

San Agustín de Hipona

1. Relaciones entre Razón y Fe; Filosofía y Teología
2. Antropología
3. Interiorismo
4. El conocimiento
5. Orden, paz y belleza
6. Los dos reinos

Formación filosófica de San Agustín

San Agustín, situado en las postrimerías del mundo antiguo, es un gran vehículo de transmisión a la Edad Media de numerosas nociones filosóficas. Pero su formación se resiente de vacíos, que no siempre logró colmar con los destellos de su inteligencia genial^{1[1]}.

Conoció los principales sistemas de la filosofía griega, pero casi todos de segunda mano, como podía hallarlos en las referencias de Varrón, Cicerón o Cornelio Celso. Cita veintitrés veces a los estoicos, aunque no siente mucha simpatía hacia Séneca; veintidós a los epicúreos, calificándolos siempre severamente. Considera a los pitagóricos como «secta venerabilis ac prope divina»^{2[2]}, aunque en las Retracciones reconoce que es un elogio excesivo^{3[3]}. Habla también de los eleáticos. Sólo cita tres veces a Aristóteles, cuyos méritos reconoce, pero estimándolo inferior a Platón. «Vir excellentis ingenii et eloquio Platoni quidem impar»^{4[4]}. Conoció algunas obras aristotélicas (Categorías, Tópicos, Perihermeneías) traducidas por Mario Victorino, pero ignoró su sistema completo. Su conocimiento de Platón se redujo quizá al Fedón y al Timeo, que pudo conocer por traducciones de Cicerón y Mario Victorino. Pero su fuente filosófica principal fueron las Ennéadas, de Plotino, que tampoco sabemos si llegó a conocer en su totalidad.

Esos tratados fueron suficientes para determinar en San Agustín una profunda admiración hacia Platón. Aunque con el tiempo fue atenuando, y hasta rechazando, muchas de sus tesis fundamentales, siempre conservó la convicción de su afinidad con el cristianismo y de que era posible incorporarlo a una filosofía cristiana, sólo con someterlo a pequeños retoques. «Ex quo intelligitur, ipsos quoque platonicae disciplinae gentis philosophos, paucis mutatis, quae christiana importat disciplina, invictissimo unj regi Christo pias cervices oportere submittere»^{5[5]}.

Mucho fue, ciertamente, lo que San Agustín asimiló del platonismo. Sin embargo, esto no le impidió nunca señalar sus errores, subordinándolo siempre al dogma cristiano. Y jamás vaciló en apartarse decididamente de él en cuantas tesis sobaba lo más mínimo la ortodoxia cristiana. No es San Agustín un neoplatónico cristiano, sino un cristiano que utiliza algunos elementos neoplatónicos, en cuanto que coinciden con el cristianismo y le sirven para expresar sus creencias. No conoció el platonismo auténtico de una manera íntegra y profunda, ni tampoco aceptó jamás el neoplatonismo como sistema total.

Este no fue para él un término, sino una etapa de transición hacia el cristianismo, que quedó definitivamente superada en cuanto llegó a conocer la verdad total de la fe^{6[6]}. Así lo expresó admirablemente Santo Tomás: «Augustinus autem Platonem secutus quantum fides catholica patiebatur»^{7[7]}. «Et ideo Augustinus, qui doctrinis platoniorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accomoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit»^{8[8]}.

^{1[1]} Es muy significativo el siguiente texto sobre la decadencia de la filosofía: «Quos iam certe nostra aetate sic obmutuisse conspiciamus, ut vix in scholis rhetorum commemoretur tantum quae fuerint illorum sententiae. Certamina tamen etiam loquacissimis graecorum gymnasiis eradicata atque compressa sunt; ita ut si qua nunc erroris secta contra veritatem emerserit, nisi nomine cooperta christiano, ad pugnandum prosilire non audeat» (*Epist.* 118, III, 21).

^{2[2]} *De ordine* II 53.

^{3[3]} *Retract.* 11 3,43; P. A. C. VEGA, Introducción a la filosofía de San Agustín: BAC, «Obras de San Agustín», II p.42; PORTALIÉ, Augustin: Dict. Théol. Cath. c.2523.

^{4[4]} *De Civ. Dei* VIII 12: CC 47,229,15.

^{5[5]} *Epist.* 56. «Apud platonicos me, interim quod sacris nostris non repugnet, reperturum me esse confido» (*Contra acad.* 111 20,43). *De beata vita* 1 4: PL 32,961; *Epist.* 118,20-34.

^{6[6]} «Il croit au Christ, mais il va chercher et il est sûr de trouver chez les platoniciens une philosophie qui s'adapte à l'explication de sa foi» (E. PORTALIÉ, *Augustin, Saint: Dict. Théol. Cath.*, I C.2326). «En cuanto que la filosofía platónica concuerda con sus doctrinas religiosas, Agustín es francamente platónico; pero, desde el momento en que surja entre ambas una oposición o contradicción, Agustín no duda jamás en subordinar la filosofía a la religión, y la razón a la fe... Fue ante todo, un cristiano. Las cuestiones filosóficas están siempre, y cada vez más, en su espíritu, relegadas a un plano secundario» (G. GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le néoplatonisme* [París 1896] p.155).

^{7[7]} *De spir. creat.* a. 8 ad 8.

^{8[8]} *Summa Theol.* I 84,5. Y mejor que nadie el mismo San Agustín: «Laus quoque ipsa qua Platonem vel platonicos seu academicos philosophos tantum extuli, quantum impios homines non oportuit; praesertim contra quorum errores magnos defendenda est christiana doctrina» (*Retract.* I 1,9).

Relaciones entre Razón y Fe

El carácter de San Agustín es un bloque de una pieza, en el cual no caben fisuras ni divisiones. «No es un hombre al cual se pueda partir en dos. No reconoce más que una sola verdad, a la cual se entrega y abraza con toda su alma; la considera como una emanación de Dios, y se convierte en la ley de su ser»^{9[1]}. Se entrega siempre de una manera completa y total. La razón y la fe son cosas distintas, pero en el hombre cristiano no funcionan aisladamente, sino en íntima y fecunda compenetración. Una vez alcanzada la plenitud de la verdad en la fe cristiana, después de su largo itinerario -maniqueísmo, escepticismo, platonismo-, en el alma de San Agustín la razón y la fe viven en la más armónica compenetración, sin confundirse, pero también de manera inseparable. San Agustín no es un puro filósofo, que utiliza su razón para investigar los problemas de las cosas. La insuficiencia de la filosofía halla su complemento en la plenitud de la verdad descubierta por la fe. Desde que su alma se siente inundada por los resplandores de la fe, ya no habrá para él un funcionamiento autónomo de la pura razón. Su alma descansa en la posesión de la verdad que le suministra la fe, y a su vez la fe vivida penetra, sin anularla, hasta lo más íntimo de su razón^{10[2]}.

San Agustín considera su fe como el término alcanzado al cabo de una larga y penosa investigación a través de sus aventuras racionales por los campos de las diversas filosofías. Pero no como un término que invite al descanso, sino como un punto de partida para emprender nuevas especulaciones, que ya no serán de la razón sola, sino orientada y dirigida por la fe, ayudada por la gracia divina.

De esta manera, fe y razón, intrínsecamente combinadas y compenetradas, sin anularse ni excluirse, colaboran estrechamente en las etapas de un proceso intelectual, que desembocan, finalmente, en el amor. *Intellige ut credas. Crede ut intelligas*^{11[3]}. Es decir: primero la inteligencia prepara para la fe. Después la fe dirige e ilumina la inteligencia. Y, finalmente, la inteligencia, iluminada por la fe, desembocan juntas en el amor. Así, pues, el proceso completo será: del entender al creer, del creer al entender, y del creer y el entender al amor. «Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere; non enim reperio valentiorum. Quod autem subtilissima ratione persequendum est (ita enim iam sum affectus, ut quid sit verum, non credendo solum sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem)»^{12[4]}. Su anhelo supremo es la Verdad, y no le importa demasiado que los procedimientos para conseguirla pertenezcan a la fe o a la razón.

La fe purifica y esclarece los ojos del alma y la liberta del atractivo falaz de los sentidos. «Et ideo est necessario purgatio mentis nostrae, qua illud ineffabile ineffabiliter videri possit: qua nondum praediti fide nutrimur, et per quaedam tolerabiliora, ut ad illud capiendum apti et habiles efficiamur, itinera ducimur»^{13[5]}.

Mediante esta purificación, el alma se eleva por encima de las cosas sensibles y llega al conocimiento de las inteligibles: «Ut ergo ab huiusmodi falsitatibus humanus animus purgaretur, sancta Scriptura parvulis congruens, nullius generis rerum verba vitavit, ex quibus quasi gradatim ad divina atque sublimia noster intellectus velut nutritus assurgeret»^{14[6]}.

La razón es un poderoso auxiliar para hallar en las criaturas semejanzas que aclaren y hagan inteligible el contenido de la fe: «Lecturus haec quae de Trinitate disseruimus, prius oportet ut noverit stilum nostrum adversus eorum vigilare calumnias, qui fidei contemntes initium immaturo et perverso rationis amore, falluntur»^{15[7]}. Pero la razón tiene un límite, y no sirve para explicar todos los misterios: «Quod ergo intelligo, id etiam credo: at non omne quod credo, etiam intelligo»^{16[8]}. «In talibus rebus, tota ratio facti est potentia facientis»^{17[9]}.

Su aspiración no es sólo creer, sino llegar a la inteligencia de la fe. La fe es un principio, pero no un término definitivo. Debe llegarse a la inteligencia en cuanto sea posible en este mundo, esperando la inteligencia perfecta en el otro, mediante la visión directa de la Verdad plena e inmutable. «Si autem iam fidelis rationem poscat, ut quod credit intelligat, capacitas eius intuenda est, ut secundum eam ratione reddita, sumat fidei suae quantum potest intelligentiam»^{18[10]}.

La fe ayuda a entender, y debe ser la regla en la investigación racional sobre los misterios. «Tunc agnoscemus quam vera nobis credenda imperata sint, quamque optime et saluberrime apud matrem Ecclesiam nutriti fuerimus, quaeve sit utilitas lactis illius quod apostolus Paulus parvulis se potum dedisse praedicavit»^{19[11]}. «Quantum vero attinet ad illam summam, ineffabilem, incorporalem immutabilemque naturam, per intelligentiam utcumque cernendam, nusquam se melius, regente dumtaxat fidei regula, acies humanae mentis exercet, quam in eo quod

^{9[1]} E. PORTALIÉ, 1.c., col. 2322.

^{10[2]} «Quod intelligimus, debemus rationi; quod credimus, auctoritati» (De utilit. eredendi e.11: PL 42,83).

^{11[3]} *Serm.* 43,7.

^{12[4]} *Contra acad.* 111 20,43.

^{13[5]} *De Trin.* I 1,3: PL 42,821.

^{14[6]} *De Trin.* I 1,2: PL 42,820; *Solil.* 16-7: PL 32,875-877; *De ordine* II 8,25: PL 32,1007.

^{15[7]} *De Trin.* I 1, 1: PL 42, 819.

^{16[8]} *De Magistro* II 37: PL 32,1216.

^{17[9]} *Epist.* 137 11 8: PL 35,519.

^{18[10]} *Epist.* 20 1 4: PL 33,454.

^{19[11]} *De quant. animae* 33,76: PL 32,1077.

ipse homo in sua natura melius caeteris animalibus, melius etiam caeteris animae suae partibus habet, quod est ipsa mens: cui quidam rerum invisibilium tributus est visus»^{20[12]}.

Para esta investigación ayuda mucho llevar una vida virtuosa, la cual es el mejor fundamento de la inteligencia: «Et certe inconcusse crediderint Scripturis sanctis tamquam veracissimis testibus, agant orando et quaerendo et bene vivendo ut intelligant, id est, ut quantum videri potest videatur mente quod tenetur fide»^{21[13]}.

