

GIOVANNI REALE y DARIO ANTISERI

HISTORIA DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y CIENTÍFICO

TOMO PRIMERO
ANTIGÜEDAD Y EDAD MEDIA



MINISTERIO DE CULTURA Y
EDUCACIÓN DE LA NACIÓN

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1995

Versión castellana de JUAN ANDRÉS IGLESIAS, de la obra de
GIOVANNI REALE y DARIO ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*,
tomo I, Editrice La Scuola, Brescia ⁶1985

Ilustraciones: Alinari, Arborio Mella, Barazzotto, Farabola, Ricciarini, Riva, Stradella Costa, Titus,
Tomsich

Segunda edición 1992

Reimpresión 1995

©1983 Editrice La Scuola, Brescia
© 1988 Editorial Herder S.A., Barcelona

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, el almacenamiento en sistema informático y la
transmisión en cualquier forma o medio: electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro o por otros
métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright

ISBN 84-254-1587-X tomo I, rústica
ISBN 84-254-1588-8 tomo I, tela
ISBN 84-254-1541-1 obra completa, rústica
ISBN 84-254-1593-4 obra completa, tela

DEPÓSITO LEGAL: B. 42.848 (rústica)

ES PROPIEDAD

B. 42.849 (tela)

PRINTED IN SPAIN

LIBERGRAF S.L. - BARCELONA

PARTE NOVENA

LA PATRÍSTICA

LA ELABORACIÓN DEL MENSAJE BÍBLICO Y EL FILOSOFAR
DESDE LA FE

«Nadie puede atravesar el mar de este siglo si no es llevado
por la cruz de Cristo.»

San Agustín



San Agustín (354-430) constituye la cúspide del pensamiento patristico. Así lo representa un fresco del siglo VII

1.4. Traductores, comentadores y eruditos cristianos del siglo IV

Desde el Occidente latino fueron muy escasas las aportaciones que se llevaron a cabo durante el siglo IV. Calcidio tradujo y comentó el *Timeo* de Platón, desde la perspectiva propia del platonismo medio. Ambrosio Teodosio Macrobio escribió un *Comentario al sueño de Escipión* (es decir, al libro VI del *De republica* de Cicerón), que será muy leído durante la edad media. Julio Fírmico Materno fue autor de una obra *Sobre los errores de las religiones profanas*, contra el politeísmo pagano. Cayo Mario Victorino tradujo a Plotino y a Porfirio y, una vez convertido al cristianismo, escribió tratados teológicos. Hilario de Poitiers se hizo célebre por su obra *Sobre la Trinidad*, pero ésta no posee implicaciones filosóficas de relevancia.

Ambrosio, obispo de Milán entre 374 y 397, fue una figura muy destacada. Sin embargo, Ambrosio es grande como pastor, como hombre de acción, como erudito, pero no es un pensador original. Fue un escritor muy fecundo. Tanto en teología como en exégesis bíblica depende considerablemente de los Padres griegos. Su originalidad reside sobre todo en los escritos ético-pastorales. A este propósito, cabe señalar su *De officiis ministrorum* (inspirado en Cicerón, por lo demás), en el que identifica el *officium medium* con los mandamientos divinos que son válidos para todos, y el *officium perfectum* con los consejos de perfección que son válidos para los santos. Gracias a Ambrosio, el concepto grecorromano de *officium* (creado por el estoicismo antiguo y llevado a un primer plano por Panecio y por Cicerón) es replanteado desde una perspectiva cristiana y se convierte en una categoría moral estable dentro de Occidente.

Recordemos, asimismo, a Jerónimo, autor de la traducción latina de la Biblia destinada a convertirse en canónica (la *Vulgata*), y que fue realizada entre el 391 y el 406. Por último, hay que mencionar a Rufino, que tuvo el mérito de traducir obras de los Padres griegos al latín, por ejemplo, las de Orígenes (a Rufino se le debe en especial la posibilidad que tenemos hoy de reconstruir la obra *Sobre los principios*, de Orígenes).

El espíritu latino, no obstante, se expresó sobre todo a través de Agustín, con quien la patrística alcanzó su cumbre más elevada y con quien se cierra definitivamente una época y se abre otra distinta.

2. SAN AGUSTÍN Y EL APOGEO DE LA PATRÍSTICA

2.1. La vida, la evolución espiritual y las obras de san Agustín

Aurelio Agustín nació en el 354 en Tagaste, población de la Numidia, en el África. Su padre, Patricio, era un pequeño propietario rural, vinculado todavía con el paganismo (se convirtió sólo al final de su vida). Mónica, su madre, era por lo contrario una fervorosa cristiana. Después de haber asistido a escuelas en Tagaste y en la cercana Madaura, se trasladó a Cartago, gracias a la ayuda económica de un amigo de su padre, para llevar a cabo los estudios de retórica (370/371). Su formación cultural se realizó exclusivamente en lengua latina y basándose en autores latinos (sólo se aproximó de modo superficial al griego y sin ningún entusiasmo).

Durante mucho tiempo, Cicerón fue para él un modelo y un punto de referencia esencial.

En la época de Agustín, el retórico ya había perdido su antigua función, que era de carácter político y civil, como ya sabemos (cf. p. 80 y 82) convirtiéndose esencialmente en un maestro. Así, Agustín primero enseñó en Tagaste (374) y luego en Cartago (375-383). No obstante, la indisciplina de los estudiantes cartagineses le indujo a trasladarse a Roma en el 384. Desde aquí, en ese mismo año, viajó a Milán, donde desempeñó el cargo de profesor oficial de retórica de la ciudad. Agustín había llegado a Milán gracias al apoyo de los maniqueos, de los que durante cierto tiempo fue seguidor. En Milán, sin embargo, entre el 384 y el 386 y a través de un profundo esfuerzo espiritual maduró su conversión al cristianismo. Por consiguiente, Agustín renunció al cargo de profesor oficial y se retiró a Casiciaco (en Brianza), a una casa de campo donde vivió junto con un grupo de amigos, su madre Mónica, su hermano y su hijo Adeodato.

En el 387 Agustín fue bautizado por el obispo Ambrosio —que había desempeñado un papel relevante, si bien indirecto, en su conversión— y abandonó Milán para regresar al África. En el camino de vuelta, en Ostia, falleció su madre, Mónica. Agustín no logró llegar al África hasta el 388, porque Máximo había usurpado el poder en aquel país, y el viaje se había vuelto peligroso. Mientras esperaba, permaneció casi un año en Roma. Cuando finalmente regresó a Tagaste, vendió los bienes paternos y fundó una comunidad religiosa, adquiriendo muy pronto una gran notoriedad por la santidad de su vida. En el 391, hallándose en Hipona, fue ordenado sacerdote por el obispo Valerio, debido a las presiones de los fieles. Ayudó a Valerio en Hipona, sobre todo en la predicación, y fundó un monasterio, donde se reunieron viejos y fieles amigos, a los que se agregaron nuevos seguidores. En el 395 fue consagrado obispo, y a partir del año siguiente, cuando falleció Valerio, Agustín se convirtió en obispo titular. En la pequeña ciudad de Hipona entabló grandes batallas contra cismáticos y herejes, y escribió sus libros más importantes. Desde aquella localidad africana, con su pensamiento y con su tenaz labor, provocó un giro decisivo en la historia de la Iglesia y del pensamiento occidental. Murió en el 430, durante un asedio de los vándalos a la ciudad.

Todas estas etapas de su vida y los sucesos relacionados con ellas resultan decisivos desde muchos puntos de vista para la formación y la evolución del pensamiento filosófico y teológico de Agustín, por lo que debemos estudiarlos en detalle.

a) La primera persona que influyó en profundidad sobre el ánimo de Agustín fue, sin duda alguna, Mónica, su madre (la figura de su padre, Patricio, se muestra en cambio carente de relieve especial). Mónica, gracias a la firmeza de su fe y a su coherente testimonio cristiano, echó en cierto modo los cimientos y construyó los supuestos para la futura conversión de su hijo, sobre el que más adelante ejerció un estímulo bastante persistente. Mónica poseía una cultura modesta, pero se hallaba fortalecida por aquella fe que, en la religión predicada por Cristo, muestra a los humildes aquellas verdades que esconde a la soberbia de los poderosos y de los sabios. Las verdades de Cristo contempladas a través de la sólida fe de su madre constituyen, pues, el punto de partida de la evolución de

Agustín, si bien éste no aceptará la religión católica durante varios años y seguirá buscando en otros lugares su propia identidad.

b) El segundo encuentro fundamental fue el que se produjo con el *Hortensio* de Cicerón, obra que convirtió a Agustín a la filosofía, mientras estudiaba en Cartago. En este escrito Cicerón defendía una concepción de la filosofía entendida a la manera típicamente helenística, como sabiduría y arte de vivir que da felicidad. «En verdad —escribía Agustín en las *Confesiones*— aquel libro cambió mis sentimientos y hasta modificó mis plegarias... mis propósitos y mis deseos. Repentinamente se convirtió en vil para mí toda esperanza humana, y con un ardor increíble suspiré por la sabiduría inmortal...» El fuego encendido por el *Hortensio*, empero, se hallaba amortiguado por el hecho de que Agustín no encontró allí el nombre de Cristo: «Puesto que tal nombre —escribe— ...mi corazón aún tierno lo había bebido piadosamente junto con la leche materna y lo conservaba profundamente grabado; y todo lo que no llevase este nombre, por literariamente elegante y por verídico que resultase, no acababa de conquistarme.» Agustín se dirigió, pues, hacia la Biblia, pero no la comprendió. El estilo con que estaba escrita —tan distinto al rico refinamiento de la prosa ciceroniana— y el modo antropológico en que parecía hablar de Dios, actuaron como un velo y constituyeron un obstáculo insuperable para él.

c) A los diecinueve años (373) Agustín abrazó el maniqueísmo, que al parecer le ofrecía simultáneamente una doctrina de salvación en el plano racional y un lugar también para Cristo. El maniqueísmo, religión herética fundada por el persa Manes en el siglo III, implicaba 1) un profundo racionalismo; 2) un notable materialismo; 3) un dualismo radical en la concepción del bien y del mal, entendidos como principios no sólo morales sino también ontológicos y cósmicos. Véanse estos pasajes del escrito *Sobre las herejías* de Agustín, que ilustran algunos de los puntos más destacados de esta religión. Los maniqueos, escribe Agustín, afirmaron «la existencia de dos principios distintos entre sí, opuestos, y al mismo tiempo, eternos y coeternos [...] y, siguiendo a otros herejes antiguos, imaginaron dos naturalezas y substancias, la del bien y la del mal. Según sus dogmas, afirman que estas dos substancias se hallan en lucha y mezcladas entre sí». La doctrina maniquea —sigue diciendo Agustín— presentaba aquellos modos en que el bien se purifica del mal, haciendo un amplio uso de narraciones fantásticas. El Bien es la luz, el Sol y la Luna son los bajeles que vuelven a llevar a Dios la luz que se ha esparcido en todo el mundo, mezclándose con el principio opuesto. La purificación del bien con respecto al mal se lleva a cabo también gracias a la labor de la clase de los elegidos que —junto a la de los oyentes— constituían su Iglesia. Los electos purificaban el bien, no sólo con una vida pura (mediante la castidad y la renuncia a la familia), sino también absteniéndose de los trabajos materiales y observando una peculiar alimentación. Los oyentes, que vivían una vida menos perfecta, procuraban como compensación todo lo que hacía falta para la vida de los electos. Para los maniqueos, Cristo sólo se hallaba revestido de carne aparente, y por lo tanto su muerte y su resurrección fueron aparentes. Moisés no estaba inspirado por Dios, sino por uno de los príncipes de las tinieblas, y por eso hay que rechazar el Antiguo Testamento. La promesa de enviar el Espíritu Santo, realizada

por Cristo, se habría llevado a cabo a través de Manes. En su extremado dualismo los maniqueos llegaban a no atribuir el pecado al libre arbitrio del hombre, sino al principio universal del mal que actúa también en nosotros: «La concupiscencia de la carne —escribe Agustín— [...] es según ellos una substancia contraria [...] y cuando la carne manifiesta deseos contrarios al espíritu, o el espíritu deseos contrarios a los de la carne, lo que sucede es que dos almas y dos inteligencias, una buena y otra mala, luchan entre sí en el hombre, ser único.» Es evidente que el racionalismo de esta herejía consiste en la eliminación de la necesidad de la fe, más que en la explicación de toda la realidad mediante la pura razón. Manes es un oriental y, como tal, deja un gran margen a la fantasía y a la imaginación, y su doctrina se halla por tanto más próxima a las teosofías de Oriente que a la filosofía de los griegos. Agustín, por consiguiente, se vio presa muy pronto de numerosas dudas. El encuentro que mantuvo con el obispo maniqueo Fausto le convenció de lo insostenible de la doctrina maniquea. En efecto, Fausto —que estaba considerado como la mayor autoridad que tenía la secta en aquellos tiempos— no estuvo en condiciones de resolverle ninguna de aquellas dudas y lo admitió con toda sinceridad.

