

## *CAPÍTULO III*

### *SAN AGUSTÍN. — I*

*Vida y escritos. — San Agustín y la filosofía.*

1. Para la cristiandad latina san Agustín es el más grande de los Padres, tanto desde el punto de vista teológico como desde el literario, un hombre que dominó el pensamiento occidental hasta el siglo 13, y cuyo nombre no puede perder su brillo, no obstante el aristotelismo de santo Tomás de Aquino y su Escuela, especialmente si se tiene en cuenta que ese aristotelismo estuvo lejos de pasar por alto, y más aún de despreciar, al gran Doctor africano. En realidad, para entender las corrientes de pensamiento de la Edad Media, es esencial un conocimiento del agustinismo. En esta obra el pensamiento de san Agustín no puede ser tratado con la extensión que merece, pero debe ser tratado, aunque sea sumariamente.

Nacido en Tagaste, en la provincia de Numidia, el 13 de noviembre del año 354, Agustín procedía de un padre pagano, Patricio, y de una madre cristiana, santa Mónica. Ésta educó a su hijo como cristiano, pero el bautismo de Agustín fue diferido, de acuerdo con una costumbre de la época, común, aunque no deseable<sup>1</sup>. El niño aprendió los rudimentos del latín y de la aritmética con un maestro de escuela de Tagaste, pero el juego, en el que deseaba ser siempre vencedor, le parecía más atractivo que el estudio, y la lengua griega, en la que empezó a iniciarse algún tiempo después, le fue odiosa, si bien le atraían los poemas homéricos, considerados como historia. No es cierto que Agustín no supiese nada de griego, pero nunca aprendió lo suficiente para leer con facilidad en esa lengua.

Hacia el año 365 Agustín se trasladó a la ciudad de Madaura, donde puso las bases de su conocimiento de la gramática y la literatura latinas. Madaura era todavía una población predominantemente pagana, y el efecto de la atmósfera general y su estudio de los clásicos latinos apartaron al muchacho de la fe de su madre, un alejamiento que su año de ociosidad en Tagaste (369-370) no hizo nada por mitigar. En 370, el año en que murió su padre, después de hacerse católico, Agustín comenzó sus estudios de retórica en Cartago, la ciudad más grande que nunca había visto. Los estilos licenciosos del gran puerto y centro de gobierno, la visión de los ritos obscenos relacionados con cultos importados de Oriente, combinados con el hecho de que Agustín, el meridional, era ya un hombre, con pasiones vivas y vehementes, le llevaron a una práctica ruptura con los ideales morales del cristianismo, y no tardó en buscarse una amante, con la que vivió durante diez años, y de la que tuvo un hijo en su segundo año de Cartago. Sin embargo, a pesar de su vida irregular, Agustín fue un brillante estudiante de retórica y no descuidó nada sus estudios.

Poco después de leer el Hortensio de Cicerón, que dirigió su mente juvenil a la búsqueda de la verdad. Agustín aceptó las enseñanzas de los maniqueos<sup>1</sup>, que parecían ofrecerle una presentación racional de la verdad, en contraste con las ideas bárbaras y las doctrinas ilógicas del cristianismo. Por ejemplo, los cristianos enseñaban que Dios creó el mundo entero, y que Dios es bueno: pero, entonces, ¿cómo podían explicar la existencia del mal y del sufrimiento? Los maniqueos, en cambio, mantenían una teoría dualista, según la cual hay dos principios últimos, un principio

---

<sup>1</sup> El maniqueísmo, fundado por Manes, o Mani, en el siglo 3, tuvo su origen en Persia, y era una mezcla de elementos persas y cristianos.

bueno. el de la luz. Dios u Ormuzd. v un principio malo. el de las tinieblas. Ahriman. Esos principios son ambos eternos. v eterna es su lucha. una lucha reflejada en el mundo. que es la producción de los dos principios en conflicto. En el hombre. el alma. compuesta de luz. es obra del principio bueno. mientras que el cuerpo. compuesto de materia grosera. es obra del principio malo. Ese sistema se recomendaba a sí mismo ante los ojos de Agustín. porque parecía explicar el problema del mal v por su fundamental materialismo. va que por entonces Agustín no podía concebir una realidad inmaterial. no perceptible por los sentidos. Consciente de sus propias pasiones v deseos sensuales. pensaba que ahora podía atribuirlos a una causa mala. exterior a sí mismo. Además. aunque los maniqueos condenaban el comercio sexual v las comidas de carne. v prescribían prácticas ascéticas. como el avuno. esas prácticas obligaban solamente a los elegidos, no a los «oyentes», nivel al que pertenecía Agustín. Alejado, pues, del cristianismo, tanto moral como intelectualmente, Agustín regresó a Tagaste el año 374, y enseñó allí gramática y, literatura latinas durante un año, al cabo del cual abrió una escuela de retórica en Cartago. Vivió allí con su amante y su hijo, Adeodato, y en ese período de su vida ganó un premio de poesía (una pieza dramática, que no se ha conservado) y publicó su primera obra en prosa, *De pulchro et apto*. La estancia en Cartago se prolongó hasta el año 383, y poco antes de la partida de Agustín hacia Roma tuvo lugar un acontecimiento de alguna importancia. Agustín se había visto turbado por dificultades y problemas a las que los maniqueos no sabían dar respuesta; por ejemplo, el problema de la fuente de la certeza en el pensamiento humano, la razón por la que los dos principios estaban en eterno conflicto, etc. Sucedió que un conocido obispo maniqueo, de nombre Fausto, llegó a Cartago, y Agustín decidió pedirle una solución satisfactoria a sus propias dificultades; pero, aunque encontró a Fausto tratable y amistoso, no halló en sus palabras la satisfacción intelectual que buscaba. Cuando partió para Roma su fe en el maniqueísmo había, pues, empezado a resquebrajarse. Empezó el viaje en parte porque los estudiantes de Cartago eran díscolos y difíciles de dirigir, mientras que había recibido buenos informes del comportamiento de los estudiantes en Roma; y en parte porque esperaba un mayor éxito para su carrera en la metrópoli del Imperio. Llegado a Roma, Agustín abrió una escuela de retórica, pero, aunque los estudiantes se comportaban bien en clase, tenían el hábito inconveniente de cambiar de escuela antes de pagar los honorarios debidos. Agustín buscó entonces, y obtuvo, un puesto de profesor municipal de retórica en Milán, en 384; pero no abandonó Roma sin haberse dejado allí la mayor parte de su fe maniquea, e inclinado, consiguientemente, al escepticismo académico, aunque conservó la adhesión nominal al maniqueísmo, y no había renunciado a alguna de las opiniones maniqueas, por ejemplo, el materialismo.

En Milán, Agustín empezó a pensar algo mejor del cristianismo, debido a los

sermones sobre las Escrituras pronunciados por san Ambrosio, obispo de Milán: pero aunque estaba dispuesto a convertirse de nuevo en un catecúmeno, no estaba aún convencido de la verdad del cristianismo. Además, sus pasiones eran aún demasiado fuertes para él. Su madre quería que se casase con cierta muchacha, con la esperanza de que el matrimonio le ayudase a reformar su vida: pero, sintiéndose incapaz de esperar todo el tiempo que era preciso para casarse con aquella muchacha, Agustín tomó otra amante en lugar de la madre de Adeodato, de la que se había apartado de mala gana ante las perspectivas de matrimonio. En aquel tiempo Agustín levó ciertos tratados «platónicos», en traducción latina de Mario Victorino, tratados que eran probablemente las *Enneadas* de Plotino. El efecto del neoplatonismo fue liberarle de las cadenas del materialismo y facilitarle la aceptación de la idea de una realidad inmaterial. Además, el concepto plotiniano del mal como privación, más bien que como algo positivo, le mostró cómo podía afrontarse el problema del mal sin tener que recurrir al dualismo de los maniqueos. En otras palabras, la función del neoplatonismo en ese período fue la de hacer posible a Agustín que viese la razonabilidad del cristianismo: empezó entonces a releer el Nuevo Testamento, particularmente los escritos de san Pablo. Si el neoplatonismo le sugirió la idea de la contemplación de las cosas espirituales, de la sabiduría en el sentido intelectual, el Nuevo Testamento le mostró que era también necesario llevar una vida en conformidad con la sabiduría.

Esas impresiones fueron confirmadas por su encuentro con dos hombres, Simpliciano y Ponticiano. El primero, un anciano sacerdote, dio a Agustín un informe de la conversión de Victorino, el neoplatónico, al cristianismo, con el resultado de que el joven «ardió en deseos de hacer otro tanto»<sup>2</sup>; el segundo le habló de la vida de san Antonio de Egipto, que dio a Agustín el disgusto por su propio estado moral<sup>3</sup>. Siguió a todo esto aquella intensa lucha moral que culminó en la famosa escena que tuvo lugar en el jardín de su casa, cuando san Agustín oyó la voz de un niño que, desde lo alto de un muro, gritaba una y otra vez *Tolle lege!, Tolle lege!*; abrió al azar el Nuevo Testamento y fue a dar con las palabras de san Pablo en la epístola a los Romanos<sup>4</sup>, que decidieron irrevocablemente su conversión moral<sup>5</sup>. Está perfectamente claro que la conversión ocurrida entonces fue una conversión moral, una conversión de la voluntad, una conversión que siguió a la conversión intelectual. Su lectura de las obras neoplatónicas fue un instrumento en la conversión intelectual de san Agustín, mientras que su conversión moral, desde el punto de vista humano, fue preparada por los sermones de san Ambrosio y por las palabras de Simpliciano y Ponticiano, y confirmada y sellada por el Nuevo Testamento. La agonía de su segunda conversión, la moral, fue intensificada por el hecho de que ya sabía lo que debía hacer, aunque por otra parte se sentía sin el poder de cumplirlo; no obstante, bajo el impulso de la gracia, dio a las palabras de san Pablo que leyó en el jardín un «asentimiento real», y su vida quedó cambiada. Esa conversión ocurrió en el verano de 386.

Una enfermedad del pulmón que Agustín sufría le proporcionó la excusa que deseaba para retirarse del profesorado, y, en Cassiciaco, a través de la lectura y la reflexión, y en discusiones con amigos, se esforzó en obtener una mejor comprensión de la religión cristiana, utilizando como instrumento conceptos y temas tomados de la filosofía neoplatónica, pues su idea del cristianismo era todavía muy incompleta, y superficialmente recubierta, más de lo que lo estaría más tarde, por el neoplatonismo. De ese período de retiro datan sus obras *Contra Académicos*, *De Beata Vita* y *De Ordine*. De vuelta a Milán, Agustín escribió el *De Immortalitate Animae* (los

---

<sup>2</sup> *Conf.*, 8, 5, 10.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 8, 7, 16.

<sup>4</sup> *AdRom.*, 13, 13-14.

<sup>5</sup> *Conf.*, 8, 8-12.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 9-10; 23-26.

*Soliloquios* fueron también escritos más o menos en esa época), e inició el *De Música*. El sábado santo del 387 Agustín fue bautizado por san Ambrosio, poco después de lo cual regresó a África. Su madre, que había pasado a Italia, murió en Ostia, donde esperaban un barco. (Fue en Ostia donde ocurrió la celebrada escena descrita en las *Confesiones*.)<sup>7</sup> Agustín aplazó su regreso a África, y, mientras residía en Roma, escribió el *De libero arbitrio*, el *De quantitate animae* y el *De moribus ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum*. En el otoño del 338 consiguió pasar a África.

De vuelta a Tagaste, Agustín estableció una pequeña comunidad monástica. De ese período (388-391) datan su *De Genesi contra Machichaeos*, *De Magistro* y *De vera religione*, y la composición final del *De Musica*. Es posible que puliese y completase también entonces el *De moribus* antes mencionado. En Cassiciaco, Agustín había resuelto no casarse nunca, pero aparentemente no aspiraba al sacerdocio, pues fue en contra de sus propios deseos como el obispo de Hipona le ordenó sacerdote en 391, en una visita suya a la ciudad portuaria, unas 150 millas al oeste de Cartago. El obispo deseaba la ayuda de Agustín, y éste se estableció en Hipona y fundó un monasterio. Envuelto en la controversia con los maniqueos compuso el *De utilitate credendi*, el *De duabus animabus*, la *Disputatio contra Fortunatum*, el *De Fide et Symbolo*, un sermón sobre el Credo pronunciado ante un sínodo de obispos africanos, y, contra los donatistas, el *Psalmus contra partem Donati*. Comenzó un comentario literal al Génesis, pero, como su nombre indica (*De Genesi ad litteram liber imperfectus*), lo dejó sin terminar. El *De diversis quaestionibus* (389-396), el *Contra Adimantum Manichaeum*, *De sermone Domini in monte*, el *De Mendacio* y *De Continentia*, así como diversos comentarios (sobre Romanos y Gálatas), datan también del primer período de la vida sacerdotal de Agustín.

En el año 395-396 Agustín fue consagrado obispo auxiliar de Hipona, y fundó allí otro establecimiento monástico muy poco después de su consagración. Cuando Valerio, obispo titular de Hipona, murió en 396, Agustín le sucedió en el cargo y en ese puesto permaneció hasta su muerte. Aquello significaba que tenía que enfrentarse con la tarea de gobernar una diócesis en la que el cisma donatista estaba bien atrincherado, en vez de poder consagrarse a una vida de estudio y tranquila oración. Pero, cualesquiera que fueran sus inclinaciones personales, Agustín se arrojó a la lucha contra los donatistas en todo ardor, predicó, disputó y publicó escritos polémicos antidonatistas. No obstante, pese a toda aquella actividad, encontró tiempo para componer obras como el *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (397), parte de la *De Doctrina Christiana* (el cuarto libro fue añadido en 426), parte de las *Confesiones* (la obra completa fue publicada hacia el año 400), y las *Anotaciones al libro de Job*. Agustín intercambió también cartas de controversia con el gran erudito san Jerónimo acerca de cuestiones escriturísticas.

En el año 400 san Agustín comenzó uno de sus grandes tratados, los quince libros *De Trinitate*, que estaban terminados en 417, y en 401 empezó los doce libros del *De Genesi ad litteram*, completados en 415. En el mismo año 400 aparecieron el *De catechizandis rudibus*, el *De consensu Evangelistarum*, el *De Opera Monachorum*, el *Contra Faustum Manichaeum* (treinta y tres libros), el libro primero del *Contra litteras Petiliani* (obispo donatista de Cirta), cuyo segundo libro data de 401-402 y el tercero de 402-403. Siguieron a continuación otras obras antidonatistas, tales como el *Contra Cresconium grammaticum partís Donati* (402), aunque varias publicaciones no han sido conservadas, y varios escritos contra los maniqueos. Además de esa actividad polémica, Agustín predicaba constantemente y escribía cartas, como la epístola a

<sup>7</sup> *Ibid.*, 9- 10; 23-26.

Dioscorus<sup>6</sup>, en la que, en respuesta a ciertas preguntas sobre Cicerón, Agustín desarrolla su opinión sobre la filosofía pagana y muestra aún una fuerte predilección sobre el neoplatonismo. La carta data del año 410.

En el curso del tiempo se fueron promulgando edictos imperiales contra los donatistas, y, hacia el año 411, después de la conferencia que entonces tuvo lugar, Agustín pudo volver su atención a otro equipo de oponentes, los pelagianos. Pelagio, que exageraba el papel de la voluntad humana, y minimizaba el de la gracia, en la salvación del hombre, negando el pecado original, visitó Cartago en 410, acompañado por Celestius. En 411, después de la partida de Pelagio hacia el este, Celestius fue excomulgado por un concilio en Cartago. Pelagio había tratado de utilizar textos del *De libero arbitrio* de Agustín en apoyo de su propia herejía, pero el obispo puso completamente en claro su posición en su *De peccatorum meritis et remissione, et de baptismo parvulorum, ad Marcellinum*, al que siguió, en el mismo año (412) el *De spiritu et littera*, y, más tarde, el *De fide et operibus* (413), el *De natura et gratia contra Pelagium* (415) y el *De perfectione iustitiae hominis* (415). Pero, no contento con su polémica antipelagiana, Agustín empezó, en 413, los veintidós libros de *La Ciudad de Dios* (completados en 426), una de sus obras más grandes y más famosas, escrita sobre el fondo de la invasión bárbara, y preparó muchas de sus *Enarrationes in Psalmos*. Además, publicó (415) el *Ad Orosium, contra Priscillianistas et Origenistas*, un libro contra la herejía iniciada por el obispo español Prisciliano, y, en el curso de la ulterior polémica antipelagiana, el *De Gestis Pelagii* (417) y el *De Gratia Christi et peccato originali* (418). Como si todo eso no fuera suficiente, Agustín terminó el *De Trinitate* y escribió su *In Joannis Evangelium* (416-417) e *In Epistolas Joannis ad Parthos* (416), para no hablar de numerosas cartas y sermones.

