

Aspectos coincidentes acerca del autoconocimiento del alma en Plotino y Agustín de Hipona

Resumen: Este trabajo intenta rastrear en primera instancia ciertos paralelismos entre el autoconocimiento del alma en Plotino (sobre todo en las *Enéadas*, V, 3 y V, 5) y en Agustín de Hipona (especialmente en el *De Trinitate*, X). Se señalan las coincidencias entre los textos, no sólo en cuanto al contenido, sino también en cuanto al léxico, y se realiza una valoración al respecto. Se procura definir, por último, si Agustín concibe el modo de conocimiento que el alma tiene de sí siguiendo de modo estricto a Plotino, o si, en cambio, fue capaz de sustraerse al menos parcialmente a la influencia del neoplatónico en sus conjeturas, centrándonos –para obtener esta conclusión– en la naturaleza de la apertura hacia la divinidad que se atribuye al alma por su autoconocimiento, según cada autor.

Palabras clave: Plotino; Agustín de Hipona; autoconocimiento; alma; semejanzas.

Abstract: This research attempts first to track certain parallelisms between the self-discovery of the soul according to Plotinus (especially in *The Enneads*, V, 3 and V, 5) and Augustine of Hippo (especially in *De Trinitate*, X). The coincidences between the texts regarding not only content but also lexicon are outlined along with an assessment on the matter. Lastly, this work will seek to determine whether Augustine conceives the soul's mode of self-knowledge following Plotinus strictly or if he was able to distance himself, at least partially, from the influence of the Neoplatonic in his conjectures. In order to arrive at this conclusion, we will focus on the nature of the aperture of the soul towards divinity by self-discovery according to each author.

Keywords: Plotinus, Augustine of Hippo, self-discovery, soul, similarities.

En un artículo publicado en 1954¹, Jean Pépin nos ilustra acerca de ciertos aspectos plotinianos en una declaración idealista del *De Genesi ad Litteram*, XII, 10, 21 de Agustín. En aquel artículo, se lee que el hiponense sostuvo que no son dos cosas distintas lo “intelectual” (*intellectualis*) y lo “inteligible” (*intelligibilis*) debido a la indudable influencia que ejercieron sobre esos términos las nociones plotinianas de *noerós* y *noetós*, respectivamente. En este sentido, Pépin prueba fehacientemente que Agustín sigue con firmeza dos tesis centrales de Plotino: primero, que el conocimiento intelectual es enormemente superior al sensible, y segundo, que (por lo tanto) el autoconoci-

¹ J. PÉPIN, “Une curieuse déclaration idéaliste du ‘*De Genesi ad litteram*’ (XII, 10, 21) de saint Augustin, et ses origines plotiniennes (‘*Ennéade*’ 5, 3, 1-9 et 5, 5, 1-2)”, *Revue d’Histoire et de Philosophie religieuses* 34 (1954) 373-400.

miento es propio de la inteligencia². De ahí deduce que Agustín, fiel a Plotino, recoge estas dos nociones y acaba sosteniendo que no cabe distinguir entre *intellectualis* e *intelligibilis*.

Nosotros tomaremos como punto de partida algunas indicaciones de Pépin, pero no nos detendremos en el tema nodal de su artículo, sino que haremos mención sólo de los puntos de contacto que el autor señala con respecto al autoconocimiento del alma según Plotino y según Agustín. Luego, propondremos una reflexión propia sobre Agustín, en relación con esta cuestión en particular, preguntándonos si ha logrado algún “desprendimiento teórico” con respecto a lo dicho por su antecesor, o si la influencia de éste ha condicionado en esta oportunidad la originalidad del hiponense. Para responder a este interrogante, analizaremos con cierto detalle el papel que tiene el autoconocimiento dentro de la filosofía de cada uno de nuestros autores, estudiando el papel del *noûs* en el autoconocimiento según Plotino y las trinitades de la *mens* de Agustín.

