

San Agustín

Tanto la fe como la razón
conducen a la misma verdad: Dios

APRENDER A PENSAR

San Agustín

Tanto la fe como la razón
conducen a la misma verdad: Dios

© Oriol Ponsatí-Murlà por el texto.
© RBA Contenidos Editoriales y Audiovisuales, S.A.U.
© 2015, RBA Coleccionables, S.A.

Realización: EDITEC
Diseño cubierta: Llorenç Martí
Diseño interior e infografías: tactilestudio
Fotografías: Album: 23, 33, 46-47, 53, 67, 74-75, 111, 121, 145;
Archivo RBA: 133; Getty Images: 92-93

Reservados todos los derechos. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida por ningún medio sin permiso del editor.

ISBN (O.C.): 978-84-473-8198-2
ISBN: 978-84-473-8402-0
Depósito legal: B-24976-2015

Impreso en Unigraf

Impreso en España - *Printed in Spain*

INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO 1 El pensador errante	19
CAPÍTULO 2 Comprender para creer, creer para comprender	41
CAPÍTULO 3 Tiempo y eternidad	63
CAPÍTULO 4 La doctrina de la gracia	83
CAPÍTULO 5 Una filosofía cristiana de la historia	105
CAPÍTULO 6 El conocimiento es iluminación	125
GLOSARIO	149
LECTURAS RECOMENDADAS	153
ÍNDICE	155

INTRODUCCIÓN

Cuando san Agustín murió en Hipona la Real, el 28 de agosto de 430, la ciudad se encontraba bajo el asedio de los vándalos, que no tardaron en hacerla suya. La muerte del pensador tiene lugar, por lo tanto, justo en el momento en que el Imperio romano de Occidente empieza a dar muestras inequívocas de un agotamiento que desembocará en su disolución definitiva en el año 476. Esta anécdota biográfica resulta altamente reveladora de la posición que ocupa el pensador en el contexto de la cultura occidental antigua. Desde cierto punto de vista, Agustín es el último de los grandes filósofos de la Antigüedad. Sus puntos de referencia son inequívocamente los que le ha legado la cultura griega clásica, desde Platón hasta Plotino. A la tradición filosófica griega, Agustín, que se mueve en un contexto cultural plenamente romanizado, añade los referentes clásicos latinos. De esta manera, fundamenta su formación retórica bajo los modelos de Cicerón y Quintiliano. Pero el objetivo de casi la totalidad de sus escritos será servir a la fundamentación filosófica del cristianismo, signo inequívoco de que nos encontramos

delante de un pensador que abre las puertas de la Edad Media. San Agustín es, por lo tanto, a la vez, el último de los grandes pensadores antiguos y el primero de los medievales. Filósofo bisagra entre dos mundos, entre dos épocas, entre dos ciudades: la Roma imperial y la Jerusalén espiritual.

Leer hoy a san Agustín equivale a retrotraerse al punto de inicio de algunas de las líneas maestras que han marcado el desarrollo del pensamiento occidental en los últimos mil quinientos años. De forma muy diferente se habría desarrollado el debate filosófico-político sobre el modelo de sociedad medieval de no ser por la enorme influencia que ejerció *La ciudad de Dios* agustiniana. Algunos puntos de discusión centrales que emergen durante la Reforma protestante y la Contrarreforma católica tienen directamente en Agustín y su doctrina sobre la libertad y la gracia su punto de referencia primordial. El tránsito entre el platonismo y el pensamiento cristiano hubiera sido mucho más abrupto de no ser por la consistencia conceptual que le proporcionó el de Hipona. El Occidente medieval desarrolla y consolida su modelo de vida contemplativa en los monasterios (centros clave durante siglos para la difusión de la cultura) gracias en buena parte a la *Regla* escrita por san Agustín, que será el texto fundamental, junto con la *Regla* de san Benito, para ordenar la vida monástica en la Europa medieval. Ningún pensador de la Edad Media mínimamente informado dejará de asumir en mayor o menor medida la autoridad del hiponense: desde Anselmo, Pedro Abelardo y Bernardo de Claraval hasta Tomás de Aquino. El humanismo no se mostrará tampoco indiferente al legado de nuestro filósofo, que se convierte en foco de atención de personajes tan dispares como Juan Luis Vives, Erasmo de Rotterdam o Fray Luis de León, sin olvidar que el mismo Martín Lutero pertenecía, antes de romper con el catolicismo, a la Orden de San Agustín.

Su obra es una de las más imponentes de la Antigüedad tardía. Mucho más si tenemos en cuenta que fue escrita entre el momento previo a su conversión en el año 386 y su muerte en el 430, es decir, a lo largo de cuarenta y tres años. Está formada por un centenar largo de títulos, y la profusión de géneros y temas que abarca hacen de san Agustín un autor omnívoro. Sus responsabilidades episcopales en un momento en que el dogma cristiano se encuentra en proceso de discusión y consolidación le obligan a enfrentarse por escrito a quienes defienden interpretaciones teológicas, desde su punto de vista, erróneas. Se esfuerza en definir y concebir lo indefinible e inconcebible (*Sobre la Trinidad*). Como buen guía espiritual no elude la responsabilidad de dar orientación pastoral a sus feligreses, para los que escribe comentarios a algunos de los libros más importantes de la Biblia (Génesis, Salmos, comentados uno por uno, Job, Evangelio de Juan, Carta de Pablo a los gálatas...), a lo que hay que añadir sus magistrales sermones (unos cuatrocientos), de estilo directo y pedagógico, a la vez que de gran profundidad espiritual y calidad literaria. Igualmente aconseja a los casados, a los catequistas y a las viudas; mantiene una actividad epistolar constante con correspondientes de todo tipo y esparcidos por todo el Imperio; redacta tratados sobre la mentira, sobre la paciencia y sobre la felicidad; se enfrenta a maniqueos, donatistas, pelagianos y filósofos académicos; escribe sobre las artes liberales, y ordena la vida de los monjes. Y no solo eso, sino que construye también toda una teoría del conocimiento, una filosofía de la historia e inaugura el género de la autobiografía intelectual mediante una de las obras más leídas de la historia, sus *Confesiones*. San Agustín es un autor, simplemente, inconmensurable.

El libro que el lector tiene en sus manos quiere ser una invitación a la lectura de los textos de san Agustín mediante

una presentación selectiva de algunos de los temas capitales de su pensamiento. Con este objetivo, se ha dividido en seis capítulos, cada uno de los cuales aborda una parcela diferente de la filosofía del autor.

En primer lugar, el lector encontrará un capítulo que intenta contextualizar la aparición de una de las figuras más importantes del pensamiento occidental en una zona del Imperio romano, el norte de África, que reviste una importancia política y cultural que se sitúa muy lejos de nuestra tajante división entre el norte y el sur del Mediterráneo. Por decirlo de forma breve: la capital de la provincia romana de África, Cartago, donde Agustín completará sus estudios de retórica y que se sitúa tan solo a un centenar de kilómetros de su sede episcopal, Hipona, es, durante los primeros siglos de nuestra era, una de las ciudades más importantes del Imperio y no tiene nada que envidiar en algunos aspectos a la mismísima Roma. En este contexto plenamente latinizado, Agustín estudia a los clásicos y ve despertar, en él, el amor por la filosofía gracias a la lectura de Cicerón. Su talante exigente y apasionado, sin embargo, lo sume en un espiral de indagaciones y aproximaciones intelectuales a movimientos como el maniqueísmo, el escepticismo y el neoplatonismo, hasta que, como consecuencia de su encuentro con el obispo san Ambrosio de Milán, descubre una forma fructífera de dar vida a los textos sagrados de la Biblia: la lectura alegórica. El hecho de haber descartado distintas opciones filosóficas a lo largo de sus años de juventud, de forma previa a la conversión cristiana, tendrá un innegable valor clarificador para nuestro pensador. San Agustín sabe rechazar toda aquella doctrina que resulta incompatible con su forma de entender el cristianismo y a la vez llega a él armado con un poderoso instrumental filosófico, de raíz platónica, que en sus manos será un aliado eficaz para desarrollar un pensamiento cristiano de gran profundidad.

La conciliación entre fe y razón, a la que se dedica el segundo capítulo, es uno de los temas medievales por excelencia. Son pocos los pensadores que, entre la caída del Imperio romano de Occidente y el advenimiento del Renacimiento, no se preguntan en un momento u otro sobre los límites de la razón para alcanzar los misterios de la fe (o, visto de forma contraria, sobre los límites de la fe para alcanzar, sin el concurso de la razón, una perfecta comprensión de los mismos). Como en muchas otras cuestiones, san Agustín se convierte en punto de referencia ineludible para situar y responder a este problema. A lo largo de toda su producción se hace imposible trazar, con precisión de cirujano, la delimitación entre fe y razón. Para él, la fe no tiene nada de irracional, pues la entiende como una adhesión libre de la inteligencia a los postulados de la religión, como algo que defiende y preserva la Iglesia. A su vez, esta fe no es aún sinónimo de conocimiento, sino que requiere una dedicación activa de la razón para llegar a un conocimiento pleno.

Uno de los temas que atraviesa de forma transversal algunas de las obras más importantes de san Agustín, como las *Confesiones* o *La ciudad de Dios*, es la concepción del tiempo. Del tiempo en sí mismo, como problema netamente filosófico, y a la vez del tiempo de una historia que, para el de Hipona, está inevitablemente marcada por la ruptura que representa la encarnación de Dios en la historia de los hombres. La reflexión del filósofo en torno a la naturaleza del tiempo parte de una constatación hasta cierto punto paradójica: «¿Qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé. Si debo explicarlo ya no lo sé». A partir de aquí, ensaya una fecunda reflexión ontológica sobre la naturaleza del tiempo y su relación con la eternidad, que el lector encontrará esbozada en el tercer capítulo de este libro.

No podía faltar en un ensayo de presentación de los temas capitales del pensamiento agustiniano un capítulo dedicado a su doctrina de la gracia. O, lo que es lo mismo, al problema de la libertad. Libertad y gracia son dos conceptos fundamentales de la filosofía cristiana de Agustín, y su forma de abordarlos se convertirá en un punto de referencia ineludible, que influirá directamente en el debate sobre el libre albedrío protagonizado por Erasmo y Lutero mil doscientos años más tarde. El cuarto capítulo de este libro intentará responder a las preguntas planteadas por el propio san Agustín: ¿cuáles son los límites de la libertad humana? ¿Qué peso tiene esta libertad en la deliberación de nuestros actos? ¿Cabe la posibilidad que nos salvemos mediante nuestro propio mérito y esfuerzo, o debemos nuestra salvación únicamente a una elección divina?

Al inicio de esta introducción ya se ha señalado el carácter simbólico del asedio de Hipona la Real en el mismo momento en que san Agustín llega al final de sus días. La presión de los pueblos germánicos sobre los confines del Imperio, sin embargo, venía siendo un problema fundamental para su cohesión e integridad desde, por lo menos, dos siglos atrás. En verano del año 410, los visigodos, comandados por Alarico, saquearon ni más ni menos que el corazón político y espiritual del Imperio: Roma. La adopción del cristianismo como religión oficial es inmediatamente señalada por los nostálgicos de las creencias tradicionales romanas como la causa del declive imperial. San Agustín pondrá todo su empeño en la redacción de una inmensa obra de carácter apologético, *La ciudad de Dios*, que es, a su vez, el primer gran tratado de filosofía de la historia. El lector encontrará una presentación de esta particular filosofía cristiana en el capítulo quinto.

El problema del conocimiento ocupa el último capítulo de este libro. En san Agustín encontramos una original epis-

temología, o teoría del conocimiento, que es fruto de la combinación entre un utillaje conceptual de raíz neoplatónica y sus convicciones cristianas. Esta teoría se articula a partir del símil de la iluminación: el conocimiento humano tiene lugar bajo el efecto de las ideas contenidas en la mente de Dios, que iluminan a su vez nuestro entendimiento y hacen posible nuestro conocimiento.

Fe y razón, tiempo y eternidad, gracia y libertad, filosofía de la historia e iluminación como metáfora del conocimiento son, por lo tanto, los ejes conceptuales que han guiado esta presentación de uno de los pensadores más prolíficos e influyentes de la Antigüedad tardía, sin duda el más audaz de la Patrística cristiana y uno de los más importantes del conjunto del pensamiento occidental.

OBRA

San Agustín fue un autor prolífico cuyas obras nos han llegado prácticamente íntegras y en buen estado. La gran consideración que tuvo desde su misma época para la Iglesia ha sido fundamental en la conservación y difusión de su legado. Sus escritos pueden clasificarse en los siguientes grupos (las fechas de redacción son siempre aproximativas):

- **Autobiográficas:** como su nombre indica, en ellas el de Hipona habla de sí mismo, de su vida y de su obra: *Confesiones* (397-403) y *Retractaciones* (426-427).
- **Filosóficas y pedagógicas:** escritas básicamente durante su retiro en Casiciaco, en ellas Agustín se plantea cuestiones de tipo muy diferente, aunque ya desde una perspectiva cristiana: *Contra los académicos* (386), *Sobre la vida feliz* (386), *Soliloquios* (387), *Sobre la inmortalidad del alma* (387), *Sobre la música* (389) y la recopilación *83 cuestiones diversas* (395).
- **Apologéticas:** en estas obras, el obispo de Hipona va más allá de la vindicación de la religión cristiana para construir un edificio teológico y filosófico que afecta a todas las facetas del conocimiento: *Sobre la Trinidad* (400-420) y *La ciudad de Dios* (410-430).
- **Polémicas:** con gran erudición bíblica, Agustín defiende en estos textos la ortodoxia de la Iglesia frente a los errores heréticos: *Sobre las costumbres de la Iglesia católica y sobre las costumbres de los maniqueos* (389) y *Réplica a Fausto, maniqueo* (402).
- **Exegéticas:** se trata básicamente de comentarios con los que el pensador quiere echar luz sobre los textos bíblicos: *Comentarios a los salmos* (392-422), *Sobre la doctrina cristiana* (397) y *Tratado sobre el Evangelio de Juan* (406-414).

CRONOLOGÍA COMPARADA

V 354

Aurelio Agustín nace en Tagaste el 13 de noviembre.

V 367

Agustín inicia sus estudios de gramática en la ciudad de Madaura.

V 373

La lectura de *Hortensio*, de Cicerón, supone una revelación para Agustín.

V 374

Agustín empieza a trabajar como profesor de retórica en Tagaste y Cartago.

V 383

Llegada a Roma de Agustín, quien inicia su alejamiento del maniqueísmo y su acercamiento a posiciones escépticas.

350

360

370

380

390

H 363

Muerte de Juliano el Apóstata, último emperador que intenta la restauración del paganismo en Roma.

H 361

Fallecimiento del emperador Constancio. Su sucesor, Juliano el Apóstata, prohíbe la libertad de culto.

H 375

Tras el fallecimiento del emperador Valentiniano I, el Imperio se reparte entre sus hijos Graciano y Valentiniano II.

A 373

Ambrosio es proclamado obispo de Milán. Muerte de san Atanasio de Alejandría.

H 372

El emperador Valentiniano I promulga el primer edicto antimaniqueo.

V 384

Agustín se convierte en profesor de retórica en Milán, donde entra en contacto con Ambrosio y con la filosofía neoplatónica.

V 386

Conversión de Agustín y retiro en Casiciaco, donde empieza a redactar sus primeras obras.

V 388

Agustín regresa a Tagaste, donde funda un monasterio.