En 418 fue condenado el pelagianismo, primeramente por un concilio de obispos africanos, después por el emperador Honorio, y finalmente por el papa Zósimo; pero la controversia no había terminado, y, cuando Agustín fue acusado por Juliano, obispo herético de Eclanum, de haber inventado el concepto de pecado original, el santo replicó, en la obra *De nuptiis et concupiscentia* (419-420), y el mismo año 420 dirigió al papa dos libros *Contra duas epistolas Pelagianorum ad Bonifatium Papam*, seguidos por su *Contra Iulianum haeresis Pelagianae defensorem* (seis libros) en 421. El *De anima et eius origine* (419), el *Contra mendacium ad Consentium* (420), el *Contra adversarium Legis et Prophetarum* (420), el *Enchiridion ad Laurentium, De fide, spe, caritate* (421), el *De Cura pro mortuis gerenda, ad Paulinum Nolanum* (420-421), datan también de ese período.

En 426 Agustín, pensando que ya no viviría mucho tiempo, proveyó para el futuro de su diócesis nombrando un sucesor, el sacerdote Eraclio, cuyo nombramiento fue

---

<sup>6</sup> Epist., 118.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 9- 10; 23-26.

aclamado por el pueblo; pero la actividad literaria del santo no estaba ni mucho menos concluida, y en 426-427 publicó su *De Gratia et libero arbitrio, ad Valentinum*, el *De correctione et gratia*, y los dos libros de las *Retractiones*, que contiene una revisión crítica de sus escritos, y son de gran valor para establecer la cronología de éstos. Durante todo aquel tiempo la situación del Imperio había ido de mal en peor, y en 429 Genserico condujo a los vándalos desde España a África; pero Agustín continuaba escribiendo. En 427 publicó el *Speculum de Scriptura Sacra*, una selección de textos de la Biblia, y en 428 su *De haeresibus ad Quodvultdeum*, seguido por el *De Praedestinatione sanctorum ad Prosperum* y el *De dono perseverantiae ad Prosperum* en 428-429. Además, Agustín comenzó el *Opus imperfectum contra Julianum*, en 429, una refutación de un tratado antiagustiniano del pelagiano Juliano, que había sido escrito algún tiempo antes, pero no había llegado a manos del santo hasta 428; pero no vivió hasta acabar esa obra (de ahí su nombre). Agustín entró también en contacto con el arrianismo, y en 428 apareció su *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo*, y su *Contra Maximinum haereticum*.

A finales de primavera o comienzos de verano del año 430 los vándalos pusieron sitio a Hipona, y san Agustín murió durante el mismo, el 28 de agosto de dicho año, mientras recitaba los salmos penitenciales. Posidio nos informa de que no dejó testamento, porque, como uno de los pobres de Dios, no tenía nada que legar. Los vándalos incendiaron la ciudad, aunque la catedral y la biblioteca de san Agustín quedaron a salvo. Posidio escribió la vida de Agustín, que puede encontrarse en la Patrología Latina. «Aquellos que lean lo que él [Agustín] ha escrito sobre las cosas divinas pueden obtener mucho provecho; pero pienso que el provecho habría sido mayor si hubieran podido oírle y verle predicar en la iglesia, y especialmente aquellos que tuvieron el privilegio de disfrutar de íntimo trato con él.»<sup>7</sup>

2. Tal vez pueda parecer extraño que haya hablado de las controversias teológicas de Agustín, y enumerado una gran cantidad de tratados teológicos; pero un esbozo de su vida y actividad es suficiente para poner de manifiesto que, con pocas excepciones, no compuso obras puramente filosóficas, en el sentido que damos hoy al término «filosófico». Desde luego, en un libro como éste no podemos proponernos tratar de la doctrina puramente teológica de Agustín, pero, para extraer sus enseñanzas filosóficas se tiene que recurrir frecuentemente a lo que son primordialmente tratados teológicos. Así, para obtener luz acerca de la teoría del conocimiento agustiniano es necesario consultar los oportunos textos del *De Trinitate*, mientras que el *De Genesi ad litteram* expone la teoría de las *rationes seminales*, y las *Confesiones* contienen un tratamiento del tiempo. Esa mezcla de temas filosóficos y teológicos puede parecernos hoy extraña y poco metódica, acostumbrados como estamos a una clara delimitación de los campos de la teología dogmática y la filosofía; pero debemos recordar que Agustín, en común con otros Padres y antiguos escritores cristianos, no hizo esa clara distinción. No es que Agustín dejase de reconocer, ni menos aún que negase, la capacidad del intelecto para alcanzar la verdad sin la revelación; es más bien que veía la sabiduría cristiana como un todo; que trataba de penetrar la fe cristiana mediante su entendimiento, para ver el mundo y la vida humana a la luz de la sabiduría cristiana. Sabía perfectamente que era posible aducir argumentos racionales para probar la existencia de Dios, por ejemplo, pero no era tanto el mero asentimiento intelectual a la existencia de Dios lo que le interesaba cuanto el asentimiento real, la adhesión positiva de la voluntad a Dios; y sabía que en concreto una adhesión así requiere la gracia divina. Dicho en

---

<sup>7</sup> Vita S. Aug., 31.

pocas palabras, Agustín no desempeñó dos papeles, el papel de teólogo y el papel del filósofo que considera al «hombre natural»; él pensaba más bien en el hombre tal como es en concreto, humanidad caída y redimida, hombre que es ciertamente capaz de alcanzar la verdad, pero que es constantemente solicitado por la gracia de Dios, y que necesita de esa gracia para apropiarse de la verdad salvadora. Si fuese cuestión de convencer a alguien de que Dios existe, Agustín vería la prueba como un estadio o como un instrumento en el proceso total de la conversión y salvación de ese hombre; reconocería la prueba como racional en sí misma, pero sería muy consciente no sólo de la preparación moral necesaria para dar un asentimiento vivo y real a la prueba, sino también del hecho de que el reconocimiento de la existencia de Dios no es suficiente si no conduce, bajo el impulso de la Gracia, a la fe sobrenatural en la revelación de Dios y a una vida del hombre concreto de acuerdo con la enseñanza de Cristo. La razón tiene un papel que desempeñar para llevar al hombre hacia la fe, y, una vez que el hombre tiene ya fe, la razón tiene un papel en la penetración de los datos de dicha fe; pero es la relación total del alma a Dios lo que primariamente interesa a Agustín. La razón, como hemos visto, tiene un papel que desempeñar en el estadio intelectual de su propia conversión, y la razón tiene un papel que desempeñar después de esa conversión; generalizando su propia experiencia, pues, Agustín considera que la plenitud de sabiduría consiste en una penetración de lo que se cree, aunque en la aproximación a la sabiduría la razón ayuda a preparar al hombre para la fe. «La medicina del alma, que es puesta en operación por la providencia y la inefable beneficencia divina, es perfectamente bella en grado y distinción. Porque está dividida entre la autoridad y la razón. La autoridad nos pide fe, y prepara al hombre para la razón. La razón nos lleva a percepción y conocimiento, aunque tampoco la autoridad deja la razón totalmente fuera del alcance de la vista.»<sup>10</sup>

Esa actitud fue característica de la tradición agustiniana. El propósito de san Anselmo se expresa en sus palabras *Credo, ut intelligam*, y san Buenaventura, en el siglo 13, rechazó explícitamente la delimitación tajante de los campos de la filosofía y la teología. La distinción tomista entre las ciencias de la teología dogmática y la filosofía, con la correspondiente distinción de los procedimientos a emplear en una y otra fue indudablemente el resultado de una evolución inevitable a partir de la actitud anterior, aunque, enteramente aparte de dicha consideración, tiene la evidente ventaja de corresponder a una real y verdadera distinción entre la revelación y los datos de la razón «no ayudada», entre las esferas sobrenatural y natural. Es al mismo tiempo una salvaguarda de la doctrina sobrenatural y de la capacidad del hombre en el orden natural. No obstante, la actitud agustiniana tiene por su parte la ventaja de que contempla siempre al hombre tal como éste es, al hombre en concreto, porque de facto el hombre tiene solamente un fin último, un fin sobrenatural, y, en lo que respecta a su existencia actual, no es sino hombre caído y redimido: nunca ha sido, ni es, ni será, un mero «hombre natural», sin un fin y una vocación sobrenatural. Si el tomismo, sin descuidar, desde luego, el hecho de que el hombre en concreto no tiene sino un fin sobrenatural, pone el acento en la distinción entre lo sobrenatural y lo natural, entre la fe y la razón, el agustinismo, sin olvidar en lo más mínimo el carácter gratuito de la fe sobrenatural y de la gracia, considera siempre al hombre en concreto, y se interesa primordialmente por su relación a Dios.

Siendo así, no es sino muy natural que tengamos que desenmarañar las ideas «puramente filosóficas» de Agustín del cuerpo total de su pensamiento. Hacerlo así es, desde luego, revisar el agustinismo desde un punto de vista más o menos tomista, pero

eso no significa que ése sea un planteamiento ilegítimo: significa que uno busca aquellas ideas de Agustín que son filosóficas en el sentido académico de esta palabra. Significa, ciertamente, arrancar sus ideas de su pleno contexto, pero en una historia de la filosofía que presupone una cierta idea de lo que es la filosofía, no puede hacerse otra cosa. Debe, sin embargo, admitirse que una concentración de ese tipo en las ideas filosóficas de san Agustín (si se utiliza el adjetivo «filosófico» en su sentido tomista), tiende a dar una idea bastante pobre de los logros intelectuales del santo, al menos a quien esté formado en la atmósfera objetiva y académica del tomismo, puesto que Agustín no elaboró nunca un sistema filosófico como tal, ni desarrolló, definió ni estableció sus ideas filosóficas del modo a que el tomista está acostumbrado. El resultado es que bastantes veces es difícil decir con precisión lo que Agustín entiende por tal o cual idea o enunciado: hay muchas veces un aura de vaguedad, un aire alusivo, una falta de definición a propósito de sus ideas, que le deja a uno insatisfecho, perplejo y curioso. El tomista de tipo rígido, supongo, podría sostener que la filosofía de san Agustín no contiene nada de valor que no haya sido mucho mejor dicho por santo Tomás, más claramente delineado y definido; pero subsiste el hecho de que la tradición agustiniana no ha muerto hasta hoy, y puede ser que la misma incompletud y falta de sistematismo del pensamiento agustiniano, su mismo «carácter sugestivo», ayude positivamente a la longevidad de esa tradición, porque el «agustiniano» no encuentra ante sí un sistema completo que aceptar, rechazar o mutilar, sino una actitud, una inspiración, ciertas ideas básicas susceptibles de considerable desarrollo, de modo que puede perfectamente mantenerse fiel al espíritu agustiniano aunque se aparte de lo que efectivamente dijo el Agustín histórico.

## **CAPÍTULO IV**

### **SAN AGUSTÍN. — II: EL CONOCIMIENTO**

*Conocimiento en vista a la beatitud. — Contra el escepticismo. — Conocimiento de experiencia. — Naturaleza de la sensación. — Ideas divinas. — Iluminación y abstracción.*

1. Comenzar por la «epistemología» de san Agustín es quizá dar la impresión de que Agustín se interesó por elaborar una teoría del conocimiento por el valor sustantivo de ésta, o como propedéutica metodológica a la metafísica. Ésa sería, sin embargo, una impresión errónea, ya que Agustín nunca se dedicó a desarrollar una teoría del conocimiento para luego, sobre la base de una teoría realista del conocimiento, construir una metafísica sistemática. Si Spinoza, según sus propias palabras<sup>1</sup>, tuvo por objetivo el desarrollo de la filosofía de Dios o de la Sustancia porque es solamente la contemplación de un Objeto infinito y eterno lo que puede satisfacer plenamente la mente y el corazón y traer la felicidad al alma, mucho más podría hacerse una afirmación análoga a propósito de san Agustín, el cual subrayó el hecho de que el conocimiento de la verdad ha de ser buscado no con fines meramente académicos, sino porque aporta la verdadera felicidad, la verdadera beatitud. El hombre siente su insuficiencia, se lanza hacia un objeto más grande que él mismo, un objeto que pueda traerle paz y felicidad, y el conocimiento de ese objeto es una condición esencial para conseguirlo; pero ve el conocimiento en función de un fin, la beatitud. Solamente el sabio puede ser feliz, y la sabiduría requiere el conocimiento de la verdad; pero en el pensamiento de san Agustín no se trata en absoluto de la especulación como un fin en sí mismo. Cuando el joven Licencio, en el *Contra Academicos*, mantiene que la sabiduría consiste en la búsqueda de la verdad, y declara, como Lessing, que la felicidad ha de encontrarse más bien en la persecución de la verdad que en el logro y posesión actual de la misma, Agustín replica que es absurdo llamar sabio a un hombre que no tiene el conocimiento de la verdad. En el *De Beata Vita*<sup>8 9</sup>, dice que nadie es feliz si no posee lo que ansía poseer, de modo que el hombre que busca la verdad pero aún no la ha encontrado no puede llamarse verdaderamente feliz. El propio Agustín buscó la verdad porque sintió la necesidad de ella, y al considerar retrospectivamente su propio desarrollo a la luz de lo logrado, lo interpretó como una búsqueda de Cristo y de la sabiduría cristiana, como la atracción de la belleza divina, y universalizó esa su propia experiencia. Esa universalización de su propia experiencia no significa, sin embargo, que sus ideas fueran puramente subjetivas: su introspección psicológica le capacitó para poner al desnudo el dinamismo del alma humana.

No obstante, decir que Agustín no fue un «intelectualista», en el sentido académico del término, y que su filosofía es eudemonista, no es decir que no fuese agudamente consciente del problema de la certeza. Pero sería un error pensar que Agustín estuviese preocupado por la pregunta «¿Podemos conseguir la certeza?». Como veremos dentro de poco, él dio respuesta a esa pregunta, pero la cuestión que ocupó su

---

<sup>8</sup> De Intellectus Emendatione.

<sup>9</sup> 2, 10 y 14; 4, 27 y sig.

atención en el período de madurez de su pensamiento fue más bien ésta: «¿Cómo podemos conseguir la certeza?» El que se suponga, como un dato, que conseguimos la certeza, no hace desaparecer el problema: «¿Cómo es que la mente humana, finita, mutable, alcanza cierto conocimiento de verdades eternas, verdades que rigen y gobiernan la mente y, en consecuencia, trascienden a ésta?» Después del hundimiento de su fe en el maniqueísmo, Agustín había sentido la tentación de recaer en el escepticismo académico: su victoria sobre aquella tentación nos es referida en su *Contra Academicos*, donde muestra que indudablemente conseguimos certeza, al menos de ciertos hechos. Admitido eso, su lectura de «obras platónicas» le sugirió el problema de cómo es que somos capaces no solamente de conocer con certeza verdades eternas y necesarias, sino también de conocerlas como verdades eternas y necesarias. Platón explicaba ese hecho mediante la teoría de la reminiscencia; ¿cómo lo podría explicar Agustín? Es indudable que la discusión de ese problema le interesó en sí misma, por razón de sí misma; pero vio también, en lo que él consideraba que era la respuesta adecuada al problema, una clara prueba de la existencia de Dios y de su acción. El conocimiento de verdades eternas podía, así, llevar el alma, por reflexión sobre tal conocimiento, al conocimiento de Dios y de su actividad.