Pero San Agustín no piensa que sea fácil la investigación de la verdad: «Nihil est facilius, mi carissime, quam non solum se dicere, sed etiam opinari; verum invenisse; sed quam re ipsa difficillimum sit, agnosces, ut confido, his litteris meis»^{22[14]}.

Con excesivo simplismo se ha calificado el pensamiento de San Agustín como una filosofía del amor, dándole un sentido sentimentalista, totalmente ajeno a la mente del Santo. Reconoce la limitación de la razón humana, cuyas deficiencias se ponen de manifiesto por la diversidad de opiniones entre las escuelas filosóficas. De aquí se deduce la necesidad de la revelación y de la fe, que es, lo mismo que la gracia sobre la naturaleza, una especie de suplemento que Dios le añade para robustecer su debilidad y ampliar la cortedad de sus alcances: «Ubi defecerit ratio, ibi est fidei aedificatio»^{23[15]}. La fe llega hasta donde la razón no puede alcanzar: «Quod humana ratio non invenit, fides capit. Ubi ratio deficit, fides proficit»^{24[16]}.

Pero se falsea el espíritu de San Agustín cuando se pretende amparar con él una tendencia afectivista de la teología, en la cual se ensalzan el sentimiento, el «corazón», la adivinación, lo irracional y otras cosas semejantes, en detrimento de la inteligencia. Por el contrario, su aspiración más vehemente es llegar a la «intelligentia» de la fe. «Desideravi intellectu videre quod credidi»^{25[17]}. Comienza por el credere, mas no para detenerse en él, sino que aspira a llegar al intelligere. «Nisi aliud esset credere et aliud intelligere, et primo credendum esset quod magnum et divinum intelligere cuperemus, frustra propheta dixisset: Nisi credideritis non intelligetis (Is. 7,9); ipse quoque Dominus et dictis et factis ad credendum primo hortatus est quos ad salutem vocavit; sed postea cum de ipso dono loqueretur quod erat daturus credentibus, non ait: Haec est vita aeterna ut credant, sed: Haec est, inquit, vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum et quem misisti Iesum Christum. Deinde iam credentibus dicit: Quaerite et invenietis, nam neque inventum Bici potest quod incognitum creditur»^{26[18]}.

La fe de San Agustín no aspira sólo a sentir, sino sobre todo a comprender: Crede ut intelligas. Reconociendo las deficiencias de la razón humana, San Agustín la considera siem pre como el bien más alto del hombre y un instrumento maravilloso para investigar la verdad: «Quare vide, obsecro, utrum aliquid invenire possis quod sit in natura hominis ratione sublimius? -Nihil omnino melius invenio»^{27[19]}.

El concepto agustiniano de la ciencia humana y su relación con la fe aparece claramente en el siguiente texto: «De qua (scientia) volumine tertio decimo disputavi, non utique quidquid sciri ab homine potest in rebus humanis, ubi plurimum supervacanea vanitatis et noxae curiositatis est, huic scientiae tribuens, sed illud tantummodo quo fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur: qua scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide plurimum. Aliud est enim scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam quae non nisi aeterna est; aliud autem scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur et contra impios defendatur, quam proprio appellare vocabulo scientiam videtur apostolus»^{28[20]}.

Actitud ante la filosofía

San Agustín tiene el gran mérito de haber superado definitivamente las vacilaciones, los escrúpulos y las desconfianzas de otros Padres anteriores, dando acogida a las artes liberales y a la filosofía, y derecho de ciudadanía dentro del cristianismo. Su actitud es completamente distinta de la de otros Padres africanos (Minucio Félix, Tertuliano, Arnobio, Lactancio). Por el contrario, San Agustín se inclina decididamente a la posición acogedora de San Justino y Clemente de Alejandría. No en vano el conocimiento de la filosofía neoplatónica había sido como el pórtico que le había conducido hasta llegar al cristianismo. Tampoco podía echar en olvido su sólida formación en artes liberales ni desconocer el servicio que podían prestar aplicadas a la explicación y defensa de la fe cristiana.

Ciertamente que para él, como para San Justino y Clemente, la verdad plena y total solamente se halla en el cristianismo, con el cual hay que contrastar las doctrinas de los filósofos. En el cristianismo se halla la filosofía

^{20[12]} *De Trin.* XV 27,49: PL 42,1096.

^{21[13]} *De Trin.* XV 27,49 PL 42,1096.

^{22[14]} *De utilitate credendi* I 1: PL 42,65. «Son expérience de converti lui inspire le thème de l'utilité de croire, son éducation de philosophe lui inspire le thème de l'utilité de penser sa foi. Ce second thème est mieux encore que le premier celui qui porte l'empreinte la plus personnelle d'Augustin» (P. BATAIFFOL, *Le catholicisme de St. Augustin* [Paris 1920] p.72).

^{23[15]} *Serm.* 248,3.

^{24[16]} *Serm.* 190 11 2.

^{25[17]} *De Trin.* XV 28: PL 42,1098.

^{26[18]} *De lib. arbit.* 112,6: PL 32,124; R. GAGNEBET, *La nature de la théologie speculative: Rev. Thomiste* (1938) p.4-7.

^{27[19]} *De lib. arbit.* 116,13; *De Civ. Dei* XII 3. «Ipsa fide qua credit sanatur esse intelligat ubicumque invenerit, veritatem» 39.

ut intelligat ampliora» (In Ps. 118 serm.18,3: PL 37,1552). En su descripción del cielo dice: «ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine» (*De Civ. Dei* XXII 30).

^{28[20]} *De Trin.* XIV 1,3: PL V2, 1037.

verdadera y completa. Es la «sacrosancta philosophia»^{29[21]}, «nostra philosophia christiana»^{30[22]}. La verdad, hállese donde se halle, siempre es de Dios, y es un bien propio del cristiano: «Quisquis bonus verusque christianus est, Domini sui esse intelligat ubicumque invenerit, veritatem»^{31[23]}.

La filosofía es buena y útil con tal que no se oponga a la verdad revelada del cristianismo, con la cual hay que contrastar las doctrinas de los filósofos. «Apud platonicos me, interim quos sacris nostris non repugnet, reperturum esse confido»^{32[24]}. Es el procedimiento que emplea en el libro VIII De civitate Dei, donde pasa revista a los sistemas de la filosofía pagana, comparándolos con la verdad del cristianismo.

Alguna vez emplea expresiones un poco duras, dejándose llevar por la ola de la emoción oratoria: «Absorti sunt iuxta petram iudices eorum: iuxta Petram, id est, comparati, iudices magni, potentes, docti. Ipsi dicuntur iudices eorum, tanquam iudicantes de moribus et sententiam proferentes. Dixit hoc Aristoteles: Adiunge illum petrae et absortus est. Quid est Aristoteles? audiat. Dixit Christus et contremiscit apud inferos. Dixit hoc Pythagoras, dixit hoc Plato: Adiunge illos Petrae; compara auctoritatem illorum auctoritati evangelicae, compara inflatos Crucifixo. Vos litteras vestras conscripsistis in cordibus superbiorum... mortui estis, et nolo quaerere quomodo resurgatis. Tamdiu videntur aliquid dicere dond comparentur Petrae»^{33[25]}.

No obstante, su actitud no es de repulsa de la filosofía, de la que tantos elementos incorporó a su propio pensamiento. Su firme creencia de que la verdad plena solamente se da en el cristianismo, no le impide abrirse en actitud acogedora para utilizar todo cuanto pueda encontrar de bueno y aprovechable en el paganismo. No manda la Sagrada Escritura rechazar la filosofía, sino sólo la «filosofía de este mundo»: «non omnino philosophos, sed philosophos huius mundi evitandos atque irridendos esse praecipunt»^{34[26]}. En sus diálogos de Casiciaco recurre incesantemente a la filosofía, y en el De ordine se pregunta cómo puede llamarse feliz en esta vida el que ignora las artes liberales^{35[27]}. Si bien más adelante atenúa un poco su entusiasmo juvenil: «Hay muchos santos que las ignoran, y otros que las conocen no son santos»^{36[28]}.

Su actitud acogedora aparece claramente en el *De doctrina christiana*, obra de madurez (396-427) ordenada a la formación de los eclesiásticos que «se proponen estudiar las Escrituras y enseñarlas, defender la verdadera doctrina y refutar los errores» (IV 4). En ella presenta una especie de programa de educación, o una metodología para llegar mejor al conocimiento de las Sagradas Escrituras. Aborda el problema del uso que debe hacerse de las disciplinas humanas, para ponerlas al servicio de la ciencia sagrada. Sin detallar tanto como Clemente los distintos grados, San Agustín indica claramente un concepto jerárquico del saber, en que los inferiores deben estar subordinados al supremo, que es la ciencia sagrada, la cual es la suprema sabiduría. Su concepto, implícito, es el siguiente: 1º Educación de los párvulos. 2º Artes liberales. 3º Ciencia (de las cosas temporales). 4º Sabiduría (de las cosas eternas). Esta sabiduría suprema consiste en el estudio profundo de la Sagrada Escritura, a la cual deben subordinarse todos los demás conocimientos. Es el libro sagrado en el cual se contiene la palabra de Dios, y que está por encima de todos los objetos que puede proponerse la curiosidad científica. Pero se trata de un texto escrito, y para poder entenderlo e interpretarlo es legítimo emplear como auxiliares todos los recursos que puedan ofrecer las ciencias humanas.

Hay tres clases de ciencias creadas por el esfuerzo humano: dos rechazables y una utilizable. Son rechazables las ciencias supersticiosas, como la adivinación, los horóscopos sacados de las estrellas o de los fenómenos de la naturaleza (*errores mathematicorum*). Lo son también las ciencias superfluas, el teatro y la poesía profana, a la cual se muestra poco favorable, aprobando a Platón por haberla excluido de su ciudad. Pero hay otras ciencias necesarias o útiles, como son la escritura, el conocimiento de las lenguas, la dialéctica, la retórica, la ciencia de los números, la historia y las ciencias naturales. Para poder comprender el texto bíblico y las versiones, es útil conocer las lenguas, no sólo el latín, sino también el griego y el hebreo. Para refutar los sofismas de los herejes es útil la dialéctica. Abandonarla sería favorecer el «triunfo del error y de la injusticia». «Disputationis disciplina ad omnia genera quaestionum quae in litteris sanctis sunt penetranda et dissolvenda, plurimum valet»^{37[29]}. Pero el cristiano no debe contentarse con comprender él mismo la Sagrada Escritura, sino que debe esforzarse por hacerla comprender a los demás. Para esto sirve otra disciplina humana, que es la retórica^{38[30]}. Ciertamente que lo mismo puede servir para el bien que para el mal. Pero el cristiano debe utilizarla para ponerla al servicio del bien y la verdad. Debe saber probar y demostrar, mover los ánimos, empleando los diferentes estilos acomodados al fin que trata de conseguir: el dulce, el moderado y el enérgico. Sus mejores modelos son San Pablo y los profetas, Cipriano y Ambrosio. Asimismo es útil el conocimiento de las matemáticas y de la música, que sirven para elevar el alma a la contemplación de las armonías celestiales. También ayuda mucho el conocimiento de la

^{29[21]} *De ordine* I 11, 31.

^{30[22]} *Contra Iulianum* IV 14.

^{31[23]} *De doctrina christ.* II 18,28.

^{32[24]} *Contra acad.* III 20, 43.

^{33[25]} *Enarrat. in Ps.* 140,8.

^{34[26]} *De ordine* I 2: PL 32,993; *De Trin.* XIV 1,2: PL 42,1039.

^{35[27]} *De ordine* II 26.

^{36[28]} *Retract.* 1 3,42.

^{37[29]} *De doctr. christ.* II 31: PL 34,53ss.

^{38[30]} *De doctr. christ.* IV 2,3: PL 34,89-90.

historia, las ciencias naturales y la filosofía: «Aquellos que se llaman filósofos, si han llegado a decir cosas verdaderas y conformes a nuestra fe, sobre todo los platónicos, no sólo no hay que temer sus enseñanzas, sino tomarlas en provecho nuestro, como bienes de los cuales son injustos poseedores»^{39[31]}. No hay que menospreciar, por lo tanto, nada de cuanto bueno han dicho los sabios (c.10). Para justificar su actitud vuelve a renovar los viejos argumentos que ya hemos visto en San Justino, Clemente y Orígenes. Pero todavía se trata nada más que de un uso extrínseco de la filosofía. El cristiano hallará cosas mucho más preciosas en Jerusalén^{40[32]}.

