

2013

Apuntes de historia de la filosofía: 2 Filosofía Medieval

Manzano-Vargas, Jorge

Enlace directo al documento: <http://hdl.handle.net/11117/1303>

Este documento obtenido del Repositorio Institucional del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente se pone a disposición general bajo los términos y condiciones de la siguiente licencia:

<http://quijote.biblio.iteso.mx/licencias/CC-BY-NC-ND-2.5-MX.pdf>

(El documento empieza en la siguiente página)

02 FILOSOFÍA MEDIEVAL

02 02 DE PATRÍSTICA

A TOMÁS DE AQUINO

**Jorge Manzano sj,
Apuntes para clase
Versión 2012**

Guadalajara, Jalisco, México

ÍNDICE

Iniciación	3
Patrística	7

AGUSTÍN DE HIPONA

Textos, Vida	9
Agustín filósofo	11
Conocimiento	16
Dios	20
Creación del mundo	24
El alma	25
Los números	25
Ética	26
El mal	28
Libertad y gracia	28
El tiempo	32

Tiempo, filosofía de la historia, Socio política y la Ciudad de Dios	36
---	----

ALTA EDAD MEDIA

Pseudo Dionisio, Boecio Casiodoro, Isidoro de Sevilla	44
Escoto Eriúgena	45

BAJA EDAD MEDIA

ANSELMO	47
Pedro Damían. Los Universales. Guillermo de Champeaux, Roscelin	48
ABELARDO	49
Pedro Lombardo, Ricardo de san Víctor	50

ÁRABES Y JUDÍOS, ss X a XII

Traducción de Aristóteles, Alfarabí	51
Avicena	52
Algazel, Averroes	53
Avicibrón, Maimónides	54

SIGLO XIII

Guillermo de Auvergne, Alejandro de Hales	55
Alberto Magno	55

INICIACIÓN A LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

1. División del Período

Presentación tendenciosa

Patrística siglos II-VI

Triunfo del cristianismo sobre el pensamiento y el poder

Edad Media, VI-XIV

Oscuridad del pensamiento (cristianismo)

Renacimiento y Reforma, XV-XVI

El pensamiento inicia su liberación

Algunos tratan de borrar este período, con el prejuicio de que la Edad Media fue la noche del pensamiento; y de Aristóteles, o Plotino, saltan a Descartes. Se subraya que todos los pensadores del período -con la obvia excepción de los pensadores árabes y judíos- eran cristianos y sacerdotes, inclinados de antemano ante la fe. Es posible. Pero ni kantianos, ni hegelianos, ni marxistas, ni otros pueden impunemente tirar la primera piedra.

2. Ambiente en que apareció el cristianismo. En relación a Platón y Aristóteles, el pensamiento está en decadencia, y más bien se hace ecléctico. Líneas de interés: pitagóricos, epicúreos estoicos; pero la línea dominante era el neoplatonismo, que culminaría en el siglo III con Plotino. De Aristóteles poco se sabía. Había un abismo entre el Dios cristiano y el de los estoicos o el Uno de Parménides. Los pensadores paganos no podían ver en el cristianismo sino algo arbitrario, exótico; en el mejor de los casos, una sabiduría extraña.

Jesús enseña, revela, no demuestra. Se presenta como el camino, la verdad y la vida. Los cristianos han de amar a Dios y a todos los hombres, aun a los enemigos, sin ninguna discriminación. Todos los hombres son iguales, elevados a la categoría de hijos de Dios. Al mismo tiempo los cristianos encuentran resueltos por la revelación los grandes problemas de los filósofos: El origen de todo (al principio ya existía el Verbo, por quien fueron hechas todas las cosas); el problema de lo uno y de lo múltiple (el Padre y yo somos uno; y ustedes...); el problema del mal moral: el hombre comete el pecado -concepto tajante que separa al cristianismo del paganismo: el hombre es culpable ante Dios; pero Jesús nos redime del pecado. El problema de la inmortalidad y del fin del hombre: tras la muerte resucitamos. La jerarquía de los valores: De qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si se pierde a sí mismo. Hay un optimismo cristiano: Dios es perfecto y tiene providencia de nosotros; y aun el mal físico tiene una explicación y un sentido. Jesús pide la fe: creer en Él, el enviado del Padre. El contenido de la fe, aunque pueda considerarse de tipo especulativo, no se demuestra al estilo filosófico. Hay una revelación. Los primeros cristianos no eran profesores en academias filosóficas, sino testigos, mártires. Predicaban el desprendimiento, la pobreza, la humildad. Todo esto tenía que chocar con el pensamiento pagano. La cruz era un escándalo para los judíos, y una estupidez para los griegos. La sabiduría cristiana y la sabiduría pagana no podían permanecer aisladas como gotas de agua y aceite [Providencia...dialéctica...acción del Espíritu...]. Los cristianos, por el contacto con los paganos, van tratando de explicar racionalmente algunos puntos. Saben que los misterios son inagotables, pero hay puntos que sí permiten un tratamiento filosófico. Y van descubriendo puntos de coincidencia con los grandes pensadores, sobre todo con Platón (Aristóteles, poco o nada conocido). Contribuyó a este movimiento el hecho de que dentro de los cristianos mismos algunas cosas se entendieron tan diversamente que se llegó a herejías. Así se presenta la edad de oro de los Padres, con luminarias como Basilio, Atanasio, Agustín. Viene luego una decadencia del siglo VI en adelante. Un resurgimiento en el siglo XIII, otro descenso, y otro resurgimiento en el siglo XVI.

3. “Filosofía cristiana”. Algunos llaman así a este período. Pero el término es ambiguo.

- a) El cristianismo se reduce a una filosofía (sentido inaceptable).
- b) El cristianismo es compatible sólo con una filosofía (igualmente inaceptable).
- c) La problemática de estos autores es más bien teológica.
De hecho no hacen una distinción neta entre filosofía y teología (sí lo hará Santo Tomás), aunque a veces hacen tratamientos filosóficos del más alto interés (sentido aceptable).
- d) Filosofía respetuosa del método filosófico, pero con teología. (Blondel).
- e) Filosofía que usa métodos estrictamente racionales, pero que usa la revelación simplemente como criterio negativo (Santo Tomás), o como iluminación (San Buenaventura).
- f) Cualquier filosofía compatible con la fe, aunque el autor no sea cristiano (Bergson).

4. HEREJIAS. Esquema sucinto.

a) **Gnosticismo.** El camino de salvación está en el conocimiento racional. Hay una aspiración profunda al conocimiento filosófico o revelado; aspiración buena en sí, pero que se hace herética cuando pretende explicar racionalmente todos los misterios de la fe, pues se acaba con los misterios. El gnosticismo culto tiende a convertirse en filosofía; el popular, en magia. Esta herejía se complicó al admitir el dualismo iranio, que admite un principio para el bien, que sería Dios, luz; y un principio del mal, tenebroso. El abismo entre los dos se llena por una serie de emanaciones divinas, entre las cuales la primera es Cristo [Comparar con los esquemas de Filón y de Plotino].

b) **Montanismo.** Montano de Frigia, el iniciador. El Paráclito habría venido a habitar en él. Hay que prepararse, pues la llegada del Reino es inminente; el trabajo es, por tanto, superfluo; la abstinencia sexual, obligatoria. Desdeñan la jerarquía; supervaloran los dones carismáticos y el rigorismo moral. No es posible que sean perdonados los pecados cometidos después del bautismo. (Tertuliano se haría un tanto montanista).

c) **Donatismo.** El nombre le viene de Donato, de Cartago. Son inválidos los sacramentos conferidos por ministros indignos (error ya antiguo). Todo comenzó cuando un grupo denunció a los obispos que en una persecución habían flaqueado y traicionado el cristianismo entregando los libros (*traditores*). Los donatistas llegaron a decir que sólo los santos formaban la Iglesia, y que los pecadores debían ser proscritos. Los donatistas se tenían como los verdaderos representantes de la gloriosa tradición de la iglesia africana. Insisten exclusivamente en los aspectos apocalípticos y antiseculares del cristianismo. Con el aspecto religioso se mezclaba el político. Se les considera *agraristas*. Africa (Nordáfrica), más fértil y verde que hoy día, era el granero de Roma. Los donatistas acusaban a la Iglesia de haberse ligado con el poder. En tiempos de San Agustín la población se dividía mitad católicos y mitad donatistas, pero estos tenían mejores intelectuales, y fuerza también. El obispo donatista Faustino prohibió a los panaderos que hicieran pan para los católicos, y estos se quedaron sin pan.

d) **Maniqueísmo.** Mani 216-77, persa, de origen noble, parece que de padres cristianos. Mezcla de Cristo, Zoroastro y Buda. Hay dos principios. Uno bueno, la luz, Ormuzd; otro malo, las

tinieblas, Ahriman. Los dos principios son eternos y sostienen eterna lucha, que se refleja en el mundo. En el hombre, el alma es luz, viene de Ormuzd. El cuerpo material, tiniebla, de Ahriman. Los príncipes de las tinieblas lograron apresar numerosas partículas de luz en la materia corporal. Esas partículas deben ser liberadas. La liberación se realiza de muchas maneras, por ejemplo, en el estómago de los elegidos. Estos se abstienen de comer carne, casarse, tener propiedades, ganar dinero. La procreación está prohibida, como algo diabólico. Todas estas prácticas difíciles obligaban a los elegidos, pero no a los oyentes. Bastaba que estos orasen por aquéllos. Parece que los maniqueos consideraban al sol y a la luna como dos naves que transportaban las partículas redimidas a su reino. La luna las cargaba en la primera fase del mes, y las descargaba en la segunda. Las estaciones eran los viajes del sol para hacer sus descargas.

e) **Arrio**, de Alejandría -o de Libia- quiso salvar la unidad divina, y negó la divinidad del Verbo. El Verbo sí es imagen perfecta del Padre, pero fue creado, no es eterno. Arrio salva al mismo tiempo la unidad de Jesús: fue sólo hombre. Negaba así al hombre-Dios.

f) **Nestorio**, origen persa, patriarca de Constantinopla, yendo contra Arrio, se fué al otro extremo respecto de Jesús: acentuó tanto la dualidad de naturalezas que afirmó también la dualidad de personas. Y hay que distinguir bien entre la persona divina y la humana. Quien murió en la cruz fue sólo el hombre. Sólo que entonces ya no se puede decir que el Hijo de Dios padeció por nosotros. María podría ser llamada madre de Jesús, pero no madre de Dios. Hubo protesta general del pueblo, que amaba llamar *Θεοτόκος* (madre de Dios) a María.

El Concilio de Nicea* 325 declaró contra Arrio: Jesucristo es consubstancial al Padre.

El Concilio de Éfeso* 431 condenó las tesis de Nestorio.

San Cirilo de Alejandría presidió con gran celo este Concilio. Las malas lenguas dicen que hubo sus piques nacionalistas. Algunos querían una condenación más fuerte contra la dualidad de personas en Cristo, tanto que negara la dualidad de naturalezas. Y cayeron en otro error:

g) **Monofisitas**. En Cristo hay una sola persona y una sola naturaleza: la divina (Arrio al revés). La relación con lo humano de Jesús fue explicada diversamente (por ejemplo, cuerpo aparente).

El Papa León Magno explicó la verdadera doctrina: En Jesús hay una sola persona; y dos naturalezas, divina y humana, cada una de las cuales conserva sus propiedades.

El Concilio de Calcedonia* 451 condenó a los monofisitas.

Esta discusión tuvo su efecto en la liturgia y en la vida de piedad. Antes, ésta iba dirigida al Padre. La devoción a la humanidad de Cristo “nace” entonces en Oriente, por ejemplo, la celebración del Viernes Santo, la devoción al crucifijo.

A pesar de la condenación, siguieron los monofisitas en Egipto, Etiopía, Palestina, Siria Occidental. Los Emperadores de Oriente trataron de acabar con esta herejía, o al menos de calmar a la gente, en vano, durante 200 años, y con diversos procedimientos, quier pacíficos, quier violentos. Las diferencias doctrinales se mezclaron con diferencias políticas. Por otra parte siguió habiendo arrianos, que convirtieron no pocos bárbaros al arrianismo.

Esquema

	Personas	Naturalezas
Iglesia	1 Divina	2 Divina Humana
Arrio	1 Humana	1 Humana
Nestorio	2 Divina Humana	2 Divina Humana
Monofisitas}	1 Divina	1 Divina

Problemas de expresión entre Occidente y Oriente

En castellano:	substancia	naturaleza	persona
Occidente, latín:	substantia	natura	persona
y traducía:	ὑπόστασις	φύσις	πρόσωπων
Oriente, griego:	οὐσία	φύσις	ὑπόστασις

Nota. Para los orientales, *πρόσωπων* persona, era la máscara de los actores en el teatro!

Nota. Entre naturaleza y persona se pondría un término interesante: *Supósito*.

h) **Pelagio**, 360-425, monje irlandés. En Oriente se agitaron temas en torno a Dios y a Cristo. En Occidente más bien en torno a la Gracia. Pelagio rechaza el pecado original. El hombre es capaz de hacer el bien por sus propias fuerzas. La gracia divina es una ayuda, pero no necesaria. El pecado de Adán es un mal para nosotros sólo en cuanto mal ejemplo. Las conclusiones serían que el bautismo no es absolutamente necesario; que la gracia no es indispensable para la vida sobrenatural. La Redención pierde su sentido de regeneración de la muerte a la vida: sólo es un buen ejemplo dado por Cristo. Se hace inútil la oración, pues uno puede salvarse por sí solo. Los pelagianos se presentaban como cristianos notables, y su doctrina fue cundiendo lentamente.

La doctrina fue condenada por un sínodo africano, 412, bajo el influjo de San Agustín; en Roma, 416; y finalmente en el Concilio de Éfeso*, 431.

PERIODO PATRÍSTICO

Entre los primeros cristianos hubo pronto grandes pensadores, que trataron no sólo de profundizar ellos la revelación recibida y de propagarla, sino también de defenderla contra las herejías. Sintieron la necesidad de usar una filosofía, y usaron la del tiempo, sobre todo neoplatonismo y estoicismo. Técnicamente se les llama los *Santos Padres*. En principio son los grandes pensadores más cercanos en el tiempo a los apóstoles. De ellos se fue formando el pensamiento cristiano. El primero que les dio esta importancia fue san Agustín, y por ello él es considerado uno de ellos, el último. A los grandes pensadores posteriores la Iglesia da el título técnico de *Doctor de la Iglesia*; y entre estos hay mujeres. Importa estudiar profundamente a los *Santos Padres*, y eso se hace sobre todo en teología. Aquí presento breves puntos sobre todo en lo que toca a la filosofía.

Justino Fue un hombre muy culto, en búsqueda. Fue primero con un estoico, luego con un peripatético, después con un pitagórico, y en fin con los platónicos. Pero encontró un cristiano, vio que estaba ahí la verdad, y se convirtió.

Atenágoras La verdad o sabiduría sólo se alcanza mediante la revelación; pero los filósofos griegos habían entrevisto algo de la verdad.

Clemente de Alejandría (nacido en Atenas, parece).

- a) Quiso presentar sistemáticamente el cristianismo. Una gnosis opuesta a la falsa.
- b) Los filósofos griegos fueron un Antiguo Testamento para los paganos, no una insensatez. Iluminados por el Logos.
- c) Esos filósofos habrían tomado y desfigurado cosas del Antiguo Testamento judío.
- d) La filosofía es también un medio para comprender el cristianismo: apertura a la teología.
- e) Clemente no cree que sea posible el conocimiento positivo de Dios; sólo el negativo, el de los místicos.
- f) Se puede usar el saber pagano como propedeútica para la fe. Es lícito *spoliare aegyptios*.

Orígenes tuvo que dejar la escuela de Alejandría, y abrir otra en Cesarea de Palestina, a causa de un proceso contra su ordenación (se había automutilado). Fue torturado en la persecución de Decio.

- a) Quiso reconciliar la filosofía platónica con el cristianismo.
 - b) Dios es creador *ab aeterno* (nunca está inactivo). Hay infinitud de mundos diferentes.
 - b) El Logos es el ejemplar de toda la creación. Idea de las Ideas.
 - c) Dios creó todas las almas iguales; pecaron en la preexistencia, y fueron revestidas con los cuerpos, y por eso hay diferencias. Disfrutaban de libre albedrío en la tierra; pero sus actos dependen no sólo de su libertad, sino también de la gracia de Dios, que les es distribuida según su conducta en la preencarnación. Orígenes acepta entonces cadenas de existencias, pero no eterno retorno, que sería incompatible con la libertad.
 - d) Llegará una vez en que todas las almas, y también los demonios, mediante un sufrimiento purificador, conseguirán la unión con Dios.
 - e) El mal es privación.
 - f) Al igual que Clemente de Alejandría, recomienda el estudio de la retórica, ciencia y filosofía paganas como propedeútica para la fe. Y en general esto piensan los Padres griegos:
- Basilio, Gregorio Nazianzeno.**

Atanasio, gran adversario del arrianismo. **Gregorio Nazianzeno**, Trinidad y Cristología; **Juan Crisóstomo**, Escrituras, predicador; **Basilio**: Al explicar los dogmas usa expresiones filosóficas. **Eusebio de Cesarea**, historia de la Iglesia, apologética; sigue a Clemente de Alejandría en su apreciación de los filósofos griegos. Señala varias coincidencias, como *Timeo* con *Génesis*. Señala también los errores: emanación, eternidad de la materia, preexistencia, reencarnación.

Gregorio de Nissa, hermano de Basilio.

- a) Los datos de la revelación son aceptados por la fe; no son resultado del razonamiento.
- b) Ciertas verdades preliminares, como la existencia de Dios, demostrables por la filosofía.
- c) Filosofía, ética, lógica, matemáticas: contribuyen también a la sabiduría y a la virtud.
- d) Supuesta la fe, se busca explicar los contenidos hasta donde se puede: Dios ha de tener una Palabra, y no de duración efímera. El mal resulta del libre albedrío del hombre. Dios prevé el mal, no lo quiere, lo permite; y es que Él sabe que reconduciría todos los hombres a sí, incluso los ángeles caídos, al estado en que Dios es todo en todos. (Aquí sigue a Orígenes).
- e) No hay preexistencia. (Aquí se aparta de Orígenes).
- f) Gregorio tiene dificultad para explicar la diferencia entre alma y cuerpo. Dice que las cualidades incorpóreas, al combinarse, forman los cuerpos. Su problema: O Dios creó los cuerpos, y Dios tendría que ser corpóreo; o la materia es eterna -o proviene de otra fuente.
- g) El hombre, a imagen y semejanza de Dios: obra de la gracia, con cooperación del hombre.
- h) La justicia en sí es el Logos instalado en el alma. No el Logos de Filón, ni el Noaj de Plotino, sino la segunda Persona de la Santísima Trinidad.
- i) San Gregorio, fundador de la teología mística. El hombre está naturalmente adaptado a conocer las cosas sensibles; y al contemplarlas puede llegar a conocer algo de Dios. Pero esas cosas son solo un signo; y la tensión producida en el alma es un estado desesperante: el alma, atraída por Dios, abandona su objeto natural de conocimiento, sin ser sin embargo capaz de ver a Dios. Entra entonces en las tinieblas. Sigue la interiorización de Dios uno y trino, y la salida del alma fuera de sí, o éxtasis. El esquema de Gregorio se parece al de Plotino, pero es del todo cristocéntrico; además su ideal no es la unión solitaria, sino el bien para otros; y su misticismo es del todo sacramental, a través del bautismo y de la Eucaristía. Aquellas *tinieblas* tienen prioridad sobre el conocimiento intelectual; no porque éste se desdeñe, sino que Dios es del todo trascendente. De aquí se originaría la *teología negativa*. En el Medievo se hablará de la *nube del no-saber*.

Ireneo, Hipólito y Tertuliano se oponen al gnosticismo. Sobre todo los dos últimos hacen ver que los gnósticos tomaron la doctrina de los griegos y que la modificaron. Tertuliano es totalmente adverso a la sabiduría griega: ¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿La Academia con la Iglesia? **San Agustín** (que veremos aparte) sabía que eran incompatibles, pero consideró que un cristiano puede usar las cosas para un fin superior. **Ambrosio** tiene un interés, muy romano, por los asuntos prácticos y éticos, más que por la especulación metafísica.

En conjunto: No hay una síntesis filosófica sistemática en los Santos Padres, ni la intentaron. Para ellos, la sabiduría era el cristianismo. Tendieron a ver en la filosofía griega una preparación para el cristianismo, y señalaron la debilidad de la especulación humana dejada a sí misma. Hay elementos filosóficos en sus escritos, y vale la pena conocerlos, aunque el tratamiento no sea ni tan estricto ni tan sistemático desde el ángulo filosófico. Es interesante notar que fue Platón, y no Aristóteles, quien consiguió la estimación de los Santos Padres. Quizá porque el neoplatonismo era la filosofía en boga, y porque poco se conocía de Aristóteles. De hecho fue típico de la Iglesia, aun occidental, ser portadora no sólo de la doctrina cristiana, sino también ser protectora de la cultura clásica, con una actitud racional y crítica.

SAN AGUSTÍN. TEXTOS. Se citan sólo las obras y siglas usadas aquí. La lista total de obras por orden cronológico puede verse en Obras de san Agustín, BAC tomo I, o tomo II.