2. Como ya he dicho, en el *Contra Academicos* Agustín se interesa primordialmente por mostrar que la sabiduría pertenece a la felicidad y que el conocimiento de la verdad pertenece a la sabiduría; pero pone también en claro que incluso los escépticos están ciertos de algunas verdades, por ejemplo, de que de dos proposiciones disyuntivas contradictorias una es verdadera y la otra falsa. «Estoy cierto de que o hay un mundo o hay más de uno, y que, si hay más de uno, entonces hay un número finito o un número infinito de mundos.» Semejantemente, yo sé que el mundo, o no tiene principio ni fin, o tiene principio pero no fin, o no tiene principio pero tendrá fin, o tiene principio y fin. En otras palabras, estoy al menos cierto del principio de no contradicción<sup>10</sup>. Por otra parte, aun cuando a veces me engañe al pensar que la apariencia y la verdad siempre se corresponden, estoy al menos cierto de mi impresión subjetiva. «No he de quejarme de los sentidos, porque es injusto pedir de éstos más de lo que pueden dar: sea lo que sea lo que ven los ojos, lo ven realmente. Entonces, ¿es verdad lo que ven en el caso del remo metido en el agua? Enteramente verdad. Porque, dada la causa por la que aparece de esa manera (digamos, torcido), más bien debería acusar a mis sentidos de engañarme si me lo presentaran recto cuando se introduce en el agua. Porque no lo verían como, dadas las circunstancias, deberían verlo... Pero, se podrá decir, me engaño si doy mi asentimiento. Entonces, no demos nuestro asentimiento más que al hecho de la apariencia, y no nos engañaremos. Porque no veo cómo el escéptico podría refutar al hombre que dice: sé que ese objeto me parece blanco, sé que ese sonido me agrada, sé que ese olor me gusta, sé que eso es suave a mi tacto, sé que siento frío al tocar eso.»<sup>11</sup> San Agustín hace referencia en ese pasaje a los epicúreos, y está claro que lo que quiere decir es que los sentidos, como tales, nunca mienten ni nos engañan, aunque podamos engañarnos a nosotros mismos al juzgar que las cosas existen objetivamente del mismo modo en que nos aparecen. La mera apariencia del remo torcido no es un engaño, porque habría algo mal en mi vista si mis ojos me lo presentaran recto. Si yo voy más lejos y juzgo que el bastón está realmente doblado, me equivoco, pero mientras me limite a decir, «me parece torcido», digo la verdad, y sé que digo la verdad. Semejantemente, si salgo de una habitación caliente y

<sup>10</sup> *Contra Academicos*, 3, 10, 23.

<sup>11</sup>*Ibid.*, 3, 11, 26.

meto mi mano en agua templada, puede parecerme fría, pero si meramente digo, «esta agua me parece fría», digo algo de cuya verdad estoy cierto, y ningún escéptico puede refutarme.

Por lo demás, todo el que duda sabe que duda, de modo que está cierto de esa verdad al menos, a saber, del hecho de que duda. Así, quienquiera que dude si hay una cosa como la verdad, conoce al menos una verdad, de modo que su misma capacidad de dudar debe convencerle de que hay una cosa como la verdad<sup>12</sup>. Estamos ciertos, también, de las verdades matemáticas. Cuando alguien dice que siete y tres hacen diez, no dice que pueden hacer diez, sino que sabe que hacen diez.<sup>13</sup>

3. Pero ¿qué decir de las existencias reales? ¿Estamos ciertos de la existencia de algún objeto real, o hemos de limitarnos al conocimiento de principios abstractos o de verdades matemáticas? Agustín responde que un hombre está al menos cierto de su existencia. Aun suponiendo que dude de la existencia de otros objetos creados o de Dios, el hecho mismo de su duda muestra que él existe, porque no podría dudar si no existiera. Ni sirve de nada sugerir que uno podría engañarse al pensar que existe, porque «si no existes, no puedes engañarte en nada»<sup>14</sup>. De ese modo, Agustín anticipa a Descartes: *Si fallor, sum*.

Con la existencia acopla Agustín la vida y el entendimiento. En el *De libero arbitrio*<sup>15</sup> observa que está claro para un hombre el que él existe, y que tal hecho no estaría claro, ni podría estarlo, a menos de que dicho hombre estuviera vivo. Además, está claro para ese hombre que entiende tanto el hecho de su existencia como el hecho de que vive. En consecuencia, está cierto de tres cosas: de que existe, de que vive, y de que entiende. Semejantemente, en el *De Trinitate*<sup>16</sup>, observa que es inútil que el escéptico insinúe que el hombre sueña y ve esas cosas en sueños, porque el hombre no afirma que está despierto, sino que vive: «tanto si duerme como si está despierto, vive». Aun cuando estuviese loco, seguiría estando vivo. Además, un hombre es ciertamente consciente de lo que quiere. Si un hombre dice que quiere ser feliz, es una pura desvergüenza sugerirle que se equivoca. Los filósofos escépticos pueden parlotear acerca de los cuerpos sensibles y del modo en que nos engañan, pero no pueden invalidar ese conocimiento cierto que la mente tiene de sí misma y por sí misma sin la intervención de los sentidos<sup>17 18</sup>. «Existimos, y sabemos que existimos, y amamos ese hecho y nuestro conocimiento de él; en esas tres cosas que he enumerado no nos perturba miedo alguno a equivocarnos; porque no las aprendemos mediante ningún sentido corporal, como aprendemos los objetos externos.»<sup>11</sup>

San Agustín proclama, pues, la certeza de lo que conocemos por la experiencia interior, por la autoconciencia. ¿Qué piensa de nuestro conocimiento de los objetos externos, de las cosas que conocemos mediante los sentidos? ¿Tenemos certeza a propósito de las mismas? Agustín era perfectamente consciente de que podemos engañarnos a nosotros mismos en nuestros juicios referentes a los objetos de los sentidos, y algunas observaciones suyas ponen de manifiesto que era consciente de la relatividad de las impresiones sensibles, en el sentido de que un juicio acerca del calor

<sup>12</sup> De vera relig., 39, 73.

<sup>13</sup> De Lib. arbitr., 12, 34.

<sup>14</sup> De Lib. arbitr., 2, 3, 7.

<sup>15</sup> 2, 3, 7.

<sup>16</sup> 15, 12, 21.

<sup>17</sup> *Ibíd.*

<sup>18</sup> De Civitate Dei, 11, 26.

o el frío, por ejemplo, depende en cierta medida del estado de los órganos sensitivos. Además, no consideraba que los objetos aprehensibles por los sentidos constituyeran el objeto propio del intelecto humano. Estando principalmente interesado en la orientación del alma a Dios, los objetos corpóreos le aparecían como un punto de partida en la ascensión de la mente hacia Dios, aun cuando en ese mismo aspecto el alma misma constituye un punto de partida más adecuado debemos volvernos hacia nuestro propio interior, donde la verdad mora, y utilizar el alma, imagen de Dios, como un peldaño hacia Él<sup>19</sup>. No obstante, aun cuando las cosas corpóreas, los objetos de los sentidos, sean esencialmente mutables, y manifestaciones de Dios mucho menos adecuadas de lo que lo es el alma, aun cuando la concentración en las cosas sensibles sea la fuente de los errores más dañinos, aun así, dependemos de nuestros sentidos para gran parte de nuestro conocimiento, y Agustín no tenía intención de mantener una actitud puramente escéptica a propósito de los objetos de los sentidos. Una cosa es admitir la posibilidad de error en el conocimiento sensible, y otra completamente distinta rehusar todo crédito a los sentidos. Así, después de decir que los filósofos pueden hablar contra los sentidos, pero no pueden refutar la conciencia de la propia existencia, Agustín añade inmediatamente: «lejos de nosotros el dudar de la verdad de lo que hemos aprendido por los sentidos corporales, puesto que por ellos hemos aprendido a conocer el cielo y la tierra». Aprendemos muchas cosas por el testimonio de otras personas, y el hecho de que a veces seamos engañados no justifica que retiremos el crédito a todo testimonio: así, el hecho de que a veces nos engañemos a propósito de los objetos de nuestros sentidos no es una justificación para un escepticismo completo. «Debemos reconocer que no solamente nuestros propios sentidos, sino los de otras personas también, han añadido mucho a nuestro conocimiento.»<sup>20</sup> Para la vida práctica es necesario dar crédito a los sentidos<sup>21</sup>, y el hombre que piensa que nunca debería creer a sus sentidos cae en un error peor que cualquiera en el que pueda caer por darles crédito. Agustín dice, pues, que «creemos» en los sentidos, que les damos crédito, como damos crédito al testimonio de otras personas, pero con frecuencia utiliza la palabra «creer» en oposición al conocimiento interior directo, sin implicar por eso que tal «creencia» esté desprovista de razón adecuada. Así, cuando alguien me refiere un hecho acerca de su propio estado mental, por ejemplo, que él entiende o desea tal o cual cosa, yo «le creo»; cuando esa persona dice algo que es verdadero del alma humana en sí misma, no sólo de la suya propia en particular, «yo lo reconozco y doy mi asentimiento, porque sé, por autoconciencia e introspección que lo que él dice es verdadero»<sup>22</sup>. En fin, puede ser que el santo obispo se anticipase a Descartes con su *Si fallor, sum*, pero él no se interesaba por la cuestión de si el mundo exterior existe realmente o no. No sentía duda alguna de que existe, aunque veía bastante claramente que a veces formulamos juicios erróneos acerca del mismo, y que no siempre es de fiar el testimonio de nuestros propios sentidos ni el de otras personas. Como Agustín se interesaba especialmente por el conocimiento de las verdades eternas y de la relación de ese conocimiento a Dios, difícilmente podría

<sup>19</sup> Cf. *De vera relig.*, 39, 72; *Sem.*, 330, 3; *Retract.*, 1, 8, 3, etc.

<sup>1</sup> <sup>3</sup> *DeTrinit.*, 15, 12, 21.

<sup>21</sup> *Conf.*, 6, 5, 7.

<sup>22</sup> *De Trinit.*, 9, 6, 9.

habérsele ocurrido consagrar mucho tiempo a una consideración de nuestro conocimiento de las cosas mudables ofrecidas por los sentidos. El hecho es que su «platonismo», combinado con su perspectiva e intereses espirituales, le llevó a considerar los objetos corpóreos como no constituyendo el objeto propio del conocimiento, por la mutabilidad de los mismos y por el hecho de que nuestro conocimiento de ellos depende de los órganos corporales de los sentidos, que no se encuentran siempre en el mismo estado, ni más ni menos que los propios objetos sensibles. Si no obtenemos «verdadero conocimiento» de los objetos sensibles eso se debe no meramente a una deficiencia de parte del sujeto, sino también a una radical deficiencia del objeto. En otras palabras, la actitud agustiniana hacia el conocimiento sensible es mucho más platónica que cartesiana.<sup>23</sup>

4. El grado más bajo de conocimiento es, pues, el conocimiento sensible, dependiente de la sensación, la cual es considerada por san Agustín, en conformidad con su psicología platónica, como un acto del alma que utiliza los órganos de los sentidos como instrumentos suyos. *Sentire non est corporis, sed animae per corpus*. El alma anima a todo el cuerpo, pero cuando incrementa o intensifica su actividad en una parte determinada, es decir, en un particular órgano sensitivo, ejerce el poder de sensación<sup>24</sup>. La consecuencia que parece seguirse de esa teoría es que cualquier deficiencia en el conocimiento sensible debe proceder de la mutabilidad del instrumento de la sensación, el órgano sensitivo, y del objeto de la sensación, y es eso exactamente lo que Agustín pensaba. El alma racional del hombre pone en ejercicio verdadero conocimiento y alcanza verdadera certeza cuando contempla verdades eternas en sí misma y a través de sí misma: cuando se vuelve hacia el mundo material y hace uso de instrumentos corporales no puede alcanzar verdadero conocimiento. Agustín suponía, como Platón, que los objetos de verdadero conocimiento son inmutables, de lo que se sigue como una consecuencia necesaria que el conocimiento de objetos mutables no es verdadero conocimiento. Es un tipo, o grado, de conocimiento que es indispensable para la vida práctica; pero el hombre que concentra su atención en la esfera de lo mutable descuida por ello la esfera de lo inmutable, que es objeto correlativo del alma humana en lo que respecta al conocimiento en el sentido pleno.

La sensación en sentido estricto es común, desde luego, a los animales y al hombre; pero los hombres pueden tener, y tienen, un conocimiento racional de los objetos corpóreos. En el *De Trinitate*<sup>25</sup>, san Agustín observa que los brutos pueden tener sensación de las cosas corpóreas, y recordarlas, y perseguir lo útil y evitar lo nocivo; pero que no pueden confiar cosas a la memoria deliberadamente, ni recordarlas a voluntad, ni ejecutar ninguna otra operación que requiera el uso de la razón; así pues, por lo que hace al conocimiento sensible, el conocimiento humano es esencialmente superior al del bruto. Además, el hombre es capaz de formar juicios racionales a propósito de cosas corpóreas, y percibir las como aproximaciones a sus modelos eternos. Por ejemplo, si un hombre juzga que un objeto es más bello que otro, su juicio comparativo (si suponemos el carácter objetivo de lo bello) implica una referencia a un modelo eterno de belleza, y un juicio de que esta o aquella línea es más o menos recta,

<sup>23</sup> Escoto repitió la sugerencia agustiniana de que la condición del conocimiento sensible puede estar en relación con el pecado original.

<sup>24</sup> Cf. *De Música*. 6-5, 9, 10; *De Trinitate*, 11, 2, 2-5.

<sup>25</sup> 12, 2, 2.

o de que esa figura es un círculo bien trazado, implica una referencia a la recta ideal, o al círculo geométrico perfecto. En otras palabras, tales juicios comparativos suponen una referencia a «ideas» (que no hay que entender como puramente subjetivas). «Es parte de la razón superior el juzgar de esas cosas corpóreas según consideraciones incorpóreas y eternas, las cuales, si no estuviesen por encima de la mente humana, no serían inmutables. Y, sin embargo, a menos que algo nuestro se añadiera a aquéllas, no podríamos emplearlas como modelos a partir de los cuales juzgar de las cosas corpóreas... Pero esa facultad nuestra que de ese modo se refiere al tratamiento de cosas corpóreas y temporales, es ciertamente racional, en tanto que no es común a nosotros y a las bestias, sino que procede de la sustancia racional de nuestra mente, por la que dependemos de, y nos adherimos a, la verdad inteligible e inmutable, y que está destinada a gobernar y dirigir las cosas inferiores.»<sup>26</sup>

El significado de la doctrina agustiniana es el siguiente. El nivel más bajo del conocimiento, en la medida en que puede ser llamado conocimiento, es la sensación, que es común al hombre y a los brutos; y el nivel más alto del conocimiento, peculiar al hombre, es la contemplación de las cosas eternas (sabiduría), por la sola mente, sin intervención de la sensación; pero entre esos dos niveles hay una especie de estación intermedia, en la que la mente juzga de los objetos corpóreos de acuerdo con modelos eternos e incorpóreos. Ese nivel de conocimiento es un nivel racional, de modo que es peculiar al hombre y no es compartido por los brutos; pero supone el uso de los sentidos y se refiere a objetos sensibles, de modo que es un nivel inferior al de la contemplación directa de objetos eternos e incorpóreos. Además, ese uso inferior de la razón está dirigido hacia la acción, mientras que la sabiduría no es práctica, sino contemplativa. «La acción por la cual hacemos buen uso de las cosas temporales difiere de la contemplación de las cosas eternas, y la primera corresponde al conocimiento, la segunda a la sabiduría... En esa distinción debe entenderse que la sabiduría pertenece a la contemplación, y el conocimiento a la acción.»<sup>27</sup> El ideal es que la sabiduría contemplativa aumente, pero al mismo tiempo nuestra razón ha de dirigirse en parte al buen uso de las cosas mutables y corpóreas, «sin las cuales esta vida no puede llevarse adelante», siempre que, en nuestra atención a las cosas temporales, hagamos servir a éstas para el logro de las cosas eternas, «pasando rápidamente sobre las primeras y adhiriéndose con lealtad a las segundas».<sup>28</sup>

Ese modo de ver es de carácter marcadamente platónico. Hay la misma depreciación de los objetos sensibles en comparación con las realidades eternas e inmateriales, la misma admisión casi rencorosa del conocimiento práctico como una necesidad vital, la misma insistencia en la contemplación «teorética», la misma insistencia en la creciente purificación del alma y su liberación de la esclavitud de los sentidos, para acompañar la ascensión epistemológica. No obstante, sería un error ver en la actitud de san Agustín una mera adopción del platonismo y nada más. Es verdad que utiliza temas platónicos y neoplatónicos, pero el interés primero y principal de san Agustín es siempre el logro del fin sobrenatural del hombre, la beatitud, en la posesión y visión de Dios; y, a pesar de la manera intelectualista de hablar que a veces utiliza y que adoptó de la tradición platónica, en el esquema total de su pensamiento se concede siempre la primacía al amor: *pondus meum, amor meus*.<sup>29</sup> Es verdad que también eso tiene su

<sup>19</sup> De Trinit., 12, 2, 2.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 12, 14, 22.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 12, 13, 21.