La filosofía. Noción y división

La filosofía es «amor de la sabiduría», y expresa una cosa sumamente deseable: «Ipsium nomen philosophiae si consideretur, rem magnam toto que animo appetendam significat, siquidem philosophia est amor sapientiae»^{41[33]}. En cuanto a su división, aunque en la práctica no la utiliza para nada, menciona varias veces la de Orígenes, que procede de Jenócrates y los estoicos, en *Lógica, Física y Ética*. «Hic *Physica*, quoniam naturarum causa in Deo creatore sunt; hic *Lógica*, quoniam veritas lumenque animae rationalis nomini Deus est; hic *Ethica*, quoniam vita bona et honesta non aliunde formatur... quam cum commune bonum diligitur, quod summum ac verissimum Deus est»^{42[34]}. «Nosti enim quidquid propter adipiscendam sapientiam quaeritur, aut de moribus, aut de natura, aut de ratione quaestionem habere»^{43[35]}.

Concede gran importancia a la lógica y la ética. La lógica «in qua quaeritur, quoniam modo veritas percipi possit»^{44[36]}. La ética, porque el fin de toda filosofía es la felicidad: «Nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit»^{45[37]}. Pero no oculta su escasa estima por la física: «Hinc ad perscrutanda naturae, quae praeter nos est, operta proceditur, quae scire nihil prodest»^{46[38]}. «Infelix homo, qui scit illa omnia, te autem nescit; beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat; qui vero et te et alia novit, non propter illa beator, sed propter te solum beatus est»^{47[39]}. «Scientia terrestrium caelestiumque rerum magni aestimare solet genus humanum, in quo profecto meliores sunt qui huic scientiae praeponunt nosse semetipsos; laudabiliorque est animus cui nota est vel infirmitas sua, quam qui, ea non respecta, vias siderum scrutatur, etiam cogniturus»^{48[40]}.

Sus objetos predilectos de investigación son Dios, el alma y la felicidad eterna. «Deum et animum scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino»^{49[41]}. Toda su especulación está inspirada por un anhelo ascensional. Por encima de todo y en todas las cosas busca a Dios. El mundo y las cosas exteriores solamente le interesan en cuanto que le conducen al conocimiento de sí mismo y por medio de éste le ayudan a elevarse al de Dios. El mundo exterior le lleva a recluirse en su interior, y de la propia consideración se eleva a la trascendencia de Dios. Pero, después de conocido Dios, ese conocimiento revierte como una iluminación sobre el mismo hombre y el mundo, contribuyendo a su comprensión. El lema agustiniano puede ser: «De lo exterior a lo interior y de lo interior a lo superior»^{50[42]}. Es decir, pasar de las cosas externas y corpóreas a las superiores e incorpóreas: «ut a corporeis ad incorporea transeamus»^{51[43]}.

Esta aspiración, característica del pensamiento agustiniano, la vemos expresada en su típica distinción entre ciencia y sabiduría.

Ciencia y sabiduría.

La distinción entre *scientia* y *sapientia* es capital para entender el pensamiento de San Agustín. No se trata tan sólo de dos modos de conocimiento, sino que corresponde a dos objetos ontológica y psicológicamente distintos. El doble orden de realidades, sensibles e inteligibles, se refleja en el modo de conocimiento: ratio inferior (ciencia),

^{39[31]} *De doctr. christ.* II 40,60-61: PL 34 63; *De Trin.* XIII 19,24: PL 42,1033-1034. Hay un pasaje de San Agustín que veremos reproducido insistentemente por San Beda, Rabano Mauro, y que será alegado en las Capitulares de Carlomagno para justificar el estudio de la Gramática, cuyos «tropos» y «esquemas» son útiles para la comprensión de la Sagrada Escritura: «Sicut autem litterati modis omnibus locutionis, quos grammatici graeco nomine tropos vocant, auctores nostros usos fuisse et multiplicius atque copiosius, quam possunt existimare vel credere qui nesciunt eos et in aliis ista didicerunt; quos tamen tropos qui noverunt, agnoscunt in litteris sanctis, eorumque scientia ad eas intelligendas aliquantulum adiuvantur» (*De doctr. christ.* III 29,40). Cf. *De Trin.* XV 9: PL 42,1068).

^{40[32]} *De doctr. christ.* II 42,63: PL 34,64-66.

^{41[33]} *De mor. Eccles. cath.* 21; *Conf.* III 4,8; *De Civ. Dei* VIII 2; *De ordine* I 11,32: PL 32,993.

^{42[34]} *Epist.* 137 V 17.

^{43[35]} *Epist.* 118 III 19. «Itaque cum studium sapientiae in actione et contemplatione versetur, unde una pars eius activa, altera contemplativa dici potest... Plato utrumque iungendo philosophiam perfecisse laudatur, quam in tres partes distribuit: unam moralem, quae maxime in actione versatur; alteram naturalem, quae contemplationi deputata est; tertiam rationalem, qua verum determinatur a falso. Quae licet utrique, id est actioni et contemplationi, sit necessaria, maxime tamen contemplatio perspectionem sibi vindicat veritatis» (*De Civ. Dei* VIII 4: CC 47,129-220).

^{44[36]} *De civ. Dei* VIII 10: CC 47,227,40; *De ordine* II 13,38.

^{45[37]} *De civ. Dei* XIX 1: CC 47, 659, 120.

^{46[38]} *Conf.* X 35;55.

^{47[39]} *Conf.* V 4,7.

^{48[40]} *De Trin.* IV prooem. c.1,1.

^{49[41]} *Solil.* I 2,7: PL 32,872. «Dios, siempre el mismo, conózcame a mí, conózcate a ti. He aquí mi plegaria» (*Solil.* II 1,1: PL 32,885; *De ordine* II 18, 47: PL 32,1017).

^{50[42]} E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age* p.129.

^{51[43]} *De Musica* I 2.

ratio superior (sabiduría). Las cosas y verdades temporales se ordenan a las eternas, la ciencia a la sabiduría, y ésta a la contemplación y al amor de Dios.

La ciencia tiene por objeto el conocimiento racional de las cosas temporales y mudables del mundo sensible. La sabiduría se ocupa del conocimiento intelectual de las realidades y verdades eternas e inmutables del mundo suprasensible o inteligible. «Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis; quid cui praeponendum sive postponendum sit, non est difficile iudicare»^{52[44]}.

Hay que corregir la antigua definición de filosofía: «Rerum humanarum divinarumque scientia». El estudio de las cosas humanas y temporales pertenece a la ciencia. Pero el de las divinas, tan sólo a la sabiduría. El estudio de ambas es bueno y legítimo. Lo malo es invertir el orden, hacer prevalecer el primero sobre el segundo o contentarse con permanecer en la ciencia, sin esforzarse por pasar a la sabiduría. Todo saber debe aspirar a la liberación interior del hombre y a la consecución del bien supremo, en el cual se halla la felicidad. El que se contenta con permanecer en el campo de las cosas mudables y temporales y no trata de ascender más arriba, no se liberta de la concupiscencia y del orgullo («nihil aliud est cupiditas, nisi amor rerum transeuntium»). A la sabiduría, que versa sobre las cosas eternas e inmutables, se llega por la meditación y la contemplación. A esto debe subordinarse la ciencia, como una etapa inferior, aunque indispensable, del conocimiento perfecto. Hay que pasar de la belleza sensible, transitoria, de las cosas mudables y materiales, a la eterna e inmutable de las divinas: «Cum anima per seipsam nihil sit... quidquid illi esse est a Deo sit, in ordine suo manens ipsius Dei praesentia vegetatur in mente atque conscientia. Itaque hoc bonum habet intimum. Progredi in extima quid est aliud quam intima proicere, id est longe a se facere Deum?» En las cosas exteriores no encontrará el alma lo que busca: «quod enim in illo anima quaerit constantiam scilicet aeternitatemque, non invenit, quoniam rerum transitus completur infima pulchritudo»^{53[45]}.

Dios es el bien, la verdad y la realidad suprema, y, por lo tanto, la suprema sabiduría consistirá en conocerlo y amarlo: «Sapientia perfecta est colere Deum secundum mandatorum illius veritatem». En conocer a Cristo, que es «Dei virtus et Dei sapientia». «Quae autem dicenda est sapientia nisi quae Dei sapientia est? Accepimus autem etiam auctoritate divina Dei filium nihil esse aliud quam Dei sapientiam. Quid putatis esse sapientiam nisi veritatem? Etiam hoc dictum est: Ego sum veritas»^{54[46]}.

Una consecuencia de este punto de vista teológico, que contrapone lo mutable a lo inmutable, lo temporal a lo eterno, lo finito a lo infinito, es un cierto menosprecio de la «ciencia», que se ocupa de las realidades del mundo inferior. San Agustín aspira sobre todo a la Verdad absoluta: «Su ideal es la sabiduría, no la ciencia»^{55[47]}. El hombre y las criaturas deben estar sujetos y subordinados al Creador: «Omnis enim sapientia disciplina est quae ad homines erudiendos pertinet, Creatorem creaturamque dignoscere, et illum colere dominantem et istam subiectam fateri»^{56[48]}. Así la ciencia humana tiene un valor propedéutico para la sabiduría divina. Es un precioso auxiliar para ayudar a comprender el sentido de la Sagrada Escritura, en que se contiene la palabra y la revelación de Dios. Pero no debe cultivarse por sí misma, sino sólo en cuanto que contribuye a elevarnos a la sabiduría. «Ipse (Christus) nobis fidem de rebus temporalibus inserit, ipse de sempiternis exhibet veritatem. Per ipsum pergimus ad ipsum, tendimus per scientiam ad sapientiam»^{57[49]}. Es, pues, natural, oírle exclamar: «Tendamos a la causa suma, al autor sumo, al principio sumo de todas las cosas»^{58[50]}. Así, la verdadera filosofía se identificará con la religión: «Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem»^{59[51]}. «Repudiatis igitur qui neque in sacris philosophantur, neque in philosophicis consecrantur»^{60[52]}. La sabiduría se identificará para él «primero con la filosofía, luego con la religión y, finalmente, con Dios»^{61[53]}.

Esta contraposición de «ciencia» y «sabiduría» repercutirá fuertemente en los «agustinianos» del siglo XIII, los cuales admitirán las disciplinas filosóficas como un auxiliar externo o un refuerzo puramente exterior de la ciencia sagrada. Pero rehusarán dar a ésta el sentido aristotélico de ÉTrra-Murl. Alejandro de Hales, San Buenaventura, Roberto Kilwardby, etc., insistirán en que la teología es sabiduría (sapientia). Santo Tomás cargará el acento en su carácter de ciencia. Su *Summa Theologica* será un esfuerzo para superar ese dualismo, borrando las fronteras un poco artificiales entre ambos saberes y reabsorbiéndolas en un saber unificado, cuyos caracteres señalaremos en su debido lugar.

^{52[44]} *De Trin.* XII 15,25.

^{53[45]} *De Musica* XII 40-46.

^{54[46]} *De beata vita* IV 34: *Retract* I 1.

^{55[47]} H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (París 1938) p.280.

^{56[48]} *Liber de 83 quaestionibus* q.81.

^{57[49]} *De Trin.* XIII 19,24: PL 42,1034.

^{58[50]} *De quant. animae* c.33; *De Genesi et ad litteram* II 9.

^{59[51]} *De vera religione* c.5.

^{60[52]} *De vera religione* c.7.

^{61[53]} P. A. C. VEGA: BAC, «Obras de San Agustín», II p.43

Antropología: El Alma Humana

1) Naturaleza del Alma.

