

San Agustín, pensamiento teológico y filosófico

Por Lope Cirelluelo

En Gran Enciclopedia Rialp

voz «AGUSTIN, SAN»

I. VIDA Y OBRA.

1. Vida. Aurelio Agustín nació en Tagaste (Argelia), hoy Suk-Arrás (13 nov. 354). Su padre, Patricio, era pagano, aunque a la hora de la muerte se hizo bautizar. Su madre, S.

Mónica, ejerció sobre el niño una influencia decisiva. Cursó estudios en Tagaste, Madaura y Cartago. A los 17 años se procuró una concubina, y de ella tuvo el año siguiente un hijo (Adeodato). La lectura del *Hortensio*, de Cicerón, despertó en él la vocación filosófica. Fue maniqueo puritano desde los 19 años hasta los 29. Decepcionado por los maniqueos, fue a Roma (383), abrió escuela de elocuencia y se entregó al escepticismo académico. Al año siguiente ganó la cátedra de Retórica de Milán. En esta ciudad acudió a escuchar los sermones de S. Ambrosio, el cual le hizo cambiar de opinión acerca de la Iglesia, de la fe, de la exégesis y de la imagen de Dios. Tuvo contactos con un círculo de neoplatónicos de la capital, uno de cuyos miembros le dio a leer las obras de Plotino y Porfirio, que determinaron su conversión intelectual. La conversión del

corazón sobrevino poco después (septiembre 386), de un modo inopinado, haciéndose al mismo tiempo cristiano y monje, influido por un ideal de perfección.

Deseoso de ser útil a la Iglesia, volvió a África y comenzó a planear una reforma de la vida cristiana. Tres años más tarde (391) fue ordenado presbítero en Hipona, hoy Bona, para ayudar a su anciano obispo Valerio; éste en el 396, le consagró obispo, muriendo al año siguiente, Agustín le sucedió en la sede episcopal. Bajo su orientación, la Iglesia africana, derrotada, recobró la iniciativa. Agustín fue desarmando y desenmascarando a los maniqueos, donatistas, pelagianos, semipelagianos y arrianos. Los últimos años de su vida se vieron turbados por la guerra. Los vándalos sitiaron su ciudad y tres meses después (28 ag. 430, día en que se celebra su fiesta) murió en pleno uso de facultades y de su actividad literaria.

Era de constitución fuerte y sana, como lo demuestran sus actividades, trabajos, viajes y serena ancianidad. Sus enfermedades se debieron a excesos de fatiga, ascesis y apostolado. La ilusión de su vida fue la «verdad» para todos los hombres. Pendiente de su circunstancia, vivió luchando, aunque era de carácter manso y apacible. Convirtió su pequeña diócesis en corazón de la cristiandad. Sus restos mortales descansan en Pavía. El arte lo representa con traje de obispo o de monje, llevando en la mano un libro, un corazón o una iglesia.

2. Obras. Nos han llegado casi en su totalidad y en buen estado. Fueron enumeradas en las *Retractationes* del mismo Agustín y en el *Indiculus* de S. Posidio. Su distribución, por razón del tema, es algo convencional, ya que con frecuencia hay en cada libro muchos temas.

Personales. *Soliloquios* (386-387); *Confesiones* (397-398); *Retractationes* (426-427).

Primeros escritos. *Contra los Académicos* (386); *Sobre la vida feliz* (386); *Sobre el Orden* (386); *Sobre la Música* (387-390); *Sobre la cantidad del alma* (388); *Sobre el Maestro* (389).

Polémica con los maniqueos. *Sobre las costumbres de la Iglesia católica y las de los maniqueos* (387-389); *Sobre el libre albedrío* (388-395); *Sobre las dos almas* (392); *Contra Fausto el maniqueo* (398); *Sobre la naturaleza del bien* (399).

Apologéticas. *Sobre la verdadera Religión* (390-391); *Sobre la necesidad de creer* (392); *Sobre la Ciudad de Dios* (413-426).

Exegéticas. *Sobre el Génesis, contra los maniqueos* (388-389); *Sobre el Génesis a la letra* (sin terminar, 393); *Sobre el Génesis a la letra, doce libros* (401-405); *Homilías sobre los Salmos* (392-418); *Sobre el Sermón de la Montaña* (393-394); *Proposiciones de la Epístola a los Romanos* (394-395); *Sobre la Epístola a los Gálatas* (394-395); *Incoación de la Epístola a los Romanos* (395); *Diferentes problemas, a Simpliciano* (395); *La concordancia de los evangelistas* (400); *Tratados sobre el Evangelio de S. Juan* (414-418?);

Sobre la I Epístola de S. Juan (418-?); Los modismos del Heptateuco (419-20); Problemas del Heptateuco (419-420).

Polémica con los donatistas. *Contra la Carta de Parmeniano (400); Sobre el Bautismo (400-401); Contra las Cartas de Petiliano (401-405); A los donatistas, después de la Conferencia (413).*

Dogmáticos. *Sobre la fe y el Símbolo (393); Sobre la Trinidad (399-419); Sobre la fe y las obras (413); Enchiridion (423-424); Sobre las herejías (429).*

Morales y ascéticas. *Sobre la continencia (395); Sobre la mentira (395); Sobre el trabajo de los monjes (401); Sobre la santa virginidad (401); Sobre el bien del matrimonio (401); Sobre la adivinación de los demonios (406-408); Sobre el bien de la viudez (414); Sobre los matrimonios ilegítimos (421); Contra la mentira (422); Sobre el respeto con los muertos (424-425).*

De carácter vario. *Epístolas (386-430); Sobre 83 problemas (388-395); Sobre el combate cristiano (396); Sobre la doctrina cristiana (396-427); Sobre la catequesis a los iletrados (399).*

Polémica con los pelagianos. *Sobre el mérito, la remisión de los pecados y el bautismo de los niños (412-413); Sobre el espíritu y la letra (411-412); Sobre la Naturaleza y la Gracia (413-415); Sobre la Gracia de Cristo y el pecado original (418); Sobre el matrimonio y la concupiscencia (419-421); Sobre el alma y su origen (421-?); Contra Juliano (423); Obra sin terminar contra Juliano (429-430).*

Polémica con los semipelagianos. *Sobre la gracia y el libre albedrío (426); Sobre la concupiscencia y la Gracia (426);*

Sobre la predestinación de los justos (429); Sobre el don de la perseverancia (429).

La mejor edición completa es todavía la de los Maurinos (1679 -1700), reproducida por Migne en PL, 32-47. El Corpus de Viena (CSEL) está sin terminar; lo mismo ocurre con el *Corpus Christianorum* (CC). En todas las lenguas cultas se están editando, traducidas o bilingües, estas obras, hoy de moda. En España va rematando ese noble empeño la Bibl. de Autores Cristianos (BAC).

3. Valoración y juicio crítico. Agustín es un hombre antiguo, no medieval, ni moderno, si bien es siempre actual. Su vocación o misión consistió en recoger, coordinar, asimilar y transmitir dos culturas, la grecorromana y la judeocristiana. Lo realizó tan perfectamente, que se constituyó en genio de Europa. Existe una tendencia a considerar todos los movimientos europeos como «agustinismo» (Przywara). Marcó una nueva ruta al pensamiento. Su influjo en la espiritualidad cristiana ha sido notable. Católicos y protestantes están de acuerdo en proclamarle el más grande de los Padres. Junto a la Gracia de Dios, a la que fue fiel hasta la santidad, su éxito se debe ante todo a su dotación personal: inteligencia poderosa para la síntesis y el análisis, voluntad ardiente e indomable, sensibilidad tierna y viril, vitalidad exuberante, imaginación creadora, iniciativa inagotable, estilo encantador, sentido del humor y del ridículo. Se debe también a la variedad y profundidad de sus experiencias: fue católico, maniqueo, escéptico,

neoplatónico, otra vez católico; filósofo y teólogo, siempre en actitud integral. Leyó a los platónicos con ojos cristianos y a los cristianos con ojos platónicos; a todos los asimiló e interpretó a su propio modo. Fue el primer filósofo que renunció al *cosmologismo* u objetivismo helénico exclusivista, para implantar un subjetivismo cristiano irreducible, proclamando la supremacía del espíritu humano frente a la Naturaleza; pero fue el primer cristiano que presentó la «imagen de Dios» como una cabeza de puente de Dios, en la que todos los hombres coinciden; fue el primer filósofo que adaptó una teología racional a los tres problemas radicales de la existencia: la verdad, el ser y el bien; y casi el primer teólogo que confió en una filosofía crítica, frente a los dogmatismos y fideísmos ilusorios, considerando el entendimiento como *revelación natural*.