V 396

Agustín sucede a Valerio como obispo de Hipona.

V 397

Inicio de la redacción de las *Confesiones*.

V 410

Agustín empieza a trabajar en su tratado más ambicioso, *La ciudad de Dios*.

V 430

El 28 de agosto, fallecimiento de Agustín.

400

410

420

430

440

H 395

Fallecimiento de Teodosio, último emperador que reina sobre todo el Imperio. Este queda repartido entre sus hijos Honorio (Occidente) y Arcadio (Oriente).

A 390

San Jerónimo de Estridón comienza la traducción de la Biblia del hebreo al latín, la *Vulgata*.

H 380

Por un edicto promulgado el 27 de febrero por el emperador Teodosio, el cristianismo se convierte en la religión oficial del Imperio.

H 429

Genserico, rey de los vándalos, asedia Hipona.

A 420

Fallecimiento en Belén de san Jerónimo, con quien Agustín había establecido una fructífera relación epistolar.

H 410

Saqueo de Roma por los visigodos de Alarico. Muchos romanos huyen hacia África.

CAPÍTULO 1

EL PENSADOR ERRANTE

La lectura de una obra hoy perdida de Cicerón despertó en el joven Agustín el amor por la filosofía. Sediento de saber, buscó respuestas a sus preguntas en algunas de las principales corrientes de pensamiento de su época, como el neoplatonismo. Su largo periplo intelectual culminó en Milán con su conversión al cristianismo.

Aunque las diferencias económicas, religiosas o políticas que separan hoy Europa y el norte de África hacen que nos resulte muy difícil concebir el norte y el sur del mar Mediterráneo como una unidad, eso es lo que era cuando san Agustín vino al mundo: un *mare nostrum* en cuyas orillas se hablaba latín, lo que no impedía la presencia de otros sustratos lingüísticos y culturales. Es el caso de la cultura bereber o amazigh, la propia del norte de África antes de la romanización y, sobre todo, de la arabización de los siglos VII y VIII. Uno de sus focos de difusión más importantes era precisamente la ciudad de Tagaste (actual Souk Ahras, Argelia). El 13 de noviembre del año 354 nació en ella san Agustín. Su padre, Patricio, era un bereber romanizado que se había mantenido fiel a la cultura tradicional pagana, mientras que su madre, Mónica, era una cristiana convencida.

La provincia romana de África ocupaba entonces un papel central en cuanto al desarrollo literario y filosófico del Imperio. Más allá de la propia figura de san Agustín, son de procedencia nómada (el nombre con el que los romanos

designaron a los pueblos nómadas norteafricanos) personajes de la relevancia de Lucio Apuleyo, el escritor romano más importante del siglo II, autor de la única novela latina que ha llegado hasta nosotros, *El asno de oro*, y Sulpicio Apolinar, gramático también del siglo II. A estos nombres clave de la cultura romana pagana hay que sumar otros cinco trascendentales en el desarrollo del pensamiento cristiano de los primeros siglos junto con el mismo san Agustín: Tertuliano, Minucio Félix, Cipriano de Cartago, Arnobio y Lactancio. El centro y capital de toda esta actividad intelectual era sin duda Cartago, una ciudad que al final de la tercera guerra púnica (146 a.C.) fue totalmente destruida, pero que Julio César, consciente de su privilegiada situación geopolítica, reconstruyó en el año 46 a.C. y que el primer emperador, Augusto, restauró y embelleció en el 13 a.C., convirtiéndola en la segunda urbe más importante del Imperio después de Roma.

La familia de san Agustín era modesta y después de los primeros estudios en su Tagaste natal solo pudo proporcionarle una ampliación en Madaura, una ciudad situada unos kilómetros al sur y cuyo prestigio como centro escolar se hallaba muy lejos del de la cosmopolita Cartago. Fue allí donde Agustín entró por vez primera en contacto con la gran literatura latina, especialmente con la poesía de Virgilio. Su estancia en Madaura, sin embargo, se vio bruscamente interrumpida en el año 370, cuando el esfuerzo económico de su familia por financiar sus estudios lejos de Tagaste se hizo insostenible. Agustín se vio obligado así a regresar a su ciudad natal, aunque afortunadamente por poco tiempo. Un año después, la generosidad de un acaudalado amigo de sus padres, Romaniano, le permitió proseguir su formación, pero no en Madaura, sino en Cartago, donde el joven inició estudios superiores de retórica. A partir de aquí se inició una fulgurante carrera que le llevó a enseñar en Tagaste, Carta-



De san Agustín no se conserva ningún retrato de época. Las representaciones que de él hay, como esta del siglo *xvi* de Pedro Berruguete, que decora el retablo del altar mayor del real monasterio de Santo Tomás (Ávila), lo muestran con los atributos propios del obispo (como la mitra y la dalmática), y casi siempre en actitud de escribir o, como en este caso, con un libro. Es una forma de reivindicar el valor de la aportación intelectual del de Hipona, uno de los Padres de la Iglesia con san Ambrosio de Milán y san Jerónimo de Estridón.

go, Roma y Milán, y que solo concluiría tras su conversión, cuando Agustín decidió regresar a su patria para consagrarse a la vida contemplativa.

Esta época crucial está pintada con dramáticos y posiblemente exagerados colores por el mismo san Agustín en su obra *Confesiones*. Leyendo sus páginas es imposible no apreciar el contraste que se da entre sus primeras tres décadas de vida, presuntamente marcadas por un cierto

Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto, hasta que descanse en ti.

CONFESIONES desenfreno, y el resto de su trayectoria vital a partir de su conversión

al cristianismo, caracterizado por una entrega total a la causa cristiana. En realidad, la vida que el pensador llevó hasta cumplir los treinta y dos años es la propia de un estudiante procedente de una pequeña ciudad que descubre el mundo tras su paso por las grandes urbes de Cartago, Roma y Milán. El hecho que durante este período tuviera un hijo, Adeodato, de una relación que no llegaría a formalizarse matrimonialmente, no revela tampoco una vida sexualmente desenfrenada, sino simplemente una voluntad de llevar adelante un proyecto vital al margen de las convenciones que eran consideradas de obligado cumplimiento, sobre todo por su madre, Mónica, de profundas convicciones cristianas. Por otro lado, no hay que olvidar que la relación con la madre de Adeodato fue una relación basada en el compromiso y la fidelidad, y que duró casi quince años, hasta que Mónica consiguió convencer a su hijo de la necesidad de tomar otra mujer en matrimonio y la madre de Adeodato fue cordialmente invitada a regresar a África, quedando Agustín y Adeodato en Milán. El matrimonio proyectado por la madre, sin embargo, se vio frustrado por la crisis espiritual de san Agustín y su decisión de vivir en celibato.

La voluntad manifiesta de las «confesiones a Dios y a los hombres» es poner de relieve el contraste entre una vida guiada por el criterio de éxito mundanal y marcada por la lujuria, la maldad gratuita y el error, y otra consagrada a Dios, el único que puede satisfacer plenamente la agitación interior del ser humano. En este contraste hay, naturalmente, más de literatura (es decir, de exageración retórica) que de realidad histórica, por lo que las *Confesiones* de san Agustín no deberían leerse como una autobiografía donde su autor consigna notarialmente los hechos más relevantes de su periplo vital. El obispo de Hipona es un escritor demasiado bueno y un pensador demasiado inteligente como para legar a la posteridad un documento que no vaya más allá de la consignación de los hechos. Su intención es la de ponerse a sí mismo como ejemplo de alguien que ha realizado un viaje que es a su vez un viraje intelectual y existencial radical. San Agustín, pues, se muestra a los demás como alguien que busca insaciablemente, pero por caminos erróneos porque no es capaz de darse cuenta de quién es el único que puede saciar su corazón hambriento de verdad. Para comprender con más exactitud el sentido de la búsqueda del joven Agustín, conviene detenerse un momento en el contexto filosófico que caracteriza su época.

EL PRESTIGIO DE LA CULTURA GRIEGA

Desde el primer momento, incluso antes de convertirse en Imperio con Augusto, Roma había sido culturalmente deudora de Grecia. Igual que nadie pone en duda la superioridad militar de los romanos, la misma que permitió que los helenos se integraran al Imperio en el año 146 a.C., nadie tampoco duda de que, en el momento en que se produjo esa

anexión militar y política, la cultura romana se encontraba muy por debajo de la representada por poetas como Homero, trágicos como Sófocles y filósofos como Platón. El poeta latino Horacio, en una de sus cartas, supo expresar de un modo incomparable esta superioridad mediante una locución que ya se ha convertido en lugar común: «*Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio*» («La Grecia vencida venció al feroz vencedor y trajo las artes al Lacio salvaje»). A raíz de esa conquista de Grecia, la literatura y la filosofía griegas se convirtieron en el modelo a seguir por los literatos y pensadores latinos. La lengua griega fue la lengua de prestigio de las clases cultas de todo el Imperio. Baste recordar que todo un emperador como Marco Aurelio (121-180) escribió, en pleno siglo II, sus *Meditaciones* en lengua griega y que con ellas se inscribe en una corriente filosófica también netamente griega: el estoicismo.

Pero en los doscientos años que separan a Marco Aurelio de Agustín cambiaron muchas cosas. La distancia entre la parte oriental y occidental del Imperio se acentuó. En el año 324 a.C., el emperador Constantino (h. 272-337) trasladó la sede imperial a una nueva ciudad, Constantinopla, fundada sobre una vieja colonia griega a orillas del Bósforo, Bizancio. De este modo, Roma empezó a perder gradualmente su posición de centralidad política y económica en el Imperio y se vio forzada a traspasar competencias administrativas a la periferia, donde el poder se fragmentó y se crearon las condiciones para el establecimiento de una economía rural que en la Edad Media dará paso al feudalismo. De este modo, a partir del siglo IV los pensadores occidentales capaces, como Boecio (h. 480-h. 525), de leer sin dificultad en griego eran escasos. El mismo san Agustín ya no se contará entre ellos. Aun así, la filosofía griega había dejado una huella profunda en el Occidente romano y fue en buena parte sobre la base

de la filosofía de Platón (h. 427-347 a.C.), Aristóteles (384-322 a.C.) y las distintas escuelas helenísticas (epicúreos, estoicos, escépticos) que la Antigüedad tardía pudo desarrollar su pensamiento. La absorción del sustrato filosófico griego avanzó durante los primeros siglos de nuestra era de forma paralela a su latinización, dando lugar a una operación de traducción cultural de gran magnitud. Cuando san Agustín nació puede considerarse que esta operación había llegado a su término.

De maniqueo a neoplatónico

Una de las figuras que mejor representa el desarrollo en latín del pensamiento de raíz griega es Marco Tulio Cicerón (106-43 a.C.). No resulta extraño, pues, que sea justamente este orador y escritor romano el responsable de depositar en el joven Agustín la semilla de la filosofía. Fue efectivamente durante su estancia como estudiante en Cartago, a los dieciocho años, que cayó en manos de Agustín un diálogo de Cicerón titulado *Hortensio*, hoy perdido. La impresión que causó su lectura en el de Hipona lo determinó firmemente a dedicar su vida a la búsqueda de la sabiduría, es decir, a la filosofía. Para alguien educado por una madre tan piadosa como Mónica la forma más natural de vehicular esta búsqueda era adentrarse en la lectura de las Sagradas Escrituras y en la verdad revelada del cristianismo. Y eso es lo que hizo Agustín, aunque con resultados desalentadores. Por entonces no había visto aún la luz la digna traducción realizada directamente del hebreo por san Jerónimo de Estridón (h. 347-420) entre el 390 y el 405, la conocida como *Vulgata*, que se convertiría en el texto bíblico de referencia hasta nuestros días. Las versiones latinas que circulaban se carac-

UN IMPERIO Y UNA UNICA FE

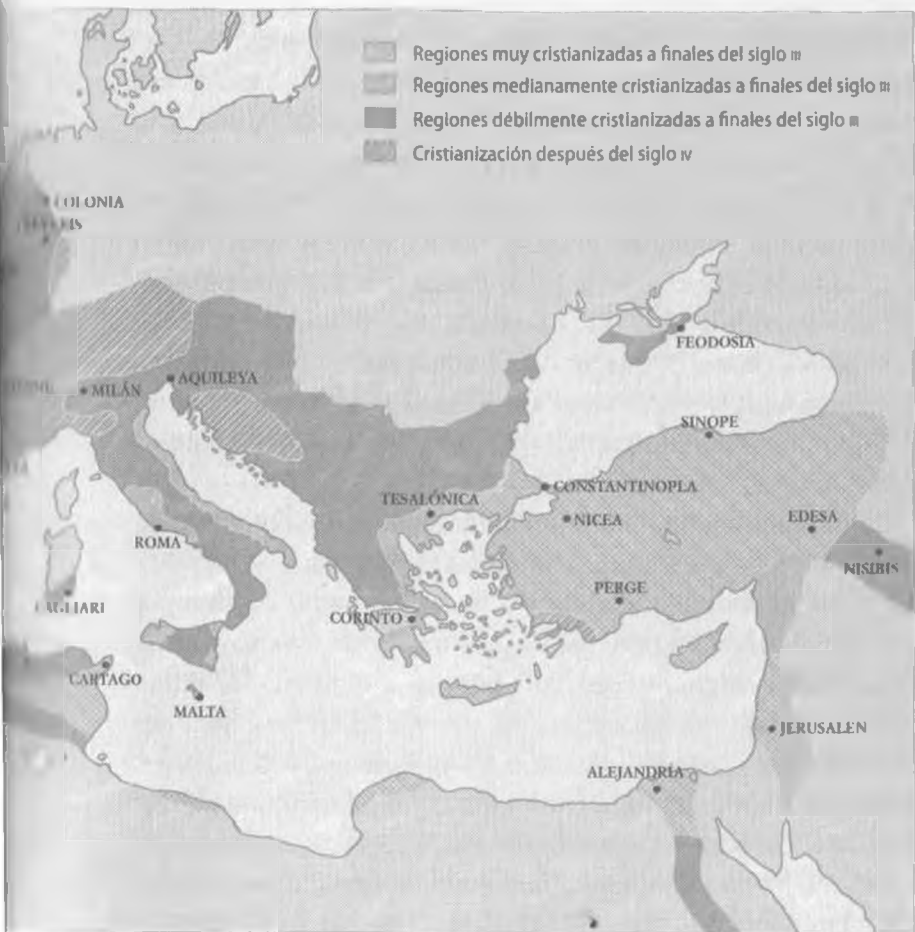
Veintiséis años tenía san Agustín cuando, el 27 de febrero del 380, el emperador Teodosio, mediante el Edicto de Tesalónica, hizo del cristianismo la religión oficial del Imperio romano. Culminaba de este modo el proceso de reconocimiento hacia los cristianos iniciado a principios de ese mismo siglo IV por uno de los antecesores de Teodosio en el trono, Constantino, quien en el año 313 había puesto fin a las persecuciones contra los seguidores de ese credo y asegurado la libertad de culto en todos los territorios bajo su gobierno. De perseguida, la Iglesia pasaba así a jugar un papel protagonista en los asuntos del Imperio. No obstante, el paganismo, representado por los dioses del panteón romano, pero también por los de otros pueblos bajo dominio de Roma, no desapareció del todo. El mismo san Agustín no se convirtió al cristianismo sino hasta seis años después de la promulgación del edicto.