1. Semejanzas de contenido y léxico: el autoconocimiento según Plotino y Agustín

Habida cuenta de las grandes semejanzas entre distintos pasajes de la *Enéada*, V del neoplatónico y el *De Trinitate* del africano acerca del autoconocimiento del alma, resulta indudable que Agustín tuvo alguna vez en su poder buena parte (¿o la totalidad?) de dicha *Enéada*, cuando afirmó que conocía ciertos *libri platonicorum*³. Las coincidencias entre el legado plotiniano y las ideas esgrimidas por Agustín sobre esta cuestión son no sólo extensas en la cantidad de palabras que permiten entrever innegables paralelos, sino que presentan por momentos expresiones prácticamente completas y términos análogos (salvando, por supuesto, las diferencias entre los idiomas de cada pensador).

Nótese esta primera similitud: ambos autores hacen explícita su concepción del conocimiento del conocer (valga la redundancia) como un efectivo autoconocimiento. Así, leemos en Plotino:

“¿Conocerá (la inteligencia), pues, sólo los inteligibles, o quien conoce estos se conocerá también a sí misma? ¿Y se conocerá a sí mis-

² Pépin deduce, de esto, que hay enormes similitudes entre los textos plotinianos que refieren al ejercicio del *noûs* del alma sobre sí misma y los de Agustín con respecto al autoconocimiento de la *mens*.

³ S. AGUSTÍN, *Confesiones*, VII, 9, 13.

ma sólo en el sentido de que conoce los inteligibles, pero no conocerá quién es la que los conoce, sino que conocerá que conoce sus propios objetos, pero ya no quién es la que los conoce? ¿O conocerá ambas, sus propios inteligibles y a sí misma?"⁴.

Contrástese con esta aseveración de Agustín:

"Luego [el alma] conoce qué es conocer [...] Mas ¿dónde conoció su saber, si no se conoce? Sabe, sí, que conoce otras cosas y ella se ignora, y de ahí el conocer qué es conocer. Pero ¿cómo sabe que sabe algo, si se ignora a sí misma? No conoce una mente que conoce, sino a sí misma. Luego se conoce"⁵.

Además, los dos pensadores aseguran que el autoconocimiento es propio de la inteligencia. Ella no debe ser entendida, entonces, como algo de otra naturaleza. Plotino explica:

"– ¿Cómo es el inteligible tal cual lo ve la inteligencia? ¿Cómo es la inteligencia tal cual se ve a sí misma?

– Respecto al inteligible, no hay que buscar nada semejante al color o a la figura de los cuerpos, porque antes de que exista el color y la figura, ya existen los inteligibles"⁶.

Agustín se pronuncia de manera semejante. Dice:

"Y si somos capaces de verlas, nos damos al mismo tiempo cuenta que estas cosas existen en el alma, y, cual si ovilladas estuviesen, se desenvuelven y se dejan percibir y numerar, no como accidentes de un sujeto, como el calor y la figura en los cuerpos, ni como la cualidad o cantidad, sino de una manera substancial y, por decirlo así, esencialmente"⁷.

⁴ PLOTINO, *Enéadas*, V, 3, 1, 22-27. La traducción de las *Enéadas* corresponde a Jesús Igal. En Plotino, *Enéadas (V-VI)*, Madrid, Gredos, 1998.

⁵ S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, X, 3, 5. Seguimos la traducción de Luis Arias, en San Agustín, *Tratado de la Santísima Trinidad*, t. V, Madrid, BAC, 1956.

⁶ PLOTINO, *Enéadas*, V, 3, 8, 1-3.

⁷ S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX, 4, 5.

Por otro lado, tanto Plotino como Agustín insisten en que es imposible que el alma no se conozca a sí misma. Plotino afirma:

“Porque aun cuando no atribuyamos al alma el autoconocimiento por completamente absurdo, el no atribuírselo ni siquiera a la naturaleza de la inteligencia sería totalmente absurdo, puesto que en ese caso la inteligencia poseería conocimiento de las demás cosas, pero no estaría en estado de conocimiento y ciencia de sí misma”⁸.