d) Ya en el 383/384 Agustín se separó interiormente del maniqueísmo y estuvo tentado de abrazar la filosofía de la Academia escéptica según el cual el hombre debía dudar de todas las cosas, porque no se puede tener conocimiento cierto de nada, como hemos visto con anterioridad (cf. p. 242-245). Sin embargo, una vez más, no se decidió a seguir a los escépticos, porque en sus escritos se hallaba el nombre de Cristo. No obstante, conservaba aún el materialismo propio del maniqueísmo, que consideraba como el único modo posible de entender la realidad, y el dualismo, que a su juicio daba razón de los agudos conflictos entre el bien y el mal que experimentaba en su ánimo.

e) Los encuentros decisivos de Agustín tuvieron lugar en Milán. 1) Aprendió del obispo Ambrosio el modo correcto de enfrentarse con la Biblia la cual se transformó así en inteligible para él. 2) La lectura de los libros de los neoplatónicos le reveló la realidad de lo inmaterial y la no realidad del mal. 3) Gracias a la lectura de san Pablo aprendió por fin el sentido de la fe, de la gracia y del Cristo redentor. Las antiguas cadenas que durante tanto tiempo lo había tenido ligado se rompieron de manera definitiva. Dada la importancia de estos encuentros, debemos realizar unas cuantas aclaraciones. 1) Primeramente, Agustín escuchó a Ambrosio con un interés de profesional, como un retórico que escucha a otro retórico. Sin embargo, escribe en las *Confesiones*, «mientras abría el corazón para acoger la elocuencia, al mismo tiempo entraba allí también la verdad, de manera paulatina [...]: especialmente, después de que hube oído exponer y muy a menudo resolver pasajes oscuros de la Escritura antigua, que yo tomaba al pie de la letra, permaneciendo muerto ante ellos». El rechazo maniqueo del Antiguo Testamento le pareció entonces como injustificado e infundado. Más aún, sigue escribiendo, «si hubiese logrado pensar una substancia espiritual, todas las laboriosas construcciones de los maniqueos se habrían derrumbado». 2) Plotino y Porfirio, que Agustín leyó en la traducción de Mario Victorino, le sugirieron finalmente una solución a las dificultades ontológico-metafísicas en las que se hallaba inmerso. Además de la noción de lo incorpóreo y de la demostración de que el mal no es

una substancia sino una mera privación, Agustín encontró en los platónicos muchas similitudes con la Escritura, pero una vez más, tampoco halló en ellos un elemento esencial, es decir, que Cristo Hijo de Dios murió por la remisión de los pecados de los hombres: «Esto —escribe— no se lee allí.» 3) Cristo crucificado para redimir los pecados de los hombres era una verdad que Agustín no podía hallar en ninguno de los filósofos, porque —como ya hemos recordado— según la doctrina cristiana Dios ha querido mantenerla oculta a los sabios y revelarla a los humildes. En consecuencia, se trata de una verdad que, para adquirirla, exige una revolución interior, no de la razón, sino de fe. Cristo crucificado es precisamente el camino para llevar a cabo esta revolución interior. Esto lo aprende Agustín sobre todo de san Pablo, como él mismo nos dice en las *Confesiones*: «Una cosa es vislumbrar la patria de la paz a través de una cumbre cubierta de espesura, sin encontrar la senda que a ella conduce, fatigándose inútilmente por lugares impracticables, sitiados por todas partes e infestados de desertores fugitivos...; y otra muy distinta, en cambio, hallarse en la senda apropiada, segura, gracias a la solicitud del emperador celestial, cuando han desaparecido los asesinos que habían desertado de la milicia de los cielos, los cuales la evitan como si fuese un suplicio. Estas verdades penetraban en mí de un modo maravilloso, mientras leía las páginas del mínimo de tus apóstoles.»

f) La última fase de la vida de Agustín estuvo caracterizada por los encuentros polémicos y las batallas contra los herejes. La etapa de polémica contra los maniqueos duró hasta el 404. A continuación Agustín se afanó de modo predominante contra los donatistas, que sostenían la necesidad de no readmitir en la comunidad a aquellos que durante las persecuciones habían cedido ante los perseguidores, apostatando u ofreciendo sacrificios ante los ídolos. En consecuencia afirmaban la no validez de los sacramentos administrados por obispos o por sacerdotes que se hubiesen manchado con tales culpas. Agustín comprendió perfectamente que el error de Donato y de sus seguidores consistía en hacer depender la validez del sacramento, no de la gracia de Dios, sino de la pureza del ministro de Dios. En el sínodo de obispos que tuvo lugar en Cartago en el 411, Agustín recogió los frutos de su polémica y obtuvo una clara victoria. A partir del 412, Agustín polemizó en particular contra Pelagio y sus secuaces, que afirmaban que para la salvación del hombre bastaba con la buena voluntad y con las obras, dejando a un lado la necesidad de la gracia. A lo largo de una serie de obras, san Agustín mostró cómo la revelación cristiana, a diferencia de lo que sostenían los pelagianos, gira de modo esencial en torno a la necesidad de la gracia. Su tesis triunfó en el concilio de Cartago del 417 y el papa Zósimo condenó el pelagianismo. La tesis de Pelagio se hallaba en una sintonía básica con la convicción que poseían los griegos acerca de la autarquía de la vida moral del hombre; la tesis de Agustín, en cambio, afirmaba que el cristianismo representaba una inversión de dicha convicción. M. Pohlenz escribe acertadamente: «El hecho de que la Iglesia se pronunciase a favor de esta doctrina, señaló el final de la ética pagana y de toda la filosofía helénica: así dio comienzo la edad media.»

La producción literaria de Agustín es inmensa. Recordaremos sus principales obras.

a) Los escritos de carácter predominantemente filosófico se remontan

al período de Casiciaco: *Contra los Académicos*, *La vida feliz*, *El orden*, *Los soliloquios*, *La inmortalidad del alma* (redactado en Milán). *La cantidad del alma* es del 388, escrito en Roma. *El maestro* y *La música* son obras realizadas en Tagaste (388-391). Se trata de escritos próximos al espíritu de los de Casiciaco.

b) *La Trinidad* (399-419) es su obra maestra dogmático-filosófico-teológica.

c) Su obra maestra apologética es *La ciudad de Dios* (413-427).

d) Los escritos exegéticos más destacados son *La doctrina cristiana* (396-426), los *Comentarios literales al Génesis* (401-414), los *Comentarios a Juan* (414-417) y los *Comentarios a los Salmos*.

e) Entre las obras contra los maniqueos, recordemos: *Sobre las costumbres de la Iglesia católica y sobre las costumbres de los maniqueos* (388 y 389), *Sobre el libre arbitrio* (388 y 391/395), *La verdadera religión* (390) y *Sobre el Génesis contra los maniqueos* (398).

f) Entre los escritos contra los donatistas, recordemos *Contra la carta de Parmeniano* (400), *Sobre el bautismo contra los donatistas* (401) y *Contra Gaudencio obispo de los donatistas* (419/420).

g) Pertenecen a los escritos polémicos antipelagianos *El espíritu y la letra* (412), *Sobre las hazañas de Pelagio* (417) y *La gracia de Cristo y el pecado original* (418).

h) Constituyen géneros literarios nuevos *Las confesiones* (397), que son una auténtica obra maestra, incluso desde el punto de vista literario, y las *Retracciones* (426/427), en las que Agustín reexamina y rectifica algunas tesis contenidas en su producción anterior, que no eran o que no le parecían perfectamente acordes con la fe cristiana.

Uno de los mayores expertos en patristica, B. Altaner, formula el siguiente juicio sobre Agustín:

El gran obispo reunía en sí la energía creadora de Tertuliano y la amplitud de espíritu de Orígenes con el sentido eclesial de Cipriano, la agudeza dialéctica de Aristóteles con el alado idealismo y la especulación de Platón, el sentido práctico de los latinos con la ductilidad espiritual de los griegos. Fue el filósofo máximo de la época patristica y, sin ninguna duda, el teólogo más importante e influyente de la Iglesia en general... Lo que fue Orígenes para la ciencia teológica de los siglos III y IV, Agustín lo fue de un modo mucho más duradero y eficaz para toda la vida de la Iglesia en los siglos posteriores, hasta la época contemporánea. Su influjo no sólo se extiende al terreno de la filosofía, la dogmática, la teología moral o la mística, sino también a la vida social y de caridad, a la política eclesiástica, al derecho público; en una palabra, fue el gran artífice de la cultura occidental en la edad media.

2.2. *El filosofar en la fe*

Plotino modificó la manera de pensar de Agustín, ofreciéndole nuevas categorías que rompieron los esquemas de su materialismo y su concepción maniquea de la realidad substancial del mal, con lo que todo el universo y el hombre se le aparecieron con una nueva luz. Sin embargo, la conversión y el acoger la fe de Cristo y de su Iglesia también cambiaron el modo de vivir de Agustín y le abrieron nuevos horizontes en su forma misma de pensar. La fe se transformó en substancia de vida y de pensamiento, con lo que se convierte no sólo en horizonte de la vida, sino también del pensamiento. Éste, a su vez, estimulado y verificado por la fe,

adquirió una nueva talla y una nueva esencia. Nació el filosofar en la fe, nació la filosofía cristiana, ampliamente anticipada por los Padres griegos, pero que sólo en Agustín llega a su perfecta maduración.