Siguiendo el orden descendente de la creación, las primeras criaturas de Dios son los ángeles, cuya existencia solamente conocemos por la fe. San Agustín trata de explicar su naturaleza aplicándoles, analógicamente, los caracteres de las almas humanas^{62[1]}. Duda si tienen cuerpo, pero se inclina a atribuirles una materia espiritual, concepto que veremos reaparecer en el siglo XIII en la tesis del hilemorfismo universal^{63[2]}.

A continuación de los ángeles («paulo minuisti eum ab angelis»), viene el hombre, compuesto de dos sustancias distintas, cuerpo y alma, que es su parte principal. San Agustín subraya fuertemente su composición y la distinción radical entre sus componentes, aunque afirmando la unidad del compuesto humano. Conoce la definición aristotélica: «Homo est animal rationale, mortale»^{64[3]}. Pero se inclina al concepto platónico, que le permite hacer resaltar la distinción entre cuerpo y alma y la superioridad de la segunda sobre el primero. «Homo anima rationalis est, mortali; atque terreno utens corpore»^{65[4]}. Así el alma es una «substantia quaedam rationis particeps regendo corpori accomodata»^{66[5]}.

Rechaza el pluralismo platónico de almas. Solamente tenemos una, que penetra y vivifica todo el cuerpo, y está toda entera en todas y cada una de sus partes: «Tota singulis parti bus simul adest, quae tota simul sentit in singulis. Per totum quippe corpus, quod animat, non locali diffusionem, sed quadam vitali intentione porrigitur». Es simple y no tiene cantidad. Lo cual se prueba por el conocimiento que tiene de sí misma: «cum se mens novit, substantiam suam novit»^{67[6]}. No la concibe como forma del cuerpo, y considera un misterio la unión de dos sustancias tan distintas constituyendo una sola naturaleza^{68[7]}. Pero no admite que esa unión sea debida a un castigo, por el cual el alma haya sido condenada a encerrarse en un cuerpo. No es una unión violenta, sino natural. Aunque después del pecado el cuerpo se haya convertido en prisión del alma.

San Agustín describe en el alma muchas actividades o funciones. Al alma le corresponde animar y vivificar el cuerpo, moverlo, regirlo y conservarlo, produciendo la vida vegetativa y sensitiva, y sirviéndose de él para las funciones de la intelectual. «Per animam ergo corpus subsistit, et eo ipso est quo animatur... Corpus per illam subsistit, dantem speciem... (si non tradit speciem quam sumit a summo bono, non per illam fit corpus)... tradit speciem anima corpori»^{69[8]}. Señala especialmente tres funciones del alma, que son memoria, entendimiento y voluntad, buscando en ellas una imagen trinitaria. «Haec tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita, nec tres mentes, sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia... Quocirca tria haec, eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia»^{70[9]}.

2) Origen del Alma

San Agustín se plantea la cuestión del origen del alma, confesando que no acierta a resolverla. «Nam quod attinet ad eius originem, qua fit ut sit in corpore, utrum de illo uno sit, qui primo creatus est, cum factus est homo in animam vivam; an similiter, ita fiant singulis singulae, nec tunc Sciebam, nec adhuc scio»^{71[10]}. Rechaza la preexistencia platónica. Pero vacila entre el creacionismo y el generacionismo. «Animam nec substantiam esse, quae Deus sit, neque ex angelis, tamquam parentibus, Deum animas creare». Dios, que es el creador del alma, es también su patria y su morada: «Propriam quamdam habitationem animae ac patriam, Deum ipsum esse, a quo creata est». Pero ¿cómo creó Dios las almas? ¿Creó separadamente cada alma individual o las creó todas en Adán en forma de germen, y cada alma sería transmitida por los padres? ¿Creó en un principio los gérmenes espirituales de las almas, a una sustancia espiritual de la cual se irían formando sucesivamente las almas individuales? Confío esos gérmenes a los ángeles para que fueran uniéndolos a los cuerpos correspondientes, conforme les llega el tiempo de nacer? En el *De libero arbitrio* (388-395) expone San Agustín cuatro sentencias, sin decidirse por ninguna: «Harum autem quatuor de anima sententiarum, utrum de propagine veniant, an in singulis quibusque nascentibus novae fiant, an in corpora nascentium iam alicubi existentes vel mittantur divinitus, vel sua sponte labantur, nullam temere affirmare oportebit»^{72[11]}.

^{62[1]} *De civ. Dei* XI-XII; *De libero arbitrio* III 25,75.

^{63[2]} *De Gen. ad litt.* VII 6,9.

^{64[3]} *De ordine* II 11,31; *De civ. Dei* IX 13,3.

^{65[4]} *De moribus Eccl. cath.* I 27,52.

^{66[5]} *De quant. animae* XIII 22.

^{67[6]} *De Trin.* X 10,15.

^{68[7]} *De civ. Dei* XXI 10,1; *De mor. Eccl. cath.* IV 6-8.

^{69[8]} *De immort. animae* XV 24.

^{70[9]} *De Trin.* IX 4.

^{71[10]} *Retract.* I 1.

^{72[11]} *De libero arbitrio* III 21: PL 32,1299-1300. San Agustín no ocultó nunca sus vacilaciones sobre esta cuestión. «De animarum adventu, utrum ex parentibus an desuper sit, vincant qui potuerint; ego adhuc inter utroque ambigo, et moveor, aliquando sic, aliquando autem sic» (*De Genesi ad litt.* X 21: PL 34, 425). «Sed quia hoc me facere compellit de animae exortu caliginosissimae quaestionis obscuritas, manum potius porrigan confitenti, et quidquid illud est nosse cupienti; et doceant si

Para San Agustín no ofrece duda la creación especial por Dios del alma de Adán y de la de Cristo. Pero el dogma del pecado original le hace vacilar para admitir esto mismo respecto de las almas de todos los demás hombres. «Dic mihi si animae singillatim singulis hodieque nascentibus fiunt ubi in parvulis peccent» (*Ep. 166 ad Hieron.* IV 10: PL 33, 725). Para explicar la transmisión del pecado original le resulta mucho más fácil la teoría traducianista. En su carta a Optato de Milevi, que le consulta sobre esta cuestión (418), le manifiesta no tener todavía formada una opinión propia (numquam me ausum fuisse de hac quaestione definitam proferre sententiam, et impudenter referre in litteras ad alios informandos, quod apud me non fuerit explicatum). Rechaza el traducianismo grosero, a la manera de Tertuliano, pero no excluye la posibilidad de una especie de transmisión más o menos espiritual («tamquam lucerna de lucerna accendatur, ut sine detrimento alterius, alter ignis inde existat»: PL 33, 861-862). Por lo demás, con tal que se salve el dogma de la transmisión del pecado original, declara a San Jerónimo que no tiene inconveniente en aceptar la tesis de la creación especial de cada alma por Dios en cada caso. «Unde illa de animarum novarum creatione sententia, si hanc fidem fundatissimam non oppugnat, sit et mea; si oppugnat, non sit et tua» (PL 33,731).

Interiorismo Agustiniiano

El agustinismo «aporta a las almas el sentido de la interioridad, el apetito de la bienaventuranza, la convicción del valor religioso de la inteligencia, la fe en la soberanía absoluta de la gracia, la primacía de una antropología sobrenatural sobre toda física, la percepción realista de la economía de la salvación a través de la historia y más allá de los ciclos del cosmos. Riquezas propiamente cristianas, que garantizarán la asimilación del naturalismo griego contra las tentaciones paganas de todo renacimiento»^{73[1]}.

El objeto supremo de la ciencia es conocer y amar a Dios y al prójimo por amor de Dios. Para ello hay que desprender el alma del apego a todas las cosas de la tierra y elevarla a Dios, donde se halla su felicidad. A San Agustín le interesa sobre todo el conocimiento del hombre y de Dios, pero poco el del mundo sensible. El conocimiento de sí mismo es el principio de la sabiduría. Mas para esto es preciso apartarse de las cosas exteriores, cerrar los ojos y los oídos y recogerse en la propia interioridad. «Ut se noscat, magna opus habet consuetudine recedendi a sensibus et animam in seipsum colligendi atque in seipso retinendi. Quod ii tantum assequuntur, qui plagas quasdam opinionum, quas vitae quotidianae rursus infligit, aut solitudine inurunt aut liberalibus medicant disciplinas»^{74[2]}.

Pocos temas aparecen en San Agustín con tanta insistencia como el llamamiento a la interioridad: «Álbi non invenies quam penes te ipsum»^{75[3]}. «Semper foras exis, intro redire detrectas. Qui enim te docet intus est»^{76[4]}. «Consideret se unusquisque vestrum, intret in semetipsum, adscendat tribunal mentis suae, constituat se ante conscientiam suam, cogat se confiteri»^{77[5]}. «cognosce quod es, cognosce te infirmum, cognosce te hominem, cognosce te peccatorem, cognosce te maculosum»^{78[6]}.

Pero el conocimiento de sí mismo no es en San Agustín un término, sino un principio. Por encima de todo busca a Dios. El conocimiento del hombre y de las demás cosas solamente le interesa en cuanto que le ayudan para elevarse hasta El: «Noli foras ire, in teipsum redi; in interiori homine habitat veritas; et si animam mutabilem inveneris, transcede te ipsum»^{79[7]}.

possunt, vel ostendant, si quid de hac re vel certa ratione didicerunt, vel apertissimo eloquio crediderunt». (*Ep. ad Marcellinum* 7).

^{73[1]} M. D. CHENU, *La théologie comme science au XIII siècle* (París 1943). p.117.

^{74[2]} *De ordine* I 1,3.

^{75[3]} *De Trin.* XIV 5,8.

^{76[4]} *Enarr. in Ps.* 139,15.

^{77[5]} *In Io.* XXXIII 5: CC 36,308,20.

^{78[6]} *Serm.* 137 IV 4.

^{79[7]} *De vera relig.* 39,72.

El Conocimiento

Su concepto dualista del hombre, integrado por la unión de dos sustancias, una material y otra espiritual, se refleja en su concepto del conocimiento. Un cuerpo material no puede influir directamente sobre el alma espiritual. «El alma no está sometida a su cuerpo como una materia a su obrero»^{80[1]}.

a) Conocimiento sensitivo. Los objetos exteriores materiales actúan sobre nuestro cuerpo, impresionando los sentidos externos, en los cuales está presente el alma. Pero el alma no puede sufrir la acción de las cosas materiales, porque lo inferior no puede actuar sobre lo superior, ni lo material sobre lo espiritual. La sensación es un acto vital, y, por lo tanto, una actividad propia del alma. «Sentire non est corporis, sed animae per corpus». La acción de los cuerpos sobre los órganos sensoriales es solamente una ocasión, para que el alma, que siempre está alerta y vigilante a todas las modificaciones sufridas por el cuerpo, forme inmediatamente en sí misma una imagen correspondiente al objeto exterior. Así se sirve de los sentidos como de un instrumento para realizar la función vital y cognoscitiva de la sensación^{81[2]}. Por lo tanto, las sensaciones no son pasiones que sufre el alma, sino acciones que ella ejerce, utilizando el instrumento de los sentidos.

Podemos representar la sensación como un proceso en tres fases:

1. El cuerpo recibe pasivamente las impresiones de los cuerpos exteriores. La mayor parte de ellas de una manera inconsciente. Pero otras afectan a los órganos de los sentidos, que son las partes más sutiles y delicadas del cuerpo, causando en ellos alegría, placer o dolor, lo cual atrae hacia allí la atención del alma.

2. El alma no es afectada por las impresiones corpóreas ni las recibe pasivamente, sino activamente, formando con ocasión de ellas una imagen (verbo sensible) correspondiente a los objetos que las han causado. Así vela por la conservación del cuerpo y para mantenerlo ante las reacciones del mundo exterior. Esa imagen es verdadera, aunque la sensación puede ser ocasión de error, si el juicio no la interpreta correctamente, conforme a la realidad y al objeto que la ha ocasionado^{82[3]}.