Y Agustín coincide:

“Habría tontamente el que afirmase que la mente, en virtud de cierta analogía general o específica, cree que es tal como por experiencia sabe que son las otras, y por eso se ama a sí misma. ¿Cómo puede la mente conocer otra mente si se ignora a sí misma? No se diga que la mente se ignora a sí misma y conoce a las demás, como ve el ojo del cuerpo los ojos de los demás, pero no puede verse a sí mismo”⁹.

Y de ello se deduce que el autoconocimiento y la inteligencia son “coextensos”. Leemos, por un lado, a Plotino:

“Porque [la inteligencia], al ver a los seres, se veía a sí misma, y al ver, era inteligencia en acto, y este acto era ella misma, porque la inteligencia y la intelección eran una sola cosa, y veía toda ella con la totalidad de sí misma, y no una parte de ella con otra parte”¹⁰.

Agustín indica, por su parte:

“la mente, cuando se conoce, no es superior a su conocimiento, pues ella conoce y se conoce. Y cuando se conoce toda y ninguna otra cosa con ella, su conocimiento es igual a ella, pues cuando se conoce, su conocimiento no lo saca de otra naturaleza; y cuando totalmente se conoce y ninguna otra cosa percibe, no es ni mayor ni menor”¹¹.

⁸ PLOTINO, *Enéadas*, V, 3, 1, 16-19.

⁹ S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX, 3, 3.

¹⁰ PLOTINO, *Enéadas*, V, 3, 6, 5-8.

¹¹ S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX, 4, 4.

La concepción agustiniana del autoconocimiento (*se nosse, se intelligere*) del alma es, ciertamente, cercana a la idea de Plotino de la “autorremisión” de la parte intelectual de la *psyché*, el *noûs*, sobre sí mismo. Se hace particularmente difícil pensar la teoría del primero como relativamente diferente a la del segundo. Para saber si, en efecto, se pueden distinguir las posiciones defendidas por ambos, deberemos analizar con cierto detenimiento las consecuencias e implicancias que tiene la naturaleza del autoconocimiento en el contexto de sus correspondientes reflexiones antropológicas y metafísicas. Examinaremos esto teniendo en cuenta la vinculación que existe para ellos entre el alma que se conoce a sí misma y el ser divino que se devela (y revela) en ese mismo conocimiento de sí. Creemos que nuestra atención debe dirigirse a ese punto por una razón fundamental: ambos pensadores enarbolan teorías filosóficas de la interioridad: cuanto más al interior de uno se busque, tanto más elevadas serán las cosas que se descubrirán¹². El fin de la vida, en ambos casos, y salvando las distancias, consiste en lograr un ascenso¹³: se trata de reconocer en el alma lo superior a ella para, amándolo, tender a eso¹⁴.

2. Plotino: “el ápice de la inteligencia” y el retorno a lo Uno

Ubiquémonos ahora en la *Enéada*, VI, 9, donde Plotino hace explícito el lugar que el alma ocupa dentro de su cosmovisión. Para Plotino, el ser se explica por una “procesión” de los distintos niveles de realidad desde lo Uno (*Hên*), que no es propiamente el ser sino su Fuente. De este movimiento, generado por lo Uno desde su superabundancia, se sustrae en primer lugar la Inteligencia (*Noûs*), y luego, de esta última, el Alma del mundo (*Psyché*). De ella se desprende el alma particular (*psyché*), que ingresa en un cuerpo ante el contacto con la materia; la cual, por no provenir de ese descenso, no cabe decir que sea parte del ser, sino que, antes bien, es propiamente el no-ser. Este movimiento nacido del Uno inefable se llama *próodos*. Por opo-

¹² En Plotino, esto queda explícito en el símil del punto dentro de círculo desarrollado (del cual hablaremos más adelante); en Agustín, en el “in te, supra me” de las *Conf.*, X, 26, 37.