<sup>29</sup> *Conf.*, 13, 9, 10.

analogía en el platonismo, pero debe recordarse que para san Agustín el objetivo está en el logro no de un bien impersonal, sino de un Dios personal. La verdad es que el santo encontró en el platonismo doctrinas que consideró admirablemente adaptadas para la exposición de una filosofía de la vida fundamentalmente cristiana.

5. Los objetos de los sentidos, las cosas corpóreas, son inferiores al entendimiento humano, que juzga de éstas en relación con un modelo, respecto del cual se quedan cortas; pero hay otros objetos de conocimiento que están por encima de la mente humana, en el sentido de que son meramente descubiertas por ésta, que necesariamente asiente a las mismas y no piensa en enmendarlas ni en juzgar que deberían ser de otra manera que como son. Por ejemplo, yo veo una obra de arte y juzgo que es más o menos bella, un juicio que implica no solamente la existencia de un modelo de belleza, un modelo objetivo, sino también mi conocimiento de ese modelo, porque ¿cómo podría yo juzgar que ese arco o esa pintura es imperfecto, deficiente en belleza, a menos que tenga algún conocimiento del modelo de la belleza, de la belleza en sí misma, o idea de la belleza? ¿Cómo podría estar justificado mi conocimiento supuestamente objetivo, a menos que haya un modelo objetivo, no mudable e imperfecto, como las cosas bellas, sino inmutable, constante, perfecto y eterno?<sup>30</sup> Igualmente, el geómetra considera líneas y círculos perfectos, y juzga de las líneas y círculos aproximados de acuerdo con aquel modelo perfecto. Las cosas circulares son temporales y pasan, pero la naturaleza de la circularidad en sí misma, la idea de círculo, su esencia, no cambia. Podemos sumar siete manzanas y tres manzanas y obtener como resultado diez manzanas, y las manzanas que contamos son objetos sensibles y mutables, son temporales y pasan; pero los números siete y tres, considerados en sí mismos y aparte de las cosas, son descubiertos por el matemático como dando, al sumarse, el resultado diez, y esa verdad descubierta es necesaria y eterna, no depende del mundo sensible ni de la mente humana<sup>31</sup>. Tales verdades eternas son comunes a todos. Mientras que las sensaciones son privadas, en el sentido de que, por ejemplo, lo que parece frío a un hombre no parece necesariamente frío a otro, las verdades matemáticas son comunes a todos, y la mente individual tiene que aceptarlas y reconocer que poseen una verdad y una validez absolutas, independiente de las particulares reacciones del sujeto que la considera.

La actitud de san Agustín en ese tema es claramente platónica. Los modelos de bondad y belleza, por ejemplo, corresponden a los primeros principios o *ápxai* de Platón, las «ideas ejemplares», mientras que las figuras geométricas ideales corresponden a los «objetos matemáticos» de Platón, TCC paSquana, los objetos de la Siccovoia. Así pues, la misma cuestión que podía suscitarse a propósito de la teoría platónica se presenta de nuevo a propósito de la teoría agustiniana, a saber, «¿dónde están esas ideas?» (Por supuesto, debe recordarse, a propósito de ambos pensadores, que las «ideas» en cuestión no son ideas subjetivas, sino esencias objetivas, y que la pregunta «¿dónde?» no se refiere al lugar, puesto que las «ideas» son *ex hypothesi* inmateriales, sino a lo que podríamos llamar situación o status ontológico.) Los neoplatónicos, viendo la dificultad que hay en aceptar una esfera de esencias inmateriales impersonales, es decir, la condición que, al menos aparentemente, se asigna a las esencias en las obras publicadas de Platón, interpretaron las ideas

<sup>30</sup> Cf. *De Trinit.*, 9, 6, 9-11.

<sup>31</sup> Cf. *Ibid.*, 12, 14, 22-23; 12, 15, 24; *De Lib. arbitra.*, 2, 13, 35; 2, 8, 20-24.

platónicas como pensamientos de Dios, y las «situaron» en el Nous, la mente divina, emanada del Uno como su primera hipóstasis. (Compárese a eso la teoría de Filón, de las ideas como contenidas en el Logos.) Podemos decir que Agustín adoptó esa posición, siempre que tengamos en cuenta el hecho de que él no aceptó la teoría neoplatónica de la emanación. Las ideas ejemplares y las verdades eternas están en Dios. «Las ideas son ciertas formas arquetípicas, o esencias estables e inmutables de las cosas, que no han sido a su vez formadas, sino que, existiendo eternamente y sin cambios, están contenidas en la inteligencia divina.»<sup>32</sup> Esa teoría debe aceptarse si no se quiere tener que decir que Dios creó el mundo de un modo ininteligible.<sup>33</sup>

6. Inmediatamente se presenta, sin embargo, una dificultad. Si la mente humana contempla las ideas ejemplares y las verdades eternas, y si esas ideas y verdades están en la mente de Dios, ¿no se sigue como consecuencia que la mente humana contempla la esencia de Dios, puesto que la mente divina, con todo lo que contiene, es ontológicamente idéntica a la esencia divina? Algunos escritores han creído que san Agustín quería decir realmente eso. Entre los filósofos, Malebranche pretendió que Agustín apoyaba su propia teoría de que la mente contempla las ideas eternas en Dios, y trató de escapar a la conclusión aparentemente lógica de que en tal caso la mente humana contempla la esencia de Dios, diciendo que la mente ve no la esencia divina como es en sí misma (la visión sobrenatural de los bienaventurados), sino la esencia divina en tanto que participable ad extra, como ejemplar de la creación. También los ontologistas pretenden el apoyo de san Agustín para su teoría de la intuición inmediata de Dios por el alma.

Ahora bien, es imposible negar que algunos textos de san Agustín, tomados en sí mismos, favorecen ese tipo de interpretación. Pero, concediendo que Agustín parece ocasionalmente enseñar el ontologismo, me parece claro que, si se tiene en cuenta la totalidad de su pensamiento, tal interpretación es inadmisibile. Yo no me atrevería, desde luego, a afirmar que Agustín no fuese nunca inconsecuente, pero lo que creo es que la interpretación ontologista de su pensamiento encaja tan mal en su doctrina espiritual que, si hay otros textos que favorezcan una interpretación no ontologista (y en efecto los hay), debe atribuirse una posición secundaria y un valor subordinado a los textos aparentemente ontologistas. San Agustín era perfectamente consciente de que un hombre puede percibir verdades eternas y necesarias, principios matemáticos, por ejemplo, sin ser en absoluto un hombre bueno: ese hombre puede no ver aquellas verdades en su fundamento último, pero indudablemente percibe las verdades. Ahora bien, ¿cómo podría san Agustín haber supuesto que semejante hombre contempla la esencia de Dios, cuando en su doctrina espiritual insiste tanto en la necesidad de purificación moral para aproximarse a Dios, y cuando sabe que la visión de Dios está reservada a los que se salvan, en la vida futura? Igualmente, un hombre que está espiritual y moralmente alejado de Dios puede apreciar perfectamente bien que la catedral de Canterbury es más bella que una casucha oriental, como el propio Agustín podía discernir grados de belleza sensible antes de su conversión. En un famoso pasaje de las Confesiones, exclama: «Demasiado tarde llegué a amarte, oh, Tú, Belleza tan antigua y a la vez tan nueva; demasiado tarde llegue a amarte... de una manera desordenada perseguí las cosas de Tu creación, que eras Tú quien habías hecho

---

<sup>32</sup> De Ideis. 2.

<sup>33</sup> Cf. *Retract.*, 1, 3, 2.

bellas.»<sup>34</sup> De un modo semejante, en el *De quantitate animae*<sup>35</sup> afirma con toda claridad que la contemplación de la Belleza tiene lugar al final del ascenso del alma. A la vista de esas enseñanzas me parece, pues, inconcebible que san Agustín enseñase que el alma, al aprehender verdades eternas y necesarias, aprehenda realmente el contenido mismo de la mente divina. Los pasajes que parecen manifestar que pensaba así pueden explicarse como debidos a su adopción de expresiones platónicas o neoplatónicas que, tomadas al pie de la letra, no encajan en la dirección general de su pensamiento. No parece posible formular con exactitud cómo concebía san Agustín el status de las verdades eternas en tanto que aprehendidas por la mente humana (el aspecto ontológico de la cuestión no fue nunca, probablemente, elaborado por el santo); pero, más bien que aceptar una interpretación puramente neoplatónica o una interpretación ontologista, me parece preferible suponer que las ideas y verdades eternas, que están en Dios, cumplen una función ideogenética; es decir, que se trata más bien de que la «luz» que procede de Dios capacita a la mente humana para que vea las características de inmutabilidad y necesidad de las ideas eternas.

Pero aún puede añadirse otra consideración en contra de una interpretación ontologista de san Agustín; éste utilizó la aprehensión de verdades eternas y necesarias como una prueba en favor de la existencia de Dios, argumentando que esas verdades requieren un fundamento inmutable y eterno. Sin necesidad de llegar más lejos, por ahora, en el examen de esa argumentación, vale la pena indicar que, si el argumento ha de tener algún sentido, debe estar claro que presupone la posibilidad de que la mente perciba aquellas verdades sin percibir al mismo tiempo a Dios, tal vez mientras duda, o incluso niega, la existencia de Dios. Si san Agustín está dispuesto a decir a un hombre, «tú dudas o niegas la existencia de Dios, pero debes admitir que reconoces verdades absolutas; yo te probaré entonces que el reconocimiento de tales verdades implica la existencia de Dios», difícilmente podía suponer que el dubitativo o ateo tuviese visión de Dios o de los contenidos de la mente divina. Esa consideración me parece que excluye la interpretación ontologista. Pero antes de seguir adelante con ese tema, es necesario decir algo de la teoría agustiniana de la iluminación, que puede hacer su posición más fácil de entender, aunque debe admitirse que, a su vez, la interpretación de dicha teoría es también algo insegura.

7. Dice san Agustín que no podemos percibir la verdad inmutable de las cosas a menos que éstas estén iluminadas como por un sol<sup>36</sup>. Esa luz divina, que ilumina la mente, procede de Dios, que es la «luz inteligible», en la cual, y por la cual, y a través de la cual, se hacen luminosas todas aquellas cosas que son luminosas para el intelecto<sup>37</sup>. En esa doctrina de la luz, común a la escuela agustiniana, el santo hace uso de un tema neoplatónico que se remonta a la comparación platónica de la idea del bien con el sol<sup>38</sup>, al irradiar la idea del bien los objetos inteligibles o ideas subordinados. Para Plotino, el Uno o Dios es el sol, la luz trascendente. La utilización de la metáfora de la luz, sin embargo, no nos dice, por sí misma, con demasiada claridad, cuál es el sentido que le da el santo. Felizmente podemos contar con la ayuda de textos como el pasaje del *De Trinitate*<sup>39</sup> en el que el santo dice que la naturaleza de

---

<sup>34</sup> *Conf.*, 10, 27, 38.

<sup>35</sup> 35, 79.

<sup>36</sup> *Solil.*, 1, 8, 15.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 1. 1. 3.

<sup>38</sup> *Rep.*, 514-518.

<sup>39</sup> 12, 15, 24.

la mente es tal que «cuando se dirige a las cosas inteligibles en el orden natural, según la disposición del Creador, las ve a una cierta luz incorpórea que es sui generis, de modo que el ojo corporal ve objetos presentes a la luz corpórea». Esas palabras parecen mostrar que la iluminación en cuestión es una iluminación espiritual que realiza la misma función, respecto a los objetos de la mente, que la realizada por la luz del sol respecto a los objetos de la vista. En otras palabras: así como la luz del sol hace visibles al ojo las cosas corpóreas, así la iluminación divina hace visibles a la mente las verdades eternas. De ahí parece seguirse que no es la iluminación misma lo que ve la mente, ni tampoco el Sol Inteligible, o Dios, sino que las características de eternidad y necesidad en las verdades eternas y necesarias son hechas visibles a la mente por la actividad de Dios. Y es indudable que ésa no es una teoría ontologista.

Pero ¿por qué postuló Agustín semejante iluminación?, ¿por qué la creyó necesaria? Porque la mente humana es mutable y temporal, de modo que lo que es inmutable y eterno la trasciende y parece no estar al alcance de su capacidad. «Cuando la mente humana se conoce y se ama, no conoce ni ama nada inmutable»<sup>40</sup>, y si la verdad «fuese parangonable a nuestras mentes, sería también mutable», puesto que nuestras mentes ven la verdad más unas veces y menos otras, y en ese mismo hecho manifiestan la mutabilidad que les es propia. La verdad no es ni inferior ni igual a nuestras mentes, sino «superior y más excelente»<sup>41</sup>. Necesitamos, pues, una iluminación divina que nos haga capaces de aprehender lo que trasciende de nuestras mentes, «porque ninguna criatura, por muy racional e intelectual que sea, se ilumina por sí misma, sino que es iluminada por participación en la Verdad eterna»<sup>42</sup>. «Dios ha creado el alma del hombre racional e intelectual, por lo cual puede participar en su luz... y Él de tal modo la ilumina de Sí mismo, que no solamente las cosas que son exhibidas por la verdad, sino incluso la verdad misma, puede ser percibida por el ojo del alma.»<sup>43</sup> Esa luz brilla sobre las verdades y hace visibles a la mutable y temporal mente humana sus características de inmutabilidad y eternidad.

San Agustín, como hemos visto, afirma de manera explícita que la iluminación divina es algo comunicado y sui generis. Parece, pues, poco posible reducir la teoría de la iluminación simplemente a una formulación de la verdad de que Dios crea y conserva el intelecto humano, y que la luz natural del intelecto es una luz participada. Los tomistas, que desean mostrar por san Agustín la misma reverencia que mostró por él santo Tomás, se sienten naturalmente poco dispuestos a admitir una radical diferencia de opinión entre los dos grandes teólogos y filósofos, y se inclinan a interpretar a san Agustín de un modo que atenuaría la diferencia entre su pensamiento y el de santo Tomás; pero san Agustín aclaró bien vigorosamente que no entendía por «luz» el intelecto o la actividad de éste, ni siquiera con el concurso ordinario de Dios, puesto que si postula la existencia y actividad de la iluminación divina es precisamente a causa de las deficiencias del intelecto humano. Decir que san Agustín se equivocó al postular una especial iluminación divina, y que santo Tomás acertó al negar la necesidad de tal iluminación, es una actitud comprensible; pero parece que es llevar la conciliación demasiado lejos el tratar de mantener que ambos pensadores decían la misma cosa, aunque se afirme que santo Tomás decía de una manera clara e inequívoca lo que san Agustín había dicho oscuramente y con la ayuda

---

<sup>40</sup> De Trinit., 9, 6. 9.

<sup>41</sup> De Lib. arbitr., 2, 13, 35.

<sup>42</sup> In Ps. 119; Serm., 23, 1.

<sup>43</sup> In Ps. 118; Serm., 18, 4.

de una metáfora.