3. Una vez producida la sensación y su imagen correspondiente, el alma prosigue su labor cognoscitiva, «celeritate mirabili quae ineffabiliter longe est a corporis tarditate»^{83[4]}. Las sensaciones son unificadas por un sentido central interior, que nos hace sentir las como nuestras y compararlas entre sí. Después pasan a la imaginación, que las depura todavía más. Y, finalmente, se conservan en el tesoro de la memoria.

Todo esto pertenece todavía al conocimiento sensible. Pero ya en la sensación el alma obra por sí misma, sin estar sujeta por completo a las impresiones corporales. No obstante, la sensación es ya una fuente de ciencia y una especie de puente entre el conocimiento sensitivo y el racional: «A specie quippe corporis quod cernitur, exoritur ea quae fit in sensu cernentis, et ab hac, ea quae fit in memoria, et ab hac, ea quae fit in acie cogitantis»^{84[5]}.

De suerte que el alma, al conocer, viene a ejercer en cierto modo una acción creadora semejante a la de Dios. Dios es el creador del mundo sensible; pero el alma participa de la actividad divina creando en sí una imagen de este mundo^{85[6]}.

b) El conocimiento intelectual. El alma humana posee otra clase de conocimiento superior, que la eleva por completo sobre el nivel de los animales. Es el racional, en el cual hay que distinguir dos aspectos, la ratio inferior y la ratio superior, que corresponden a dos objetos distintos, uno el mundo sensible y temporal, y otro el inteligible y eterno^{86[7]}.

La razón inferior es la fuente de la ciencia (**scientia**), o sea del conocimiento de las cosas sensibles y temporales. Su fin es subvenir a las necesidades prácticas de la vida. Abarca el conjunto de actos por los cuales el alma conoce y juzga de las cosas materiales, tal como se las presentan los sentidos. No porque las ideas provengan de las cosas sensibles, pues en San Agustín tanto las sensaciones como las ideas propiamente dichas son creaciones de la misma alma, con ocasión de las impresiones recibidas en los sentidos; sino en cuanto que el alma percibe la correspondencia y relación de sus ideas con las cosas exteriores del mundo sensible.

La razón superior es la fuente de la sabiduría (**sapientia**), la cual versa sobre las verdades y razones eternas, sobre las ideas inmutables y las cosas absolutas, necesarias y divinas del mundo inteligible. Su fin es la

^{80[1]} *De Musica* VI 5,8-16; *De vera religione* 33,62.

^{81[2]} «Sentire non est corporis, sed animae per corpus; neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur» (*De Gen. ad litt.* III 7; XII 50).

^{82[3]} «Non est igitur exspectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis» (*De diversis quaest.* 83 q.9).

^{83[4]} *De Gen. ad litt.* XII 33.

^{84[5]} *De Trin.* XI 9,16.

^{85[6]} Con mucha prudencia y moderación plantea el problema el P. Ulpiano Álvarez, previniendo contra la tendencia a buscar en San Agustín nociones y conceptos epistemológicos que sólo aparecen varios siglos después. Cf., Sobre epistemología agustiniana: *La Ciudad de Dios* 169 (1956) p.296-306.

^{86[7]} «Non distas a pecore, nisi intellectu: noli aliunde gloriari. De viribus praesumis? a bestiis vinceris: de velocitate praesumis? a muscis vinceris: de pulchritudine praesumis? Quanta pulchritudo est in pennis pavonis? Unde melior es? ex imagine Dei. Ubi imago? in mente, in intellectu. Si ergo ideo melior pecore, quia habes mentem qua intelligas, quod non potest pecus intelligere, inde autem homo, quia melior pecore; lux hominum est lux mentium. Lux mentium supra mentes est, et excedit omnes mentes. Hoc erat vita illa, per quam facta sunt omnia» (*In Io. Evang.* I tr.3 n.4).

contemplación, que llega hasta el conocimiento de Dios^{87[8]}. Nos hace comprender las esencias de las cosas, conforme a las verdades inmutables (incommutabilia vera), que son el fundamento de nuestra certeza. «Non sunt tamen rationis expertia nec hominibus pecoribusque communia. Sed sublimioris rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas, quae nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent»^{88[9]}.

Es evidente que entre la razón humana y las cosas divinas, o las cosas en cuanto que participan de las razones eternas, existe una desproporción ontológica. Esos objetos exceden la capacidad y el alcance de la razón inferior, y para conocerlos no basta la luz natural de la inteligencia humana, sino que es necesaria una intervención divina, una iluminación especial de Dios. Esta iluminación constituye uno de los temas más típicos del pensamiento agustiniano, pero al mismo tiempo uno de los más difíciles de interpretar. Para comprenderla conviene considerarla en un doble sentido: activamente, por parte de Dios, y pasivamente, por parte del hombre. Por parte de Dios no hay dificultad. Dios es no sólo la fuente primaria del ser, sino también de la verdad, que la imprime en nuestras almas a la manera como el sello deja su huella en la cera^{89[10]}. Es el sol del mundo inteligible: «Ea non posse intelligi nisi ab alio quasi suo sole illustrentur»^{90[11]}. Es la luz que ilumina todas las inteligencias: «Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent quae intelligibiliter lucent omnia»^{91[12]}. «Hoc interioribus nostris luminibus iubar sol ille secretus infundit». Es el maestro interior, que responde a las preguntas del alma: «De universis quae intelligimus... intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem»^{92[13]}.

Esta iluminación guarda un paralelismo con la función creadora y conservadora que Dios ejerce sobre las criaturas. No se trata de un acto comunicado de una vez para siempre, sino de una acción continuada durante toda la vida.

Por parte de la inteligencia humana, la dificultad consiste en el modo de comportarse ante esta iluminación divina.

a) San Agustín rechaza el innatismo platónico, que se basa en la preexistencia de las almas. En sus primeras obras admite un cierto innatismo, en cuanto que Dios habría dotado a cada alma de un conjunto de ideas en estado virtual; pero después lo sustituye por la acción iluminadora de Dios. «Credibilis est enim, propterea vera responderet de quibusdam disciplinis, etiam imperitos earum, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae ubi haec immutabilia vera conspiciunt»^{93[14]}. «Ubi ergo te inveni, ut discerem te? Neque enim iam eras in memoria mea, priusquam te discerem. Ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me?»^{94[15]}.

b) Hay que excluir del texto precedente todo sentido ontologista, a la manera de Malebranche, Gioberti o Ubaghs; es decir, que la inteligencia, iluminada por esa luz divina, veía las razones eternas y las ideas en la esencia de Dios. A pesar de algunas ambigüedades de expresión, propias de un lenguaje más oratorio que técnico, San Agustín distingue la visión intuitiva de Dios, propia de los bienaventurados en el cielo, de esa iluminación sobre la razón superior del hombre: «Hoc lumen non est lumen illud quod Deus est»^{95[16]}. Ni siquiera puede compararse a la visión transeúnte que Dios concede a algunos santos (Moisés, San Pablo)^{96[17]}, Basta con entenderla como una especie de luz creada, incorpórea, en la cual la inteligencia humana ve algo así como una imagen o participación de las ideas divinas, pero sin contemplarlas en sí misma^{97[18]}.

c) Tampoco debe entenderse en el sentido de que Dios ejerciera respecto del entendimiento humano las funciones de entendimiento agente^{98[19]}. No puede aceptarse esta interpretación, si el entendimiento agente se toma en sentido aristotélico, pues su función propia es realizar la abstracción, a la cual no se refiere San Agustín.

^{87[8]} *De Trin.* XII 14-15,22-25; *Conf.* XII 25,35; *De diversis quaest.* 83 9.46.

^{88[9]} *De Trin.* XII 2.

^{89[10]} *De Trin.* XVI 15.

^{90[11]} *Solil.* 18,15.

^{91[12]} *Solil.* 11,3.

^{92[13]} *De magistro* XI 38. San Agustín plantea el problema del conocimiento en función de la aspiración del alma hacia Dios. Su anhelo es llegar a la sabiduría, o sea al conocimiento de las realidades invisibles y eternas del mundo superior. Esto explica que no acuda a buscar la fuente primaria del conocimiento intelectual en los datos de la experiencia sensible, sino en un principio más alto. Así, el tema del *De magistro* consiste en presentar a Dios como el verdadero maestro interior. Todo conocimiento es una iluminación, que se deriva de las razones eternas, y, en último término, de Dios. Cf., Santo Tomás, *S. Theol.* I 84,6. No puede admitirse sin reservas la afirmación de Gilson: «la donnée la plus apparente du problème, c'est l'absence de données» (*Introduction à l'étude de S. Augustin* p.115). Si hay deficiencias en el análisis psicológico del funcionamiento de las facultades cognoscitivas, sin embargo, está clara la aspiración agustiniana a una verdad y una certeza superior a las que proporcionan los sentidos, y ésta la busca tratando de ponerse en comunicación con la fuente primaria del ser y de la verdad. Sobre la iluminación agustiniana, R. Jolivet, *La doctrine augustinienne de l'illumination: Rev. de Phil.* 37 (1930) p.382-502; Caturelli, Alberto, *La doctrina agustiniana sobre el maestro y su desarrollo en Santo Tomás de Aquino* (Córdoba [Argentina] 1954).

^{93[14]} *Retract.* I 4,13. Cf. *Solil.* II 20,35.

^{94[15]} *Conf.* X 26,37.

^{95[16]} *Contra Faustum* XX 7.

^{96[17]} *De Genesi ad litt.* XII 28,56; 34,67.

^{97[18]} *De Trin.* XII 5,24.

^{98[19]} Dios produciría «dans notre âme une image de ces vérités qui déterminent notre connaissance. En langage scolastique, le rôle que les aristotéliciens attribuent à l'intellect agent qui produit les species impressae, ce système l'attribue à Dieu» (E. PORTALIÉ, 1.c., col.2336).

Y menos aún en el sentido del entendimiento agente separado como lo presentarán los musulmanes, pues para San Agustín el entendimiento del hombre no es una pura pasividad, sino que ejerce la acción vital de la intelección, si bien ayudado por la iluminación divina cuando se trata de materias que están por encima de la capacidad de la razón inferior.

El problema de la certeza.

San Agustín se esfuerza por afirmar sobre bases sólidas el fundamento de nuestra certeza. El motivo de su obra *Contra académicos*, escrita en Casiciaco, no debe buscarse en que en aquel tiempo existieran seguidores de esa corriente filosófica, sino en la crisis pasajera que él mismo acababa de sufrir antes de su conversión. Más bien se trata de una ficción para buscar razones de corroborar él mismo su certeza y afianzar la de sus amigos, evitándoles la caída en el escepticismo. Pero sus doctrinas tienen gran importancia histórica como anticipaciones del problema del conocimiento, tal como siglos más tarde lo planteará el cartesianismo, el cual, de unas cuantas tesis agustinianas, mal entendidas y sacadas de quicio, hará brotar una nueva corriente filosófica.

Para refutar el escepticismo, San Agustín adopta el método de seguir el mismo procedimiento de sus adversarios, fingiendo que duda progresivamente de todo, hasta llegar a acorralarlos en una certeza postrera, de la cual les sea imposible dudar. Esa certeza será la convicción profunda e innegable de su propia existencia, atestiguada por el hecho del pensamiento y hasta de su misma duda. «Noli plus assentiri, quam ut ita tibi apparere persuadeas, et nulla deceptio est»^{99[20]}. «Tu, qui vis te nosse scis esse te? -Scio. Unde scis?- Nescio. Simplicem te sentis an multiplicem? -Nescio. Movere te scis? -Nescio. Cogitare te scis?-Scio»^{100[21]}.

Para San Agustín no hay nada más íntimo al alma que ella misma. Por lo tanto, en el sentimiento íntimo que el alma tiene de sí misma es donde hay que buscar la fuente de la certeza. «Nihil enim tam novit mens, quam id, quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi»^{101[22]}.