Una cristianización desigual

La propagación e influencia de este credo tampoco era igual en todo el Imperio. Palestina, Siria, Anatolia y el Peloponeso contaban con importantes comunidades cristianas ya desde fecha temprana, no en balde la fe había iniciado su expansión desde Jerusalén, donde Jesús había predicado y sufrido la muerte en la cruz. Otra zona en la que el cristianismo había enraizado con fuerza era el romanizado norte de África, donde se hallaban diócesis tan activas como la de Cartago, donde quien sería obispo de Hipona completó sus estudios de retórica. La capital imperial, Roma, en



la que predicaron los apóstoles san Pedro y san Pablo, y algunos núcleos de la Península ibérica, sobre todo en la costa mediterránea, conocieron también una pronta implantación del cristianismo. No así la Galia, Britania ni las fronteras septentrionales del Imperio, donde la presencia cristiana fue más tardía y superficial, tanto por la pervivencia de los antiguos cultos como por la presión que en esa zona hacían los pueblos germánicos que pugnaban por entrar en un Imperio cada vez más debilitado.



terizaban por su escaso nivel filológico, lo que, sumado al hecho de que muchos de los libros tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento no se caractericen precisamente por

La lectura del *Hortensio*, de Cicerón, despertó en mi seno nuevos anhelos, nuevos deseos.

su ambición literaria (con dignísimas excepciones, como el *Cantar de los cantares*), desanimó a un Agustín que en aquellos momentos dedicaba su atención académica a los versos excelsos de Virgilio o a la retórica inigualable de los discursos

CONFESIONES

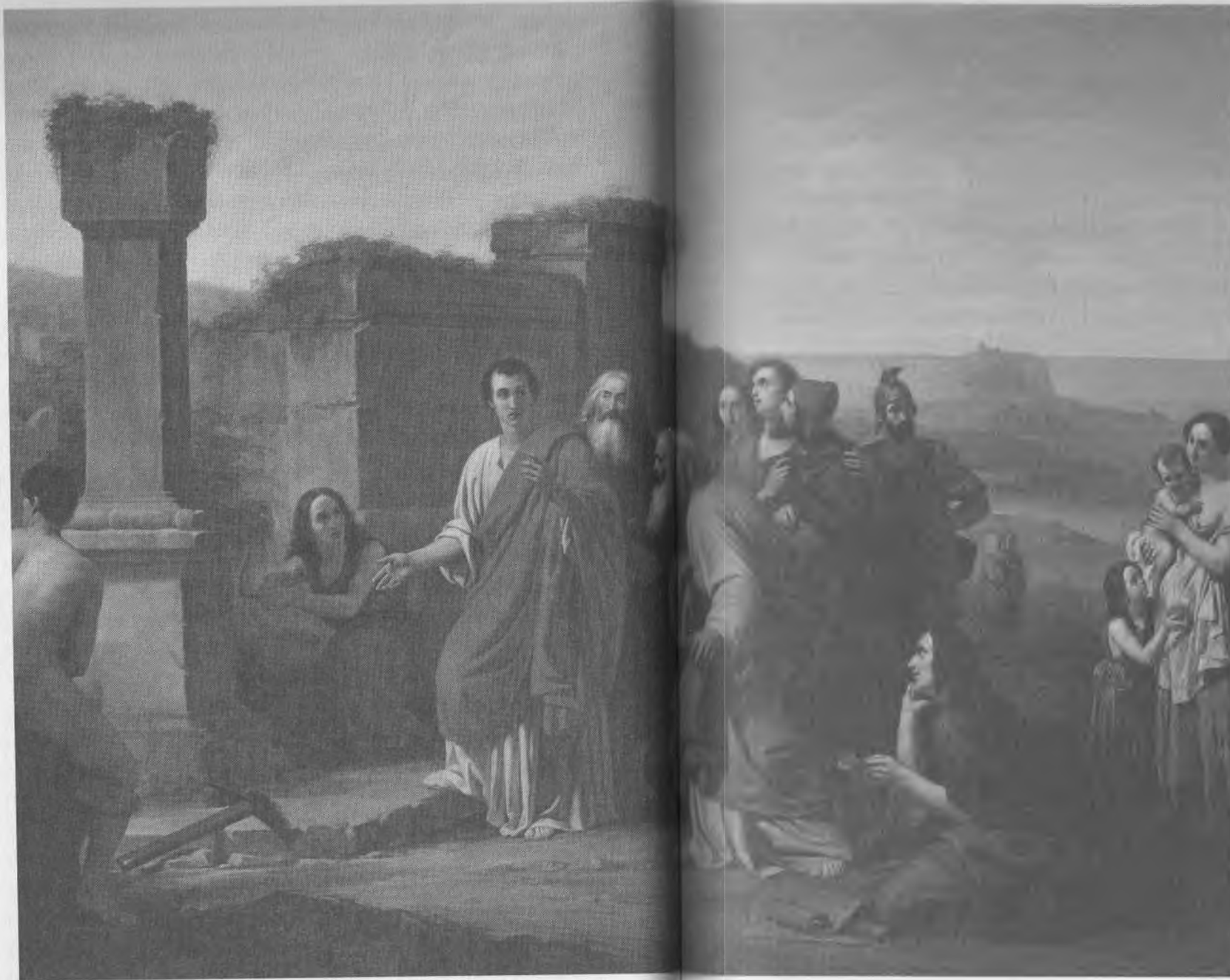
de Cicerón. Aquellos textos bíblicos tan áridos y literariamente pobres constituían un estímulo más bien escaso para un joven ávido de consagrar su vida a la sabiduría. Por ello, Agustín cerró la Biblia y tardó catorce años en encontrar la manera de dar vida a sus páginas. No solo eso, pues durante unos diez años, entre el 374 y el 384, se convirtió en seguidor de la doctrina de la luz defendida por una particular corriente filosófica y religiosa de origen oriental y carácter sincrético, en la que se fundían elementos del budismo, el gnosticismo y el zoroastrismo. Era el maniqueísmo, nombre que toma de su fundador, el predicador y profeta persa Mani (216-272 d.C.).

Precisamente, una de las características de los tiempos que le tocó vivir a san Agustín es la multiplicidad de corrientes y doctrinas que convivían y se entrelazaban —no siempre de manera del todo pacífica—, de modo que a menudo se hace difícil asignar creencias «puras» a alguien. La adhesión de Agustín al maniqueísmo, por ejemplo, no puede ser considerada como un alejamiento radical del cristianismo, sino más bien como una forma un tanto heterodoxa de dar consistencia ética y cosmológica a la verdad revelada por Jesucristo. Al fin y al cabo, algunas de las imágenes centrales del maniqueísmo, como la oposición entre la luz y la tinie-

bla, son perfectamente compatibles con el cristianismo. Los cristianos maniqueos, por ejemplo, identificaron al señor del mal y demiurgo del mundo con el dios creador del Antiguo Testamento porque no podían concebir una creación repleta de mal, pecado y materialidad que fuese obra de una divinidad concebida como la bondad absoluta. Pero de la misma forma que muchos cristianos, desde Agustín hasta el obispo Fausto de Milevo (h. 353-400), no veían problema alguno en hacer compatible maniqueísmo y cristianismo, otros, empezando por la madre de Agustín, consideraban esta conciliación imposible e incompatible con el magisterio de la Iglesia. Prueba de esta tensión es el edicto antimaniqueo que el emperador Valentiniano I promulgó en el año 372 (poco antes, por tanto, de la adhesión de Agustín a la fe maniquea), mediante diversos documentos legales que, entre finales del siglo IV y mediados del siglo VI, persiguieron a los seguidores de Mani.

El período durante el cual Agustín se mantuvo fiel al credo maniqueo es lo suficientemente largo como para engendrar en él la semilla de la duda y la desconfianza ante su esquemática forma de explicar el problema del mal en el mundo. Hacia el final de esta década maniquea, la cantidad de preguntas que el maniqueísmo deja sin respuesta inquietaba de forma creciente a Agustín, quien comenzó a sentirse atraído por la doctrina escéptica de los académicos. Este momento coincide con la marcha de Cartago y su llegada a Roma en el año 383.

El escaso respeto que los alumnos profesaban al maestro en la capital africana es una de las razones que impulsaron a Agustín a cambiar de aires. La ciudad eterna fue su destino, y allí recaló con la esperanza de dar un paso adelante en su carrera como profesor de retórica. Había, sin embargo, otra razón de peso detrás de su marcha: la necesidad de desha-



Como estudiante de retórica, Agustín tuvo ocasión de leer y estudiar en profundidad la obra de Marco Tulio Cicerón, el más famoso orador de la Roma republicana. No solo despertó su vocación por la filosofía, sino que le indujo también a perfeccionar su estilo literario. En la imagen, lienzo de Paolo Barbotti (1821-1867) en el que se muestra el descubrimiento por Cicerón de la tumba de Arquímedes en Siracusa.

cerse temporalmente de la presión que Mónica, su madre, ejercía sobre él para desviarlo del maniqueísmo.

En Roma, Agustín halló acomodo en casa de un amigo maniqueo. Allí pudo relacionarse con otros seguidores de esta misma doctrina, lo que suponía todo un desafío a la autoridad dada la prohibición imperial que pesaba sobre ella. Pero pronto resultó para todos evidente que el entusiasmo del de Tagaste por el maniqueísmo se había enfriado. Probablemente a través de la lectura de una obra de su siempre admirado Cicerón, *Cuestiones académicas*, Agustín entró en contacto con los postulados de la Nueva Academia, es decir, la sucesora de la Academia de Platón tal y como se desarrolló a partir del siglo II a.C. bajo la dirección del filósofo Carnéades. La duda sistemática y la imposibilidad de afirmar ninguna verdad de forma segura es la característica principal de este particular desarrollo del platonismo, y Agustín, atormentado por las dudas que el maniqueísmo no lograba responder, se sintió tentado de instalarse en el escepticismo académico.

En el plano profesional, Roma tampoco satisfizo las pretensiones del joven y brillante profesor de retórica. Los estudiantes romanos, eso es cierto, eran más disciplinados que los cartagineses, pero adolecían de un denunciado vicio: el de no pagar las lecciones. La decepción de Agustín era máxima y, por ello, solo un año después de haber arribado a la ciudad eterna, decidió probar fortuna en Milán. Se trata de una decisión trascendental en su vida y su carrera, pues es en esta ciudad del norte de la península itálica donde hallarían respuesta las dudas que habían estado inquietando a Agustín en los últimos años. Dos hechos resultan decisivos: el descubrimiento de la filosofía de Plotino (h. 205-270) y el encuentro con Ambrosio (h. 340-397), obispo de Milán. La combinación de ambos factores desencadenará su conver-

sión en el verano del 386 y su bautismo en la catedral milanesa la primavera del año siguiente.

Mediante su obra *Enéadas*, Plotino fue el mejor representante del neoplatonismo, una corriente filosófica de inspiración platónica creada por el pensador alejandrino Amonio Saccas a principios del siglo III d.C. Durante su estancia en Milán, Agustín debió de leer alguna de las traducciones latinas que Mario Victorino (prestigioso retórico y filósofo que, en plena madurez, se convirtió al cristianismo, causando un fuerte impacto entre los círculos intelectuales de la época) realizó de los escritos griegos, tanto de Plotino como de su discípulo Porfirio. En ellos, el joven profesor de retórica encontró no solo una vía para superar el dualismo maniqueo, sino también una forma de acercarse al cristianismo ortodoxo. La lucha maniquea entre el bien y el mal (la luz y la tiniebla), entendidos como dos entidades divinas al mismo nivel (dos dioses que luchan entre sí), es sustituida en los neoplatónicos por un dualismo mucho más sutil: la realidad sensible es una forma de espejismo, solo medio real, en la que el ser humano debe vivir sin perder de vista que la verdadera realidad reside en lo inteligible, en las ideas y, particularmente, en la suprema idea del Uno (Dios), que todo lo unifica irradiando su verdadera realidad. Lo corpóreo y lo sensible dejan así de ser sustancialmente malos para pasar a ser sombras imperfectas de una realidad perfecta y que, según como se miren, pueden incluso llegar a contener una cierta proporción de orden y belleza, que no es sino un eco del orden y la belleza divinas. Antes de que lo hiciera Agustín, el teólogo alejandrino Orígenes (h. 185-h. 253) y el obispo milanés Ambrosio ya se habían dado cuenta del potencial filosófico que el neoplatonismo podía aportar al cristianismo.

Precisamente el contacto en Milán con Ambrosio sería definitivo para Agustín, y no solo por tratarse de uno de los

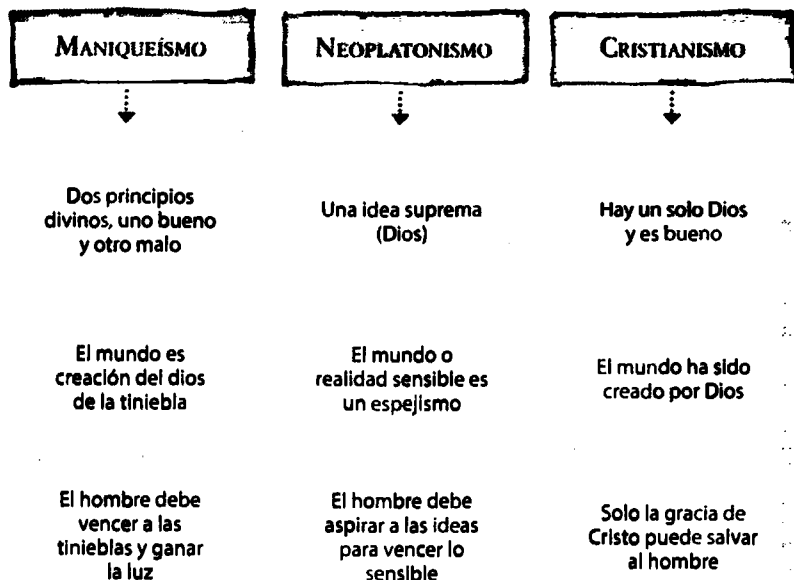
más decididos impulsores del neoplatonismo. En el obispo milanés el de Hipona encontró a alguien capaz de dar vida a los textos de la Biblia, especialmente los del Antiguo Testamento, no mediante una lectura literal sino recurriendo a su carácter alegórico o espiritual. La aridez de la letra bíblica y sus relatos entre sorprendentes e increíbles en su literalidad desnuda debían ser comprendidos, según Ambrosio, como mensajes encriptados, como signos de una realidad más profunda, que solo el buen lector es capaz de descifrar. Es cierto que esta forma de interpretar los textos alberga problemas metodológicos nada despreciables, porque a menudo el criterio que permite dar un sentido u otro a un texto es más bien arbitrario, pero gracias a ella surgieron los grandes comentarios de autores como Clemente de Alejandría, Orígenes, el mismo Ambrosio o Hilario de Poitiers. Y no menos importante: de no ser por ella, probablemente san Agustín no habría encontrado nunca la forma de hacerse a sí mismo aceptable el texto sagrado.

LA CONVERSIÓN

En Milán, Agustín se alejó definitivamente del maniqueísmo. Fueron decisivos en ello la lectura de los textos neoplatónicos y la relación personal con Ambrosio, hechos a los que hay que sumar la presión de Mónica, quien había abandonado Tagaste para reunirse con su hijo. Es ella la que, a base de insistir, logró que Agustín rompiera la larga relación que mantenía con su concubina, la madre de Adeodato. Y no solo esto: hizo también que se comprometiera en matrimonio con una jovencísima muchacha, con la que debía casarse dos años más tarde, una vez la niña hubiera alcanzado la edad legal núbil, doce años. El matrimonio, sin embargo, no llegó a celebrarse.