¹³ El pensamiento de Plotino pide al alma que realice una *epistrophé* o vuelta hacia lo Uno para lograr la *theoría* en sentido místico (cf. esp. *Enéadas*, V, 3, 17). Agustín, por su lado, piensa que el hombre tiene como fin la fruición de Dios, para la cual hay que entablar un movimiento ascendente (*ascensum*) hacia Él.

¹⁴ En definitiva, según Plotino el alma se ama a sí misma al disponerse hacia la unión (*henôsis*) con lo Uno, como fuente de su naturaleza y existencia. Agustín propone el goce de Dios como la única y verdadera felicidad (cf. *Conf.*, X, 20,29 a 23,34).

sición, sostiene Plotino, existe para las almas (inteligentes, autoconscientes) la posibilidad de la *epistrophé*, que consiste en la toma de conciencia del alma de que lo Uno es lo superior y razón última de su ser, y el consecuente amor por él y el regreso. Para volver a él, el alma debe acceder al *Noûs* y, en ese estadio, esperar el momento de la unión mística o *henôsis*, que es cuando, por expresarlo de alguna manera, la *psyché* “se hace una” con lo Uno.

Es en este contexto general donde debemos comprender el fenómeno del autoconocimiento. En primer lugar, hay que decir que, puesto que lo Uno, la Inteligencia y el Alma son tres hipóstasis diferentes, al alma particular es inferior al *Noûs*. Pero ello no significa que ella no pueda acceder a él: en efecto, lo superior del alma está en el intelecto; por ello, el autoconocimiento implica que la *psyché* dirija su actividad superior, la del pensamiento (*noûs*), sobre sí misma. Esta es una clara señal de la preeminencia de lo inteligible.

“– ¿Cómo es el inteligible tal cual lo ve la inteligencia? ¿Cómo es la inteligencia tal cual se ve a sí misma?

– Respecto al inteligible, no hay que buscar nada semejante al color o a la figura de los cuerpos, porque antes de que exista el color y la figura, ya existen los inteligibles”¹⁵.

De esta manera, el ascenso a lo Uno tiene que contar con un esfuerzo de la *psyché* por exaltar su parte mejor, que es la inteligencia; no la ligada a la corporeidad, sino directamente a lo superior de sí: “[...] con esa inteligencia, contemplar el Uno sin añadir sensación alguna ni admitir en ella nada venido de ésta, sino contemplar lo purísimo con la inteligencia pura y con el ápice de la inteligencia”¹⁶.

Por otro lado, resulta claro que, si el fin del alma está en el retorno a lo Uno, acceder al *Noûs* es un paso imprescindible. Así, el alma que se cierra sobre ella misma y se conoce, se halla plenamente encaminada hacia el “objeto” de su mayor amor. Como ya indicamos:

“Porque [la inteligencia], al ver a los seres, se veía a sí misma, y al ver, era inteligencia en acto, y este acto era ella misma, porque la

¹⁵ PLOTINO, *Enéadas*, V, 3, 8, 1-3.

¹⁶ PLOTINO, *Enéadas*, VI, 9, 3, 26-28.

inteligencia y la intelección eran una sola cosa, y veía toda ella con la totalidad de sí misma, y no una parte de ella con otra parte"¹⁷.

El alma en cuestión practica su *epistrophé*; pero este movimiento es, en el fondo, en tanto que un regreso, una con-centración sobre la Fuente y Principio de todo, lo Uno, que por tanto se halla como en su más profundo interior. Es por eso que Plotino enuncia que la *psyché*, al conocerse, accederá a lo mejor de sí y actuará como lo hace todo dios, que se dirige al centro. De esta forma lo describe:

"El alma, pues, que se conozca a sí misma [...] y sepa que su movimiento [...] natural es como el circular alrededor no de un punto exterior, sino de un centro, y que el centro es el origen del círculo, se moverá a sí misma alrededor de aquél y dependerá de él concentrándose en el mismo en que debieran concentrarse todas las almas, pero al que se dirigen siempre las de los dioses"¹⁸.