Hombre de una sola pieza, unificó su vida, sus obras y sus intenciones en un sistema vivo y dialéctico, a veces implícito. Teoría y práctica son en él dos formas de una sola postura, si bien es exagerado decir que sus teorías son generalizaciones de sus experiencias. Cada tesis tiene valor desde su fundamento, pero el fundamento florece en cada tesis. Aunque no escribió obras sistemáticas es más sistemático en el fondo que los pensadores medievales, más sincretistas. Es antropocentrista, no teocentrista.

Su obra podría definirse como *antropología teológica* y, en ese sentido, podría hablarse de *humanismo cristiano*. La condición humana es punto de partida, incluso para

demostrar la existencia de Dios. El sistema entero evoluciona a medida que lo hace el concepto del ser humano. En las dos dimensiones elementales del hombre, la *memoria sui* y la *memoria Dei*, que presentan al hombre como equilibrio inestable entre lo individual y lo social, descansa toda la ideología agustiniana. Por la primera, el hombre es despegado de la Naturaleza y constituido en espíritu libre; por la segunda, es portador de la «imagen» divina, centella oculta en toda alma humana. El hombre fue para Agustín «tierra de sudor y de fatiga», causa de indecibles asombros.

La posteridad ha venerado siempre a este genio. La teología de Occidente lo reconoce como su «fundador», en contraste con la teología «oriental». Algunos científicos le consideran «Padre de la evolución», por haber ideado un «Universo» estado-dinámico, en creación perpetua y progresiva. Los historiadores le presentan como reanimador de una humanidad agotada. Los psicólogos ven en él al maestro de la introspección y de la fenomenología sistemática. Los sociólogos le saludan como descubridor del «Eón-Sociedad» y como organizador de una grandiosa Teología de la Historia. Los moralistas le consideran como legislador supremo de Occidente. Los escritores admiran al genio de estilo cálido, preciosista y rotundo, y de frase buida, pendular y contrastada. Los místicos ven en él al revelador de la *centellica* mística. Se le puede considerar inspirador de todas las tendencias polémicas. Su autoridad es tan fuerte, que llega a constituir un peligro. Su máxima influencia se ha

ejercido en el campo de la Antropología teológica, después, en los terrenos del dogma, Iglesia y Biblia. En la actualidad, lejos de disminuir ese prestigio, se va constituyendo una «agustinología» como ciencia. Portalié anota estos tres rasgos fundamentales: es un pensador evolutivo, teológico y católico, en oposición, p. ej., a S. Tomás de Aquino, Hegel y Lutero.

II. PENSAMIENTO TEOLÓGICO.

1. Relaciones entre la fe y la razón. Inicialmente se presentan en forma paradójica. La fe es *via universalis salutis* en oposición a la *via paucorum* de los filósofos; pero al mismo tiempo tiene que ser racional, en oposición a la «viciosa credulidad»; es un camino necesario, pero externo, castigo del pecado original, yugo del alma. Y como de ese concepto de fe dependen los de autoridad, tradición, Biblia e Iglesia, la paradoja se extiende a toda la teología. La tradición, la autoridad, la Iglesia y la Biblia sólo nos disponen exteriormente para que interiormente nos ilumine el Verbo, Maestro interior; son mediaciones populares, ya que los «sabios» se unen directamente con Dios. Pero al mismo tiempo, es imposible entender sin empezar por creer, y todo acto de fe es también acto de obediencia a la Iglesia (cfr. *De Utilitate credendi*, 10, 24; PL, 42-81 ss). La paradoja comienza a ser superada en el 389, al aceptar Agustín el

pecado original como hecho histórico radical (*De Gen. contra Manich.* 11, 15, 22: PL, 34, 207 ss.). Empieza a renunciar a la mística y a remitirse a la escatología. La sabiduría de este mundo resulta precaria; en cambio, la fe se constituye en régimen permanente del hombre caído. La mística de Dios queda condicionada por la mística de Cristo, que es el único camino (*Confess.*, VII, 18, 24: PL, 32, 745). Aunque Agustín no fue un místico experimental, ha inspirado siempre a los místicos, tanto por su Libro XII, *De Gen. ad Litteram* (PL, 34, 454-486), erróneamente interpretado como «el primer tratado de mística sistemática», como por su teoría del conocimiento, erróneamente considerada como *intuicionismo*.

La fe cristiana ha de ser divina, y para eso tiene que apoyarse en el milagro. Cristo conquistó la «autoridad» divina con sus milagros, ofreciendo a la fe un camino racional (*De Vera Relig.*, 3, 3: PL, 34, 124). El creyente tiene que apoyarse en lo que ve, para aceptar lo que no ve. Los Apóstoles veían a Cristo, y en Él se apoyaban para creer en la Iglesia; nosotros nos apoyamos en la Iglesia para creer en Cristo. De ese modo, la mediación de Cristo reclama una nueva mediación de la Iglesia. Agustín insiste tanto en la «maternidad» de la Iglesia, que algunos críticos (K. Adam) han querido descubrir en ella una sublimación de Mónica, o quizá un disimulado complejo de Edipo. La Iglesia ejerce todas las funciones de madre, a saber: amamanta, limpia y educa (Iglesia-Camino); es la Maestra de la verdad (Iglesia-Maestra); concibe, gesta y da a luz (Iglesia-Vida). De ese

modo, la incorporación a la Iglesia va ligada a la recepción del Bautismo (*In Io.*, IV, 12: PL, 35, 1411 ss.). La Biblia tiene en la obra de Agustín autoridad suprema. La estudia y comenta. Hizo publicar la lista de Libros canónicos, formuló las bases del tratado *De Inspiratione*, abrió nuevos caminos a la exégesis y a los estudios accesorios, y sobre todo captó con especial hondura el espíritu de la Biblia (teorías de la creación y de la gracia, etc).

2. Doctrina sobre Dios. Dios es un ser creador libre y personal, un Yahwéh, no un Baal. Así se elimina todo residuo gnóstico, panteísta o determinista. La existencia de Dios es aceptada por la fe, pero puede y debe ser «demostrada» por la razón: gracias a los primeros principios y nociones, impresos por Dios en esa razón; ella es imagen de Dios. De ese modo, descubrir a Dios dentro de sí es «recordarle». Utiliza Agustín algunas fórmulas de la teología negativa, tomadas del platonismo, pero personalmente confía plenamente en la razón, puesto que la considera como revelación natural y como espejo de Dios.

La identificación de Dios con el Bien Supremo le ayuda a definir los atributos divinos, especialmente la simplicidad, y las relaciones de Dios con el tiempo y el espacio (Creación, Encarnación, etc.). Todas las palabras e ideas son antropomorfismos, pero bajo ellas late la verdad: el peligro no reside en los antropomorfismos evidentes, sino en los sutiles (*Ad Simplicianum*, II, q. II, 1-5; PL, 40, 138-142). En el orden expositivo antepone la Unidad a la Trinidad a

diferencia del orden seguido por la teología oriental: así, el lenguaje absoluto se antepone al relativo: Dios es una Naturaleza en tres Personas, la Divinidad. Marca así muy fuertemente el monoteísmo y la profunda y absoluta igualdad entre las tres divinas personas, cortando todo peligro de triteísmo. El símbolo *Quicumque*, que en su terminología depende de ambientes agustinianos, resume la fe de manera clara: a) primero se habla de la Naturaleza y después de las Personas; b) las operaciones *ad extra* son atribuidas a las tres Personas conjuntamente; c) las *procesiones* se explican por analogía con el espíritu humano. Cuando se trata del «Mundo» o «Creación», y dentro de las atribuciones, corresponde al Padre el decreto imperial y libre, al Hijo la causa ejemplar y ejecutiva (*Virtus et Sapientia*) y al Espíritu Santo el orden, cosmos, ley o amor.