LA LUCHA ENTRE EL BIEN Y EL MAL

Como maniqueo, como neoplatónico y como cristiano, san Agustín se vio enfrentado al problema del mal. La sencilla explicación dualista de los seguidores de Mani, por la cual existen dos principios creadores antitéticos (Ormuz, el dios de la luz y el bien, y su opuesto, Ahrimán, el de las tinieblas y el mal, ambos en eterna lucha) resultaba insuficiente para el de Hipona, una vez descubrió los escritos de Plotino y otros neoplatónicos. Para estos, el mundo es también dual, pero en un sentido distinto al maniqueo, pues contraponen el Uno (Dios), que es pura luz y espíritu, y por tanto bondad, a la materia, que es la fuente de todo mal. El hombre, que es cuerpo (materia) y a la vez alma (espíritu), debe por tanto vencer todas las acciones y los pensamientos que le separan de Dios, debe vencer lo que en él hay de materia y, por tanto, de corrupción y maldad. Impelido por una frase de san Ambrosio («el mal es la ausencia de bien»), san Agustín iría más allá una vez convertido al cristianismo, pues para él Dios es pura bondad y, como tal, creó el mundo libre de todo mal. Si este existe es solo por obra de su criatura, el hombre, y de su libre albedrío.



La conversión fue rápida. En agosto del 386, estando Agustín en la casa que compartía en Milán con sus amigos Alipio y Nebridio, recibió la visita de un conocido, Ponti-

Y he aquí que oigo una voz de la casa vecina, como de un niño o niña, que decía y sin parar repetía: «Toma, lee».

CONFESIONES

ciano, quien le relató cómo dos agentes imperiales habían abrazado repentinamente la fe cristiana después de escuchar el relato de la vida de san Antonio Abad. Tras escuchar estas palabras, Agustín se retiró, angustiado, a meditar bajo una higuera que había en el jardín de la casa. Allí oyó una voz infantil que repetía «*Tolle, lege*» («Toma, lee»), e interpretó que una orden divina le mandaba coger el libro de las epístolas de san Pablo que llevaba consigo. Lo abrió por el fragmento de la *Carta a los romanos* que reza: «Basta de excesos en la comida y en la bebida, basta de lujuria y libertinaje, no más peleas ni envidias. Por el contrario, revestíos del Señor Jesucristo, no os preocupéis por satisfacer los deseos de la carne» (Rm 13, 13-14). Agustín consideró que este mensaje le era dirigido de forma directa y resolvió aprovechar las vacaciones de la recolección (entre agosto y octubre) para retirarse con su hijo, su madre y un grupo de amigos a una villa en Casiciaco, cerca de Milán. Allí, en un marco de convivencia que todavía emulaba más bien el ideal del *otium philosophicum*, es decir, el ocio liberal, en lugar del monaquismo cristiano, Agustín empezó a escribir sus primeras obras, que intentaban dar respuesta, ya desde una clave netamente cristiana, a los interrogantes que lo habían perturbado durante los últimos años. De esta forma, nacieron los tres libros de *Contra los académicos*, es decir, contra el escepticismo de la Nueva Academia, por el que se había sentido atraído en los últimos tiempos de su fase maniquea. Igualmente, escribió *Sobre la vida feliz*, dedi-

cado al conocimiento de Dios; *Sobre el orden*, donde afronta el problema de la compatibilidad entre la existencia del mal y la providencia divina, cuestión fundamental para poder pasar página al dualismo maniqueo, y los *Soliloquios*, sobre la inmortalidad del alma.

Al término de sus vacaciones, Agustín abandonó su cargo de profesor de retórica y, a principios del año 387, inició los preparativos de su bautismo, que tuvo lugar durante la noche de Pascua de ese mismo año en el baptisterio de la catedral de Milán. El nacimiento a la vida nueva fue operado, naturalmente, por el obispo Ambrosio. El compromiso matrimonial fue anulado y Agustín abandonó Milán para regresar a Tagaste con la intención de fundar un monasterio y consagrarse a la vida contemplativa. En el puerto de Roma, mientras esperaban para poder embarcar hacia África, su madre, Mónica, murió. Se cerraba así un círculo vital. Agustín regresaba al punto de inicio, su Tagaste natal, pero con una vida que ya ninguna relación tenía con la que había dejado ahí al partir.

COMPRENDER PARA CREER, CREER PARA COMPRENDER

San Agustín es el primer filósofo que se enfrenta al problema de la conciliación entre la fe y la razón. Se trata de dos elementos que se entrelazan de tal modo que el conocimiento de la verdad es imposible sin tener ambos en cuenta. Desde este punto de vista, la herejía no sería más que una mala comprensión de la fe.

Uno de los principales escritores de vidas de santos del siglo xv, el obispo italiano Petrus de Natalibus, nos relata una anécdota sobre san Agustín a la que no podemos conceder ninguna veracidad histórica (fue inventada mil años después de morir el de Hipona), pero que hizo fortuna entre sus contemporáneos y se ha incorporado con toda naturalidad en las representaciones iconográficas del santo. El núcleo de dicha anécdota gira en torno al problema de la relación entre fe y razón. Según el hagiógrafo, Agustín paseaba un día por la playa de Hipona cuando vio a un niño sentado ante un gran hoyo que él mismo había cavado en la arena. El pequeño recogía agua del mar con la ayuda de una concha e iba vertiéndola en el agujero. Cuando Agustín se percató de que la intención del niño era meter todo el mar ahí dentro, le hizo notar que no debía invertir tanto esfuerzo en una tarea imposible. Al escucharlo, el niño se puso a reír y respondió que antes conseguiría él su propósito que Agustín el suyo: verter el más mínimo esclarecimiento sobre el misterio de la Trinidad en el libro en el que entonces estaba inmerso, *Sobre la*

Trinidad. Por si quedaba alguna duda sobre el carácter análogo de la anécdota, Petrus de Natalibus termina su relato haciendo notar que «el hoyo es como el libro, el mar como la Trinidad y la concha como el intelecto de Agustín». La anécdota resulta interesante porque pone de manifiesto la dificultad que representa para la razón abordar según qué misterios de la fe, en este caso el de la Trinidad. Dicho de otra manera, Petrus de Natalibus apunta al problema de la conciliación entre fe y razón, que es un problema de doble dirección: qué papel debe jugar la razón a la hora de abordar cuestiones teológicas y qué papel debe adoptar la fe a la hora de abordar cuestiones filosóficas.

Para nuestra época, hija de la Ilustración, filosofía y teología son ramas totalmente distintas de la producción intelectual. Desde una perspectiva moderna, la búsqueda filosófica no puede partir de presuposiciones como la existencia de Dios, porque esta presuposición condicionaría necesariamente el curso de la investigación desde el primer momento e impediría desarrollar un pensamiento filosófico verdaderamente libre. Esta asignación de un carácter totalmente laico a la filosofía, sin embargo, tiene poco que ver con la práctica filosófica de la Antigüedad (en realidad, tampoco es aplicable a muchos pensadores modernos y contemporáneos). Baste recordar que Parménides puso su célebre poema en boca de una diosa, o que los diálogos de Platón están llenos de referencias a divinidades de todo tipo, desde el célebre *daimon* socrático (una vocecita interior que hace aparición de vez en cuando para desaconsejarle de hacer algo) hasta la consideración del amor como una locura de carácter divino en el *Fedro*. El mismo Aristóteles desarrolló una auténtica teología en su *Metafísica* cuando advirtió que necesitaba postular la existencia de un ser perfecto que fuera el último eslabón de todos los cambios de la naturaleza, el que «mueve

de forma inmóvil». Por su parte, los estoicos, recuperando una intuición que ya se encuentra en Heráclito, hablaron de un logos divino que inunda la realidad y constituye casi un primer panteísmo. Y ni siquiera Epicuro (h. 341-270 a.C.), para quien los dioses olímpicos juegan un papel nulo en los quehaceres humanos, osó negarles la existencia.

Existe, claro está, una diferencia importante entre cualquier teología precristiana y cristiana. Para los antiguos griegos y romanos que pensaron antes del advenimiento del cristianismo, la postulación de entidades divinas no comporta el ejercicio de la fe. Dios (un dios que debería escribirse más bien en minúsculas) puede revestir el aspecto de una exigencia conceptual o puede ser, simplemente, un elemento de cohesión social en el marco de una religión civil. Basta pensar en de qué manera manifestaciones de la vida cívica helénica, como los juegos olímpicos, eran consagradas a los dioses y, sin embargo, eran innegablemente, y sobre todo, un evento deportivo. Para un pensador cristiano como Agustín, Dios (este sí, en mayúsculas, es decir el ser supremo, personal y creador de la religión cristiana) es mucho más que una exigencia de la razón o un recurso político para cohesionar la sociedad. Dios es objeto de fe, de creencia. Y es lícito preguntarse hasta qué punto es compatible la fe con el ejercicio de la filosofía o, como proponía la anécdota pseudobiográfica de Petrus de Natalibus, la razón con el ejercicio de la teología.

En realidad, todo el problema parte de una falsa oposición entre filosofía y razón, de un lado, y teología y fe, del otro, como si la razón fuese el instrumento propio de la construcción del discurso filosófico y la fe el instrumento propio de la teología. Un planteamiento de este tipo presupone que la razón es impotente para hacer frente a los misterios de la religión y que la fe es un obstáculo natural



LA TRINIDAD, DE MISTERIO A DOGMA

Según la tradición hagiográfica iniciada por el obispo Pietro Ungarelli di Marco de' Natali (h. 1330-1406), más conocido como Petrus de Natalibus, la iluminación sobre la Trinidad divina le vino a san Agustín a partir de un encuentro con un niño en la playa. El episodio ha inspirado numerosas obras de arte, entre ellas esta pintura de Sandro Botticelli (1445-1510), perteneciente a la predela de la *Pala de san Bernabé*, conservada en la Galleria degli Uffizi de Florencia. Para los cristianos de entonces (y de tiempos más recientes también, pues el tema volvería a aparecer con fuerza durante la Reforma y la Contrarreforma, ya en el siglo *xvi*), el de la Trinidad era un misterio, término derivado del griego

y que significa «secreto», pues no de otro modo podía calificarse algo cuya definición escapa por completo a los dictados de la razón: cómo Dios es una sola esencia y, a la vez, existe como tres personas distintas, iguales y coeternas, Padre, Hijo y Espíritu Santo. La cuestión era tan importante que las diferentes posturas al respecto amenazaban con romper la unidad de la Iglesia, por lo que los participantes en el concilio de Nicea del año 325 y de Constantinopla del 381 se esforzaron en buscar una formulación universal. El misterio comenzó así a convertirse en dogma, una verdad revelada en la que hay que creer y a la que san Agustín contribuyó con su tratado *Sobre la Trinidad*.

para el desarrollo de la filosofía. La mentalidad moderna y predominantemente laica traza con facilidad estas divisiones que son, sin embargo, del todo ajenas a la forma con la que un pensador como Agustín de Hipona se plantea su relación con la fe. Querer mantener, ante la obra agustiniana, la división entre filosofía y teología llevaría necesariamente al imposible ejercicio quirúrgico de intentar separar con un bisturí conceptual hasta dónde llega el Agustín filósofo y dónde empieza el Agustín teólogo. La operación está destinada al fracaso porque ambos aspectos son, en realidad, dos caras inseparables de una misma moneda. Ante la obra de san Agustín, las falsas etiquetas «filósofo» y «teólogo», entendidas de forma restrictiva e incompatible, deben ser sustituidas por otra categoría que permita superar un dilema que provoca más problemas de los que resuelve. Probablemente, la mejor síntesis pasaría por una fórmula como la de «pensador (o filósofo) cristiano».

LA RAZÓN CONDUCE A LA FE

Para comprender cómo llega san Agustín a la conciliación entre fe y razón puede ser útil fijarse, en primer lugar, en un aspecto revelador de su propio itinerario intelectual. Como ya se ha visto en el primer capítulo, el entorno familiar del joven Agustín, con una madre adherida de forma entusiasta y sincera al cristianismo, habría hecho posible (incluso, previsible) que en los albores de su búsqueda filosófica hubiese también él abrazado la fe materna. Esta no es una mera hipótesis biográfica, sino que el propio Agustín relata en sus *Confesiones* cómo, tras la lectura del *Hortensio* de Cicerón, se decidió a «aplicar mi ánimo a las Santas Escrituras y ver qué tal eran. Sin embargo, al fijar la atención en ellas, me

parecieron indignas de parangonarse con la majestad de los escritos de Cicerón. Mi soberbia rechazaba su estilo y mi mente no penetraba su interior». De la lectura de este fragmento se desprende que el problema que se le plantea al joven Agustín ante las Escrituras no es en ningún modo de tipo espiritual. Agustín, predispuesto por la fe materna, se aproxima al texto bíblico pero es su mente la que no consigue penetrar en su interior. Dicho en otras palabras, la fe no es suficiente para acceder a las profundidades de la revelación que emana de las Escrituras. La fe constituye una condición inicial y necesaria para penetrar en el misterio del cristianismo, pero no una condición final y suficiente. Es necesaria la razón.

El propio Agustín, en una carta célebre (la 120) dirigida a su hermano de religión Consencio, anima a su corresponsal a aproximarse al texto bíblico de la manera siguiente:

Procura con toda tu alma comprender mediante la inteligencia, porque ni tan solo las Sagradas Escrituras, que nos exhortan a dar fe a realidades importantísimas antes de poder entenderlas, podrían serte de ninguna utilidad si no fuesen comprendidas como corresponde.

Difícilmente podría resumirse mejor la imbricación inextricable que fe y razón tienen desde el punto de vista agustiniano. Las Escrituras exigen dar fe (es decir, aceptación más que comprensión) a realidades que a menudo revisten un carácter enigmático, pero incluso la correcta comprensión del carácter enigmático de los contenidos de la fe requiere inteligencia para ser alcanzada. El ejemplo más claro de esta necesidad de ayuda recíproca entre fe y razón se encuentra en los errores de los herejes. No se puede afirmar que quien se aleja de la autoridad de la Iglesia en cualquier materia doctrinal esté de-

mostrando menos fe que quien se mantiene en el cauce de la interpretación ortodoxa. El problema no es de fe, sino de comprensión, de razón. Y es con razones que Agustín intenta disuadir a quienes se alejan del dogma oficial y pretenden introducir nuevas formas de (in)comprensión de las realidades divinas.

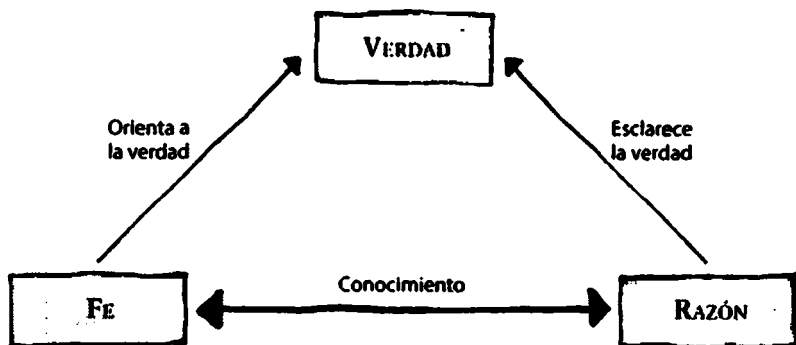
La dificultad con la que topa el joven Agustín ante la comprensión y aceptación de la Biblia persistió aún durante una

Si Dios es sabiduría, el verdadero filósofo es amante de Dios.