Ya he indicado que acepto la interpretación del pensamiento agustiniano según la cual la función de la iluminación divina es hacer visible a la mente el elemento de necesidad en las verdades eternas, y que rechazo cualquier forma de interpretación ontologista. Eso implica, evidentemente, la negación de la opinión de que, según san Agustín, la mente contempla directamente la idea de belleza, por ejemplo, tal como está en Dios; pero también me resisto a aceptar la opinión de que, según san Agustín, Dios infunde actualmente la idea de belleza, o cualquier otra idea normativa (es decir, con referencia a la cual hacemos juicios comparativos de grado, tales como que ese objeto es más bello que aquél, esta acción más justa que aquélla, etc.), como previamente confeccionada en el alma. Ese modo de ver extremadamente ideogenético convertiría la función de la iluminación divina en una especie de entendimiento agente separado:

Dios sería así, en realidad, un entendimiento agente ontológicamente separado que infundiría ideas en la mente humana, sin otra participación de la sensibilidad o el intelecto humano que el papel puramente pasivo de la mente. (Esa referencia a un entendimiento agente no pretende sugerir, desde luego, que san Agustín pensase o hablase en términos de la psicología aristotélica.) No me parece que semejante interpretación (aunque indudablemente es mucho lo que podría decirse en favor de la misma)<sup>44</sup> sea completamente satisfactoria. Según san Agustín, la actividad de la iluminación divina respecto de la mente es análoga a la función de la luz del sol respecto de la visión, y aunque la luz del sol hace visibles los objetos corpóreos, es indudable que Agustín no pensaba que crease imágenes de los objetos en el sujeto humano. Por otra parte, aunque la iluminación divina adquiere en el pensamiento agustiniano el lugar que ocupa la reminiscencia en la teoría platónica, de modo que la iluminación parece realizar alguna función ideogenética, debe recordarse que el problema de san Agustín es a propósito de la certeza, no a propósito del contenido de nuestros conceptos o ideas: se refiere mucho más a la forma del juicio cierto y a la forma de la idea normativa que al contenido del juicio o de la idea. En el *De Trinitate*<sup>45</sup> observa san Agustín que la mente «recoge el conocimiento de las cosas corpóreas a través de los sentidos del cuerpo», y, en la medida en que él se ocupa de un modo u otro de la formación del concepto, parece considerar que la mente humana discierne lo inteligible en lo sensible, realizando lo que, al menos en algún aspecto, es equivalente a la abstracción. Pero cuando llega a discernir que una cosa corpórea es, por ejemplo, más o menos bella, a juzgar el objeto según un modelo inmutable, la mente juzga a la luz de la acción reguladora de la idea eterna, que no es en sí misma visible a la mente. La belleza en sí ilumina de tal modo la actividad de la mente que ésta puede discernir la mayor o menor aproximación del objeto al modelo, aunque la mente no contempla directamente la belleza en sí. Es ése el sentido en que la iluminación agustiniana realiza la función de la reminiscencia platónica. Del mismo modo, aun cuando Agustín no indica claramente cómo obtenemos las nociones de siete, y tres, y diez, la función de la iluminación no es infundir las nociones de esos números, sino iluminar el juicio de que siete y tres suman diez, de modo que podamos discernir la necesidad y eternidad de ese juicio. De un pasaje al que ya nos hemos referido<sup>46</sup>, y de otros pasajes<sup>47</sup>, parece seguirse que, si obtenemos el concepto de objetos corpóreos,

<sup>44</sup> Ver, por ejemplo, el artículo dedicado a san Agustín en el *Dictionnaire de Théologie Catholique de Portalié*.

<sup>45</sup> 9. 3. 3.

<sup>46</sup> De Trinit.. 9. 3. 3.

<sup>47</sup> *Sol.*, 1, 8, 15; *In Joann. Evang.*, 35, 8, 3; *De Trina.*, 9, 15, 24, etc.

por ejemplo, de un caballo, en dependencia de los sentidos y de una realidad inmaterial como el alma, mediante la autoconciencia y la interpretación, nuestros juicios ciertos a propósito de tales objetos se hacen a la luz de la «iluminación», bajo la acción reguladora de las ideas eternas. Si la iluminación tiene una función ideogenética, como yo creo que tiene en opinión de san Agustín, entonces esa función se refiere no al contenido del concepto, como si la iluminación infundiese dicho contenido, sino a la calidad de nuestro juicio a propósito de ese concepto, o a nuestro discernimiento del carácter del objeto en su relación a la norma o modelo, que no se encuentra contenida en la simple noción de la cosa. Si esto es así, entonces la diferencia entre san Agustín y santo Tomás no consiste tanto en sus respectivas actitudes respecto de la abstracción (puesto que, lo diga o no lo diga explícitamente san Agustín, su modo de ver, según nuestra interpretación, exigiría al menos alguna forma de abstracción) cuanto en el hecho de que Agustín creyó necesario postular una especial acción iluminadora de Dios, aparte de su actividad creadora y conservadora para la realización en la mente de ideas eternas y necesarias, mientras que santo Tomás no sintió tal necesidad.

Con esa interpretación de la iluminación se puede entender cómo fue que san Agustín considerase que las cualidades de necesidad e inmutabilidad de las verdades eternas constituyen una prueba de la existencia de Dios, mientras que eso sería ininteligible dentro de una interpretación ontologista, ya que, si la mente percibe directamente a Dios o a las ideas divinas, no puede necesitar prueba alguna de la existencia de Dios. El que san Agustín no explicase en detalle cómo se forma el contenido del concepto, puede ser lamentable, pero no por ello es menos comprensible, puesto que, aunque interesado en la observación, psicológica, lo que le interesaba en la misma no eran motivos académicos, sino más bien motivos espirituales o religiosos. Lo que primordialmente interesaba a san Agustín era la relación del alma a Dios, y, si bien la necesidad e inmutabilidad de las verdades eternas (en contraste con la contingencia y mutabilidad de la mente humana) y la doctrina de la iluminación le ayudaron a poner esa relación a una luz clara y a estimular al alma en su orientación hacia Dios. una investigación a propósito de la formación del concepto como tal no habría tenido una relación tan clara con el *Noverim me, noverim Te*.

En resumen, san Agustín se hace esta pregunta: ¿Cómo alcanzamos un conocimiento de verdades que son necesarias, inmutables y eternas? El hecho de que alcanzamos tales conocimientos es claramente revelado por la experiencia. No podemos obtener un conocimiento así simplemente a partir de la experiencia sensible, puesto que los objetos corpóreos son contingentes, cambiantes y temporales. Ni podemos tampoco producir aquellas verdades como una proyección de nuestras mentes, puesto que éstas son también contingentes y mutables. Además, tales verdades dirigen y dominan nuestras mentes, se imponen a éstas, y no harían tal cosa si dependieran de nosotros. Se sigue, pues, que lo que nos permite percibir tales verdades es la acción del único ser que es necesario, inmutable y eterno, Dios. Dios es como un sol que ilumina nuestras mentes, o como un maestro que nos enseña. En ese punto empieza la dificultad de la interpretación. El autor de esta obra se inclina a la interpretación de que, mientras el contenido de nuestros conceptos de los objetos corpóreos se deriva de la experiencia sensible y de la reflexión sobre ésta, la influencia reguladora de las ideas divinas (lo que quiere decir la influencia de Dios) capacita al hombre para que vea la relación de las cosas creadas a realidades eternas suprasensibles, de las cuales no hay visión directa en esta vida, y que la luz de Dios capacita la mente a discernir los elementos

de necesidad, inmutabilidad y eternidad en la relación entre conceptos expresada en el juicio necesario. Debido, sin embargo, a la utilización de metáforas por san Agustín, y al hecho de que éste no estaba primordialmente interesado en dar una explicación «escolástica», sistemática y claramente definida del proceso del conocimiento, no parece posible obtener una interpretación definitiva de su pensamiento que pueda explicar adecuadamente todas las formulaciones que él hizo.

## **CAPÍTULO V**

### **SAN AGUSTÍN. — III: DIOS**

*Prueba de Dios a partir de las verdades eternas. — Pruebas tomadas de las criaturas y del consentimiento universal. — Las diversas pruebas como etapas de un proceso. — Atributos de Dios. — El ejemplarismo.*

1. Parece acertado decir que la prueba central y favorita de la existencia de Dios presentada por san Agustín es la que parte del pensamiento, es decir, la que se apoya en la intimidad de la consciencia pensante. El punto de partida de esa prueba es la aprehensión por la mente de verdades necesarias e inmutables, de «una verdad que no puedes llamar tuya, ni mía ni de ningún hombre, sino que está presente a todos y se da a sí misma a todos por igual».<sup>1</sup> Esa verdad es superior a la mente, en tanto que la mente ha de inclinarse ante ella y aceptarla: la mente no la constituye, ni puede enmendarla; la mente reconoce que esa verdad la trasciende y gobierna su pensamiento, y no a la inversa. Si fuera inferior a la mente, ésta podría cambiarla o enmendarla, y si fuera igual a la mente, del mismo carácter que ésta, sería ella misma mutable, como lo es la mente. La mente varía en su aprehensión de la verdad, al aprehenderla con mayor o con menor claridad, en tanto que la verdad permanece siempre la misma. «Por lo tanto, si la verdad no es ni inferior ni igual a nuestras mentes, no queda sino que sea superior y más excelente.»<sup>48 49</sup>

Pero las verdades eternas deben estar fundadas en el ser, reflejar el fundamento de toda verdad. Así como las fantasías humanas reflejan la imperfección y el carácter mutable de la mente humana, en la que tienen su fundamento, y así como las impresiones de los sentidos reflejan los objetos corpóreos en los que tienen su fundamento, así también las verdades eternas revelan su fundamento, la Verdad misma, reflejando la necesidad e inmutabilidad de Dios. Eso se refiere a todas las normas o modelos esenciales. Si juzgamos de una acción que es más o menos justa, por ejemplo, juzgamos de la misma según una norma, esencia o «idea», esencial e invariable: las acciones humanas en concreto pueden variar, pero el modelo permanece el mismo. Es a la luz del modelo o norma eterno y perfecto como juzgamos de los actos concretos, y ese modelo ha de tener su fundamento en el Ser eterno y plenamente perfecto. Si hay una esfera inteligible de verdades absolutas, no puede concebirse a ésta sin un fundamento de verdad, «la Verdad en la cual, y por la cual, y a través de la cual, son verdaderas aquellas cosas que son verdaderas en cualquier aspecto».<sup>50</sup>

Ese argumento que llega a Dios como fundamento de la verdad eterna y necesaria, además de ser aceptado por la «escuela agustiniana», reaparece en el pensamiento de varios filósofos eminentes, como Leibniz.

2. San Agustín prueba también la existencia de Dios a partir del mundo corpóreo, extenso; pero sus palabras en este tema tienen más bien el carácter de insinuaciones,

---

<sup>48</sup> De Lib. arbitr.. 2. 12. 33.

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> *Solil.*, 1, 1, 3.

o alusiones, o formulaciones sumarias, que el de pruebas desarrolladas en el sentido académico: el interés de san Agustín no se dirigía tanto a probar al ateo que Dios existe como a mostrar cómo toda creación proclama al Dios que el alma puede experimentar en sí misma, al Dios viviente. Lo que interesaba a san Agustín era la actitud dinámica del alma hacia Dios, no la construcción de argumentos dialécticos con una conclusión puramente teórica. Reconocer con un asentimiento puramente intelectual, que existe un Ser supremo, es una cosa; incorporarse a sí mismo esa verdad, es algo más. El alma aspira a la felicidad, y muchos se inclinan a buscarla fuera de sí mismos: san Agustín trata de mostrar que la creación no puede dar al alma la perfecta felicidad que ésta busca, sino que apunta por encima de ella al Dios viviente que hay que buscar dentro de uno mismo. Esa actitud básicamente religiosa y espiritual ha de tenerse presente si se quiere evitar ver las pruebas de san Agustín como pruebas dialécticas en un sentido teórico y menospreciarlas como formulaciones inadecuadas y poco serias de lo que más tarde santo Tomás expresaría mucho mejor. Los propósitos de ambos hombres no eran precisamente los mismos.

Así, cuando san Agustín, comentando el Salmo 73, observa: «¿Cómo sé que estás vivo tú, cuya mente no veo? ¿Cómo lo sé? Tú contestarás: Porque hablo, porque ando, porque trabajo. ¡Necio! Por las operaciones del cuerpo yo sé que tú vives, ¿y no puedes tú, por las obras de la creación, conocer al Creador?», formula de hecho la prueba de la existencia de Dios a partir de sus efectos; pero no se dispone a desarrollar la prueba por su propio interés teórico, sino que la presenta por vía de comentario en el curso de su exégesis de las Escrituras. Semejantemente, cuando afirma en *La Ciudad de Dios*<sup>51</sup> que «el mismo orden, disposición, belleza, cambio y movimiento del mundo y de todas las cosas visibles, proclaman silenciosamente que sólo pueden haber sido hechos por Dios, el inefable e invisiblemente grande, el inefable e invisiblemente bello», está recordando un hecho a los cristianos, más bien que intentando ofrecer una prueba sistemática de la existencia de Dios. O cuando, comentando el Génesis<sup>52</sup> enuncia que «el poder del Creador y su fuerza omnipotente y omnisciente es para todas y cada una de las criaturas, la causa de su continuada existencia, y si esa fuerza cesase en algún momento de dirigir las cosas que han sido creadas, en un solo y mismo instante sus formas dejarían de ser y su naturaleza entera, perecería...», lo que hace es enunciar el hecho y la necesidad de la conservación divina, recordar a sus lectores un hecho reconocido, más bien que dar una prueba filosófica de ese hecho.

Agustín presenta, también en forma muy breve, el argumento llamado «del consentimiento universal». «Tal es —dice— el poder de la verdadera divinidad, que no puede quedar completa y totalmente escondido a la criatura racional, una vez que ésta hace uso de su razón. Porque, con la excepción de unos pocos en los que la naturaleza está excesivamente depravada, toda la raza humana confiesa que Dios es el autor del mundo.»<sup>53</sup> Incluso si un hombre piensa que existe una pluralidad de dioses, todavía intenta concebir al «único Dios de dioses» como «algo más excelente y más sublime que lo cual nada existe», «... todos concurren en creer que Dios es aquello que sobrepasa en dignidad a todos los demás objetos».<sup>54</sup> Indudablemente san Anselmo estaba influido por esas palabras de san Agustín cuando tomó el «argumento ontológico» como idea universal de Dios «aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido».

---

<sup>51</sup>11, 4, 2.

<sup>52</sup>*De Gen. ad litt*, 4, 22. 22.

<sup>53</sup>In Joann. Evang., 106, 4.

<sup>54</sup>*De Doctr christ*, 1, 7, 7.

3. El profesor Gilson, en su *Introduction a l'étude de saint Agustin*,<sup>55</sup> observa que en el pensamiento de san Agustín hay realmente una extensa prueba de la existencia de Dios, una prueba que consta de varios pasos<sup>56</sup>. Así, a partir del estadio de duda inicial y su refutación mediante el *si fallor, sum*, que es una especie de preliminar metódico para la búsqueda de la verdad, que asegura a la mente la acsequibilidad de ésta, el alma procede a considerar el mundo de los sentidos. En ese mundo, sin embargo, no descubre la verdad que busca, y entonces se vuelve hacia su propia intimidad, donde, después de considerar su propia falibilidad y mutabilidad, descubre la verdad inmutable que trasciende el alma y no depende de ésta. Así se ve conducida a la aprehensión de Dios como fundamento de toda verdad.

El cuadro de la prueba total agustiniana de la existencia de Dios que ofrece Gilson es indudablemente representativo de la mentalidad del santo, y tiene la gran ventaja no sólo de poner de relieve la prueba, basada en el pensamiento, en las verdades eternas, sino también de vincular la «prueba» con la búsqueda de Dios por el alma, como fuente de felicidad, como beatitud objetiva, de tal modo que la prueba no se reduce a una mera tira o cadena, académica y teórica, de silogismos. Ese cuadro está confirmado por un pasaje como el contenido en el sermón 241 de san Agustín<sup>57 58</sup>, en el que el santo describe al alma preguntando a las cosas de los sentidos, y oyendo a éstas confesar que la belleza del mundo visible, de las cosas mutables, es creación y reflejo de la belleza inmutable, después de lo cual el alma se interioriza, se descubre a sí misma, y reconoce la superioridad del alma sobre el cuerpo. «Los hombres vieron esas dos cosas, las ponderaron, las investigaron, y encontraron que una y otra son mudables en el hombre.» En consecuencia, la mente, al encontrar que tanto el alma como el cuerpo son mutables, prosigue su búsqueda de lo que es inmutable. «Y así llegaron a un conocimiento de Dios Creador por medio de las cosas que Él creó.» San Agustín, pues, no niega en modo alguno lo que llamamos conocimiento «natural» o «racional» de Dios; pero ese conocimiento racional de Dios es considerado en estrecha conexión con la búsqueda por el alma de la Verdad beatificante, y como una especie de autorrevelación de Dios al alma, una revelación completada en la plena revelación a través de Cristo, y confirmada en la vida cristiana de oración. Así pues, Agustín no hacía una firme dicotomía entre las esferas de la teología natural y de la revelada, no porque dejase de ver la distinción entre razón y fe, sino más bien porque consideraba el conocimiento de Dios por el alma en conexión estrecha con su búsqueda espiritual de Dios como el único Objeto y Fuente de beatitud. Cuando Harnack reprocha a Agustín no haber aclarado la relación entre la fe y la ciencia<sup>11</sup>, no sabe advertir que el santo se interesaba primordialmente por la experiencia espiritual de Dios, y que, a sus ojos, tanto la fe como la razón tienen su parte que desempeñar en una experiencia que constituye una unidad orgánica.