La conversión, junto con la consiguiente conquista de la fe, es por lo tanto el eje en torno al cual gira todo el pensamiento agustiniano y la vía de acceso para su entendimiento pleno. K. Jaspers, en su obra *Los grandes filósofos*, ha puesto de relieve este punto muy acertadamente. Escribe Jaspers:

El supuesto básico del pensamiento agustiniano es la conversión. Sólo en la conversión se transforma la fe en certidumbre no necesitada de nada, que no puede ser comunicada mediante una doctrina, sino que viene concedida como un don de Dios. Quien no haya experimentado por sí mismo la conversión hallará siempre algo de extraño en todo pensamiento que se fundamente sobre ella. ¿Qué significa esta conversión? No consiste en el despertarse una vez, provocado por Cicerón, ni en la transfiguración beatífica del pensamiento en espiritualidad —como propone Plotino— sino un acontecimiento único, esencialmente distinto en su sentido y en su eficacia: consciente de haber sido tocado directamente por el mismo Dios, el hombre se transmuta hasta en la corporeidad de su ser y en los objetivos que se plantea... Junto con el modo de pensar, ha cambiado también la manera de vivir... Una conversión de este tipo no es un filosófico cambio de ruta que haya que renovar día a día..., sino un instante biográficamente fechable, que irrumpe en la vida y le otorga una nueva fundamentación... En este avance del filosofar, desde el autónomo hasta el creyente-cristiano, parece que se trata del mismo filosofar. Y no obstante, cada cosa se halla penetrada por una savia distinta, extraña... Ahora las antiguas ideas filosóficas, que ya eran impotentes de por sí, se volvían medios para pensar, en un avance que no acaba nunca... Lo que ha cambiado por encima de todas las cosas (después de la conversión) es la valoración de la filosofía. Para el joven Agustín el pensamiento racional conservaba de manera expresa un valor preponderante. La dialéctica es la disciplina de las disciplinas, enseña a aprender y a enseñar. Demuestra y pone de manifiesto lo que es, lo que quiero; sabe el saber. Sólo ella quiere y puede volvernos sabios. Ahora, en cambio, se la valora negativamente. La luz interior se halla más arriba... Agustín reconoce que su anterior admiración por la filosofía (como dialéctica) era muy exagerada. La bienaventuranza no reside en el anhelo de Dios; esta bienaventuranza sólo pertenece a la vida futura, y el único camino para llegar a ella es Cristo. El valor de la filosofía (como mera dialéctica) ha disminuido. El pensamiento bíblico-teológico es ahora la única cosa esencial.

¿Se trata, entonces, de una forma de fideísmo? No. Agustín se encuentra muy lejos del fideísmo, que siempre representa una forma de irracionalismo. La fe no substituye a la inteligencia y tampoco la elimina; al contrario, como ya hemos dicho previamente, la fe estimula y promueve la inteligencia. La fe es un *cogitare cum asseseione*, un modo de pensar asintiendo; por esto, si no hubiese pensamiento, no existiría la fe. Y de manera análoga, por su parte la inteligencia no elimina la fe, sino que la refuerza y, en cierto modo, la aclara. En definitiva; fe y razón son complementarias. El *credo quia absurdum* es una actitud espiritual completamente extraña para Agustín.

Nace así aquella posición que más adelante será resumida por las fórmulas *credo ut intelligam e intelligo ut credam*, fórmulas que por lo demás Agustín mismo anticipa en substancia y en parte en la forma. El origen de ellas se encuentra en Isaías 7,9 (en la versión griega de los Setenta), donde se lee «si no tenéis fe, no podréis entender», a lo que corresponde en Agustín la afirmación tajante: *intellectus merces est fidei*, la inteligencia es recompensa de la fe. Veremos a continuación dos pasajes muy significativos al respecto. En la *Verdadera religión* puede leerse: «Con la armonía de lo creado... coincide también la medicina del alma, que se nos suministra

por la bondad inefable de la Providencia divina... Esta medicina actúa en orden a dos principios: la autoridad y la razón. La autoridad exige la fe y lleva al hombre a la razón. La razón conduce al entendimiento consciente. Por otra parte, no puede decirse que ni siquiera la autoridad se halle desprovista de un fundamento racional, que permita considerar en quién se deposita la fe; los motivos de asentimiento a la autoridad son más evidentes que nunca cuando ésta ratifica una verdad inobjetable incluso para la razón.» Y en la *Trinidad* (haciendo referencia al texto de Isaías antes mencionado) escribe: «La fe busca, la inteligencia encuentra; por esto dice el Profeta: Si no creéis, no comprenderéis. Y por otra parte, la inteligencia sigue buscando a Aquel que ha encontrado; porque Dios contempla a los hijos de los hombres, como se canta en el salmo inspirado, para ver si hay quien tenga inteligencia, quien busque a Dios. Por esto, pues, el hombre debe ser inteligente, para buscar a Dios.» Tal es la postura de Agustín, que asumió a partir de su primera obra de Casiciaco, *Contra los Académicos*, que constituye la clave más auténtica de su filosofar: «Todos saben que nos vemos estimulados hacia el conocimiento por el doble peso de la autoridad y de la razón. Considero, pues, como algo definitivamente cierto el que no debo alejarme de la autoridad de Cristo, porque no hallo ninguna otra más válida. Luego, con respecto a aquello que se debe alcanzar mediante el pensamiento filosófico, confío en encontrar en los platónicos temas que no repugnen a la palabra sagrada. Ésta es mi disposición actual: deseo aprender sin demora las razones de lo verdadero, no sólo con la fe sino también con la inteligencia.» Cabría aducir muchos otros textos de parecido tenor.

En el último pasaje que hemos citado, Agustín invoca a los platónicos. Y Platón —téngase en cuenta— ya había comprendido que la plenitud de la inteligencia sólo podía realizarse, en lo que concierne a las verdades últimas, si se daba una revelación divina: «Tratándose de estas verdades, no es posible más que una de dos cosas: aprender de otros cuál es la verdad, o descubrirla por uno mismo, o bien, si esto es imposible, aceptar entre los razonamientos humanos el mejor y el más difícil de refutar, y sobre él como sobre una balsa afrontar el riesgo de atravesar el mar de la vida», y había agregado de manera profética: «a menos que se pueda hacer el viaje de una manera más segura y con menor riesgo, sobre una nave más sólida, esto es, confiándose a una revelación divina.» Para Agustín, ahora esta nave existe: es el *lignum crucis*, Cristo crucificado. Cristo, dice Agustín, «ha querido que pasásemos a través de Él»; «nadie puede atravesar el mar del siglo si no es conducido por la cruz de Cristo». Éste es, precisamente, el «filosofar en la fe», la filosofía cristiana: un mensaje que ha cambiado durante más de un milenio el pensamiento occidental.

2.3. *El descubrimiento de la persona y la metafísica de la interioridad*

«Y pensar que los hombres admiran las cumbres de las montañas, las vastas aguas de los mares, las anchas corrientes de los ríos, la extensión del océano, los giros de los astros; pero se abandonan a sí mismos...» Estas palabras de Agustín, pertenecientes a las *Confesiones* y que tanta impresión produjeron en el Petrarca, son todo un programa. El verdadero

y gran problema no es el del cosmos, sino el del hombre. El verdadero misterio no reside en el mundo, sino que lo somos nosotros, para nosotros mismos: «¡Qué misterio tan profundo que es el hombre! Pero tú, Señor, conoces hasta el número de sus cabellos, que no disminuye sin que tú lo permitas. Y sin embargo, resulta más fácil contar sus cabellos que los afectos y los movimientos de su corazón.»

Agustín, empero, no plantea el problema del hombre en abstracto, el problema de la esencia del hombre en general. En cambio, plantea el problema más concreto del «yo», del hombre como individuo irreplicable, como persona, como individuo autónomo, podríamos decir utilizando una terminología posterior. En este sentido, el problema de su «yo» y de su persona se convierten en paradigmáticos: «yo mismo me había convertido en un gran problema (*magna quaestio*) para mí», «no comprendo todo lo que soy». Agustín, como persona, se transforma en protagonista de su filosofía: observador y observado.

Una comparación con el filósofo griego que más aprecia y que está más cercano a él nos mostrará la gran novedad de este planteamiento. Plotino, aunque predica la necesidad de retirarnos al interior de nosotros mismos, apartándonos de las cosas exteriores, para hallar en nuestra alma la verdad, habla del alma y de la interioridad del hombre en abstracto, o mejor dicho, en general, despojando con todo rigor al alma de su individualidad e ignorando la cuestión concreta de la personalidad. En su propia obra Plotino jamás habló de sí mismo y tampoco quiso hablar de este tema a sus amigos. Porfirio relata: «Plotino... mostraba el aspecto de alguien que se avergüence de estar en un cuerpo. En virtud de dicha disposición general, manifestaba recato en hablar de su nacimiento, de sus padres, de su patria. Le molestaba tanto el someterse a un pintor o a un escultor, que a Amelio —que le pedía autorización para hacerle un retrato— le contestó: “¿No es suficiente con tener que arrastrar este simulacro con el que la naturaleza nos ha querido revestir, y vosotros pretendéis todavía que yo consienta en dejar una imagen más duradera de dicho simulacro, como si fuese algo que de veras valga la pena ver?”»

Por lo contrario, Agustín habla continuamente de sí mismo y las *Confesiones* constituyen precisamente su obra maestra. En ellas no sólo habla con amplitud de sus padres, su patria, las personas queridas para él, sino que saca a la luz hasta los lugares más recónditos de su ánimo y las tensiones más íntimas de su voluntad. Es precisamente en las tensiones y en los desgarramientos más íntimos de su voluntad, enfrentada con la voluntad de Dios, donde Agustín descubre el «yo», la personalidad, en un sentido inédito: «Cuando me hallaba deliberando sobre el servir sin más al Señor mi Dios, como había decidido hacía un instante, era yo quien quería, y era yo quien no quería: era precisamente yo el que ni quería del todo, ni lo rechazaba del todo. Porque luchaba conmigo mismo y yo mismo me atormentaba...»

Nos encontramos muy lejos ya del intelectualismo griego, que sólo había dejado un sitio muy reducido a la voluntad. M. Pohlenz escribe muy acertadamente al respecto: «En Agustín el problema del “Yo” nace debido a su controvertida religiosidad: el punto de partida reside en el dramático desgarramiento de su interioridad, que le hizo padecer durante tanto tiempo, en la contradictoriedad de su querer, que sólo superó al abdicar

completamente de su propia voluntad, en favor de la voluntad que Dios ejerció en él. En comparación con el pensamiento clásico, nos hallamos ante algo absolutamente nuevo. La filosofía griega no conoce esta contradictoriedad del querer provocada por el sentimiento religioso; para ella la filosofía no es una fuerza que determina autónomamente la vida, sino una función vinculada al intelecto, que es el que indica la meta que hay que alcanzar. Y el mismo "Yo", como soporte unitario de la vida (para los griegos), es para la conciencia un dato tan inmediato que no se convierte en objeto de reflexión.» La problemática religiosa, el enfrentarse la voluntad humana con la voluntad divina, es lo que nos lleva por tanto al descubrimiento del «yo» como persona.