LA CIUDAD DE DIOS

década larga, hasta que el pensador entró en contacto con san Ambrosio de Milán, quien le abrió la puerta a una lectura alegórica del sagrado texto. Este cambio viene nuevamente a mostrar cómo es

justamente un cambio en el orden intelectual el que permite a Agustín arrojar luz sobre la oscuridad bíblica. Ambrosio no refuerza su fe. O la refuerza precisamente en la medida que le proporciona el utillaje racional (un sistema concreto de lectura e interpretación) que le faltaba para que su fe pudiese desplegarse libremente. A partir de aquí, y ya desde sus primeros diálogos, escritos en su refugio filosófico de Casiciaco, inmediatamente tras su conversión, Dios es asimilado a la suprema sabiduría. Esta identificación encierra a la vez un punto de encuentro entre numerosos pasajes de la Biblia, especialmente del Antiguo Testamento (baste pensar en el *Libro de la Sabiduría*), y el neoplatonismo de Plotino, pero también y de forma perfectamente sintética, la unión indisoluble de fe y razón. Efectivamente, si Dios, que es indudablemente objeto de fe, es la sabiduría misma, solo se podrá llegar a ser sabio mediante la fe, pero tampoco se podrá ser sabio con la fe sola, porque la simple aceptación del hecho que Dios es sabiduría no aporta, aún, sabiduría alguna. Es necesario ejercitar nuestra razón para que el movimiento que ha iniciado la fe llegue a convertirse en conocimiento auténtico.



Para san Agustín, fe y razón son dos formas de acceder a la única verdad posible, Dios. Su fin es el mismo, pues la verdad religiosa y la científica deben complementarse.

Funciones de la razón y de la fe

Que fe y razón sean para san Agustín categorías compatibles y posibles de integrar dentro de un mismo discurso filosófico no debe llevar a confundirlas. Son nociones que operan a niveles distintos, y para realizar con éxito la operación de conciliación entre ellas es indispensable concretar sus características, su ámbito de aplicación y la jerarquización que se establece entre ellas. Como en muchas otras ocasiones, es en el texto bíblico donde Agustín encuentra el punto de partida para fundamentar su posición. Comentando un fragmento del evangelio de Juan (17, 3), Agustín dice:

El Señor, con sus palabras y acciones, ha exhortado aquellos que ha llamado a la salvación a tener fe en primer lugar. Pero a continuación, hablando del don que debía dar a los creyentes, no dijo: «Esto es la vida eterna: que crean», sino: «Esto es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios, y a aquel que tú has mandado, Jesucristo».

No se trata (únicamente) de creer, sino de conocer y reconocer a Dios, que es la verdadera y última sabiduría. La fe es el elemento indispensable para iniciar un proceso de acerca-

miento a Dios. Es el impulso, la inquietud básica e inicial de acercamiento a Dios sin la que cualquier conocimiento es vano. Agustín apoya su punto de vista en un pasaje del libro de Isaías (si bien en una traducción más bien defectuosa): «Si no creéis, no conoceréis» (Is 7, 9). Se podría añadir, sin embargo: «Si no

La fe busca, el intelecto encuentra.

SOBRE LA TRINIDAD

conocéis, no creeréis», porque ni la fe es en Agustín un elemento irracional ni la razón, un recurso autónomo que permita conquistar la verdad al margen de la fe. Más que funciones

separadas, fe y razón constituyen momentos o acentos diferentes de un mismo proceso de acercamiento a la sabiduría.

En este sentido, resultaría erróneo considerar que la oposición fe-razón oculta una oposición irracionalidad-racionalidad. Para Agustín, la fe es un movimiento de adhesión perfectamente racional a la verdad que le ofrece la Iglesia. Nadie que no sea racional, es decir que no use su razón, puede llegar a creer. Sin embargo, y en la medida que en la humanidad es posible encontrar capacidades intelectuales muy diversas, las gentes sencillas conocerán a Dios por medio de las enseñanzas pedagógicas (parábolas, imágenes, comentarios) que les proporciona la Iglesia, mientras que aquellos dotados de una vocación filosófica y con la capacidad intelectual necesaria para abordar la complejidad que supone adentrarse en la comprensión profunda de los misterios de la fe, llegarán a un nivel de conocimiento mayor y más elevado. Esto se halla muy lejos de un planteamiento de tipo gnóstico, entendido gnosticismo como cualquier movimiento que separe de manera clara a sus seguidores entre iniciados corrientes, que tienen una comprensión más bien simple y poco detallada de la doctrina, y elegidos, una élite minoritaria que ha conquistado un grado mucho mayor de profundidad y conocimiento. Agustín no niega al pueblo llano el don de la fe, que es también el don



«LA FE BUSCA COMPRESIÓN»

Agustín ejerció una gran influencia sobre los pensadores medievales, aunque ninguno de ellos llegó tan lejos como él a la hora de conciliar fe y razón. Lo demuestra el que consolidaran la convicción de que «la filosofía es esclava de la teología». En este sentido se inscribe una conocida frase debida a san Anselmo de Canterbury (1033-1109): «La fe busca la comprensión». Es decir, la fe busca en la razón el apoyo para comprender los misterios revelados, si bien esa razón a menudo se ve impotente para hacer frente a afirmaciones que el creyente debe aceptar sin comprender del todo. Esta posición será el punto de partida de autores como santo Tomás de Aquino (1225-1274). Arriba, fresco de Innozenz Anton Warathy (1694-1758), en la abadía benedictina de Metten (Alemania), que representa a Anselmo y Tomás en plena discusión teológica.

de una cierta comprensión de la divinidad. La Escritura es un manantial inagotable de imágenes interpretables de formas muy distintas y la adscripción de Agustín a la escuela de lectura espiritual de Ambrosio (así como su dilatada dedicación al esclarecimiento de la Biblia con sus brillantes sermones) es nuevamente una consecuencia de su voluntad de integrar fe y razón en un mismo movimiento de aproximación a una verdad poliédrica, de sentidos múltiples (aunque no ilimitados).

LA FE MAL COMPRENDIDA: LA HEREJÍA

El problema de la herejía, es decir, el desvío respecto la doctrina afirmada de forma mayoritaria por la autoridad eclesiástica, nunca fue tan vivo como en tiempos de san Agustín. Cuando en el 354 nació el de Hipona, no hacía ni cincuenta años que el cristianismo había puesto fin a un largo período de prohibición y persecución. Con el emperador Teodosio el Grande (347-395), el cristianismo acabó convirtiéndose en religión oficial y esta oficialización aceleró el proceso de institucionalización, uno de cuyos elementos fundamentales fue la definición de los principios básicos que debe aceptar como ciertos cualquier persona que se confiese cristiana. Lógicamente, un proceso de estas características no se realiza de la noche a la mañana, por lo que se desencadenaron no solo encendidas luchas dialécticas desde los púlpitos, sino también ataques a menudo más virulentos, que recurrían al armazón legislativo e incluso a la persecución directa a fin de evitar la intoxicación herética. Gracias a eso, aunque la herejía no desapareció en los siglos posteriores, sí encontró un dogma perfectamente establecido y una Iglesia poderosa para hacerle frente. Y cuando esa heterodoxia no consiga ser disuelta, se transformará en el germen de nuevas confe-

siones cristianas (ortodoxos, protestantes, calvinistas, anglicanos...), que romperán con Roma, la sede del Papado.

Si el siglo iv y principios del v es una época especialmente fértil en interpretaciones distintas del mensaje evangélico es porque el cristianismo se encuentra aún en fase de construcción. Es como un gran edificio del que no se han terminado de asentar ni siquiera los fundamentos. Y unos indican la conveniencia de operar de una forma, y otros de otra. Desde la óptica agustiniana, la herejía tiene que ver directamente con una mala *comprensión* de la fe. Es, por lo tanto, un problema de orden racional, no de falta de fe. El hereje no defiende ni otro dios que el cristiano ni otra religión que la cristiana. Su fe en el cristianismo es, de entrada, idéntica a la de cualquier otro hermano de religión. Sin embargo, no *entiende* bien algunos elementos clave de la revelación cristiana y esto le conduce a conclusiones erróneas, como afirmar que la naturaleza de Cristo no es realmente divina (arrianismo), que el Dios del Antiguo Testamento no se corresponde con el Dios salvador, sino con una divinidad oscura y maléfica a la que se debe superar mediante la iluminación (maniqueísmo), que aquellos que se han visto obligados a renegar de su fe para salvar la vida no son dignos de continuar siendo considerados cristianos auténticos (donatismo), o que el cristiano puede salvarse por obra de su propio esfuerzo y no por obra de la gracia divina (pelagianismo).

Las principales herejías con las que tuvo que lidiar san Agustín fueron el maniqueísmo, el donatismo y el pelagianismo. El maniqueísmo ya fue tratado con cierto detalle en el capítulo precedente. Baste recalcar aquí que la lucha contra las doctrinas de los maniqueos ocupa una parte importante de la literatura apologética (es decir, de combate contra la herejía) de Agustín porque, aunque el maniqueísmo no nazca del seno del cristianismo ni encuentre en él su mejor

correa de transmisión, indudablemente muchos cristianos creyeron que las enseñanzas de Mani arrojaban luz sobre las Escrituras, de manera que, de hecho, la comprensión maniquea del cristianismo se convirtió en una herejía más.

Aunque existe una cierta división entre los estudiosos, se tiende a considerar que el maniqueísmo es una doctrina de perfil gnóstico, con su fe falsa y artificial accesible para muchos y su conocimiento auténtico destinado a unos pocos privilegiados. Casi desde sus mismos inicios, el cristianismo contó con una corriente gnóstica que dio lugar a decenas de evangelios apócrifos (es decir, no reconocidos como canónicos por la autoridad eclesiástica), que defendían el presunto verdadero sentido del mensaje de Jesús, un sentido necesariamente distinto y distante del que los evangelios canónicos habían propagado para facilitar la adhesión a la fe de la gente sencilla. Este caldo de cultivo gnóstico permitió a muchos cristianos acoger sin demasiadas estridencias el dualismo maniqueo, cristianos no solo de a pie, sino también presbíteros e incluso obispos, como Fausto, contra quien Agustín redactó uno de sus principales textos antimaniqueos: *Réplica a Fausto, maniqueo*. Otros dos trabajos dedicados monográficamente a corregir el error de sus antiguos compañeros de doctrina fueron el *Comentario al Génesis en respuesta a los maniqueos* y la *Respuesta a la carta de Mani, llamada «el fundamento»*, a los que hay que sumar los numerosos comentarios sobre el maniqueísmo esparcidos a lo largo de su obra, como en las *Confesiones*.

Si el maniqueísmo representaba una distorsión de origen exterior al mensaje cristiano, el donatismo, bien al contrario, constituía una amenaza interior e, incluso, local. Efectivamente, el donatismo fue un fenómeno casi exclusivamente norteafricano, con poca incidencia en el resto del Imperio, que se desarrolló durante la primera mitad del siglo IV como respuesta a las últimas oleadas de persecución que tuvieron

lugar durante el mandato del emperador Diocleciano (244-311). La presión que el Imperio ejerció sobre los cristianos para alejarlos de su fe comportó una «traición» masiva por parte de todos aquellos, laicos y también clérigos, a los que no hacía especial ilusión terminar su vida como mártires. De esta forma, la retractación, la entrega e incluso la quema de los libros sagrados por parte de cristianos que pretendían salvar su vida se hizo habitual. Esta situación de persecución, sin embargo, cambió radicalmente con el acceso de Constantino al trono imperial y la publicación en el año 313 del Edicto de Milán, por el cual se proclamaba la libertad religiosa en el Imperio. Fue el inicio de un proceso que culminó en el 380 con el reconocimiento, mediante el Edicto de Tesalónica de Teodosio, del cristianismo como religión oficial del Estado. Este súbito cambio que llevó de la persecución a la libertad religiosa en menos de una década provocó la aparición de un grupo de creyentes que, arrojados por el obispo de Cartago, Donato, empezaron a partir del año 305 a desvincularse de la Iglesia oficial por considerarla demasiado condescendiente con los *lapsi*, es decir, los caídos que habían renegado de su fe ante la presión persecutoria. Los donatistas se erigieron en depositarios del auténtico testimonio cristiano y consiguieron convertirse en la versión predominante del cristianismo en las regiones húmedas y, por lo tanto, en un auténtico desafío para la Iglesia oficial. La misma Iglesia de la que san Agustín, desde 396, era obispo de la sede de Hipona.

La lucha contra el donatismo debía ser necesariamente una prioridad no solo por razones doctrinales, sino sobre todo políticas, ya que el carácter beligerante de la herejía donatista ponía en riesgo la hegemonía de la Iglesia católica en el norte de África. Ahora bien, en relación al problema de la conciliación entre fe y razón hay que señalar que el donatismo no constituye en ningún caso un problema de

ERRORES QUE SUPONEN HEREJÍAS

Con la palabra, pero sobre todo con la pluma, san Agustín combatió con firmeza aquellas interpretaciones que atentaban contra un cuerpo doctrinal que la Iglesia iba definiendo poco a poco, especialmente desde que el cristianismo se convirtió en el credo oficial del Estado. Tanto el poder político como el religioso se esforzaron entonces por establecer una doctrina única que fuera aceptada por el conjunto de la comunidad de creyentes y sirviera así de elemento cohesionador de los súbditos del Imperio. Pero no era tarea fácil, pues a pesar de la labor de los concilios en los que los obispos discutían apasionadamente los asuntos doctrinales y teológicos, abundaban las interpretaciones de las Sagradas Escrituras que iban más allá de la ortodoxia. Algunas de ellas conocieron tal repercusión que de poco valió que fueran condenadas como herejías. Esto es, la negación pertinaz de una verdad divina.

Errores arrianos y pelagianos

No eran pocas esas herejías. En un tratado del año 428 titulado precisamente *Las herejías*, Agustín menciona un total de 88, si bien remarca que «no todo error es una herejía, aunque toda herejía, porque se sitúa en el vicio, no puede dejar de ser una herejía por algún error». Aunque muchas de ellas habían desaparecido en su tiempo, había dos cuya repercusión fue tal que obligó al de Hipona a saltar a la palestra para combatir las. La primera de ellas era el arrianismo, que toma su nombre de su fundador, Arrio (256-336). Hábil dialéctico, este presbítero libio cuestionaba la naturaleza divina de Cristo, pues para él, si el Hijo fue engendrado por el Padre, por fuerza hubo de haber un tiempo en que no existía. Por tanto, no podía ser Dios, lo que atentaba contra la idea de la Trinidad. A pesar de la condena del concilio de Nicea, sus ideas seguían vigentes en tiempos de san Agustín. Más fugaz, aunque no menos intenso, fue el éxito de la herejía impulsada por un monje britano llamado Pelagio (h. 350-h. 420). En este caso, el «error» estribaba en la negación del pecado original, lo que desproveía de sentido tanto el sacramento del bautismo como la noción de la gracia y el papel de la oración en la salvación del hombre. Para lograr esta, bastaban las buenas obras.