4. San Agustín insiste en que el mundo de las criaturas refleja y manifiesta a Dios, aunque lo haga de una manera muy inadecuada, y que «si algo digno de alabanza se encuentra en la naturaleza de las cosas, tanto si se juzga digno de gran como de pequeña alabanza, debe aplicarse a la más excelente e inefable alabanza del Creador». Las criaturas tienden al no-ser, pero, mientras son, poseen una cierta forma, y ésta es

---

<sup>55</sup> Capítulo 2.

<sup>56</sup> Ver también G. Grunwald, «Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter», en *Beiträge*, 6, 3, p. 6.

<sup>57</sup> *Serm.*, 241,2, 2 y 3, 3.

<sup>58</sup> *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3ª ed., t. 3, p. 119.

un reflejo de la forma que no puede ni decaer ni perecer<sup>59</sup>. Así, el orden y la unidad de la naturaleza proclaman la unidad del Creador<sup>60</sup>, lo mismo que la bondad de las criaturas, su realidad positiva, revela la bondad de Dios<sup>61</sup>, y el orden y estabilidad del universo manifiestan la sabiduría de Dios<sup>62</sup>. Por otra parte, Dios, como ser autoexistente, eterno e inmutable, es infinito, y, como infinito, incomprendible. Dios es su propia perfección, es «simple», de modo que su sabiduría y conocimiento, su bondad y poder son su propia esencia, que es sin accidentes<sup>63</sup>. Dios trasciende el espacio en virtud de su espiritualidad e infinitud y simplicidad, así como trasciende el tiempo en virtud de su eternidad. «Dios es sí mismo en ningún intervalo ni extensión de espacio, sino que en su inmutable y preeminente poder, es a la vez interior a todas las cosas porque todas las cosas están en Él, y exterior a todas las cosas porque Él está por encima de todas las cosas. Así, no está tampoco en ningún intervalo ni extensión de tiempo, sino que en su inmutable eternidad es más antiguo que todas las cosas y más joven que todas las cosas.»<sup>64</sup>

5. Desde toda la eternidad Dios conocía todas las cosas que iba a hacer. No las conoce porque las ha hecho, sino más bien todo lo contrario: Dios conoció primeramente las cosas de la creación aunque éstas no vinieron a ser sino con el tiempo. Las especies de las cosas creadas tienen sus ideas o *rationes* en Dios, y Dios desde toda la eternidad ha visto en Sí mismo, como posibles reflejos de sí mismo, las cosas que Él podía crear y crearía. Las conocía antes de la creación tal como están en Él, como ejemplares, pero las hizo tal y como existen, es decir, como reflejos externos y finitos de su divina esencia<sup>65</sup>. Dios no hizo nada sin conocimiento; previó todo lo que haría, pero su conocimiento no es un conjunto de actos distintos de conocimiento, sino «una sola visión eterna, inmutable e inefable»<sup>66</sup>. Es en virtud de ese acto externo de conocimiento, de visión, para el que nada es pasado ni futuro, como Dios ve, «prevé», incluso los actos libres del hombre, conociendo «de antemano», por ejemplo, «lo que le pediremos, y cuándo, y a quién atenderá o no atenderá, y en qué cuestiones»<sup>67</sup>. Una discusión adecuada de ese último punto, que nos obligaría a considerar la teoría agustiniana de la gracia, no puede ser intentada aquí.

Al contemplar su propia esencia desde toda la eternidad, Dios ve en sí mismo todas las posibles esencias limitadas, los reflejos finitos de su infinita perfección; de modo que las esencias o *rationes* de las cosas están presentes en la mente divina desde toda la eternidad, aunque, si se tiene en cuenta la doctrina de Agustín acerca de la simplicidad divina, a la que ya nos hemos referido, eso no puede entenderse en el sentido de que haya en Dios «accidentes», ideas que sean ontológicamente distintas de su esencia. En las *Confesiones*<sup>68</sup> el santo proclama que las «razones» eternas de las cosas creadas se mantienen inmutablemente en Dios, y en el *De Ideis*<sup>69</sup> explica que las ideas divinas son «ciertas formas arquetípicas o razones estables e inmutables de las

<sup>59</sup> De Lib. arbitr., 2, 17, 46.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 2, 23, 70.

<sup>61</sup> De Trinit., 11, 5, 8.

<sup>62</sup> De Civit. Dei. 11, 28.

<sup>1</sup> <sup>6</sup> De Trinit., 5, 2, 3; 5, 11, 12; 6, 4, 6; 6, 10, 11; 15, 43, 22; In Joann. Evang., 99, 4, etc.

<sup>64</sup> De Gen. adlitt., 8, 26, 48.

<sup>65</sup> Cf. *ibid.*, 5, 15, 33; *Ad Orosium*, 8, 9.

<sup>66</sup> De Trinit., 15, 7, 13.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 15, 13, 22.

<sup>68</sup> 1. 6. 9.

<sup>69</sup> 2.

cosas, que no fueron a su vez formadas, sino que están contenidas eternamente en la mente divina y son siempre iguales. Nunca nacen ni perecen, sino que todo cuanto nace o perece se forma según aquéllas». El corolario es que las criaturas tienen verdad ontológica en la medida en que encarnan o ejemplifican el modelo radicado en la mente divina; y que Dios en sí mismo es la norma de la verdad. Esa doctrina ejemplarista recibió, sin duda, la influencia del neoplatonismo, según el cual las ideas ejemplares platónicas están contenidas en el Nous, aunque para san Agustín las ideas están contenidas en el Verbo, que no es una hipóstasis subordinada, como el Nous neoplatónico, sino la segunda persona de la Santísima Trinidad, consustancial con el Padre<sup>70</sup>. La doctrina del ejemplarismo pasó de san Agustín a la Edad Media. Puede considerarse como una característica de la escuela agustiniana, pero debe recordarse que santo Tomás no la rechazó, aunque se esmeró en formularla de modo que no implicase que hubiese en Dios ideas ontológicamente separadas, una doctrina que dañaría a la de la simplicidad de Dios, puesto que en Dios no hay distinción real, salvo la que se da entre las tres personas divinas<sup>71</sup>. Pero aunque el santo de Aquino fuese en ese aspecto un seguidor de san Agustín, fue san Buenaventura quien más insistió en el siglo 13 en la doctrina del ejemplarismo y en la presencia de las Ideas divinas en el Verbo de Dios, una insistencia que contribuyó a su actitud hostil hacia la metafísica de Aristóteles, que había tirado por la borda las ideas platónicas.

---

<sup>70</sup> De Trinit.. 4. 1.3.

<sup>71</sup> Cf., por ejemplo, *Summa Theol.*, 1.ª parte, 15, 2 y 3.

## **CAPÍTULO VI**

### **SAN AGUSTÍN. — IV: EL MUNDO**

*Creación libre a partir de la nada. — Materia. — Rationes seminales. — Números. — Alma y cuerpo. — Inmortalidad. — Origen del alma.*

Sería sorprendente, dada la actitud general y el carácter del pensamiento de Agustín, encontrar que el santo mostrase mucho interés por el mundo material, por razón del mundo en sí mismo. El pensamiento agustiniano se centra en la relación del alma a Dios. Pero la filosofía del santo implica una teoría del mundo corpóreo, una teoría que consta de elementos tomados de pensadores anteriores, puestos en una estructura cristiana. Sería, sin embargo, un error pensar que Agustín buscara sus teorías de un modo puramente mecánico en pensadores anteriores: lo que hizo fue subrayar aquellas líneas que le parecieron mejor calculadas para resaltar la relación y dependencia de Dios de la naturaleza.

1. Una doctrina que no había sido desarrollada por los pensadores paganos, pero que fue mantenida por san Agustín en común con otros escritores cristianos, fue la de la creación del mundo a partir de la nada, por un acto de la libre voluntad de Dios. En la teoría emanatista de Plotino, el mundo se representa como procediendo de algún modo de Dios, sin que por ello disminuyese ni se alterase Dios en modo alguno, pero para Plotino Dios no actúa libremente (puesto que tal actividad significaría, en su opinión, mutabilidad en Dios), sino *necessitate naturae*, ya que el bien se difunde necesariamente. La doctrina de la creación libre a partir de la nada no puede encontrarse en el neoplatonismo, si se exceptúa a uno o dos pensadores paganos que, con la mayor probabilidad, fueron influidos por el pensamiento cristiano. Agustín pudo pensar que Platón hubiera enseñado la creación en el tiempo, a partir de la nada, pero es improbable, a pesar de la interpretación del Timeo por Aristóteles, que Platón tuviese realmente intención de implicar tal cosa. Pero, fuera lo que fuera lo que san Agustín pensase acerca de la opinión de Platón a ese respecto, él, por su parte, enuncia claramente la doctrina de la creación libre a partir de la nada, y tal doctrina es esencial para su insistencia en la completa supremacía de Dios y la entera dependencia del mundo respecto de Dios. Todas las cosas deben su ser a Dios.<sup>1 72</sup> para recibir forma, entonces tal materia no es, en verdad, enteramente nada, pero, como algo, tiene el ser que tiene, cualquiera que sea, solamente de Dios. «Por lo tanto, aun

---

<sup>72</sup> Pero supongamos que las cosas fueran hechas a partir de alguna materia sin forma. ¿Sería esa materia sin forma independiente de Dios? Ante todo, dice Agustín, debe precisarse si hablamos de una materia absolutamente amorfa, o de una materia amorfa solamente en comparación con la completamente formada. En el primer caso, hablamos de algo que es equivalente de la nada. «Aquello a partir de lo cual Dios ha creado todas las cosas es aquello que no posee ni figura ni forma; y eso no es más que la nada.» Pero si de lo que se habla es de lo segundo, de una materia que no tiene una forma completa, pero que tiene forma incoada, en el sentido de poseer la capacidad

<sup>1</sup> De Lib. arbitr., 3, 15, 42.

en el caso de que el universo fuese creado a partir de alguna materia sin forma, esa misma materia fue creada a partir de algo que era totalmente nada.»<sup>2</sup> En las Confesiones<sup>73 74</sup>, san Agustín identifica esa materia con la mutabilidad de los cuerpos (lo que equivale a decir que es el elemento potencial), y observa que si pudiera llamarla «nada» o afirmar que no existe, lo haría; pero si es la capacidad de recibir formas, no puede ser llamada absolutamente «nada». También observa en el *De vera religione*<sup>75</sup> que no solamente la posesión de forma, sino incluso la capacidad de recibir forma, es un bien, y que lo que es un bien no puede ser una nada absoluta. Pero esa materia, que no es una nada absoluta, es también creación de Dios, no precediendo en el tiempo a las cosas formadas, sino junto con la forma<sup>76</sup>; y san Agustín identificó «la materia amorfa que Dios hizo a partir de la nada» con el cielo y la tierra mencionados en el primer versículo del capítulo primero del Génesis como primera creación de Dios<sup>77</sup>. En otras palabras, Agustín formula en forma rudimentaria la doctrina escolástica de que Dios creó a partir de la nada no una «materia prima» absolutamente sin forma, exenta y aparte de toda forma, sino materia y forma juntas, aunque, si es que queremos considerar las fórmulas de san Agustín como una expresión rudimentaria de la doctrina escolástica más elaborada, debemos recordar también que el santo no se preocupaba tanto de desarrollar una doctrina filosófica por razón de su propio interés teórico como de subrayar la dependencia esencial de todas las criaturas respecto de Dios, y la naturaleza precedera de todas las criaturas corpóreas. Éstas reciben su ser de Dios, pero su ser está sometido a la mutabilidad.

3. Una teoría muy querida por el propio Agustín y sus seguidores, aunque rechazada por santo Tomás, y que estaba orientada a exaltar la acción divina a expensas de la actividad causal de las criaturas, fue la de las *rationes seminales*, los gérmenes de las cosas que habrían de desarrollarse en el transcurso del tiempo. Así, incluso el hombre —al menos, por lo que respecta a su cuerpo, para dejar por el momento fuera de consideración el origen del alma— fue creado en las *rationes seminales*, «de un modo invisible, potencial, causal, del modo en que se hacen las cosas que han de ser, pero que aún no han sido hechas»<sup>78</sup>. Las *rationes seminales* son gérmenes de cosas, o potencias invisibles, creadas por Dios en el principio, en el elemento húmedo, y desarrollándose en los objetos de diversas especies mediante su despliegue temporal. La idea de esas potencialidades germinales ha de buscarse, y sin duda allí fue encontrada por san Agustín, en la filosofía de Plotino, y, últimamente, se remonta a las *rationes seminales* o *Áóyoi GTrEpiiaTiKoi* del estoicismo, pero es una idea de contenido más bien vago. En realidad, san Agustín no supuso nunca que fueran objeto de experiencia, que pudiesen ser vistas o tocadas: son invisibles, con una forma meramente incoada, o una potencialidad para el desarrollo de la forma, según el plan divino. Las razones seminales no son meramente pasivas, sino que tienden a su autodesarrollo, si bien la ausencia de las condiciones y circunstancias requeridas, y de otros factores externos, puede estorbar o impedir su desarrollo<sup>79</sup>. San Buenaventura, que mantuvo en ese punto la doctrina de san Agustín, comparó la *ratio seminalis* al capullo de la rosa, que no es todavía actualmente la rosa, pero se desarrollará en la

<sup>73</sup> Cf. *De vera relig.*, 18, 35-36.

<sup>74</sup> 12, 6,6.

<sup>75</sup> Lugar citado.

<sup>76</sup> De Gen. ad. litt., 1, 15, 29.

<sup>77</sup> De Gen. contra Manich., 1, 17, 11.

<sup>78</sup> De Gen. ad litt., 6, 5, 8.

<sup>79</sup> De Trinit., 3, 8, 13.

rosa, si se da la presencia de los necesarios factores positivos y la ausencia de los factores negativos o impositivos.

El que san Agustín afirmase una teoría bastante vaga a propósito de objetos que no son el término de una experiencia directa, parecerá menos sorprendente si se considera por qué lo hizo. Aquella afirmación fue el resultado de un problema exegético, no de un problema científico, y fue un problema que surgió del modo siguiente. Según el libro del Eclesiastés<sup>80</sup>, «El que vive por siempre, creó todas las cosas juntas», mientras que, por otra parte, según el libro del Génesis, los peces y las aves, por ejemplo, no aparecieron hasta el quinto «día» de la creación, mientras que el ganado y las bestias de la tierra no aparecieron hasta el sexto «día» (Agustín no interpreta «día» en el sentido de nuestro día de veinticuatro horas, puesto que el sol no fue hecho hasta el cuarto «día»). ¿Cómo pueden entonces reconciliarse esos dos enunciados, el de que Dios creó todas las cosas juntas y el de que algunas cosas fueron hechas más tarde que otras, es decir, que no todas las cosas fueron creadas juntas? San Agustín trató de resolver el problema diciendo que Dios creó ciertamente, en el principio, todas las cosas juntas, pero que no las creó todas en la misma condición; muchas cosas —todas las plantas, los peces, las aves, los animales de tierra, y el hombre mismo, fueron creados invisiblemente, latentemente, potencialmente, en germen, en sus *rationes seminales*. De ese modo, Dios creó en el principio toda la vegetación de la tierra antes de que creciera realmente sobre la tierra<sup>81 82</sup>, e incluso al mismo hombre. Así podía resolver, mediante una distinción, la contradicción literal entre el Eclesiastés y el Génesis. Si se trata de la forma actual terminada, el Eclesiastés nada nos dice, mientras que es de eso de lo que habla el Génesis; si se incluye una creación germinal, o seminal, es a eso a lo que se refiere el Eclesiastés.