En realidad, Agustín apela todavía a fórmulas griegas para definir al hombre y, en particular, a aquella fórmula de origen socrático, que el *Alcibiades* de Platón hizo famosa, según la cual el hombre es un alma que se sirve de un cuerpo. No obstante, la noción de alma y de cuerpo asumen un nuevo significado para él, debido al concepto de creación (del que después hablaremos), al dogma de la resurrección y sobre todo al dogma de la encarnación de Cristo. El cuerpo se convierte en algo mucho más importante que aquel vano simulacro del que se avergonzaba Plotino, como hemos leído en el pasaje antes mencionado. La novedad reside, en especial, en el hecho de que para Agustín el hombre interior es imagen de Dios y de la Trinidad. Y la problemática de la Trinidad —que se centra sobre las tres personas y sobre su unidad substancial y, por lo tanto, sobre la específica temática de la persona— iba a cambiar de modo radical la concepción del «yo», el cual, en la medida en que refleja las tres personas de la Trinidad y su unidad, se convierte él mismo en persona. Agustín encuentra en el hombre toda una serie de tríadas, que reflejan la Trinidad de modos diversos. He aquí uno de los textos más significativos al respecto, perteneciente a la *Ciudad de Dios*:

Aunque no iguales a Dios, sino más bien infinitamente distantes de Él, pero puesto que entre sus obras somos la que más se acerca a su naturaleza, reconocemos en nosotros mismos la imagen de Dios, es decir, de la Santísima Trinidad; imagen que aún debe perfeccionarse, con objeto de que cada vez se le acerque más. En efecto, nosotros existimos, sabemos que existimos y amamos nuestro ser y nuestro conocimiento. En tales cosas no nos perturba ninguna sombra de falsedad. No son como las que existen fuera de nosotros y que conocemos por alguno de los sentidos del cuerpo, como sucede al ver los colores, oír los sonidos, aspirar los aromas, gustar los sabores, tocar las cosas duras y blandas, cuyas imágenes esculpimos en nuestras mentes y por medio de las cuales nos vemos impulsados a desealarlas. Sin ninguna representación de la fantasía, poseo la plena certeza de ser, de conocerme y de amarme. Ante dichas verdades, no me causan ningún recelo los argumentos de los académicos que dicen «¿y si te engañas?». Si me engaño, quiere decir que soy. No se puede engañar a quien no existe; si me engaño, por eso mismo soy. Dado que existo, ya que me engaño, ¿Cómo puedo engañarme con respecto a mi ser, cuando es cierto que soy, a partir del instante en que me engaño? Ya que existiría aunque me engañase, aún en la hipótesis de que me engañe, no me engaño en el conocer que soy. Por lo tanto, ni siquiera en el conocer que me conozco me estoy engañando. Al igual que conozco que soy, también conozco que me conozco. Y cuando amo estas dos cosas (el ser y el conocerme), me agrego —a mí, como cognoscente— este amor, como tercer elemento no menos valioso. Tampoco me engaño en el amarme a mí mismo, porque en aquello que amo no puedo engañarme; y aunque fuese falso lo que amo, sería verdad el que amo cosas falsas, pero no sería falso que yo amo.

Dios, pues, se refleja en el alma. Y alma y Dios son los pilares de la filosofía cristiana de Agustín. Se encuentra a Dios no al investigar sobre el

mundo, sino ahondando en el alma. Las claves del alma son las claves de Dios. Afirma con acierto É. Gilson: «Conocerse a sí mismo, como nos invita a llevar a cabo el consejo de Sócrates, consiste según Agustín en conocerse en tanto que imágenes de Dios. En este sentido, nuestro pensamiento es recuerdo de Dios, el conocimiento que se encuentra con Él es inteligencia de Dios y el amor que procede de uno y de otro es amor de Dios. En el hombre, por lo tanto, hay algo más profundo que el hombre mismo. Lo que de su pensamiento permanece oculto (*abditum mentis*) no es más que el secreto inagotable de Dios mismo; al igual que la suya, nuestra vida interior más profunda no es otra cosa que el desplegarse dentro de sí misma del conocimiento que un pensamiento divino posee de sí, y del amor que se dirige hacia sí.»

2.4. *La verdad y la iluminación*

La noción de «verdad» actúa como eje de esta temática alma-Dios, y a dicha noción Agustín añade una serie de otros conceptos fundamentales. Un pasaje de *La verdadera religión*, que se ha hecho muy famoso, ilustra a la perfección esta función del concepto de verdad:

No busques fuera de ti...; entra en ti mismo; la verdad se encuentra en el interior del alma humana; y si hallas que tu naturaleza es mudable, trasciéndete también a ti mismo. Ten en cuenta, empero, que al trascenderte tú mismo, trasciendes el alma que razona, de modo que el término de la trascendencia debe ser el principio donde se enciende la luz misma del raciocinio. En efecto, ¿adónde llega un buen razonador, si no es a la verdad? La verdad no es algo que se construya poco a poco, a medida que avanza el razonamiento; constituye, en cambio, un término prefijado, una meta en la que uno se detiene después de haber razonado. En ese punto, un perfecto acuerdo final sirve de conclusión a todo; converge con él. Persuádete de que tú no eres la verdad: ésta no se busca a sí misma; eres tú, algo distinto de ella, el que la busca —con el afecto del alma, por supuesto, y no en el espacio sensible—: cuando ha llegado a ella, el hombre interior se une con su propio huésped interno en un transporte de felicidad suprema y espiritual...

Veamos con más detenimiento cómo llega el hombre a la verdad. La argumentación más conocida es la que aparece en el pasaje citado en el párrafo precedente, que Agustín presenta a través de múltiples y diversas formulaciones. La duda escéptica se invierte a sí misma y, en el momento mismo en que pretende negar la verdad, la reafirma: *si fallor, sum*; si dudo, precisamente para poder dudar, yo soy y estoy seguro de que pienso. Con esta argumentación Agustín se anticipa sin duda al cartesiano *cogito, ergo sum*, aunque sus objetivos específicos son diferentes a los de Descartes.

Más en general, Agustín interpreta así el proceso cognoscitivo.

a) La sensación, como había enseñado Plotino, no es una afección padecida por el alma. Los objetos sensoriales excitan sus sentidos. Esta afección del cuerpo no escapa al alma, que «reacciona» sacando de su propio interior aquella representación del objeto, llamada sensación. Por tanto en la sensación es el alma la que está activa.

b) Pero la sensación sólo es el primer escalón de la conciencia. En efecto, el alma muestra su espontaneidad y su autonomía con respecto a las cosas corpóreas, dado que las juzga con la razón, y las juzga basándose

en criterios que contienen un plus en relación con los objetos corpóreos. Éstos son mudables e imperfectos, mientras que los criterios de acuerdo con los que el alma juzga son inmutables y perfectos. Esto se hace especialmente evidente cuando juzgamos los objetos sensibles en función de conceptos matemáticos o geométricos, o estéticos, o bien cuando juzgamos las acciones en función de parámetros éticos. Los conceptos matemático-geométricos que aplicamos a los objetos son necesarios, inmutables y eternos, mientras que los objetos son contingentes, mudables y corruptibles; lo mismo es válido para los conceptos de unidad y de proporción, que aplicamos a los objetos cuando los valoramos estéticamente. Véase este texto procedente de *La verdadera religión*:

Gracias a la simetría, cada obra de arte en conjunto resulta íntegra y bella. Ahora bien, tal simetría requiere una correspondencia entre las partes y el todo, de modo que configuren una unidad, tanto por su proporcionada desigualdad como por su igualdad. Nadie, sin embargo, lograría descubrir la igualdad o la desigualdad absolutas dentro de los objetos observados; nadie, aunque los observase con gran diligencia, se atrevería a concluir que este cuerpo o aquél poseen en sí mismos el puro y auténtico principio unitario. Todos los cuerpos padecen vicisitudes que alteran su aspecto y su colocación, como resultado de determinada yuxtaposición de las partes, cada una de ellas distinta de su lugar, y que sirven para distinguir la posición del cuerpo en el espacio. El criterio originario de la igualdad y de la proporción, es decir, el principio fundamental y auténtico de la unidad, hay que buscarlo fuera de los cuerpos: no puede asirse mediante el órgano de la visión ni mediante ningún otro sentido, ya que sólo puede captarse a través de la mente. En los cuerpos no podría reconocerse jamás una simetría o una proporción, y jamás podría demostrarse en qué grado se apartan de la perfección, si la inteligencia no conociese previamente el canon de la perfección increada. Todo lo que en el mundo sensible se nos aparece dotado de belleza, trátese de lo bello natural como de lo bello artístico, siempre constituye un fenómeno circunscrito en el espacio y en el tiempo, al igual que están circunscritos los cuerpos y los movimientos de los cuerpos: en cambio, la igualdad y la unidad, en la medida en que sólo son susceptibles de intuición mental, y en la medida en que dictan normas al juicio de belleza aplicado por la mente a los cuerpos conocidos mediante los sentidos, no poseen ni extensión espacial ni transcurso temporal.

c) Surge entonces el problema acerca de dónde llegan al alma estos criterios de conocimiento con los que juzga las cosas y que son superiores a las cosas. ¿Los fabrica, quizás, el alma misma? No, sin duda, porque ésta —aunque sea superior a los objetos físicos— es mudable, mientras que aquellos criterios son inmutables y necesarios: «Mientras el principio valorativo... mencionado, que preside el juicio... es inmutable, la mente humana, en cambio, aunque le sea concedido elaborar tal principio, es susceptible de mudanza y de error. Por tanto es preciso concluir que por encima de nuestra mente hay una Ley que se llama Verdad, y no hay duda de que existe una naturaleza inmutable, superior al alma humana... El alma, pues, aun sintiéndose superior a los objetos a los que aplica su propio juicio, no puede ignorar que no ha sido ella quien ha inventado y regulado el principio juzgador que le sirve para reconocer la forma y los movimientos de los cuerpos. Además, debe inclinarse ante la superioridad del valor del cual extrae el criterio de sus propios juicios y del que ella en ningún caso puede constituirse en juez.» El intelecto humano, en consecuencia, se encuentra con la verdad en cuanto objeto superior a él, y juzga a través de ella, pero es asimismo juzgado por ella. La verdad es la medida de todas las cosas y el intelecto mismo es medido con respecto a ella.

d) Esta verdad que captamos mediante el puro intelecto está constituida por las ideas, que son *rationes intelligibiles incorporalesque rationes*, las

supremas realidades inteligibles de las que hablaba Platón. Agustín sabe muy bien que el término «ideas», en su sentido técnico, fue introducido por Platón y que la teoría de las ideas es algo típicamente platónico. Sin embargo, está convencido de que los filósofos anteriores también habían poseído un cierto conocimiento del tema, porque «el valor de las ideas es de tal clase que nadie puede ser filósofo si no tiene conocimiento de ellas». Las ideas, afirma Agustín, «son las formas fundamentales o las razones estables e inmutables de las cosas... Y aunque no nazcan ni mueran, sobre su modelo se halla constituido y formado todo lo que... nace y muere». Son el parámetro que sirve para hacer todas las cosas.

No obstante, Agustín rectifica a Platón en dos puntos: 1) convierte las ideas en pensamientos de Dios (como ya habían hecho de una manera distinta Filón, el platonismo medio y Plotino) y 2) rechaza la doctrina de la reminiscencia o, mejor dicho, la replantea *ex novo*. Sobre el primer punto volveremos más adelante. Por lo que respecta al segundo, hay que advertir que Agustín transforma la doctrina de la reminiscencia en la célebre doctrina de la iluminación. Dicha transformación se imponía en el contexto general del creacionismo, que se halla en la base de la filosofía agustiniana. Rechazando de modo explícito la formulación platónica de la reminiscencia, que supone la preexistencia del alma —posibilidad excluida por el creacionismo— Agustín escribe en la *Trinidad*: «Es necesario considerar, en cambio, que la naturaleza del alma intelectual ha sido hecha de tal modo que estando unida —según el orden natural dispuesto por el Creador— a las cosas inteligibles, percibe a éstas mediante una especial luz incorpórea, del mismo modo que el ojo carnal percibe lo que le circunda gracias a la luz corpórea, habiendo sido creado capaz de percibir esta luz y ordenado hacia ella.» En los *Soliloquios* se lee: «Y ahora, a través de mi enseñanza, y porque lo exige la actual situación, aprende algo acerca de Dios basándote en la semejanza con las cosas sensibles. Dios es inteligible y también son inteligibles los principios de las disciplinas, aunque con diferencias notables. Tanto las cualidades corpóreas como la luz son visibles, pero no pueden verse las cualidades corpóreas si no son iluminadas por la luz. En consecuencia, hay que afirmar que también los conceptos relativos a las ciencias, que todo el que los entiende los considera como absolutamente verdaderos, no pueden ser entendidos si no son iluminados, por así decirlo, por un sol propio. Así, del mismo modo que en este sol pueden advertirse tres cosas: que existe, que brilla y que ilumina, en el Dios inefable que quieres conocer hay en cierto sentido tres principios: que existe, que es ser inteligible y que vuelve inteligibles todas las demás cosas.»