ARRIO



SAN AGUSTÍN



PELAGIO

Dios es uno, el Padre

Jesús es hijo de Dios pero no es Dios

Dios es trino y uno, Padre, Hijo y Espíritu Santo

Cristo vino a la tierra a redimir el pecado original

Cristo posee dos naturalezas, humana y divina

Sin la gracia divina no hay salvación posible

Cristo no es causa de salvación

Los hombres pueden salvarse por sí mismos con sus obras

falta de fe (más bien podría decirse que su problema era el contrario, el *exceso* de fe), sino de correcta comprensión de lo que conlleva la fe. La posición de san Agustín ante esta nueva afrenta a la correcta comprensión de la doctrina cristiana pasa por la elaboración de un discurso que ponga a salvo la institución (la Iglesia) mediante la neta separación entre esta y sus seguidores. Una separación que tuvo hasta tal punto éxito que no es del todo inhabitual oír la todavía hoy cuando la Iglesia se convierte en protagonista de acciones poco edificantes: no hay que confundir la institución con las personas que operan en ella. La bondad y perfección de la Iglesia de Cristo, entendida como un organismo místico, no puede ser puesta en duda por reprobables que sean las acciones que sus ministros y creyentes llevan a cabo en su interior, así como tampoco los sacramentos que en ella se realizan pierden validez alguna porque los hombres que los imparten sean imperfectos o porque quienes los reciben renieguen de ellos más adelante. La solución ante tales imperfecciones no pasa por el cisma, por la creación de una nueva Iglesia de cristianos puros y perfectos. Ansiar la perfección es una virtud, pero la convicción donatista de haberla conquistado y detentarla en exclusiva es mera arrogancia y desconocimiento de la verdadera naturaleza humana, siempre pecadora. Estos hermanos de fe que eran los donatistas, por lo tanto, debían ser llevados de nuevo a la senda del correcto conocimiento y, para conseguir desviarlos del error, san Agustín coadyuvó sus argumentos con las eficaces medidas de represión que le proporcionaba el Imperio para mantener la estabilidad política en el norte de África. La tensión entre católicos y donatistas llegó a extremos imposibles de sostener, en buena parte debido a la intervención de unos pequeños grupúsculos de cristianos rigoristas y violentos, llamados circumceliones (de *circum cellas*, es decir que iban

atacando los graneros para proveerse de comida). Los circumcéliones no eran propiamente donatistas, sino más bien una facción terrorista cristiana con puntos de contacto con el donatismo suficientemente importantes como para que la secta de Donato estableciera con ellos una relación ambigua que a la larga solo podía acarrearles problemas.

La resolución definitiva del conflicto llegó con el envío a Cartago de un funcionario imperial cristiano, de nombre Marcelino, a quien Roma delegó en el año 411 la misión de resolver las diferencias entre católicos y donatistas. A pesar de la teórica neutralidad con la que Marcelino debía juzgar los argumentos de unos y otros, su afinidad con la Iglesia oficial, sumada a la superioridad retórica con la que Agustín defendió la posición católica, dio como resultado la prohibición definitiva del donatismo bajo penas de multa y exilio. Aunque su extinción definitiva no se hizo efectiva hasta algunos siglos más tarde, el donatismo perdió su poder público y hubo de sobrevivir de forma soterrada e inofensiva. En tan solo quince años, el tiempo transcurrido entre su acceso a la sede de Hipona y la celebración de la conferencia presidida por Marcelino, Agustín había logrado neutralizar una de las amenazas más peligrosas para la estabilidad doctrinal y política de la Iglesia norteafricana.

El pelagianismo fue el último gran caballo de batalla hereético de san Agustín. A diferencia del donatismo, no logró vencerlo en vida, si bien su aportación fue definitiva para lograr que, solo un año después de su muerte, en el 431, el concilio de Éfeso lo declarase como herejía. De forma aún más rotunda que cualquier otra de las disensiones doctrinales con las que Agustín tuvo que lidiar a lo largo de su carrera pastoral, el pelagianismo pone de manifiesto un auténtico problema de interpretación racional acerca del valor que hay que otorgar a las acciones realizadas por el creyente a lo largo

de su vida y como mérito para ganarse la salvación. Al seguidor de las doctrinas de Pelagio le mueve exactamente la misma fe que a Agustín o cualquier otro católico. Sus diferencias no se sitúan en absoluto en el ámbito de la fe, sino en el de la correcta comprensión de esta, lo que acaba teniendo consecuencias directas en la manera como esta se vive. El marco de conciliación en el que Agustín encuadra fe y razón, por lo tanto, se mantiene siempre inalterable: la fe busca, el intelecto encuentra, pero ambas deben dirigirse hacia el mismo objetivo, la plena adhesión (de la fe y de la razón) a la sabiduría perfecta de Dios. Precisamente porque plantea un problema de indagación filosófica, racional, el reto lanzado por el pelagianismo supuso un verdadero replanteamiento intelectual para Agustín, quien se vio obligado a cambiar algunos de los postulados desde los que había abordado y defendido el cristianismo en los años posteriores a la conversión.

CAPÍTULO 3

TIEMPO Y ETERNIDAD

San Agustín expresa de manera paradójica la perplejidad que le genera la noción de tiempo: «¿Qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé. Si debo explicarlo ya no lo sé». A partir de esta perplejidad, ensaya una fecunda reflexión ontológica sobre la naturaleza del tiempo y su relación con la eternidad.

Uno de los temas a los que san Agustín dedica más atención a lo largo de su obra es el de la correcta comprensión del fenómeno del tiempo. Una vez más, su motivación filosófica para adentrarse en esta cuestión es inseparable de su inquietud religiosa. Es más, si el tiempo es algo que debe ocupar necesariamente a cualquier filósofo, en el caso de uno cristiano esto se acentúa aún más, pues se trata de un asunto fundamental dada la perspectiva creacionista de su fe. Esto es así porque del hecho que el Dios cristiano sea un Dios creador pero no creado se desprende que su naturaleza temporal es radicalmente distinta de la de sus criaturas, incluidos los seres humanos. ¿Cómo, entonces, se puede saltar esta barrera y aproximarse a Él? De acuerdo con la enigmática respuesta que dio a Moisés (Éxodo, 3, 13), Dios se define a sí mismo como: «Yo soy el que soy». ¿El que soy *qué?*, cabe preguntarse ante tan sorprendente respuesta. ¿Qué es aquello que es Dios? El verbo «ser» es sin lugar a dudas el verbo filosóficamente más fructífero de todos. A diferencia de cualquier otro verbo, «ser» no significa absolutamente

nada, es un verbo semánticamente vacío. Si se dice de alguien que «canta», todo el mundo sabe qué está haciendo. Si se dice que «come», lo mismo. Y otro tanto si se dice que «baila». Pero si se dice que «es», no se está proporcionando información efectiva alguna sobre nada que tenga que ver con sus actividades o su identidad.

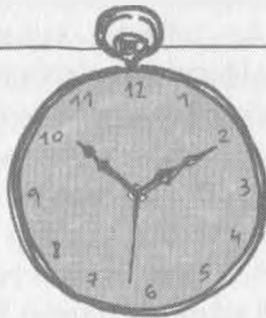
Se podría objetar que afirmar de alguien «que es» equivale a decir «que existe». Resulta, sin embargo, algo sospechoso que si las dos expresiones son equivalentes, ningún hablante las utilice efectivamente como tales de forma habitual. Sin lugar a dudas, si alguien afirmara, por ejemplo, que «los fantasmas son», se encontraría automáticamente con la pregunta «¿qué son?», lo que no hubiera ocurrido en ningún caso si hubiera afirmado «los fantasmas existen» (aquí, la respuesta hubiera sido de otro tipo, como, por ejemplo, «¿cómo lo sabes?»). Además, aunque afirmar la «existencia» de algo puede resultar normal desde una perspectiva moderna, la existencia o inexistencia de algo no forma parte del nomenclátor filosófico antiguo. Cuando, ya sea en lengua griega o en latín, se afirma de algo que es, se está simplemente predicando una calidad suya, se está poniendo en relación un determinado sujeto (X) con una determinada calidad (Y), de tal forma que, en el modelo de proposición «X es Y», el verbo «ser» se limita a enlazar X e Y. Nada más. Sin significar nada en concreto, por lo tanto, «ser» es a la vez aquello que todo lo significa. Es decir, de cualquier X se puede decir que «es» (algo). Igualmente, para expresar todo aquello que un determinado X no es, se recurre también al verbo «ser» con el adverbio de negación delante. «Ser» se presenta, por lo tanto, como un verbo que en sí mismo no dice nada pero que a la vez es la herramienta básica para indicar cualquier característica de cualquier sujeto, para explicar todo lo que las cosas son



Según el relato bíblico del Génesis, la creación del mundo es un acto verbal. Es decir, no es que Dios emita una orden que otro se encarga de ejecutar, sino que el *fiat* («hágase») pronunciado por Él tiene de forma inmediata un efecto de creación y da lugar a la aparición de la luz, la separación de las aguas y el nacimiento de las plantas y los animales. Agustín hará una interpretación alegórica de este pasaje para intentar resolver el problema del tiempo. En la imagen, detalle de *El jardín del Edén*, del Bosco (h. 1450-1516), en el Museo del Prado de Madrid.

EL TIEMPO MÁS ALLÁ DEL CÁLCULO

Cuando Agustín rechaza la identificación de tiempo y movimiento reacciona contra una idea muy extendida en la Antigüedad. Por ejemplo, en Aristóteles, quien define tiempo como un recurso aritmético para medir un movimiento dado. Como el griego, Agustín sabe que el tiempo es duración, pero no acepta que esta se identifique con un movimiento espacial. La duración tiene lugar en nuestro interior y es fruto de la capacidad para prever, ver y recordar los hechos del futuro, presente y pasado. Habrá que esperar hasta el francés Henri Bergson (1859-1941) para distinguir de forma clara entre tiempo y duración. Para él, el tiempo de los relojes y del calendario es tiempo medido. Pero el tiempo no está dentro de nosotros. Sí, en cambio, la percepción temporal, la «duración»: es tiempo vivido, no calculado. Es aquello de que un minuto puede hacerse eterno o un día pasar volando. El tiempo calculado es largo o corto, mientras que el tiempo vivido pasa de forma lenta o rápida.



ARISTÓTELES

El tiempo es el número del movimiento

Su duración se identifica con un movimiento espacial

SAN AGUSTÍN

El tiempo es duración

Esa duración tiene lugar en nuestro interior

HENRI BERGSON

El tiempo es una cosa y la duración es otra

Hay que distinguir entre tiempo vivido y tiempo calculado

y no son. ¿Cómo hay que entender entonces la misteriosa definición de Dios como «yo soy el que soy»? Pues bien, a la luz de esta particularidad del verbo «ser», decir «yo soy el que soy» equivale a definirse a sí mismo prescindiendo de cualquier calidad. Es decir, en la posición de la frase donde se espera encontrar la calidad («Y») que el sujeto «X» se atribuye, lo que se encuentra es un vacío, de tal manera que, si hubiese que formalizar la definición de Dios, quedaría en un simple «X es». Prescindir de la calidad («Y») equivale a prescindir de la mutabilidad, del cambio. De toda criatura se puede afirmar que es algo en la medida que lo es ahora pero puede que no lo sea dentro de un rato («Juan es delgado»). A la vez, afirmar algo de alguien, equivale a determinarlo, es decir, a hacer de él algo concreto, con unas calidades limitadas y concretas, como cuando se dice «Juan es un hombre». Esta calidad de Juan no está sujeta a cambio. Juan será hombre toda su vida, pero definirlo como hombre excluye que sea un pez, una montaña o un melocotón. Afir-mar de algo que es (algo) implica simultáneamente afirmar que no es (algo otro). Es en este sentido que la renuncia de Dios a calificarse, a afirmarse como el que es sin decir qué es, equivale a desarraigarse de la mutabilidad para instalarse en una estabilidad permanente y sempiterna.

¿Qué significa y qué implica, sin embargo, que Dios esté fuera del tiempo mientras los seres humanos son entidades estructuralmente temporales? La reflexión que Agustín desarrolla alrededor de la naturaleza del tiempo, especialmente en su undécimo libro de las *Confesiones*, constituye un auténtico ejercicio de indagación filosófica. El filósofo da fe de su perplejidad ante la dificultad que entraña explicar qué es algo como el tiempo, una noción con la que tenemos una relación de absoluta familiaridad y sin la cual nos costaría entendernos a nosotros mismos, pero que a la vez escapa como

el agua entre los dedos al intento de definirlo. Todo el vocabulario que pertenece al campo semántico del tiempo (presente, pasado, futuro, años, días, horas...) es utilizado por cualquier hablante competente con la máxima naturalidad, pero cuando el filósofo intenta acorrular a las palabras para hacerles confesar cuál es su verdadero significado, las dificultades se multiplican. Por supuesto, Agustín no es el primero en abordar una reflexión filosófica acerca de la naturaleza del tiempo. Su posición al respecto denota claramente una impronta neoplatónica, que él debe matizar para hacerla plenamente compatible con un planteamiento cristiano. A diferencia de los autores que le precedieron, sin embargo, Agustín permite a sus lectores asistir en directo al desarrollo de su reflexión, lo que le confiere un interés mucho mayor que si escondiera este proceso y se limitara a proponer directamente las conclusiones de su indagación.

Hablaste y las cosas se hicieron, y es por tu palabra que las hiciste.

CONFESIONES

TIEMPO Y CREACIÓN

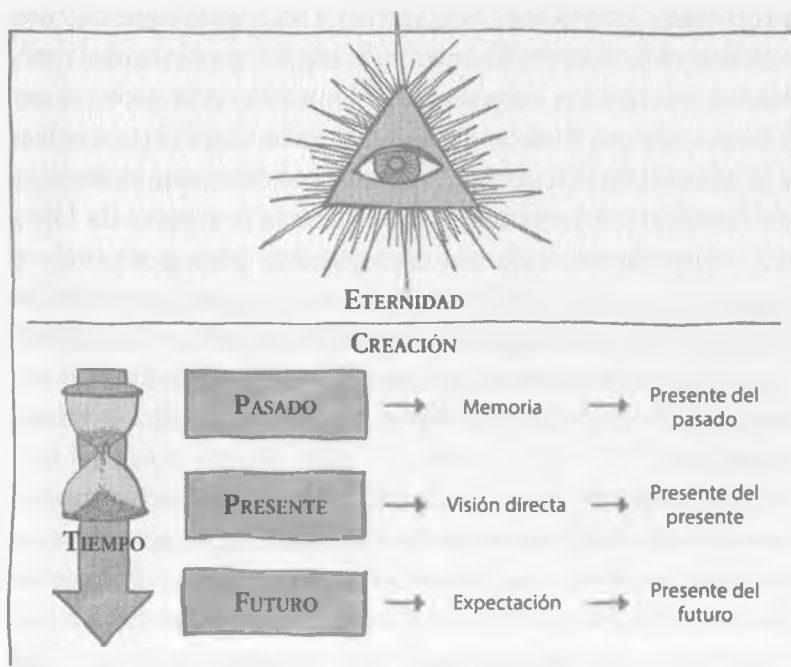
Para esclarecer la cuestión del tiempo, Agustín empieza por el principio. Y este no es otro que la creación. Existe una disrupción demasiado grande entre la naturaleza eterna de Dios y el carácter temporal de la creación como para no conceder a esta cuestión un interés primordial. En primer lugar, Agustín debe hacer comprensible el mecanismo que permite pasar de la ausencia total de temporalidad al tiempo. En segundo lugar, intentará responder a un problema que puede sonar hoy un tanto extraño, pero que probablemente en su época vehiculaba una determinada crítica al creacionismo.

El problema podría concretarse en la siguiente pregunta: «¿Y qué hacía Dios antes de la creación?».