¿Por qué no se contentó san Agustín con «semillas», en el sentido ordinario del término, las semillas visibles de las plantas, etc.? Porque en el libro del Génesis está implícito que la tierra produjo su hierba verde antes que las semillas de ésta<sup>81</sup>, y lo mismo se implica respecto a los otros seres vivientes que reproducen su especie. Agustín se vio, pues, obligado a recurrir a otra especie de semillas. Por ejemplo, Dios creó en el principio la ratio seminales del trigo, la cual, según el plan y la acción de Dios, se desplegó en el momento decidido como trigo actual, que contenía entonces semilla en el sentido ordinario<sup>83</sup>. Además, Dios no creó todas las semillas o todos los huevos en acto, en el principio, de modo que también éstos requerían sus *rationes seminales*. Cada especie pues, con todos sus desarrollos futuros y sus futuros miembros particulares, fue creada en el principio en su apropiada razón seminal.

Por lo que llevamos dicho debe estar claro que el santo no consideraba primordialmente un problema científico, sino más bien un problema exegético, de modo que realmente está fuera de propósito citarle como una autoridad a favor o en contra de una teoría evolucionista en sentido darwiniano o lamarckiano.

4. San Agustín hizo uso del tema platónico de los números, que se remonta al pitagorismo. Naturalmente, su modo de tratar los números nos parece a veces excesivamente imaginativo e incluso fantástico, como cuando habla de números perfectos o imperfectos, o interpreta referencias a números en las Escrituras; pero,

---

<sup>80</sup> 18, 1.

<sup>81</sup> De Gen. ad litt., 5, 4, 7-9.

<sup>82</sup> Gén., 1, 11.

<sup>83</sup> De Gen. ad. litt., 5, 4, 9.

hablando en general, considera los números como el principio del orden y de la forma, de la belleza y la perfección, de la proporción y la ley. Así, las ideas son números eternos, mientras que los cuerpos son números temporales, que se despliegan en el tiempo. Los cuerpos pueden en verdad ser considerados como números en distintos sentidos, en cuanto todos constan de un número de partes ordenadas y relacionadas, en cuanto se despliegan en etapas sucesivas (la planta, por ejemplo, germina, rompe en hojas, produce flor y fruto, se reproduce), o en cuanto constan de un número de partes bien dispuestas en el espacio; en otras palabras, en cuanto ejemplifican un número intrínseco, un número temporal, o un número local o espacial. Las «razones seminales» son números escondido, mientras que los cuerpos son números manifiestos. Además, lo mismo que el número matemático tiene su principio en el uno y termina en un número que es también un entero, así la jerarquía de los seres comienza con el supremo Uno, Dios, que trae la existencia y se refleja en unidades más o menos perfectas. Esa comparación o paralelo entre el número matemático y el número metafísico derivaba, indudablemente, de Plotino, y, en general, el tratamiento agustiniano del número no añade nada sustancial al tratamiento ya concedido al tema en la tradición platónico-pitagórica.

5. La cumbre de la creación material es el hombre, que consta de un cuerpo y un alma inmortal. San Agustín es perfectamente claro a propósito de que el hombre consta de alma y cuerpo, como cuando dice que «un alma en posesión de un cuerpo no constituye dos, personas, sino un solo hombre»<sup>84</sup>. ¿Por qué es necesario mencionar un punto tan obvio? Porque Agustín habla del alma como de una sustancia por derecho propio (*substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accomodata*)<sup>85</sup>, e incluso define al hombre como «un alma racional que se sirve de un cuerpo mortal y terreno»<sup>86</sup>. Tal actitud platónica hacia el alma tiene sus repercusiones, como ya hemos visto, en la doctrina agustiniana de la sensación, que Agustín representa como una actividad del alma que utiliza el cuerpo como un instrumento, más bien que como una actividad del organismo psicofísico total; la sensación es en realidad, según Agustín, un incremento temporal de intensidad en la acción por la cual el alma anima una determinada parte del cuerpo. El alma, al ser superior al cuerpo, no puede sufrir la acción de éste, sino que percibe los cambios en el cuerpo debidos a un estímulo externo.

6. El alma humana es un principio inmaterial, aunque, como las almas de los brutos, anima al cuerpo. Un hombre puede decir, o incluso pensar, que su alma está compuesta de aire, por ejemplo, pero nunca puede saber que está compuesta de aire. Por el contrario, sabe muy bien que él es inteligente, que piensa, y no tiene razón alguna para suponer que el aire pueda pensar<sup>87</sup>. Además, la inmaterialidad del alma y su sustancialidad le aseguran la inmortalidad. En ese punto, san Agustín se vale de argumentaciones que se remontan a Platón<sup>88</sup>. Por ejemplo, utiliza el argumento del Fedón, según el cual el alma es el principio de la vida, y, como dos contrarios son incompatibles, el alma no puede recibir la muerte. Aparte del hecho de que esa argumentación no es muy convincente en ningún caso, no podía parecer aceptable a san Agustín sin alguna modificación, puesto que parece implicar que el alma existe

<sup>84</sup> In Joann. Evang., 19, 5, 15.

<sup>85</sup> De quant. anim., 13, 21.

<sup>86</sup> De moribus eccl., 1, 27, 52; In Joann. Evang., 19, 5, 15.

<sup>87</sup> De Gen. adlitt., 7, 21, 28; De Trina., 10, 10, 14.

<sup>88</sup> Cf. *Solil.*, 2, 9, 33; *Ep.*, 3, 4; *De immort. An.*, caps. 1-6.

por sí misma, o que es una parte de Dios. Agustín hizo, pues, una readaptación del argumento, diciendo que el alma participa de la Vida, recibiendo su ser y esencia de un Principio que no admite contrario alguno, y que, como el ser que el alma recibe de ese Principio (que no admite contrario) es precisamente la vida, el alma no puede morir. No obstante, podría considerarse fácilmente que ese argumento implica que también el alma de los animales es inmortal, puesto que también es principio de vida, y de ese modo el argumento probaría demasiado. Debe, pues, tomarse en conjunción con otro argumento, derivado también de Platón, en el sentido de que el alma aprehende una verdad indestructible, lo que prueba que ella a su vez es indestructible. En el *De quantitate animae*<sup>89</sup> san Agustín distingue el alma de las bestias, que posee el poder de sentir pero no el de razonar y conocer, de las almas humanas, que poseen aquél y éstos, de modo que el argumento solamente tiene aplicación en el caso de las almas humanas. Platón había argumentado que el alma humana, como capaz de aprehender las ideas, que son eternas e indestructibles, manifiesta ser afín a éstas, ser «divina», es decir, indestructible y eterna; y san Agustín, sin afirmar la preexistencia, prueba la inmortalidad del alma de una manera-análoga. Añade además argumentos que toman su principio del deseo de beatitud, el deseo de una felicidad perfecta, argumentos predilectos de los agustinianos, san Buenaventura, por ejemplo.

7. San Agustín sostuvo claramente que el alma es creada por Dios<sup>90</sup>, pero no parece que decidiese de un modo tan claro la cuestión del preciso momento y modo de ese origen. Parece que acarició alguna forma de la teoría platónica de la preexistencia, aunque se negase a admitir que el alma fuese puesta en el cuerpo como un castigo por faltas cometidas en una condición preterrena, pero la cuestión principal para él era la de si Dios creó separadamente cada alma individual, o creó todas las demás almas en la de Adán, de modo que el alma fuese «transmitida» por los padres (traducianismo). Esa segunda opinión parece suponer lógicamente una teoría materialista del alma, mientras que, de hecho, es seguro que Agustín no sostuvo ninguna opinión parecida, e insistió en que el alma no está presente en el cuerpo por difusión espacial<sup>91</sup>; pero fue por razones teológicas, no filosóficas, por lo que se inclinó en favor del traducianismo, ya que pensaba que de ese modo el pecado original podía explicarse como una mancha transmitida en el alma. Si el pecado original se considera como algo positivo, y no como una privación en sí mismo, hay, en efecto, alguna dificultad en afirmar la creación por Dios de cada alma humana singular; pero incluso aparte de eso, nada altera el hecho de que el traducianismo sea incoherente con una afirmación clara del carácter inmaterial y espiritual del alma.

---

1 <sup>8</sup> 28, 43 y sig.

<sup>90</sup> De anima et eius origine, 1, 4, 4.

<sup>91</sup> Ep., 156.

## **CAPÍTULO VII**

### **SAN AGUSTÍN. — V: TEORÍA MORAL**

*La felicidad y Dios. — Libertad y obligación. — Necesidad de la gracia. — El mal. — Las dos ciudades.*

1. La ética de san Agustín tiene en común con lo que podríamos llamar ética griega típica su carácter eudemonista, es decir, el que se propone un fin para la conducta humana, a saber, la felicidad; pero esa felicidad ha de encontrarse únicamente en Dios. «El epicúreo que coloca el bien supremo del hombre en el cuerpo, pone su esperanza en sí mismo»<sup>1</sup>, pero «la criatura racional (...) ha sido hecha de tal modo que no puede ser por sí misma el bien por el cual es hecha feliz»<sup>92 93</sup>; el ser humano es mutable e insuficiente para sí mismo, solamente puede encontrar su felicidad en la posesión de lo que es más que él mismo, en la posesión de un objeto inmutable. Ni siquiera la virtud puede constituir en sí misma la felicidad: «no es la virtud de tu alma lo que te hace feliz, sino el que te ha dado la virtud, que ha inspirado tu voluntad y te ha dado el poder de realizarla»<sup>94</sup>. No es el ideal del epicúreo lo que puede aportar felicidad al hombre, ni siquiera el del estoico, sino Dios mismo: «el anhelo de Dios es, pues, el deseo de beatitud, el logro de Dios es la beatitud misma»<sup>95</sup>. Que el ser humano anhela la beatitud o felicidad, y que beatitud significa el logro de un objeto, lo sabía bien Agustín por su propia experiencia, si bien encontró una confirmación de ese hecho en la filosofía; que ese objeto es Dios, lo aprendió también por su propia experiencia personal, aunque hubiese sido ayudado a descubrirlo por la filosofía de Plotino. Pero cuando san Agustín decía que la felicidad se encuentra en el logro y posesión del objeto eterno e inmutable, Dios, en lo que pensaba no era en una contemplación puramente teórica y filosófica de Dios, sino en una unión y posesión amorosa de Dios, y, más exactamente, en la unión sobrenatural con Dios ofrecida a los cristianos como término de su esfuerzo ayudado por la gracia; no es posible separar bien en el pensamiento de san Agustín una ética natural y una ética sobrenatural, puesto que el santo se interesa por el hombre en concreto, y el hombre en concreto tiene una vocación sobrenatural; él consideraba que los neoplatónicos discernieron algo de lo que fue revelado por Cristo, y que el neoplatonismo fue un reconocimiento inadecuado y parcial de la verdad.

La ética de san Agustín es, pues, primordialmente una ética del amor; es la voluntad lo que lleva al hombre hacia Dios, y por ella toma el hombre finalmente posesión de Dios y goza de Él. «Pues cuando la voluntad, que es el bien intermediario, se adhiere al bien inmutable (...) el hombre encuentra en ello la vida bienaventurada»<sup>96</sup>; «porque si Dios es el supremo bien del hombre (...) se sigue claramente, puesto que buscar el bien supremo es vivir bien, que el vivir bien no es otra cosa que amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente»<sup>97</sup>. Después de citar las palabras de Cristo, tal como las transcribe san Mateo<sup>98</sup>, «amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, y con toda tu mente», y «amarás a tu prójimo como a ti

---

<sup>92</sup> Serm., 150, 7, 8.

<sup>93</sup> *Ep.*, 140, 23, 56.

<sup>94</sup> Serm., 150, 8, 9.

<sup>95</sup> De moribus eccl., 1, 11, 18.

<sup>96</sup> De Lib. arbitr., 2, 19, 52.

<sup>97</sup> De mor eccl., 1, 25, 46.

<sup>98</sup> 22, 37-39.

mismo», san Agustín afirma que «aquí está la filosofía natural, puesto que todas las causas de todas las cosas naturales están en Dios Creador», y que «aquí está la ética, puesto que una vida buena y honesta no se forma de otro modo que mediante el amar, como deben amarse, las cosas que deben amarse, a saber, Dios y nuestro prójimo»<sup>99</sup>. La ética de san Agustín se centra, alrededor del dinamismo de la voluntad, que es un dinamismo de amor (*pondus meum, amor meus*)<sup>100</sup>, aunque el logro de la beatitud, «participación en el bien inmutable», no es posible para el hombre a menos de que sea ayudado por la gracia, a menos que reciba «la merced gratuita del Creador».<sup>101 102</sup>

2. La voluntad, sin embargo, es libre, y la voluntad libre es sujeto de obligación moral. Los filósofos griegos concibieron la felicidad como la finalidad de la conducta, y no puede decirse que no tuviesen idea alguna de la obligación; pero, debido a su noción más clara de Dios y de la creación divina, san Agustín pudo dar a la obligación moral una base metafísica más firme de la que los griegos habían sido capaces de darle.

La base necesaria de la obligación es la libertad. La voluntad es libre de apartarse del Bien inmutable y adherirse a bienes mutables, tomando como objeto suyo o los bienes del alma, sin referencia a Dios, o los bienes del cuerpo. La voluntad busca necesariamente la felicidad, la satisfacción, y de facto esa felicidad únicamente puede ser encontrada en Dios, el Bien inmutable, pero el hombre no tiene la visión de Dios en esta vida, y puede volver su atención hacia los bienes mutables y adherirse a ellos en vez de a Dios, y «ese apartamiento y ese giro no son acciones forzadas, sino voluntarias».<sup>11</sup>

La voluntad humana es, pues, libre de volverse a Dios o apartarse de Dios, pero al mismo tiempo la mente humana debe reconocer la verdad: no solamente que lo que busca, la felicidad, únicamente puede encontrarse en la posesión del Bien inmutable, Dios, sino también que la dirección de la voluntad a ese Dios está implantada por Dios mismo, y querida por Él, que es el Creador. Al apartarse de Dios la voluntad se mueve contrariando la ley divina, que tiene expresión en la naturaleza humana, hecha por Dios para sí mismo. Todos los hombres son conscientes en cierta medida de normas y leyes morales: «incluso los impíos (...) censuran justamente y justamente alaban muchas cosas en la conducta de los hombres». ¿Cómo pueden hacerlo así, si no es porque ven las reglas según las cuales deben vivir los hombres, aun cuando ellos no obedezcan particularmente tales leyes en su propia conducta? Y ¿dónde ven esas reglas? No en sus propias mentes, puesto que éstas son mutables, mientras que «las reglas de la justicia» son inmutables; no en sus caracteres, puesto que tales hombres son, *ex hypothesi*, injustos. Ven las reglas morales, dice san Agustín, valiéndose de su acostumbrada, aunque oscura, manera de hablar, «en el libro de aquella luz que se llama la Verdad». Las leyes eternas de la moralidad están impresas en el corazón del hombre, «como la impresión de un anillo pasa a la cera, sin dejar por eso de estar en el anillo». Hay, ciertamente, algunos hombres que están más o menos ciegos para la ley, pero incluso éstos son «a veces tocados por el esplendor de la verdad omnipresente»<sup>103</sup>. Así, lo mismo que la mente humana percibe verdades teóricas eternas a la luz de Dios, percibe también, a la misma luz, verdades prácticas, o principios que deben dirigir la voluntad libre. El hombre está por naturaleza, por su naturaleza considerada

<sup>99</sup>*Ep.*, 137, 5, 17.

<sup>100</sup> *Conf.*, 13, 9, 10.

<sup>101</sup> *Ep.*, 140, 21, 14.

<sup>102</sup> *De Lib. arbitr.*, 2, 19, 35.

<sup>103</sup> *DeTrinit.*, 14, 15, 21.

en concreto, dispuesto hacia Dios; pero debe satisfacer el dinamismo de esa naturaleza observando las leyes morales que reflejan la ley eterna de Dios, y que no son reglas arbitrarias, sino que se siguen de la naturaleza de Dios y de la relación del hombre a Dios. Las leyes no son caprichos arbitrarios de Dios, sino que su observancia es querida por Dios porque Él no habría creado al hombre sin querer que el hombre fuese lo que Él quería que fuese. La voluntad es libre, pero está al mismo tiempo sujeta a obligaciones morales, y amar a Dios es un deber.