3. Doctrina sobre el mundo. El «Universo» es creación libre, *ex nihilo sui et subiecti*: no tiene otra razón de ser que la libertad creadora. Se suprimen de raíz el emanatismo, el dualismo y la materia eterna. Dios creó *in actu* (*creavit omnia simul, Eccli., 18, 1*). Produjo una materia nebulosa, elementos confusos e informes, con las correspondientes leyes y formas, dentro de un orden en movimiento. Creó las cosas a Su semejanza y al hombre a Su imagen y semejanza. Cada objeto lo refleja, pero el hombre participa además de la eternidad. Cada ser es, pues, un proceso entre la unidad fontanal y la unidad ideal, una dialéctica trinitaria. Cada objeto o ente posee ser, esencia y orden (*ad*

intra y ad extra) para alcanzar su perfección o unidad ideal, en virtud del *número* impreso por Dios en el mismo ente (*De div. Quaest.*, 83, q. 18: PL, 40, 15; *Ep.*, 11, 3 y 4: PL, 33, 76). La voluntad creadora no retira a los entes el estatuto ontológico que les dio con el número impreso. Por consiguiente, podemos hablar de naturaleza, orden natural, causas segundas, etc.

Esa afirmación de la consistencia y realidad de los seres, de la verdadera y real actividad de las causas segundas, se une en Agustín a una honda percepción de su dependencia de Dios. La visión griega de un cosmos que subsiste en sí mismo es inconcebible para Agustín si cesara la voluntad creadora, los entes recaerían en su nada con todos sus fueros y autonomías. Agustín se inscribió totalmente en el espíritu de la Biblia: Gracia-Creación. Una vez aceptado ese «Universo» temporal e histórico de la Biblia, se rompen los moldes de la rígida sustancia helénica. La creación pasiva recibe sentido desde la Creación activa: el soplo creador empuja al «Universo», desde su quicio o gozne eterno, hacia la perfección de las ideas divinas. El decreto creador es como una Memoria Infinita, que se imprime y copia en los entes (*numerus et sapientia*), de modo que la memoria «cósmica» o «humana» es imagen de la Memoria divina (el Padre) a la que se ordena. Mientras parece que todo es evolución y actualismo, hay siempre un «desde atrás» y un «desde abajo» y hay siempre una meta de referencia. Tal es el sentido del cosmos y de la vida.

Esta concepción estado-dinámica del «Universo» ha llevado a hablar de S. Agustín como anticipador de las teorías sobre la evolución. Pero se debe matizar. Agustín no es transformista: sus *razones seminales*, o semillas divinas, son diferentes de las helénicas, pero sólo explican la aparición de los prototipos. Cuando se hacen afirmaciones como la citada, se quiere indicar que en su espíritu y en su sistema filosófico cabe la ciencia moderna con su transformismo. Los seres se desenvuelven por un número impreso, por una energía interior, y no sólo por oportunidades y circunstancias externas. Algunos teólogos medievales suponen que la existencia temporal del mundo sólo puede demostrarse por la fe. Para Agustín, el tiempo y el espacio son dimensiones del mundo mismo: no hay lugar fuera del mundo o tiempo antes o después del mundo: un «mundo eterno» sería un contrasentido, un mundo *a se y per se*. Si Dios hubiese creado desde la eternidad, el mundo sería igualmente temporal, no eterno. La Creación es gratuita: la Naturaleza es también Gracia.

Al aparecer Pelagio, con sus desviaciones naturalistas y su negación de la dependencia radical de la criatura humana con respecto a la gratuita liberalidad de Dios, Agustín precisa su pensamiento y distingue una *gratia creationis* y una *gratia redemptionis*. La llamada Naturaleza es una *gratia creationis*, un engranaje de causas físicas o naturales (*ordo naturae*), en las que están previstas ciertas intervenciones extraordinarias o directas de Dios (milagros). Éstas no van comprendidas en el *ordo naturae*, pero

tampoco son *potentia temeraria*, ya que la criatura está siempre a merced del Creador gracias a su potencia obediencial. Hay acontecimientos que «se realizarán», ya que se han incorporado al sistema de causas en su razón seminal; pero hay otros, cuya realización depende de la intervención directa de Dios: «pueden realizarse». De modo especialísimo es don, gracia, la llamada por la que Dios atrae a ángeles y hombres hacia la visión de Él mismo, en la que está la suprema bienaventuranza; así como la ayuda *ad singulos actus*, para todos y cada uno de nuestros actos, con la que, después de la caída de Adán, son restauradas y elevadas las fuerzas de nuestra naturaleza.

4. Doctrina sobre el hombre. Una vez cometido el pecado original histórico, la humanidad se desdobra en dos unidades y en dos posturas muy diferentes: el pecado y la gracia; el infierno y el cielo. El «Paraíso» es el estado ideal del hombre, tal como Dios lo planeó y realizó: se caracteriza primero por su unidad perfecta (naturaleza-gracia; gracia-libertad); luego por la «sabiduría»: Adán conoce a Dios, es «sabio»; finalmente, por el orden interno y externo perfectos. A esos caracteres fundamentales se añaden los privilegios preternaturales (inmortalidad, impasibilidad, libertad, ciencia, poder) difíciles de concordar con las limitaciones propias de toda criatura. Agustín, frente a los maniqueos, muestra que Dios no creó «el mal». ¿Cómo se entiende psicológicamente el primer pecado dada esa perfección de los primeros padres? Para explicarlo de algún modo afirma que Eva fue seducida por la serpiente (1 *Tim.*, 2, 14), pero ve que

también Adán fue seducido (*Rom.*, 5, 14). Quizá creyó Adán que Dios le perdonaría fácilmente; pero su pecado fue total y sin atenuantes. Fue un pecado satánico: Adán se desprendió de Dios, se des-unió y realizó su pronunciamiento en el campo de la «ciencia». Cortó el acueducto por el que recibía el agua de la sabiduría para mostrar que su pozo era propio. Y puesto que Adán era el «Patriarca» (en *Rom.*, 5, 12, Agustín lee con la Vulgata: *In qua omnes peccaverunt*), quedó roto el pacto original (alianza original) (*De Gen. contra Manich.*, 11, 20, 30: PL, 34, 211 ss.).

La situación histórica del hombre, consecutiva al pecado, se llama «miseria». El hombre «caído» perdió: la unidad-ciencia-orden originales y así perdió la justicia y la moralidad originales. Entró en vigor el engranaje de las múltiples y diversas debilidades naturales: división, ignorancia, concupiscencia, mortalidad, posibilidad, etc. Tales debilidades cobran carácter penal, puesto que ahora son privaciones. Perdida la unidad original, se perdió también la visión de Dios (valores supremos) directa e inmediata (mística) y con eso se perdió la libertad u ordenación del amor, ya que la concupiscencia es una inclinación al mal. No se perdió, en cambio, el libre albedrío, si bien quedó amenazado por la situación. Las consecuencias fueron muchas. En primer lugar, se hizo imposible la comunicación directa con Dios, que será luego reestablecida por las mediaciones: Cristo, Iglesia, Sacramentos, jerarquías, mundo (como espejos y enigmas, analogías). En segundo

lugar, el hombre se ve forzado a levantarse en este terreno en el que cayó, lo sensible, la carne, etc. (*De Gen. contra Manich., ib.*). Pero el estado de «miseria» quedó desde el primer momento orientado hacia un nuevo «orden», que es la gracia de la redención o restauración, cuyo proceso ha de desarrollarse en sentido inverso a la «caída». Agustín afirma, como Pablo, varios periodos en la historia de la salvación.

El primer periodo es la «alianza natural», ya que el hombre, a pesar del pecado conservó «las reliquias de la imagen de Dios» en su «miseria». La imagen quedó sólo deteriorada y oscurecida: de ese modo la ley natural es suficiente para salvar al hombre, contando con la gracia de Dios. Es la hipótesis de la *conditio naturae (natura pura) vitata*, pero no *vitium* (*De Spīt. et Litt.*, 26, 43 ss. : PL, 44, 226 ss.). De ese modo, la «Ciudad de Dios», constituida por el *Corpus* de todos los predestinados, comenzó con el justo Abel (*De Civ. Dei*, XV, 17 ss. PL, 41, 460 ss.).