El autoconocimiento en Plotino consiste, en definitiva, en la exaltación del *noûs* en detrimento de cuanto se relacione con el cuerpo, y tiene como característica sobresaliente el permitir dar un paso en el largo camino de regreso (*epistrophé*) a lo Uno. El alma preparada para el retorno tiene a lo Uno presente para ella:

"porque aquél no está ausente de nadie y está ausente de todos, de modo que, estando presente, no está presente sino a quienes son capaces de recibirlo y están preparados como para acoplarse con él y asirlo, por así decirlo, y tocarlo merced a su semejanza con él y a esa potencia que llevan dentro emparentada con él porque provienen de él [...]"¹⁹.

En este momento, y por amor al Principio (que no ama nada, ni siquiera a sí mismo, debido a su autosuficiencia²⁰), el alma se dirige a él en este movimiento de concentración sobre sí y (correlativamente) hacia lo Uno.

¹⁷ PLOTINO, *Enéadas*, V, 3, 6, 5-8.

¹⁸ PLOTINO, *Enéadas*, VI, 9, 8, 1-7.

¹⁹ PLOTINO, *Enéadas*, VI, 9, 4, 24-27.

²⁰ Cf. PLOTINO, *Enéadas*, V, 4, 1, 5-15.

3. Agustín: la “progresión” de las trinitades de la *mens* y el conocimiento de sí

Agustín postula en su *De Trinitate* un ascenso que consiste en una escala de trinitades del alma de alguna manera análogas a la Trinidad divina. Llama a aquéllas *imagines dei*, y plantea tres como principales: *mens-notitia-amor*; *memoria-intelligentia-voluntas*; *memoria dei-intelligentia (dei)-amor dei*. Existen, por otro lado, ciertas trinitades, sobre las que habla en el libro XI, que están ligadas a lo sensible y a las que entiende como meros *vestigia dei*: *quod videtur-visio-animi intentio* y *memoria-interna visio-voluntas copulans*. Estrictamente, nada tienen que ver con las funciones superiores del alma. Por eso las descartará rápidamente en su búsqueda de la conexión entre el hombre y Dios.

A medida que cita las trinitades que se constituyen como *imagines*, las va considerando como cada vez más interiores al alma, y por eso, cada vez más excelsas. Este camino queda trazado en los libros IX, X y XIV. Así, leemos acerca de la primera trinidad:

“[Cuando la mente se ama] hay dos cosas: la mente y su amor, con el que se ama, y cuando la mente se conoce también hay dos cosas: la mente y su noticia, con la que se conoce. Por lo tanto, esa mente, ese amor y esa noticia son tres realidades, y las tres son una; y si son perfectas, son iguales”²¹.

Esa primera trinidad, *mens-notitia-amor*, implica una especie de coexistencia entre los términos, de modo tal que, en realidad, no pueden concebirse uno sin otro: actúan interdependientemente. Pero esta trinidad es superada por la siguiente:

“Y estas tres cosas, memoria, inteligencia y voluntad, no son tres vidas, sino una vida, ni tres mentes, sino una mente, y por consiguiente no son tres sustancias, sino una sustancia [...]. Y cada una de estas tres cosas son una vida, una mente y una inteligencia; y así también son una sola realidad [...]”²².

²¹ S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX, 4, 4.

²² S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, X, 11, 18.

Estamos aquí ante una nueva trinidad, que compromete a la *mens* misma y a sus tres *vires* fundamentales: *memoria-intelligentia-voluntas*. Sólo que quedarnos en el alma, sin remitirnos a su Creador, sería no ser capaces de dirigirnos a lo que es superior a ella y que, en definitiva, constituye su causa, a cuya imagen fue hecha. Por eso, tenemos que considerar aún otra trinidad, todavía más interior:

“Cuando la mente ama a Dios y, según ya dijimos, lo recuerda y conoce, rectamente se preocupa de amar al prójimo como a sí mismo. Entonces ahora no se ama con amor perverso, sino con amor recto, porque ama a Dios, cuya imagen no es sólo por participación, sino porque se renueva de lo viejo, de la deformidad se reforma y se hace feliz desde la miseria”²³.