En San Agustín se hallan las fórmulas del Cogito, ergo sum, con mucha anticipación respecto de Descartes. Pero con un sentido aceptable y verdadero que no tienen en el filósofo francés. No se trata de una verdad, para sacar de ella por deducción toda la filosofía, sino simplemente de una certeza primaria, que es la de la propia existencia, de la cual no cabe dudar racionalmente. «Omnis, qui se dubitatem intelligit, verum intelligit, et de hac re, quam intelligit, certus est; de vero igitur certus est. Omnis igitur qui utrum sit veritas dubitat, in se ipso habet verum unde non dubitet, nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecumque dubitare»^{102[23]}. «Utrum enim aeris sit vis vicendi... an ignis... dubitaverunt homines; vivere se tamen, et meminisse et intelligere et velle et cogitare et scire et iudicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit, si dubitat, unde dubitat, meminit, si dubitat, dubitare se intelligit, si dubitat, certus esse vult, si dubitat, cogitat, si dubitat, scit se nescire, si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere»^{103[24]}.

Orden, paz y belleza

Un tema latente en todo el pensamiento agustiniano es el del orden que reina en todo el universo, y cuyo fundamento profundo es la unidad de Dios, de donde se deriva toda la multiplicidad y variedad de los seres.

El orden consiste en que cada cosa ocupe el lugar que le corresponde en el conjunto de los seres. «Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio»^{104[1]}. No importa que haya discrepancias y disonancias en algunos casos particulares, pues aun éstas contribuyen a su manera a la armonía del conjunto. Hasta en la sucesión de los acontecimientos históricos existe un orden, que equivale a un bellissimo poema dirigido por la providencia divina: «(Deus) ordinem saeculorum tanquam pulcherrimum carmen etiam quibusdam quasi antithesis honestavit»^{105[2]}.

Del orden entre todas las cosas resulta la paz, cuya definición viene a corresponder al concepto de justicia cósmica de los filósofos griegos: «Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium, pax animae irrationalis, ordinata requies appetitionum, pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensus, pax corporis et animae ordinata vita et salus animantis, ...pax omnium rerum tranquillitas ordinis»^{106[3]}.

En este mismo concepto del orden basa San Agustín su concepto de la belleza, haciéndola consistir ante todo en el número, la armonía y la proporción. E. de Bruyne hace notar que «la Estética del seudo Dionisio deriva del

^{99[20]} *Contra acad.* III 2,26.

^{100[21]} *Solil.* II 1,1; II 3.

^{101[22]} *De Trin.* XIV 4,7.

^{102[23]} *De vera relig.* 39,73. «Et si certum est te esse dubitatem, quaere unde sit certum: non illic tibi, non omnino solis huius lumen occurret, sed lumen verum quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum» (*Ibid.*).

^{103[24]} *De Trin.* X 10,14. «Nulla in his veris Academicorum argumenta formido dicentium: quid, si falleris? -Si enim fallor, sum. Nam qui non est utique nec falli potest, ac per hoc sum si fallor. Quia ergo sum, si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor?» (*De Trin.* XV 12,21: PL 42,1073). «Si non esses, falli omnino non posses» (*De libero arbitrio* II 3,7). «Non potest qui non vivit errare» (*Enchiridion* 20,7). «Si non esses, falli omnino non posses» (*De libero arbitrio* 11 3,7). *De civ. Dei* XI 26: PL 41,339-340

^{104[1]} *De musica* VI 16,47.

^{105[2]} *De civ. Dei* XI 18: CC 48,337,4-5.

^{106[3]} *De civ. Dei* XIX 13: CC 48,678-679.

placer visual, mientras que la de San Agustín, del placer auditivo del ritmo musical o métrico». La belleza consiste en la «aequalitas numerosa»^{107[4]}. Todo es número. El número comienza con el Uno, el cual es bello por la igualdad y la similitud, y todo se coordina por el orden: «Numerus autem et ab uno incipit, et aequalitate ac similitudine pulcher est, et ordine copulatur»^{108[5]}. La proporción armónica se da en la Santísima Trinidad, que es la cumbre del ser y de la perfección. En el Padre se da la Unidad; en el Hijo, la Igualdad y en el Espíritu Santo, la Armonía entre la Unidad y la Igualdad.

Asimismo, la belleza de todas las demás cosas resulta del número y de la proporción. «Sensit nihil quam pulchritudinem sibi placere et in pulchritudine figuras, in figuris dimensiones, in dimensionibus numeros»^{109[6]}. Por esto toda criatura aspira a la unidad, esforzándose por ser igual a sí misma y por mantener su propio orden y el lugar que le corresponde en el orden universal^{110[7]}.

Los Dos Reinos

El genio de San Agustín alcanza su máxima elevación en su celeberrima obra *De civitate Dei*, magna apología del cristianismo, madurada a lo largo de trece años, y que es uno de los libros que más profundo influjo han ejercido en la Edad Media.

Su sentido primario no es político, sino esencialmente religioso. No enfrenta al Estado civil por la Iglesia, como se interpretará siglos más tarde, sino que sus dos «ciudades» son la representación de dos reinos, el de Dios y el del demonio, el de la luz y el de las tinieblas, el del bien y el del mal, el del amor y el del odio, el del cielo y el de la tierra. «Fecerunt itaque civitates duas amores duo: *terrenam* scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, *caelestem* vero, amor Dei usque ad contemptum sui»^{111[1]}.

Su ocasión inmediata es la profunda impresión producida por la caída de Roma en poder de los bárbaros (410), acontecimiento que debió de sacudir como un terremoto cósmico los espíritus de quienes confiaban en la fuerza y la perennidad del Imperio romano. «Horrenda nobis nuntiata sunt», exclama el mismo San Agustín^{112[2]}.

La ciudad de Dios se divide en dos partes (I-X y XI-XXII). En la primera, defensiva, rechaza las acusaciones de los paganos contra la Iglesia, pero al mismo tiempo ataca a fondo al paganismo, demostrando su incapacidad para asegurar la prosperidad y felicidad en la tierra, y sobre todo para preparar la de la vida futura. Esto le ofrece ocasión para exponer ampliamente y criticar las doctrinas religiosas y filosóficas de los paganos. Para la filosofía tiene interés especial el libro VIII, en que San Agustín pasa revista a las opiniones de las principales escuelas filosóficas griegas y latinas.

En la segunda parte hace la confrontación de los dos «reinos», su origen (*exortus*), su desarrollo (*excursus*) y su fin (*finis*), a propósito de lo cual distribuye los acontecimientos históricos conforme a un concepto providencialista, en seis períodos, correspondientes a los días de la creación, con su mañana y su tarde, siendo la segunda siempre una catástrofe, «como el diluvio, la confusión de lenguas, la caída de Saúl, el destierro, la reprobación del pueblo hebreo» 158. Todo terminará con el juicio final, en que se realizará la separación de los dos «reinos», que habían coexistido mezclados durante largos siglos. Esto significará el triunfo definitivo del bien sobre el mal, de la luz sobre las tinieblas y del reino de Dios sobre el de Satanás, en el séptimo período, ya ultraterreno, que corresponde al descanso sabático.

Un plan general tan amplio, que comienza en Dios y acaba en Dios, abarcando todo el desarrollo de la historia, centrado en torno a la figura de Jesucristo Redentor, desde la creación del mundo hasta el juicio final, presentaba a San Agustín magnífica ocasión para desarrollar numerosas cuestiones incidentales sobre dogma, moral, filosofía, historia, etc. De esta manera, *la Ciudad de Dios*, además de su carácter apologético para responder a las inculpaciones de los paganos, tiene también una finalidad en que, como en el *Apocalipsis* de San Juan, puede verse claramente el propósito de fortalecer la fe de los cristianos en aquellos terribles momentos de prueba, su confianza en la Providencia divina y la seguridad en el triunfo final del bien sobre el mal. De todo ello resulta no sólo una apología del cristianismo, sino también una gran enciclopedia, de la que tantos y tan ricos materiales sacarán los pensadores de la Edad Media.

^{107[4]} *De musica* 12,38.

^{108[5]} *De musica* XII 17,56.

^{109[6]} *De ordine* 2,15.

^{110[7]} «Nullam esse naturam quae non... appetat unitatem, sive similis in quantum potest esse conetur, atque ordinem proprium vel locis vel temporibus vel in corpore quodam libramento salutem suam teneat» (*De musica* 17,56)

^{111[1]} *De civ. Dei* XIV 28: CC 48,451; G. DEL ESTAL, O. S. A., *La dialéctica de los «dos reinos» en la filosofía agustiniana del Derecho y del Estado: La Ciudad de Dios*, 75 (1959) 5-72.

^{112[2]} *Serm. de Urbis excidio* 2,3: PL 40,718. Una repercusión semejante la sufre San Jerónimo: «Postquam vero clarissimum terrarum omnium lumen exstinctum est, immo romani imperii truncatum caput, et, ut verius dicam, in una urbe totus orbis interiit, obmutui et humiliatus sum et silui a bonis» (*Comment. in Ezechiam* 1: PL 25,16).

San Agustín

(El presente texto es la transcripción de una conferencia dictada por don Julián Marías, que, como se sabe, no utiliza para ello un texto escrito - en la edición se mantiene el estilo oral. Conferencia del curso "Los estilos de la Filosofía", Madrid, 1999/2000 - edición: Renato J. de Moraes - Julián Marías

San Agustín nació el 354 y murió el 431; son tres siglos los que lo separan de aquél otro filósofo de lo cual hablamos el otro día: Séneca. Pero no solamente la distancia es temporal, es la distancia también de un nuevo estilo profundamente distinto. En definitiva, en San Agustín encontramos una etapa nueva de la filosofía. Hemos hablado del pensamiento griego, hemos añadido algo que está ya en latín, pero dentro del área del pensamiento helénico: Séneca. Y se termina con eso una gran etapa, la primera etapa del pensamiento filosófico, centrada, ustedes se acuerdan, en el problema del cambio, del movimiento, *kinesis* en griego, mutación, que hace que las cosas sean o no sean, lleguen a ser y dejen de ser, cambien de cantidad, de cualidad... En definitiva, el problema de la inestabilidad de lo real. Recuerden ustedes que ese era el gran problema y eso se trata de superar mediante la noción de ser, ente, *ón*, de Parménides, en conflicto con la otra gran idea griega: la naturaleza, la *physis*, que es justamente cambio, variación. Las cosas están amenazadas por el cambio, por la variación, y se trata de buscar eso que verdaderamente es, que es lo que es, si posible, de un modo permanente. Este es el gran problema central del pensamiento antiguo.

Pero ahora nos encontramos con una situación profundamente distinta. San Agustín es el primer gran filósofo cristiano. Evidentemente ha habido preocupación filosófica entre los cristianos en los primeros siglos, lo que se llama la Patrística, la obra de los Padres de la Iglesia, que es primariamente teológica, religiosa, pero evidentemente con una componente, con una vertiente filosófica. Pero el primero gran filósofo, el primero creador filosófico dentro del cristianismo es San Agustín.

Y entonces, evidentemente, la filosofía cambia totalmente, porque el problema ya es otro, el cristianismo introduce algo mucho más radical que el cambio, que la variación, que la *kinesis* helénica. El cristiano piensa que el mundo ha sido creado, la idea de creación es ajena al pensamiento griego. Los griegos, van avistar ahí la naturaleza, la *physis*, tratarán de explicarla, harán cosmogonías, para explicar la origen del mundo, como se ha hecho, pero la idea de creación es ajena al pensamiento griego. Hay incluso un caso particularmente claro que es el de Plotino, el gran pensador neoplatónico, que tiene evidentemente ya influencias cristianas. Entonces, aparece ese influjo que le lleva a pensar algo que tiene cierta analogía con la idea de creación: es lo que él llamará la emanación. El principio capital lo llamará el Uno, más o menos lo equivalente de la divinidad, produce todo lo demás por emanación. Hay muchas metáforas, hay una serie de imágenes, por ejemplo, una luz que se va iluminando, que va difundiéndose hasta que se extingue en la niebla. Hay diferentes formas de entender eso, pero lo capital es que la emanación es la producción de todo lo que no es el Uno desde el Uno, que emana de él.