El segundo periodo es la Ley, que implica tres cuestiones esenciales. Dios eligió, para salvar al mundo, un pueblo que era pequeño, malo y obstinado. Esta predestinación social implica una predestinación individual, como es obvio: no es lo mismo nacer en Jerusalén que nacer en Babilonia. Se trata, sin duda, de un misterio: del misterio de la predestinación divina que es gratuita y graciosa; realidad que no alcanzamos a comprender, pero que no debemos negar, sino aceptarla confiando en la misericordia divina. Es

por eso una frivolidad acusar a Agustín de «exagerado», cuando nadie, después de S. Pablo, ha interpretado mejor el espíritu de la Biblia (*De Div. Quaest, ad Simplic.*, 1, q. I y II: PL, 40, 103-128). El segundo tema se refiere a la esencia de la ley mosaica; es iluminación moral; instruye, pero sólo da fuerza moral; el hombre iluminado por la ley, pero arrastrado por la concupiscencia, vive un drama tremendo, como lo expresó Pablo. Tiene, sin embargo, una finalidad santa: pedir a Dios la gracia para sacudir el yugo ominoso. La tercera cuestión se refiere a la fe; también en el A. T. se salvaba el hombre por la fe en el Redentor futuro, como el cristiano se salva creyendo en el Redentor pasado. La soteriología va ligada esencialmente a Cristo.

El tercer periodo se inaugura con Cristo, Redentor, Camino-Verdad-Vida. El tema esencial es la Gracia, que unifica, ilumina, supera la concupiscencia y de este modo reestablece la libertad en el corazón. Así se recupera la «imagen sobrenatural» y por ella se restaura la imagen natural oscurecida y deteriorada. Sin embargo, ya no hay posibilidad de volver al «Paraíso», al estado ideal; por eso no se recobran ciertos privilegios, y la vida del cristiano es drama, lucha, libertad generosa, sacrificio humano, gloria del mundo.

5. Las mediaciones. Si la *natura lapsa* no puede unirse directamente con Dios, es sanada por las mediaciones, y precisamente en el mismo terreno en que el hombre cayó, esto es, en lo sensible, en lo «carnal». Éste es el concepto

de *sacramento*, en un sentido amplio, influido por el platonismo, todo lo sensible puede convertirse en imagen o símbolo, *visum, nutus, animadversio*, etcétera, con referencia a una realidad invisible, que en el N. T. es siempre la gracia divina. Así tenemos un elemento sensible, un elemento invisible y una relación entre ambos, de modo que el sensible sea fuente o vehículo del invisible. De este modo el Universo se convierte en un sacramento desde un punto de vista filosófico y universal. Pero están además los Sacramentos en sentido técnico, es decir, un rito instituido por Cristo, como fuente de la Gracia. Tales Sacramentos se integran en la realidad del Cuerpo Místico y su dialéctica y de esta integración recibe sentido el rito, el ministro, el sujeto, etc. La doctrina adquiere singular importancia en nuestros días, ya que se busca por todos los medios la integración agustiniana; el mundo no nos separa de Dios, sino que nos une a Dios. La profesión, el sexo, la salud, etc., no nos separan de Dios, sino que nos unen a Él (cfr. III, 2: «Doctrina filosófica sobre el hombre»).

La mediación de Cristo. La Epístola de S. León el Grande a Flaviano recoge las fórmulas agustinianas del tratado *De Trinitate*. Cristo es Dios y es hombre entero, exento de pecado, libre; la Persona única cubre dos naturalezas diferentes, perfectas, incontaminadas, dentro de la unión hipostática. La «comunicación de propiedades» de ambas (*communicatio idiomatum*) queda ya formulada en Agustín con un lenguaje preciso.

A esa Cristología fundamental corresponde la función soteriológica de Cristo. Los críticos han renunciado ya a la decantada «mitología redentora» que se atribuía a Agustín, como si se tratase de pagar un rescate al demonio, el cual había logrado en buena lid esclavizar al hombre. Se acepta que Agustín enseñó la doctrina de una redención expiatoria (sacrificio) y mediadora (comunicación, participación), cuyo acto central es la muerte de Cruz. La Redención se extiende ya a todos, aunque no a todos alcance su eficacia. Cristo es el Camino-Verdad-Vida y dentro de estas categorías caben todos sus atributos. En cuanto *Vida*, inicia una mística de Cristo que reclama la necesidad de que los hombres se incorporen a un *Corpus Mysticum*. La Gracia se constituye entonces en una corriente de savia o de sangre, en un vehículo de la vida sobrenatural, y esto agudiza el problema de la predestinación, ya formulado en el A. T. Dios no predestina al mal o al infierno, y para todos quiere el bien, pero sólo los predestinados se incorporan a la Iglesia útilmente y logran la salvación.

Así se profundiza en la teología del hombre; el pecado no es sólo un *acto*, sino también un *hábito*; como resultado del acto se produce una *situación*; por otra parte, el pecado es un «principio», energía que inclina al mal. La Gracia ha de ser acto y hábito, principio y situación, para oponerse eficazmente al pecado. Así se constituye el drama religioso del hombre; ambos principios (pecado y Gracia) tratan de dirigir el eros fundamental del hombre. Si en el pecado pasábamos de la división a la ignorancia y a la

concupiscencia, en la Gracia (sentido inverso) hemos de pasar, de la caridad (superación de la concupiscencia) a la sabiduría (superación de la ignorancia) y a la unidad (superación de la descomposición). La Gracia es sanante, iluminante y unificante. Libertad, delectación sapiencial y filiación son los tres momentos de la dialéctica de la Gracia. Esta modifica no sólo las diversas potencias, sino también la sustancia del alma, y en ella la memoria. Ambos principios (pecado y Gracia) son estado-dinámicos,

La lucha contra los maniqueos llevó a Agustín a profundizar en que Cristo no era sólo el *Maestro interior*, sino que era también *el Salvador*: merced a eso, pudo formular su teoría fundamental de Cristo Camino-Verdad-Vida.

Mariología o mediación de María. La Mariología es consecuencia de la Cristología: hay una contraposición dialéctica a Eva-Adán. No se trata sólo de la Madre de Dios, sino también de la colaboradora en la Reparación. Pero no hay aún conclusiones seguras en la Mariología agustiniana. Se admiran la perpetua virginidad, la exención de pecado, el lugar intermedio entre Cristo y los pecadores. Pero son necesarios nuevos estudios. Agustín inició la reflexión razonada sobre la Inmaculada Concepción, aun suponiendo que no haya defendido personalmente tal doctrina.

Mediación de la Iglesia. Agustín pasó de una mística de Cristo a una mística de la Iglesia. El Pueblo de Dios es objeto de Gracia y vehículo de la misma, *Ecclesia omnium*

Gentium (In Ps., 47, 2: PL, 36, 533), *Verus Israel*. Es un *Corpus permixtum*, trigo y cizaña, grano y paja. Es santa, pero no desprecia a los pecadores, sino que aspira a sanarlos. Por la inserción en esta Iglesia se verifica la filiación divina (*Expos. ad Rom.*, 52-56: PL, 34, 20742077; *Ep.* v. 140, 4, 10; PL, 33, 542). Esa filiación no es natural, sino adoptiva. No es adopción meramente jurídica, sino mística, real. El creyente se incorpora a la Iglesia por medio de la fe, pero es dado a luz a la vida de la misma mediante el Bautismo (*Ep.* 243, 8: PL, 33, 1057). Es ella la que engendra, aunque sea en el campo de los herejes y cismáticos, *ex viri sui semine* (*C. Faust.*, XXII, 54: PL, 42, 434 ss.). Por ser fuente y vehículo de la Gracia, suple todas las deficiencias humanas. De este modo, la Iglesia se convierte a su vez en Camino-Verdad-Vida, aunque subordinada a su Cabeza que es Cristo, de quien recibe ese derecho de mediación delegada. No se olvide, además, que *quoad nos* la Iglesia es la mediación hacia el mismo Cristo. Por eso, metodológicamente, ve la Eclesiología antes de la Cristología, aunque genéticamente el orden sea inverso. Las tres funciones de la Iglesia fueron estudiadas por Agustín frente a enemigos diferentes, y por eso es necesario un reajuste en su sistema. El problema de la Iglesia-Vida, que fue el último y decisivo, se perfiló frente a los donatistas y se perfeccionó frente a los pelagianos; podemos, pues, definir con exactitud en cada momento la postura de Agustín, a quien ahora designaríamos como hombre consagrado al servicio de la Iglesia.

