo saber si Dios no lo induce al error? Sin embargo, posteriormente considerará que este no lo induce al engaño puesto que presupone que Dios es bueno. Y es entonces cuando aparece la idea de que es un genio maligno quien lo engaña. De ahí establece que todo lo externo son solo ficciones de los sueños y todo lo que creía saber de sí era el resultado de una equivocada opinión que tenía. (Descartes, 2009, p. 77, 21)

Continuando con la exposición de las *Meditaciones metafísicas* cartesianas se evidenciarán los argumentos manifiestos en la *Segunda meditación*. Pues bien, como consecuencia de la *primera meditación* Descartes afirma, “Supongo entonces que todo lo que veo es falso; creo que nunca ha existido nada de lo que me representa la mendaz memoria; ni poseo sentido alguno; el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar son quimeras” (Descartes, 2009, p.81, 24)

El proceso de destrucción escéptica llega a su fin cuando se encuentra con la primera verdad evidente: para equivocarse, para dudar, incluso para engañarse hay que pensar, y para pensar es

necesario existir. Hay un «yo» que existe, pues piensa, aunque todo lo que piense sea falso. (Alsina, 2016, p.19)

Descartes al pensar que todo es una quimera cuestiona su propia existencia. Sin embargo, una prueba de que existía era el hecho de que se había podido dar cuenta de que todo lo que veía hasta ese momento era falso. A pesar de esto, existía la inquietud en Descartes de que había un engañador que lo hacía equivocar a propósito. No obstante afirma:

Por lo tanto, no hay duda de que yo también *sum, si me fallit* (soy, si me engaña) y que engañe cuanto pueda, que sin embargo nunca hará que yo sea nada mientras yo esté pensando que soy algo. De tal manera que, muy bien ponderadas todas las cosas, hay que llegar a establecer que este pronunciamiento, yo soy, yo existo, es necesariamente verdadero cuantas veces es expresado por mí, o concebido por la mente. (Descartes, 2009, p. 85, 25)

Descartes concluye como consecuencia de lo anterior que existe, puesto que, si el genio maligno lo está engañando, no le podrá hacer creer que no existe mientras piense que es algo. Ahora bien, sabe que existe pero no sabe qué es, y en esa búsqueda por saberlo supone que tiene un cuerpo, pero dado a su presunción de un genio maligno que lo engaña niega su existencia y por ende cualquier atributo perteneciente a la naturaleza de este. No obstante, respecto al pensar considera:

El pensamiento es; sólo a él no puedo arrancarlo de mí. Yo soy, yo existo; es cierto. Pero ¿cuánto tiempo? Únicamente mientras pienso; porque también podría suceder que, si me abstuviera de todo pensamiento, ahí mismo dejara por completo de ser. Ahora no admito sino lo que sea necesariamente verdadero. Porque de manera precisa sólo soy cosa pensante, esto es, mente, o ánimo, o intelecto, o razón, palabras cuya significación me era desconocida. Soy entonces cosa verdadera, y verdaderamente existente; pero ¿qué cosa? Lo he dicho: pensante. (Descartes, 2009, p. 89,27)

Según lo anterior, Descartes determina que el pensamiento existe, *ergo cogito sum*, soy una cosa que piensa. Ahora bien, para agregar algo más sobre aquello que se puede decir de la naturaleza de su ser. El filósofo presupone que no es un cuerpo humano ni cualquier cosa que se haya imaginado, ya que a estas no se les puede otorgar existencia. Este “sé que existo” no se deriva de aquello de lo cual no se tiene certeza y por ende tampoco de lo que se configura en la imaginación (Descartes, 2009, p.89, 28).

Sé que ninguna de aquellas cosas que puedo comprender mediante la imaginación pertenece al conocimiento que tengo de mí, y que la mente debe ser apartada de todo ello con la mayor diligencia para que ella misma perciba en la forma más distinta su naturaleza. Empero ¿qué soy entonces? Cosa pensante. ¿Qué es eso? A saber, que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente. (Descartes, 2009, p. 91, 29).

El filósofo francés estipula que todo aquello que se pueda entender por medio de la imaginación no permite establecer algo certero sobre sí. Por lo tanto, si lo que se quiere es que la mente conozca su naturaleza se debe apartar de todo lo que proviene de este medio. Ahora bien, Descartes para finalizar esta cita afirma ser una cosa pensante. Lo cual, a su vez, implica ser también una que entiende, niega, afirma, duda, etcétera.

1.1 Análisis de los conceptos: sentidos y estado onírico

En este apartado, se quiere establecer la definición, el lugar y el propósito de los conceptos sentidos y estado onírico dentro de la apuesta cartesiana. Por lo cual, y siguiendo con lo ya planteado en el inicio de este capítulo, se abordará el análisis de estos para de esta manera hacer una referencia más específica a los términos que anteceden a la conclusión del *cogito* cartesiano. Uno de estos es la noción de los sentidos, la cual se analizará a continuación.

1.1.1 Los sentidos

Para Descartes, los sentidos son un medio de poca confiabilidad para determinar aquello que es verdadero. A pesar de que había asegurado la existencia probable de otras circunstancias en donde no se podrían dudar de ellos, como por ejemplo: cuando nos encontramos en nuestra habitación y estamos sentados en un escritorio leyendo un libro, asegura que los sentidos tampoco pueden darnos la certeza de que esto esté pasando realmente, ya que en la locura y en el estado onírico podemos creer de igual manera que estos sucesos que estamos vivenciando son verdaderos. Es decir, reitera la falibilidad de los sentidos para acceder a lo verdadero.

Pues bien, partiendo de la definición que nos proporciona el filósofo francés se establecerá qué rol tienen los sentidos dentro de la argumentación cartesiana para determinar posteriormente la posible finalidad de Descartes al involucrar dicho concepto. Según Arlene Cortez:

Descartes, aunque no niega el papel que juegan los sentidos y la imaginación al momento de conocer un objeto, los afirma como secundarios en tanto que falibles y confusos, y jerarquiza al entendimiento como la única vía para un conocimiento verdadero, claro y distinto de lo corpóreo. (Cortéz, 2011, p. 5)

Según lo expresado por la comentarista, Descartes le da un papel central al entendimiento por encima de los sentidos como vía de conocimiento verídico, ya que considera a estos como tendientes al error. Es decir, el rol que tiene los sentidos es de un medio secundario de conocimiento que no iguala los resultados que el entendimiento alcanza.

Por otra parte, es necesario para el trabajo comparativo entre este autor y Agustín puntualizar el propósito por el cual el autor francés utiliza el concepto de los sentidos en sus argumentos previos al *cogito*, y en este sentido hacer un contraste preciso. Para tal objetivo el comentarista Quispe explica:

Descartes busca que su lector llegue al convencimiento de que los sentidos no aseguran que nuestras opiniones sean ciertas. Se trata de suscitar una conversión intelectual en el lector. Que se alcanza haciéndole sentir la necesidad de una alternativa epistemológica, que Descartes expone a partir de la Segunda meditación. Esta conversión requiere de un ejercicio difícil que pasa por la asimilación de una actitud distinta a la confianza acrítica en los sentidos, y sin la cual no es posible acostumbrarse a emplear de manera pura nuestro entendimiento (con independencia de la sensibilidad). (Quispe, 1996, p. 30)

De acuerdo con esto, Descartes al emplear la noción de los sentidos pretende mostrar su falibilidad, y así lograr que aquella persona que lea esta primera meditación se persuada de requerir una opción de conocimiento distinta a los sentidos. Alternativa que se da en la segunda meditación, y que consiste en el uso único del entendimiento sin la intervención de la sensibilidad.

En resumen, los sentidos para Descartes son un medio que no es fiable totalmente para establecer algo verdadero, y su rol, según Arlen Cortez, es el de un medio secundario de conocimiento. Con el propósito, según Quispe, de causar una conversión intelectual en el lector por parte de Descartes y hacerle requerir una opción epistemológica distinta, separada de la sensibilidad, es decir, la del uso exclusivo del entendimiento.

1.1.2 Estado onírico

En cuanto al concepto de estado onírico, este es tomado por Descartes precisamente como el estado en el cual puedo vivenciar hechos semejantes a los que se pueden experimentar en vigilia por los cuales no se puede diferenciar con claridad entre estar despierto o estar dormido. A continuación, se determinará cuál es el propósito y el lugar de este término dentro de la argumentación cartesiana con el fin de darle más claridad.

El sueño en Descartes, según la primera meditación, hace de la información sensible que puede ser engañosa algunas veces, una información que siempre puede serlo. Mauricio Zuluaga ha hablado de que el argumento del sueño aparece como un «motivo razonable» a partir del cual puede cuestionarse la posibilidad de un conocimiento cierto del mundo exterior. El sueño promueve la duda escéptica, pues «es posible», sigue anotando Zuluaga, «que todas las experiencias sensoriales, que se supone nos informan del mundo circundante, pueden ser ficticias, meramente ilusiones». (Hincapié, 2005, p. 58)

Como se evidencia en la cita, para Hincapié, el filósofo francés muestra que el estado onírico hace de la información proveniente de los sentidos que puede fallar en ocasiones algo que siempre puede serlo, por lo cual, el propósito de este estado dentro de la argumentación cartesiana es el de ser un motivo para dudar sobre el conocimiento que podemos llegar a tener sobre el mundo que nos rodea. En cuanto al lugar que ocupa en la argumentación de Descartes, Álvaro Zamora señala:

Según Descartes, el sueño no brinda certeza alguna sobre la realidad, sino, por el contrario, “vanas ilusiones”. En tal sentido podría ubicárselo al lado de aquellos antiguos que concibieron el sueño como algo desorientador y maligno. Pero la concepción del sueño en Descartes, a diferencia de las antiguas, está ligada al descubrimiento de la subjetividad trascendental que, como continente abierto, se convierte en un motivo central de la razón filosófica. (Zamora, 1992, p. 53)

Partiendo de lo que Hincapié asevera, el estado onírico es una razón para poner en duda el conocimiento que podemos obtener sobre el mundo circundante. Como consecuencia de esto, según lo propone Zamora, este se encuentra en sentido negativo, puesto que no aporta ninguna certeza sobre lo que es verdadero. No obstante, y a pesar de ello, tiene un lugar importante dentro de la apuesta cartesiana pues gracias a la duda que genera el estado onírico por el hecho de no permitir determinar si estamos despiertos o estamos soñando se crean las condiciones para la aparición de la subjetividad trascendental como única certeza incuestionable.

En conclusión, el estado onírico es aquel en el cual puedo vivir hechos semejantes a los que se pueden experimentar en vigilia, y según Hincapié, consigue que la información sensible pase de ser engañosa algunas veces a serlo siempre, poniendo en cuestión un posible conocimiento cierto del mundo exterior impulsando la búsqueda de una verdad en medio de esta incertidumbre; la certeza de la subjetividad trascendental.