Los intérpretes se han esforzado mucho por comprender esta teoría de la iluminación ya que, para interpretarla, se han referido a evoluciones posteriores de la doctrina del conocimiento, introduciendo temas y problemas ajenos a Agustín. En realidad, la doctrina agustiniana es la doctrina platónica transformada de acuerdo con el creacionismo. La analogía de la luz es algo que Platón ya había utilizado en la *República* y que se combina con la luz de la que hablan las sagradas escrituras. Al igual que Dios, que es puro ser, participa su ser a las demás cosas mediante la creación, del mismo modo Él —en cuanto verdad— participa a las mentes la capacidad de conocer la verdad, produciendo una impronta metafísica

de la verdad misma en las mentes. Dios, como ser, crea; como verdad, nos ilumina, y como amor, nos atrae y nos da la paz.

Hay que reseñar un último punto. Agustín insiste sobre el hecho de que sólo la *mens*, la parte más elevada del alma, llega al conocimiento de las ideas. Para esta visión «no todas y cada una de las almas son idóneas, sino sólo aquella que sea santa y pura, la que tiene una mirada santa, pura y serena, con la que intente ver las ideas, de un modo que resulte similar a las ideas mismas». Se trata del antiguo tema de la purificación y de la asimilación a lo divino como condición de acceso a la verdad, que habían desarrollado los platónicos sobre todo y que en Agustín se enriquece con los valores evangélicos posteriores: la buena voluntad y la pureza del corazón. La pureza de alma se convierte en condición necesaria para la visión de la verdad, además de ser imprescindible para gozar de ella.

2.5. Dios

Cuando el hombre ha alcanzado la verdad, ¿ha llegado también a Dios, o bien Dios se halla por encima de la verdad? Agustín considera que la noción de «verdad» admite múltiples significados. Cuando la entiende en su significado más fuerte, como verdad suprema, coincide con Dios y con la segunda persona de la Trinidad: «Dado que la verdad suprema no es inferior al Padre, siendo connatural a él, no sólo los hombres, ni siquiera el Padre juzga acerca de la verdad: todo lo que Él juzga, lo juzga por la verdad»; «Comprende, pues... oh alma, ...si puedes, que Dios es verdad».

Por consiguiente, la demostración de la existencia de la certeza y de la verdad coincide con la demostración de la existencia de Dios. Como han puesto de relieve los expertos desde hace tiempo, todas las pruebas que brinda Agustín de la existencia de Dios, se reducen en última instancia al esquema de las argumentaciones antes expuestas: primero se pasa desde la exterioridad de las cosas a la interioridad del alma humana y, luego, desde la verdad que está presente en el alma hasta el Principio de toda verdad, que es precisamente Dios.

Sin embargo, en Agustín se encuentran también otros tipos de pruebas, que vale la pena exponer. En primer lugar, recordemos la prueba —muy conocida para los griegos— en la que, analizando los rasgos de perfección del mundo, se asciende hasta su artífice. Leemos en la *Ciudad de Dios*: «Aun dejando de lado los testimonios de los profetas, el mundo en sí mismo, con su ordenadísima variedad y mutabilidad y con la belleza de todos los objetos visibles, proclama tácitamente que ha sido hecho, y hecho por un Dios inefable e invisiblemente grande, inefable e invisiblemente bello.»

Una segunda prueba es la conocida con el nombre de *consensus gentium*, que se hallaba presente en los pensadores de la antigüedad pagana: «El poder del verdadero Dios es tal que no puede permanecer totalmente oculto a la criatura racional, una vez que ha comenzado a hacer uso de la razón. Si se exceptúan algunos hombres cuya naturaleza está corrompida por completo, toda la especie humana confiesa que Dios es el creador del mundo.»

Una tercera prueba se halla en los diversos grados del bien, desde los

cuales se asciende hasta el primer y supremo bien, que es Dios. En la *Trinidad* se sostiene:

Sin duda alguna, tú sólo amas el bien, porque es buena la tierra con sus altas montañas, sus onduladas colinas, sus campos llanos; bueno es el terreno variado y fértil, buena la casa amplia y luminosa, con sus habitaciones dispuestas con armoniosas proporciones; buenos los cuerpos animales dotados de vida; bueno es el aire templado y saludable; buena la comida sabrosa y sana; buena la salud sin padecimientos ni fatigas; bueno es el rostro del hombre, armonioso, iluminado por una suave sonrisa y por vívidos colores; buena el alma del amigo por la dulzura de compartir los mismos sentimientos y la fidelidad de la amistad; bueno es el hombre justo y buenas son las riquezas que nos ayudan a quitarnos problemas de encima; bueno el cielo con el Sol, la Luna y las estrellas; buenos los ángeles por su santa obediencia; buena la palabra que instruye de modo agradable e impresiona de manera conveniente al que la escucha; bueno es el poema armonioso por su ritmo y majestuoso por sus sentencias. ¿Qué más podemos agregar? ¿Para qué seguir con esta enumeración? Esto es bueno, aquello es bueno. Suprime el esto y el aquello, y contempla el bien mismo, si puedes; verás entonces a Dios, que no recibe su bondad de otro bien, sino que es el Bien de todo bien. En efecto, entre todos estos bienes —los que he recordado u otros que se ven o se imaginan— no podemos decir que uno es mejor que el otro, cuando juzgamos de acuerdo con la verdad, si en nosotros no estuviese impresa la noción del bien mismo, regla según la cual declaramos buena a una cosa buena, prefiriendo una cosa a otra. Así es como debemos amar a Dios: no como a este o aquel bien, sino como al Bien mismo.

Esta última prueba finaliza con el amor de Dios. Se trata de algo verdaderamente paradigmático. Agustín no demuestra a Dios, como por ejemplo lo demuestra Aristóteles, con un propósito puramente intelectual, para explicar el cosmos. Lo hace, en cambio, para gozar de Él (*frui Deo*), para colmar el vacío de su alma, para poner fin a la inquietud de su corazón, para ser feliz. La felicidad verdadera existe sólo en la otra vida y no es posible en ésta, contrariamente a lo que pensaba Plotino. Sin embargo, sobre esta tierra podemos tener una pálida imagen de aquella felicidad. En efecto, resulta muy significativo que Agustín en sus *Confesiones* emplee el vocabulario de las *Ennéadas* para describir el momento de éxtasis que alcanzó en Ostia, al contemplar a Dios en compañía de su madre, Mónica. También es significativa la eliminación metafísica de toda dimensión física y la desaparición de toda alteridad —realizadas a la manera plotiniana, pero con un *pathos* espiritual más cálido y cargadas de un nuevo sentido— que se dan en este pasaje de las *Confesiones* que concierne al gozar de Dios, uno de los textos agustinianos más bellos:

Pero ¿qué amo, amándote a Ti? No una belleza corpórea, no una donosura transitoria, no un resplandor como el de la luz, que agrada a estos ojos, no dulces melodías provenientes de toda clase de cantos, no un suave perfume de flores, de ungüentos, de aromas, no el maná y la miel, no miembros festivos y dispuestos al abrazo carnal. No amo estas cosas, cuando amo a mi Dios. Y sin embargo, por así decirlo, amo una luz, una voz, un perfume, un alimento, un abrazo del hombre interior que hay en mí, donde resplandece en mi alma una luz que no se desvanece en el espacio, donde resuena una voz que el tiempo no arrebata, donde se huele un perfume que el viento no se lleva, donde gusto un sabor que no mengua con la voracidad, donde me estrecha un abrazo que la saciedad jamás disuelve. Esto es lo que yo amo, cuando amo a mi Dios.

Ser, verdad, bien (y amor) son los atributos esenciales de Dios, según Agustín. Ya hemos hablado del segundo y del tercero. Agustín ilustra el primero de la manera siguiente, en la *Ciudad de Dios*. Uno comprenderá mejor a Dios «... en la medida en que mejor haya comprendido las palabras dichas por Dios a través del ángel, cuando Moisés ordenó a los hijos

de Israel: “Soy el que soy”. Dios, que es suma esencia, esto es, el sumo ser y por tanto inmutable, ha concedido el ser a las cosas que creó de la nada, pero no el sumo ser que es Él: a algunas les ha dado una naturaleza más perfecta y a otras una naturaleza menos perfecta, de modo que existe una gradación en las naturalezas de los seres. Y así como del saber procede la ciencia, del ser procede la esencia, que es un nuevo término del cual no hicieron uso los antiguos escritores latinos, pero que es utilizado en nuestro tiempo para que nuestra lengua no carezca de lo que los griegos llaman *ousia*. Esta palabra, en efecto, procede del verbo griego que significa “ser” e indica la esencia.» En la *Trinidad* precisa aún más: «A Dios se le llama “substancia” de una manera impropia, para dar a entender mediante un nombre más común que es “esencia”, término justo y apropiado, hasta el punto de que quizás sólo a Dios pueda llamársele esencia. Sólo Él es verdaderamente, porque es inmutable, y es precisamente con este nombre como se autodefinió a su siervo Moisés cuando le dijo “Yo soy el que soy”. “Así dirás a los hijos de Israel: YO SOY me ha enviado a vosotros.” Sin embargo, tanto si se le llama “esencia”, término apropiado, como si se le llama “substancia”, término impropio, ambos términos son “absolutos” y no relativos.»

Es evidente que, para Agustín, al hombre le resulta imposible definir la naturaleza de Dios, y que en cierto sentido Dios *scitur melius nesciendo*, en cuanto que nos es más fácil saber lo que Él no es, que lo que Él es: «Cuando se trata de Dios, el pensamiento es más verdadero que la palabra, y la realidad de Dios más verdadera que el pensamiento.»

Los mismos atributos que se mencionaron antes (y todos los demás atributos positivos que se puedan afirmar de Dios) hay que entenderlos no como propiedades de un sujeto, sino como coincidentes con su esencia misma: «Dios recibe una cantidad de atributos: grande, bueno, sabio, bienaventurado, veraz, y todas las demás cualidades que no resulten indignas de Él. No obstante, su grandeza es la misma cosa que su sabiduría (no siendo Él grande por su volumen, sino por su poder); su bondad es lo mismo que su sabiduría y su grandeza; su veracidad se identifica asimismo con todos estos atributos. Así, en Dios, ser bienaventurado no es más que ser grande, sabio, veraz, bueno, o sencillamente ser.» Es mejor aún que afirmemos de Dios atributos positivos, negando lo negativo de la finitud categorial que acompaña a éstos: «Concibamos a Dios... bueno sin cualidad, grande sin cantidad, creador sin necesidad (de lo que crea), en el primer lugar sin colocación, abarcador de todas las cosas pero sin exterioridad, presente por completo en todas partes pero sin ocupar un lugar, sempiterno sin tiempo, autor de las cosas mudables, aunque permanece absolutamente inmutable y sin padecer nada.» Dios es todo lo positivo que se encuentre en la creación, pero sin los límites que hay en ésta, resumido en el atributo de la inmutabilidad y expresado mediante la fórmula con la que Él mismo se designó: YO SOY EL QUE SOY.