Agustín vio el concilio plenario como *orbis terrarum*, concreción práctica de la Iglesia, que sentencia sin apelación. Hay ya un medio práctico para que la Iglesia aplique su infalibilidad. Reconoció y admitió la infalibilidad de la iglesia romana (infalibilidad pontificia); la fórmula de Agustín ha servido siempre para referirse a esa infalibilidad. Por otra parte vio también Agustín en los concilios regionales el órgano de la incesante reforma necesaria en la Iglesia.

Mediación sacramental. No hay en las obras de Agustín una enumeración de los sacramentos, sino referencias a cada uno de ellos (excepto de la Unción de enfermos, de la que no trata) cuando la ocasión lo requería. Se detuvo en el estudio del Bautismo, frente a los donatistas, y de ese estudio podemos deducir la doctrina general, y concretamente las teorías del *ex opere operato* y del *character*.

El Bautismo recibido de un hereje es válido; quizá no surte sus efectos invisibles, cuando la mala disposición del sujeto pone un óbice, pero se produce la reviviscencia, en cuanto desaparece el obstáculo. Cuando habla de la Eucaristía, atiende siempre a dos presencias reales: la del Cristo personal y la del Cristo Místico. Al referirse a la Penitencia, se pronuncia contra los rigoristas y novacianos, aseverando que la Iglesia tiene poder para perdonar todos los pecados, ya por el Bautismo, ya por la penitencia privada, ya por la pública. La teología del matrimonio debe a Agustín un

enorme progreso por la reglamentación de sus tres bienes y por constituirse en símbolo de la unión de Cristo con su iglesia. Defiende su indisolubilidad y muestra que el matrimonio como una perpetua virginidad son ideales cristianos. Algunos críticos se lamentan de que Agustín haya acentuado con exceso el simbolismo y, en cambio, haya tratado muy poco los aspectos reales.

Mediación cósmica. Agustín se adentró en un sistema expositivo temporal e histórico, aunque surcado por una nostalgia y añoranza del ser: *Est quaero*. Si supera la inmutabilidad helenista para sumergirse en un mundo evolutivo y progresivo, hecho de contrastes, luchas y tensiones, pone de relieve que se aspira a alcanzar un futuro escatológico, en un mundo anhelante de trascendencia, ansioso de paz, reposo, sábado, día séptimo que se hace esperar. Los místicos posteriores no se han engañado en el fondo, al percibir en las obras de Agustín un estremecimiento trascendental, tanto desde el lado objetivo como desde el subjetivo. Agustín busca en los entes las huellas de la eternidad; son los «números» que pueden llamarse razones o relaciones objetivas. Desde el lado subjetivo, la sabiduría humana desvela los valores, el ser, la realidad, la verdad, el bien, la belleza, la legalidad, etc. De ese modo, el entusiasmo tiende a desbordarse en arrebatos: «Te amo, Señor, con toda certidumbre. Heriste mi corazón con tu palabra y te amé. ¿Pero qué amo cuando amo a mi Dios?... A pesar de todo, amo una cierta luz, voz, perfume, comida, abrazo del hombre interior. Pregunté al Cielo, a la

Tierra y al Mar: decidme algo de Él. Y me gritaron: Él nos ha hecho» (*Confess.*, X, 6, 8-1 I: PL, 32, 782 ss.). Hoy nos vuelve a interesar la mística de Agustín. La sociedad o la soledad, el matrimonio o el celibato, la profesión o el compromiso temporal, pueden ser para nosotros signo sagrado,

6. La Escatología. Agustín acabó con los residuos origenistas y milenaristas. Sus análisis de la muerte han servido de pauta a los existencialistas actuales, desde Kierkegaard a la fecha. Los «condenados» comienzan con la muerte a sufrir su condena. En cuanto a los justos, Agustín no habla con suficiente claridad. Parece que gozan de la visión beatífica, especialmente los mártires, pero esa visión beatífica parece en cierto modo imperfecta, mientras no se llegue al fin de la Historia. El juicio Final y la Resurrección de la carne tienen para él un valor desconcertante. Agustín comenzó afirmando la existencia del Purgatorio y posteriormente pareció vacilar, si bien el tema debe ser estudiado más. Sus juicios sobre el Infierno han guiado a la teología posterior. Se preocupó siempre por el «cuerpo espiritual» resucitado; aunque los ojos corporales no pueden ver a Dios, quizá esos ojos espiritualizados verán los nuevos cielos y la nueva tierra.

BIBLIOGRAFÍA. : Diccionarios: *Enciclopedia Cattolica*, I, Roma 1948, 519-568; *LTK*, I, 1094-1101; *DTC*, I, 2268-2472; *DHGE*, V, 442-473; *Staatslexikon*, I, Friburgo 1957, 680-694; *Enciclopedia*

filosófica, ed. GALLARATE, 1, 2 ed. Florencia 1968; *Bibl. Sanct.*, 1, 428-596.

Repertorios bibliográficos: E. NFBREDA, *Bibliografía Augustiniana*, Roma 1928; V. CAPÁNAGA, *Obras de S. Agustín*, ed. BAC, 1, 227-327; T. BAVEL, *Répertoire Bibliographique de S. Augustin*, Lovaina 1963; C. ANDRESEN, *Bibliographia augustiniana*, Colonia 1962; L. HAIN, *Repertorio Bibliográfico*, «Augustinus» I-I, 244264; *Bibliographia Patristica*, Berlín 1950-64; R. LORENZ, *Augustinus literatur seit dem Augustinusiubiläum* (1954), «Theologie Rundschau» 25 (1959) 1-75.

Revistas: «Rev. des Études Augustiniennes», París (contiene boletines bibliográficos); «Augustiniana», Lovaina (también publica boletines bibliográficos); «Augustinianum», Roma; «Augustinus», Madrid; «Rev. Agustiniense de Espiritualidad», Calahorra; «Estudio Agustiniense», Valladolid (antes «Archivo Teológico Agustiniense»).

Misceláneas: *Miscellanea Agostiniana*, 2 vol., Roma 1931; *Augustinus Magister*, 3 vol., París 1954; *S. Augustinus, vitae Spiritualis Magister*, 2 vol., Roma 1959; *Aurelius Augustinus*, Colonia 1930; *A Monument to S. Augustine*, Londres 1930; *Religión y Cultura*, El Escorial 1930.

Síntesis generales: E. PRZYWARA, *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*, Leipzig 1934; F. MORIONES. *Enchiridion Theologicum Scti. Augustini*, Madrid 1961; E LA MIRANDE, *Un siècle et demi d'études sur l'ecclésiologie de St. Augustin*, «Rev. des Études Augustiniennes» 8 (1962) 1-124; A. MANRIQTJE, *La vida monástica en S. Agustín*, El Escorial 1959; U. VON BALTHASAR, *Augustinus. Das Antlitz der Kirche*, Einsiedeln 1955; S. I. GRABOWSKY, *La Iglesia. Introducción a la Teología de S. Agustín*, Madrid 1965; M. PELLEGRINO, *S. Agostino. La Vergine Maria*, Alba 1954; F. MAYR,

Divus Augustinus vitae Spiritualis Magister, Barcelona, 1895; I. PERRODÓN, *Pages Dogmatiques de S. Augustin*, Orleans 1935; L. VILLETTS, *Foi et Sacrement (dans S. Augustin)*, 1, París 1959; V. CAPÁNAGA, *San Agustín*, Madrid 1954; L. BERTRAND, *San Agustín*, Madrid 1961.

LOPE CILLERUELO

III. PENSAMIENTO FILOSÓFICO.

1. Introducción. El nombre de Agustín va unido a la discusión actual sobre la filosofía cristiana. Emilio Bréhier (1928) negó su existencia y su posibilidad. Le rebatió Gilson (1931), estableciendo dos diferencias esenciales: distinción entre el orden natural y el sobrenatural, y aceptación de la Revelación como auxiliar de la razón. A la réplica de Bréhier contestó nuevamente M. Blondel, precisando que se trata de un «espíritu» más bien que de «tesis objetivas». A esta postura se unieron muchos cristianos, tanto protestantes (Roger Mehler, 1947) como católicos (C. Tresmontant, 1953-55), mientras otros cristianos se adhirieron a Bréhier. Algunos radicalizaron más el problema, liberándose del exclusivismo griego (Grecia e Israel son dos modos igualmente legítimos de enfrentarse con la existencia) y del filosófico (la Filosofía tiene que dialogar con la Ciencia y con la Religión, o, de otro modo, es una evasión y queda descalificada).