1.2 Análisis de la conclusión *ergo cogito sum*

Ya hecho el análisis de los conceptos de estado onírico y sentidos, haré el análisis pertinente de la conclusión *ergo cogito sum*. Para tal propósito, en primera instancia, elaboraré un breve recuento de la cadena argumentativa que hace derivar esta deducción en Descartes con el fin de entender su procedencia. Y en segunda instancia, exploraré el sentido en el cual es tomado el cogito cartesiano.

Ahora bien, Descartes para llegar a concluir el *ergo cogito sum* en las *Meditaciones metafísicas* parte de la consideración de que opiniones que estimaba como verídicas son falsas. Y dado que todo lo que había considerado verdadero lo había obtenido a través de los sentidos pone en duda el conocimiento proveniente de estos siendo valorados como falibles. Esta afirmación fue reiterada al señalarse que estos no permiten una clara distinción entre el estado onírico y la vigilia. Por tal razón, todo podría ser solo sueños. Sin embargo, establece que existen verdades simples y universales que están en estos sueños como lo son los colores, la naturaleza corporal, y la extensión de la misma, entre otras mencionadas por el filósofo.

No obstante, Descartes tiene la idea de un Dios omnipotente el cual ha creado todo y contempla la posibilidad de que este engañe para hacer creer que existen todas estas verdades. A pesar de esto desestima tal idea puesto que considera que por su bondad este no lo haría, lo cual lo lleva a plantear otra hipótesis, que consiste en que no es Dios quien realiza tal acción sino un genio maligno. Sin embargo, afirma que aunque este genio lo puede engañar acerca de todo, siempre y cuando piense que existe nunca le podrá hacer creer lo contrario. “Yo pienso, yo existo” en tanto pienso tengo existencia, soy entonces una cosa que piensa, una cosa que duda, que afirma, que niega, que quiere, que rechaza, que imagina y que siente (Descartes, 2009, p.91, 29).

Es así como surge argumentativamente la inferencia del *cogito*, pero esta es solo una parte del análisis. Ahora, se explorarán dos distintas perspectivas que se tienen de esta conclusión. La de la comentarista Díaz que es significativa debido a que manifiesta cómo el método cartesiano influye en la obtención del *ergo cogito sum*, y como esta afirmación cobra relevancia. Y la de la comentarista Monserrat que es relevante pues explica la significación que tiene el *cogito* como principio restaurador del mundo circundante que se puso en tela de juicio gracias a la duda hiperbólica. Para comenzar a ver estas dos miradas sobre el *cogito* primero se explorará el punto de vista de Díaz, quien asevera:

Las *Meditaciones metafísicas* exponen el movimiento hiperbólico de la duda y de la destrucción de todas las viejas creencias, el ejercicio de devastación que el sujeto que cree saber se impone a sí mismo descubriendo en ese punto un nuevo nacimiento; no obstante, el movimiento del pensamiento crítico tropieza pronto con su límite: “Pienso, soy”, ¿cuánto tiempo?, todo el tiempo que dure mi pensar. Ahora bien, esa capa reflexiva en la que el pensar se adhiere a sí mismo, en tanto certeza de un instante, el cogito es un punto de certidumbre. (Díaz.2007.p.36)

Según lo expuesto por la comentarista, el filósofo francés en las *Meditaciones metafísicas* evidencia una gran duda y la destrucción sistemática de opiniones antiguas llegando hasta el límite del “pienso, soy”. El *cogito* es el punto firme, es la certeza en medio de tanta duda. Por su parte, Monserrat indica:

El cogito puede referirse tanto a la aprehensión del hecho de que pienso, como a los objetos abarcados por el pensamiento. En tal caso el cogito no es más cierto que la cognitatio; el cogito puede entenderse como el acto de dudar por el cual se ponen en duda todos los contenidos actuales y posibles de mi experiencia, excluyéndose de la duda al propio cogito. Es ésta la significación que tiene el cogito como principio de la reconstrucción del mundo. (Monserrat. 2011. p. 8)

En síntesis, el *cogito* además de ser una certeza que se encontró en medio de la duda hiperbólica, así como lo expone Díaz, tiene otro aspecto adicional que nos menciona Monserrat, el *cogito* es la acción de dudar con la cual se cuestionan los datos provenientes de la experiencia, pero que a su vez deja por fuera de la duda al *cogito* mismo.

Para finalizar, Descartes toma a los sentidos como un medio que falla de vez en cuando y que por ende no asegura que nuestras opiniones sean ciertas. Sin embargo, como la falla de los sentidos no es frecuente estos no pueden ser del todo descartados. No obstante, al traer a

colación el asunto del estado onírico y de definirlo a este como el estado en el que no se puede distinguir por medio de los sentidos entre estar despierto o dormido debido a que en ambos casos podemos vivenciar hechos similares pasan los sentidos de fallar algunas veces a hacerlo siempre, lo cual ocasiona la búsqueda de una certeza en medio de la incertidumbre que deja la duda hiperbólica sobre aquello que se puede saber del mundo circundante. Es ahí cuando aparece la única certeza que se excluye a sí misma de dicha duda, *ergo cogito sum*. Como gran conclusión de todo lo anterior y de este primer capítulo se puede afirmar que lo que pretendía Descartes al incluir los sentidos y el estado onírico dentro de su argumentación era poner en duda la efectividad del conocimiento sensible y jerarquizar por medio de la deducción del *cogito* al pensamiento por encima de este como única fuente de conocimiento veraz.

2. Exposición y análisis del libro IX y X del texto *De Trinitate* de San Agustín de Hipona

El segundo capítulo del presente texto tiene como objetivo determinar la manera cómo el autor africano entiende los conceptos: sentidos y estado onírico; además de analizar cómo se concluye el *si dubitat vivit* estipulando su procedencia y sentido al interior de su apuesta argumentativa. Para tal fin se expondrán los argumentos del filósofo San Agustín de Hipona en su texto *De Trinitate*. Siendo más exacto, se retomarán los argumentos en primera medida del noveno libro, puesto que en este San Agustín expone la trinidad de mente, amor y conocimiento que hay en el hombre. El funcionamiento de esta explicará el sentido en que se trabajará el concepto de mente. Este término será aclarado en el décimo libro, por lo cual en segunda instancia se formularán los argumentos de este, los cuales serán de vital importancia para entender cómo San Agustín da lugar al surgimiento de los dos conceptos: sentidos y estado onírico, y por último la deducción *si dubitat, vivit* de Agustín. Además del *De trinitate* haré alusión al capítulo XXVI del texto *De civitate Dei* del mismo autor, el cual es importante mencionar puesto que nos ayuda a completar el panorama entorno al concepto de sentidos que tiene Agustín, y aporta a determinar también la relación que hay entre Descartes y el filósofo africano dentro de sus propuestas filosóficas.

2.1 Trinidad en el hombre

En el libro IX Agustín quiere demostrar que existe en el hombre una imagen de Dios, un tipo de Trinidad; la mente, su noticia y el amor con que se ama a sí misma y a su noticia. Por consiguiente, quiere señalar que estas tres realidades son iguales entre sí y de una misma esencia. Para tal fin, primero explicará el amor, segundo, el conocimiento y por último la relación trinitaria entre la mente el amor y el conocimiento.

2.1.1 El amor

En esta sección del capítulo es importante exponer la Trinidad que hay en el amor (yo, lo que amo y el amor) con el fin de dar claridad a este concepto que junto a la mente y al conocimiento es partícipe de la Trinidad en el hombre. Y entender esta es de relevancia, ya que si se comprende esta Trinidad que hay en el amor a su vez se entenderá como este concepto se relaciona con el conocimiento y la mente en Trinidad. Este último término, la mente, es de vital importancia debido a que si se entiende cómo funciona la Trinidad con este se entenderá el motivo por el cual la mente busca conocerse a sí misma y la manera en que lo hace, y es justamente cuando la mente quiere hacer eso que aparecen los conceptos claves para este trabajo comparativo con lo propuesto por Descartes; los sentidos, el estado onírico, y la conclusión de *si dubitat vivit*.

El autor comienza a analizar la Trinidad que hay en el hombre e inmediatamente se da cuenta que cuando se ama algo existen tres componentes: yo, lo que amo y el amor. A su vez, cuando uno se ama a sí mismo son dos los elementos: lo que amo y el amor. El que ama y lo que ama se igualan al igual que el amar y el ser amado cuando uno se ama a sí mismo:

Quando se dice que se ama y es amado por sí mismo, se repite la misma cosa dos veces. Entonces no son dos realidades amar y ser amado, como tampoco son dos cosas diferentes el amante y el amado. Mas el amor y el objeto amado son también aquí dos realidades distintas. Amarse a sí mismo no es amor, si no se ama el amor. Una cosa es amarse a sí mismo y otra amar su amor. No se ama el amor sino cuando se ama porque cuando no se ama, no hay amor. En consecuencia, cuando uno se ama a sí mismo, hay dos realidades en él: el amor y el objeto amado. Y entonces el que ama y el amado son uno. (De Trinitate. IX. II.2)

Según lo expuesto, cuando me amo a mí mismo. La actividad de amar se repite en dos ocasiones: la primera es cuando se ejecuta la acción de amar, y dado que soy el objeto sobre el cual se dirige esa acción de amar, entonces estoy siendo amado. La segunda, es cuando siendo objeto de ese amor, es decir, siendo amado, estoy realizando la acción de amar al mismo

tiempo, ya que tanto el que hace la acción de amar y el objeto al cual va dirigida es sí mismo. Por lo tanto, no se está hablando de dos asuntos diferentes. Sin embargo, amarse no es amor si no cumple la condición de amar el amor, y este se ama en el momento en que se lleva a cabo la acción de amar. Entonces, cuando se ama a sí mismo hay dos asuntos ahí: el amor y el objeto amados los cuales son uno.

La mente, cuando se ama a sí misma, da cuenta de dos elementos: la mente y el amor. Amarse para Agustín es un querer estar en presencia de sí mismo para gozar de sí. La mente y el amor son un espíritu. El amor y lo que se ama son dos realidades que constituyen una cierta unidad y ambas están en relación mutua. La mente y el amor son esenciales, son un espíritu ambos y cada uno un espíritu, cada uno es mente y los dos una mente. (De Trinitate. IX. III.3)

2.1.2 El conocimiento

En este apartado del documento se evidenciará como el conocimiento en relación con la mente y el amor participa de la Trinidad en el hombre. Esto es importante para comprender el concepto de mente en Agustín ya que este hace parte de esta Trinidad, y al entender su relación trinitaria se sabrá el motivo por el cual la mente busca conocerse a sí misma y la forma en que lo hace. Pues en esta búsqueda tratará los conceptos claves de sentidos, estado onírico, y la conclusión de *si dubitat vivit*, que se cotejarán con los términos cartesianos concernientes.