En este momento, cabe reconocer que el alma es plenamente consciente de sí (autoconsciente) como criatura, hecha a imagen de Dios. Sus *vires* están volcadas hacia Aquél: *memoria dei- intelligentia (dei)-amor dei*. El alma se conoce más cuanto más se convierte hacia Dios, y su ser se renueva, se vuelve hacia su Creador.

Es paulatinamente creciente, con cada una de estas trinidades que hemos observado en el alma, el conocimiento que –podemos decir– ella adquiere de sí al comprender dichas trinidades. Con este autoconocimiento y a sabiendas de que las trinidades no están a la altura de la Trinidad divina²⁴, Agustín culmina su más grande obra teológica y su mayor intento por conectar la naturaleza divina con la de la *mens* humana.

4. Semejanzas y diferencias

Podemos establecer una serie de conclusiones derivadas de nuestro estudio. Se trata de ciertas cuestiones en las que nuestros dos autores coinciden o no, amén de las diferencias entre sus perspectivas teológicas, cuando se las analiza desde la concepción que ambos tienen del autoconocimiento. Indudablemente, si Agustín basa su concepción en las palabras anteriores de Plotino, es porque, en lo que al conocimiento del alma respecta, debe

²³ S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, XIV, 14, 18.

²⁴ El libro XV del *De Trinitate* asegura que nuestras trinidades no logran hacer explícita la naturaleza de Dios uno y trino, con lo cual ésta permanece en el misterio hasta que hayamos podido llegar a Él en el Cielo.

haber en ellas algo que lo sedujo y que de algún modo él podía adaptar al pensamiento cristiano.

Un claro punto de contacto entre los autores estriba en el hecho de que el autoconocimiento del alma comporta, por decirlo así, el verse como proveniente de lo divino; es más, el alma es capaz de ver a Dios “en” ella. Así, para Plotino, el alma, al conocerse, se entiende como exenta de toda corporalidad y como procedente del Alma del Mundo, esto es, como múltiple-una. En este sentido, es lógico que el reconocer la unidad en sí misma es un paso indispensable para el retorno hacia lo Uno. En Agustín, el alma se sabe ajena a la corporalidad²⁵, y se comprende como pura *imago dei*, ya que fue creada por Dios a su imagen y semejanza²⁶. Al entender la escala de trinitades que en ella se manifiesta, y sabiendo que la superior incluye a Dios como elemento central (*memoria dei-intelligentia [dei]-amor dei*), no podrá evitar el movimiento de *conversio* o *ascensum* hacia su Creador.

La correspondencia entre Plotino y Agustín sobre nuestro tema, no obstante, puede nublarse por un par de diferencias importantes.

a) La primera se refiere a la naturaleza misma del alma, ya en tanto manada de lo Uno, ya como creada por la voluntad de Dios. En el primer caso, lo Uno conforma todo lo que le sigue a modo de “ciega superabundancia”: no siente amor por el ser, debido a su suma trascendencia. El regreso hacia lo Uno, propio del deseo de toda alma atenta, implica entonces un amor de ésta hacia Aquél, que no se ve retribuido²⁷. En Agustín, en cambio, queda patente que Dios ama su creación, por lo que el *amor* o *charitas* entre el alma y Dios es recíproco. En este sentido, cuando el alma piensa en sí y ama su Fuente al reconocerla en su propia naturaleza, dicha Fuente tiene diferente relación con respecto a quien la ama. Esto se deja ver en la concepción distinta con que el alma y lo Uno y Dios se vinculan en las *Enéadas* y el *De Trinitate*.

b) Plotino, si bien reconoce que lo Uno no ama, sabe, sin embargo, que las almas deben volverse (realizar la *epistrophê*) hacia Él. Por eso entiende el alma como una emanación de Aquél, y afirma que, si ella se centra sobre sí, puede hacerse como un dios, que se dirige hacia lo Uno, porque está vuelta hacia su Principio. Y entonces puede enunciar que, en tanto que se esfuerce

²⁵ Cf. S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, X, 7, 9-10. Allí, Agustín critica las falsas opiniones históricas de los filósofos con respecto a la naturaleza del alma.