En Agustín hallamos tres posibles fórmulas o tipos de

filosofía cristiana: a) la fórmula *intellige ut credas* anuncia una *praeparatio* evangélica, una propedéutica de la religión; b) la fórmula *vera philosophia est vera religio* opone una filosofía apoyada en la religión a una filosofía apoyada en el mito, como, p. ej., la griega o la india; c) finalmente, la fórmula *crede ut intelligas* anuncia la armonía entre la naturaleza y la Gracia, la razón y la Revelación. En este último sentido interpreta a Agustín la mayor y mejor parte de los críticos modernos. Agustín aceptó absolutamente la filosofía griega y confió en ella, incluso con visible exageración al principio; se presentaba a sí mismo como un Platón cristiano y podía repetir la fórmula de Cristo referente a la Ley: *non veni solvere, sed adimplere* (Mt., 5, 17). Más tarde se enfrió su entusiasmo platónico, pero siempre quedó la Filosofía como parte esencial de Agustín, base de toda especulación teológica.

Si puede verse en la Filosofía el arte racional de dudar, Agustín fue escéptico durante su permanencia en Roma. El sentido de su platonismo es la superación del escepticismo por la evidencia de un Valor Absoluto. Los platónicos ofrecieron a Agustín: a) el concepto de luz inteligible; b) el concepto de trascendencia; c) el concepto de ser eterno; d) el dualismo moral y religioso, pero no metafísico; e) el optimismo antropológico; f) el método mayéutico; g) diferentes tesis concretas de ontología, noética, ética y estética. Pero Agustín leyó a los platónicos con ojos cristianos. Erróneamente les atribuyó: a) la Creación, formación y ordenación que enseña el cristianismo; b) el

Dios Uno y Trino, personal, libre y creador; c) la ascensión del mundo inteligible al Dios personal; d) un telos místico racionalista o aspiración a ver a Dios en este mundo; e) un concepto posible de sobrenaturaleza.

Desde el principio discrepó Agustín de los platónicos en algunos puntos: a) hay un camino universal de salvación (fe-religión) y no sólo una *via paucorum* aristocrática (filosofía); b) la fe (*qua creditur* y *quae creditur*) es un absoluto, mientras que la filosofía es siempre un relativo; c) no hay preexistencia de las almas en el sentido filosófico; d) el pecado original no es filosófico, sino histórico; e) la mística racionalista de Dios es pura ilusión; la unión con Dios exige «mediaciones»; f) la posible sobrenaturaleza coincide con la Gracia de la Redención. Aunque la filosofía de Agustín es compleja y profunda, muchos críticos la consideran como síntesis de platonismo y profetismo, idealismo y realismo, objetivismo y subjetivismo, contenido y función del alma (Hessen).

Quien pretenda entender a Agustín debe partir de un subjetivismo fundamental y no de un objetivismo, ya que el «arte de dudar» implica un afán de superar la duda. Así, la filosofía de Agustín es una superación del escepticismo, una Antropología fundamental, que quiere ser una Soteriología (cfr. II, 4: «Doctrina sobre el hombre»). La fórmula inicial «Dios y el alma» (*Solil.*, I, 2, 7: PL, 32, 82) presenta las dos dimensiones esenciales del hombre: inmanencia psicológica y transcendencia metafísica. La filosofía griega queda

superada, pues no nos apoyamos ya en el cosmos, sino en el hombre. La filosofía griega es naturalista, determinista, racionalista, esencialista (los pensadores medievales pudieron esquivar las consecuencias, gracias a su gran fe y santidad). Agustín inicia una filosofía espiritual, personal, histórica y existencial; es filosofía crítica, no ingenua. No predomina la Cosmología, sino la Antropología; vuelta hacia el interior, no extrovertida.

2. Doctrina filosófica sobre el hombre. «Homo est substantia rationalis, constans ex anima et corpore» (*Serm.* 150, 4, 5: PL, 38, 810; *De Trinit.*, VII, 4, 7: PL, 42, 939). Dos principios o elementos, uno material y otro inmaterial, constituyen el ser del hombre, y en eso coinciden Platón y la Biblia. Agustín quiere demostrar la inmaterialidad del alma, y lo hace apoyándose en un doble fundamento: el psicológico-intuitivo y el noético-demostrativo. El alma se conoce a sí misma, se reconoce, sin que sea posible la menor equivocación; pero no se reconoce como tierra, agua, aire o fuego, que son los únicos elementos materiales; es inmaterial. Asimismo, percibe un mundo inteligible; pero, según un principio elemental de la Filosofía, sólo se conoce lo semejante por lo semejante; luego el alma es del mismo género que el mundo inteligible. Durante toda su vida vaciló sobre las teorías del origen del alma. Al fin estaba dispuesto a aceptar la teoría creacionista, si alguien le resolvía la dificultad de la transmisión del pecado original. En cuanto a la unión psicofísica, sería inadecuado hablar de *unión sustancial* o de *unión accidental* al estilo helenístico; más

propio parece hablar de *unión personal*. Llegó a decir que le parecía más fácil de explicar la unión hipostática que la unión de un cuerpo con un espíritu, siendo ambos elementos tan heterogéneos, dissociables y separables. Frente al maniqueísmo y al helenismo estableció el concepto de espíritu (opuesto a naturaleza) y de libertad (opuesto a causa física). La libertad no es exención de coacción externa, sino también de determinismo interno, ya sea intelectualista o voluntarista. La libertad brota de la sustancia del alma, del subconsciente, no de las potencias.

3. Doble fundamento de la Filosofía. Si la dimensión del hombre es doble, también será doble el fundamento de la filosofía antropológica: alma y Dios, psicología y metafísica; no hay alternativa, sino conjunción, ya que el hombre es persona y especie, psicología y sociología, yo y no-yo. El fundamento subjetivo o psicológico es el primero, en el orden genético. Zenón de Elea obligó a Agustín a practicar una retirada estratégica, renunciando al objetivismo, y algunos han dicho que es el primer filósofo que reduce los objetos a fenómenos, el *esse* al *videri*, en su intento de superar el escepticismo; yo no puedo dudar de que ese objeto que tengo delante «me parece blanco, redondo, caliente, hermoso, aunque no lo sea». Agustín ha dado el nombre de *memoria sui* a ese denominador común de los fenómenos, fijando de ese modo un punto absoluto de partida: «la certidumbre inmediata del fenómeno es la piedra fundamental de la filosofía» (Hessen); «el pensador de Hipona se adelantó con su *cogito* al fundador de la Filosofía

moderna (Descartes) y se nos presenta como el fundador del pensamiento moderno» (Windelband). De todas formas se debe decir que Agustín da al *cogito* un alcance distinto que Descartes, ya que no ve en él el inicio único del filosofar.

Esa dimensión se complementa con otra: el hombre posee una sapiencia fontanal (elemental, impresa por Dios en la naturaleza humana) que ha de hacerse consciente, y progresar hasta alcanzar la sapiencia ideal, en la que consiste el *telos* de la vida humana; ontológicamente hablando, equivale al *número* de los seres irracionales. Suponiendo que los «fenómenos tengan sentido y valor, han de tener un fundamento estático, metafísico, unitario». Agustín presenta el título *memoria Dei* como denominador común de todos los «valores». Descartes reunió erróneamente los dos descubrimientos de Agustín, utilizando el primero para solucionar los problemas del segundo; quería convertir el *videri* en *esse*. Esa fue su falacia. Ya que si bien podría decirse que para Agustín el fundamento de la Filosofía es el *cogito*, el espíritu, éste no está constituido por un *esse ad*, sino por un *esse in*. Hay que añadir que tal principio no es objeto de introspección o intuición, sino de prueba o demostración. La prueba agustiniana podría enunciarse así: «me parece que pienso... luego hay aquí un sujeto». Y, sobre todo, percibir que sobre ese fundamento psicológico y fenomenal no puede constituirse ningún «ser», ninguna metafísica. Es necesario suponer que esa *memoria sui* es «paralela» a la *memoria*

Dei, dos raíles que no se identifican. Para hablar de valores es necesario apoyarse en otro principio y fundamento diferente, abierto a un mundo inteligible, metafísico, eterno, que Agustín identifica con Dios. De ese modo logra fundamentar su ideal inicial: el alma y Dios. La filosofía subjetiva será siempre una tensión entre ambos principios paralelos.