La mente no puede amarse si no se conoce, dado que no se puede amar lo que se ignora. El filósofo plantea que es un error suponer que la mente por medio de una comparación generalizada o particular se considera como las otras mentes por las experiencias que ha tenido con estas y por tal razón se ama. No obstante, esto no acontece así, ya que la mente no puede conocer otra mente si se ignora así misma. (De Trinitate. IX. III.3)

No se diga que la mente se ignora a sí misma y conoce a las demás, cómo ve el ojo del cuerpo los ojos de los demás, pero no puede verse a sí mismo. Con los ojos del cuerpo vemos los cuerpos. Los rayos que ellos emiten, y que tocan cuanto vemos, no podemos hacerlos refractar y rebotar sobre ellos mismos si no es cuando miramos un espejo. Cuestión ésta muy sutil y oscura, mientras no se demuestre que la realidad es o no como pensamos. (De trinitate. IX. III. 4)

De igual manera que la capacidad visiva no se puede percibir con la vista, sino que se debe buscar con la mente y con esta misma llegar a comprenderla; la mente percibe por sí misma lo

incorpóreo y mediante los sentidos del cuerpo las sensaciones de las cosas que son materiales. Por lo cual la mente se conoce a sí misma por medio de sí, ya que esta es inmaterial.

En el momento en que la mente se ama intervienen dos elementos: la mente y el amor. De igual forma intervienen dos elementos en el instante en que la mente se conoce: la mente y su noticia. Ahora bien, si la mente no se ama totalmente su amor no es perfecto, y si se ama sobrepasando sus límites, es decir, si se ama como solo Dios se ama, se excede y tampoco es perfecto. Ya que esta es inferior a Dios. (De Trinitate. IX. IV.4)

Si el conocimiento es inferior al objeto que se conoce, siendo este algo que se puede conocer, no es perfecto. Por otro lado, el conocimiento no puede ser superior al objeto conocido. Puesto que la mente en el instante que se conoce no excede a su conocimiento, ya que conoce y se conoce. En el momento en que se conoce completamente y sin alguna otra cosa extra su conocimiento es igual a sí, dado que en el momento que se conoce su conocimiento no lo toma de otro lado, y cuando absolutamente se conoce y nada más percibe, es igual. (De trinitate. IX. IV.4)

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. (Navarro. 2013. p .7)

Según Navarro la identidad que menciona Agustín entre la mente y su conocimiento es otorgada gracias a que estas dos son del mismo modo de ser y por ende se puede aseverar que hay también una identidad de tipo esencial entre estas.

2.1.3 La mente, el amor y el conocimiento en Trinidad

En esta sección del capítulo es importante exponer la Trinidad que hay en el hombre, ya que si se comprende esta trinidad se entenderá la causa de que la mente busca conocerse a sí misma y, la manera en que lo hace. En la búsqueda por conocerse aparecen los conceptos claves para este trabajo comparativo con lo propuesto por Descartes; los sentidos, el estado onírico. Además de la conclusión *si dubitat, vivit* que se pondrá en comparación con el *Ergo cogito sum*. Por lo anterior, cobra relevancia la siguiente exposición.

La mente, el amor y el conocimiento cuando son perfectos son iguales. Estos elementos existen en el alma, se desenvuelven y se dejan numerar de manera substancial. Según Agustín, todo accidente no sobrepasa en extensión al sujeto en que reside, no obstante, la mente puede amar otras cosas fuera de sí de la misma manera como se ama a sí misma. Igualmente, la mente no se conoce únicamente a sí misma sino que conoce muchas más. En consecuencia, el amor y el conocimiento no residen en la mente como en un sujeto sino que son substancia al igual que la mente, puesto que aunque haya una relación recíproca, son substancia en sí. (De Trinitate. IX. IV.5)

Sin embargo, aunque son substancia el que ama y conoce, la ciencia y el amor, el amante y el amor, el sabio y la ciencia, implican una relación recíproca, ya que el que ama y su amor, el que conoce y su ciencia no pueden existir separados.

La parte dice relación al todo; porque toda parte es parte de algún todo, y el todo lo es con todas sus partes. Pero, como la parte y el todo son cuerpos, tienen no sólo valor relativo, sino también substancial, ¿Acaso es el alma el todo, y sus cuasi partes el amor con que se ama y la ciencia con que se conoce, de cuyas dos partes se compone aquel todo? ¿O son tres partes iguales las que completan el todo? (De Trinitate. IX. IV.7)

Según lo anterior, la parte está en relación con el todo y viceversa ya que estos son cuerpos que tienen relevancia relacional y substancial. La mente, el conocimiento y el amor son una misma substancia debido a que la mente se conoce y se ama. “no veo cómo aquellas tres realidades no sean de una misma substancia, sobre todo cuando la mente se conoce y se ama, y se compenetran” (De Trinitate. IX. IV.7) Se acoplan de tal manera estos tres elementos que el alma no es conocida ni amada por otro. No obstante, esta no podría ser producto de un compuesto sin forma entre estos elementos dado que dejarían de ser tres y no se podrían corresponder entre sí. Pues bien, cuando la mente se conoce y se ama, existe la trinidad de mente, noticia y amor en estos tres elementos. Y aunque cada uno subsiste, mutuamente todos existen en todos, ya sea uno en dos o dos en uno, y por tanto, todos en todos.

Para Agustín la mente está en sí, ya que la mente se encuentra relacionada consigo misma. No obstante, siendo esta cognoscente se encuentra en correlación a su noticia y como amante con relación al amor con que se ama. La noticia en concordancia consigo misma es conocedora y conocida, puesto no puede ser desconocido el motivo por el cual se conoce la mente. En cuanto al amor, este es amor para sí con existencia propia, pues se ama el amor y el amor solo

puede ser amado por sí mismo. De esta manera, para Agustín, cada uno de estos tres elementos está en sí mismo y al mismo tiempo se encuentran unos en otros mutuamente: la mente que ama se encuentra en su amor, el amor en la noticia de la mente que ama, y el conocimiento a su vez en la mente que conoce. (De Trinitate. IX. V. 8)

Cada una está en las otras dos. La mente que se conoce y ama está en su amor y en su noticia; el amor de la mente que se conoce y ama está en su mente y en su noticia; y la noticia de la mente que se ama y conoce está en su mente y en su amor, porque se ama cognoscente y se conoce amante. Y así hay dos en cada una, pues la mente que se conoce y ama está con su noticia en el amor, y con su amor, en su noticia; el amor y la noticia están simultáneamente en la mente que se conoce y ama. (De Trinitate. IX. VI. 9)

En consecuencia, la mente en su totalidad se ama y se conoce. En igual proporción conoce su amor, y ama su noticia en el instante en que las tres son íntegras y se halla en concordancia consigo misma. Las tres se encuentran unidas entre sí siendo además cada una de ellas una substancia y en unión una substancia.

Todo hombre, atento a lo que en su interior experimenta, expresa de una manera su mente al hablar y de otra muy diferente define lo que es la mente, sirviéndose de un conocimiento general o específico. Y así, cuando uno me habla de su propia mente y me dice que comprende o no comprende esto o aquello, o que quiere o no quiere esto o lo otro, le creo; más cuando de una manera general o específica dice la verdad acerca de la mente humana, reconozco y apruebo. Luego es manifiesto que una cosa es ver en sí lo que otro no ve y ha de creerlo sobre la palabra del que habla, y otra contemplarlo en la misma verdad, lo que también puede ver un tercero: lo primero puede cambiar en el tiempo, ésta es inmutable y eterna. (De Trinitate. IX. VI.9)

Partiendo de lo anterior, Agustín afirma; que no es mediante la observación de varias mentes y por su semejanza como se obtiene una noción ya sea de carácter general o particular de la mente humana, sino por medio de la contemplación de la verdad indefectible con la cual precisamos lo que debe ser la mente respecto a las razones eternas (De Trinitate. IX. VI.9).

Con respecto a las imágenes de las cosas materiales percibidas a través de los sentidos y que están grabadas en la memoria; nos representamos aquello que no vemos en una imagen simulada, la cual no es exacta del objeto al cual representa, y en el caso de que se dé esta exactitud, se da por coincidencia. Luego al admitirlas o rechazarlas actuamos de acuerdo a unos

parámetros que están por encima de nuestra mente, y que son inalterables desde que nuestro juicio sea correcto. Adicionalmente a eso, cuando se piensa en algo que se vio o se imagina algo que no se vio, se da racionalmente predilección a unas formas imaginadas sobre otras. Pero según Agustín, es en las alturas donde brilla y se sostiene el juicio de la verdad y le dan solidez las leyes íntegras de su derecho, y aunque las imágenes materiales consigan en ocasiones encubrir su forma no se podrán oscurecer, ni confundir (De Trinitate. IX.VI.11).

Y así juzgamos de estas cosas corpóreas según la verdad eterna que percibe la intuición de la mente racional. Estas formas, si están presentes, las percibimos por el sentido del cuerpo; de las ausentes recordamos sus imágenes archivadas en la memoria, o, según la ley de las semejanzas, las fingimos tales como nosotros las crearíamos en la realidad si tuviéramos medios y voluntad. Una cosa es fingir en el ánimo las imágenes de los cuerpos o ver con el cuerpo los cuerpos, y otra intuir, por encima de la mirada de la mente, mediante la visión de la pura inteligencia, las razones y el arte inefablemente bello de tales imágenes. (De Trinitate. IX.VI.11)

Por otro lado, Agustín explica que existe la posibilidad de que algo se puede conocer aunque se ignore aclarando que algo distinto sucede con lo incognoscible lo cual no es posible conocer de ninguna manera. Todo objeto conocido genera en nosotros su noticia. Cognoscente y conocido generan el conocimiento y de esta manera la mente cuando se conoce ella sola es generadora de su noticia y a su vez es quien conoce. La mente era cognoscible antes de conocerse y sin embargo no había en ella una noticia acerca de sí antes de auto conocerse. En el momento en que se conoce genera su noticia idéntica a sí misma. Por tanto, su conocimiento es semejante de sí, y su noticia no es perteneciente a nada distinto (De Trinitate. IX.XII.18). Una interpretación acerca de este fragmento es la que nos ofrece Francisco Rodríguez quien afirma:

Cuando el alma se conoce a sí misma, es padre único de su conocimiento, siendo a un tiempo objeto y sujeto de ciencia. Antes de conocerse era cognoscible, pero no existía en ella su concepto mientras se ignoraba. Al conocerse engendra su conocimiento, igual a sí misma; su ciencia entonces, iguala su ser, y su concepto no nace de esencia extraña, no sólo porque conoce, sino porque se conoce a sí misma. (Rodríguez. 2001. Pág.146.)