ANTES DE SER OBISPO

386	C.AC.	<i>Contra academicos</i>
386	Beat v	<i>De beata vita</i>
387	Slq	<i>Soliloquia</i>
387-391	Mus	<i>De musica</i>
387	Imm.an	<i>De immortalitate animæ</i>
388	qnt.an	<i>De quantitate animæ</i>
388	Mor Ecc	<i>De moribus ecclesiæ catholicæ et manichæorum</i>
388-390	G.c.M.	<i>De genesi contra Manichæos</i>
388-395	Lib arb	<i>De libero arbitrio</i>
389-391	De v. rlg	<i>De vera religio</i>
389-396	D.q	<i>De diversis quaestionibus octoginta tribus</i>
391-2	duab.an	<i>De duabus animabus contra manichæos</i>
393-6	ep. R	<i>Expositio quarumdan propositionum ex ep. ad rom</i>
393-6	ep.ad.gal.Ex	<i>Expositio in ep. ad gal</i>

SIENDO YA OBISPO

396-7	De d.q. ad S I	<i>De diversis quaestionibus ad Simplicianum</i>
396-7	c.ep.M	<i>Contra epist. manich</i>
396-7	Doctr	<i>De doctrina christiana</i>
400	Conf	<i>Confessiones</i>
400	C.F.	<i>Contra Faustum manichæum</i>
400	bapt 4	<i>De baptismo vs donatistas</i>
400-16	Trin	<i>De Trinitate</i>
401-15	G.ad.l.	<i>De Genesi ad litteram</i>
405	Na.boni	<i>De natura boni vs manichæos</i>
412	pecc.mer	<i>De peccatorum meritis et remissione, et de baptismo parvolorum</i>
412	S et l	<i>De spiritu et littera</i>
413-26	Civ	<i>De civitate Dei</i>
415	Na.gr	<i>De natura et gratia</i>
391-415	Salm	<i>Ennarrationes in psalmos,</i>
416-17	In Ioan	<i>In evangelium Ioannis tractatus.</i>
416	ep.Ioan	<i>In epistulam Ioannis ad parthos</i>
418	Pec.or	<i>De peccato originali</i>
420	De an, e.o.	<i>De anima et eius origine</i>
420	c. 2 ep.Pg	<i>Contra duas epistulas Pelagii</i>
420	C.adv.L.P.	<i>Contra adversarium legis et prophetarum</i>
421	c. Iul	<i>Contra Iulianum,</i>
421	Ench	<i>Enchiridion ad Laurentium</i>
426-7	gr.lib.arb	<i>De gratia et libero arbitrio</i>
426-7	corrept	<i>De correptione et gratia</i>
426-7	Retr	<i>Retractationes</i>
428-9	Praed. s.	<i>De prædestinatione sanctorum</i>
428-9	dono P.	<i>De dono perseverantiæ</i>
430	i.c. Iul	<i>Opus imperfectum contra Iulianum,</i>
	Serm	<i>Sermones</i>
	Ep	<i>Epistulæ</i>

VIDA DE SAN AGUSTÍN 354-430

Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te. Conf 1, 1,1
Inquieto está nuestro corazón hasta que descansa en ti.

13 de noviembre, 354. Nace en Tagaste de Numidia. Patricio, su padre, era pagano; Mónica, su madre, cristiana. Agustín era beraber o mestizo romano-beraber, de cultura latina. Mónica educó a su hijo en el cristianismo, pero el bautismo fue diferido, por la idea de que los pecados cometidos después del bautismo eran difíciles de perdonar (influencia montanista), costumbre que Agustín criticaría más tarde. Muy listo, aprendió bien latín y aritmética, pero prefería jugar en lugar de estudiar griego. A los 11-15 años se va a estudiar literatura latina a la ciudad cercana de Madaura. El ambiente era pagano; él, vivaz. Lejos de la madre se apartó de la religión, aunque en un transcurso oscuro sabía que la salvación estaba en Cristo.

Tagaste:	Hoy Suku-Ajras, pequeña ciudad algerina cerca de la frontera con Túnez.
Madaura:	Cerca de Tagaste, hoy ruinas, en Argelia.
Hipona :	Hoy Bone, también en Argelia, no lejos de Tagaste.
Cartago:	Hoy ciudad de Túnez.

370 (16 años). Su padre lo envía a Cartago a estudiar retórica. Gran ciudad portuaria, centro de gobierno. Las costumbres, licenciosas. Algunos ritos de oriente eran obscenos. Los cristianos de la región eran todavía pocos, y los paganos tenían "*vitia splendida*". Se despertó la vida sexual de Agustín. Tuvo pronto una amante, o concubina, o en lenguaje moderno compañera. **Amar y ser amado era la filosofía práctica de su vida.** Tenía talento, sensibilidad asombrosa, curiosidad de saber, avidez por la belleza. No era libresco, pero sí humano. La cultura que tenía no alcanzaba a lo que Platón exigiría: gramática, retórica, estudio verbal y musical de los autores. Le gustaba mucho el teatro. Va juntando datos eruditos, sin sistematizar; da la impresión de brillante, y le gusta lucirse. Todo era intenso en él, ni podía vibrar con nada en lo que él mismo no fuera intenso. Completan su cultura ciertos conocimientos de matemáticas y física. En general le interesan muchas cosas, pero no profundiza. Esto pondrá de realce su genio. Ver en las *Confesiones* su emotividad ante la muerte de un amigo suyo. Conf 4,4.

Su padre, ya convertido al catolicismo muere.

372 (18). Nace Adeodato, hijo de Agustín.

A los 19 años lee el *Hortensio*, de Cicerón, que exhorta a la **búsqueda de la sabiduría**, amable por sí misma, superior a los bienes pasajeros. Agustín comprende que la felicidad consiste en poseer la verdad, y que la búsqueda de la verdad merece todos los sacrificios. Su filosofía será **buscar la verdad y la felicidad**. Felicidad es posesión de la verdad. Agustín diría que éste fue un paso decisivo en su vida. "La vida feliz consiste en el gozo de la verdad, porque éste es un gozo de Ti, que eres la verdad". Conf 10,23,33.

Fué a buscar esta verdad no entre los filósofos, que no hablaban de Cristo, sino en la Biblia. Pero la Biblia lo desencantó: el lenguaje era pobre en comparación con el latín elegante de los clásicos. Además le molestaron muchos pasajes del Antiguo Testamento que él entendió literalmente: Dios tiene nariz; se pasea por el paraíso; muchas matanzas parecen justificarse; David y Salomón tienen muchas mujeres. Si Dios es bueno ¿cómo es posible que haya tanta maldad? Aceptó entonces el **maniqueísmo** como solución provisional. Los maniqueos parecían resolverle sus

inquietudes, eran cristiano0s, y prometían la verdad. Bajo influjo maniqueo piensa que su vida va mal, no él; no es él quien peca.

374 (20). Regresa a Tagaste. Ya es profesor de gramática y de literatura latina. Mónica se rehusa a recibirlo en casa. Al año siguiente abre una escuela de retórica en Cartago, donde vive con su compañera y su hijo Adeodato. Mientras tanto Mónica está muy afligida por la situación espiritual de su hijo, y pide incesantemente a Dios por su conversión. Han pasado a la historia las súplicas y lágrimas de Mónica. En una ocasión le pidió a un Obispo que hablara con su hijo. El Obispo no quiso, pues pensó que sería contraproducente, y que el ingenio de Agustín se daría cuenta por sí mismo del error. Ante la insistencia de Mónica se liberó de ella con una frase profética: Es imposible que se pierda el hijo de tantas lágrimas.

Agustín tenía ciertas dificultades teóricas que nadie le resolvía, pero todos le aseguraban que se las resolvería el gran maniqueo Fausto, próximo a llegar. Agustín lo fué a ver con gran expectación. Fausto era afable, elocuente, elegante, pero en el fondo no hacía sino repetir lo que decían los demás maniqueos. Agustín le presentó el fondo de los problemas: por qué los dos principios estaban en conflicto eterno; por qué las concepciones astronómicas de los maniqueos no coincidían con los datos científicos de la época. Fausto, honesto, respondió que no sabía.

383 (29). Decide irse a Roma. Mónica se asustó. No quería dejarlo que se fuera, o al menos quería irse con él. Ya en el puerto, Agustín, con estratagemas, la engañó y se embarcó solo. Nuevas lágrimas de Mónica, al ver que perdía a su hijo, que éste quedaba fuera de la Iglesia. Agustín, en Roma, andaba en el ambiente de los maniqueos. En su interior ya no podía seguir siendo maniqueo, pero tampoco veía que debiera convertirse al catolicismo. Atraviesa entonces una época de relativismo o **escepticismo**, en que se movía la Academia.

384 (30). Obtiene un puesto de profesor de retórica en Milán. En Roma estuvo sólo un año. Uno de los motivos para dejar Cartago había sido que los estudiantes cartagineses se la pasaban en broncas y desórdenes aun dentro de clase. Los de Roma fueron intachables en este punto, pero al llegar la hora de pagar desaparecían, se iban a otra escuela. En Milán oyó la predicación de **Ambrosio**, y le gustó mucho. Se fijaba sólo en el estilo, y no en el contenido. Pero poco a poco se fue interesando en éste, pues Ambrosio explicaba como alegorías los pasajes del Antiguo Testamento que tanto habían irritado al joven Agustín. La autoridad de Ambrosio, su estilo de vida, entregado al estudio y al servicio de los demás -su puerta estaba siempre abierta- lo impresionó favorablemente. Intentó hablar con él, pero tuvo la impresión de que Ambrosio no tenía tiempo para atenderlo. Una vez entró a su oficina, y al verlo absorto en la lectura, se fué.

Su madre vino a vivir con él. Había dejado en África a un hermano y una hermana de Agustín, que ya no necesitaban de ella. Ante la insistencia de Mónica, Agustín aceptó casarse; se llegó a pedir la mano de una joven, pero era tan joven que había que esperar. La compañera de Agustín tuvo que irse, y Adeodato se quedó con él. En la espera, Agustín se consiguió otra mujer para convivir. Agustín no podía vivir sin el abrazo de las mujeres.

Tenía dos grandes amigos: Alipio, también de Tagaste, y Nebridio. Alipio, más joven, admiraba a su amigo Agustín como docto y bueno. Quien era bueno era Alipio; tras algunas experiencias de primera juventud vivía castamente, de lo cual se asombraba Agustín; mientras que Alipio se asombrara de que con Agustín sucediese lo contrario. Alipio tuvo una debilidad: los espectáculos del Circo. Estando todavía en Cartago, Agustín, hablando con sus alumnos, se burló de pasada de los locos espectadores del Circo. No se dio cuenta de que Alipio estaba ahí. Y Alipio se corrigió.

Pero una vez, estando en Roma, unos amigos forzaron a Alipio a ir al Circo. Tomó la decisión, que cumplió, de cerrar los ojos. Sólo que en un momento la gritería fue tan fuerte, que vencido por la curiosidad abrió los ojos, y su alma recibió una herida más grave que la del gladiador. Tan pronto como vio aquella sangre, bebió con ella la crueldad, y no apartó la vista, sino que la fijó en ella, con lo que se enfurecía sin saberlo, y se deleitaba con el crimen, y se embriagaba con este placer. Ya no era el mismo que había llegado, sino uno de tantos de la turba con los que se había mezclado. Contempló el espectáculo, voceó, se enardeció, y fue atacado de la locura. Comenta Agustín que así aprendió Alipio a confiar en Dios, y no en sí mismo. Conf 6,7.8.

Agustín lee unos tratados “platónicos”, que parece eran las *Ennéadas* de **Plotino**, lectura, dice, que lo ayudó mucho. Empezó a comprender lo que pudiera ser una realidad inmaterial, pues hasta entonces sólo podía pensar en Dios como algo espacial. Vio también que el mal absoluto no es una realidad, sino una privación. Por tanto no era necesario ser maniqueo. Y vio que el cristianismo podía ser razonable.

Poco a poco iría descubriendo las **deficiencias de los plotinianos**:

- Tenían lo de que al principio era el Verbo, y que el Verbo estaba en Dios; que todas las cosas fueron hechas por él... pero no estaba que Él vino a su casa y que los suyos no lo recibieron.
- Estaba que el Verbo no nació ni de carne ni de sangre, sino de Dios; pero no que el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros.
- Coincidía que el Hijo tiene la forma del Padre; pero no que se anonadó a sí mismo, ni que se hizo obediente hasta la muerte de cruz. Etcétera.

También por este tiempo **se desengaña de la astrología**. Agustín había sido hábil para calcular horóscopos con tablas según el día y hora del nacimiento y toda la técnica. Se convence de que todo son patrañas.

Empieza a leer a **San Pablo**. Un anciano sacerdote le cuenta la conversión de Victorino, neoplatónico famoso, y Agustín siente ardientes deseos de hacer lo mismo. Otro le habla de la vida de san Antonio en Egipto. Agustín se admira de que gente más joven, incluso inculta, ha encontrado ya la verdad, mientras él está tan lejos. Le pide a Dios que le conceda la castidad, “pero todavía no”.

386 (32). Agustín está viviendo una fuerte crisis, una lucha interior. Está con Alipio en el jardín: Yo bramaba en mi espíritu, queriendo y no queriendo. Estalló en mi alma una espantosa tormenta. Para descargarla con todos sus rayos, me alejé de Alipio, y me tiré bajo una higuera. Lloraba y gritaba: ¡Hasta cuándo, hasta cuándo! ¡Mañana, mañana! ¿Por qué no ya? De pronto oí de la casa vecina una voz, como de niño o niña, que cantando repetía muchas veces: *tolle, lege! tolle, lege!* (toma y lee). Me puse a pensar si habría algún juego en que los niños dijese eso, pero no recordé nada semejante. Interpreté esto como una orden divina; volví con Alipio, tomé el libro de San Pablo, y leí lo primero que me vino a los ojos: “No en comilonas ni embriagueces; no en lechos ni en liviandades; no en contiendas ni emulaciones; revístanse más bien de Cristo, y no atiendan a la carne con desmedidos deseos”. (Rom. 13, 13-14). No quise leer más, ni era necesario. Como una gran luz se disiparon las tinieblas de mis dudas. Alipio pasaba por una crisis semejante. Pidió ver lo que yo había leído, y se aplicó lo que seguía: “Reciban al débil en la fe, no en la discusión del pensamiento”. Ahí mismo también Alipio se decidió. Entramos a ver a mi madre, y le comunicamos nuestra decisión. Ella saltaba de alegría, y cantaba victoria, y te bendecía, pues le habías concedido mucho más de lo que siempre pedía con llantos y gemidos. Tú convertiste su llanto en gozo. Conf 8, 8-12.

Agustín ve que no puede seguir “vendiendo la mentira”, esto es, enseñando retórica. **Consagrará su vida a la verdad.** Faltando pocos días para el fin del curso, lo termina; pero renuncia, con el pretexto, verdadero, de que andaba mal del pulmón o del pecho. Agustín era algo enfermizo; y el clima húmedo de Milán le hacía mal, como también a Ambrosio. 386, otoño, se va a Cassiaco con sus amigos para profundizar en la fe. Comienza a escribir.

387, pascua. En Milán, Ambrosio lo bautiza la noche de Pascua. También se bautizan Alipio y Adeodato, ya de 15 años. Piensan servir al Señor en África y preparan el regreso. En Ostia esperan un barco. Un día están solos Agustín y Mónica, apoyados en la ventana y contemplando un huerto mientras descansan. Olvidado el pasado, hablan del porvenir, de lo que Dios les tiene preparado. De pronto ella le dice: <Hijo, por lo que a mí toca, nada me deleita ya en esta vida. Sólo deseaba, antes de morir, verte católico, y Dios me lo ha concedido ya. ¿Qué hago entonces aquí?> Tras pocos días Mónica se desmayó. Pide a sus hijos -el hermano de Agustín había llegado- que la entierren ahí, y que no se preocupen más de su cuerpo: el Señor la resucitaría en cualquier parte del mundo. Sólo les ruega que se acuerden de ella ante el altar. Y murió. Adeodato se soltó a llorar, pero Agustín mantuvo la entereza. Conf 9, 10-12.

Agustín permanece un tiempo en Roma y sigue escribiendo. En otoño, 388 (34), regresa a Tagaste, vende los bienes heredados, siguiendo el consejo de Cristo al joven rico, y con sus amigos Alipio, Evodio, e hijo Adeodato forman una comunidad de vida pobre. Ya no buscaría ni mujer ni honores ni riquezas. Servirían a Dios con ayunos, oración y buenas obras. Así pasan tres años. No parece que Agustín tuviera la idea de hacerse sacerdote.

391 (36), tiene que ir a Hipona a visitar un funcionario que parecía querer convertirse. Agustín va a la iglesia, donde está predicando el obispo Valerio, griego, muy viejo, que no sabía la lengua púnica, y que se queja ante sus oyentes de la falta de sacerdotes. El pueblo le gritó a Valerio: ¡Ordena sacerdote a Agustín! Y arrastraron a éste hasta la cátedra episcopal. Valerio, encantado, lo ordenó. Eran costumbres de la época (recordar el caso de Ambrosio).

395 (41). Obispo auxiliar. Y 396 (42), muerto Valerio, Agustín es obispo titular de Hipona. La tarea no era fácil. La Iglesia africana, rica en santos y en entusiasmos, tenía sus violencias y extremismos, amenazada de escisiones. Cipriano y Tertuliano habían sido obispos de Cartago. Cuando llega Agustín, las comunidades africanas andan revueltas por el problema donatista.¹

Agustín tendría no sólo las actividades ordinarias de los obispos. Tenía que atender toda clase de problemas de la gente, aun los más terrenos. Su puerta estaba siempre abierta, al estilo Ambrosio. Recordar que el obispo era la única instancia del pueblo contra los abusos del poder público. Hizo de la casa episcopal una comunidad de sacerdotes: mesa frugal, sin abstinencias excesivas, trabajo manual, meditación y oración. Mantuvo siempre el sentido de la Iglesia, e hizo suya la célebre frase de san Cipriano: “*Extra Ecclesiam nulla salus*” (Fuera de la Iglesia –católica- no hay salvación, y que conviene comprender bien).

¹ Cf. en estos APUNTES p, 4.

Corrientes contra las que luchó:

a) **Maniqueísmo.** Libros, predicación. En 392, debate público, que duró 48 horas, en que aplastó la doctrina maniquea. El sabio Félix, maniqueo, se convirtió ahí mismo. A la muerte de Agustín el maniqueísmo estaba ya por desaparecer, aun cuando sus influjos duran hasta hoy.

b) **Donatismo.** También salió Agustín vencedor, no obstante el gran número y calidad de los donatistas -por no hablar de las contiendas gansteriles. En la Conferencia de Cartago 286 obispos católicos se enfrentaron con 279 obispos donatistas. Agustín aplastó igualmente la doctrina donatista. Cuando el gobierno ordenó su supresión, Agustín los trató afablemente para volverlos a la Iglesia.

c) **Pelagianismo.** Varios escritos. 416: Concilio de Cartago. Agustín, gran figura, preparó aquí la condenación del pelagianismo por Inocencio I, 417. La condenación decisiva la haría el Concilio de Efeso*, 431.

410 (56). Alarico en Roma. Hay consternación en todo el Imperio. Agustín comienza a escribir *La Ciudad de Dios*, que terminará en 426.

Aparte de todos sus libros, Agustín sostuvo enorme correspondencia.

De Oriente, Egipto, Italia, Galia, España, le preguntaban de todo, y a todo respondía.

Sus cartas son verdaderos tratados. Las obras completas llenan 19 tomos del Migne.

430 (76). Los vándalos de Genserico sitian Hipona. Muchos huyen pero Agustín se queda.

Muere el 28 de agosto, 430, mientras recita los salmos. Los vándalos incendiaron la Ciudad, pero tanto la Catedral como la biblioteca de Agustín quedaron a salvo.

Sobre su actitud ante el imperio Romano ver capítulo siguiente.

Notas generales sobre San Agustín filósofo

1 Quizá el genio más grande de la Iglesia. Se entregó con todo el peso de su corazón a la sabiduría cristiana. No intentó hacer filosofía en el sentido moderno; hizo filosofía pero unida a su pensamiento teológico. De hecho fue el iniciador del espíritu teológico en Occidente. Formalmente la teología viene del Medievo; pero al origen están las intuiciones de San Agustín. Fue él quien añadió al estudio de la Escritura el de la Tradición; el primero que cotejó los trabajos de sus predecesores: Orígenes, Tertuliano, Cipriano, Ambrosio; estuvo muy informado sobre los Padres griegos -ya de adulto tuvo que estudiar griego. En nuestro curso nos reducimos a los aspectos filosóficos; sólo que entonces se pierde lo más vital de su obra.

2 Santo Tomás hará la distinción neta entre filosofía y teología. La teología es la reflexión humana sobre los datos de la revelación, que de salida se toman como verdad, por la fe.

La filosofía (que prescinde de la revelación) es la reflexión humana sobre los datos de la razón y de los sentidos. Usa sólo la luz de la razón.

En su reflexión Agustín pasa como si nada de un tratamiento filosófico a otro teológico.

3 La revelación nos presenta al hombre ya desde el principio elevado por la gracia santificante al orden sobrenatural. Luego al hombre caído. Y en fin al hombre redimido. Algunos autores posteriores elucubraron sobre *el hombre natural*, cómo habría sido si no hubiera sido elevado desde el principio. Tales elucubraciones pudieron ser útiles y pedagógicas, pero no reales, pues nunca se dio el hombre *in puris naturalibus*, en condiciones puramente naturales. No es ése el hombre que Agustín considera, sino al hombre real, tal como es: elevado, caído, redimido.

4 Otra diferencia con Santo Tomás: Para éste lo decisivo es la fuerza del argumento. Para San Agustín, la fuerza del testimonio humano. En este sentido puede decirse que su obra principal son las *Confesiones*. Este título no hay que entenderlo como confesión de pecados; aunque algo hay de eso, el sentido es el de confesar o proclamar la fe; y mejor: proclamar las alabanzas de Dios. Para otras diferencias con Santo Tomás ver capítulo siguiente.

5 El instrumento filosófico de que Agustín dispuso fue el neoplatonismo.

a) La dialéctica platónica se adaptó muy bien a las inclinaciones de Agustín.

b) Elementos doctrinales, como vimos. Puede decirse que Agustín se mueve en línea platónica; y Tomás, aristotélica. Dijo Agustín que conoció a Aristóteles [se conocía poco de él]; y que entendió muy bien las Categorías, que a sus compañeros les parecían tan difíciles de entender; pero que esto más bien lo dañó, pues quiso comprender a Dios con esas categorías (la escolástica insistirá en que sólo se aplican a lo finito).

6 Agustín concilia la cultura y pensamiento grecorromano con el cristianismo, conciliación que es también una interpretación y superación, pues Agustín es consciente de las deficiencias del paganismo. A través de San Agustín -como a través de Santo Tomás- se transmitió hacia el futuro el pensamiento helénico. ¿Fue para bien de la filosofía? ¿Y para bien del cristianismo? ¿Y para el bien de la humanidad? Las preguntas están abiertas. En cuanto al cristianismo: De vez en vez hay tendencias a volver al original todavía no revestido de ninguna cultura, para revestirlo de la actual. Respecto de la filosofía: sobre todo la filosofía de la liberación busca hoy establecer sus categorías, conceptos y expresiones fundamentales.

7 Agustín manejó todas las fuerzas y formas de la inteligencia, todas las fuerzas y ardidés del amor, apasionadamente. Como que no podía tener una idea fría, sino que cada una era algo palpitante, algo que amar o que detestar. Penetró y profundizó en todos los campos, desde las costumbres prácticas hasta los datos de erudición. Intuitivo. Inclinado a la meditación metafísica. Dialéctico terrible. Todo esto hace de él un genio. Aunque las verdades son impersonales, Agustín las hace partes de sí mismo; y para alcanzarlas hemos de llegar a él. Se le considera el primer psicólogo cristiano, y quizá el más humano de los filósofos.