El segundo fundamento de la filosofía agustiniana, la *memoria Dei*, se nos presenta como puente, esto es, como paso a la trascendencia, convirtiendo de nuevo el *videri* en *esse*, superando el escepticismo, no sólo *de facto*, sino también *de iure*. Es una «mediación», un hábito natural inconsciente, potencial, impreso por Dios en la misma naturaleza humana (ley natural, *sindéresis*); es denominador común de todos los juicios rectos. Todo juicio supone leyes, nociones, principios, valores objetivos. Los juicios brotan de las categorías y no viceversa. La llamada razón humana no es la causa, sino el efecto de la *memoria Dei*. El entendimiento humano no es constitutivo, sino consecutivo, puesto que es engendrado en la memoria. Agustín no vacila en llamar Dios al Valor Absoluto y Supremo en todos los órdenes. El método dialéctico, o demostración, es paralelo al seguido en la *memoria sui*; no existiendo ninguna zona ideal ni normativa en sí misma, no habiendo por encima del hombre otra cosa que Dios, es necesario llamar Dios a la Verdad, al Ser, al Bien, a la Bondad, a la Legalidad, a la Obligación, a la Libertad, a la Belleza, etc., cuya imagen hallamos impresa en la naturaleza humana. Es resultado de

la mayéutica cristiana. Y de ahí cómo el espíritu humano, que antes se nos presentaba cerrado en sí mismo, se nos aparece ahora abierto y allanado, no sólo hacia afuera (el mundo de los griegos), sino también hacia atrás y hacia adentro (hacia un Dios creador). Esta segunda prueba agustiniana dice: «Yo reconozco el ser... Luego hay un Dios». Ni lo lógico ni lo axiológico, ni lo estético, ni lo jurídico, pueden deducirse de lo óntico, sino sólo de la colaboración del pensamiento con una *memoria Dei*.

4. División de la Filosofía. Agustín adoptó la de su tiempo: Noética o Lógica, Ontología o Física, y Moral o Ética. Pero eso no significa que excluyera otros campos del mundo humano; así, p. ej., fue aficionado a la Estética (*De Pulchro et Apto*), a la Nomística (*De Legibus, De Libero Arbitrio, etc.*), y al desarrollo de otras diferentes nociones o categorías elementales, que abarcan diversos sectores de la experiencia humana. Se ha discutido mucho la precedencia de una de las tres disciplinas fundamentales sobre las otras dos, según el pensamiento agustiniano. Aunque las tres se condicionan recíprocamente, nosotros colocamos en primer lugar la Noética, porque plantea el problema formal de la Filosofía y porque creemos que Agustín postergó el «cosmologismo» y el «moralismo». Transcendencia significa trascenderse a sí mismo.

5. La Noética agustiniana. Los fundamentos de la Noética no son no éticos, sino metafísicos. La Verdad absoluta es Dios, ya que el mundo inteligible de los platónicos es para Agustín

un simple atributo divino. Pero Dios es trascendente y sólo podemos relacionarnos con Él mediante «imágenes». Dios imprimió en el hombre Su imagen, que es la «verdad» humana, noción o categoría impresa (infusa) en el espíritu, principio y fundamento de la Noética. Gracias a esa noción-verdad descubre el hombre en este mundo objetos «noéticos», esto es, verdaderos o falsos. Quien padeciera de «daltonismo noético» nunca hallaría en el mundo cosas verdaderas o falsas, y nunca podría engendrar una noticia noética. La Noética se reduce a la «noticia», esto es, a una elevación desde el conocimiento inconsciente al consciente. Esa elevación es una generación, término de la unión de dos principios subjetivos: «*Deum lumen cordis mei... virtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae*» (*Confess.*, I, 13, 21: PL, 32, 670). Mas, puesto que el hombre vive en el mundo, es necesario relacionar la primera generación con una segunda, que es la noticia «objetiva»: «*ex objecto et subiecto paritur notitia*» (*De Trinit.*, IX, 12, 18: PL, 42, 970; *ib.*, XI, 2, 2: PL, 42, 985 ss.). Del mismo modo, el «juicio noético» brota del cotejo de dos principios, objeto empírico y noción impresa. No son la concepción o el juicio los que producen la verdad, sino viceversa. La Dialéctica es posible por la correspondencia entre lo razonable y lo racional. Agustín instituye un nuevo tipo de Noética.

Se apoya de ordinario en la metáfora visual, estableciendo tres formas de visión: sensorial, imaginaria e intelectual. La sensación agustiniana se diferencia de la aristotélica, en que no se recurre ya a procedimientos físicos, meros

preámbulos, pues sensación significa conocimiento, conciencia, no-latencia. Estamos lejos del *sentire est quodam pati*. La cámara fotográfica no «siente». Corresponde, de otra parte, a Agustín el haber superado el simplismo ingenuo de los «físicos», y el haber explicado la complejidad de la sensación filosófica, ya que la *actio-passio* no es ni *sensus* ni *sentire*. Al principio creyó en la teoría estoica, un tanto mecanicista (*plaga, nota, notitia*). Luego quiso explicar la sensación como acción del alma sobre sí misma, al estilo platónico. Finalmente, se afirmó en la metáfora de la «generación». En cuanto al contenido de la sensación, no hay un solo elemento sensorial que no haya entrado por los sentidos, con lo que queda excluido el platonismo. En cuanto al valor de la sensación, negó que ésta pueda ser criterio de verdad, ya que nunca hay evidencia directa o seguridad infalible, pues la sensación es mediación compleja. Esa actitud espiritualista no significa menosprecio de la teoría de la *actio-passio*; Agustín fue uno de los pocos hombres antiguos que hizo experiencias sobre los aspectos externos de la sensación.

También evolucionó Agustín en el concepto de imagen o imaginación. Al principio, bajo la influencia platónica, pensó que las imágenes eran cuerpos proteicos; más tarde comprendió que el mundo imaginario era un *quid medium* entre lo corporal y lo espiritual; las imágenes son concretas y empíricas, pero sus propiedades (libertad, celeridad) son impropias de los cuerpos, ya que no se sujetan a las leyes del tiempo y del espacio. Este mundo imaginario fue para

Agustín un gran motivo de estudio, curiosidad y preocupación, aunque en gran parte por motivos bíblicos. Se mantuvo tan alejado del platonismo como del aristotelismo. El término *spiritus*, con el que se designaba frecuentemente el mundo imaginario, nos presenta una nueva problemática que los griegos no conocieron.

La intelección agustiniana es difícil de explicar; tiende a identificarse con la «iluminación» y también con el juicio, pero se apoya en unos supuestos diferentes de los griegos. Ya hemos hablado de los dos supuestos fundamentales, que son la *memoria sui* y la *memoria Dei*. El juicio recto agustiniano relaciona un sujeto empírico con un predicado normativo-universal; se llega a pronunciar una sentencia mediante la afirmación y la negación, esto es, mediante un «es», cópula esencial. Un juicio implica, pues, tres elementos diferentes, pero su esencia consiste en el «es» copulativo. En cuanto a la iluminación, se ha recurrido a todas las posibles soluciones históricas: platónica, aristotélica, plotínica, averroísta, escolástica, idealista, ontologista, intuicionista y diferentes matizaciones modernas. Nuestra solución arranca del terreno metafísico, identificando el sentido de *iluminación* con el de *formación*; iluminar es formar. Hay dos iluminaciones, la metafísica y la noética, la divina y la humana. Dios ilumina la razón cuando la forma, cuando imprime en ella las nociones o idoneidades; a su vez, la razón ilumina al mundo, cuando aplica a los casos empíricos las nociones impresas. La idea nace de una experiencia, que se relaciona con una noción o

categoría. Es absurdo hablar de ideas innatas, muchas o pocas o una sola; toda idea tiene que nacer. El concepto o idea es término o fruto de una concepción o generación. El concepto es una generalización; pero no al estilo del empirismo escocés, sino más bien al estilo kantiano, habida cuenta de las diferencias entre la categoría kantiana y la noción agustiniana. También el juicio es una iluminación, ya que el «es» copulativo permite unir el caso empírico con la noción para afirmar o negar. Por eso, el juicio recto es infalible, ya que está garantizado por la infalibilidad divina que imprimió en el hombre la verdad. El hombre es infalible en la región de los principios; falible, en la de la ciencia; y sumamente falible, en la de la experiencia.