La mente tal como lo expone el comentarista Francisco Rodríguez se conoce a sí misma y es generadora de su propio conocimiento. Ya que esta es susceptible de ser conocida. Sin embargo, en ella no había ninguna noción de lo que era cuando no se conocía. Ya cuando se

conoce genera un conocimiento de sí el cual es idéntico a sí misma. Lo expuesto por el comentarista aclara las circunstancias en torno a cómo acontece el hecho de que la mente se pueda conocer así misma si a su vez se ignoraba.

En cuanto al amor, Agustín manifiesta que la mente es objeto de su amor antes de amarse. Ya que si no fuera así no se podría amar nunca. El amor proviene de la mente con el cual se ama a sí misma y por medio del conocimiento se encuentra (De Trinitate. IX. XII.18).

Para Agustín, la investigación es un querer encontrar mediado por la búsqueda y es sinónimo de generar. Ahora bien, lo que quiero encontrar se genera en la noticia, siendo justamente ahí donde se manifiesta y se constituye esto. Por otro lado, la apetencia que acontece en la búsqueda se deriva del que busca, no se detiene hasta que encuentra el objeto y se adhiere a lo que busca. A esta búsqueda la denomina Agustín, voluntad. Dado que quien busca es porque quiere encontrar. Si se busca la noticia, es porque se quiere conocer y si esta pretensión de conocer se realiza con determinación y perseverancia se denomina estudio (De Trinitate. IX. XII.18).

Según el autor, después del nacimiento de la mente sigue una apetencia por la cual al buscar y encontrar lo que queremos conocer hacemos que acontezca la noticia y el deseo, el cual es causa de la formación y surgimiento de la noticia.

El mismo deseo que impele vivamente a conocer se convierte en amor al objeto conocido y sostiene y abraza a su prole, es decir, a su noticia, y lo une a su principio generador. Es, pues, cierta imagen de la Trinidad, la mente, su noticia, hijo y verbo de sí misma, y en tercer lugar, el amor, y estas tres cosas son una sola substancia. Ni es menor la prole cuando la mente se conoce tal como es, ni menor el amor si se ama cuanto se conoce y es. (De trinitate. IX. XII.18)

Con lo anteriormente expuesto finaliza el libro IX del *De Trinitate*. A continuación se empezará a exponer lo referente al libro X donde se expondrá el asunto de la mente, del cual se desprenderán los conceptos, sentidos, estado onírico y *si dubitat, vivit*. En este libro X el filósofo comienza a explicar el hecho de que nadie puede amar una cosa totalmente ignorada:

Pueden existir ciertos amores de oídas; así, el alma se enciende en deseos de visión y de gozo con la fama de una belleza cualquiera, porque posee en general una noción de la belleza corpórea, por haber visto muchas, y en su interior existe algo que aprueba lo que en la periferia

con ardor codicia. Cuando esto sucede, el amor no es pasión de una cosa ignorada, pues ya conoce su género. Cuando amamos a un varón bondadoso cuyo rostro no hemos visto jamás, lo amamos por la noticia de sus virtudes, que ya conocemos en la misma verdad. (De Trinitate. X. I.18)

Agustín agrega que quien con autoridad admira y elogia las nuevas ciencias es quien nos impulsa a estudiarlas. Ya que si no tuviéramos una leve noción en el alma de estas no desearíamos aprenderlas, nadie perdería su tiempo aprendiendo algo que desconoce con anticipación. Se admiran los alcances de esas ciencias porque se han escuchado elogiar o por experiencia, y gracias a esto se desea aprender. Adicional a esto, entre más se conoce sin alcanzar el conocimiento total mayor es la perseverancia con la que quiere el alma saber lo que falta.

Ahora bien, Agustín afirma que todo el amor del alma estudiosa no es amor hacia una cosa que ignora, sino que conoce, y por esta anhela conocer lo que ignora. Para explicar esto mejor propone el ejemplo de una persona curiosa que solo el deseo de saber le incita. Agustín manifiesta, que en este caso no se está amando lo desconocido, ya que más exactamente se diría que odia lo ignorado. Amar el hecho de saber lo que ignora no es lo mismo que amar aquello que se ignora. Es factible que se ame conocer lo que se ignora, pero no que se ame lo desconocido. El que desea saber lo que ignora ama el saber no lo desconocido, sin el saber no se podría asegurar que se conoce o se ignora. (De Trinitate. X.I.3)

Es, pues, necesario que sepa qué es el saber, no sólo el que dice: “Lo sé”, y dice verdad, sino incluso el que dice: “Lo ignoro”, y lo afirma con aplomo y verdad, y sabe que dice verdad, y sabe qué es saber; porque distingue al ignorante del sabio cuando, al examinarse a sí mismo, dice con sinceridad: “No lo sé”; cuando sabe que dice verdad, ¿cómo lo sabe, si ignora lo que es el saber? (De Trinitate. X. I. 3)

Agustín afirma, que nadie ama lo desconocido, ni cuando se quiere conocer lo que se desconoce. Puesto que conoce de manera generalizada aquello que ama, pero quiere apreciar aquellas particularidades que no conoce, al oírlas elogiar surge una forma imaginaria, la cual queda marcada en el alma que le incita al amor. No obstante, si encuentra lo que ha oído elogiar diferente a la imagen que tenía de pronto no lo ame, pero si lo ama la causa de este amor reside en aquello que es conocido. Sin embargo, si es similar a la imagen que se decía de

ella tampoco se puede asegurar que amaba lo desconocido, puesto que la conocía por esta similitud. (De Trinitate. X. II.4)

O bien amamos algo conocido, y esto nos impulsa a inquirir lo ignorado; entonces no es lo desconocido objeto de nuestro amor, sino lo conocido, al que conocemos pertenecer a fin de conocer aquello que aun ignorado buscamos, según sentí poco ha al hablar de la palabra secreta. O, finalmente, se ama el saber, verdad que nadie sediento de ciencia puede ignorar. Por estas razones parece aman lo ignoto aquellos que ansían conocer lo ignorado: más éstos, por su ardiente deseo de aprender, no puede afirmarse estén sin amor. (De Trinitate. X. II.4)

2.1.4 La mente y su conocimiento

En esta parte de la exposición del libro X del *De Trinitate* Agustín empieza a analizar con más especificidad lo concerniente a la mente, más exactamente respecto al asunto del conocimiento de sí misma. En la indagación de la mente por su conocimiento, el filósofo africano incorporará dentro de sus argumentos los conceptos de sentidos y estado onírico los cuales serán ante sala de la conclusión del *si dubitat, vivit* como se evidenciará más adelante.

La mente que busca conocerse y se apasiona en este deseo ama la idea que ficciona de sí misma. Y esta idea es diferente de lo que ella es. Pero si la mente tiene una idea precisa de sí al amar esta ficción se amaría antes de conocerse.

Ahora bien, la mente identifica lo que es similar consigo misma al haber conocido otras mentes y por tal razón se ficciona la idea de sí misma. De acuerdo a esta idea entonces se conoce. No obstante, si la mente no se conoce, conoce aunque sea la belleza de conocerse. Ama lo que ya sabe e indaga lo que desconoce. Conoce qué es conocer, y posteriormente anhela conocer. (De Trinitate. X. III.5)

No conoce una mente que conoce, sino a sí misma. Luego se conoce. Además, cuando se busca para conocerse, conoce su búsqueda. Luego ya se conoce. Es, por consiguiente, imposible un desconocimiento absoluto del yo, 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 conocer, sabe que se busca y se ignora. (De Trinitate. X. IV.6)

Para Agustín, el saber de la mente sobre sí es total, si conoce algo de sí se conoce completa, es imposible que esta sepa algo sobre sí sin saberlo en su totalidad. La mente es mente y vida, esta conoce su vivir. Por lo tanto, se conoce en lo absoluto. La mente cuando busca conocerse, sabe que es mente, de lo contrario desconocería el hecho de que se busca. La mente cuando investiga qué es la mente, sabe acerca de su búsqueda. Por lo tanto, sabe que sí misma es mente. En consecuencia, al saber que es mente puesto que toda es mente, quiere decir que completamente se conoce. (De Trinitate. X. IV.6)

Para el autor, el hecho de que la mente ignore aquello que es cuando se busque y sepa tan solo que se busca implicaría que esta busque cualquier cosa. En consecuencia, debe conocer lo que busca y dado que se busca a sí misma entonces se conoce. En este orden de ideas, si la mente conoce que no se ha hallado en su totalidad, entonces sabe acerca de su magnificencia e indaga lo que no conoce como lo hace con un recuerdo perdido. (De Trinitate. X. IV.6)

Encontrada una parte, no se busca toda, sin embargo toda busca. Toda está presente a sí misma y no es lo que aún busca; falta lo que busca, no ella, que busca. Luego, al buscarse toda, nada de ella misma le falta. Y si toda no se busca, sino que la parte ya encontrada busca a la parte que aún no se ha encontrado, entonces no se busca la mente a sí misma, porque ninguna parte de ella es objeto de búsqueda. La parte ya encontrada no se busca; ni se busca la parte que aún no se ha encontrado, pues es buscada por la parte que ya se encontró. (De Trinitate. X. IV.6)

Ahora bien, si no se indaga la completitud de la mente, no hay parte de esta que se indague. Luego, la mente no se indaga. La mente establece conocerse porque lo hace con la intención de pensarse y de vivir acorde a su naturaleza, moderada, dominada y dirigida por quien lo debe estar, por encima del ser que debe regir y las cosas que debe someter. Sin embargo, impulsada por un querer dañino observa unas particularidades bellas en Dios, se adueña de ellas y no apetece ser igual a Dios por intermedio de Dios sino por medio de sí igualársele a Él. Como resultado de esto, se aleja de Dios, no puede satisfacerse a sí misma, ni le complace ningún bien, sus carencias le hacen estar demasiado pendiente de sus acciones y de los placeres turbios que acoge, e incitada por el querer conocer las cosas del exterior que ama pierde la confianza, y en la medida en que menos piensa en sí misma más confiada está de no extraviarse. (De Trinitate. X. V.7)

La fuerza del amor aproxima hacia la mente las cosas que habían sido pensadas durante un tiempo prolongado, y unida a estas mediante el cuidado las carga consigo en el momento en que accede a sí misma para pensarse. Y dado a que las cosas que por medio de los sentidos amó son cuerpos, y se encuentra la mente unida a ellos al no poder tenerlos consigo, ya que son de naturalezas distintas, toma sus imágenes y quita las ya hechas de sí misma en la mente, les otorga de su substancialidad para su desarrollo pero puede deliberar sobre estas. (De Trinitate. X. V. 7)