Ese concepto de emanación no es creación; el cristianismo, en cambio, afirma la creación: en el principio creó Dios el cielo y la tierra, y lo creó de la nada: no de sí mismo, no es emanación, no es la fabricación del mundo con una materia prima existente ya; es que Dios pone en existencia una realidad nueva, distinta de Él, por amor efusivo, ese es el motivo, diríamos, de la acción creadora de Dios, y evidentemente está amenazado por la nada, es decir, el problema es que podría no haber nada. No es el cambio de una cosa a otra, no es el problema de la *kinesis* griega, es algo mucho más radical: lo real está amenazado por la nada, podría no haber nada. Y Dios ha puesto el mundo en existencia. Esto, evidentemente, es un grado de radicalidad mayor que el pensamiento griego, es decir, el pensamiento griego parte de algo, de que están ahí las cosas. Esa pregunta es capital: ¿por qué hay algo, y no más bien nada? Es la formulación que hará Leibniz, y después Unamuno, y en tercer lugar, Heidegger. Si suele olvidar a Unamuno, que lo dice muy enérgicamente.

Eso primeramente responde a la actitud que se inicia con el cristianismo, con lo cual el problema radical es justamente la realidad de lo creado y del Creador. No olviden ustedes que cuando empleamos, y se va a emplear durante toda la Historia, la palabra "ser" aplicada a la realidad que conocemos, a la realidad creada -a las cosas, a los hombres, a los astros, a todo lo que encontramos- y aplicada a Dios: hay un problema. Porque ser creador es algo radicalmente distinto de ser creado. Se puede aplicar la palabra "ser" también a Dios, recuerden ustedes como decía Aristóteles "el ser se dice de muchas maneras" (luego concretizando en cuatro maneras), y hay el problema de la analogía del ente: el ente se dice de muchas maneras, pero todas tienen una referencia común, él va a encontrar precisamente el fundamento de la analogía en la idea de sustancia, de la *ousia*. Ahora, si hablamos del ser creado, y del ser creador, del ser de Dios, la analogía -si la hay- es enorme, es de un grado de intensidad mucho mayor que la analogía que hay entre las diferentes formas del ser, digamos, creado (para Aristóteles no es creado).

Como ven ustedes, se plantean problemas sumamente graves, problemas enormemente delicados. Pues bien, Agustín es el primer filósofo que se mueve en el supuesto general del cristianismo, que hace una filosofía cristiana (en definitiva, cuando se habla de filosofía cristiana, no es que la filosofía cristiana esté determinada, no hay ninguna filosofía que sea cristiana en ese sentido, puede haber varias filosofías que sean cristianas, por lo menos pudiendo ser conciliables con el cristianismo. Yo -cuando se discutía eso de filosofía cristiana - decía: filosofía cristiana es la filosofía de los cristianos en cuanto tales). El cristiano tiene una visión de la realidad condicionada

por su condición de cristiano y entonces ve cosas que no ven los demás, se interesa por cuestiones y problemas que los demás no ven, o que no sean para ellos problemas. Y naturalmente desde esa situación, desde esa instalación del cristianismo se puede precisamente hacer una filosofía, o otra, o otra. Hay muchas filosofías hechas por cristianos como tales, que nacen de la situación en que se encuentran, de la manera de ver lo real que tiene el cristiano. Esas son filosofías cristianas, y que pueden ser varias, y muy distintas, ¿por qué no?

El primer gran filósofo, el primer filósofo creador que se mueve en esos supuestos, que parte del cristianismo, es san Agustín. Pero la cosa no es tan clara, porque san Agustín no empezó siendo cristiano. Nace en el Norte de África, cerca de Cartago. El padre era pagano, la madre era cristiana, luego fue canonizada: Santa Mónica. Es pagano, durante bastantes años es pagano; hay un momento incluso en que se acerca a la Escritura, y encuentra algo poco interesante y superficial, y no se interesa, no se hace cristiano por ello. Lo que tiene es una afiliación muy entusiasta a la doctrina de Manes, al maniqueísmo. Manes fue una figura primariamente religiosa, muy compleja, muy complicada. Viajó por diferentes lugares, tuvo una vida muy azarosa, tomó elementos de muchas doctrinas, entre ellas del cristianismo. En cierto modo podría haber sido una de las muchas herejías del cristianismo que florecen entonces, pero sobre todo tiene una influencia de la religión de Zoroastro, de la religión que se estableció sobre todo en Persia, y que era un dualismo, un dualismo enérgicamente afirmado entre el bien y el mal, la luz y las tinieblas, Dios y el diablo. Esta dualidad, para Manes, es insuperable. Esto da, diríamos, una estructura enormemente dramática a la cuestión de lo real, y eso emocionó a Agustín, a Aurelio Agustín, como se llamaba.

Y tiene una fase bastante larga con esa convicción diríamos muy dramática de lo real, con esta impresión conflictiva de la lucha del bien y del mal; esto deja una huella que se notará, más que en su filosofía, en su teología. En la teología, esta perspectiva no es algo ajeno al cristianismo, ese carácter dramático; para el cristiano, la vida humana tiene un desenlace, es decir, la posibilidad de salvación o de condenación es una verdad. El hecho que se esté ahora tratando de olvidar y de liquidar eso es un error absurdo.

Pero en definitiva, el cristianismo naturalmente afirma la inmensa superioridad, la infinita superioridad de Dios; por consiguiente, a última hora, el bien es la realidad suprema, y será siempre triunfante. De modo que hay evidentemente un carácter dramático, de tal manera que en el desenlace está abierta a las dos posibilidades de salvación o de condenación. Como ven ustedes, la atracción de Manes es justificable, es comprensible.

Agustín tiene una vida -está en Italia: en Roma, después en Milán- donde seguía, sin ser cristiano, pero seguía las oraciones, las homilias del obispo, que era San Ambrosio, una figura muy importante de la Iglesia en esa época. Y hay un momento de crisis de Agustín, en que oye una voz, una voz infantil que le dice: *Tolle, lege*, toma y lee. Entonces vuelve a la Escritura, abre el Nuevo Testamento, encuentra un pasaje, lo lee y le causa una impresión muy profunda, y tiene una crisis muy profunda, y entonces ya se aproxima al cristianismo. Todavía tarda tiempo en ser plenamente cristiano, quiere bautizarse, y luego acabará siendo el obispo de Hipona y una gran figura de la Iglesia. Vivió en uno de esos territorios romanizados, cristianizados, que luego fueron cubiertos por la gran oleada islámica y dejaron de ser cristianos y pasaron a ser países de lengua y cultura árabe y de religión islámica. Pero en ese momento es la gran figura de la Iglesia de Norte de África, y concretamente de Hipona.

Como ven ustedes, por tanto, hay una evolución, es un hombre que ha sido pagano, que ha visto el mundo con ojos paganos, que ha vivido en el imperio romano tardío, en un momento de profunda crisis: la presión de los bárbaros amenaza ya con la destrucción de Roma. Ha visto el mundo con ojos paganos, ha sido en definitiva el último gran hombre antiguo. Pero al mismo tiempo es el primer gran pensador, el primer gran filósofo cristiano, que está anunciando una nueva era, una nueva época. La situación histórica de San Agustín es única, absolutamente extraordinaria, y eso que tenía una muy fuerte personalidad, apasionada, y esto se refleja en su pensamiento. Era además un espléndido escritor, la obra de San Agustín, muy copiosa, es enormemente importante.

Pero naturalmente lo que nos interesa es ver como él vive esa situación. Él siente esa actitud precisamente de converso. Hay un texto de San Agustín muy expresivo: *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova* - "tarde te he amado, hermosura tan antigua y tan nueva". Él tiene conciencia de haber amado a Dios tarde, lo ha descubierto tarde, se ha convertido siendo ya un hombre adulto. Es decir, es una actitud de un hombre que está, repito, saliendo de una forma de vida, de una época histórica, y entrando en otra. Esa actitud que tiene San Agustín como visceral de súplica es fundamental. Y esto lo hace descubrir, y esto es en definitiva el gran descubrimiento de San Agustín -eso que apenas conocía el hombre griego- que es la intimidad (ha habido evidentemente el oráculo de Delfos, que dice *gnothi s'auton* "conocete a tí mismo", eso va a estar en Sócrates, y aparece luego en Platón, en Aristóteles; sí, pero no es todavía... los griegos incluso raramente decían yo, decían nosotros).

El gran descubrimiento, capital, de San Agustín es la intimidad. Y cuando se pregunta, dice: *Deum et animam scire cupio* - *quiero conocer a Dios y el alma. Nihil aliud*, nada más, absolutamente nada más. Es una fórmula que no podría emplear nunca un griego. El alma es, en definitiva, el gran descubrimiento de Agustín, el alma entendida como intimidad. Y justamente habla de lo espiritual. Espiritual no quiere decir no material, hay una tendencia muy frecuente de entender como espiritual lo que no es material; no se trata de eso; es una cosa importante: lo

espiritual es la realidad que es capaz de entrar en sí misma, el entrar en uno mismo es lo que da la condición de espiritual, no la no-materialidad.

La insistencia en lo inmaterial ha ocultado lo esencial, que es precisamente la capacidad de entrar en sí mismo. Por eso dirá San Agustín: *no vayas fuera, entra en tí mismo: en el hombre interior habita la verdad: Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas*. Esas palabras son de un enorme relieve, son de un valor incluso literario extraordinario. De eso se trata: el hombre interior. El descubrimiento es la interioridad, la intimidad del hombre. Justamente San Agustín se da cuenta de que cuando el hombre se queda en las cosas exteriores se vacía de sí mismo. Cuando entra en sí mismo, cuando se recoge en su intimidad, cuando precisamente penetra en lo que es el hombre interior, el mundo interior -naturalmente que hay un mundo exterior también, pero lo decisivo es el mundo interior- ahí es donde se encuentra Dios, justamente. Es donde se lo puede encontrar; no en las cosas, no inmediatamente en las cosas. Primariamente, por experiencia, en algo que es justamente su imagen. Precisamente para San Agustín hay que tomar en serio que el hombre es *imago Dei*, imagen de Dios. Es evidente que para encontrar a Dios, lo primero, lo más adecuado será buscar su imagen, que es el hombre como intimidad, el hombre interior.

Eso es lo capital. Y toda su obra va a tener ese carácter. Uno de los libros capitales, en algún sentido el más importante, es *Las Confesiones*. Y ¿qué son esas *Confesiones*? Es un libro que no existe en el mundo antiguo, no hay nada equivalente. Si ustedes toman algo que podría parecerse remotamente serían las *Meditaciones* o *Reflexiones*, de Marco Aurelio. Pero no es un libro de intimidad, es un libro de recuerdos, un libro de gratitud, él dice lo que debe a los antepasados, a los maestros... Esa entrada en la intimidad, en lo más profundo de sí mismo, en confesión -la palabra es confesión-, es una autobiografía. Ese es precisamente el pensamiento de San Agustín: consiste primariamente en la demostración, en el descubrimiento de su propia intimidad. El hombre interior, de algún modo él lo exterioriza en un libro, en una manifestación oral, su propia intimidad. Este es el gran descubrimiento, que empieza con él, y después naturalmente va a ser adquisición de la humanidad.

Es interesante ver como la humanidad va adquiriendo cosas. En los griegos, ya lo hemos visto, adquirimos tantas cosas. En San Agustín adquiere la humanidad el sentido de la intimidad, el sentido de lo que es el hombre interior, la posibilidad de entrar en sí mismo y ahí buscar precisamente a Dios.

Por eso tiene fórmulas que han sido espléndidas, formas de pensamiento religioso y filosófico a la vez. Como cuando dice: *credo ut intelligam*, creo para entender. La fe, justamente para entender. Recuerden ustedes que el cristianismo es una religión teológica -otras religiones no son teológicas-, el cristianismo es un saber de Dios: quién es, cómo es... Por tanto, pide entender. Un continuador de San Agustín, San Anselmo, habla de la *operosa fides* y de la *otiosa fides*: la fe que no trata de entender es una fe ociosa. La fe verdadera es una fe operante, viva, intenta entender, intenta comprender. *Credo ut intelligam*, creo para entender; *fides quaerens intellectum*, la fe que busca la inteligencia.