8 Puntos en que no se le da medalla de oro:

- En exégesis, demasiado alegórica. Pero su predicación está llena de unción. Hizo además comprender que la predicación y la cultura tenía que ser escriturística. Su simbolismo numérico suena audaz, por no decir exagerado.
- Gusta mucho del juego de palabras y de brillantes agudezas. Algunos creen que exagera; pero en todo caso su literatura es de primer orden.
- A veces presenta razonamientos complicados difíciles de seguir. Y a veces deja trancos los tratados. Da la impresión de que le faltaba tiempo, pues debía atender a los problemas reales que se le iban presentando.

Filosofía en SAN AGUSTÍN

Nota. Hay autores cuyos temas pueden tratarse con nitidez uno tras otro. San Agustín es de otro estilo: cada tema implica los demás, todos los temas están preñados unos de otros.

I EL CONOCIMIENTO

Noverim me, noverim te! Slq 2,1,1

Si me hubiera conocido, si te hubiera conocido, o :

¡Que me conozca, que te conozca!

1 La clave

Agustín no pensó elaborar una teoría del conocimiento como preparación a una metafísica. Tiene un interés vital: conocerse a sí mismo y conocer a Dios. ¡Que me conozca! ¡Que te conozca! Los hombres van muy lejos para conocer la cima de las montañas, pero pasan sin conocerse al lado de sí mismos. Esta frase haría efectos devastadores en Petrarca.

En filosofía suelen citarse dos grandes actitudes: la de la inteligencia y la del amor (voluntad). Se suele atribuir la segunda a San Agustín y la primera a Santo Tomás. Es verdad, pero ninguno niega la otra parte. Es cuestión de acento. Siguiendo estrictamente el primer camino se llega al conocimiento por vía racional. En Agustín, por vía de amor. *Pondus meum, amor meus* (Peso -o valgo- lo que pesa mi amor). Conf 13, 9,10. No que Agustín menosprecie la razón. A un amigo le dice: Trabaja con toda tu alma por comprender. Dios no puede odiar en nosotros la razón, por la que nos elevó por encima de los demás seres. Ep 120,1,3. Agustín repone la felicidad en la verdad, en la sabiduría cristiana; y la plenitud de la sabiduría consiste en penetrar lo que se cree. Se plantea la pregunta de qué es primero: entender la verdad y luego creer; o si primero se cree y luego se entiende. Responde: Si no has entendido, cree; pues la intelección es la recompensa de la fe. No quieras entender para creer, sino cree para que entiendas (*crede ut intelligas*); y si no crees, no entenderás. In Ioan 29,6. En cierto sentido hay un preámbulo en que sí interviene la razón, al menos para darse cuenta de qué se trata. [Un misionero me dice; “*tro på Treenigheden!*” No sé ni de qué me está hablando; eso debo saberlo. Pero me dice que la fe consiste en aceptar un Dios trino y uno; ya le entiendo; ahora viene lo principal, si creo o no].

Preámbulo: Antes de la fe interviene la razón

Lo primero realmente: Acto de fe

Segundo momento: Comprender el **contenido** de la fe

Crear es pensar asintiendo. ¿Quién no ve que primero se piensa y luego se cree? Nadie cree si no ha pensado que debe creer. El creer mismo es pensar asintiendo. No todo el que piensa cree; pero quien cree piensa: creyendo piensa, y pensando asiente. Praed s. 2,5. Hay que distinguir entre inteligencia y razón. Aun sin entender tenemos la razón; ni podríamos entender sin la razón. Serm 43,2,3.

Conviene recordar la experiencia maniquea de Agustín. Los maniqueos prometen la razón antes de la fe. Sólo que bajo la cubierta de la razón proponen no pocos absurdos; y cuando se les

exigen pruebas, remiten a la autoridad de sus doctores: y perdimos la razón. En la Iglesia, la fe es condición para entender; me piden primero la fe; pero para devolverme la razón.

La razón² no es expulsada, sino apoyada y animada, fortalecida. Para algunos tal posición es muy antifilosófica. Pero deben reconocer que no por ello Agustín atenúa nunca la severidad del raciocinio; y que se trata de otra línea posible. Un joven le decía que la felicidad ha de encontrarse más bien en la búsqueda y no en la posesión de la verdad. [→ Lessing] Agustín replica que eso sería absurdo. Beat v. 2,10,14; 4,27ss.

2 El escepticismo total es imposible

El escepticismo era una línea importante dentro de la Academia de la época; y como vimos Agustín mismo pasó un período de escepticismo, y toma interés en refutar tal posición. Incluso los escépticos están ciertos de algunas verdades: por ejemplo, “o hay un mundo o más de un mundo”; “el mundo o es eterno o no” (contradictorias). C.Ac. 3,10,23.

El escéptico no puede refutar a quien diga: Esto me parece dulce, frío... Ib. 3,11,26. No dice esto es frío, sino me parece frío. Agustín es consciente de la relatividad de las impresiones sensibles (el agua de la playa puede parecer deliciosa o helada a diversas personas). Pero tengo la verdad de mi certeza subjetiva. Por ejemplo, el remo metido en el agua. Los sentidos no me engañan. Me engañarían si me mostraran recto el remo. Yo soy quien se engaña al juzgar que el remo está roto; este juicio ya no es de los sentidos. Cuando digo “me parece roto”, eso es verdad.

Todo el que duda sabe que duda; está cierto al menos de una verdad: que duda. De v. rlg 39,73. Hemos hablado de apariencias. Pero ¿estamos ciertos de existencias reales? Sí, al menos de la existencia propia. El hecho mismo de dudar muestra que el que duda existe. Ni vale decir que uno puede engañarse al pensar que existe, porque *SI FALLOR, SUM*, si me equivoco, existo; no sólo “existo”; también se implican “vivo”, “entiendo”. Lib arb 2,3,7.

Al escéptico que replique “tal vez todo es un sueño”, respondemos que no vale su escapatoria. La conclusión era “soy, vivo, entiendo” y sigue siendo válida. La conclusión no era “estoy despierto”. Trin 15,12,21; Slq 2,1,1.

Agustín pone el acento en la certeza de la experiencia interior, más que en la existencia de los objetos externos (problema que no le interesó tanto como a Descartes); si bien sabía que podemos equivocarnos sobre la existencia del mundo externo, no es escéptico: lejos de nosotros dudar, puesto que por los sentidos hemos conocido cielo y tierra. Creemos en los sentidos. Y creemos en el testimonio de otras personas. Trin 9,6,9. [Hay que hacer crítica del veriloquio].

Es fructuoso comparar el “si me equivoco existo” de Agustín con el “pienso, existo” de Descartes. Lo dejamos para cuando veamos a Descartes. Baste decir ahora que Descartes pone ahí todo el cimiento y origen de su pensamiento, cosa que no hace Agustín.

² Puede traducirse: *Mens*, mente, pensamiento en general.

Ratio, razón, actividad del pensamiento, generalmente discursivo.

Intellectus, inteligencia, intelección o visión del conocimiento adquirido.

3 Grados de conocimiento

El grado más bajo de conocimiento es el **conocimiento sensible**. Quien siente no es el cuerpo, sino el alma por medio del cuerpo. El alma anima todo el cuerpo; la sensación se explica porque el alma intensifica su actividad en una parte determinada. Mus 6-5.9.10. La sensación es común a hombres y animales; pero el hombre puede tener un conocimiento racional de los objetos corpóreos, y en esto es superior a los animales. Trin 12,2,2. El hombre forma también **juicios racionales** sobre las cosas corpóreas, y percibir las como aproximaciones a sus modelos eternos; por ejemplo, en el juicio “esto es más hermoso que aquello” se implica la referencia a un modelo eterno de Belleza (Ib). Este es el segundo grado de conocimiento. El uso inferior de la razón está dirigido a la acción práctica, mientras que la sabiduría pertenece a la contemplación. El uso inferior de la razón es indispensable para la vida; pero hay que pasar rápidamente por ello y adherirse a lo eterno. Trin 12,13,21; 12,14,22 [→ Platón, *República*]. El conocimiento superior es el de los **objetos matemáticos** y el de las **Ideas inmutables y eternas**. Los cálculos que hago implican que tengo conocimiento de los objetos matemáticos.

Por ejemplo, 3 vasos + 7 vasos = 10 vasos. Los vasos sensibles son mudables; la sensación puede ser subjetiva; pero $3 + 7 = 10$ es una verdad eterna, independiente del mundo sensible, independiente de la mente humana y del individuo que haga la operación. También en el juicio comparativo entre dos bellezas se implica que tengo algún conocimiento de la belleza en sí. Trin 12,14,22-3; 12,15,24. Lib arb 2,8, 20-4; 2,13,35.

4 ¿Dónde están las Ideas?

El dónde es metafórico; las Ideas son incorpóreas. Platón, Plotino, Agustín enfrentan el problema, pues para ellos las Ideas no son meramente subjetivas. ¿Qué status ontológico tienen las Ideas?

Platón caricatura:	Cielo de las Ideas. Platón serio ¿?
Filón:	En el Logos (inferior a Dios)
Plotino:	en el $\nu\omicron\upsilon\delta\zeta$ o mente divina, primera emanación de lo Uno.
Agustín:	En Dios (en el Logos). (Agustín no acepta la emanación neoplatónica). Las Ideas existen eternamente, contenidas en la inteligencia divina. De ideis 2. Cf. Retr 1,3,2.

5 Nuestro conocimiento y la Trinidad

Agustín busca encontrar reflejos trinitarios, pues somos imagen de Dios. Ejemplos: tenemos memoria, entendimiento, voluntad; las cosas tienen medida, número, peso. Ahora bien, todo conocimiento verdadero es necesariamente un conocimiento en las verdades eternas del Verbo; porque el acto mismo de concebir la verdad es en nosotros una imagen de la concepción del Verbo por el Padre. El mismo símil se aplica a nuestro lenguaje.

6 Un problema consecuente

Si las ideas están “en la mente divina” = esencia divina, y nosotros contemplamos esas ideas, parece seguirse que nosotros contemplamos la misma esencia divina. Más que conocer a Dios a través de las cosas, conoceríamos las cosas a través de él. Y esto sería el ontologismo. Esta desviación comenzó a fines del siglo XII en la línea árabe, especialmente de Avicena; condenada por los esfuerzos de Buenaventura y Tomás, la renovarían Malebranche (según se interprete) bajo la sombra del idealismo cartesiano, y llegaría a su culmen con el idealismo alemán.

- Todos los datos dan a entender que no hay ontologismo en Agustín:
- Un hombre puede percibir verdades eternas y necesarias, como los principios matemáticos, y no verlas en su fundamento último.
 - Agustín insiste mucho en la necesidad de purificación para acercarse a Dios: Demasiado tarde llegué a amarte, oh Tú, Belleza tan antigua y tan nueva...desordenadamente perseguí las cosas de tu creación; y eras Tú quien había hecho cosas tan bellas... Conf 10,27,38.
 - También dice que la contemplación de la Belleza tiene lugar al final del ascenso del alma.
 - La visión de Dios está reservada a los que se salvan.

Todo esto elimina el ontologismo. Pero Agustín no precisó con exactitud el status de las verdades eternas. Quizá, dice Copleston, cumplan una función ideogenética (cf. § siguiente).

7 La Iluminación

Teoría agustiniana característica. La teoría tiene su origen remoto en el símil platónico de la caverna: Sol = Idea del Bien. Plotino: El Uno es la luz trascendente.

Agustín: Dios es la luz inteligible; él ilumina nuestra mente y hace luminosas las cosas para la mente. Slq 1,1,3; 198,15. Así como para ver no bastan las cosas y nuestros ojos, sino también la luz (argumento de Platón en la *República*), así también en el orden inteligible, la iluminación divina hace visibles a nuestra mente las verdades eternas. Trin 12,15,24. La mente no ve la iluminación, ni la luz que es Dios, sino que ve las características de eternidad y de necesidad de las verdades eternas (esto no es ontologismo). Agustín sabe que la mente humana es mudable y temporal, de modo que lo inmutable y eterno como es la verdad, la trasciende. Es menester entonces una iluminación divina. Trin 9,6,9; Lib arb 2,13,35; Psal 118.119; Serm 18,4; 23,1.

a) ¿En qué consiste la iluminación? ¿En que Dios infunde en nuestra mente las Ideas, por ejemplo la de Belleza? Esto equivale a ver la iluminación agustiniana como un entendimiento agente separado. Agustín, con una metáfora, habría redescubierto a Aristóteles. No parece.

b) Tal iluminación ¿no es otra cosa que el entendimiento humano y su capacidad? Así lo pensó Tomás, que no postula una iluminación extra. Tomás supone sólo la acción conservadora de Dios. Y así tienden los tomistas a interpretar, para reducir Agustín a Tomás. Pero no parece ser correcta tal interpretación, sino que Agustín postuló una iluminación diversa de la capacidad normal del entendimiento.

c) Para comprender lo que pudiera ser interpretación segura, conviene atender a la metáfora. El sol ilumina y nos permite ver los objetos; pero no crea *especies* de los objetos en nuestra mente. Algo así en Agustín. Hay que distinguir dos momentos:

1°. Se forma el concepto, ejemplo, árbol. Dice Agustín que la mente toma el conocimiento de las cosas corpóreas a través de los sentidos del cuerpo. Trin 9,3,3. O sea, la experiencia sensible es requerida. Esto lo dicen también Aristóteles y Tomás, y explican: por abstracción. Agustín NO explica este momento, y *podría* pensarse que él supone un proceso parecido.

2°. Se elabora el juicio: Este árbol es más bello que el otro. Agustín: este juicio se puede proferir sólo bajo la iluminación. Platón pone aquí la reminiscencia. Lo mismo con los números. Agustín no indica cómo obtenemos las nociones de tres, siete, diez. Pero somos iluminados para hacer el juicio $3 + 7 = 10$.

Copleston indica que la iluminación podría tener una función ideogenética, que se refiere no al contenido del concepto, sino a la calidad de nuestro juicio. Y es que Agustín se interesa por la certeza. De hecho llegamos al conocimiento de verdades necesarias, inmutables y eternas. ¿Cómo es eso posible? Esas verdades están por encima de nosotros. La solución será que Dios ilumina nuestras mentes. Y no hay reminiscencia, sino iluminación. La memoria nos muestra que no es el alma quien engendra o crea la verdad, sino que ha de escuchar y ser enseñada. El alma, que cambia, no puede producir lo inmutable. Conf 10, 11.

En Aristóteles el entendimiento agente extrae el concepto.

En Agustín la iluminación produce la verdad.

II DIOS

1. Prueba por el consentimiento universal

Con la excepción de pocos insipientes, toda la raza humana confiesa que Dios es el autor del mundo. In Ioan 106,4 (valor: sugerencia).

2. A partir del mundo corpóreo.

Tampoco aquí se trata de estricta demostración, sino de sugerencias que convergen al mismo punto. Agustín trata de hacer ver que las creaturas no pueden dar al hombre la perfecta felicidad, sino que apuntan al Dios viviente que hay que buscar dentro de uno mismo.

- Si te das cuenta y estás cierto de que vives porque hablas, andas, actúas, ¿no puedes tú por las obras de la Creación conocer a Dios? Psal 73, 25.
- El orden, belleza y movimiento del mundo proclaman silenciosamente que sólo pudieron haber sido hechos por Dios. Civ 11,4,2.
- La hermosura del universo es como un gran libro. Mira, examina, lee en el firmamento, en la tierra: *Est quidam magnus liber ipsa species creaturæ, superiorem et inferiorem contuere, attende, lege*). Dios no puso ante ti letras sino sus creaturas. Cielo y tierra te están gritando: ¡Él nos hizo! MA Mai 126,1,360; Serm 61,13; Civ 10,1,2.
- Cielo y tierra por todas partes me dicen que te ame. G.ad.l. 12,32.
- Más cerca está de nosotros el Creador que sus criaturas: *Propinquior certe nobis est qui fecit quam illa que facta sunt*.

Nota. Agustín pone más fuerza en la experiencia interna, en la conciencia, que en la externa. Se suele caracterizar su pensamiento como interioridad: “Entré en mi interior guiado por ti, y lo pude hacer porque Tú fuiste mi ayuda. Entré y vi con el ojo del alma...sobre el ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz inmutable...” Conf 7,10,16. Tanto en Agustín como en Tomás: Dios es conocido mejor por la analogía con el alma. Pero divergen: Para Tomás el alma es, en esta vida, menos conocida que el cuerpo. Agustín, al contrario.

3. A partir de las verdades eternas.

Al entrar el alma a su intimidad descubre que capta verdades universales, necesarias, inmutables: Una verdad que no puedes llamar tuya, ni mía, ni de ningún otro, sino que está presente a todos y se da a sí misma a todos por igual; una verdad que no es tuya ni mía, para que pueda ser mía y

tuya. Lib arb 2,12,33. La mente se inclina ante esas verdades, las acepta; no las produce ni las enmienda; reconoce que esas verdades la trascienden y gobiernan. La mente humana se sabe superior al universo porque juzga sobre sus seres y fuerzas. Pero ahora reconoce algo superior a ella que la gobierna y trasciende. Las verdades eternas deben estar fundadas en el ser, en la Verdad misma, necesaria e inmutable. Una Verdad en la cual, por la cual y a través de la cual son verdaderas aquellas cosas que son verdaderas. Slq 1,1,3.

4. Esquema general (según Gilson).

A lo largo de los escritos de Agustín puede descubrirse una extensa prueba (camino) por pasos:

a) Juzgo sobre el universo	→ Sobre sus seres y fuerzas
b) Fe corriente; estoy seguro	→ Una seguridad vulnerable al escepticismo
c) <i>Si fallor sum</i> : si me equivoco, existo	→ El escepticismo queda refutado
d) Sensación externa	→ No encuentro lo que busco
e) Experiencia interna	Voy a mi intimidad. Descubro mi mutabilidad y falibilidad
f) Razón e inteligencia me llevan a	
g) Verdades universales, eternas, necesarias	→ que me trascienden y no dependen de mí
h) Dios existe Ha sido necesaria la iluminación	→ Como fundamento de toda verdad

Puntos a considerar:

- 1°. Inspiración del camino: Búsqueda de Dios como fuente de felicidad.
- 2°. En el fondo subyace el principio de razón suficiente más que el de causalidad.
- 3°. Se piensa más en participación que en causalidad.
- 4°. Notar que en Agustín el primer ser conocido *primum cognitum* no es Dios (no hay ontologismo), sino el hombre. Y dentro del hombre se hace la experiencia del juicio verdadero. El primer ser real, *primum reale* sí es Dios, pues él es quien hace inteligible nuestra experiencia.

5°. Se puede plantear el problema de si una demostración de la existencia de Dios es válida sólo desde una posición atea, o al menos, como en Descartes, de duda metódica. Y de si es posible tal demostración cuando uno ya tiene la fe (¿saldría sobrando la demostración?). Agustín: *Crede, ut intelligas*, cree para que comprendas. No que Agustín no vea la distinción entre razón y fe, sino que considera el conocimiento de Dios en conexión con la búsqueda espiritual de Dios. No que use la revelación como premisa, sino que la fe nos ilumina para captar el sentido de las cosas, para poder leer *el gran libro del universo*. Hay fe; pero la razón trabaja sin suponerla. ¿Sin fe, sólo con la razón? Agustín no se mueve en ese terreno. Seguramente se puede llegar a la existencia de Dios, pero según algunos autores, sólo al Dios frío de los filósofos, no al Dios vivo, al Dios de Abraham, Isaac y Jacob [→ Pascal].

6°. El esquema expuesto viene sugerido en Serm 241,2-3; 241,3,3, y sobre todo en: “Y fui subiendo por pasos de los cuerpos al alma, que siente por el cuerpo; y de aquí al sentido íntimo... de aquí pasé a la razón, a la que pertenece juzgar de los datos de los sentidos, la cual, juzgándose mutable, se remontó a la inteligencia... y se sustrajo a la multitud de fantasmas contradictorios para ver de qué luz estaba inundada, cuando sin dudar clamaba que lo inmutable debía ser preferido a lo mutable; y de dónde conocía yo lo inmutable, ya que si no lo conociera de algún modo, no podría yo anteponerlo con tanta certeza a lo mutable. Y finalmente llegué a LO QUE ES en un golpe de vista trepidante...” Conf 7,17,23 [→ Platón; Plotino].

7°. En estos APUNTES nos hemos referido simplemente a Dios, para mantenernos lo más posible dentro de los marcos filosóficos. Hay que tener en cuenta que para Agustín Dios se revela al alma, pero esta revelación llega a su plenitud en Cristo, en torno al cual giran todos los escritos de Agustín cálidos y emocionantes.

5. Los atributos divinos.

Las criaturas manifiestan a Dios, pero de manera inadecuada.

El orden y la unidad de la naturaleza proclaman la unidad del Creador. Lib arb 3,23,70.

La bondad de las criaturas, la bondad de Dios. Trin 11,15,8.

El orden y estabilidad del mundo, la sabiduría de Dios. Civ 11,28.

Como autoexistente, eterno e inmutable es infinito. Cada perfección expresada por una Idea divina incluye las otras y se identifica con ellas, está plenamente realizada. Esto sería imposible si se le pudiera añadir otra perfección que le faltara y se distinguiera de ella. Añadir algo positivo a la Bondad suprema sería hacerla mejor, y entonces no sería suprema. Esto es, toda perfección divina incluye necesariamente las otras. Aunque estas Ideas son múltiples objetivamente, se identifican subjetivamente en la persona del Verbo: **son la Verdad misma, personal, subsistente**). Si todas las perfecciones se identifican en la Verdad subsistente, Dios es simple, Él es la **simplicidad** misma. Trin 5,2,3; 5,11,12; 6,4,6; 6,10,11; 15,43,22; In Ioan 99,4. Esto es, no hay composición ni multiplicidad en Dios; no hay en él accidentes; es substancia, y todas las perfecciones le son substanciales: se trata de una sola y simple substancia. Nosotros tenemos perfecciones; tenemos por ejemplo la vida, pero no somos la vida.