2.6. La Trinidad

Dios, para Agustín, es la Trinidad, y a este tema le dedica uno de sus libros más ambiciosos, su obra maestra doctrinal.

a) Su interpretación se construye sobre el siguiente concepto de base: «Para hablar de lo inefable, para poder expresar de algún modo lo que no se puede explicar de ningún modo, los griegos han empleado esta expresión: “una esencia, tres substancias”; en cambio, los latinos dicen: “una esencia o substancia, tres personas”, porque... en latín, esencia y substancia son considerados como sinónimos.» Esta igualdad de substancia hace que no pueda considerarse al Padre como Dios por excelencia, en un sentido privilegiado (así lo consideraron muchos griegos), sino que debe considerarse que, en sentido absoluto, Dios es el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo. El Padre, el Hijo y el Espíritu «son inseparables en el ser y, por eso, también actúan inseparablemente»; «La Trinidad misma es el único y exclusivo Dios verdadero». En la Trinidad, pues, no existe diferencia jerárquica ni diferencia de funciones, sino absoluta igualdad.

b) Agustín lleva a cabo la distinción de las Personas basándose en el concepto de relación, que se ha hecho célebre. En la *Ciudad de Dios* resume su doctrina de las relaciones afirmando que la naturaleza del Bien es una e idéntica en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, y añade lo siguiente: «El Espíritu Santo es distinto pero no diferente, porque es igualmente simple e igualmente bien eterno e inmutable. Y esta Trinidad es un solo Dios y no le quita a Dios la simplicidad. Por lo tanto, no decimos que la naturaleza del Bien sea simple porque en ella sólo exista el Padre, o sólo el Hijo o sólo el Espíritu Santo, o porque esta Trinidad sólo lo sea de nombre, sin la real subsistencia de las Personas (como creyeron los herejes sabelianos), sino porque es lo que tiene, excepto en las relaciones entre una y otra Persona. Así, no hay duda de que el Padre tiene al Hijo, pero no es el Hijo, y el Hijo tiene al Padre, pero no es el Padre.» El paso fundamental se efectúa, lógicamente, en la *Trinidad*. Lo citamos íntegramente porque no sólo constituye la clave necesaria para entender la doctrina agustiniana, sino que marca un hito en la teología occidental:

En Dios nada tiene un significado accidental, porque en Él no hay accidentes; sin embargo, no todo lo que de Él se predica, se predica según la substancia. En las cosas creadas y mudables, lo que no se predica en un sentido substancial no puede ser predicado más que en sentido accidental... Pero en Dios nada se predica en sentido accidental, porque en Él no hay nada mudable; y no obstante, no todo lo que se predica, se predica en un sentido substancial. En efecto, a veces se habla de Dios según la relación; así, se habla del Padre en relación con el Hijo, y del Hijo en relación con el Padre, y tal relación no es accidental, porque el uno siempre es Padre, y el otro siempre es Hijo. Siempre, no en el sentido de que el Padre empiece a ser padre a partir del momento en que nace el Hijo, o que éste empiece a ser hijo a partir de ese momento, sino en el sentido de que el Hijo nació desde siempre y nunca comenzó a ser hijo. Porque si hubiese comenzado a ser hijo en determinado tiempo y un día dejase de serlo, ésta sería una denominación accidental. En cambio, si el Padre fuese llamado Padre en relación consigo mismo y no en relación con el Hijo, y si el Hijo fuese llamado Hijo en relación consigo mismo y no en relación con el Padre, uno sería llamado Padre y el otro Hijo en un sentido substancial. Ahora bien, dado que al Padre no se le llama Padre si no es porque hay un Hijo, y al Hijo no se le llama Hijo si no es porque hay un Padre, éstas no son determinaciones que se refieran a la substancia. Ni uno ni otro se refieren a sí mismos, sino el uno al otro, y éstas son determinaciones que se refieren a la relación y no son de orden accidental, porque lo que se llama Padre y lo que se llama Hijo es eterno e inmutable. Por ello, aunque no sea la misma cosa ser Padre y ser Hijo, sin embargo la substancia no es diferente, porque estas denominaciones no pertenecen al orden de la substancia, sino al de la relación; relación que no es accidental, porque no es mudable.

c) En la doctrina trinitaria agustiniana hay un tercer punto fundamental: las analogías triádicas que Agustín descubre en lo creado y que en las

cosas y en el hombre exterior no son más que simples vestigios de la Trinidad, pero en el alma humana se convierten en auténtica imagen de la misma Trinidad, como hemos constatado antes. Entre las numerosísimas tríadas existentes, recordemos dos. Todas las cosas creadas manifiestan unidad, forma y orden, tanto las cosas corpóreas como las almas incorpóreas. Puesto que desde las obras nosotros nos remontamos a su creador, que es Dios uno y trino, podemos considerar que estos tres caracteres son vestigios que la Trinidad dejó en su obra. «En efecto, en la Trinidad se halla la fuente suprema de todas las cosas, la belleza perfecta, el gozo completo. Así, estas tres cosas parecen determinarse recíprocamente entre sí y en sí mismas son infinitas. Sin embargo, aquí abajo, en las cosas corpóreas, una sola cosa no es igual a tres cosas juntas, y dos cosas son más que una sola, mientras que en la Trinidad suprema una sola cosa es tan grande como tres cosas juntas, y dos no son algo mayor que una. Además, en sí mismas son infinitas. Así, cada una de ellas está en cada una de las otras, y todas están en cada una, cada una está en todas, todas están en todas, y todas son una sola cosa.» Análogamente, a un nivel más elevado, la mente humana es imagen de la Trinidad, porque también ella es una y trina, en la medida en que es mente, y como tal se conoce y se ama: «Por lo tanto, la mente, su conocimiento y su amor son tres cosas, y estas tres cosas no son más que una y, cuando son perfectas, son iguales.» En las analogías trinitarias existentes en el alma humana reside una de las mayores novedades de Agustín sobre esta tema. El conocimiento del hombre y el conocimiento de Dios se iluminan recíprocamente, de forma casi en espejo, en una manera admirable, y realizan a la perfección el proyecto del filosofar agustiniano: conocer a Dios y a la propia alma, a Dios a través del alma, y al alma, a través de Dios.

2.7. *La creación, las ideas como pensamientos de Dios y las razones seminales*

El problema metafísico sobre el que más se habían esforzado los antiguos era el de la procedencia de lo múltiple desde lo Uno: ¿por qué, y cómo, de lo Uno (o de algunas realidades originarias) han surgido los muchos? ¿Por qué, y cómo, del Ser que no puede no ser nació también el devenir, que implica el paso desde el ser hasta el no ser, y viceversa? Ninguno de los filósofos antiguos, al plantear este problema, había llegado al concepto de creación que, como sabemos, es de origen bíblico. Los platónicos fueron los filósofos que llegaron a las posturas menos distantes del creacionismo. No obstante, siguió siendo bastante notable aún la separación entre sus doctrinas y el creacionismo bíblico. Platón, en el *Timeo*, había introducido al Demiurgo. Sin embargo, la actividad del Demiurgo —aunque era racional, libre y se hallaba motivada por la causa del bien— resulta gravemente limitada, tanto por encima como por debajo. Por encima del Demiurgo existe el mundo de las ideas, que lo trascienden y que él toma como modelo; por debajo, en cambio, se halla la *chora* o materia informe, eterna como las ideas y como el propio Demiurgo. La obra de éste es una obra de fabricación y no de creación, porque supone como preexistente e independiente aquello que emplea para construir el mundo.

Plotino, en cambio, había deducido del Uno tanto las ideas como la materia misma, de una manera bastante ingeniosa, como hemos visto con anterioridad (cf. p. 302-306). Sin embargo, había llegado hasta los límites de un acosmismo en sentido estricto, y sus categorías de fondo podían servir, convenientemente reformadas, para interpretar la dialéctica trinitaria y no para interpretar la creación del mundo.

La solución creacionista —que para Agustín es, al mismo tiempo, verdad de fe y verdad de razón— resulta de una claridad ejemplar. La creación de las cosas se produce de la nada (*ex nihilo*), esto es, no de la substancia de Dios y tampoco de algo preexistente (la fórmula que más adelante se convertirá en canónica será *ex nihilo sui et subiecti*). En efecto, según Agustín una realidad puede proceder de otra por tres vías: a) *por generación*, y en este caso se deriva de la substancia misma del generador, como el hijo deriva del padre, y constituye algo idéntico al que lo engendra; b) *por fabricación*, y en tal caso, la cosa fabricada procede de algo que preexistía fuera del que la fabrica (de una materia), como ocurre en todas las cosas que produce el hombre: c) *por creación de la nada absoluta*, esto es, ni de la propia substancia ni de una substancia exterior.

El hombre sabe generar (los hijos) y sabe producir (las cosas artificiales, los artefactos), pero no sabe crear, porque es un ser finito. Dios genera de su propia substancia al Hijo que, como tal, es idéntico al Padre, pero crea el cosmos de la nada. Existe pues una enorme diferencia entre «generación» y «creación», porque esta última supone, a diferencia de aquella, al venir (al ser) por una donación de ser que el que crea realiza a aquello que no era en absoluto. Y dicha acción es un don divino gratuito, motivado por la libre voluntad y por la bondad de Dios, además de a su infinito poder. Un pasaje de la *Ciudad de Dios* establece de manera ejemplar el concepto de Dios como creador absoluto:

No sólo no llamamos a los agricultores creadores de un fruto determinado [...], sino que tampoco llamamos creadora a la tierra, a pesar de que parezca la madre fecunda de todas las cosas [...]. Asimismo, no debemos llamar a la madre, creadora de su propio hijo [...]. Sólo Dios es el creador de esas criaturas, que se hallan configuradas de modo diferente, según su propia generación. Sólo Dios, cuya oculta potencia penetra en todas las cosas con su propia presencia, hace ser todo lo que de algún modo es, porque si Él no lo hiciese, no existiría ni esto ni aquello, no podría ser. Por ello, si decimos que las ciudades de Roma y de Alejandría no fueron fundadas por los albañiles y los arquitectos que les dieron forma externa, sino por Rómulo y por Alejandro, cuya voluntad, consejo y mandato hicieron que se construyesen, tanto más debemos afirmar que sólo Dios es creador de las naturalezas, porque no hace nada que no sea hecho con la materia hecha por Él mismo, y no tiene más artífices que los que Él mismo ha creado. Y si Él substrajese, por así decirlo, su virtud creadora a las cosas, éstas dejarían de ser, de la misma forma en que no eran, antes de que fuesen. Empero, digo «antes», en la eternidad, no en el tiempo.

Esta última frase sirve para aclarar un segundo punto esencial. Dios, al crear de la nada el mundo, creó junto con el mundo el tiempo mismo. En efecto, el tiempo se halla vinculado estructuralmente al movimiento; sin embargo, no existe movimiento antes del mundo, sino sólo con el mundo. Esta tesis ya había sido anticipada por Platón en el *Timeo* (de forma casi literal; cf. p. 134) y lo único que hace Agustín es fundamentarla y explicarla mejor. Antes del mundo no había un «antes» temporal, porque no había tiempo, y en cambio había (sería preciso decir más bien «hay») la eternidad, que es como un infinito presente atemporal (sin una sucesión

de «antes» y «después»). No obstante, hablaremos más adelante de la cuestión del tiempo.