Yerra, pues, la mente cuando se une a estas imágenes con amor tan extremado que llega a creerse de una misma naturaleza con ellas. Y así se conforma en cierta medida a ellas, no en la realidad, sino en el pensamiento; no porque se juzgue una imagen, sino porque se identifica con el objeto cuya imagen lleva en sí misma. No obstante, conserva la facultad de discernir entre el cuerpo que afuera queda y la imagen que lleva consigo, a no ser que se finjan estas imágenes como si en realidad, no en el pensamiento, existiesen, cual acaecer suele en el sueño, en la locura y en el éxtasis. (De Trinitate. X. V. 9)

La mente se encuentra en las cosas que piensa con amor y está habituada por el afecto con los objetos sensibles. Por tal motivo no puede algunas veces estar en sí misma sin las imágenes de estos objetos, ni es capaz en ocasiones de apartar de sí las imágenes de lo sensible y percibirse sola. Las imágenes se unieron a la mente por medio del amor y cuando quiere pensarse se concibe como la imagen. Puesto que sin su adhesión no es capaz de concebirse. (De Trinitate. X. V. 9)

En el momento en que la mente quiere conocerse debe alejarse de aquello a lo cual se unió. La mente es interna y sale de sí cuando coloca su amor en las imágenes de las cosas sensibles que encuentra a su alrededor. Estas imágenes son rastros de sus observaciones que se han fijado en la memoria en el momento en que percibe las cosas corpóreas externas de tal manera que sin estar estas se encuentran sus imágenes cuando se piensan. (De Trinitate. X. V. 9)

La mente se conoce a sí misma, y no se busca como algo que falta, en vez de eso, pone en sí el cuidado de la voluntad, se piensa y se da cuenta del hecho de que nunca ha desistido de amarse, ni se ha ignorado, sino que al amar obtuvo hacia sí otras cosas, se equivocó y se unió a estas. Respecto a esto Navarro opina:

El alma suele confundirse con las otras cosas que conoce —por unirse a ellas de modo excesivo. Cuando el 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 reconoce. Con esto queremos enfatizar el hecho de que se conoce como algo ya conocido (Navarro, 2013, p.4).

Añadiendo a lo anteriormente planteado, Agustín afirma que la mente al oír la orden, concóctete a ti misma, y al entenderla significa que la mente se conoce por el hecho de estar ante sí misma. Puesto que en el caso contrario de que no entendiera esta orden no lo haría. (De Trinitate. X. IX. 9)

La mente no agrega nada a lo que de sí conoce cuando se le preceptúa conocerse. La mente tiene la seguridad de que es a ella a quien se le da tal orden, a ella que a su vez existe, vive y comprende. Esta conoce que existe ella, la inteligencia y que vive del modo en que vive. Sabe que ella comprende, desatiende lo que opina de sí y tiene en cuenta lo que sabe, permanece con lo que incuestionablemente aceptaron las demás mentes. Estas tenían diversas opiniones en cuanto a que eran. No obstante, todas conocían que existían, vivían y entendían. El entender, era aludido al objeto de su conocimiento, mientras que el existir y el vivir lo referían a sí mismas (De Trinitate. X. X. 13).

Comprender sin vivir y vivir sin existir no es posible. Esto nadie lo pone en tela de juicio. En consecuencia, el que entiende, vive y existe, y no como el cadáver, que existe y no vive, ni como vive el alma que no entiende, sino de un modo peculiar y más noble. (De Trinitate. X. X. 13)

Según lo expuesto en la cita, la acción de comprender no se puede llevar a cabo sin vivir y a su vez no es factible este sin existir. Por tanto, la mente que entiende, vive, y existe, a su vez, conoce que quiere y sabe de igual forma que no se puede querer sin existir y vivir. Su querer proviene de aquello que se desea por medio de la voluntad. Conoce que recuerda y a su vez conoce que sin existir y vivir no se puede recordar. (De trinitate. X. X. 13)

“Mas como de la naturaleza de la mente se trata apartemos de nuestra consideración todos aquellos conocimientos que nos vienen del exterior por el conducto de los sentidos del cuerpo” (De trinitate. X. IX. 12) y examinemos si todas las mentes se conocen a sí mismas con completa seguridad. Al respecto manifiesta, que se puede cuestionar de donde deriva la facultad de vivir, entender, querer, recordar, saber, pensar y juzgar, sin embargo, estas son acciones de las cuales no se puede dudar que existan, ya que todas hacen parte de la duda y si no existieran no habría posibilidad de que existiera la duda.

La mente se conoce cuando se busca, según anteriormente lo había expuesto Agustín, ahora bien, no se puede aseverar que se conoce si se ignora su naturaleza. En consecuencia, la mente al conocerse, conoce a su vez su esencia, y si está segura de su existencia, está también segura de su naturaleza. Es decir, tiene certeza de su existencia. “El precepto de conocerse a sí misma tiende a darle certeza de que no es ninguna de aquellas realidades de las que ella no tiene certeza. Sólo debe tener certeza de su existencia, pues es lo único que sabe con toda certeza.”(De Trinitate. X. X.16)

2.1.5 Alusión al capítulo XXVI del libro XI de *De civitate Dei*

Esta mención al capítulo XXVI del libro XI de *De civitate Dei* es relevante dado que en este se reitera la manera en que es asumido el concepto de sentidos en Agustín. Además de encontrarse en esta la afirmación *si fallor sum* (si me engaño, soy) en un argumento similar al de la afirmación *sum, si me fallit* (soy, si me engaño) expuesta por Descartes en las Meditaciones metafísicas previo al *ergo cogito sum*, que en el propósito de encontrar una cercanía argumentativa con la conclusión *si dubitat, vivit* de Agustín, es importante mencionar.

El filósofo inicia explicando que nosotros reconocemos en sí mismos la trinidad de manera imperfecta, de manera diferente a como es. Sin embargo, esta es la que más se acerca a Dios, la cual se debe ir perfeccionando para estar más cerca de asemejarse a ella. (De civitate Dei. XI. XXVI.b) Adicional a esto Agustín asevera: somos, sabemos que somos, amamos esto que somos y nuestro conocimiento, y esto no es falso ya que:

Estas cosas no las atinamos y tocamos con algún sentido corporal como hacemos con las exteriores, como el color con ver, el sonido con oír, el olor con oler, el sabor con gustar, las cosas duras y blandas con tocar; y también las imágenes de estas mismas cosas sensibles, que son muy semejantes a ellas, aunque no son corpóreas, las revolvemos en la imaginación, las conservamos en la memoria y por ellas nos movemos a desearlas, sino que sin ninguna imaginación engañosa de la fantasía, me consta ciertamente que soy, y que eso lo conozco y amo. (De civitate Dei. XI. XXVI.b)

El autor del *De trinitate* y *La ciudad de Dios* explica que no es algo falso nuestro ser, ni conocerlo, ni amarlo a él ni al conocimiento que tenemos de nosotros, ya que no proviene de los sentidos como las imágenes de las cosas sensibles las cuales mezclamos en la imaginación. Y sin

imaginación engañosa de la fantasía es constatable el hecho de que “soy” y que esto lo conozco y lo amo. (De civitate Dei. XI. XXVI.b) Esta imaginación engañosa es producto de la adhesión a las imágenes por parte de la mente tal como es expuesto en el texto del *De Trinitate*:

Yerra, pues, la mente cuando se une a estas imágenes con amor tan extremado que llega a creerse de una misma naturaleza con ellas. Y así se conforma en cierta medida a ellas, no en la realidad, sino en el pensamiento. (De Trinitate. X. V. 9)

“Sin embargo, conserva la facultad de discernir entre el cuerpo que afuera queda y la imagen que lleva consigo, a no ser que se finjan estas imágenes como si en realidad, no en el pensamiento, existiesen”. (De Trinitate. X. V. 9) Y ante tal engaño por parte de estas imágenes que se fingen como reales surge una cuestión:

¿Y que si te engañas? Porque si me engaño ya soy. Porque el que no es, tampoco se puede engañar. Y por consiguiente ya soy, si me engaño. Porque pues soy el que me engaño ¿cómo me engaño que soy, siendo cierto que soy, si me engaño? Y pues existiría si me engañase aun cuando me engañe, sin duda en lo que conozco que soy no me engaño. Y siguiéndose, por consecuencia, que también en lo que conozco que me conozco no me engaño. Porque así como me conozco que soy, así conozco igualmente esto mismo que me conozco. (De civitate Dei. XI. XXVI.c)

En esta cita manifiesta el autor africano que si la imaginación fantasiosa me engaña significa que “soy”. Pues existiría aunque me engañara, y tampoco en lo que me conozco no me engaño porque así como sé que “soy” a su vez sé que me conozco.

2.2 Análisis de los conceptos: sentidos y estado onírico

Con respecto a los conceptos de sentidos y estado onírico hay que aclarar que no son conceptos pilares para el pensamiento agustiniano como sí lo son para el cartesiano por lo cual su desarrollo no es tan extenso como el que le da Descartes a estos. En consecuencia, los análisis también son desproporcionados de igual manera, ya que los sentidos y el estado onírico al no ser cimientos del pensamiento Agustiniiano carecen de análisis por parte de comentaristas especializados lo que no ocurre en el sistema Cartesiano. De estos dos términos el concepto de estado onírico es el que tiene un tratamiento más desigual por parte de los dos autores, pues mientras para Descartes es fundamental Agustín apenas lo alude.

Habiendo hecho estas aclaraciones, en este apartado se quiere establecer la definición, el lugar y el propósito del concepto de sentidos y evidenciar la definición que hace en la alusión Agustín acerca del estado onírico. Todo esto se llevará a cabo con el fin de hacer una referencia más específica a los términos que anteceden a la conclusión *si dubitat, vivit* de Agustín. Uno de estos es la noción de los sentidos, la cual se analizará a continuación.