De Dios no se dice que tiene, sino que **ES la verdad, la vida, la inteligencia, la unidad** misma. Dios es uno, y único. Trin 15,5,7-8; In Ioan 20,4. [aa]

La inmutabilidad divina considerada con respecto al tiempo es la eternidad. Dios es **eterno**, trasciende el tiempo. G.ad.l. 8,26,48; De v.rlg 49,97. En virtud de su infinitud y simplicidad es **inmenso**, trasciende el espacio; no está ligado a un lugar, pues siendo la Verdad es **inextenso, incorporeal, espiritual**; los ojos de la carne no lo pueden ver. Y es inmenso, en cuanto simple, y presente en lo más íntimo de todo ser, pues todo participa de él: es omnipresente. Cf. Serm 4,4,5.

6. **Nuestro conocimiento de Dios {aa}**

No podemos hablar convenientemente de Dios. ¿Es de extrañarse que no lo comprendas? ¡Si lo comprendieras, ya no sería Dios! Alcanzar algo es gran dicha; comprenderlo, imposible. Serm 117,3,5. Si no puedes comprender qué sea, al menos puedes comprender qué no sea. In Ioan 23,9 (vía negativa). Hay más verdad en su ES, que en nuestro conocimiento. Trin 5,4,7.

Los atributos que le aplicamos deben sufrir una profunda transformación; desde luego los que en el hombre implican imperfección, como ira, celos, arrepentimiento (En la Biblia se habla de la ira y de los celos divinos; Dios “se arrepiente” de haber creado al hombre). A Dios se le aplican suprimiendo todo error, ignorancia e imperfección. Cuando “se arrepiente” él no cambia, pero hace cambiar las cosas; cuando “se encoleriza”, no hay cambio en él, pero retribuye; cuando “se compadece”, no sufre, sino que libera; cuando “tiene celos”, no se atormenta, pero atormenta. C.adv.L.P. 1,20,40; De d.q. ad S. II,II,3-4. Los atributos que expresan perfecciones puras de suyo, no mezcladas con imperfección, como amor, justicia, ciencia, se aplican a Dios con tal de eliminar todo cambio, progreso o límite; al infinito Ib. (vía positiva).

7. **Ejemplarismo.**

De toda eternidad conoció Dios todas las cosas que iba a hacer. No las conoce porque las haya hecho; las conoció primero, aunque las cosas llegaron a ser sólo en el tiempo. Las conocía antes de la creación, tal como están en Él, como ejemplares; pero las hizo tal como existen, como reflejos externos, finitos, de su divina esencia. G. ad l. 5,15,33.

Dios previó todo lo que haría, pero su conocimiento no es un conjunto de actos diversos, sino una sola visión eterna, inmutable, inefable. Trin 15, 7,13. Al contemplar su propia esencia desde toda eternidad, Dios ve en sí mismo todas las posibles esencias limitadas. Las esencias o razones de las cosas están presentes en la mente divina desde toda la eternidad (Agustín aclara: no al modo de accidentes). Las razones eternas de las cosas se mantienen inmutables en Dios. Conf 1,6,9.

Tal es la doctrina del ejemplarismo, que hizo fortuna en muchas filosofías, como en Buenaventura. Puede notarse el influjo neoplatónico. No olvidar que en Agustín las Ideas están contenidas en el Logos, que no es una hipóstasis subordinada -lo es el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ de Plotino- sino la segunda Persona de la Trinidad, consubstancial al Padre. Trin 4,1,3.

III CREACION DEL MUNDO

1. En Platón, la realidad de las cosas se explica porque participan de la realidad superior que son las Ideas; no quedaba claro cómo se dejaban participar las Ideas, si por presencia, o siendo modelos, o de otra manera. Plotino habla de emanación. Agustín, guiado por la palabra revelada afirma la creación, cosa ajena a los filósofos de la Antigüedad. Hay **creación en el tiempo**; mientras Plotino afirmaba la eternidad de todo ser. Estoicos, maniqueos y neoplatónicos no podían ver la creación, porque ésta supondría un cambio en Dios. Agustín les responde que la objeción no tiene sentido, pues Dios trasciende el tiempo. La pregunta qué hacía Dios antes de crear, carece de sentido. Dios no se decidió “un día” a crear, sino en la eternidad; no hay cambio en él. G.c.M. 1,2,3-4; Civ 11,6; Conf 11,10-11.

2. **El mundo fue creado de la nada.** Aun suponiendo una especie de materia preexistente, como hace suponer el Génesis 1,1-2 (<Al principio creó Dios el cielo y la tierra; la tierra estaba desierta y vacía, las tinieblas cubrían los abismos, y el Espíritu de Dios aleteaba sobre las aguas>), también esa materia preexistente, cualquiera que fuese su ser, proviene de Dios por creación. Agustín, como Aristóteles, al meditar sobre el cambio, vio que cambiaban las formas, y que debía haber algo informe, base del cambio, que tomara una u otra forma, una casi nada, un es no-es, pero que de todos modos era de algún modo para recibir las formas. También ella es creada por Dios. Conf 12,6,7; De v.rlg. 18,35,6; G.ad.I. 1,15,29; G.c.M. 1,17,11.

3. Agustín se pregunta si algo pudo existir siempre y ser sin embargo creado. Responde que sí, con tal que ese siempre se tome como toda la sucesión temporal; pero esa creatura no sería coeterna con Dios, pues ella transcurriría en el cambio, mientras la eternidad es inmutable. En todo caso Agustín **rechaza la creación ab aeterno**. Civ 11,4,2; 12,15,1-2.

4. La permanencia de las cosas se explica por una creación continuada o **conservación**.

5. Agustín presenta su teoría de las *razones seminales*, con que trata de resolver un problema no científico, sino exegético: Eclesiástico 18,1: Dios creó todas las cosas juntas. Gen, cap. 1: Peces y aves aparecen hasta el quinto día; animales terrestres, el sexto. O sea, que no todas las cosas fueron creadas juntas.

Conciliación de Agustín: Dios creó al principio todas las cosas juntas, pero no las creó todas en la misma condición. Muchas cosas: plantas, peces, aves, animales, hombre, fueron creados invisible, latente, potencialmente, en germen = en sus razones seminales. Las razones seminales son potencias invisibles. Estas razones seminales NO son lo que conocemos como semillas de plantas o huevos de aves y tortugas; no son objeto de experiencia; son invisibles, una mera potencialidad. Ya los huevos y semillas que vemos requerían sus propias razones seminales. En el Génesis está implícito que la yerba apareció antes que sus propias semillas visibles.³ G.ad.I. 5,4,7-9; 6,5,8; 9,17,32; Trin 3,8,13; 3,9,16.

³ Los estoicos, y sobre todo Plotino, habían hablado ya de las razones seminales. Sólo que Plotino las concibe como desenvolvimiento de la Ideas. Agustín las trae al mundo físico. Thonnard: Esta teoría de Agustín hace pensar en un evolucionismo -no darwinismo, que intenta explicar lo más por lo menos- en una fuerza inmanente de expansión, que con ayuda de la Providencia puede desplegarse en nuevas riquezas, aun de orden superior. Copleston: No se puede invocar a Agustín ni en favor ni en contra del evolucionismo.

IV EL ALMA

1. El alma es una **substancia** por derecho propio. El hombre se define: un alma racional que usa un cuerpo mortal y terreno. No es el cuerpo el que siente, sino el alma. El alma es superior al cuerpo, lo vivifica; pero de ninguna manera es el cuerpo cárcel del alma. Mor Ecc 1,27-52; In Ioan 19,5,15; Ep 164,7,20.

2. El alma es un principio **inmaterial**. En efecto, el cuerpo es extenso; sus partes constitutivas se excluyen, y no pueden estar en el mismo lugar; en cambio el alma se encuentra toda entera en cualquier parte del cuerpo sin abandonar las otras. Por ejemplo, el alma tiene conciencia de actuar toda entera en la visión sensible, mientras sigue vivificando todo el cuerpo. También: el alma, al pensar, tiene conciencia de su existencia; al conocerse, conoce su substancia directamente desde dentro (el conocimiento del cuerpo le viene de fuera). Trin 10,10,15.

3. Siendo el alma substancia e inmaterial, es **inmortal**. Agustín sigue el argumento platónico de los contrarios, un tanto modificado: el alma participa de la vida recibiendo su ser y esencia de un Principio que no admite contrario alguno; y como el ser que el alma recibe de ese Principio es precisamente la vida, el alma no puede morir. Este argumento parece probar demasiado, pues entonces todos los animales serían inmortales. Por eso Agustín toma este argumento junto con otro de Platón: el alma aprehende verdades indestructibles, lo que prueba que es indestructible. También de Platón: ni el error la destruye. Slq 2,19,33; Inm.an 1-6.

Agustín añade argumentos con base en el deseo de felicidad eterna.

4. Agustín dice que el alma es **creada por Dios**. De an. e.o. 1,4,4. Pero no dice cuándo ni cómo. Algunos dicen que le atraía la preexistencia platónica, pero no la afirmó. El tema que se planteó fue si Dios crea cada alma por separado, o si creó todas las almas en Adán de modo que el alma fuese transmitida por la generación de los padres, que es la teoría llamada **traducianismo**. Se inclinó por éste debido a razones teológicas: era fácil así explicar el pecado original, como una mancha que se transmite. Lib arb 3,20,56ss; Ep 166,37.

La gran objeción contra el traducianismo es que supone compuesta el alma; y en el fondo sería material. Agustín es acusado de incongruencia, pues dice siempre que el alma es inmaterial. Los traducianistas se defienden con un ejemplo: una llama puede engendrar otra sin perder nada de sí. Pero el ejemplo, bajo el punto de vista científico, es pésimo. (Parece que Agustín piensa que almas y ángeles tienen materia en sentido lato, como base del cambio).

V LOS NÚMEROS

Agustín retoma la línea pitagórica y platónica. Los números son el principio del orden y de la belleza y de la perfección, de la proporción y de la ley. Las Ideas son números eternos; los cuerpos, números temporales de varias maneras: constan de partes; se despliegan en etapas sucesivas, etcétera. Las razones seminales son números escondidos; los cuerpos, números manifiestos, etcétera. Y en general Agustín trata los números con gran fantasía.

VI ÉTICA

In necessariis unitas, in dubiis libertas, at in omnibus caritas

En las cosas necesarias (obvias), unidad; en las dudosas, libertad; pero en todo, amor

1. La ética de Agustín es una **ética del amor**. Lib arb 2,19,52; Conf 10,6. Toda su ética viene resumida en la viñeta. El vivir bien no es sino amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas, y al prójimo como a ti mismo. Mor cc 1,25,46. Aquí está la filosofía natural, toda la ética. Ep 137,5,17; los dos pies que el hombre necesita para no ir cojo. Psal 33; Serm 2,10. Mi peso es mi amor. El peso de mi amor me lleva dondequiera que voy. Conf 13,9,10. Cada uno es lo que es su amor; ¿amas la tierra?, te harás tierra; ¿amas a Dios? te harás Dios. Ep.Ioan 2,14. ¿Comenzaste a amar a Dios? Ya comenzó a habitar en ti. Ib 8,12. Tienes un precepto breve: ama y haz lo que quieras; si callas, tu silencio sea de amor; si gritas, grita por amor; si has de corregir, corrige con amor; si perdonas, perdona por amor. Del amor no puede brotar sino el bien. Ep.Ioan 7,8. Cf. ep.ad.gal.Ex 57. El amor humano es un impulso al bien absoluto e infinito.

2. La ética de Agustín es **eudemonista**. La posesión del bien infinito nos da la felicidad. Se trata de la visión amorosa de Dios. Agustín no se planteó el problema de qué era lo más esencial, la visión o el amor. Tomás sí, y se inclina, aristotélicamente, por la visión. (Los intérpretes suelen opinar que Agustín se habría inclinado por el amor). La vida feliz consiste en gozar en Ti, de Ti y por Ti. Conf 10,22. Vivir felizmente es poseer por el conocimiento lo eterno. D.q. 83,35. La felicidad es la plenitud de las cosas deseables. Civ 5, pref. Gozar es unirse a una cosa por sí misma. Doctr 1,4.

Los bienes finitos, por más que puedan atraer no satisfacen el deseo: Inquieto está nuestro corazón hasta que descansa en Ti. Conf 1,1,1. Toda la ética de Agustín se resume así: Te amo: Heriste mi corazón, y te amé. Cielo y tierra me dicen por todas partes que te ame. Conf 10,6,8.

El epicúreo pone el bien supremo del hombre en el cuerpo; su esperanza en sí mismo. Serm 150,7,8. Pero el hombre no es el bien por el cual el hombre es feliz. Ep 140,23,56. No es tan difícil criticar la ética epicúrea; más difícil es criticar a los estoicos, para quienes la felicidad consiste en el ejercicio de la razón y en la práctica de la virtud [El estoicismo se había propagado sobre todo entre las clases cultas del Imperio]. ¿La sola virtud puede hacer al hombre perfectamente feliz? Agustín responde que no [→ Kant], porque la felicidad implica la satisfacción completa de todo el hombre, alma y cuerpo. El deseo de esta satisfacción no puede ser vano: Agustín cree en el orden y finalidad del universo. Mor Ecc 1,11,18; Serm 150,8,9. Ningún bien finito ni acción humana puede saciarnos: Tarde te amé belleza siempre antigua y siempre nueva...corrí tras las bellezas que Tú habías hecho... estabas conmigo, y yo no estaba contigo... me tocaste y me abrasé en tu paz. Conf 10,27,38.

3. La ética de Agustín **fundamenta la obligación** (cosa que no hicieron los griegos [¿ni Platón?], punto que es piedra de toque para toda ética). ¿Cómo transformar las frases “tendemos naturalmente a Dios”, “nuestra felicidad está en Dios”, en: “Estamos obligados a tender a Dios”? Ya Platón y Plotino habían dicho que el alma humana desea a Dios, que sólo en él se encuentra el gozo perfecto, que Él es el soberano bien. Pero la naturaleza expresa un deseo, no enuncia un imperativo. Los griegos llegaron a leyes y a sanciones divinas, pero no a la obligación en conciencia; tal vez, diría alguien, porque no llegaron a la noción correcta de Dios.

Fundamentación de Agustín:

a) En la base de la obligación moral está el libre albedrío del hombre. La voluntad es libre (físicamente) de apartarse de Dios, pero sujeta a la obligación moral. Lib arb 2,19,35.

b) El hombre ha de reconocer que la **dirección de la voluntad hacia Dios** está implantada por Dios mismo y **querida** por Él, que es el Creador. Esto es, **hay una ley eterna**.

“La ley eterna es la razón o voluntad divina que manda conservar el orden natural y prohíbe turbarlo”. C.F. 22,27 (Agustín retoca la definición de Cicerón). La Razón divina, idéntica a la Voluntad divina, constituye la Ley eterna, invariable y universal, idéntica con la Providencia divina, que se traduce en crear y conservar. El fundamento de la obligación moral lo constituye la **dependencia** [→ Suárez] de toda creatura respecto de esa acción divina. Dios se negaría si no exigiera la realización del orden concebido y querido por él.

c) No se trata de la ley por la ley. Dios no es un tirano caprichoso. Su voluntad es que realicemos el orden impreso en nuestra naturaleza, creados a imagen y semejanza suya. Agustín considera todos los requerimientos de nuestra naturaleza -alma y cuerpo en unidad-, cosa que no hacen todos los moralistas. Epicúreos y estoicos son incompletos. Además, la Voluntad divina salvaguarda y fortalece nuestra libertad (v. párrafo siguiente), y por eso estamos sujetos a obligación moral, no a necesidad física -como lo están los seres irracionales. En todas las creaturas **hay una ley natural**, participación de la ley eterna.

d) **La iluminación también nos hace ver esa ley natural, promulgada, inscrita** en nuestro corazón. Todos los hombres son conscientes en cierta medida al menos, de normas y leyes morales. Los hombres las ven “en el libro de aquella luz que se llama la Verdad”. Trin 14,15,21. El hombre está obligado entonces a seguir esa ley grabada en su corazón, que es la ley natural, reflejo de la ley eterna, y que no es arbitraria, sino de acuerdo a la naturaleza misma del hombre. (Dios ha querido recordar y perfeccionar esta ley por medio de la revelación: ley divina positiva).

4. En el **usar o disfrutar las cosas**, el hombre debe saber estimarlas en su justo valor: Vive justa y santamente quien ama ordenadamente (en la medida que conduzcan o no). Doctr 1,17,28.

La virtud es el orden del amor (amar lo que debe ser amado). Civ 15,22.

Sería largo, y no parece ya necesario, mostrar que no se trata de egocentrismo.

El amor sale de sí. En ti debe haber una fuente, no una bolsa. Serm 101,6 [→ Nietzsche]

5. Dijimos ya que Agustín considera al hombre real -caído y redimido. No podemos cumplir la ley ni comenzar a amar a Dios, ni unirnos con Él si no tenemos la ayuda de **la gracia divina**.

Ep 140,21,14; 145,3,4; ep.R 9,15. Es célebre la frase de Agustín: “Dame lo que me pides, y pídemelo lo que quieras”. D.q 83,31,1; Conf 10,29,40.

Con la gracia y la caridad, la ley no es algo molesto, sino algo amado. La actitud ante la ley no es la del esclavo, sino la del hombre libre, la del amante apasionado. Ni estamos solos. En este y todos los terrenos Cristo es nuestro maestro. Ep.Ioan 3,13; 16,3.

[En nuestro ambiente cultural es odiosa la *frase cumplir la ley*. En la Biblia es una manera de amar. → el estadio ético en Kierkegaard].

VII EL PROBLEMA DEL MAL

Si Dios es creador y la Bondad misma, ¿cómo es posible el mal? Agustín joven tomó la solución maniquea. Plotino lo libró: **el mal es un no-ser, una privación**. Falta algo que debería haber. Por ejemplo, en el mal físico: ceguera, abulia en el hombre (no se dicen de una piedra). Añade Agustín que el mal físico es una fuente de bien, pues fuerza a las creaturas a superarse, a realizar sus capacidades. Pero el verdadero maestro de Agustín fue Ambrosio: la voluntad humana es la causa del **mal moral**. La naturaleza del hombre es buena en sí, pero no realiza el bien que debería. La voluntad en sí es buena; el acto físico como tal, también; pero no se realiza el bien, y la voluntad es responsable. Lib arb 1,16,35; c.Iul 1,9,44. **No hay causa eficiente sino deficiente** del mal; pues el mal no es un hacer, sino un dejar de hacer. Civ 12,7. A Dios le pareció más glorioso sacar el bien del mal que suprimir el mal. No nos juzguemos más sabios que él, sino mejor cantemos sus alabanzas. Si Dios permite el mal es porque de ahí brotarán grandes bienes. (Agustín trata estos problemas sobre todo en Lib arb 3, y en sus obras contra los maniqueos).

VIII LA LIBERTAD Y LA GRACIA

El problema es ante todo teológico. En estos APUNTES damos una visión sucinta de conjunto, por su relación con la filosofía. Importa tomar en cuenta el camino que Agustín recorrió. Al principio, tratando de explicar el mal y contra los maniqueos, aparece como campeón de la libre elección humana. Más tarde, al explicar el bien y contra los pelagianos, parece exaltar tanto la gracia, que Pelagio lo acusó de negar la libre voluntad; y en el siglo XVII los jansenistas lo interpretarían en sentido predeterminista. En realidad Agustín, en la controversia antipelagiana, defiende tanto la gracia como el libre albedrío. Agustín no solucionó hasta el fondo todos los problemas, pues se trata de misterios de la fe; pero su solución al conjunto no se contradice, y es de las más interesantes. Al estudiarlo -él mismo pide (Retr pról I) ser leído en orden cronológico: hay que atender a fechas, contexto, intención, vocabulario.

1. Presupuestos.

El hecho de que la felicidad no pueda ser conseguida por la sola voluntad indica la dependencia del hombre. Si estuviera en el poder del hombre, todos los hombres serían felices (es el tema del *De beata vita*). El fin del hombre es la unión con Dios, como vimos. Dios es un bien tan grande que nadie que lo abandona puede ser feliz. Na.boni 7. Realizar un bien de bajo orden no es en sí pecado; es pecado cuando la elección envuelve el abandono de Dios. Retr 1,9,6.

Agustín NO considera al cuerpo como fuente de pecado, sino *a la carne*: No fue la carne corruptible la que hizo al alma pecadora; sino el alma pecadora la que hizo al cuerpo corruptible. Civ 14,2,3.

LIBERTAD Y LIBRE ALBEDRIO.

Agustín distingue entre las dos; importa atender a esa distinción, pues la tendencia popular los identifica e interpreta en el sentido de *hacer lo que me venga en gana*.

Libre albedrío = facultad de libre elección. Equivale al *hacer lo que me venga en gana*. La voluntad no sólo es libre para escoger entre motivos, sino para hacer o no lo recto; nadie quiere contra su voluntad. Ni el cuerpo ni otra mente son tan poderosos para forzarnos al mal; hacemos el mal por nuestro libre albedrío. Respecto de Adán, mucho menos: no había nada que lo arrastrara al pecado. El pecado provino del libre albedrío. Agustín, con los pelagianos, admite que sin libre albedrío no habría ni responsabilidad, ni mérito, ni demérito. Lo que les critica es que exageren su poder. En resumen, la voluntad es libre, es la fuente de todas las opciones, para el bien o para el mal. Lib arb, *passim*, p. ej. 1,10,20; 1,16,35; 2,14,37; 3,18,52; duab. an. 11,15.

Libertad = el libre albedrío que se usa para conseguir el verdadero fin. Cuando se usa el libre albedrío para hacer el mal, ¡no se realiza la libertad, sino que se pierde! ¡Se pasa al estado de esclavitud! Sólo somos libres cuando hacemos el bien; y cada vez se acrecienta la libertad.

Lib arb 1,13,29. La libertad es el gozo de hacer el bien. Ench 9,30. [→ Kierkegaard].

El problema se le presentó a Agustín vivencialmente. Según Lib arb, debería ser más fácil a la voluntad mandarse a sí misma que no al cuerpo, por ejemplo el acto de andar; y nada habría superior a la voluntad. Sin embargo Agustín no pudo ir a donde todos sus huesos clamaban que debía estar. La voluntad está dividida, como si se tratara de una enfermedad. Conf 8,9-10. La vida es un combate [Job 7,1], y esto lo supo Agustín por experiencia; como sabría por experiencia la existencia de su libre albedrío y lo indispensable que era la gracia. Para Juliano la voluntad es tan independiente que no hay combate.

2. Deleite o DELECTACIÓN.

Vimos antes que en el alma, como en el cuerpo, hay un peso: *Pondus meum, amor meus*. Vamos a lo que amamos, a lo que nos gusta y deleita. Donde está nuestro deleite está nuestro tesoro, y ahí está nuestro corazón. Puede tratarse del deleite en el amor puro, en el heroísmo; pero también en el homicidio, en el adulterio. Mus 6,2,29; Serm 159,3,3; Salm 31,2,5; Ep 55,10; 157,2,9. Puede preguntarse por qué nos deleita el mal.