La Noética es una prueba de la existencia de Dios y del Yo. El Yo y Dios son objetos metafísicos, no noéticos; no podemos verlos, sino demostrar que existen, puesto que son el principio y fundamento de la Noética.

6. La Ontología agustiniana. El ser es un valor, una noción (categoría), impresa por Dios en el espíritu que permite descubrir en el mundo objetos reales e irreales. Se yerra cuando –por citar el ejemplo de Kant– se afirma que cien *talers* ideales valen lo mismo que cien *talers* reales; con cien *talers* ideales no se compra en el mercado una manzana real. Pero el ser alude además a la noción de eternidad. De ese modo, los fundamentos de la Ontología no son ontológicos, sino metafísicos: la realidad absoluta es Dios, ya que el mundo inteligible es un atributo divino. Agustín

instituye un nuevo tipo de Ontología, ligada a la metafísica del conocimiento. El intento de Agustín consiste en buscar las relaciones entre el ser helénico y el ser bíblico. Mientras, por una parte, el ser agustiniano es nostalgia de eternidad e inmutabilidad, anhelo del sábado, sueño de un peregrino de este mundo, por otra parte es también devenir, proceso desde una unidad fontanal hasta una unidad ideal, desde la informidad hasta la idea. El ente cósmico no llegará nunca a sus límites extremos que son Dios y la Nada, pero será siempre una energía trófica, un anhelo de perfección.

La dialéctica ontológica es trinitaria; en apariencia, neoplatónica; en realidad, cristiana. La articulación interna del ente en: ser-esencia-naturaleza; número-medida-peso. El «ser» fontanal coincide con el número impreso en la materia, con el decreto creador, con un «negativo» que deberá ser revelado en este mundo, realizado. Gracias a ese ser o número podemos hablar de *entelequia*, de plan previo o *idea*. Esa idea es un misterio, una «impresión» que sólo la realidad revelará. La esencia es la revelación del ser fontanal, la expresión del número misterioso impreso en la materia; se concreta en rasgos, notas y operaciones que delimitan o definen el ser; por ello la esencia es medida, forma o especie. Ni el ser ni la esencia son proyecciones del entendimiento humano, sino que son «objetivos»; por eso, la «generalización», en que consisten los conceptos o ideas humanos, no crea la especie, sino que la descubre en los entes. Finalmente, la naturaleza es un eros, una tendencia o peso (*ad intra* y *ad extra*) que lleva a cada ente a un

acoplamiento con el cosmos, colocándolo en su «centro»; esa tendencia no descansará hasta que el ente haya conquistado ese centro, tanto en el interior como en el exterior. Así busca cada ente el grado de perfección que le es propio. Cada ente es como un punto colocado en la superficie de una esfera y la existencia es el radio que une ese punto con el centro. El existencialismo busca un esencialismo por medio de la tendencia del deseo. En suma, el «ser» es para el hombre un valor como los demás valores, ni más ni menos. Se le estudia desde el punto de vista del hombre y no del cosmos, de la crítica subjetiva y no de la mera posición objetiva. Quien padeciera de «daltonismo cósmico» nunca sabría si el cosmos es un sueño o una realidad. Cien *talers* ideales valdrían para él tanto como cien *talers* reales. Como hay una verdad objetiva y otra subjetiva, así hay también una realidad objetiva y otra subjetiva, según se consideren los valores en abstracto o en situación humana concreta.

7. La Ética agustiniana. Asimismo, el bien moral es una noción, gracias a la cual descubrimos en el mundo objetos buenos y malos, y pronunciamos juicios morales. El bien moral es objetivo, pero para ser percibido requiere en el sujeto ciertas idoneidades. Hay, pues, también aquí moralidad objetiva y moralidad subjetiva, como en los otros aspectos de la existencia humana. En el aspecto subjetivo aparece una intención que anima a las acciones; hay una castidad buena y una castidad mala o indiferente, una limosna buena y una limosna mala, según la intención que

las anime. Hay acciones que nunca pueden estar animadas por una intención buena, ya que el hombre las ve como irreductiblemente malas. No hay, pues, moral de intención o ética de situación, pero no se puede explicar la moralidad, sin la intención o sin la situación. Erróneamente se habló de reducción de todas las virtudes a la caridad; no se trata de objetos formales, sino de intención; la caridad no es una reducción, sino un común denominador subjetivo de todas las virtudes objetivas, que se definen por sus objetos formales y no por la intención del sujeto.

Podemos incluir en la Ética la Nomística, ya que también la ley es una noción impresa, principio y fundamento del orden jurídico y legal. Nuestra *ley natural* es impresión o copia de la *ley eterna*. Las leyes pueden también ser objetivas o subjetivas y corren paralelamente a los demás valores. Lo mismo ha de decirse de la Estética, puesto que la belleza es noción impresa, que nos permite percibir objetos estéticamente bellos o feos. Se construye a la manera de la Ética. El juicio estético no es un capricho subjetivo; los objetos agradan porque son hermosos, no son hermosos porque agradan; pero, si no agradaran no se sabría que son hermosos. Como se ve, la filosofía agustiniana tiene diferentes campos de ejercicio, pero el método y el desarrollo es único para todos los campos, ya que la Filosofía se apoya en los «valores».

BIBLIOGRAFÍA. P. ALFARIC, *L'Évolution intellectuelle de S.*

Agustin, París 1918; G. ARMAS, *La Moral de San Agustín*, Madrid 1955; I. BARION, *Plotin und Augustinus. Gottesproblem*, Berlín 1935; J.-M. BLOND, *Les Conversions de S. Augustin*, París 1954; F. CAYRÉ, *Initiation á la Philosophie de S. Augustin*, París 1947; ÍD, *Dieu, présent dans la vie de l'esprit*, París 1951; G. COMBÉS, *La doctrine politique de S. Augustin*, París 1951; P. COUPCELLE, *Recherches sur les Confessions de S. Augustin*, París 1950; A. DAHL, *Augustin und Plotin*, Lund 1945; E. DINKLER, *Die Anthropologie des h. Augustinus*, Stuttgart 1934; A. DÜRNER, *Augustinus*, Berlín 1873; R. FLÓREZ, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Madrid 1958; E. GILSON, *Introduction a l'étude de S. Augustin*, 3 ed. París 1949; J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin*, Ambler 1933; J. HESSEN, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, 2ª ed. Leiden 1960; R. HOLTE, *Beatitudo et Sagesse. Saint Augustin et le Telos...*, París 1962; E. HENDRICH, *Augustins Verhältnis zur Mystik*, Würzburg 1936; B. KX-LIN, *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus*, Sarnen 1920; H. KÖNIG, *Das organische Denken Augustins*, Paderborn 1966; H.-L. MARROU, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, I-II, París 1938-49; J. MAUSBACH, *Die Ethik des hl. Augustin*, 2 vol., 2 ed. Friburgo de Brisgovia 1929; A. MAXEIN, *Philosophia cordis*, Salzburgo 1966; J. MARTIN, *S. Augustin*, 2 ed. París 1923; A. MITTERER, *Die Entwicklungslehre Augustins*, Viena 1956; J. MORÁN, *La Teoría del conocimiento en S. Agustín*, Valladolid 1961; F. NOURRISSON, *La Philosophie de S. Augustin*, 2 ed. París 186?; O. PERLER, *Der Nous bei Plotin u. das Verbum bei Augustin*, Friburgo 1931; H. REUTER, *Augustinische Studien*, 2 ed. Gotha 1966; J. RITTER, *Mundus intelligibilis bei Augustin*, Francfort 1937; M.-F. SCIACCA, *S. Agostino*, Brescia 1949; M. SCHMAUS, *Die Psicol. Trinitätslehre des hl. Augustin*, 2 ed. Munich 1966; R. SCHNEIDER, *Das wandelbare Sein*, Francfort 1938; E. TAMIRY, *De rationibus seminalibus et immanentia*, Lille 1923; W. THEILER, *Porphyrios und Augustinus*, Halle 1930.