3. Sin embargo, la relación del hombre a Dios es la relación de una criatura finita al Ser infinito, y de ahí resulta que el abismo no puede ser franqueado sin la ayuda divina, sin la gracia: la gracia es necesaria incluso para empezar a querer amar a Dios. «Cuando el hombre trata de vivir exclusivamente por su propia fuerza, sin la ayuda de la gracia liberadora de Dios, el hombre es vencido por los pecados; pero, en su voluntad libre, tiene en su poder el creer en el Liberador y recibir la gracia.»<sup>104</sup> «La ley se dio, pues, para que la gracia pudiera ser buscada; la gracia se dio para que la ley pudiera ser cumplida.»<sup>105</sup> «La ley pone de manifiesto a nuestra voluntad que ésta es débil, para que la gracia pueda remediar su debilidad.»<sup>106</sup> «La ley de enseñar y mandar lo que no puede ser cumplido sin la gracia, demuestra al hombre su debilidad, para que la debilidad así probada pueda recurrir al Salvador, por cuyo remedio la voluntad podrá ser capaz de hacer lo que en su debilidad encuentra imposible.»<sup>107</sup>

Estaría aquí fuera de lugar entrar en el tema de la doctrina agustiniana de la gracia y de la relación de ésta a la voluntad libre, cuestión, en todo caso, verdaderamente difícil; pero es necesario no pasar por alto el hecho de que cuando san Agustín hace del amor de Dios la esencia de la ley moral, se refiere a esa unión de la voluntad con Dios que requiere la elevación efectuada por la gracia. Que así sea es bien natural, dado el hecho de que san Agustín considera y trata del hombre en concreto, del hombre dotado de una vocación sobrenatural, lo que significa que el santo complementa y completa la sabiduría de la filosofía con la sabiduría de las Escrituras. Se puede intentar separar, con fines de esquematización, al Agustín filósofo del Agustín teólogo; pero, a los propios ojos del santo, el verdadero filósofo es un hombre que examina la realidad en concreto tal como es, y la realidad no puede ser vista tal como es si no se tiene en cuenta la economía de la Redención y de la gracia.

4. Si la perfección moral consiste en amar a Dios, en dirigir la voluntad a Dios y en poner todas las demás potencias, los sentidos, por ejemplo, en armonía con aquella dirección, el mal consistirá en alejar la voluntad de Dios. Pero ¿qué es el mal en sí mismo, el mal moral? ¿Es algo positivo? En primer lugar, no puede ser algo positivo en el sentido de algo creado por Dios: la causa del mal moral no es el Creador, sino la voluntad creada. La causa de las cosas buenas es la bondad divina, mientras que la causa del mal es la voluntad creada, que se aparta del Bien inmutable<sup>108</sup>; el mal es un alejamiento de Dios por parte de la voluntad creada, un alejamiento del Bien inmutable e infinito<sup>109</sup>. Pero el mal no puede ser llamado en sentido estricto una «cosa», ya que esa palabra implica una realidad positiva, y si el mal moral fuese una realidad positiva tendría que ser atribuido al Creador, a menos que se quisiera

<sup>104</sup> Exposito quarondum prop. ex epist. Ad Rom, 44.

<sup>105</sup> De spir. et litt., 19-34.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 9, 15.

<sup>107</sup> Ep., 145. 3. 4.

<sup>108</sup> Enchir., 23.

<sup>109</sup> De Lib. arbitr., 1, 16, 35.

atribuir a la criatura el poder de una creación positiva a partir de la nada. El mal, pues, es «aquello que renuncia a la esencia y tiende al no-ser (...). Tiende a hacer aquello que es cesar de ser»<sup>110</sup>. Todo aquello en lo que hay orden y medida ha de atribuirse a Dios, pero en la voluntad que se aparta de Dios hay desorden. La voluntad en sí misma es buena, pero la ausencia del recto orden, o, mejor, la privación del recto orden, de la que es responsable el agente humano, es mala. El mal moral es, pues, una privación del recto orden en la voluntad creada.

Esa doctrina del mal como privación era una doctrina de Plotino, en la que Agustín encontró una respuesta a los maniqueos. Porque si el mal es una privación y no una cosa positiva, ya no nos encontramos en el dilema de atribuir el mal moral al Creador bueno o inventar un primer principio malo que sea responsable del mal. Los escolásticos tomaron en general esa doctrina de san Agustín, y a ella se adhirieron varios notables filósofos modernos, como Leibniz.

5. Si el principio de la moralidad es el amor de Dios, y si la esencia del mal es un alejamiento de Dios, se sigue que la especie humana puede ser dividida en dos grandes campos, el de los que aman a Dios y ponen a Dios por encima de sí mismos, y el de los que se prefieren a Dios; es el carácter de sus voluntades, el carácter de su amor dominante, lo que señala decisivamente a los hombres. San Agustín ve la historia de la especie humana como la historia de la dialéctica de esos dos principios, el que forma la Ciudad de Jerusalén y el que forma la Ciudad de Babilonia. «Que cada uno se pregunte a sí mismo a quién ama, y averiguará de cuál de esas dos ciudades es ciudadano.»<sup>111</sup> «Hay dos especies de amor (...) esas dos especies de amor distinguen a las dos ciudades establecidas por la especie humana (...) en cuya mezcla, por decirlo así, han pasado las épocas.»<sup>112</sup> «Has oído y sabes que hay dos ciudades, hoy mezcladas en sus cuerpos, pero en su corazón separadas.»<sup>113</sup>

Para el cristiano, la historia es necesariamente algo profundamente importante. Ha sido en la historia donde el hombre ha caído, y en la historia donde ha sido redimido; es en la historia, progresivamente, donde crece y se desarrolla el Cuerpo de Cristo sobre la tierra, y donde se despliega el plan de Dios. Para el cristiano, la historia, aparte de los datos de la revelación, queda desprovista de su significado. No es, pues, sorprendente que san Agustín considerase la historia desde el punto de vista cristiano, y que su perspectiva fuese primordialmente espiritual y moral. Si hablamos de una filosofía de la historia en el pensamiento de san Agustín, la palabra «filosofía» debe entenderse en un sentido amplio, como sabiduría cristiana. El conocimiento de los hechos de la historia puede ser principalmente un conocimiento de la existencia y desarrollo de los imperios asirio y babilónico; pero los principios por los cuales los hechos son interpretados y reciben un significado, y son sometidos a juicio, no se toman de los hechos mismos. Lo temporal y caduco es juzgado a la luz de lo eterno. El que la tendencia de san Agustín a concentrarse sobre aquel aspecto de Asiria bajo el cual ésta le parecía una encarnación de la Ciudad de Babilonia (en el sentido moral de esa expresión) no resulte muy recomendable por sí misma al historiador de nuestro tiempo, es cosa bastante comprensible; pero san Agustín no estaba interesado en desempeñar el papel de historiador en el sentido ordinario, sino más bien en ofrecer la «filosofía» de la historia tal como él la entendía, y esa «filosofía», según el sentido que

---

<sup>110</sup> De mor. eccl., 2, 2, 2.

<sup>111</sup> In Ps., 64, 2.

<sup>112</sup> De Gen. adlitt., 11, 15, 20.

<sup>113</sup> In Ps., 136, 1.

el santo le daba, es el discernimiento de la significación espiritual y moral de los fenómenos y acontecimientos históricos. En realidad, en la medida en que pueda haber una filosofía de la historia, el cristiano al menos convendrá con san Agustín en que solamente una filosofía cristiana de la historia puede resultar aproximadamente adecuada; para el no cristiano, la posición del pueblo judío, por ejemplo, es radicalmente distinta de la posición que el mismo ocupa a los ojos de un cristiano. Si se presentase a eso la objeción, que evidentemente puede ser presentada, de que tal cosa supone una interpretación teológica de la historia, una lectura de la historia a la luz del dogma, la objeción no causaría a san Agustín la más ligera dificultad, puesto que él no pretendió nunca hacer la radical distinción entre teología y filosofía que está implícita en aquélla.



## **CAPÍTULO VIII**

### **SAN AGUSTÍN. — VI: EL ESTADO**

*El Estado y la Ciudad de Babilonia no son idénticos. — El Estado pagano no encarna la verdadera justicia. — La Iglesia, superior al Estado.*

1. Como ya he observado, san Agustín vio en la historia, así como en el individuo, la lucha entre dos principios de conducta, dos amores, por una parte el amor a Dios y la sumisión a su ley, por otra parte el amor a sí mismo, al placer, al mundo. Era, pues, perfectamente natural que viese la encarnación de la Ciudad celestial, Jerusalén, en la Iglesia católica, y que pudiese ver en el Estado, particularmente en el Estado pagano, la encarnación de la Ciudad de Babilonia. El resultado de la actitud de san Agustín en ese orden de cosas es el de que uno se sienta tentado a suponer que, para el santo, la Ciudad de Dios puede identificarse con la Iglesia entendida como sociedad visible, y la Ciudad de Babilonia con el Estado como tal. Acaso no pregunta, «¿qué son los reinos sin la justicia, sino grandes bandas de ladrones, y qué es una banda de ladrones sino un pequeño reino?», y no aprueba la réplica del pirata a Alejandro Magno, «porque yo lo hago con un pequeño navío me llaman ladrón, y a ti, porque lo haces con una gran flota, te llaman emperador»?<sup>114</sup> Asiria y la Roma pagana fueron fundadas, crecieron y se mantuvieron por medio de la injusticia, la violencia, la rapiña y la opresión; ¿no es eso afirmar que el Estado y la Ciudad de Babilonia son una y la misma cosa?

Es innegable que san Agustín pensó que las encarnaciones históricas más adecuadas de la Ciudad de Babilonia se encuentran en los imperios paganos de Asiria y Roma, así como indudablemente pensó que la Ciudad de Jerusalén, la Ciudad de Dios, se manifiesta en la Iglesia. No obstante, las ideas de ciudad celestial y terrena son ideas morales y espirituales, cuyos contenidos no coinciden exactamente con ninguna organización real. Por ejemplo, un hombre puede ser cristiano y pertenecer a la Iglesia; pero si el principio que dirige su conducta es el amor a sí mismo y no el amor a Dios, pertenece espiritual y moralmente a la Ciudad de Babilonia. Igualmente, si un oficial del Estado se conduce bajo la dirección del amor de Dios, si se propone la justicia y la caridad, pertenece espiritual y moralmente a la Ciudad de Jerusalén. «Ahora vemos a un ciudadano de Jerusalén, un ciudadano del reino del cielo, desempeñando algún cargo en la tierra, como, por ejemplo, vistiendo la púrpura, sirviendo como magistrado, como edil, como procónsul, como emperador, dirigiendo la república terrenal, pero tiene su corazón más arriba, si es cristiano, si es de los fieles (...). No desesperemos, pues, de los ciudadanos del reino celeste cuando les veamos comprometidos en los asuntos de Babilonia, haciendo algo terrenal en una república terrenal; ni tampoco nos congratulemos, sin más, por todos los hombres a los que vemos comprometidos en asuntos celestiales, porque incluso los hijos de la pestilencia se sientan a veces en la silla de Moisés (...). Pero vendrá un tiempo de cosecha en el que serán separados unos de otros con el mayor cuidado...»<sup>115</sup>. Así pues, aun cuando la Ciudad de Babilonia, en su sentido moral y espiritual, tiende a ser identificada con el Estado, particularmente con el Estado pagano, y la Ciudad de Jerusalén tiende a ser identificada con la Iglesia como organización visible, la identificación no es completa; no se puede concluir legítimamente que porque un hombre sea, por ejemplo, un personaje eclesiástico, sea necesariamente un ciudadano de la espiritual Ciudad de

<sup>114</sup> De Civ. Dei, 4, 4.

<sup>115</sup> InPs., 51, 6.

Jerusalén, porque, en lo que concierne a su condición espiritual y moral, puede pertenecer a la Ciudad de Babilonia. Además, si el Estado coincidiese necesariamente con la Ciudad de Babilonia, ningún cristiano podría ocupar legítimamente cargos en el Estado, ni siquiera ser un ciudadano, y san Agustín distó mucho de suscribir semejante opinión.

2. Pero si el Estado y la Ciudad de Babilonia no pueden identificarse simplemente, tampoco creyó san Agustín que el Estado como tal se fundamentase en la justicia, o que la verdadera justicia se realice en ningún Estado real; no, desde luego, en ningún Estado pagano. Es suficientemente evidente que hay alguna justicia incluso en un Estado pagano, pero la verdadera justicia exige que se rinda a Dios el culto que a Él se debe, y la Roma pagana no rindió ese culto; más aún, en los tiempos cristianos hizo lo que pudo por evitar que tal culto fuese rendido. Sin embargo, la Roma pagana fue evidentemente un Estado. Entonces, ¿cómo evitar la conclusión de que la verdadera justicia no debe ser incluida en la definición del Estado? Porque quien la incluyera se vería reducido a la imposible posición de negar que la Roma pagana fuese un Estado. En consecuencia, san Agustín define la sociedad como «una multitud de criaturas racionales asociadas de común acuerdo en cuanto a las cosas que aman»<sup>116</sup>. Si las cosas que aman son buenas, se tratará de una sociedad buena, pero si las cosas que aman son malas, se tratará de una sociedad mala: nada se dice en la definición en cuanto a los objetos, buenos o malos, de ese amor, y el resultado es que tal definición puede ser aplicada incluso al Estado pagano.

Eso no significa, desde luego, que a ojos de san Agustín el Estado exista en una esfera no moral; al contrario, la misma ley moral tiene validez para los Estados y para los individuos. Lo que el santo quiere hacer constar es que el Estado no encarnará la justicia verdadera, que no será realmente un Estado moral, a menos que sea un Estado cristiano; es el cristianismo lo que hace a los hombres buenos ciudadanos. El Estado en sí mismo, como un instrumento de fuerza, tiene sus raíces en las consecuencias del pecado original, y, dado el hecho del pecado original y de sus consecuencias, es una institución necesaria; pero el Estado no puede ser justo a menos de que sea cristiano. «Ningún Estado está más perfectamente establecido y preservado que el que se fundamenta y se vincula a la fe y a la concordia firme, cuando el bien más alto y verdadero, a saber, Dios, es amado por todos, y los hombres se aman en Él los unos a los otros, sin fingimiento, puesto que se aman unos a otros por razón, de Él.»<sup>117</sup> En otras palabras, el Estado, dejado a sí mismo, es informado por el amor a este mundo; pero puede ser informado por principios más elevados, principios que deben derivar del cristianismo.

3. De ahí se siguen dos importantes consecuencias. (I) La Iglesia cristiana ha de tratar de informar a la sociedad civil con sus propios celestiales principios de conducta: tiene la misión de obrar como la levadura de la tierra. La concepción agustiniana de la Iglesia de Cristo y de la misión de ésta fue esencialmente una concepción dinámica y social: la Iglesia debe impregnar al Estado con sus principios. (II) La Iglesia es, pues, la única sociedad realmente perfecta, y es claramente superior al Estado, puesto que, si el Estado debe tomar sus principios de la Iglesia, no puede estar por encima de ésta, ni siquiera a su mismo nivel. Al mantener esa opinión, san Agustín encabeza la exaltación medieval de la Iglesia *vis-á-vis* del Estado, y fue perfectamente consecuente

---

<sup>116</sup> De Civ. Dei, 19. 24.

<sup>117</sup> Ep., 137, 5, 18.

al invocar la ayuda del Estado contra los donatistas, puesto que, según su modo de ver, la Iglesia es una sociedad superior a la que Cristo ha sometido los reinos del mundo, y tiene el derecho de valerse de los poderes de este mundo<sup>118</sup>. Pero si la opinión agustiniana de la relación Iglesia-Estado fue la que sería característica de la cristiandad occidental, y no de Bizancio, no se sigue de ahí que tendiese necesariamente a socavar la importancia de la vida civil y social. Como ha indicado Christopher Dawson<sup>119</sup>, aunque san Agustín privase al Estado de su aura de divinidad, insistió al mismo tiempo en el valor de la libre personalidad humana y de la responsabilidad moral, incluso contra el Estado, de modo que en ese aspecto «hizo posible el ideal de un orden social que descansa en la libre personalidad y en un esfuerzo común hacia fines morales».

---

<sup>118</sup> Cfr. *ibid.*. 105. 5. 6: 35. 3.

<sup>119</sup> A Monument to St. Augustine, pp. 76-77.