3. Consecuencias del pecado original.

Son la concupiscencia, la ignorancia, la dificultad en hacer el bien, la muerte; pero el pecado original no destruyó la naturaleza ni la pervirtió totalmente. La naturaleza hará el mal, será malvada, pero no es mala en sí misma; estará corrompida, pero sigue siendo racional y capaz de conocer la verdad y de amar el bien. Al pecar pierde el hombre la libertad, pero no el libre albedrío. Na.gr 32,36; 67,81; c.2 ep.Pg 1,2,5; i.c.Iul 6,2; Ench 9,32. Negar el libre albedrío recurriendo a Rom 7,14ss (no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero), es malentender a Pablo. De d.q. ad S. i,2,1; i.c.Iul 3,117,110; 5,48. En nosotros se da una solidaridad colectiva con el pecado de Adán; y también responsabilidad personal con los pecados propios, que renuevan la solidaridad con Adán.

La función del libre albedrío no es cumplir la justicia cuando le plazca, sino pedir a Dios el auxilio para cumplirla, un auxilio que Dios quiere dar. De d.q. ad S. i,1,14; Conf 8,4.

Las gracias (actuales).

Son ayudas divinas a nuestro entendimiento y voluntad para que podamos realizar actos salutíferos; son gracias sobrenaturales, diversas de las propiedades de nuestra naturaleza, diversas del concurso universal. Como la palabra lo indica, son dones no debidos a nuestros méritos, ni las podemos exigir; y requieren el consentimiento del hombre. Los pelagianos negaban la necesidad de la gracia para cumplir los mandatos divinos; decían que bastaba la naturaleza humana en cuanto al poder, al querer y al realizar el acto mismo; Juliano pensaba que la gracia destruiría la voluntad. Pelagio admitía un tanto la gracia externa: la ley, y la doctrina y vida de Cristo, aunque sólo como ejemplo. Agustín: tanto la gracia como la voluntad son necesarias para el acto meritorio. Sin Dios el hombre no puede nada. Cumplimos la ley si queremos, pero eso es posible porque Dios prepara nuestra voluntad con fuerzas eficaces. pecc.mer ii,17,26; ii,19,32-3; gr.lib.arb 13,25; 16,32; Praed. s. 2,5; 5,10.

Al texto de Pablo “no hago el bien que quiero...”: la gracia de Cristo nos libera. Conf 7,21,27. Dame lo que me pides, y pídemelo lo que quieras. Conf 10,29,40.

4. Efecto de la gracia.

Substituye victoriosamente la delectación del mal por la del bien, un deleite por otro deleite, da suavidad y gusto por la acción querida por Dios. Pero NO destruye el libre albedrío. Lo que pasa es que la decisión voluntaria nunca carece de motivos. La piedra no cae sin causa, pero cae sin motivos: no tiene libre albedrío. Una voluntad sin motivos sería imposible; que los motivos destruyan el libre albedrío sería absurdo. La delectación sea del mal, sea de la gracia, no violenta la voluntad. La delectación de la gracia es un motivo por el cual la voluntad consiente tan libremente como consentiría a la delectación del pecado caso de que no hubiera gracia. La delectación agustiniana es victoriosa, pero no elimina la acción libre. Esto se comprende sin dificultad en el caso contrario: el del hombre que libremente desprecia la gracia para pecar; en este caso la concupiscencia lo deleita más. Siempre ha habido libre elección: El Antiguo Testamento manda y prohíbe actos. Hay quienes presentan (jansenistas, Harnack) la gracia de que habla Agustín como *irresistible*. Agustín no la considera irresistible, sino eficaz y victoriosa: presenta un motivo, una delectación mayor, pero no fuerza a la victoria.

Slq 1,1,5; qnt.an 1,36,80; Lib arb 3,25,14; S.et l. 34y60; gr.lib.arb 15,31; corrept 2,4; 12,38.

Notas.- Los cánones del Concilio de Orange (Arausicano II) están tomados de Agustín: Dios ayuda al hombre a actuar, pero no lo dispensa de actuar. Pelagio afirmó tan fuertemente el libre albedrío, que negó la necesidad de la gracia.

En el siglo XVI Lutero afirmaría fuertemente la gracia, y negaría el libre albedrío.

Bajo la acción de la gracia, la voluntad conserva su libre albedrío y adquiere la libertad.

Por el pecado -y en concreto el de Adán- se pierde la libertad, pero no el libre albedrío. La gracia nos libera (Juan 8,32-6: El que comete el pecado es esclavo del pecado...si el Hijo los hace libres, ustedes serán realmente libres. Cf. Rom 6,20). Cuanto más obra Dios sobre el hombre, éste es más activo y más libre. El hombre hace suya la voluntad de Dios. Ama y haz lo que quieras. ep.Ioan 7,8. La libertad nos deleita. Cuando temes lo justo, Dios no te deleita; si actúas como siervo, no te deleita. Que te deleite, y serás libre. In Ioan 41,8,10. [Jansenio se apoyaría en este último texto para minusvalorar el papel de la voluntad. Y es que razona siempre -comenta Gilson- como si la delectación fuera, en la voluntad, un peso diferente de la voluntad misma, tan diferente como lo es el conocimiento. En realidad, la delectación es únicamente amor, el peso interior de la voluntad. El hombre halla gozo en la gracia. La libertad plena se obtiene cuando el alma actúa por amor de la delectación liberadora. c.2 ep.Pg 1,10,22. Con ustedes edifica Dios su templo, pero no como con piedras inmóviles que el constructor lleva y pone; sino que ustedes son piedras vivas. Ustedes son conducidos, pero ustedes corren y siguen. Serm 156,12,13.

5. LA PREDESTINACIÓN divina.

Es la previsión infalible de las obras futuras, por la cual Dios prepara las circunstancias y las gracias salutíferas a sus elegidos. dono P. 14,3 5; De d.q. ad S. passim. Se concibe que Dios nos coloca en circunstancias tales en que prevé que nuestra libre elección se decidirá por el bien.

[→ Molina].

Realizamos los actos libres que Dios quiere sin que él altere nuestro querer. Civ 5,10. Dios, en su eternidad ve nuestros actos libres sin hacerlos por ello necesarios. Lib arb 3,3,6 a 4,2.

[Nuestros actos no determinan su conocimiento]

¿Por qué Dios justifica a estos sí y a estos no? Agustín confiesa que no sabemos. Si sabemos que en Él no hay iniquidad alguna, sino una secreta e impenetrable equidad. Nos inclinamos ante un misterio inescrutable. Præd s. 8,16; corrept 8,17. Se habla de pesimismo en Agustín, porque considera a la humanidad como una *massa perditionis*. La expresión es fuerte, y se liga con la esclavitud del pecado, de la que sólo la gracia puede liberarnos. La misericordia divina salva a unos, sin méritos de parte del hombre; se trata de un don de Dios; hay predestinados a la salvación. Parece implicarse que habría entonces predestinados a la condenación. Agustín no lo dice. Tener en cuenta la diferencia: El bien lo hace Dios; el mal viene sólo de la creatura. Agustín no admite la reprobación positiva antes de la presciencia de los pecados [→ Molina]. Dios sería injusto si el hombre sin pecado se condenara. Dios no odia en el hombre sino el pecado.

Ench 27; Pec.or 29,34; De d.q. ad S. i,2,18; i.c.Iul 1,48; C. Iul 3,18,35; gr. lib.arb 23,45; dono P. 8,16; Ep 186,7 23; c.2 ep.Pg 4,6,16.

Suelen llamar a Agustín *tortor infantium*, torturador de niños, pues no piensa que se salven los niños que mueren sin bautismo; ni que sea posible un lugar intermedio a manera de limbo. pecc.mer 1,23,33; Serm 294,2-3; Ep 166,7,21.

El bautismo de agua puede suplirse con el bautismo de sangre Civ. Dei XIII, 7; bapt 4, 17; y con el bautismo llamado “de deseo” o “de fuego” [de quien actúa según su conciencia] bapt 4 21.

6. Comparación con Plotino. Para Plotino:

Uno	OMNIPOTENTE	EL MÁS LIBRE
Νοῦς y Alma del Mundo	Poderoso	Libre
Hombre	mezcla de poder e impotencia	menos libre
Seres Irracionales	Faltos de poder	no libres

Plotino: Parecería que el Uno no es libre, pues libertad implica dualidad. Pero si negamos libertad al Uno, estaría sujeto a casualidad, control y compulsión. La libertad en el Uno significa que el Bien no es otro que él mismo, que es completo en sí, que no tiene otro sobre sí. En el hombre la libre voluntad es una mezcla de poder y de impotencia. Plotino habla del dominio de sí; pero éste no se consigue por la lucha y triunfo de la voluntad; parece ser cosa de la inteligencia: que ésta se aleje de la materia, que el alma ignore al cuerpo. **Agustín** no habla de esta separación. Para Agustín lo sensible como tal no es obstáculo para la consecución del fin del hombre; la materia no es el mal, ni el no-ser, ni el mal es necesario. Na.boni 18; qnt.an 33,76; Serm 241; Conf 7,16; Lib arb 3.9. El retorno de Plotino es tan necesario como la emanación. En Agustín la libertad es fruto del amor divino.

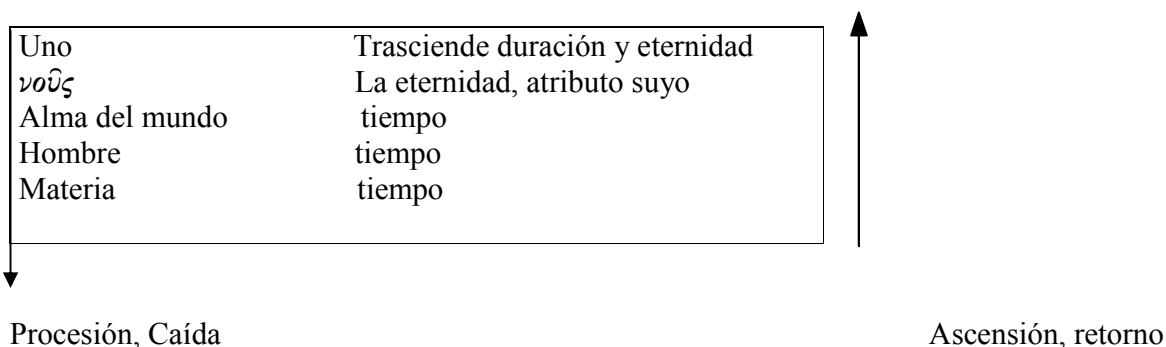
IX EL TIEMPO⁴

1 Introducción: Antecesores

Platón El tiempo es la imagen móvil de la eternidad, que avanza según la ley de los números.

Aristóteles El tiempo es el número del movimiento según el antes y el después.

Plotino Le reprocha a Aristóteles el absorber el tiempo en el movimiento físico. Plotino se sitúa en la eternidad, pero entonces le resulta paradójica la existencia temporal. Para explicarla hace que el tiempo nazca de una caída. Esta caída no se define, se narra. La naturaleza deseó otro estado diverso a su estado presente, y se puso en movimiento; y, con ella, el tiempo. Se movieron juntos. El Alma estaba inquieta; quería transponer sobre otro plano los objetos del mundo inteligible, pero se rehusó a que este mundo se le presentara de golpe: en lugar de la identidad habría devenir; en vez de la unidad indivisible, ese remedo de unidad que es la continuidad; en lugar de infinitud, progreso indefinido; en lugar de un todo dado de una vez, un conjunto que se va desenvolviendo. Sólo que así queda turbada la tranquilidad de las hipóstasis.



La inteligencia busca, al contemplarse a sí misma, la unidad de donde había salido. La eternidad se proyecta en el alma a manera de un deseo insatisfecho. El movimiento en Aristóteles es un concepto físico; en Plotino es sobre todo psíquico; y el tiempo de Plotino no es un número ni una ley; es más bien una grieta dentro del ser, que se traduce en una aspiración profunda y en un deseo indefinido. Pero al origen del tiempo hay una caída, casi a modo de tentación, de falta, o de un accidente. Plotino *estuvo a punto* de descubrir la creación: le hubiera bastado ver en el origen del tiempo no un accidente, sino una libre iniciativa. Ese paso no lo dio. El tiempo de Plotino ni es creado ni puede desaparecer: como equivalente de la eternidad no tiene ni principio ni fin.

Judaísmo y cristianismo. El mundo tuvo un momento inicial, y tendrá una consumación. Dios crea, perfecciona, repara, transforma. El hombre también actúa; y el tiempo es esencial. Plotino no admitiría instantes privilegiados como el de la caída y el de la Encarnación. Preguntaría: ¿cuándo, cómo, por qué ahora y no eternamente? Lo que el cristianismo llama Providencia, Plotino lo llama orden; a lo que llamamos oración, él lo llama contemplación: el tiempo se evapora.

⁴ Este párrafo es un breve resumen, con retoques, de: Guitton, Jean (1971). *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Vrin, Paris.

Bajo otro aspecto: Unos admiten un tiempo mítico; otros, un tiempo cíclico.

El tiempo mítico: a) estado bueno, b) ruptura: estado malo, c) retorno o recuperación.

El tiempo cíclico: niega un comienzo absoluto; retorno o recuperación son ilusiones.

Para Plotino el tipo mítico es el tipo de existencia, pero lo combina con el cíclico.

Precisando: Plotino rechaza el tiempo cíclico popular: el ciclo horizontal del puro devenir.

Pero lo acepta en altura: el orden temporal se edifica al interior del orden eterno.

Llega así a un movimiento inmóvil, a una historia lógica. Plotino está situado en la eternidad.

En Plotino, cada realidad: a) procede del Principio, b) es ella misma, c) retorna a su Principio.

Sólo que este ciclo no es sucesivo ni a la ida ni a la vuelta. Todo coincide:

La ida se convierte en retorno; el retorno en ida; la conversión compensa la procesión.

Cuando el alma regresa al dominio de lo inteligible, no conserva ningún recuerdo; no se acuerda siquiera de que alguna vez filosofaba, que desde abajo contemplaba los inteligibles. La memoria no pertenece a la unión alma-cuerpo, ni al alma separada. El pensamiento excluye al tiempo y a cuanto está en él. Todo pensamiento es a-temporal: *ἄχρονος πᾶσα ἡ νόησις*.¹

2 El tiempo poético⁵

Agustín es africano, no es alejandrino; romano de adopción, no griego. No se enreda en especulaciones filosóficas, sino que necesita apoyarse en una experiencia sólida, como la de su antiguo oficio. No busca el tiempo en la armonía de las esferas, sino en el canto, ritmo, cadencia y melodía del verso latino. En sus primeras obras, como en *De Musica*, considera un tiempo musical, estético, que, como el espacio, despliega la unidad de un número eterno. Por entonces no le preocupa el problema del origen del tiempo. Razona como geómetra sobre el orden y proporción. Después, a causa del problema maniqueo y para resolver el problema del mal, tiene que atender al problema de los orígenes.

3 Los orígenes del ser

La ascensión agustiniana *se parece* a la conversión de Plotino. Pero Plotino habla de hipóstasis y emanación; Agustín de Dios todopoderoso, creador y libre. Plotino encuentra una causalidad sólo ejemplar; Agustín, causalidad eficiente y creadora. En Plotino el mundo depende necesariamente de Dios, y Dios depende necesariamente del mundo: la emanación es necesaria. Agustín pone una relación unilateral: Dios produce el mundo como y cuando quiere. Y el acto de la libertad divina no puede situarse en el tiempo, pues se trata de la creación misma del tiempo. Para Plotino y los neoplatónicos, la creación temporal es impensable. Si el mundo fue creado en el tiempo, habría que admitir un tiempo indefinido anterior; sólo que si no hay movimiento, no puede haber tiempo. Teatralmente: ¿qué hacía Dios antes de crear cielo y tierra?

El joven Agustín imaginaba el espacio infinito, y admitía que Dios hubiera podido crear el universo después de *espacios infinitos de tiempo*. Después dejó de aceptar la infinitud del espacio y del tiempo. La pregunta de qué hacía Dios antes, no tiene sentido, pues no había ni un antes, ni un entonces: *non erat TUNC ubi non erat tempus*. Lo que pasa es que la imaginación, víctima del lenguaje, plantea un falso problema.

⁵ Omito varias citas para no recargar el texto. Son especialmente de:

a) *De Musica*, b) *Confessiones*, c) *De civitate Dei*.

Agustín no acepta el tiempo mítico de los paganos, que supone la preexistencia; las almas tienen un origen temporal. Tampoco acepta el tiempo cíclico; ¿dónde quedaría la felicidad de los elegidos, si puede acabarse? Cristo resucitado ya no puede morir, y tras la resurrección estaremos todos juntos con él. [Un exagerado podría decir: Cristo ya no puede morir: en este ciclo, concedo; en otros, pido la prueba] En Dios no hay sucesión; y sin embargo el carácter temporal del mundo no es ilusorio: Tú hablas eternamente; pero lo que hablando haces no se realiza simultánea y eternamente. En el tiempo hay creación, germinación, crecimiento, maduración. El tiempo es una creatura, tuvo principio, y no es coeterno con Dios. G.ad.l. 3,8; Civ 12,15,2.

4 Pasado, presente y futuro, ¿cómo son? El tiempo psicológico

“Si no me preguntan, sé qué cosa es el tiempo; si debo explicarlo, ya no lo sé”. El pasado ya no es; el futuro todavía no es. ¿Y el presente? Pasa tan rápido del futuro al pasado, que no podemos decir que ES: la única razón de su ser es precisamente no-ser.

Si el pasado existe, existe no como pasado, sino como presente: presente de pretérito, o memoria. Lo mismo con el futuro. El presente del futuro es la expectación. El presente del presente sería la intuición. (El punto matemático carece de extensión, valor cero).

[→ Kierkegaard; Bergson].

En métrica se puede usar la duración de una sílaba larga y de una breve (o letras, o versos). Pero con ello no tenemos una medida fija del tiempo. Un verso corto pronunciado muy lentamente puede durar más que un verso largo dicho de prisa. Cada parte de ese tiempo es susceptible de extenderse y de contrastarse. Agustín recurre a una metáfora útil: **el tiempo es una distensión del alma**: *distentio animi*, la acción de restirar; aquí no se implica la tensión, sino el despliegue: Es mi espíritu donde mido el tiempo: *In te, anime meus tempora metior*. Conf 11,27,36.

El presente del alma aparece como una **atención** tendida a la vez hacia lo que no es aún (espera) y hacia lo que ya fue (recuerdo). *Esta atención dura*. El alma tiene aptitud para distenderse en los dos sentidos. Notemos: en sí mismos los tiempos no pueden medirse, pues no se mide sino un tiempo consumado, que ya no existe; el futuro todavía no es; y el presente se va de inmediato. Relacionando el tiempo con el alma -en concreto con la memoria- esas medidas se hacen posibles.

El espíritu humano ESPERA, ATIENDE, RECUERDA. Esos actos se enciman entre sí, se continúan uno al otro. El futuro no existe, pero sí la espera del futuro; no hay un largo futuro, pero sí una larga espera. El pasado ya se fué, pero la memoria es real; y no hay un largo pasado, pero sí largos recuerdos. El paso de un momento presente es un punto y como punto matemático vale cero, pero la atención dura, y deja subsistir un momento lo que acaba de suceder.

[→ Kierkegaard; Bergson].

La noción que se haga uno del INSTANTE está cargada de consecuencias metafísicas con respecto a la infinitud del tiempo y a la inmortalidad del alma. Para Agustín el instante no es un límite abstracto del movimiento, sino un acto del espíritu; no algo inmóvil, sino un acto real, formado por la superposición de una tensión y de una distensión. La continuidad del tiempo no está formada por una serie lineal, sino que se enciman y se entrecruzan varias corrientes espirituales: espera, sensación, recuerdo. El instante es un evento de la conciencia, y no podría existir sin una conciencia expectante para preverlo y rememorante para retenerlo.

5 El tiempo espiritual

Agustín reconocería, con Aristóteles, que el alma no está en el tiempo; más exactamente: con Plotino diría que el tiempo es el que está en el alma. Sólo que Plotino hacía del tiempo la esencia del alma personal. Agustín sabe, por la fe, que el hombre está aquí provisoriamente para pasar una PRUEBA. El tiempo entonces no es algo que desde fuera le llegue al alma, sino algo más íntimo; pero tampoco le es tan esencial al alma que ésta cesara de vivir cuando el tiempo dejara de latir en ella. Lo difícil con el tiempo es que no se trata de algo físico, ni de una substancia, ni de un atributo, ni del sujeto mismo: es un estado que no existe sino en función del alma, para permitirle realizar etapas espirituales. Agustín pasa del orden poético y psicológico al espiritual. El alma está en búsqueda de Dios y de sí misma.

6 El tiempo de la historia personal en las Confesiones, tiempo y libertad

CONVERTIRSE quiere decir anular en sí la triple experiencia del pecado, de la conciencia y del tiempo. Para los griegos la culpa era algo inevitable, como un accidente de la naturaleza. No hay relación metafísica entre el pecado y el hombre. Por eso la conversión no era para ellos un evento focal de la vida humana. Los eventos no son sino algo que acaece: *συμβεβηκός*. Si se convierte, la conversión es una transformación que lo deja en una situación estable. El sabio recibe un don divino; no progresa en su interior: está sustraído al tiempo. En la tradición judeo cristiana se tiene la noción de pecado: ofensa responsable a Dios. La conversión comporta un aspecto negativo de alejamiento *ἀποστροφή*, y uno positivo de retorno a Dios *ἐπιστροφή* (hay otra noción vecina: vocación). Plotino ve en la conversión un medio para anular la existencia.

La conversión de Agustín pone tiempo y eternidad en relación.

Ya vimos que el hombre está dotado de libre albedrío; y que interviene todo un arte divino para que se dé la adhesión libre. “Coronando nuestros méritos, corona sus dones”. Ep 194, 1.

La libertad es algo más profundo que la independencia que experimentamos. Agustín habla de libre albedrío y de predestinación. Si negara el primero, tiene siempre el recuerdo presente de sus faltas. Si quisiera renunciar a la segunda, tiene siempre presente la reflexión sobre el don divino que recibió. Nadie como él persuadido del primado de la gracia; nadie como él describió con tanto cuidado los reflujos y titubeos del libre albedrío. Al estudiar la historia de un alma pasamos la frontera que separa a Plotino de Agustín. El Dios de Agustín no acaba con la libertad ni con el tiempo. Para Plotino, alejandrino, ni la muerte, ni el tiempo, ni la conciencia tenían sentido.