Las ideas realizan una función esencial en la creación. En Platón eran paradigmas absolutos, por fuera y por encima de la mente del Demiurgo. Ahora, como hemos dicho más atrás, se convierten en pensamientos de Dios (al igual que en Filón, en el platonismo medio o en los neoplatónicos) o también en el Verbo de Dios. Agustín declara que la teoría de las ideas es un principio absolutamente fundamental e irrenunciable, porque se halla intrínsecamente conectada con la doctrina de la creación, y en la *Cuestión sobre las Ideas* escribe textualmente:

¿Quién que sea religioso y esté formado en la verdadera religión, aunque no logre intuir las ideas, se atreverá a negar su existencia? Por lo contrario, afirmará que todo lo que existe, es decir, todas las cosas que se encuentran determinadas en su género por una naturaleza apropiada para existir, han sido creadas por Dios, y por obra suya vive todo lo que tiene vida, y toda la conservación del universo y el orden mismo con el que las cosas mudables siguen su curso temporal de acuerdo con una pauta determinada, todo esto se encuentra contenido y gobernado por leyes provenientes del Altísimo. Ahora bien, una vez establecido y concedido esto, ¿quién osaría decir que Dios ha creado todas las cosas irracionalmente? Y si no podemos ni decir ni creer esto, de ello se concluye que todas las cosas han sido creadas de acuerdo con una razón. Pero sería absurdo pensar que el hombre haya sido creado según la misma razón o idea que el caballo. Cada cosa, pues, ha sido creada de acuerdo con su propia razón o idea. Y estas razones o ideas, ¿dónde se hallarán, si no es en la mente del Creador? En efecto, Dios no podía contemplar algo que estuviese fuera de sí mismo, con objeto de tomarlo como modelo para crear lo que creaba: sería un sacrilegio sólo pensarlo. Sin embargo, si estas razones de todas las cosas creadas o por crear se hallan contenidas en la mente divina, y en la mente divina no puede haber nada que no sea eterno e inmutable, y estas razones fundamentales de las cosas son lo que Platón llamaba «ideas», no sólo existen las ideas, sino que las ideas son la verdadera realidad, porque son eternas e inmutables, y existe —gracias a que participa de ellas— todo lo que existe, sea cual fuere su modo de ser.

La postura que Agustín asume a este respecto, empero, es aún más sistemática de lo que refleja este pasaje. Para explicar la creación, además de la teoría de las ideas, utiliza la teoría de las razones seminales, elaborada por los estoicos y más tarde retomada y replanteada en clave metafísica por Plotino. La creación del mundo acontece de una manera simultánea. Dios no crea, sin embargo, la totalidad de las cosas posibles de una manera ya actualizada, sino que introduce en lo creado las simientes o gérmenes de todas las cosas posibles, que más adelante en el transcurso del tiempo se irán desarrollando de forma gradual, en diversos modos y con la ayuda de distintas circunstancias. En conclusión: Dios, junto con la materia, creó de manera virtual todas sus posibles actualizaciones, infundiendo en ella las razones seminales de todas las cosas. La evolución del mundo en el transcurso del tiempo no es más que la actualización y la plasmación de dichas razones seminales. Esta doctrina se expone con cierta amplitud en el *Comentario literal al Génesis* y se reitera en otras obras, especialmente en la *Trinidad*, a la que pertenecen estos dos pasajes muy representativos: «Es preciso... tener presente que en los diversos elementos de nuestro mundo se esconden simientes misteriosas de todas las cosas que nacen material y visiblemente. Una cosa son las simientes de los vegetales y de los animales visibles con nuestros ojos, y otra muy distinta las simientes misteriosas mediante las cuales, por mandato del Creador, el agua produjo los primeros peces y las primeras aves, y la tierra los primeros brotes y los primeros animales, según su especie.» «Una cosa, pues, es construir y

gobernar la creación, desde el centro y la cúspide de las causas —cosa propia y exclusiva del único creador, Dios—, y otra distinta es intervenir desde fuera, según las fuerzas y los medios distribuidos por Él, para llevar a la luz en este momento o en aquél, de esta manera o de otra, lo que ya estaba creado. Sin duda alguna, todas las cosas que vemos ya estaban creadas originaria y fundamentalmente en una especie de esquema de los elementos, pero para que salgan a la luz tiene que producirse una ocasión favorable. Y al igual que las madres se hallan grávidas de su prole, así el mundo entero se encuentra grávido de las causas de los seres que nacen; estas causas no son creadas en el mundo si no es por aquella Esencia suprema, sin la cual nada nace y nada muere, nada comienza y nada acaba.» Esta doctrina suscitó mucho interés en relación con el nacimiento y el éxito conseguido por el evolucionismo darwiniano. En realidad, como demuestra el último pasaje citado, la doctrina agustiniana de la evolución del mundo, desde el punto de vista ontológico, constituye una perfecta antítesis al evolucionismo darwiniano. Para Agustín, la evolución no es más que el actualizarse de aquello que había sido creado desde siempre y se hallaba bien establecido en la especie, mientras que para Darwin es válido lo opuesto.

El hombre ha sido creado como animal racional y ocupa el vértice del mundo sensible. Como ya hemos comprobado, su alma es una imagen de Dios-Trinidad. Es inmortal, y las pruebas de la inmortalidad del alma proceden en parte de Platón. En parte, en cambio, constituyen una profundización agustiniana, como por ejemplo la prueba basada en la autoconsciencia, que deduce de ésta la simplicidad y la espiritualidad del alma, y por ende, su incorruptibilidad. También cabe mencionar la prueba que infiere la inmortalidad del alma de la presencia en ésta de la verdad eterna: «Si muriese el alma, también moriría la verdad.»

Agustín no se define acerca del problema relativo al modo en que se generan las almas individuales: no se establece si es que Dios crea directamente cada alma, o bien si las creó todas en Adán, y desde Adán se transmiten gradualmente a través de los progenitores. Agustín parece haber mostrado simpatía por una solución «traducianista» de este último tipo, aunque entendida a nivel espiritual, lo cual en su opinión explicaría mejor la transmisión del pecado original. Sin embargo, no excluye la solución de la creación directa.

2.8. *La estructura de la temporalidad y la eternidad*

«¿Qué hacía Dios antes de crear el cielo y la tierra?» Esta pregunta impulsó a Agustín a efectuar un análisis del tiempo y lo condujo a soluciones geniales, que se hicieron célebres. Antes de que el cielo y la tierra fuesen creados, no existía el tiempo y, por lo tanto, no se puede hablar de un «antes» previo a la creación del tiempo. El tiempo es creación de Dios y, por lo tanto, el interrogante antes mencionado carece de sentido, porque aplica a Dios una categoría que sólo es válida para la criatura, cometiendo así un error estructural. Agustín afirma en las *Confesiones*: «Ni siquiera Tú precedes los tiempos con respecto a un tiempo; si así fuese, no precederías todos los tiempos. Asimismo, precedes todos los pasados en

tu eternidad siempre presente y trasciendes todos los futuros, porque son futuros, y el futuro —una vez que ha llegado— se convierte en pasado: Tú, en cambio, siempre eres el mismo, y tus años no tendrán fin... Tus años son un solo día y tu día no es cada día, sino el “hoy”, porque tu “hoy” no desaparece ante el mañana y no sigue al ayer. Tu “hoy” es la eternidad.» En pocas palabras, tiempo y eternidad son dos dimensiones inconmensurables: muchos de los errores que cometen los hombres cuando hablan de Dios, como en la pregunta que antes formulamos, surgen de una indebida aplicación del tiempo a lo eterno, que es algo totalmente distinto al tiempo.

¿Qué es, pues, el tiempo? El tiempo implica pasado, presente y futuro. Pero el pasado ya no existe y el futuro aún no es. Y el presente, «si siempre fuese y no transcurriese hacia el pasado, ya no sería tiempo, sino eternidad». En realidad, el ser del presente es un continuado dejar de ser, un continuo tender hacia el no ser. Agustín advierte que, de hecho, el tiempo existe en el espíritu del hombre, porque es en el espíritu del hombre donde se mantienen presentes tanto el pasado como el presente y el futuro: en sentido estricto, habría que decir que los tiempos son tres: el presente del pasado, el presente del presente y el presente del futuro. Y es en nuestro espíritu donde, de alguna forma, se hallan estos tres tiempos, que no se perciben en otro sitio: el presente del pasado, es decir, la memoria; el presente del presente, la intuición, y el presente del futuro, la espera. El tiempo, por tanto, aunque posee una conexión con el movimiento, no reside en éste ni en las cosas en movimiento, sino en el alma. Más exactamente: en la medida en que se encuentra vinculado de forma estructural a la memoria, la intuición y la espera, pertenece al alma, y es de modo predominante una extensión del alma, una extensión que se da entre memoria, intuición y espera. En este texto de las *Confesiones* se resume la solución agustiniana: «¿De qué manera disminuye o se consume el futuro que aún no existe, o crece el pasado que ya no es más, si no es porque en el alma —que es la causa del hecho— existen tres estados? Y es verdad que el alma espera, atiende y recuerda: de modo que aquello que espera, a través de lo que es objeto de su atención, pasa a convertirse en materia de su recuerdo. Ahora bien, nadie niega que el futuro aún no existe. A pesar de ello, en el alma existe la expectativa de un futuro. Y nadie negará que el pasado ya no es. No obstante, sigue existiendo en el alma el recuerdo del pasado. Y tampoco niega nadie que el presente carece de extensión, por lo que su transcurrir no es más que un punto. A pesar de ello, dura la atención, a través de la cual lo que será presente se apresura a dirigirse hacia el ser ausente. En consecuencia, no es largo el tiempo futuro que no existe aún, sino que el futuro largo es la larga espera del futuro. Y tampoco es largo el pasado que ya no existe, sino que el largo pasado es el largo recuerdo del pasado.» Esta solución ya había sido anticipada en cierto sentido por Aristóteles (cf. p. 176), y Agustín la desarrolla en un sentido marcadamente espiritual, llevándola hasta sus últimas consecuencias.

2.9. *El mal y su estatuto ontológico*

El problema de la creación está vinculado con el gran problema del mal, al que Agustín ha sabido dar una explicación que durante siglos ha constituido un punto de referencia obligada y que conserva toda su validez. Si todo proviene de Dios, que es el Bien, ¿de dónde procede el mal? Agustín, después de haber sido víctima de la dualista explicación de origen maniqueo, halló en Plotino la clave para solucionar la cuestión. El mal no es un ser, sino una carencia y una privación de ser: «Y el mal, cuyo origen buscaba, no es una substancia, porque si lo fuese, sería un bien. Y sería una substancia incorruptible, y por tanto sin ninguna duda un gran bien, o sería una substancia corruptible, y por tanto un bien que no podría estar sujeto a la corrupción. Por esto, vi con claridad que Tú habías hecho buenas todas las cosas.»