Dios crea mediante la palabra. Pero ¿en qué tiempo hubiera podido pronunciar sus palabras creadoras antes de crear el tiempo que las pudiera sostener? Porque es obvio que la palabra es un fenómeno temporal. En la eternidad es imposible pronunciar palabras porque una palabra implica por definición un discurrir del tiempo, un proceso de aparición y desaparición sucesiva de unos determinados sonidos y sílabas. Incluso si se piensa en una unidad lingüística mínima, como por ejemplo, la interjección «oh», que está constituida por un solo sonido y no requiere una sucesión ni anterior ni posterior de otros sonidos, es imposible pronunciarla si no es en un espacio de tiempo determinado. ¿En qué tiempo, por lo tanto, Dios habría pronunciado su palabra creadora antes de haber creado el tiempo? Agustín debe resolver el problema recurriendo a una interpretación alegórica de las palabras bíblicas. En concreto, se fija en la expresión que encabeza tanto el libro del Génesis como el Evangelio de Juan («en el principio»), e intenta darle un sentido hacia el que puedan convergir los dos textos y que, sobre todo, le permita arrojar luz sobre el problema que le acucia: una palabra (necesariamente temporal) pronunciada antes del tiempo. Partiendo de la asociación que el evangelio de Juan establece entre Verbo y Dios («y el Verbo era Dios»), de un lado, y de una interpretación abierta de la frase «en el principio», Agustín se aleja de una lectura en clave temporal de la palabra «principio» y asimila «principio» y «Verbo», de tal manera que interpreta que la palabra creadora de Dios «en el principio» no reviste un cariz cronológico («en el principio de los tiempos»), sino que significa «en el Verbo» (que es a su vez el principio —no temporal— de todas las cosas). Por decirlo llanamente, cuando el

LA ASIMETRÍA DEL TIEMPO

Influido por el neoplatonismo, que distinguía entre el mundo de las verdades eternas y sus copias terrenales, Agustín separa el mundo de Dios, eterno, perfecto e inmutable, del de la creación, dominado por la materia y el paso del tiempo, y por tanto mutable. De esta segunda esfera, el concepto que más le interesa es precisamente el del tiempo, tanto como experiencia en sí misma como en su relación con el ser humano. Su análisis le lleva a una sorprendente conclusión: la asimetría del tiempo, más concretamente entre pasado y futuro entendidos como momentos del devenir temporal que se hacen reales en la medida en que se les otorga un escenario presente en el que tener lugar mediante la memoria y la expectación respectivamente. Esa asimetría procede del hecho de que todo aquello que ya ha pasado nos es conocido porque lo hemos experimentado y vivido y nos es fácil rememorarlos de forma presente, algo que no sucede con un futuro que está por acontecer y en el que cualquier predicción tiene siempre un alto margen de falibilidad.



autor del Génesis afirma que Dios dijo esto y aquello «en el principio», no está identificando un momento concreto, el momento inicial de la historia de la creación, sino que se está refiriendo al «sitio» en el que esta palabra creadora tiene lugar, y que no es otro que el Verbo divino y eterno, el mismo Verbo que habla, desde donde se habla y para donde se habla. Visto desde este punto de vista, la palabra creadora de Dios no puede ser temporal, no puede tener nada que ver con nuestra forma habitual de hablar, necesariamente sujeta al tiempo, sino que debe ser interpretada como una suerte de palabra no dicha en términos humanos pero contenida eternamente en el Verbo de Dios que se encarna en la historia para hacer llegar su palabra a los oídos terrenales y temporales de sus criaturas. El problema de la creación y el de la encarnación, en relación a la cuestión del tiempo, constituyen por lo tanto un mismo e idéntico problema: ¿cómo un Dios eterno e inmutable puede, «en un momento determinado», hacer algo —por lo tanto, cambiar—, ya sea este «algo» crear el mundo de la nada, ya sea hacerse nacer a sí mismo en medio de la historia para salvar a la humanidad? La única forma de conciliar esta operación de creación e intervención en la historia por parte de Dios, sin socavarle sus atributos atemporales, pasa por poner el punto de mira en un Verbo que es la segunda persona de Dios (eterno, por lo tanto, como Dios mismo) y es palabra que crea no porque sea pronunciada «en un momento determinado» sino porque dice y se dice a sí misma desde la eternidad.

Esta forma de abordar el problema de la creación avanza ya en cierta forma la respuesta a la segunda pregunta que se plantea Agustín y que él atribuye a los críticos del cristianismo: «¿Qué hacía Dios antes de hacer la creación?». La respuesta a esta pregunta se puede recomponer a partir del

mismo libro undécimo de las *Confesiones* y de otro capítulo de *La ciudad de Dios* (XII, 12). Lo primero que conviene poner en claro es que Agustín no concibe en ningún caso la posibilidad de que nada preceda la creación del mundo. Afirmar que el Dios cristiano es un Dios creador implica que no es un Dios simplemente ordenador. Es decir, no existe materia previa (algún tipo de caos primigenio) a la que Dios se limite a poner orden y dar forma. No, Dios crea *ex nihilo* («a partir de la nada») y por lo tanto hay que presuponer que Dios es el único preexistente a la creación. Decirlo de esta forma, sin embargo, ya es problemático, porque Dios, propiamente, no se puede ubicar temporalmente en relación a nada. Él es desde siempre y será siempre y su «tiempo» eterno no permite establecer puntos de referencia («antes de», «después de»...). Por lo tanto, la creación y la historia temporal del mundo surgen de la eternidad de Dios (porque solo pueden surgir de Él), pero no establecen ningún tipo de relación temporal con él porque Dios no está sometido a parámetros temporales. Cuando alguien se pregunta entonces por qué Dios tardó «tanto» en crear el mundo, o a qué se dedicaba «antes de» la creación, está intentando llevar a cabo una operación destinada al fracaso, puesto que Dios nada tiene que ver con nociones como «tanto» o «antes de». Agustín se pregunta qué dirían aquellos que critican que Dios hubiese esperado tanto, si la humanidad, en lugar de los seis mil años de historia que se le presupone que tiene (a partir del cálculo que permite establecer el relato bíblico), hubiese sido creada miles de miles de años antes. Aunque retrocediéramos hasta el número más alto de miles de años que nuestra mente pudiese concebir, este lapso de tiempo continuaría siendo «como una simple gota de agua al lado del ancho mar». Entre un período de tiempo con inicio y final, por grande que sea, y otro que propiamente no se puede



Para san Agustín, Dios creó el tiempo a la par que el mundo, las criaturas que lo habitan y los astros. Y no solo eso, sino que sometió su creación al ocurrir de ese tiempo, de ahí que todo en ella tenga un principio y un fin. Él, en cambio, es eterno, esto es, está fuera de todo parámetro temporal. En la imagen, *La creación del mundo y la expulsión del paraíso*, obra pintada en 1445 por Giovanni di Paolo y conservada en la iglesia de Santo Domenico de Siena.

considerar ni como período ni como tiempo porque no tiene principio ni final, no hay término de comparación posible. Este es el mismo motivo por el que resulta absurdo recriminar a Dios haber esperado «tanto» a hacer la creación, o preguntarse qué hacía antes de crearla. No hay tiempo fuera de la creación. El tiempo es obra de Dios y por lo tanto nada acontecía, como tampoco tendría sentido, en caso que algo hubiese acontecido, medirlo en términos temporales porque simplemente Dios está fuera del tiempo. No obstante, es comprensible que la razón humana, que nada puede pensar si no es de forma temporal, porque es criatura temporal, realice este tipo de proyecciones sobre la figura de Dios y lo imagine sometido como nosotros al fluir de la temporalidad. La respuesta, por lo tanto, debe ser: Dios no hacía nada antes de la creación porque la expresión «antes de» aplicada a Él está vacía de todo significado.

TIEMPO Y DURACIÓN

Una vez indagada la relación entre tiempo (humano) y eternidad (divina), Agustín prosigue su reflexión intentado aclarar la naturaleza del tiempo humano. Se ha hecho célebre la forma espontánea con la que Agustín se plantea este problema: «¿Qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé. Si debo explicarlo ya no lo sé». Es decir, el tiempo es a la vez un fenómeno con el que se opera con absoluta ingenuidad en el día a día, cuya existencia y naturaleza se presupone como algo dado y no problemático, pero que cuando se intenta definir e interrogar para comprenderlo en profundidad empieza a provocar todo tipo de dudas. De entrada, Agustín se pregunta por el significado de las palabras que se usan convencionalmente para dividir el tiempo: pasado, pre-

sente y futuro. Todo aquello pasado, por definición, dejó de ser, ocurrió en un momento determinado pero desde nuestra perspectiva presente no tiene ningún tipo de realidad efectiva, no puede decirse que sea. Sucede lo mismo pero de forma inversa con el futuro. Nada que sea futuro, incluso algo de lo que se pueda estar muy seguro (que mañana saldrá el sol o que la muerte alcanza a todos algún día), no tiene aún ninguna realidad más allá del terreno de la suposición o la predicción. Si el pasado ya no es y el futuro todavía no es, parece que, por exclusión, la única categoría temporal a la que es posible dar estatuto de realidad efectiva es el presente. Pero el presente no es estático. El presente no puede detenerse, es imposible instalarse en un presente continuo porque este presente ya no sería presente sino eternidad. Para que el presente sea tiempo, debe necesariamente ceder el paso a otro presente posterior (es decir, a un futuro, que aún no es) y desaparecer inexorablemente en un pasado (que ya no es). Entonces, ¿dónde está exactamente el tiempo, si no es ni pasado ni futuro y tampoco se deja aferrar en el presente?

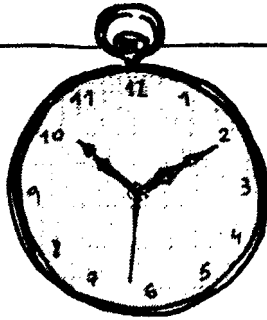
Agustín constata que, al margen de las dificultades que ofrece la comprensión de la naturaleza del tiempo, los seres humanos tienen la capacidad para medir los intervalos temporales y asignarles adjetivos como «largo», «corto», o aún con más precisión, «el doble de» o «la mitad de». Si parecía claro que pasado y futuro no podían ser considerados un escenario factible para el tiempo, entonces hay que intentar aplicar la mensurabilidad del tiempo al presente. ¿Se puede, sin embargo, afirmar de un momento presente que es, por ejemplo, largo?, se pregunta san Agustín. Sea cual sea el nivel de presente escogido (el año presente, el mes presente, el día presente, la hora presente) siempre se puede dividir en partes más pequeñas, lo que obliga a plantearse

qué tiempo ocupa el presente, si se trata de un tiempo divisible en múltiples otros tiempos. ¿Qué sentido puede tener hablar de «la hora presente», si esta está formada a su vez por una serie de minutos que o bien ya serán pasado o bien deberán aún llegar y, por lo tanto, ni unos ni otros serán propiamente presente? Lo mismo puede decirse de un «minuto presente» y de cualquier otra unidad temporal que se quiera considerar presente. Acorralado por esta imposibilidad de detener el presente en una unidad indivisible que pueda ser considerada larga, breve, el doble que otra o la mitad de otra, Agustín se ve obligado a reconocer que el presente no tiene espacio alguno, que la longitud o brevedad del tiempo no puede tener el presente como escenario. En conclusión, hay que revisar el primer presupuesto: la duración temporal debe residir en el pasado o en el futuro.

Efectivamente, pasado y futuro existen pero no se les puede otorgar el mismo grado de realidad que al presente. Está implícito en cualquier acto del pasado el hecho de no ser. Si fuera algo en el momento presente ya no se hablaría de ello en pasado, sino como de algo presente. El pasado, por lo tanto, no es, pero los hombres tienen la capacidad de evocar, de recordarlo desde el presente, convirtiéndolo de algún modo en presente. Igualmente, cualquier hecho del que se hable en futuro, como hecho en sí, no puede decir que sea (aún) nada. El futuro no es. Pero la capacidad humana de proyección y predicción constituye, de forma similar a la evocación del pasado, una forma de *hacer presente* el futuro. Lo que Agustín propone es sustituir la división tradicional del tiempo entre pasado, presente y futuro por un «presente del pasado», un «presente del presente» y un «presente del futuro». Mediante la memoria se hacen presentes las cosas pasadas. Mediante la visión directa, las cosas presentes. Y mediante la expectación, las cosas futuras.

EL TIEMPO MÁS ALLÁ DEL CÁLCULO

Cuando Agustín rechaza la identificación de tiempo y movimiento reacciona contra una idea muy extendida en la Antigüedad. Por ejemplo, en Aristóteles, quien define tiempo como un recurso aritmético para medir un movimiento dado. Como el griego, Agustín sabe que el tiempo es duración, pero no acepta que esta se identifique con un movimiento espacial. La duración tiene lugar en nuestro interior y es fruto de la capacidad para prever, ver y recordar los hechos del futuro, presente y pasado. Habrá que esperar hasta el francés Henri Bergson (1859-1941) para distinguir de forma clara entre tiempo y duración. Para él, el tiempo de los relojes y del calendario es tiempo medido. Pero el tiempo no está dentro de nosotros. Sí, en cambio, la percepción temporal, la «duración»: es tiempo vivido, no calculado. Es aquello de que un minuto puede hacerse eterno o un día pasar volando. El tiempo calculado es largo o corto, mientras que el tiempo vivido pasa de forma lenta o rápida.



ARISTÓTELES

El tiempo es el número del movimiento

Su duración se identifica con un movimiento espacial

SAN AGUSTÍN

El tiempo es duración

Esa duración tiene lugar en nuestro interior

HENRI BERGSON

El tiempo es una cosa y la duración es otra

Hay que distinguir entre tiempo vivido y tiempo calculado

TIEMPO Y MOVIMIENTO

«Oí de cierto hombre docto que el movimiento del sol, la luna y las estrellas es el tiempo», dice san Agustín para mostrar su desacuerdo. El tiempo de la creación está regulado y ordenado, efectivamente, por determinados movimientos de la naturaleza. El tiempo que se asigna a la unidad «día», por ejemplo, se corresponde con la rotación de la Tierra sobre su propio eje, de la misma forma que la unidad temporal «año» está en relación directa con el movimiento de la Tierra alrededor del sol. Que determinados movimientos naturales coincidan con determinados períodos de tiempo no debe llevar sin embargo a confundir el tiempo con estos movimientos. De entrada, no existe razón para considerar que son solo los movimientos de los astros los que determinan el tiempo y no cualquier otro movimiento, natural o artificial. Si el movimiento es efectivamente tiempo, ¿por qué motivo no podría ser cualquier movimiento fuente del discurrir temporal? Además, aunque no sea un ejemplo precisamente verosímil, podría imaginarse una eventual detención del movimiento del sol y es obvio que esto no supondría la detención del tiempo. Agustín piensa en un ejemplo bíblico como el que relata el Antiguo Testamento, cuando Josué pide a Dios que detenga el movimiento del sol y de la luna para alargar el día y disponer del tiempo suficiente para completar su venganza contra los amorreos (Js 10, 12-14). El movimiento, por lo tanto, no es el tiempo, sino que hay que explicar más bien qué se hace exactamente cuando se mide la duración de un movimiento.

El único punto firme del que parte Agustín es que el tiempo es percibido y medurado por el ser humano como duración y que esta duración no puede ser confundida con los movimientos cuya duración precisamente se quiere medir.