²⁶ *Gen* 1, 26.

²⁷ Parece que Plotino tenía en mente el movimiento que todo tiene hacia el Primer Motor Inmóvil de Aristóteles, que “mueve como objeto del deseo”.

en conocerse, el alma tiene a lo Uno presente para sí. En Agustín, por el contrario, Dios está presente en el alma, pero a modo de oscuras trinidades. Lo más que podemos acercarnos a Dios es entendiéndolas para concebir *per speculum in aenigmate* su naturaleza indisoluble como Trinidad de personas en una sola sustancia, ya que, en cierta forma, dichas personas se unen de modo parecido a como lo hacen los términos de las trinidades del alma. Pero permanece en el misterio la esencia de Dios Trinidad, ya que la *mens*, al leer las trinidades que se dan en ella, debe reconocer que se vislumbran como imágenes poco claras del Creador.

A todo esto, ¿cómo explicar que en contextos teológicos bastante disímiles, Agustín haya “calcado”, por decirlo de algún modo, la concepción plotiniana de la *psyché* de las *Enéadas*, V, 3? ¿Cómo se pudo dar esta coincidencia en Agustín, quien, interpretando el alma desde un sentido netamente cristiano, aseguró que existían en ella ciertas trinidades que reflejaban la naturaleza de Dios, cuando esto resultaría impensable en Plotino en virtud del carácter inefable de lo Uno? La respuesta podría hallarse en el hecho de que, aunque el neoplatonismo y el cristianismo son marcos teóricos diferentes, existen nexos muy estrechos, y entre ellos se encuentra el de un alma que reúne por igual todas las características señaladas con anterioridad: el autoconocimiento le corresponde a ella²⁸; la actividad del conocerse es puramente intelectual²⁹; sería absurdo que el alma no se conociese a sí misma³⁰; existe una “coextensión” entre el autoconocimiento y la inteligencia³¹.

5. A modo de conclusión

Si bien se trata de distintas maneras de encuadrar el alma en uno y otro sistema, el autoconocimiento implica en ambos casos la tendencia a un retorno (llámese *epistrophé* o *ascensum*). Aunque la *psyché* de Plotino y la *mens* de Agustín pertenecen a sistemas de pensamiento diferentes, su fin en relación con la divinidad es relativamente el mismo. Por ello, la autoconcepción bien puede ser descrita de la misma manera. De ahí que resulte lógico pensar que lo que dicen Plotino y Agustín con respecto al autoconocimiento es semejante en la enunciación, pero se instalan en distintos contextos ideológicos y teóricos: uno es pagano, el otro es cristiano. Agustín, sin embargo, no necesi-

²⁸ Cf. PLOTINO, *Enéadas*, V, 3, 1, 22-27 y S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, X, 3, 5.

²⁹ Cf. PLOTINO, *Enéadas*, V, 3, 8, 1-3 y S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX, 4, 5.

³⁰ Cf. PLOTINO, *Enéadas*, V, 3, 1, 16-19 y S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX, 3, 3.

³¹ Cf. PLOTINO, *Enéadas*, V, 3, 6, 5-8 y S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX, 4, 4.

Aspectos coincidentes acerca del autoconocimiento del alma en Plotino y Agustín de Hipona

tó algo muy diferente a lo que recibió de Plotino sobre el autoconocimiento, y por eso acepta sin reparos, en términos generales, las tesis de Plotino.

Fernando LIMA