El tiempo de la historia integral en la Ciudad de Dios. Este punto lo veremos en el párrafo que sigue, y después habrá una conclusión.

X TIEMPO, FILOSOFÍA DE LA HISTORIA, SOCIOPOLÍTICA Y LA CIUDAD DE DIOS⁶

Se le puede considerar una filosofía o una hermenéutica de la historia. También se puede decir que mientras las *Confessiones* son la toma de conciencia del hombre, *De Civitate Dei* es la toma de conciencia de la humanidad. Agustín comenzó a escribir *De Civitate Dei* en 410, el año del saqueo de Roma por Alarico. Tardó 13 años en escribir los 22 libros que la integran. Para el gusto actual hay más bien desorden en la composición. Quizá porque Agustín no siempre escribía sobre esto, pues atendía otros problemas que preocupaban a sus contemporáneos.

1 Un amor común une a los hombres

Al conjunto de hombres que tienen un amor común se le llama ciudad, o sociedad: “Una multitud de creaturas racionales asociadas de común acuerdo en cuanto a las cosas que aman”. Civ 19,24. Si las cosas que aman son buenas, será una ciudad buena; en caso contrario, mala. Basta saber lo que un pueblo ama, para saber lo que es.

Toda sociedad quiere la paz. Es posible que hagan la guerra, pero para asegurar la paz según su amor. La paz es la tranquilidad en el orden: *pax, tranquillitas ordinis*. Civ 19,13,1. Y el orden es “la disposición de las cosas semejantes y desemejantes que da a cada una su lugar”: *ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio*. Ib. La paz significa que no hay ninguna guerra, ni contradicción, ni resistencia, ni adversidad. Ep 84,10. (Ahí entra la justicia). La paz reside en la buena voluntad. Conf 13,9. El orden consiste en subir de las cosas carnales a las espirituales, y en no caer de las espirituales a las carnales. ep.ad.gal.Ex 20.

2 La ciudad terrestre y la ciudad de Dios

Dos tipos de amores y de órdenes dan dos ciudades diferentes que místicamente -y al estilo del Apocalipsis- se llaman Babilonia y Jerusalén. La vida entremezclada de estas dos Ciudades constituye toda la historia. Agustín no se refiere a la Asiria ni a la Palestina geográficas sino:

a) a los no amantes de Dios, a los que llevan la vida del hombre viejo, unidos por el amor común a las cosas temporales en sí mismas; no las usan sino que las aman y disfrutan como fines últimos, con sed de poder y de posesión. Tal es la Ciudad terrestre.

b) a los amantes de Dios, unidos por ese amor: usan las cosas como medios para alcanzar la felicidad en quien aman. Tal es la Ciudad de Dios.

3 El tiempo y la filosofía de la historia

Se ha considerado a San Agustín el fundador de la filosofía de la historia. *De Civitate Dei* no es una teoría inductiva a partir de datos históricos, sino que ve en la historia la acción de principios universales obtenidos de la revelación, piensan algunos. Otros sí creen ver una inducción: Agustín hace filosofía de la historia partiendo del dualismo social que se ha dado a lo largo de la historia. Otros hacen ver que si bien da importancia a la voluntad y al amor, supone siempre un orden razonable que liga todos los fenómenos de la naturaleza y la caída de los reinos. Pudiera decirse mucho más. Sí parece que para Agustín sólo es aceptable una filosofía cristiana de la historia. Y la Encarnación está en el centro, es la sola mediación eficaz. [Caer en la cuenta de que hasta ahora ha sido difícil hacer filosofía de la historia sin una posición ya tomada].

⁶ Sólo se ponen las citas más significativas.

Da la impresión de que Agustín imagina la historia universal a semejanza de su propia historia. En su vida personal, la lucha del bien y del mal era una división del yo consigo mismo. En el mundo la oposición se da ya no dentro de una conciencia, sino entre dos Ciudades. El tiempo se desdobra: hay dos tiempos; y en perspectiva dos inmortalidades. El tiempo de la Ciudad terrestre es un tiempo de catástrofes, caídas, disoluciones, y la paz no es sino provisoria. El otro es un tiempo de crecimiento y de salvación. La caída en el Paraíso habría originado todo el movimiento dentro de la historia, y aun el combate interior dentro de una persona. Caín funda una Ciudad como para señalar que su reino es de este mundo, mientras que Abel, miembro de la Ciudad de Dios, no funda ninguna, para señalar que es *peregrino* hacia una morada más feliz.

En sus relaciones con el Imperio, el cristiano se sintió siempre peregrino. La construcción progresiva de esta Ciudad celeste es el significado profundo de la historia. Todos pecamos en Adán; y junto con él nos hicimos *massa peccati, massa perditionis*. Da la impresión de que el tiempo malo lo absorbe todo; y de que la Ciudad de Dios es posible sólo por la gracia. Por otro lado, las *Confessiones* parecen la historia de un elegido, que retorna al origen a pesar del mal. No parece que Agustín aplique esto a todos y cada uno de los hombres (teoría aceptable, teniendo en cuenta el mérito infinito de Cristo), sino que habría salvados y condenados.

4 Maniqueísmo

En cuanto se ha expuesto ven algunos la huella de nueve años de maniqueísmo que vivió Agustín: tanto el bien como el mal llegan a su término; y ven la semilla de la exageración jansenista, de que Cristo no murió por todos. Guitton sugiere finamente: Quizá Agustín hablaba así, porque la gente de la época quería que se hablara así. Y añade dos buenas notas:

a) Agustín, sin griego, se fiaba de la Vulgata que traducía Rom 5,12 *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* = *in quo omnes peccaverunt* = **en el** cual todos pecaron; y no: *propter quod*; ni: *eo quod* = **debido a que todos pecaron**, como traducían los pelagianos, y que son traducciones del más alto interés.

b) Sobre la expresión *massa peccati*. Para Pablo *φύραμα* significa en general la masa opuesta al fermento (1 Cor 5,6-7; Gal 5,9; Rom 11,6), o masa de arcilla del alfarero, la que utiliza para hacer sus vasos (Rom 11,21). Por otra parte, la idea de una masa material y pecadora era familiar a los maniqueos. Conf 3,10. En la mente de Agustín se haría una amalgama entre Pablo y Mani [no necesariamente].

La diferencia entre Agustín y los maniqueos es también aquí bastante neta: Primero, *el mal* ni es eterno, ni necesario. En segundo lugar, para Mani una ciudad buena lo sería por naturaleza, y la mala también por naturaleza. En Agustín las dos Ciudades son buenas por naturaleza. Una es mala sólo por su voluntad perversa. En Agustín luz y *tinieblas*, en cuanto son, son buenas.

5 Pelagianismo

En la controversia pelagiana hay textos que dejan la impresión de que Agustín reduce la *oración* a la oración de aceptación. Dios está en un presente eterno; tiene ante él todos los posibles; ningún acto nuestro se le escapa; no sucede nada que Él no haya querido; nuestras oraciones mismas proceden de la gracia. Pero hay que ver el conjunto de los textos de Agustín, y es fácil encontrar la oración de petición. Esta oración supone tanto lo importante como lo relativo del

tiempo. No se haría esta oración en un momento de apuro si no se creyera que la oración puede influir en el curso de los acontecimientos; que hay varias vías posibles; que el futuro comporta soluciones diversas. Pero ¿hay en Dios algo así como una espera? ¿Tiene necesidad de nuestros deseos para realizar su reino? ¿Podría el hombre, con una huelga de oración boicotear los planes divinos? Esto fue quizá lo que frenó a Plotino: la oración le parecía incompatible con la pureza divina. Agustín no se frenó. Si en el fuego de la polémica escribió textos difíciles, al fin de su vida precisa con exactitud, para afirmar con nitidez los derechos de la eternidad y los derechos del tiempo: *De prædestinatione sanctorum; De dono perseverantiae*.

Reuter y Harnack: Agustín nos fuerza a escoger entre la predestinación y la Iglesia (si hay predestinación, sale sobrando la Iglesia). Habría antinomia si la eternidad fuera de la misma naturaleza que la duración; si se pudiera razonar de la misma manera sobre una u otra. Agustín insiste en la profunda diferencia que hay entre las dos: La eternidad no es un tiempo estabilizado, sino un atributo divino. Y Dios es el creador de las libertades y de los tiempos. Agustín aconseja: actúa como si estuvieras predestinado antes de los méritos; trabaja pensando que serás recompensado por tus méritos. El esfuerzo, las obras, la oración, entran tal vez en los designios de Dios dentro de los medios que escogió para salvarnos. Y nuestra caridad ha de ser tal que oremos por la salvación de todos, porque estas oraciones son tal vez las condiciones escogidas para su salvación. La caridad es signo de la predestinación. corrept 46.

Agustín da un lugar cada vez mayor a la esperanza. Primero pensaba, como buen discípulo de la antigüedad, que la felicidad se encontraba ya en esta tierra. Después, al igual que Platón, atenúa su optimismo: El alma no puede ser feliz en esta vida, a no ser por la esperanza. Retr 1,4,3. El cristiano tiene una vida privilegiada: espera lo que vendrá; quiere conocer lo que ya sabe. La esperanza lo liga a la eternidad.

6 Estado e Iglesia

A veces parecería que Agustín identifica Estado con Ciudad terrestre, Iglesia con Ciudad celeste pero cuando lo hace es para simplificar la antítesis, ya que normalmente el Estado no se interesa por los fines sobrenaturales, mientras la Iglesia trabaja en construir la Ciudad celeste. Pero Agustín NO identifica sin más esos dobles.

Con mayor exactitud: La Iglesia no se identifica sin más con la Ciudad de Dios, pues ésta abarca a todos los elegidos de todos los tiempos, aun a los ángeles, aun a los hombres anteriores a la fundación de la Iglesia. Pero sobre todo porque un hombre cristiano puede tener el corazón en sí mismo y en las cosas, y no en Dios; tal hombre pertenece espiritual y moralmente a Babilonia. En cambio un pagano al servicio del Estado puede conducirse bajo el amor de Dios, trabajar por la justicia y la caridad; y entonces pertenece espiritual y moralmente a Jerusalén. No desesperemos de los ciudadanos del reino celeste cuando los veamos comprometidos en los asuntos de Babilonia; ni nos congratulemos sin más por aquellos que vemos comprometidos en asuntos espirituales. Vendrá un tiempo de cosecha, en que serán separados unos de otros. Salm 51,6. A Jerusalén pertenecen ciertos excomulgados que soportan pacientes, por la paz de la Iglesia, una humillación inmerecida; el Padre los corona en secreto; lejos de faltar ejemplos, son más abundantes de lo que uno se imagina. De v.rlg 11.

En este sentido se comprende que Agustín haya hecho suya la frase de Cipriano: “*Extra Ecclesiam nulla salus*”. A la Iglesia pertenecen los bautizados, pero siete páginas atrás vimos que hay tres clases de bautismo: agua, sangre y fuego.

La Ciudad de Dios NO es el reino milenarista de ciertos cristianos, NI la Iglesia jerárquica, sino una Ciudad trascendente, “cuyo ser es la verdad, cuya ley es el amor, y cuya duración es la eternidad”. Ep 138,3,17. Es anterior al mundo, pues sus primeros ciudadanos fueron los ángeles; tan vasta como la humanidad. Es la unidad espiritual de todo el universo, de la que forman parte cuantos han servido a Dios en justa manera. Ep 102, 11-2.

Algunos sugieren que Agustín en Occidente coincide con Orígenes en Oriente, al haber dado a la Ciudad de Dios un status metafísico, al haber dado al tiempo las características de la eternidad. El símil parece un tanto forzado. El platonismo de Agustín no destruye la importancia del tiempo histórico -probablemente tampoco lo hace Orígenes; [¡ni siquiera Platón!]- Agustín no admite el eterno retorno de los estoicos -tampoco Orígenes-, pues lo que comenzó en el tiempo se consuma en la eternidad. Civ 12,11-20; el tiempo no es la imagen moviente de la eternidad, sino un proceso irreversible en dirección definida. Agustín tampoco aceptaba la reencarnación, que Orígenes sí aceptaba.

Agustín sí identifica Iglesia militante con Reino (terrestre) de Dios, en el que la cizaña crece junto con el trigo, cosa que no sucede al interior de la Ciudad de Dios. En resumen: Ni la Iglesia militante se identifica con la Ciudad de Dios, ni ningún Estado concreto de la historia se identifica con la Ciudad terrestre. Las dos Ciudades, terrestre y celeste, se encuentran mezcladas aquí, y no serán separadas sino al final de los tiempos.

Lo que sí vio Agustín fue que ningún Estado pagano había realizado la verdadera y perfecta justicia. “¿Qué son los reinos sin justicia, sino grandes bandas de ladrones? ¿Y qué es una banda de ladrones sino un pequeño reino?” Agustín aprueba la réplica que el pirata dio a Alejandro Magno: “A mí me llaman ladrón porque robo con una pequeña nave; y a ti te llaman Emperador porque haces lo mismo con una gran flota”. Civ 4,4. Nunca dijo Agustín que *todo Estado* fuese pecador y obra del demonio. Pero sí que era, en cuanto consecuencia del pecado original (elemento desconocido por un análisis marxista, al que se atribuye un cierto optimismo exagerado respecto del hombre), un instrumento de fuerza, y que estaba corrompido por el pecado, como lo demuestran las guerras. De hecho es necesario el Estado; pero no puede ser justo a menos que sea cristiano; y que no se ponga como fin absoluto, sino como un medio para ayudar al hombre a realizar su tarea en esta vida, que es el camino hacia su meta divina: Que Dios sea amado por todos, y que los hombres se amen unos a otros. Ep 137,5,18.

7 Modus vivendi entre las dos ciudades

De hecho las dos Ciudades coexisten. Hay que encontrar un modus vivendi, que deje a la Ciudad de Dios la posibilidad de ir madurando. Los habitantes de la Ciudad de Dios viven junto con los de la Ciudad terrestre; son hombres como los demás; su cuerpo necesita bienes materiales; participan del orden, paz, ventajas, cargas y responsabilidades de la Ciudad terrestre. Sin embargo no se mezclan verdaderamente; viven con ellos, pero no como ellos; viven en el mundo, pero no son del mundo. Y aunque realicen los mismos actos, el espíritu es diverso: Unos aman y gozan las cosas terrestres en sí; otros las usan en vistas a un fin más elevado.

a) **La familia** es la célula base de la sociedad. No debe ser absorbida por el Estado, como pensaron los griegos. La patria es la extensión de la familia, pero la patria no ha de confundirse con el aparato administrativo, sino que es una realidad viva y concreta.

b) **El Estado.** Agustín, siguiendo Rom 13,1 dice que en el origen todo poder viene de Dios. Pero la intervención divina no substituye las causas segundas. El poder desciende sobre aquellos que la elección, instituciones o costumbres humanas hayan designado. El tipo de gobierno: monarquía, aristocracia, democracia, son para Agustín indiferentes. Lo que importa es que sean fieles mandatarios de Dios para mandar con prudencia, decisión y autoridad, no en su interés, sino para el bien público. A los súbditos toca obedecer para reavivar la caridad entre los hombres. Pero hay que desobedecer a las autoridades inicuas.

Esto no quiere decir que la Ciudad terrestre deba temer nada de la Ciudad de Dios, pues ésta exige más eficazmente lo que las leyes civiles quieren obtener. Un Estado que tuviera funcionarios, soldados, ciudadanos según el ideal del cristianismo, no tendría más que desear. El cristiano es el mejor observante de las leyes, precisamente porque no las cumple teniendo como fin esa Ciudad, sino otra superior. Y aun cuando el Estado infrinja sus propias leyes y las de la justicia, el cristiano las sigue observando. Los justos tienen mucho que sufrir y perdonar. (No parece que Agustín esté por una solución violenta a los conflictos).

c) **La guerra.** Tiene causas económicas: deseo desenfrenado de riquezas. Causas políticas: deseo de poder, patriotismo exagerado, ambición, distraer al pueblo de los problemas internos. Causas morales: la lucha entre las pasiones y la razón. Agustín propone dos principios a los beligerantes. a) El derecho está por encima de la fuerza. b) La paz mide la guerra. Por eso Agustín exige la fidelidad a los tratados, la renuncia a victorias inútiles, y la moderación con los vencidos.

d) **Derecho de propiedad.** Hay textos controvertidos en Agustín. Tiene dos perspectivas:

1ª. La relación con Dios. Siendo Dios el Creador, posee todas sus obras, y es el único poseedor. En este sentido el hombre no posee nada, y toda pretensión de propiedad es una usurpación.

2ª. La relación entre los hombres. Entonces existe un derecho de propiedad. Títulos justos: ocupación legítima, cambio, compra, regalo, herencia. Pero lo decisivo es que si bien Dios puso las cosas a disposición del hombre, éste puede servirse de ellas, no servir las.

Teniendo en cuenta la relación de los hombres a Dios, puede ser verdad que los bienes legítimamente poseídos según el orden temporal, no lo sean sino ilegítimamente en el orden espiritual. Los propietarios legítimos no siempre poseen los bienes. Dice la Escritura que el hombre fiel posee las riquezas del mundo entero, mientras que el infiel no posee nada. La propiedad se define no sólo por el título de adquisición, sino también por el uso de la cosa adquirida. Usar mal de un bien es poseerlo mal; es no poseerlo. De modo que teóricamente todas las cosas son de quienes saben usarlas en orden a la bienaventuranza en Dios, y ése es el único uso legítimo. Claro que una redistribución de los bienes según este principio constituiría una revolución que ni es posible ni deseable. ¿Cómo localizar a los justos? Y aun caso de encontrarlos, ellos no querrían poseerlos. La justicia perfecta parece que no se dará sino en la otra vida. Esto es, no se pueden transponer sin más las reglas de una Ciudad sobre la otra. La Ciudad terrestre tiene su orden, derecho y leyes; y ha de ser respetada. Al menos se garantiza así que no se harán algunos males.

e) **Trabajo.** Los griegos, y en particular Aristóteles, despreciaban el trabajo manual; Aristóteles no admitía que un obrero pudiera ser ciudadano. Agustín afirma la dignidad del trabajo, y da el ejemplo de San José y de San Pablo.

f) **Esclavitud.** Explícitamente Agustín no la condenó en cuanto institución. Tratan de excusarlo diciendo que era consciente de las necesidades económicas de la sociedad en que vivía [hay que buscar excusa mejor]. En todo caso no la justifica al estilo de Aristóteles. Dice a los amos que deben ver en los esclavos a hombres como los amos, y hermanos de Cristo. Los amos deben comportarse como padres de familia y, en cuanto sea posible, manumitir a sus esclavos. También tiene esperanza de que alguna vez desaparezca esta iniquidad.

8 Relaciones Iglesia-Imperio

El Imperio era la sociedad del pasado; la Iglesia, del futuro. Más profundamente, por razones de su último fin, los cristianos dentro del Imperio se sintieron siempre peregrinos; aunque físicamente mezclados, no comunicaban espiritualmente. Es verdad que los cristianos reconocían los poderes del mundo, y guardaban obediencia pasiva al imperio; pero tal lealtad era sólo externa. Hay varias tendencias en la época Patrística:

Orígenes: la unión con el imperio es necesaria.

En el extremo, Eusebio: La unión es necesaria: Un Dios, un Emperador.

El reino mesiánico de Isaías es el Imperio-cristiano. Constantino es el nuevo David.

Cipriano, de Cartago, es adverso al Imperio.

En el extremo, Tertuliano, de Cartago: Nada en común debe haber entre Iglesia e Imperio.

El Imperio es la Babilonia del Apocalipsis. (¿Qué entre Atenas y Jerusalén?).

Otros se oponían también por la proximidad de la Parusía.

En el siglo III va creciendo sin embargo la tendencia a asimilarse la cultura pagana.

Agustín tiene una desconfianza fundamental en el orden mundano. Critica al Imperio Romano por estar fundado -consecuencia del pecado original- en la fuerza y opresión. Progresivamente se va inclinando a una mayor colaboración entre Iglesia e Imperio. ¡Aprovechemos su paz!: *utamur et nos sua pace!* (Civ 19,26). Pero no le gustaba el compromiso político absoluto con el Imperio, ni la ideología de éste. Aunque le duele el saqueo de Roma (San Jerónimo exclamaría: ¡se secaron las fuentes de nuestras lágrimas!), critica el exagerado patriotismo de sus contemporáneos. Veinte años más tarde, a la llegada de los vándalos, no se movió de Hipona. Agustín quita al Imperio su aura de divinidad, esa aura que Bizancio trataría siempre de conservar. Dentro de la tristeza que siente Agustín ante la avalancha bárbara y el principio del fin del imperio, muestra un optimismo profundo: El mundo envejece, el mundo va a desaparecer; pero tú, cristiano, no temas, pues la juventud se renovará en ti, como la del águila. No que Agustín trate de destruir los Estados. Los Estados asirio, egipcio, romano, fueron malos e injustos, pero tienen su función, constituyen una sociedad.

Sociedad perfecta es: a) la que se ordena a la perfecta suficiencia de la vida humana como a su fin propio, b) y además tiene los medios suficientes para ese fin, de modo que no necesite ni dependa de otras sociedades. La sociedad perfecta natural sería el Estado; la sociedad perfecta sobrenatural es la Iglesia. En realidad, la única sociedad realmente perfecta es la Iglesia; y por tanto es superior al Estado, y tiene el derecho de valerse de los poderes de éste. Ep 105,6; 35,3.

[Tales conceptos atienden a la perfección esencial, no a la accidental o intensiva, que admite grados, como si los gobernantes o los súbditos son honestos o ladrones, si las leyes concretas son aptas o no, etcétera. Advertir las definiciones conceptuales]

Hay que dar al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios. Y si el César pide algo que es de Dios, el cristiano se lo rehúsa, no por odio al César, sino por amor a Dios. Esto es, la Iglesia no debe intervenir en los asuntos puramente civiles. Agustín no acepta sino con repugnancia ciertas cargas episcopales de la época, como la de juez y la de Defensor o tribuno del pueblo; y se queja del tiempo que le quitan estos asuntos. La Iglesia trata de informar a la sociedad civil con sus principios celestiales, ella, la levadura de la masa. Pero en Agustín no hay ni consagración ni condenación de la idea medieval de una sociedad civil sometida al Primado de la Iglesia. Eso sí, no se opone a que el Estado pueda ser utilizado para los fines propios de la Iglesia. Hay un problema delicado: Agustín pidió la ayuda del Estado contra los donatistas. Se le excusa diciendo que hizo este recurso dado que los donatistas usaron la violencia. Sí hay que precisar que no lo hizo para imponer la religión, pues en esto era tolerante. Nunca quiso, por ejemplo, que se convirtiera por la fuerza ni a maniqueos ni a judíos. Y se opuso siempre a la pena de muerte.