La mente empujada por el deseo de tener nuevos conocimientos de las cosas externas que ama por medio de los sentidos, y que por largo tiempo pensó, las atrae hacia sí y las quiere llevar consigo. Pero como estas son cuerpos no los puede llevar a su interior debido a su naturaleza corpórea por lo cual toma sus imágenes, les da de su substancia, y quita de sí las imágenes que tenía sobre sí misma. (De Trinitate. X. V.7) “al juzgar de las imágenes de los cuerpos. Es dentro, en el alma, donde las descubre impresas a través de los sentidos del cuerpo”. La mente se une a estas imágenes con tanto amor que se equivoca, pues llega a creerse de una misma naturaleza con ellas, y se une en cierta manera a ellas en el pensamiento, no porque se juzgue ser una imagen, sino porque se asemeja con el objeto cuya imagen lleva en sí misma. Luego, esta equivocación hace que la mente no puede estar en sí misma, no puede separar de sí las imágenes de lo sensible y verse sola, pues cuando se piensa se considera la imagen, por lo cual para conocerse debe apartarse de esto que se unió (De Trinitate. X. VIII.11) “Mas como de la naturaleza de la mente se trata apartemos de nuestra consideración todos aquellos conocimientos que nos vienen del exterior por el conducto de los sentidos del cuerpo” (De Trinitate. X. X.16)

Según lo anterior, Agustín concibe a los sentidos como aquel medio por el cual la mente ama los cuerpos externos de cuyas imágenes se adhiere, y al quererse pensar no lo puede hacer por su adhesión a estas. Por lo cual, para que la mente pueda conocerse debe apartarse de todos los conocimientos del exterior proveniente de los sentidos, es decir, hay un rechazo por parte de Agustín al conocimiento que proviene de estos, ya que como lo manifiesta Agustín en el texto *De civitate Dei*:

Porque nosotros somos y conocemos que somos y amamos nuestro ser y conocimiento. Y en estas tres cosas que digo no hay falsedad alguna que pueda turbar nuestro entendimiento;

porque estas cosas no las atinamos y tocamos con algún sentido corporal (De civitate Dei. XI. XXVI.c)

Es decir, aquí es reiterada por parte de Agustín la idea de que los sentidos no son eficaces para establecer algo verdadero, pues tal como se evidencia en la cita se le asigna un valor de falsedad a estos. En ese orden de ideas el lugar que ocupa los sentidos dentro del conocimiento de la mente es secundario, por su ineficacia, y su propósito es el de evidenciar que por medio de estos la mente erra y, que si quiere saber algo verdadero de sí debe apartarse de todo conocimiento que proviene de ellos.

En cuanto al concepto de estado onírico se refiere, este aparece dentro de la propuesta agustiniana como una mención encadenada con la definición del concepto de sentidos, puesto que este acontece cuando la mente se adhiere a las imágenes de los objetos externos a través de los sentidos del cuerpo, se convence de ser de una naturaleza igual a ellas y se une a estas en el pensamiento porque se asemeja con el objeto de la imagen que está consigo. Y al igual que en la locura se fingen estas imágenes como si en realidad existieran consiguiendo que la mente no tenga la facultad para distinguir entre el objeto que está afuera y la imagen que está dentro de sí.

2.3 Análisis de la conclusión *si dubitat vivit*

En Agustín, el *si dubitat vivit* surge como una indagación por el conocimiento de la mente que tiene sobre sí misma. En *De civitate Dei* explica que no es algo falso nuestro ser, ni conocerlo, ni amarlo, y tampoco el conocimiento que tenemos de nosotros, ya que no proviene de los sentidos como las imágenes de las cosas sensibles las cuales mezclamos en la imaginación se guardan y por estas deseamos las cosas sensibles. Según el *De Trinitate* al adherirse estas imágenes a la mente por medio de los sentidos:

Se conforma en cierta medida a ellas, no en la realidad, sino en el pensamiento; no porque se juzgue una imagen, sino porque se identifica con el objeto cuya imagen lleva en sí misma. No obstante, conserva la facultad de discernir entre el cuerpo que afuera queda y la imagen que lleva consigo, a no ser que se finjan estas imágenes como si en realidad, no en el pensamiento, existiesen, cual acaecer suele en el sueño, en la locura y en el éxtasis (De Trinitate. X.VI.8)

En los sueños y en la locura las imágenes aparentan como si en la realidad existieran y por lo cual esta no puede hacer distinción entre el cuerpo que se encuentra en el exterior y la imagen a

la cual se vincula. La mente no es capaz de estar en sí misma sin las imágenes de los objetos sensibles o corpóreos, no puede apartar de sí las imágenes de lo sensible y percibirse sola. Estas imágenes se adhirieron a ella con el amor y cuando hace el esfuerzo por pensarse se considera la imagen sin la cual no puede pensarse. Cuando quiere conocerse debe apartarse de lo que se unió.

Agustín afirma en *De civitate Dei*, que sin la imaginación que nos engañe fantasiosamente, es decir, sin las imágenes de las cosas sensibles que se unen a la mente fingiéndose como si realmente existieran, tal ocurre en los sueños y en la locura, es constatable el hecho de que “soy”, y que este “soy” lo conozco y lo amo. Sin embargo, ¿qué pasaría si me engaño?

Si fallor sum. Porque el que no es, tampoco se puede engañar. Y por consiguiente ya soy, si me engaño. Porque pues soy el que me engaño ¿cómo me engaño que soy, siendo cierto que soy, si me engaño? Y pues existiría si me engañase aun cuando me engañe, sin duda en lo que conozco que soy no me engaño. Y siguiéndose, por consecuencia, que también en lo que conozco que me conozco no me engaño. Porque así como me conozco que soy, así conozco igualmente esto mismo que me conozco. (De civitate Dei. XI. XXVI.c)

La mente se conoce pues “cuando se le dice a la mente: "Conócete a ti misma", al momento de oír "a ti misma", si lo entiende, ya se conoce, no por otra razón, sino porque está presente a sí misma” (De Trinitate. XIX.12) además de conocer esto atiende también a lo que se sabe, lo que incuestionablemente aceptaron las demás mentes sobre lo que es la mente. “todas conocieron que existían, vivían y entendían; mas el entender lo referían al objeto de su conocimiento; el existir y el vivir, a sí mismas. Comprender sin Vivir y vivir sin existir no es posible” (De Trinitate. X.X.13) por tanto, aquella mente que entiende, vive y existe, a su vez, conoce que quiere y sabe de igual forma que no se puede querer sino existe y vive. Conoce que recuerda, y a su vez, conoce que sin existir y vivir, no se recuerda.

¿Quién duda que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga? Puesto que, *si dubitat, vivit*; si duda, recuerda su duda; si duda, entiende 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 duda. (De Trinitate. X. X.15)

A continuación, se empezará a dar análisis por parte de los comentaristas para entender, en primera medida, su procedencia, y en segundo lugar, las particularidades que tiene el *si dubitat*

vivit agustiniano. Lo cual nos permitirá hacer una comparación más acertada entre este y el *cogito* cartesiano. Y es justamente en este segundo aspecto en el que Arias precisa:

El *si dubitat vivit* de Agustín es un caso de intuición intelectual. El alma desciende a las profundidades de su ser por la escala epistemológica para captar allí la prueba de la existencia de Dios, de la inmaterialidad del alma, de la imagen trinitaria, de las doctrinas fecundas de las procesiones divinas. Agustín despliega la gama variada de una argumentación que fascina cuando inquires la naturaleza de los actos mentales en relación con la verdad subsistente y eterna. (Arias.1956.p70)

Partiendo del punto de vista de Arias, el *si dubitat vivit* Agustiniano es fruto de la búsqueda de la condición de los actos de la mente en concordancia con la verdad inmutable e imperecedera por medio de la intuición intelectual del autor del *De Trinitate*. Este es además el resultado de la búsqueda del autoconocimiento del alma para conseguir en sí misma el indicio que dé cuenta de la inmaterialidad del alma, la imagen trinitaria y de la existencia de Dios. Ahora bien, Arias continúa su apreciación analizando el significado que tiene *si dubitat vivit*:

El alma tiene, pues, conciencia de las profundidades de su ser. Aunque dude, existe. “Si duda, existe; si duda, recuerda su duda; si duda, comprende que duda; si duda, aspira a la certeza; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no se debe asentar temerariamente”. ¡Cuántos saberes en una duda! La duda supone un sujeto que duda. (Arias.1956.p.67).

Arias asevera según la cita anterior, que el alma tiene conciencia de las honduras de su ser. La duda contiene unos saberes y la duda presume un sujeto que duda, el alma es entonces origen de su propio conocimiento. Frente al escepticismo se encuentra la verdad del *si dubitat vivit*. Ahora bien, en lo concerniente a esta cita, Arias aporta una especificidad del *si dubitat vivit*; la duda como fuente del conocimiento del alma. Por su parte, Juárez añade otra; el yo Agustiniano.

El Hiponense arguye que el yo es autoevidencia insuprimible como realidad existente y como sujeto. Que su subjetividad y su existencia reaparecen incluso frente a la duda o a todo intento de supresión. Borrarme como hecho supone reafirmarme como sujeto. Su realidad permanece incólume, firme en sus actos primordiales de existir, pensar y conocer, recordar y dudar, vivir, desear y amar. (Juárez.2001.Pág. 44).

Partiendo de lo que menciona Juárez, para San Agustín el yo es una evidencia de sí que no se puede quitar, su aparición acontece aun cuando la duda se manifiesta. Este se encuentra

presente en el existir, pensar, vivir, etc. y por tal motivo no se puede suprimir. Arias parte de que la duda presupone un sujeto que duda, y Juárez le agrega a este sujeto el hecho de ser una autoevidencia que no se puede suprimir incluso frente a esta duda y que se encuentra manifiesto en sus actos fundamentales de los cuales expresa:

Es indestructible la certeza del propio vivir y la del propia pensar o la de ser, vivir y entender e incluso la del propio dudar. En *De Trinitate* retorna la triada ser, vivir y entender, que inmediatamente extiende también al recordar, entender y querer, pensar y saber, juzgar, como hechos indudables. Es toda la realidad radical del yo, reconocida como verdad autoevidente por la mirada de la reflexión, en la base del autoconocimiento. (Juárez, 2001, p. 44).

Los sucesos incuestionables como ser, vivir, recordar, entender y querer, pensar y saber, juzgar, son la realidad del yo, la cual es una verdad evidente por la vía de la reflexión y el autoconocimiento.

En consecuencia, según Arias, se puede afirmar que el *si dubitat vivit* es fruto de la búsqueda de la condición de los actos de la mente mediante la intuición intelectual por parte del autor Africano. Por otra parte, al analizarse las particularidades del *si dubitat vivit*, la duda es en este una aglomeración de saberes que a su vez supone un sujeto que duda, el cual complementa Juárez, es una evidencia para sí, y que no se puede suprimir incluso frente a esta duda, encontrándose manifiesto en sus actos primordiales como existir, vivir, pensar, etc. Los cuales son hechos indudables que hacen parte del yo.

Para cerrar lo dicho en este capítulo, los sentidos para Agustín no son una fuente confiable, ya que por intermedio de estos la mente ama imágenes de los cuerpos externos y esta al amar estos objetos sensibles no es capaz de separar de sí las imágenes de estos objetos y percibirse sola, por lo cual la mente se equivoca al unirse a estas y considerarse de la misma naturaleza, ya que en la alusión a *La ciudad de Dios* considera a la información proveniente de los sentidos como una falsedad que confunde a la mente. Sin embargo, a pesar de haberse unido a estas imágenes se puede diferenciar de estas a menos que se ficcionen como si realmente existieran tal como acontece en el estado onírico.