Por tanto, en San Agustín, el gran descubrimiento es este, y ve el mundo y ve la realidad desde el punto de vista de la intimidad. Desde el punto de vista por tanto de quién soy yo: *nec ego ipse capio totum, quod sum*, ni yo mismo comprendo todo lo que soy. Justamente es una realidad que no termina de manifestarse, que es siempre algo en lo cual se puede profundizar, que hay que ir más allá, y por eso la forma de descubrirse es precisamente contarlo, es hacer una autobiografía, una confesión. Donde van apareciendo precisamente las visiones de la realidad, de la realidad por lo pronto suya, por lo pronto de Agustín, y después del hombre en general, y a través de esto el descubrimiento de Dios. A lo cual dedicará otro libro capital, en otro sentido más importante, que es *De Trinitate*, sobre la Trinidad. Y hay otro gran tercer libro, extraordinario, *De civitate Dei*, que es el libro en lo cual plantea el problema de la ciudad de Dios y de la ciudad terrena: en el momento de la crisis del Imperio Romano, amenazado por los bárbaros -por Alarico-, que está al punto de crisis, y que es una realidad deficiente, desde el punto de vista cristiano, pero grandiosa, extraordinaria...

En el pensamiento de San Agustín hay una visión de la realidad enteramente nueva. Por eso hablo de otro estilo de hacer filosofía, y de un profundo dramatismo. El pensamiento de San Agustín es profundamente conmovedor, porque además tiene un valor literario extraordinario, Agustín fue uno de los grandes escritores de la lengua latina que ha habido, evidentemente.

Curiosamente, esta entrada en sí mismo, esta relación a la intimidad, lo va llevar a la superación del escepticismo. Ustedes recuerdan que la Academia platónica ha perdido su vigor creador, metafísico, después de Platón, y seguía existiendo y era una escuela de escépticos: los académicos. Él escribe un tratado contra los académicos, contra los platonizantes, que no era equivalente a platonismo. Pues bien, es curioso como él se opone precisamente a ese escepticismo dominante en la Academia, y asombrosamente interesante es que hace una apelación a la evidencia y, por tanto, al pensamiento: yo pienso; yo me puedo equivocar; yo me engaño; yo no puedo dudar de que existo, porque, si me engaño, existo, porque existo me puedo engañar. Es decir, yo no puedo dudar justamente porque es evidente mi realidad pensante.

Piensen ustedes que eso es justamente -en términos muy parecidos, con otros supuestos, con un alcance diferente- lo que va a ser el núcleo del pensamiento de Descartes. *Cogito, ergo sum*, pienso, luego soy. Soy una *res cogitans*, soy una cosa que piensa. Y es curioso que en Descartes precisamente va a comenzar otra gran época del pensamiento. Si dividimos el pensamiento filosófico en grandes épocas, tendremos la griega, con su

prolongación romana (que no es original, en definitiva depende del pensamiento griego). Después viene el pensamiento cristiano, que comienza en su forma plena en San Agustín, y que va a durar hasta que aparece el pensamiento moderno, el idealismo, la doctrina de Descartes. Es curioso que justamente el gran momento inicial del *cogito*, la operación de la evidencia, alcanzar lo que es absolutamente evidente (que veremos en su día), un fundamento que no solamente no sea dudoso, sino que sea indudable, algo de lo cual no se pueda dudar, justamente está en la propia evidencia del pensamiento, con palabras muy parecidas a las de Agustín en *De civitate Dei*.

Otra aproximación curiosa: el libro en que se funda la filosofía moderna, es el *Discurso del método*, de Descartes, que es otra autobiografía. Es, más o menos, un libro autobiográfico, no es un tratado, no es una exposición de tesis, es un relato de la propia vida de Descartes. Mucho más breve que las *Confesiones* de San Agustín, escrito en francés, pero es justamente una narración, una mostración de su propia vida, apoyándose en un argumento, que es el *cogito*, que ha aparecido de forma distinta, con propósito distinto, pero como apelación a la radical evidencia, como en San Agustín. Lo cual quiere decir que la filosofía en la cual se inicia la nueva época, la gran época de la filosofía moderna, está asentada, está condicionada por el agustinismo, en los dos sentidos: en la relación con la evidencia del pensamiento, por una parte, y el carácter autobiográfico, narrativo, porque expositivo de la propia vida que tienen las dos grandes obras: las *Confesiones* y el *Discurso del método*. Vean ustedes, es bastante sorprendente.

Hay además algo muy importante, y es que San Agustín, que inicia ese estilo de filosofar, que inicia esa nueva etapa condicionada por el cristianismo como tal, va a tener una vigencia absolutamente asombrosa. San Agustín muere en el año 430, hasta mil doscientos y tantos, hasta muy entrado el Siglo XIII, es la gran figura que domina todo el pensamiento cristiano, absolutamente todo.

Durante ocho siglos, San Agustín ha sido la gran figura dominadora del pensamiento cristiano, a la cual acuden todos, a la cual respetan todos. Esto tiene una particular importancia, porque, claro, tenemos ese concepto tan usado por Ortega, y también por mí, de vigencia, que es el vigor. Vigencia tienen las cosas con las cuales hay que contar. Si ustedes piensan si una determinada realidad de nuestra época tiene vigencia o no, es muy fácil hacer la prueba: si hay que contar con ello, tiene vigencia. Si podemos desentendernos, si podemos, por ejemplo, no opinar sobre algo; si que está ahí, existe, pero no tiene vigencia, no tiene vigor. Pues bien, si ustedes repasan el pensamiento moderno, la literatura, las formas estilísticas, verán que tienen un cierto período de vigencia. Si una forma intelectual, o artística, o literaria tiene vigencia de siglos, parece algo extraordinario. San Agustín tiene ocho siglos de vigencia; es asombroso, es absolutamente asombroso.

En la próxima lección nos encontraremos con Santo Tomás de Aquino, que en definitiva pone en cuestión la vigencia del agustinismo: de cierto modo lo utiliza, y va a tener otra muy larga vigencia, y también tiene sus problemas, naturalmente habrá que analizarlos. Pero vean ustedes como es realmente extraordinario, una fecundidad casi inagotable, el hecho de que San Agustín, con su planteamiento nuevo, con ese nuevo estilo de pensar que inaugura, que precisamente nace de una visión doble: por una parte ha visto el mundo con ojos antiguos, ha sido el gran último hombre antiguo, pero al mismo tiempo es el primer pensador que parte de la situación creada por el cristianismo, condicionada por él, que ve por tanto el mundo, lo ve de las dos maneras. Ha participado de la visión pagana, de esa tentación maniquea, a la cual cede, evidentemente con gran entusiasmo - en San Agustín, todo es particularmente fuerte- después es, naturalmente, de un cristianismo capital, apasionado. Esa idea de la intimidad, de la personalidad, lo lleva a dar, por ejemplo, un papel extraordinario al amor, incluso filosóficamente. Él dice que si la sabiduría es Dios, o si Dios es la sabiduría, el verdadero filósofo es amante de Dios: *si sapientia Deus est ..., verus philosophus est amator Dei*. Dios es sabiduría, la filosofía es amor a la sabiduría, ya lo decía Aristóteles, por supuesto. Y entonces, para el cristiano, el verdadero filósofo es amante de Dios. Se confunden, el amor a la sabiduría con el amor, con el amor a Dios. Y hay otro texto suyo, también enormemente enérgico: *non intratur in veritatem, nisi per caritatem* - no se entra en la verdad, más que por la caridad, por el amor.

Esto naturalmente lleva a la afirmación de la libertad. Miren ustedes que ese descubrimiento del hombre interior, del hombre íntimo, de la capacidad que tiene, por la condición espiritual, de entrar en uno mismo, eso hace que el hombre sea libre. Su libertad es absolutamente fundamental, y está claro, está en la entraña misma del cristianismo, por supuesto: "la verdad os hará libres". Y él proseguirá: *ama et quod vis fac*, ama y haz lo que quieras, la fórmula tremendamente enérgica de San Agustín. Haz lo que quieras. No está tan lejos de Kant, si se miran bien las cosas...

Ama y haz lo que quieras; lo que quieras, no el capricho, no lo que se te ocurra, sino lo que puedas querer, lo que puedes verdaderamente querer. Eso está a dos pasos precisamente de la idea de Kant, que lo único bueno es la buena voluntad. Es lo único que es verdaderamente valioso para Kant, eso que puedas querer. No lo que te digan los sentimientos, o lo capricho, no, no... lo que puedas realmente querer. Ama y haz lo que quieras. Si lo haces realmente por amor, puedes hacerlo, lo que quieras. Lo que puedas querer realmente, lo que puedas querer amorosamente, por amor. Naturalmente, si se quita el "ama", se destruye la frase, como es natural. No es haz lo que quieras, el capricho, o lo que te guste, o lo que te convenga; no, no, al contrario.

Si hablamos de estilos en la filosofía, este es un estilo enteramente nuevo. La palabra filosofía, desde San Agustín, quiere decir otra cosa. Dirán ustedes: y eso ¿ha estado claro? No, si casi nada está claro. Si se miran las cosas que están ahí, que han sido conocidas, que han sido expresadas, que han sido formuladas, a veces genialmente, con un talento como el de San Agustín, sobre las cuales se resbala, se resbala una vez, y otra, y otra. Decía Aristóteles que la sabiduría había sido descubierta y después olvidada. Sí, no solamente la sabiduría en general, mas en cada época. Sería interesante explorar, no sé, se podría escribir un libro extraordinario, sobre los olvidos del hombre, sobre las cosas que se han visto, se han comprendido, que se han entendido, que han sido poseídas, y abandonadas, olvidadas...

Es curioso como el cambio de pensamiento, que podría ser, no sé, un incremento, un incremento constante, una adquisición, una incorporación de nuevas visiones, de nuevas realidades, la inclusión de verdades nuevas... raramente es así. Casi siempre aparece algo nuevo con pérdidas, con olvidos, con el alejamiento de algo que ha sido poseído, y que se puede poseer, y que en cierto momento se debilita, pierde vigor, pierde vigencia, y se abandona.

Conviene que en este curso, que precisamente trata de los estilos del pensamiento, miremos atrás con mucha frecuencia. No olviden ustedes la brevísima vigencia del pensamiento más genial, quizá, de toda la historia de la filosofía, que es el de Platón y de Aristóteles. Como filósofos, probablemente son las dos cimas de la historia entera de la filosofía. Les debemos creo que sea una proporción casi inimaginable de lo que poseemos, y sin embargo, ustedes recuerdan como apenas ha muerto Platón, y después apenas ha muerto Aristóteles, en dos vidas humanas relativamente breves, ha desaparecido del horizonte esa forma de pensamiento, esas dos cimas extraordinarias. Se ha partido a un otro nivel. Ortega dijo hace mucho tiempo: la filosofía es cuestión de nivel. Me sorprendí cuando oí esa frase, pero ahora me doy cuenta, es una expresión que tiene un valor inmenso. Efectivamente, la filosofía es cuestión de nivel. Y cada filosofía tiene un cierto nivel, y ese nivel no está dado de ordinario, sino que se llega a él, y se puede perder. Y se pierde una vez y otra. Y tenemos justamente, hemos tratado hoy de una de las cimas del pensamiento, una cima que ha tenido una larga, verdadera vigencia. En definitiva, ustedes piensen si la capacidad de visión, si la capacidad de innovación de San Agustín se hubiera conservado por los siglos, adonde hubiera llegado el pensamiento, ese pensamiento agustiniano, fiel a San Agustín. A veces pasivamente fiel, talvez sin el impulso creador y descubridor que tenía Agustín, ha sido conservar con bastante fidelidad, con pérdida, con distanciamiento, talvez con olvido de lo más creador, de lo que era verdaderamente el fermento de San Agustín. Tenemos que pasar para otro gran santo, para nos encontramos en el siglo XIII con otra enorme figura, con Santo Tomás de Aquino.