9 ¿Qué es el tiempo? Conclusión

El problema directo de Agustín fue el problema del mal; y este problema arrastra consigo el problema del tiempo. No se puede ver el problema del mal sin admitir que existe un tiempo, y que en el tiempo hay eventos reales que tienen consecuencias en torno a Dios. El problema del mal y del tiempo tienen la misma fuente: una grieta entre lo que es y lo que debería ser.

Los maniqueos africanos suponen dos tiempos diversos y desarticulados; la eternidad queda también desdoblada; el pecado tiene realidad máxima. **Los estoicos romanos** amalgaman tiempo y eternidad; el pecado pierde su realidad. Agustín tiene muy viva esta experiencia: Pequé. Y esta otra: Recibí la gracia. Sin pretenderlo inaugura un método metafísico nuevo, con la comunión de dos órdenes. Tuvo que discernir y oponer los dos órdenes: gracia y libertad, bien y mal, Iglesia y siglo, eternidad y tiempo. Su gusto por lo palpable lo hizo moverse en -y no deshacer- esa mezcla que ofrece la vida. Nosotros planteamos falsos problemas, falsas sabidurías, falsas salvaciones. Agustín acepta perderse en la profundidad del secreto de Dios. En conclusión: el tiempo es una grieta, un retardo, una espera, una distensión del alma. Y la historia, una distensión de la humanidad. Todos esos retardos y amarguras son para el hombre la condición de restituirse a su verdadera naturaleza, de realizar una novedad que no es mero retoque sino total transformación, la verdadera vía de retorno, la que no vio **Plotino**. Éste ya había caído en la cuenta de que la eternidad se traduce en el alma por un deseo que no se satisface, por una grieta que no se repara nunca; pero el tiempo como una prueba no tenía sentido para él. Para el cristiano la no-coincidencia que define al tiempo es fuente de un progreso substancial, exterior e interior. La solución de Plotino era huír del mundo; la del cristiano, vivir en el mundo, pero no ser del mundo; servirse de las cosas materiales, y no ser su esclavo.

Las religiones de la antigüedad no tienen su fundamento en la historia. Tienen la historia de su desenvolvimiento, pero no se fundan en una historia; sino en cosmogonía y mitos. **Los pensadores griegos** tendieron más a la especulación cosmológica que a la histórica. Y el tiempo pierde su importancia. Típico, Aristóteles: el tiempo es sólo el número del movimiento, no tiene sentido último espiritual; es inteligible sólo en cuanto es regular el movimiento de los astros. Y en general la doctrina de la recurrencia eterna del tiempo pesa sobre la mente griega. Aristóteles no ve inconveniente en que la guerra de Troya recomience sin fin. Hay historiadores griegos, como Tucídides y Polibio, pero en ellos el poder que gobierna la historia es de tipo necesario - némesis o fortuna-, que apaga la importancia del hacer humano.

La noción de un mundo histórico, de un progreso regular hacia adelante era la exclusiva de **Israel**, pequeño pueblo sin filósofos, y cuya historia política era insignificante. **El cristianismo** eleva a muy alta potencia la oposición entre la mentalidad judía y la griega: El conocimiento histórico es lo que le permite alcanzar la realidad viviente de su fundador [→ Kierkegaard]. La presencia, dentro del tiempo, del Hijo eterno de Dios, se perpetúa de muchas maneras, como en la Eucaristía. Los griegos se representaban la presencia de lo eterno en el tiempo bajo la forma de un retorno cíclico. Inversamente, imaginaban que el tiempo se continuaba en lo eterno; y que la vida presente no era sino un episodio dramático del alma. Para el cristianismo, las almas no tienen historia antes de su aparición; su origen es un nacimiento. Agustín explica ciertos aspectos del conocer no por reminiscencia, sino por iluminación. Queda así eliminado el tiempo mítico. Además: Las vidas se juegan una sola vez; Cristo encarna una sola vez; tras la muerte hay una consumación: También queda eliminado el tiempo cíclico.

En la eternidad se da el conocimiento del tiempo. Cuanto ha sido, es y será en el tiempo, se encuentra *eminente* en la eternidad, y ahí toma el tiempo todo su sentido. **En el tiempo** se prepara la eternidad de dos maneras:

a) por la continuidad: hay maduración;

b) por las crisis, que fuerzan al hombre a opciones liberadoras hacia niveles supremos del existir.

Así se establece una especie de circuito entre el tiempo histórico y la eternidad creadora.

El pensamiento cristiano insiste en la presencia, *eminente*, del tiempo en la eternidad; y en la presencia inmanente de la eternidad en el seno del tiempo. Salva los derechos de ambos.

10. Algunas notas finales.

1ª. El libro de Agustín *De doctrina christiana* fue importante en la educación. Fue muy leído por los educadores que fundaron universidades. Lo conocieron Anselmo, Abelardo, Hugo de San Víctor, John de Salisbury, Robert Kilwardby.

2ª. Se dice que ha habido filosofía agustiniana pero sin inspiración religiosa, en que la gracia queda relegada al orden extrafilosófico. Sería el caso, consciente o inconsciente, de Descartes. Pero entonces el agustinismo pierde su sabor.

3ª. Ilustres agustinianos fueron Buenaventura y la escuela franciscana. Pero algunos consideran a Tomás de Aquino el más grande discípulo de Agustín, no sólo porque aun difiriendo de él nunca abandonó su inspiración, sino sobre todo porque el tomismo tiene creatividad suficiente para asimilar los resultados del agustinismo; mientras no queda claro si el agustinismo conservó creatividad suficiente para asimilar, sin destruirse, los resultados del tomismo.

4ª. A la larga, el tomismo fue preferido. Tomás de Aquino presentó todo un sistema, articulado y totalizante, que lo protege (?) contra las desviaciones de que fue víctima el agustinismo, no tan sistemático. Entre las desviaciones, no imputables a San Agustín, citamos el jansenismo, por no hablar de otras más recientes y sutiles.

Entre los agustinianos célebres merece mención aparte Pascal.

Alta Edad Media Siglo VI.

PSEUDO DIONISIO.

...500...

Llaman así al autor de unos escritos que harían furor entre filósofos, místicos y teólogos del Medievo; y es que lo tomaron por Dionisio el Areopagita, discípulo personal de San Pablo. Mientras tanto nadie puso en duda su ortodoxia. Pero en el siglo XVII se dudó de la autenticidad del autor, y se le empezaron a notar puntos no tan ortodoxos. No se ha identificado al verdadero autor, pero se supone que sería un teólogo sirio que estaría escribiendo hacia el año 500, pues incorpora ideas del neoplatónico Proclo (418-83).

Vía positiva: Se atribuye a Dios las perfecciones más universales y elevadas: bondad, vida, sabiduría, poder. Estos atributos se dan en Dios de manera diferente a las criaturas [aa]:

- a) sin imperfección,
- b) sin distinción real de la naturaleza divina,
- c) como fuente para las criaturas.

Se expresan así: Dios es “la Belleza supraesencial”. El atributo más importante: Uno.

Vía negativa: Se niega de Dios los atributos más alejados de él, como la embriaguez o la furia, y de negación en negación se llega a “la oscuridad supraesencial”. La mente, desnudando la idea de Dios de todo antropomorfismo, entra a “la oscuridad del no-saber”: renunciando a toda captación intelectual, se entrega a lo intangible e invisible. La mente queda cegada por el exceso de luz. Pseudo Dionisio prefiere la vía negativa.

Obras: *Los Nombres Divinos. Teología simbólica* (perdida).

Heterodoxia: Se le señalan algunos puntos sobre la Trinidad (quiere llegar, más allá de la distinción de Personas a la unidad supraesencial; y sobre la Creación de tipo emanatista ¿?)

BOECIO.

480-524.

Cristiano. Estudió en Atenas. “El último romano y el primer escolástico”. Alto magistrado en la corte del rey ostrogodo Teodorico, fue ejecutado por éste, acusado de alta traición. Tiene elementos neoplatónicos, pero sobre todo aristotélicos. Se le considera transmisor de Aristóteles.

- Tradujo el *Organon* de Aristóteles, y lo acompañó de comentario. Este tipo de comentario se haría famoso en el Medievo. No se sabe si hizo otras traducciones de Aristóteles.
- En su obra *De Trinitate* expone las diez categorías; y hace notar que *substancia* referido a Dios no se entiende del mismo modo que referido a las criaturas. [aa]
- En su obra *De Consolatione Philosophiae* -escrita en la cárcel- desarrolla una teología natural de sabor aristotélico.
- En su *Eisagogé* de Porfirio, Boecio se inclina por la solución de Aristóteles al problema de los universales.

Algunas de sus definiciones pasaron a la historia:

Persona: *Naturae rationalis individua substantia.* (De duabus naturis,3).

Aeternitas: *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.* (Philos. Consol. 3,2).

Beatitudo: *Status bonorum omnium congregatione perfectus.* (Philos. Consol. 3,2) (I-II,3,2).

CASIODORO

Discípulo de Boecio, también en la corte de Teodorico.

Hizo un resumen del saber de su tiempo, que fue usado como libro de texto.

SAN ISIDORO DE SEVILLA. + 636.

Arzobispo de Sevilla en el reino visigodo. Hizo una enciclopedia, muy popular en la Alta Edad Media: artes liberales, jurisprudencia, medicina, arquitectura, guerra, navegación.

Famosas sus *Etimologías*, y su *Tratado de los Números*, de gran fantasía.

SIGLO IX

JUAN ESCOTO ERIÚGENA.

810-877.

Nació en Irlanda. Escoto: de *Scotia maior* = Irlanda. Eriúgena: Oriundo de Erin.

Aprendió griego bien, quizá en algún monasterio irlandés. (No toda la gente del tiempo sabía griego: ni Alcuino, ni Rabano Mauro; Beda el venerable, un poco). A los 30, 40 años se fué a la escuela palatina de Carlos el Calvo, en Francia. No parece que haya sido sacerdote. Interesante porque en la época es un caso aislado de especulación original, y *el primer sistema del Medievo*.

1. **Naturaleza que crea y no es creada.** Dios en sí mismo, causa de todo, incausado.

Vía positiva: Los atributos, como sabiduría, se entienden en sentido metafórico.

Vía negativa: Dios no es sabiduría. No hay contradicción con la vía afirmativa; sólo se niega que en Dios se dé la sabiduría humana. Puede decirse que Dios es supersabio; frase que parece afirmativa pero que es negativa, pues no hay nada en nuestra mente que equivalga al *super*. Así queda a salvo la infabilidad e incomprendibilidad divina. Algo sí se implica. En efecto, de una piedra decimos que no es sabiduría; y entendemos “menos que sabiduría”; de Dios entendemos “más que sabiduría”. [aa]

De Dios no se pueden predicar las categorías aristotélicas: ni los accidentes, como la cantidad, que implica dimensiones; ni la substancia: al modo dicho, es supersubstancia. En la Trinidad hay relaciones, pero no se trata de la categoría aristotélica, que es un accidente. Las categorías *acción* y *pasión* implican movimiento, y no pueden predicarse de Dios. La frase bíblica “Dios hizo todas las cosas de la nada” se mantiene, pero hay que explicarla. No podemos atribuir a Dios un hacer que sea accidente. La frase se entiende así: Dios es en todas las cosas; Dios es la esencia de todas las cosas; sólo Él es verdaderamente. La existencia, la esencia y el acto divino de hacer son ontológicamente una y la misma cosa. (Aunque el pasaje tenga sabor panteísta, no es panteísta, al menos de intención. El Eriúgena afirma la trascendencia divina)

2. **Naturaleza que es creada y crea.**

Ideas o Arquetipos, o causas primordiales, o *pre-destinaciones*. Son las causas ejemplares de las especies creadas. Existen en el Verbo, donde son una y no diversas, aunque en sus efectos sean múltiples. Sobre esas Ideas tiene el Verbo una prioridad lógica, no temporal: las Ideas están integradas en la procesión eterna del Verbo, y sólo en ese sentido se dice que son creadas; y son causa ejemplar, no eficiente.

3. **Naturaleza que es creada y no crea.**

Las creaturas participan de las Ideas, como éstas participan de Dios. Escoto Eriúgena usa metáforas emanatistas o difusivas. **Las creaturas son una participación, pero también una teofanía.** Son creadas de la nada, o sea, de la inefable, incomprensible e inaccesible claridad divina. Cuando Dios comienza a aparecer en las creaturas, puede decirse que procede de la nada

a algo (*ex nihilo in aliquid*). Puede decirse que la bondad divina en sí misma es nada, y que en la creación llega a ser, puesto que es la esencia del universo entero.⁷ Escoto Eriúgena no quiere ser heterodoxo. Intenta dar una explicación filosófica a los datos revelados, y cita a los Santos Padres; sólo que su terminología, comparada con la posterior, es todavía titubeante. {aa} No hay nada fuera de Dios, todo está dentro de Dios, en el sentido de que todo fue creado por Él [en Él vivimos. nos movemos y tenemos todo nuestro ser]. Dios de toda eternidad vio lo que iba a crear y lo creó de toda eternidad, pues en él visión y operación son la misma cosa; en este sentido Dios y las creaturas son uno y lo mismo, *unum et idipsum*. No que Dios tenga algo aparte de sí mismo, sino que Él es substancialmente todas las cosas. El hombre es un macrocosmos, pues resume en sí el mundo material y el mundo espiritual. [→ Nicolás de Cusa; Leibniz]

4. Naturaleza que ni crea ni es creada.

Dios como término y fin de todas las cosas. Al final atrae todas las cosas hacia sí, y ellas retornan a Él, de modo que Él es todo en todos: *omnia in omnibus*. El final del movimiento es su principio. El retorno a Dios se realiza por el Verbo encarnado, quien ha realizado la redención. Él lleva de nuevo toda la humanidad a Dios. Sólo en él, y en nadie más, está substancialmente unida la naturaleza humana con la divinidad. [Hasta aquí es ortodoxo. En cambio algunos notan sabor panteísta en las] Etapas del retorno a Dios:

a) Disolución del cuerpo en los cuatro elementos, b) Resurrección del cuerpo, c) cambio del cuerpo a espíritu, d) retorno de toda la naturaleza y de las causas primordiales a Dios. No parece que sea panteísta. Aclara que las almas individuales no dejan de existir al volver a sus causas; y que su deificación no significa su absorción substancial en Dios. Dice que se apoya en Gregorio de Nissa, Epifanio, Ambrosio.

Curiosamente dice que el hombre antes de la caída no era sexualmente diferenciado, y que volverá a ese estado. Parece que la resurrección del cuerpo sería natural. Lo que sería obra de la gracia sería la deificación que no alcanzan todos los seres humanos. Respecto de la condenación: Todo lo que Dios ha hecho, es bueno; así que los demonios y los hombres malos son, en este sentido, buenos, y no serán aniquilados. Los castigos eternos no podrán ser de carácter material; y, lo más importante, sólo pueden afectar lo que Dios NO ha hecho: La mala voluntad, que Dios no hizo. El castigo consistirá en que Dios impedirá eternamente la tendencia de la voluntad a clavarse en los objetos deseados en la tierra. Toda la naturaleza, todos los hombres sin excepción resucitarán con cuerpos espiritualizados y la posesión plena de sus bienes naturales, aunque sólo los elegidos gozarán de la deificación. Se apoya en 1 Cor 15. Dios todo en todos. El cuerpo sembrado corruptible, resucitado incorruptible.

Nota 1. Acepta el dogma; pero en las interpretaciones se siente más libre, y antepone la razón a la autoridad: “No nos corresponde juzgar de las opiniones de los Santos Padres, sino aceptarlas con piedad y reverencia, aunque no se nos prohíbe escoger la que parezca a la razón convenir mejor con las palabras divinas”.

Nota 2. Su obra más famosa, dialogada: *De divisione naturæ*, fue utilizada por varios escritores medievales. Como lo usaron también los albigenses, Honorio III, 1225, condenó la obra.

Nota 3. Línea de los que han exaltado la vía negativa: San Gregorio de Nissa, Proclo, Pseudo Dionisio, Juan Escoto Eriúgena.

SIGLO X. **La edad oscura.** El renacimiento carolingio no da los frutos esperados. El poco interés filosófico se centra en torno a cuestiones dialécticas y al problema de los universales.

⁷ Hegel, al final de la *Fenomenología del Espíritu*: <Del cáliz de los espíritus finitos brota la infinitud del Absoluto>.

...1050. Baja Edad Media

SIGLO XI

SAN ANSELMO

1033 – 1109

Nace en Aosta, Piamonte. En Bec estudia, llega a ser prior benedictino, y luego abad. 1093, arzobispo de Canterbury.

En el *Proslogium* retorna el agustiniano *credo ut intelligam*. “No intento, Señor, penetrar tu profundidad, pues mi entendimiento es insuficiente; pero deseo entender de algún modo tu verdad, que mi corazón cree y ama. Porque no busco entender para poder creer, sino que creo para poder entender”. Trae frases sobre la luz divina, al estilo de San Agustín. Ahí trae, en forma de oración, el famoso **argumento ontológico**⁸ para probar la existencia de Dios, que Copleston presenta así:

Dios es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse.

Es así que aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, debe existir, no sólo mentalmente, en idea, sino también extramentalmente.

Luego: Dios existe no sólo mentalmente en la idea, sino también extramentalmente.

La premisa mayor es la idea que el hombre tiene de Dios, aunque niegue su existencia.

La menor es clara: Si existiese sólo en la mente, no sería aquello mayor que lo cual nada puede pensarse; pues podría entonces pensarse algo mayor: un ser que existiese en la realidad extramental, y no sólo en la idea. Esto es, la idea de Dios como absoluta perfección es necesariamente la idea de un ser existente. Concluye Anselmo que nadie puede tener la idea de Dios y negar su existencia; sólo el insipiente dice en su corazón: “no hay Dios”.

Los atributos divinos están contenidos implícitamente en nuestra conclusión; pues en la premisa mayor se implica que Dios es omnipotente, omnisciente, justísimo, etcétera.

El monje Gaunilo atacó el argumento, por probar demasiado, al realizar una transición ilícita del orden lógico al orden real. Podríamos decir que las islas más bellas posibles debían existir en algún sitio, pues las podemos concebir. Anselmo negó la paridad, pues la idea de Dios como totalmente perfecto conlleva la existencia, cosa que no pasa con la idea de las famosas islas. O sea: hablar de un *ser necesario* puramente posible sería contradecirse en los términos.

Buenaventura, Descartes, Leibniz, en su tiempo, presentarían de nuevo el argumento, cada uno en su propio estilo, y retocado. Duns Scoto lo usa como ayuda incidental. Santo Tomás y los aristotélicos lo rechazaron, pues para ellos sólo valen los argumentos *quia* (porque), a partir de los efectos, a posteriori: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*.

[La objeción quizá más interesante contra este argumento es que muestra una idea sólo “negativamente posible” de Dios; y entonces no prueba. Tal vez probaría si mostrara una idea positivamente posible de Dios; pero no la puede mostrar.

Negativamente posible: No vemos ninguna contradicción en esa idea.

Positivamente posible realmente no hay contradicción en esa idea.

Esto puede mostrarse, pero sólo tras haber demostrado, a posteriori, que Dios existe.]

⁸ Algunos lo llaman argumento “a priori”. Más exacto es llamarlo “a simultáneo”.

En el *Monologium*, Anselmo: [aa]

- a) ensaya las pruebas basadas en los grados de perfección y en el principio de causalidad.
- b) Piensa analógicamente: Si se aplica a Dios cualquier atributo de las creaturas, sin duda hay que entender un significado diverso: *valde procul dubio intelligenda est diversa significatio*.
- c) Da razones en favor de la Trinidad.

En su *Cur deus homo*, algo semejante sobre la Encarnación y la Redención. Su intento de probar los misterios no es gnóstico ni racionalista. Supuesta la fe, trata de pensar (*Credo ut intelligam*). La fe tiene la primacía; pero también hay que hacer un esfuerzo por dar explicaciones racionales. Esta postura era novedosa, ante la actitud corriente entonces de explicar la revelación por la revelación, no por instrumental filosófico. [A veces Anselmo, como Agustín, pasa, sin decir agua va, de un campo a otro, del método filosófico al teológico. Después de Tomás ya no se puede mezclar los métodos. A quien lo haga se le reprocha dar un salto *agustiniano*. Nadie lo dice de Agustín -sería anacrónico hacerlo. Los pensadores que estamos viendo son ante todo teólogos].

En el diálogo *De veritate*, Anselmo:

- a) En la línea aristotélica, que seguirá Tomás, pone la verdad *en el juicio*:
Veritas = adæquatio rei et intellectus, adecuación de la cosa y del entendimiento.
- b) En carril más platónico pone la verdad de las cosas en la correspondencia de éstas *con su idea* en esa Verdad suprema que es Dios. De la verdad eterna del juicio humano concluye, agustinianamente, la eternidad de la causa: Dios. Dios, verdad eterna y subsistente, es la causa de la verdad ontológica de las creaturas. La verdad eterna es solamente causa; la verdad del juicio humano es solamente efecto; y la verdad ontológica de las creaturas es a la vez efecto (de la verdad eterna), y causa (de la verdad en el juicio).
Tomás conservará esta concepción agustiniana, pero subraya más la verdad en el juicio.

PEDRO DAMIÁN

Dios podría hacer que un hecho histórico se convirtiera en no-hecho.⁹

Para Pedro la dialéctica es esclava de la teología: *philosophia, ancilla teologiæ*. (en sentido fuerte, que no es el de Tomás).

SIGLOS (X), XI, XII

EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES

Modos de plantear el problema

1 Ontológico.

¿Qué es lo que corresponde, si hay algo que corresponda, en la realidad extramental, a los conceptos universales que se dan en la mente? (las antiguas Ideas de Platón).

Por aquí se fueron los primeros medievales.

2 Psicológico.

¿Cómo se forman nuestros conceptos universales?

3 Epistemológico.

Si los universales son sólo construcciones mentales, ¿es posible el conocimiento científico?

⁹ Ver Chestov, León. (1947). *Kierkegaard y la filosofía existencial*. Sudamericana, Buenos Aires.