Entonces, para que la mente se conozca a sí misma debe apartarse de aquello a lo cual se unió, debe apartarse de todo conocimiento proveniente de los sentidos, dado que sin ninguna imaginación engañosa la mente tiene constancia de que “es”, que conoce esto y lo ama, pues si

esta imaginación la engañara sabría que existe. Ahora bien, cuando a la mente se le ordena conocerse y si entiende lo que se le ordena, luego comprende, y esta actividad no se puede llevar a cabo sin vivir y esta a su vez sin existir no es posible. Además sabe que quiere, conoce, recuerda, piensa, juzga, y de estas facultades no se puede dudar pues *si dubitat, vivit*, si duda recuerda, entiende, etcétera. Y si no existieran estas sería imposible la duda. Como conclusión de este segundo capítulo, se puede afirmar entonces que la búsqueda de la mente por conocerse a sí misma sólo se puede obstruir si esta admite el conocimiento proveniente de los sentidos los cuales por medio de la imaginación le pueden hacer creer en el estado onírico que son reales las imágenes a las cuales se unió por medio de estos. Sin embargo, a pesar de que esta fuera engañada por estas, habrían aspectos de la mente que serían imposibles de ocultar bajo un engaño, como que existe, vive, entiende, quiere, conoce, recuerda, piensa, juzga y, de estas no hay lugar a duda pues precisamente la duda implica la existencia de estas.

3. Relaciones entre Agustín y Descartes en los textos: las *Meditaciones metafísicas* y el *De Trinitate* junto a la alusión del capítulo XXVI de *La ciudad de Dios*

Este tercer y último capítulo del presente texto tiene como finalidad estipular las cercanías argumentativas que hay entre las *Meditaciones metafísicas* de Descartes y el *De Trinitate* con la mención al capítulo XXVI de *De civitate Dei* de Agustín. Para esto, en una primera instancia se compararán los conceptos de sentidos y estado onírico de los dos filósofos ya mencionados. Finalmente, y en un segundo lugar, se cotejará la deducción de *si dubitat, vivit* de San Agustín de Hipona con el *ergo cogito sum* cartesiano en los textos ya aludidos.

3.1 Comparación del concepto de sentidos en Agustín y en Descartes.

El autor africano plantea que la mente ama los cuerpos externos por medio de los sentidos y al no poder tenerlos en su interior, ya que la mente es de naturaleza incorpórea, recoge sus imágenes, quita las que creó en sí misma sobre sí y se adhiere a las imágenes con tanto amor que se convence de ser una misma naturaleza con estas asemejándose con el objeto de la imagen que está consigo. Al estar unida a estas cuando quiere pensarse, se concibe como la imagen. Puesto que sin esta a veces no es capaz de concebirse. Por lo tanto, cuando la mente

quiere conocerse debe buscarse estando alejada de lo cual se adhirió. Es decir, de las imágenes, las cuales son rastros de muchas de las observaciones de la mente que se han fijado en la memoria cuando percibe las cosas corpóreas y exteriores de tal manera que todavía en su ausencia se encuentra sus imágenes cuando las piensa. La mente quiere conocerse a sí misma y para esto se observa por medio de la voluntad, se piensa y se da cuenta que al amar obtuvo distintas cosas, se desorientó y se unió a estas. Por lo cual, para saber acerca de su naturaleza se debe apartar de todos los conocimientos que le provienen de lo externo por medio de los sentidos ya que por estos ama las imágenes de los cuerpos externos, las cuales al adherírsele no le permiten conocerse.

Ahora bien, para Descartes, los sentidos son definidos como un medio que no es confiable para determinar aquello que es verdadero. No obstante, asegura que debe haber probablemente otras circunstancias en donde no se puedan dudar de ellos, como cuando estamos en un determinado lugar y estamos vivenciando algo. Sin embargo, los sentidos tampoco pueden darnos la certeza de que esto que está aconteciendo sea verdadero. Ya que en la locura y en el estado onírico podemos creer de igual manera que esto que vivenciamos es verídico. Reiterándose así la falibilidad de los sentidos.

Entre el autor del *De Trinitate*, y el de las *Meditaciones metafísicas* sobre el concepto de sentidos se debe señalar que difieren en sus motivos acerca de la ineficacia de estos para establecer algo verdadero. Mientras Descartes los considera un medio poco eficaz para determinar algo verídico por la percepción que tiene sobre los objetos, ya que a veces parecen pequeños y muy lejanos cuando en verdad no lo están. Agustín los concibe así pero porque considera que la mente no puede establecer nada cierto sobre sí debido a los datos falsos que le llegan a través de los sentidos. Por otro lado, su pretensión también es diferente al establecerlos dado que Descartes tiene como propósito para ellos mostrarlos como un medio secundario de conocimiento para jerarquizar a la razón como única vía de conocimiento verdadero. Entre tanto, Agustín pretende al incorporarlos en sus argumentos mostrar como los sentidos no le muestran la verdad de lo que es la mente, por lo cual, esta debe indagar para conocerse dentro de sí y no en lo externo.

No obstante, cabe aclarar que existen varios vínculos entre ellos. Uno de estos es la relación concerniente al significado que le atribuyen a dicho concepto, ya que para ambos autores los sentidos explícitamente no son un medio eficaz para determinar algo verdadero. Para Agustín

mediante estos no se puede establecer nada verídico acerca de la naturaleza de la mente debido a que las imágenes a las cuales la mente se adhiere por los sentidos no hacen parte de su naturaleza. “Yerra, pues, la mente cuando se une a estas imágenes con amor tan extremado que llega a creerse de una misma naturaleza con ellas” (De Trinitate. X. V. 9). Por lo cual, se considera lo obtenido mediante los sentidos como algo erróneo respecto a lo que la mente es. En consecuencia, por medio de los sentidos no se puede establecer nada verdadero sobre la naturaleza de la mente.

Por otra parte, Descartes también toma a los sentidos como un medio que no es efectivo para determinar algo verídico, asevera el autor francés: “todo lo que hasta ahora he admitido como lo más verdadero, lo he recibido de los sentidos, o por los sentidos; pero entre tanto me he dado cuenta de que estos se equivocan” (Descartes, 2009, p.73, 19). Sin embargo, asevera Descartes, hay otros sucesos de los que no se puede dudar. Como ejemplo de ello pone los hechos que se están vivenciando. No obstante, en los sueños y en la locura también podemos vivenciar eventos similares y no podemos establecer si están aconteciendo o no, lo cual pone en duda la veracidad de lo que estamos vivenciando a través de los sentidos. Es decir, ninguna información que proviene de los sentidos puede decirme algo verdadero sobre lo que está en mi periferia. A todo lo anteriormente expuesto Blanchet agrega:

La causa principal de la duda tanto en San Agustín como en Descartes es la desconfianza en el conocimiento sensible cuyo origen platónico es evidente. Por conocimiento sensible ambos pensadores entienden no sólo el sentido inmediato, sino el recuerdo de las sensaciones, las representaciones de la imaginación, y también las inclinaciones naturales que nos unen a los objetos externos. Todos estos modos de conocimiento humano se enumeran como de hecho esencialmente sujetos al error (Blanchet. 1920. P.47. Traducción propia)

El hecho de que tanto Agustín como Descartes consideran a los sentidos como un medio que no es eficaz para establecer algo verdadero lleva implícito otra relación que Blanchet expone. Ambos autores tienen como correlación la misma desconfianza por el conocimiento sensible. El cual se concibe por ambos como el sentido inmediato, el recuerdo de las sensaciones, las representaciones de la imaginación, las tendencias naturales que nos ligan a los objetos externos, y todas estas formas de conocimiento las consideran relacionadas con el error.

3.2 Comparación del concepto de estado onírico en Agustín y en Descartes.

Agustín expone que en el estado onírico la mente se adhiere a las imágenes de los objetos externos y se convence de ser de una naturaleza igual a ellas, se une a estas en el pensamiento porque se asemeja con el objeto de la imagen que está dentro de sí. Y al igual que en la locura se fingen estas imágenes como si en realidad existieran y la mente no tiene la facultad para distinguir entre el objeto que está afuera y la imagen que esta consigo.

En cuanto a Descartes, este es definido precisamente como aquel estado en el cual puedo vivenciar hechos semejantes a los que se pueden experimentar en vigilia por los cuales no se puede diferenciar con claridad entre estar despierto o estar dormido. Sin embargo, en los sueños hay unas imágenes que no pudieron ser pensadas sino en relación de cosas verdaderas, lo cual hace pensar que así lo visto en estos sueños sea imaginario habrá verdades más simples y universales de las cuales son creadas esas imágenes referidas a las cosas que existen en nuestro conocimiento.

Respecto al concepto de estado onírico, se puede decir que Agustín diverge de Descartes en los argumentos que utiliza pues mientras el autor francés lo explica mediante un ejemplo personal Agustín por su parte lo expone como un caso en el que la mente considera a las imágenes como reales y no puede distinguir los objetos externos de las imágenes que están en su interior. Sin embargo, cabe resaltar que a pesar de las diferencias expositivas, podemos evidenciar aquí varias similitudes. En primer lugar, para ambos autores el estado onírico está ligado en su definición a la explicación que hacen de los sentidos como se evidencia en la segunda similitud. Esta consiste, en que para ambos autores el accionar de los sentidos implica que en el estado onírico no se pueda determinar la verdad de lo que acontece. En Agustín, mediante los sentidos se adhieren a la mente imágenes de los objetos externos que no le permiten saber algo acerca de su naturaleza, las cuales en el estado onírico se fingen como si existieran y no le permiten a la mente distinguir entre el cuerpo que queda afuera y la imagen que lleva consigo. En el caso cartesiano los sentidos se equivocan, y esto ocasiona que en lo onírico no se pueda diferenciar entre estar despierto o estar dormido. Como pudimos constatar, en ambos filósofos los sentidos conllevan a que en los sueños no se pueda estipular la verdad de lo que se vivencia.

Por último, hay otra relación que se evidencia entre estos dos autores: es la que hay respecto al origen de las imágenes presentes en los sueños, puesto que los dos señalan como procedencia de estas a los objetos externos. El autor africano manifiesta que las imágenes que se fingen como reales en los sueños son tomadas de objetos externos. Descartes a su vez plantea: “hay que confesar que en realidad las cosas vistas en el sueño son como una especie de imágenes pintadas, que no han podido ser inventadas sino a semejanza de las cosas verdaderas” (Descartes, 2009, p.75, 20) Y estas cosas verdaderas no se encuentran en los sueños. Es decir, se encuentran de manera externa al estado onírico, y en esa medida estamos hablando de cosas u objetos externos de los cuales son tomadas estas imágenes. Lo cual indica un vínculo con lo expuesto por Agustín.