Más tarde, Agustín profundiza en la cuestión. El problema del mal puede plantearse en tres planos: a) metafísico-ontológico; b) moral, y c) físico.

a) Desde el punto de vista metafísico-ontológico, en el cosmos no existe el mal, sino que existen solamente grados inferiores de ser en comparación con Dios, dependientes de la finitud de las cosas creadas y del diferente grado de esta finitud. No obstante, aquello que ante una consideración superficial parece un defecto (y podría por tanto parecer un mal), en realidad desaparece desde la perspectiva del universo visto en su conjunto. Los grados inferiores del ser y las cosas finitas —incluso aquellas de orden ínfimo— constituyen momentos articulados en un gran conjunto armónico. Por ejemplo, cuando juzgamos que es un mal la existencia de determinados animales nocivos, en realidad estamos empleando la medida propia de nuestra utilidad y de nuestro provecho contingente y, en consecuencia, apelamos a una perspectiva errónea. Desde una visión de conjunto, cada cosa, incluso la aparentemente más insignificante, posee su propio sentido y su propia razón de ser y, por lo tanto, constituye algo positivo.

b) El mal moral, en cambio, es el pecado. Y el pecado depende de la mala voluntad. ¿Y de qué depende la mala voluntad? La respuesta de Agustín es muy ingeniosa. La mala voluntad no tiene una causa eficiente sino, más bien, una causa deficiente. Por su propia naturaleza, la voluntad habría de tender hacia el sumo Bien. Sin embargo, puesto que existen numerosos bienes creados y finitos, la voluntad puede tender hacia éstos e, invirtiendo el orden jerárquico, puede preferir una criatura en lugar de Dios, prefiriendo los bienes inferiores a los superiores. Si esto es así, el mal procede del hecho de que no hay un único Bien, sino que hay muchos bienes, y consiste precisamente en una elección incorrecta entre éstos. El mal moral, en consecuencia, es una *aversio a Deo* y una *conversio ad creaturam*. Escribe Agustín en la *Ciudad de Dios*: «Nadie... busque la causa eficiente de la mala voluntad; esta causa no es eficiente, sino deficiente, no es una fuerza productiva, sino su ausencia. En efecto, el alejarse de lo que es el ser supremo para aproximarse a lo que posee el ser en un grado inferior, significa comenzar a tener una mala voluntad.» Más adelante, precisa: «La mala voluntad no se halla en un individuo, sino porque éste lo quiere así, y sería de otra manera si así lo quisiese: por esto, sólo se

les aplica un justo castigo a los defectos voluntarios y no a los naturales. La voluntad se convierte en mal, no porque se dirija hacia cosas malas, sino porque se dirige erróneamente, contra el orden de la naturaleza, hacia un ser inferior, apartándose de Aquel que es el ser supremo.» El haber recibido de Dios una voluntad libre ha sido un gran bien. El mal constituye un uso equivocado de este gran bien, que tiene lugar de la forma que hemos descrito. Por eso Agustín puede sostener: «El bien que hay en mí es obra Tuya, un don Tuyo, y el mal que hay en mí es mi pecado.»

c) El mal físico, por ejemplo, las enfermedades, los padecimientos, los dolores anímicos y la muerte, poseen un significado muy precisado para quien filosofa en la fe: son la consecuencia del pecado original, es decir, una consecuencia del mal moral. «La corrupción del cuerpo que pesa sobre el alma no es la causa, sino el castigo del primer pecado: la carne corruptible no es la que ha vuelto pecadora al alma, sino el alma pecadora la que ha hecho corruptible al cuerpo.» En la historia de la salvación, sin embargo, todo esto posee un significado positivo.

2.10. *La voluntad, la libertad, la gracia*

Ya hemos mencionado el papel que desempeña la voluntad en Agustín. Los expertos han puesto de relieve, desde hace tiempo, que precisamente con Agustín la voluntad se impone a la reflexión filosófica, invirtiendo la antropología griega y superando de manera definitiva el antiguo intelectualismo moral, sus supuestos y sus corolarios. La atormentada vida interior de Agustín y su formación espiritual que se llevó a cabo por completo en el seno de la cultura latina —que había atribuido a la *voluntas* un relieve insólito para los griegos— le permitieron entender el mensaje bíblico en un sentido voluntarista. Por lo demás, Agustín es el primer escritor que nos presenta los conflictos de la voluntad haciendo uso de una terminología precisa, como la que ya hemos mencionado: «Era yo quien quería, era yo quien no quería: era yo precisamente el que ni quería del todo, ni rehusaba del todo. Por esto, luchaba conmigo mismo y me atormentaba a mí mismo.»

La libertad es algo propio de la voluntad y no de la razón, en el sentido en que la entendían los griegos. Y de este modo se resuelve la antigua paradoja socrática, según la cual resulta imposible conocer el bien y hacer el mal. La razón puede conocer el bien y la voluntad puede rechazarlo, porque ésta —aunque pertenezca al espíritu humano— es una facultad distinta de la razón y posee autonomía con respecto a ésta, aunque se halle vinculada a la razón. La razón conoce, la voluntad elige y puede elegir incluso lo irracional, aquello que no se muestra conforme a la recta razón. Así se explica la posibilidad de la *aversio a Deo* y de la *conversio ad creaturam*.

El pecado original fue un pecado de soberbia y fue la primera desviación de la voluntad: «Los dos primeros seres humanos comenzaron a ser malos en su interior, antes de caer en la abierta rebelión. No se puede llegar a cometer una mala obra, si antes no existe la mala voluntad. ¿Y qué pudo ser el comienzo de la mala voluntad, si no fue la soberbia?... ¿Y

qué es la soberbia, si no un deseo desordenado de una perversa excelencia? Y se tiene una grandeza perversa cuando el ánimo después de abandonar a aquel Principio al que siempre debería aferrarse, se cree y se convierte, por así decirlo, en principio de sí mismo. Esto sucede cuando uno quiere satisfacerse en exceso a uno mismo. Y el primer hombre se satisfizo a sí mismo cuando se apartó de aquel Bien inmutable que habría debido complacerle más que sí mismo. Sin embargo, tal apartamiento era voluntario, porque si su voluntad hubiese permanecido firme en el amor del Bien supremo e inmutable que le iluminaba para contemplar y le encendía para amar, no se habría alejado de Él para complacerse a sí mismo...» Sin embargo, el arbitrio de la voluntad se muestra verdaderamente libre, y en un sentido pleno, cuando no hace el mal. Y así le fue otorgado originariamente al ser humano. Después del pecado original, no obstante, la voluntad se debilitó y se vio necesitada de la gracia divina. Por consiguiente, el hombre no puede ser autárquico en su vida moral: tiene necesidad de esa ayuda divina. El siguiente texto ilustra a la perfección la postura agustiniana: «Cuando el hombre intenta vivir rectamente apelando exclusivamente a sus propias fuerzas, sin la ayuda de la gracia divina liberadora, resulta vencido por el pecado; el hombre, sin embargo, en su libre voluntad, tiene el poder de creer en su liberador y de acoger la gracia.»

Gilson ha resumido de modo elocuente el pensamiento agustiniano sobre las relaciones entre libertad, voluntad y gracia, en la forma siguiente: «Para hacer el bien... se requieren dos condiciones: un don de Dios, consistente en la gracia, y el libre arbitrio. Sin el libre arbitrio, no habría ningún problema; sin la gracia, el libre arbitrio (después del pecado original) no querría el bien o, si lo quisiese, no podría llevarlo a cabo. La gracia, pues, no tiene el efecto de suprimir la voluntad, sino de convertirla en buena, de mala que había llegado a ser. La libertad consiste, precisamente, en este poder de usar bien el libre arbitrio. La posibilidad de hacer el mal es inseparable del libre arbitrio, pero poder no hacerlo es la contraseña de la libertad, y hallarse confirmado en la gracia hasta el punto de ya no poder hacer el mal, es el grado supremo de la libertad. El hombre que se encuentra dominado más plenamente por la gracia de Cristo es, pues, el más libre: *libertas vera est Christo servire.*»

2.11. *La ciudad terrena y la ciudad divina*

El mal es amor de sí (soberbia) y el bien es el amor de Dios, es decir, el amor al verdadero bien. Esto se aplica al ser humano como individuo y al que vive en comunidad con los demás. El conjunto de los hombres que viven para Dios constituye la ciudad celestial. Agustín escribe: «Dos amores distintos generan las dos ciudades: el amor de sí, llevado hasta el desprecio de Dios, generó la ciudad terrena; el amor a Dios, llevado hasta el desprecio de sí mismo, generó la ciudad celestial. Aquélla se gloria de sí misma, ésta lo hace en Dios. Aquélla busca la gloria de los hombres, ésta tiene a Dios por máxima gloria.» Más aún: «La ciudad terrena es la de aquellos que viven según el hombre, y la otra es la de quienes viven según Dios.»

Las dos ciudades tienen un correlativo en el más allá, en el ejército de los ángeles rebeldes y en el de los que permanecieron fieles a Dios. En esta tierra, ambas ciudades surgieron junto con Caín y Abel. Los dos personajes bíblicos asumen el valor de símbolos de las dos ciudades. En este mundo, el ciudadano de la ciudad terrena parece ser el que domina; en cambio, el ciudadano de la ciudad celestial es como un peregrino. No obstante, el primero está destinado a la condenación eterna y el segundo a la salvación eterna.

La historia adquiere así un sentido completamente desconocido para los griegos, como ya hemos visto con anterioridad. Comienza con la creación y acaba con el fin del mundo, es decir, con el juicio final y con la resurrección. Posee tres momentos esenciales de carácter intermedio, que jalonan su trayectoria: el pecado original con sus consecuencias, la espera de la venida del Salvador y la encarnación y la pasión del Hijo de Dios, junto con la constitución de su Iglesia.

Agustín insiste mucho, al final de la *Ciudad de Dios*, sobre la resurrección. La carne resucitará íntegramente y, en cierto sentido, transfigurada, pero seguirá siendo carne: «La carne espiritual estará, pues, sujeta al espíritu, pero será carne, no espíritu; al igual que el espíritu ha estado sujeto a la carne, pero continúa siendo espíritu y no carne.»

La historia concluirá con el día del Señor, «que será como el octavo día consagrado con la resurrección de Cristo y que representa el descanso eterno, no sólo del espíritu, sino también del cuerpo. Allí descansaremos y contemplaremos: contemplaremos y amaremos: amaremos y alabaremos. Esto es lo que acontecerá en el fin sin final. ¿Y qué otro final es el nuestro, sino el de llegar al reino que no tiene fin?».

2.12. *La esencia del hombre es el amor*

A partir de Sócrates, los filósofos griegos habían dicho que el hombre bueno es aquel que sabe y conoce, y que el bien y la virtud consisten en la ciencia. Agustín, en cambio, afirma que el hombre bueno es aquel que ama, aquel que ama lo que debe amar. Cuando el amor del hombre se dirige hacia Dios (y ama a los hombres y las cosas en función de Dios) es *charitas*; en cambio, cuando se dirige hacia sí mismo y hacia el mundo y las cosas de este mundo, es *cupiditas*. Amarse a uno mismo y a los hombres no según el juicio de los hombres, sino según el juicio de Dios, significa amar de la manera justa.

Agustín también proporciona un criterio preciso para el amor, a través de la distinción entre el *uti* y el *frui*. Los bienes finitos son usados como medios y no se transforman en objeto de fruición y de gozo, como si fuesen fines. Así, la virtud del hombre, que los filósofos griegos habían determinado en función del conocimiento, a partir de Agustín es reconsiderada en función del amor. La *virtus* es el *ordo amoris*, es decir, amarse a sí mismo, a los demás y a las cosas según la dignidad ontológica que es propia de cada uno de estos seres, en el sentido que ya antes hemos mencionado.

Agustín se refiere en términos de amor, incluso al conocimiento de la verdad y de la luz que ilumina la mente: «Quien conoce la verdad conoce

aquella luz, y quien conoce aquella luz conoce la eternidad. El amor es lo que conoce.»

Por lo demás, la fe nos enseña que la creación nació de un acto de amor de donación y que la redención surgió asimismo de una donación de amor. Filosofar desde esa clase de fe debía llevar necesariamente a esta reinterpretación del hombre, de su historia como individuo y de su historia como ciudadano, desde la perspectiva del amor. Esta frase lapidaria resume de modo paradigmático el mensaje agustiniano: *pondus meum, amor meus*: mi peso reside en mi amor. El peso de su amor es el que le da consistencia al hombre, y su amor es el que determina su destino terreno y ultraterreno. En este horizonte, se comprende muy bien la exhortación final de Agustín: *ama, et fac quod vis*.