Alcance del problema

Si todas las cosas subsistentes son individuales; si los conceptos universales no tienen fundamento en la realidad extramental, y son sólo construcciones mentales, hay una brecha entre pensamiento y realidad. Ahora bien, el científico expresa su conocimiento en términos universales; no hace enunciados sobre este electrón particular, sino sobre electrones en general; y si esos términos no tienen fundamento en la realidad, la ciencia es arbitraria.

Primera solución medieval

Realismo exagerado. Fredegisto, Remigio, Guillermo de Champeaux: El universal existe extramentalmente, tal como es pensado; como una substancia unitaria, de la que participan los individuos. A este ultrarrealismo se le llama también realismo ingenuo. Sus sostenedores llegaron a decir que a todo nombre o término corresponde la realidad positiva correspondiente: *oscuridad, nada*. [Platón trata el problema en sus diálogos *Parménides* y *Sofista*]. Lógicamente (¿?) se seguiría el monismo: todos los seres son modificaciones de una substancia, de un sólo ser.

Segunda solución medieval

Quasi nominalismo. Roscelin (Es difícil situar a Roscelin, porque sólo lo conocemos a través de Anselmo, Abelardo y John de Canterbury). El universal es una mera palabra, un *flatus vocis* (viento; pura palabra que se lleva el viento); y en concreto es así con los géneros y especies; lo real son individuos (Es probable que Roscelin, sin negar las ideas generales, haya sólo querido decir que su formación era subjetiva).

ABELARDO 1079 – 1142

De Nantes. Discípulo de Guillermo de Champeaux y de Roscelin. Tuvo escuela en provincia y después en París. Gran dialéctico, atrajo a muchos estudiantes, máxime desde 1113 (34) cuando empezó a enseñar teología. Recordar la trágica historia del romance con su discípula Eloísa, que culminó en que los dos entraran al convento. Abelardo fue combativo y despiadado con sus adversarios en el mundo de las ideas, y ridiculizó aun a sus maestros. Se hizo fama de hombre difícil de tratar, aun en las abadías de Saint Denis y de Saint Gildas.

Obras de Abelardo: *Lógica. Dialéctica. Theologia christiana* (remanejo del *De unitate et trinitate divina*). *Sic et non* (“Sí y no”, sentencias patrísticas contrapuestas). *Scito te ipsum* (conócete). *Historia calamitatum mearum*. Abelardo hizo teología “dialéctica”, esto es, con manejo filosófico, y no meramente escriturístico; y fue audaz en su trato de los misterios.

San Bernardo se asustó con la enseñanza de Abelardo, y lo acusó de herejía. Abelardo, seguro de sí, pidió un Concilio para exponer su pensamiento. El Concilio se celebró en Sens, 1141. Abelardo había pensado en el Concilio como en una academia en que él, gran intelectual y dialéctico, triunfaría sobre el monje Bernardo. Éste en cambio vio en el Concilio un tribunal ante quien llevaba un acusado; acometió desde el principio, y no dejó que Abelardo se moviera en su elemento: Ahí no se había ido a discutir; la fe o se acepta o se rechaza. Abelardo quedó desconcertado ante la avalancha de citas de la Escritura, y la acusación de ser arriano, nestoriano, pelagiano. Bernardo, el doctor melifluo, representaba la tradición incommovible; Abelardo, la modernidad audaz. Abelardo fue condenado. Apeló al Papa, pero no alcanzó a ir a Roma, pues cayó enfermo. Roma reiteró la condenación. Estando en lecho de muerte recibió la visita de

Bernardo y se reconciliaron. Murió en 1142 (63), y según su voluntad fue sepultado en el convento de Eloísa, quien le sobrevivió 22 años. Al morir ella, sus restos quedaron juntos. En 1817 fueron llevados al cementerio del padre Lachaise, donde tienen el mismo monumento funerario, todavía sitio de peregrinación para los amores imposibles. Eloísa, símbolo de fidelidad. Habían tenido un hijo, al que cuidó Pedro el Venerable, abad de Cluny.

Abelardo refuta el ultrarealismo, contra su maestro Guillermo de Champeaux.

- a) Si la especie humana está substancialmente tanto en S como en P, entonces S ha de ser P.
- b) Y la especie está presente en dos lugares al mismo tiempo.
- c) Esa teoría conduce al monismo o panteísmo.

Guillermo tuvo que abandonar el ultrarrealismo y cambió su teoría de la identidad a la indiferencia. S es hombre; P, también. La esencia o naturaleza *hombre* no es numéricamente la misma, sino semejante, pues se trata de dos hombres.

Solución de Abelardo. Lo que se predica (Salustio es *hombre*) no es una cosa, sino un nombre. Esto podría ser nominalismo, pero Abelardo se explica: no es lo mismo voz que palabra. Voz significa la palabra como entidad física (como cosa, y así es mero *flatus vocis*), y como tal no puede ser predicada de otra. En cambio *sermo* significa la palabra según la relación de ésta al contenido lógico, y éste es lo que se predica. Abelardo distingue así los órdenes lógico y real, pero no niega el fundamento objetivo del universal. En efecto, los conceptos universales se forman por abstracción: concebimos lo que hay ahí, pero no tal como está, no todo lo que hay ahí. Aunque Abelardo sitúa, como Agustín, las formas ejemplares en la mente divina, anticipa ya a Tomás de Aquino en este problema.

PEDRO LOMBARDO. 1100 - 1160.

Escuela de Hugo de San Víctor. Enseñó en la escuela catedral de París, y luego fue obispo de París. Famosa su obra *Cuatro Libros de Sentencias*, nada original, pero que influyó mucho, por su exposición sistemática y comprehensiva del dogma. Sirvió a modo de texto único, que recogía las sentencias de los Padres sobre temas teológicos, aunque toca puntos de filosofía: existencia de Dios, creación, el alma.

Universidades

Bolonia fue célebre en derecho; Montpellier, en medicina. La Escuela de San Víctor (fuera de París, en teología mística). La Escuela de Chartres tendió al ultrarrealismo, aunque puso de relieve ciertas doctrinas aristotélicas como lógica e hilemorfismo.

Ricardo de San Víctor

Presenta la prueba de la existencia de Dios a partir de los contingentes, con base en el principio de razón suficiente. También usa el argumento de los grados de perfección. [Ver estas pruebas en Tomás] En tercer lugar prueba la existencia de Dios a partir de la idea de posibilidad: En el universo nada puede existir a menos que tenga la posibilidad de ser por sí mismo, o la reciba de otro. Una cosa sin posibilidad de ser, no es nada en absoluto. El fundamento de la posibilidad de todas las cosas debe depender de sí mismo. Debe ser la suprema Esencia, como fundamento de todas las esencias; supremo Poder, como fuente de todo poder; suprema Sabiduría, como fuente de todas las sabidurías.

Siglos X a XII**PENSADORES ÁRABES****Traducción de Aristóteles**

Gracias a las traducciones de Aristóteles, y al propio pensamiento en la línea de Aristóteles, se considera que la introducción de Aristóteles en Occidente se debe a los árabes.

- a) En realidad las primeras traducciones fueron al sirio, hechas por cristianos sirios, en la escuela de Edesa (Mesopotamia), fundada por san Efrén, 363, y clausurado por el Emperador Zenón, 489, porque la escuela se hacía nestoriana. El trabajo se continuó en Persia.
- b) Después hubo traducciones del sirio al árabe.
- c) Hubo falsas atribuciones. El libro *Teología de Aristóteles* era nada menos que las Ennéadas de Plotino; y el *De causis* era la *Institutio theologica* de Proclo. Esto favoreció una interpretación neoplatónica de Aristóteles. Tomás descubriría que el *De Causis* no era de Aristóteles.

En Occidente ya se conocía parte del *Organon* aristotélico: Categorías -recordar Agustín - y el *De interpretatione*. Pero el *Organon completo* se tuvo hasta bien entrado el siglo XII. Hubo traducción directa griego-latín de algunos textos. Hubo también traducción del árabe al español y del español al latín. Centros de traducción fueron Catania y Toledo. Se ve que no puede decirse sin más que los escolásticos dependiesen sólo de las traducciones árabes. A fines del siglo XII se disponía de una traducción de los libros 2 y 3 de la *Ética Nicomaquea*, directamente a partir del griego. El *De Anima* se tradujo primero a partir del griego. Así que el problema no eran tanto las traducciones sino el pobre conocimiento histórico, el no advertir en muchos puntos la distinción entre Platón, Aristóteles y neoplatonismo. El estudio de los árabes hizo que los escolásticos latinos conocieran sistemas filosóficos independientes de la teología, y que apreciaran la distinción entre filosofía y teología.

Sobre todo las falsas atribuciones, como el *De Causis*, hicieron ver en Aristóteles un adversario de la religión. Un concilio provincial de París prohibió la enseñanza de Aristóteles (metafísica y cosmología, no la ética) en 1210. Gregorio IX, 1231, designó una comisión de teólogos para que corrigiera los libros prohibidos de Aristóteles, señal de que no se veía que todo fuera malo. Esta prohibición se descuidó, y para 1255 era enseñado oficialmente en París. Urbano IV, 1263, renovará la prohibición, dirigida, según parece, más bien contra Averroes.

ALFARABÍ

Bagdad 950

- 1 Distingue entre filosofía y teología.
- 2 Prueba la existencia de Dios como Primer Motor, al estilo aristotélico.
- 3 También usa el argumento de los contingentes: su esencia no implica la existencia.
- 4 Presenta la emanación tipo neoplatónica:
Uno, Inteligencia, Alma del mundo, cosmos, cuerpos.
5. La inteligencia del hombre es iluminada por la inteligencia cósmica, o entendimiento agente. Así se explica que nuestros conceptos se ajusten a las cosas, pues las Ideas en Dios son ejemplares tanto de las formas en las cosas como de los conceptos en la mente.

La iluminación se relaciona no sólo con el neoplatonismo sino también con el misticismo oriental. Alfarabí pertenecía a los sufíes, y su filosofía tenía orientación religiosa.

AVICENA

Persa 980-1037

Niño precoz, aprendió pronto varias disciplinas. Fue visir de varios sultanes, y fue médico. Leyó 40 veces la metafísica de Aristóteles sin entenderla, hasta que encontró un comentario de Alfarabí. Escribió mucho, casi siempre en árabe. Su obra principal: *As-Sifa* (Suficiencias).

- 1 Crea un sistema escolástico musulmán. Distingue entre teología natural e islámica.
- 2 La metafísica es el estudio del ser en cuanto ser. La mente aprehende necesariamente la idea de ser, por experiencia externa o interna. Avicena supone un hombre creado repentinamente, que carece de todos los sentidos corporales: será consciente de su propia existencia, y la afirmará.
- 3 Todos los seres son necesarios: El ser incausado es simple, sin composición de esencia y existencia. Los demás son necesarios, no por sí mismos sino que reciben la existencia de otro. El Ser que siempre está en acto debe ser absoluta bondad; y como los atributos divinos son indiscernibles, bondad y amor se identifican en Él. Siendo bondad y amor absolutos, Dios tiende necesariamente a difundir su bondad: La creación es necesaria: es *ab aeterno*. No hay en él libre elección para crear o no, ni para crear de otra manera u otras cosas. Hay grados de potencia y acto, desde la pura potencialidad o materia prima, hasta el estar siempre en acto.
- 4 Es imposible que Dios cree directamente cosas materiales. Directamente puede crear sólo un ser semejante a él: la primera Inteligencia. En el Uno no hay dualidad alguna; en la primera Inteligencia ya hay dualidad de esencia y existencia; y dualidad de conocimiento, pues la Inteligencia conoce al Uno como necesario, y a sí misma como posible. Avicena deduce a continuación las diez inteligencias. La décima es la dadora de formas, que son recibidas en la materia primera, y pueden así multiplicarse. La décima inteligencia tiene otra función, la de entendimiento agente: inteligencia unitaria y separada que ilumina el entendimiento humano y le confiere la captación abstracta de las esencias. Las inteligencias separadas difieren entre sí sólo específicamente.
- 5 La creación necesaria y la negación de que el Uno tenga conocimiento directo de la multiplicidad de las cosas estaba en divergencia con el Corán. Avicena trató de reconciliarlos. Así, no obstante su teoría del entendimiento agente separado, no negaba la inmortalidad del alma, y mantenía la doctrina de las sanciones futuras. La recompensa sería el conocimiento de objetos puramente inteligibles; y el castigo, la privación de ese conocimiento. Su teoría de la emanación conducía al panteísmo, del que trató de escapar afirmando la distinción de esencia y existencia en los seres que proceden de Dios.
- 6 Influjo de Avicena en los escolásticos: Tema del conocimiento. Iluminación. Relación entre esencia y existencia. La materia es el principio de individuación.

ALGAZEL

Bagdad 1058-1111

- 1 Sufi, espiritual y místico. En nombre de la ortodoxia islámica lucha en contra de Aristóteles y, por tanto, de Alfarabí y Avicena, en su libro *Destructio philosophorum*. Como al refutar cita a sus adversarios, algunos en Occidente creyeron que decía lo mismo. Representa la protesta del misticismo contra el racionalismo.
 - Sufies: una especie de fideísmo. El Corán y nada más.
 - Musátiles: una especie de racionalismo. Concordia entre fe y razón.
 Se retiró a Siria, donde llevó una vida de ascetismo y contemplación. A veces salía de su retiro, y tenía discípulos. Creó una espiritualidad con inspiración islámica, judía, neoplatónica y cristiana. Sus opiniones propias las expone en: *Revivificación de las ciencias religiosas*.
- 2 Contra Avicena: Dios creó el mundo en el tiempo y a partir de la nada. La causalidad divina es universal. Pero Algazel llega a negar la actividad causal de las creaturas, y da una explicación ocasionalista.

AVERROES

Córdoba 1126-1198

- 1 Estudió teología, jurisprudencia, medicina, matemáticas, filosofía. Hijo de juez, ocupó puestos judiciales en Sevilla y en Córdoba. Médico del Califa, 1182. Luego cayó en desgracia. Se fue a Marruecos, donde murió.
- 2 Gran entusiasmo por Aristóteles, sobre quien compuso tres series de comentarios. Por eso Averroes es conocido como El comentador.
 - a) Comentarios breves: Conclusiones de Aristóteles, sin pruebas ni referencias históricas. Destinados a los estudiantes sin tiempo para más.
 - b) Comentarios medianos: Averroes presenta el contenido de la filosofía de Aristóteles, y añade sus propias explicaciones. A veces es difícil distinguir entre uno y otro.
 - c) Comentarios mayores: Presenta una porción del texto de Aristóteles, y luego pone su propio comentario.
- 3 Aparte de esos Comentarios, se conservan:
 - La respuesta de Averroes a Algazel: *Destructio destructionis philosophorum*.
 - Varias obras de lógica.
 - Carta sobre la relación entre la inteligencia abstracta y el hombre.
 - Sobre la felicidad del alma.
- 4 Escala metafísica:
 - materia primera: pura potencialidad
 - acto y potencia: *natura naturata*
 - acto puro: *natura naturans*

La materia primera, como pura potencialidad, no puede ser término del acto creador, sino que es coeterna con él. En esto se relaciona con Avicena. Dios saca las formas a partir de la materia primera, y crea diez inteligencias, en conexión extrínseca con las esferas. Así evita la emanación y panteísmo de Avicena, aunque el orden de la creación es determinado.

- 5 No sigue a Avicena en la inmortalidad personal. El entendimiento agente es separado. El entendimiento pasivo, bajo la acción del entendimiento agente, se hace entendimiento adquirido, y sobrevive a la muerte corporal, pero no como personal, sino como un momento

del entendimiento universal, común a la especie humana.

En este punto lo seguirían los averroístas latinos.

- 6 Relación entre filosofía y teología. Averroes presenta la teoría de la doble verdad: La revelación o la teología exponen la verdad con alegorías. La filosofía entiende esa verdad con precisión intelectual. La enseñanza imaginativa del Corán se dirige al hombre ordinario, aun al iletrado, mientras que el filósofo alcanza la verdad sin los atavíos imaginativos.¹⁰ Averroes se malquistó así con los musulmanes ortodoxos, que veían subordinada la teología a la filosofía; ésta era el juez, al decidir qué doctrinas teológicas necesitaban interpretación, y cómo debían ser interpretadas. Averroes sentía poco aprecio por estos ortodoxos, e inversamente. La España islámica prohibió el estudio de la filosofía griega e hizo quemazón de libros.
- 7 Dante pone a Mahoma en el infierno; pero a Avicena y Averroes en el limbo -como no eran cristianos no los puso en el Cielo, donde sí puso a Sigerio de Brabante, averroísta latino. Parece que Dante debe mucho de su pensamiento a los árabes.

Siglos XI a XII

PENSADORES JUDÍOS

AVICEBRÓN

Málaga 1021-1070 *Fons vitæ*

- 1 Muy aristotélico. Hilemorfismo en todo lo creado. Pluralidad de formas.
- 2 Influencia neoplatónica: Emanación, con matices de Avicibrón.

MAIMÓNIDES

Córdoba 1135-1204 *Guía de perplejos*

- 1 Para Maimónides, Aristóteles es, después de los profetas, el mayor entendimiento humano.
- 2 En línea aristotélica, se atiene Maimónides a la percepción sensible y a la razón.
- 3 Pruebas de la existencia de Dios: Como Primer motor, Primera Causa, Ser necesario; y sigue la línea (como lo hará santo Tomás) de Aristóteles, Alfarabí y Avicena. Eso sí, insiste en el valor de la vía negativa para conocer a Dios.
- 4 Admite la Providencia divina. Niega la influencia determinante de los astros en la conducta humana.
- 5 Pero Maimónides no es fanático de Aristóteles: éste se equivocó al enseñar la eternidad del mundo. La revelación enseña que Dios creó el mundo y que lo creó de la nada: Dios es Creador tanto de la materia primera como de la forma; el mundo no puede ser eterno. La filosofía no puede demostrar la creación en el tiempo; pero sí puede mostrar que los argumentos contrarios no son concluyentes. La creación de la nada concuerda con los milagros. Dios es capaz de suspender las leyes de la Naturaleza; es señor de la Naturaleza; no lo sería si no fuera creador en sentido estricto.
- 6 Contra Averroes, admite Maimónides la inmortalidad personal, pero sólo para los justos.
- 7 Si algunas afirmaciones del Antiguo Testamento chocan con la razón, se deben interpretar alegóricamente. Los fanáticos vieron así a Maimónides como hereje. Los judíos de Francia pidieron ayuda a la inquisición contra Maimónides. En realidad éste no era heterodoxo, pero daba su lugar a la filosofía.

¹⁰ Para Hegel religión y filosofía tienen el mismo contenido. La expresión religiosa es pictórica; la filosófica es conceptual.

SIGLO XIII**GUILLERMO DE AUVERGNE**

París 1249

- 1 Encarna la transición del siglo XII al XIII. Obispo de París.
- 2 Argumento en favor de la creación en el tiempo [→ Buenaventura]. Si el mundo existió eternamente, tuvo que haber transcurrido un tiempo infinito antes del momento presente, lo cual es imposible. Por otra parte, si las revoluciones de un planeta están con las revoluciones del sol, 1/30, el sol habrá hecho desde la creación un número de revoluciones 30 veces superior a las del planeta. Pero si el mundo existe desde toda la eternidad, tanto el planeta como el sol habrán hecho un número infinito de revoluciones. ¿Cómo puede ser un infinito 30 veces mayor que otro?
- 3 Las cosas finitas tienen *ESSE* (existir). Dios es *ESSE*.
La existencia se aplica primariamente a Dios; secundariamente a las creaturas. [aa]
- 4 El alma no se distingue realmente de sus facultades. El entendimiento agente es una ficción inútil. Peor todavía el entendimiento separado de Averroes. Guillermo prefiere seguir la doctrina agustiniana de la iluminación, interpretada ideogenéticamente.

ALEJANDRO DE HALES, OFM Inglés 1170-1245

- 1 Primer profesor franciscano en la Facultad de Teología de París.
Como a sus escritos se añadieron los de otros, es difícil establecer su pensamiento propio.
- 2 Tiene actitud crítica ante Aristóteles. Los filósofos paganos fueron incapaces de hacer una filosofía satisfactoria, porque no tenían la revelación cristiana [→ Buenaventura].
- 3 La bondad (y otras perfecciones) se predica de Dios por naturaleza, como siendo idéntica a su naturaleza y como fuente de toda bondad. De las creaturas se predica *por participación*, en cuanto dependen de Dios, y reciben de él un grado limitado de bondad. [aa]
- 4 Respecto del conocimiento, Alejandro sigue la tradición agustiniana, e intenta conciliarla con Aristóteles. El entendimiento aristotélico tiene que ver con lo sensible, con los fantasmas y realiza la abstracción. El entendimiento agustiniano se refiere a formas espirituales no incorporadas a la materia. Y cuando se trata de conocer las formas superiores al alma, el entendimiento carece de poder a no ser que sea iluminado por Dios.

SAN ALBERTO MAGNO OP Suabia 1206-1280

- 1 Estudió en Padua, y ahí se hizo OP, 1223. Enseñó en Colonia y recibió el doctorado en París, 1245. Ahí tuvo como discípulo, 1245-8, a Tomás de Aquino. Los dos regresan a Colonia, 1248, para comenzar la Casa de estudios dominicana. 1254-57, Provincial de Germania. 1260-2, Obispo de Ratisbona. Luego se establece en Colonia. 1277 a París, para defender las opiniones de Tomás, muerto en 1274. Alberto Magno muere en Colonia, 1280.
- 2 Tuvo intereses y simpatías intelectuales. Mentalidad abierta. Simpatizando con el neoplatonismo y con san Agustín, supo ver el tesoro contenido en los sistemas de Aristóteles y de los filósofos árabes. Vio también que algunos puntos de estos eran incompatibles con el dogma, pero vio que eso no era razón para desaprovecharlos del todo. Se propuso la tarea de recoger lo aprovechable; pero sería más bien su discípulo Tomás el que realizaría esta tarea.
- 3 Un aspecto importante que recogió Alberto de Aristóteles fue el interés por las ciencias y la observación empírica, aspecto que olvidaron -y olvidan- muchos aristotélicos y tomistas. Alberto realizó muchas observaciones sobre árboles, plantas, astros, animales; y en algunos datos corrigió a Aristóteles, de quien piensa recogió esos datos de oídas y no por observación directa.
- 4 En filosofía va aprovechando cuanto puede de Aristóteles, árabes y judíos. Tiene clara la distinción entre filosofía y teología. Usa la filosofía en el razonamiento teológico, y considera a la filosofía como disciplina independiente. Trata de ignorantes a quienes no lo vean así.