3.3 Comparación entre el concepto de *si dubitat vivit* de Agustín y el *ergo cogito sum* de Descartes.

Ahora bien, entrando a comparar los argumentos previos a la conclusión del *si dubitat vivit* y del *ergo cogito sum* respectivamente, se pueden inferir varias similitudes. En primer lugar, Descartes al igual que Agustín manifiestan semejanza al utilizar los mismos dos conceptos (sentidos y estado onírico) en sus argumentos previos a la conclusión de *ergo cogito sum* y *si dubitat vivit* respectivamente, y la misma afirmación de *si fallor sum*, tal y como se ha evidenciado anteriormente en el presente texto. En segunda instancia, los sentidos tienen el mismo significado en ambas propuestas (son ineficaces para establecer algo verdadero). Una tercera similitud, es que los dos autores en sus explicaciones transitan de la referencia a los sentidos a la mención del estado onírico en sus argumentos, lo cual nos lleva a otra semejanza, pues la definición de estado onírico en ambos filósofos se encuentra influenciada por la de los sentidos, y expresa la misma idea (no permite establecer con claridad lo que realmente ocurre). Para ambos dentro de su propósito de establecer algo verdadero consideran falsa la información proveniente de los sentidos, y deducen de esta un engaño proveniente de recibir la información mediante estos el cual el estado onírico aumenta la magnitud de dicho engaño. Ahora bien, en lo concerniente a las afirmaciones de *Si fallor sum* que se encuentran de manera previa en los planteamientos de ambos filósofos se puede decir, que estas aunque tenga una diferente causa de engaño ambas deducciones son obtenidas de la idea de ser engañados e

implican estas el hecho de existir, y son evidentemente expresadas de la misma manera por ambos filósofos.

En cuanto a la conclusión como tal del *si dubitat vivit* de Agustín y la del *ergo cogito sum* cartesiano se refiere, existen varios puntos en común. La primera, es la de colocar ambos como certeza indiscutible de la existencia al pensamiento, pues aunque Agustín enuncie el dudar como certeza, este es propio del pensamiento y según el autor, de este se deduce la existencia de otras facultades del pensamiento, y el vivir. Este último término en el caso de la mente implica necesariamente existir pues si esta no lleva a cabo la acción de vivir no tendría existencia. la segunda, es haber señalado algunas de las mismas facultades como el recordar, el querer, el sentir y el conocer como facultades propias e indiscutibles del pensamiento.

A pesar de las semejanzas existen divergencias entre ambas conclusiones. En primera medida, estas son de carácter propositivo, ya que Agustín pretendía con su argumentación determinar cuál era la naturaleza de la mente. Mientras que en el caso de Descartes, intentaba encontrar una certeza indiscutible. En segunda instancia estos planteamientos acerca del *si dubitat vivit* y del *ergo cogito sum* se distancian en su diferente manera de exponer sus ideas y su distinto método, puesto que mientras Descartes utiliza la duda metódica, Agustín emplea la iluminación divina. La divergencia de propósito es confirmada por Juárez quien asevera:

Descartes creyó que la duda exasperada produciría la verdad. Agustín no, jamás. La certeza es para él previa a toda duda por la inserción originaria del alma en la verdad. La verdad posibilita la duda y la duda supone verdad. Aun el caso extremo de la duda es revelador de verdad. Ni pretende nuestro pensador fundamentar un sistema, como lo intenta el francés (Juárez. 2001. P. 36.)

Para Juárez, la duda hiperbólica tiene una diferente manera de asumirse por parte de Descartes y Agustín. Mientras el primero la concebía como fuente de la verdad. Para Agustín esto no era así, ya que la verdad era quien daba posibilidad a la duda y esta a su vez suponía verdad. A pesar de asumir los dos filósofos de manera distinta la duda tal como lo propone Juárez, hay que decir, que si bien Descartes se distancia de Agustín al no asumir la verdad como posibilidad de la duda también hay que afirmar que este se relaciona con Agustín en la segunda forma como este asume la duda, es decir, como verdad, ya que al ser esta parte del pensamiento, para el autor francés esta presume una verdad, el ser una cosa que duda. Con respecto a que Descartes pretendía fundamentar un sistema a diferencia de Agustín, esto revalida la distinción que ya se había planteado, la cual es, que tanto Agustín como Descartes

tenían distintos propósitos antes del planteamiento de sus respectivas conclusiones. Ottaviani agrega otra separación en lo propuesto por ambos filósofos:

Como Gilson lo subraya, la filiación agustiniana del Cogito, una vez que se ha admitido, no permitiría hablar sin más de un agustinismo de Descartes. Descartes sigue oponiéndose a san Agustín sobre el punto más esencial del agustinismo: la relación entre la razón y la fe y, en general, su idea de la filosofía misma. Descartes integra pues a su doctrina una serie de tesis agustinianas, aunque no lo anime el espíritu de san Agustín. (Ottaviani.2011.p.15.)

Didier Ottaviani niega una relación fidedigna entre estos dos autores, puesto que para él Descartes se opone a la concepción de filosofía de Agustín. Dado que en él no hay esa conexión entre fe y razón que posee el autor africano. Lo aquí expuesto por Ottaviani reafirma lo dicho por Juárez, en el sentido en que ambos señalan una separación de propósitos. Puesto que este último comentarista señala que mientras Descartes pretende fundamentar un sistema Agustín no. Sin embargo, se distancia Ottaviani de este comentarista al afirmar que aunque no tenga la relación fe y razón el autor francés incluye en su doctrina algunas proposiciones agustinianas.

CONCLUSIONES

En el presente trabajo de investigación se ha planteado la hipótesis según la cual hay relaciones argumentativas entre las deducciones del *si dubitat vivit* de Agustín y el ergo cogito sum cartesiano de forma y contenido que abren la posibilidad de una inspiración por parte de Descartes sobre Agustín de Hipona. Las cuales se encuentran manifiestas a su vez en la afirmación de *si fallor sum*, además de dos de los conceptos previos a la consecución de estas, los sentidos y el estado onírico. Por consiguiente, ante la formulación de dicha hipótesis, se ha concluido en el desarrollo de este trabajo lo siguiente:

1. Partiendo de las semejanzas establecidas entre Agustín y Descartes se puede deducir que estas podrían conllevar a sugerir que existan raíces del pensamiento cartesiano en el pensamiento agustiniano, pues la desconfianza en el conocimiento sensible expuesta por Agustín y que al parecer retoma Descartes, jerarquizaría posteriormente al racionalismo sobre otros modos de conocimiento. Con esta precisión se sugiere una inspiración por parte del filósofo francés en este concepto y en el de estado onírico, el cual con su definición refuerza en

el autor africano la desconfianza en los sentidos. Similar idea que empleará más adelante Descartes en su primera meditación. De igual forma, se inspiraría en dos de los aspectos que Agustín evidencia: la existencia como certeza frente a cualquier engaño, y el pensamiento como certeza de la existencia que Descartes después expondría en su texto de las Meditaciones metafísicas.

2. Se concluye que entre el autor francés y el autor africano se encuentra una diferencia en el lugar que ocupa el concepto de Dios dentro de las argumentaciones previas a las afirmaciones de *si dubitat vivit* y *ergo cogito sum*. En los argumentos que anteceden al *ergo cogito sum* se expresa la idea de un Dios que posiblemente pretende engañar, pero que la presunción que tiene el filósofo de bondad sobre este le hace pensar que tal engaño lo realiza un genio maligno. Entre tanto, para Agustín entorno a las premisas que sirven de antesala a la afirmación del *si dubitat vivit* aparece Dios como aquel que posee unos bienes que son bellos, los cuales percibe la mente, esta se los apropia y quiere ser semejante a Él por sí misma y se aleja de Dios generándose carencias, empujada por la necesidad de adquirir nuevos conocimientos de las cosas exteriores las cuales la mente ama y se une a sus imágenes por medio de los sentidos.

3. Una separación que se puede concluir de esta comparación entre las dos deducciones mencionadas se puede evidenciar en los conceptos de mente, ya que si bien para Descartes la mente es solo pensamiento o intelecto, Agustín no la define así, ya que esta para él no es solo pensamiento, es la parte superior del alma que se encuentra en Trinidad junto con el amor y el conocimiento. En cuanto al pensamiento ambos conciben a este como certeza de existencia y como una facultad.

REFERENCIAS

Agustín de Hipona. (1614). En *La ciudad de Dios* (pág. 330 a 331). Madrid.

Agustín de Hipona. (2006). *De trinitate. En obras completas de San agustín*T.XV. (L. Arias, Trad.) Madrid: B.A.C.

Alcina, J. (2016). Descartes y los fundamentos filosoficos de la modernidad. *El catoblepas*, 1-30.

Arias Luis. (1956). *De trinitate. En obras completas de San agustín*T.XV. Madrid: B.A.C.

- Blanchet León. (1956). *Les antécédents historiques du « je pense, donc je suis'»*. París: Libraire félix alcan.
- Cortéz Arlene. (2006). Descartes: aproximación al mundo exterior por medio de los sentidos y la imaginación. *latinoamericana*, 30- 50.
- Descartes René. (2009). *Meditaciones acerca de la filosofía primera*. (J. A. Diaz, Trad.) Bogotá: Centro editorial, facultad de ciencias humanas.
- Hincapié. (2005). ¿Existir en sueño o en vigilia? Las respuestas de Calderón y Descartes. *Árete*, 53-68.
- Juarez Agustín. (2001). interioridad, reflexividad y certeza. *Española de filosofía Medieval*, 31-52.
- Kobila Esther Diaz. (2007). El cogito cartesiano. Ese imposible objeto de necesidad. *Pensar*, 21-42.
- Monserat Ana Karen. (2011). Constitucion epistemológica del cogito cartesiano. *Andamios* , 50-62.
- Navarro Bernardita. (2012). El conocimiento sustancial que el alma tiene de sí misma: una interpretacion de la posicion agustiniana en el De trinitate. *Praxis Filosófica*, 46-88.
- Ottaviani Didier. (2011). ¿Qué es el agustinismo? *Criticón*, 11-24.
- Quispe Humberto. (1996). Descartes y el escepticismo. *Pontificia*, 293-307.
- Rodriguez Francisco. (2001). Trinidad y ontología trascendental ideas entorno al libro IX del "De trinitate" de S. Agustín. *Latinoamericana*, 45-70.
- Zamora, A. (1992). EL cogito también sueña. *Filosofía universidad de Costa Rica*, 53-61.