Pero, aunque se sepa que el tiempo es duración, se sigue sin saber exactamente de qué es duración. Su interpretación de pasado y futuro como presente del pasado y presente del futuro, sumada a la confesión de la imposibilidad de detener un presente siempre divisible en unidades más pequeñas parece difícil de compatibilizar con la noción de duración. ¿Dónde dura el tiempo si no puede durar ni en el presente ni en el pasado ni en el futuro? Agustín llega a la conclusión de que la sede del tiempo y de su duración es el espíritu. Es en el espíritu que se hace efectiva la sensación de duración (larga o corta), de discurrir del tiempo, y es en el espíritu donde se mide y compara la duración del tiempo. Lo que se llama convencionalmente futuro, presente y pasado no son sino expectación, atención y recuerdo del espíritu, que tiene la facultad de prever aquello que llegará, fijarse en él cuando llega y conservarlo en el recuerdo una vez ha pasado. Nada externo al espíritu discurre, propiamente, ni dura sino que es la capacidad humana de enlazar en un continuo temporal lo que está por llegar, lo que acontece en presente y lo que ya ha pasado, lo que permite decir que el tiempo pasa.

LA DOCTRINA DE LA GRACIA

Libertad y gracia son dos conceptos fundamentales de la filosofía cristiana de san Agustín. Sus planteamientos se convertirán en uno de los ejes fundamentales de la reflexión moral a lo largo de la historia, influyendo directamente en el debate sobre el libre albedrío protagonizado por Erasmo y Lutero mil doscientos años más tarde.

En san Agustín, como en la mayoría de autores antiguos, no se da un pensamiento sistemático, con voluntad de legar a las generaciones posteriores una doctrina cerrada y coherente. Su pensamiento se va desarrollando, más bien, de forma paralela a las circunstancias vitales que le tocó vivir. Y las circunstancias no son las mismas, claro está, durante su década maniquea (373-383), durante la década que transcurre entre su conversión al cristianismo (386) y su ordenación episcopal (396) o durante el largo desarrollo de su episcopado hasta su muerte (430). La historiografía ha otorgado siempre un papel preeminente al momento de la conversión acaecida en el jardín de Milán en verano del 386. Sin embargo, este relato, tal y como lo presenta Agustín en sus *Confesiones*, está construido de forma evidentemente literaria, es decir, persigue una intención pedagógica y moralizante que pretende enraizar la conversión agustiniana en la gran tradición de conversiones al cristianismo desde san Pablo hasta Mario Victorino. Esto no significa, naturalmente, que el año 386 no sea de algún modo un punto de inflexión importante

en el recorrido intelectual y espiritual de san Agustín, sino que la forma como el autor relata este episodio diez o doce años más tarde no responde tanto a un interés por describir hechos autobiográficos desde una perspectiva histórica como a una misión mucho más elevada, que es la de literaturizar un momento determinado de su vida para hacerlo (y hacérselo él mismo) comprensible. Es evidente que el espléndido relato resultante de esta operación logró su objetivo y la conversión cristiana de san Agustín ha cobrado para la historia exactamente el relieve que pretendía su autor. La importancia de este episodio, sin embargo, no debe hacer olvidar que, conversiones, a lo largo de la vida de Agustín, hay varias. Y algunas de ellas revisten desde un punto de vista filosófico una importancia igual o mayor que el que pueda representar su abandono definitivo del maniqueísmo y el abrazo del cristianismo.

La llegada de Agustín a la filosofía cristiana debe comprenderse como una forma de superar las dudas que habían empezado a nacer en él acerca de la viabilidad del maniqueísmo, al menos desde que hizo su entrada en Roma en el 383. Estas dudas llegan a tal magnitud que acercan a san Agustín a la duda sistemática de los escépticos, entre los cuales la conquista de verdades definitivas se presupone imposible. Hay que considerar este momento de duda como uno de crisis intelectual profunda, de la que el de Hipona logra salir gracias a una forma muy concreta y particular de hacerse aceptable filosóficamente la religión cristiana: el neoplatonismo. Agustín no fue el primero en ver en la filosofía de Plotino una forma de conciliar la tradición filosófica griega con los principios del cristianismo. La adhesión a un cristianismo de corte neoplatónico le permitió superar el escepticismo en el que corría el riesgo de instalarse y no es en absoluto casual que una de las primeras obras, sin duda la más voluminosa e importante

de las que escribió en su retiro filosófico en Casiciaco, inmediatamente después de su conversión, sean los tres libros *Contra los académicos*, es decir, contra los representantes de la Academia Nueva que defendían una lectura escéptica del platonismo. A la vez que le ayudó a superar la duda escéptica, el neoplatonismo puso fin al esquema dualista, excesivamente simple, y a su pesimismo trágico. Efectivamente, la aceptación del carácter esencialmente maléfico de la creación y la imposibilidad de llegar nunca a librarse del todo de este principio negativo aboca al maniqueo a un determinismo pesimista. Aunque el neoplatonismo parta igualmente de un esquema dual, ofrece como mínimo, mediante su gradación de la realidad, un horizonte de sentido hacia el que el ser humano puede dirigir su mirada y encontrar, ya en esta vida, la forma de evitar el mal y conquistar la felicidad. Dicho de otro modo, para el maniqueo, evitar el mal no está en su mano porque el mal es algo inherente a la realidad que lo circunda y lo invade constantemente, mientras que el neoplatónico no niega la existencia del mal, pero lo sitúa más bien en el terreno de la elección que en el de la determinación. El ser humano está expuesto efectivamente al mal, pero depende de sí mismo (de cómo encarrile su vida, de cuáles sean sus prioridades...) evitarlo y orientarse hacia el Bien. Aunque el neoplatonismo tenga un cariz innegablemente intelectualista, su combinación con el cristianismo y la forma como Agustín concilia fe y razón permiten una doble vía de acceso a este Bien supremo. Así, el creyente sin vocación filosófica tiene la posibilidad de escapar a la servidumbre del mal con la simple adhesión a la autoridad de una Iglesia que, pedagógicamente, le conduce hacia Dios. A su vez, aquellos que sí disponen de esta capacidad conocerán de primera mano (sin abandonar, en cualquier caso, la orientación que proporciona la Iglesia) la sabiduría suprema que reside en Dios.

EL DEFENSOR DE LA IGLESIA

Si se observa la conversión de Agustín al cristianismo de corte neoplatónico en relación a su fase anterior y como una forma de superar los problemas filosóficos que le suscitan tanto el maniqueísmo como el escepticismo, esta parecería ser una solución definitiva, el esquema de pensamiento estable que permitiese al de Hipona desarrollar su obra a lo largo de toda su vida. Pero las circunstancias de la vida de Agustín cambian y, con ellas, cambia también la orientación teórica con la que afronta los nuevos problemas.

Sin lugar a dudas, la ordenación presbiteral de Agustín en el año 391 y, sobre todo, la asunción de la sede episcopal de Hipona en el 396, tras la muerte del obispo Valerio, supusieron para él una serie de problemas de orden práctico pero que requerían a su vez de un cambio de paradigma teórico. El primero de estos problemas, ya tratado en el capítulo anterior, es la herejía donatista. Fue lidiando con los seguidores de Donato cuando el Agustín obispo se encontró por vez primera ante un problema que era doctrinal pero también político. El donatismo, que había tomado un impulso inusitado en el norte de África, ponía en riesgo la estabilidad e incluso la viabilidad del cristianismo católico. Para hacer frente a esta poderosa herejía, Agustín se vio obligado a perfilar muy bien la defensa teórica de la posición oficial de la Iglesia: la validez de todo aquello que acontece dentro de ella y de acuerdo con sus dictámenes no puede suscitar dudas. No está al alcance de los hombres juzgar el fuero interno de sacerdotes y creyentes, ni la intención o autenticidad con la que se presentan ante Dios mediante la liturgia.

Este esfuerzo doctrinal para definir la posición oficial de la Iglesia ante la amenaza donatista supuso para Agustín una suerte de bautismo pragmático, la pérdida de la inocencia

política, la constatación de que, además de proporcionar un abrigo en forma de fe y un paradigma filosófico para adentrarse en los misterios de la sabiduría divina, la Iglesia debía hacer frente a los enemigos que ponían en riesgo una institución aún frágil desde el punto de vista político. El largo período que conocemos como cristiandad (de Constantino hasta la Revolución francesa de 1789) que se caracteriza por la unión de los órdenes civil y religioso en el occidente europeo, se encontraba aún en sus albores, y Agustín fue sin duda uno de los que más poderosamente contribuyó a proporcionarle unos fundamentos sólidos y duraderos. La tarea, sin embargo, requería de elevadas dosis de refinamiento teórico, así como de alianzas efectivas en el ámbito político que permitieran sacar adelante el proceso de hegemonía católica. Si el donatismo supuso un primer pulso para al obispo, la herejía del pelagianismo logró hacer temblar el edificio entero que Agustín había construido para albergar una práctica del cristianismo que fuese a la vez filosóficamente solvente.

El pelagianismo

Son escasas las noticias biográficas que tenemos de Pelagio. De origen britano, debió de establecerse en Roma hacia finales del siglo IV y permaneció en la capital del Imperio hasta el saqueo llevado a cabo por los visigodos de Alarico en el 410. En la ciudad eterna, Pelagio logró consolidar su prestigio como asceta y empezó a difundir con éxito su particular interpretación de algunas nociones clave para el desarrollo de la vida cristiana, tales como el pecado original, la salvación o la libertad. Tras la debacle del 410, Pelagio se refugió en el norte de África, un rincón del Imperio alejado (por el momento; la presión bárbara tardaría aún dos décadas en llegar,

pero acabaría llegando) de la inestabilidad que caracterizaba la península itálica. Pelagio desembarcó en Hipona junto con su discípulo Celestio, una de las voces más prominentes del

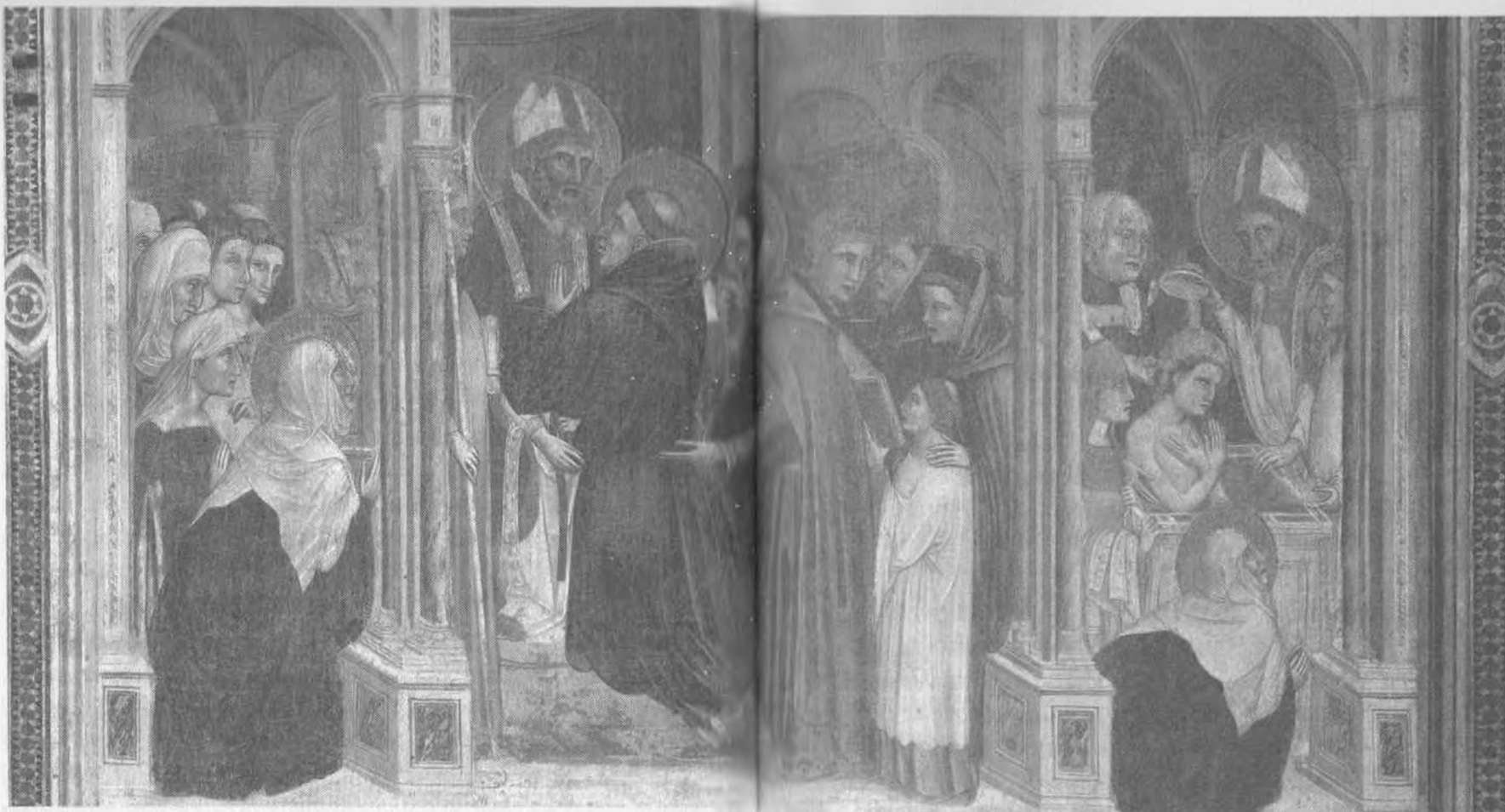
Las buenas obras siguen al que recibe la gracia; no producen ellas la gracia, antes bien, son fruto de la gracia.

A SIMPLICIANO

pelagianismo con la del obispo Julián de Eclana, quien, desde Italia, se convertiría en el principal ordenador de esta doctrina. Su núcleo polémico estriba en la consideración no genética del pecado original, lo que comporta una serie de consecuencias de orden muy diverso.

El pelagianismo no niega en ningún caso la caída de Adán, pero no considera que su culpa se transmita de generación en generación de tal modo que todos los seres humanos sean ya culpables desde el mismo momento de su nacimiento. Esto no significa, claro está, que el hombre no tenga la posibilidad de alejarse de Dios mediante el pecado. Bien al contrario, su vida presente (no su herencia) lo acerca o lo aleja de Dios en función de los principios que rijan esta vida. La primera consecuencia que lleva consigo la negación del carácter genético de la falta original es el valor que debe atribuirse al sacramento del bautismo. Si verdaderamente el hombre nace libre de mácula y se convierte en culpable o virtuoso por medio de sus acciones, ¿qué sentido hay que dar a un bautismo que pretende limpiar una culpa inexistente? Si este problema afecta a todo bautismo, independientemente de la edad en la que el sacramento tenga lugar, lo hace mucho más en el caso de los bautismos infantiles. Efectivamente, a los niños, sobre todo cuando son recién nacidos, no se les puede presuponer culpa alguna si no han nacido ya con ella. ¿Por qué razón, entonces, se debe operar en ellos un sacramento que no solo simboliza la entrada en la comunidad cristiana sino, sobre todo, una primera «limpieza» del pecado original?

Si la lucha contra el pelagianismo resulta tan importante en el periplo intelectual de san Agustín es porque, reaccionando contra esta herejía, el de Hipona reacciona de algún modo también contra sí mismo. O contra su pasado. No contra su pasado maniqueo, escéptico o de cualquier otro momento previo a su conversión, sino contra su forma de entender el cristianismo desde esa conversión en el año 386 hasta su elección como obispo de Hipona, en el 396. Es en este sentido que, sin negar la importancia que tiene la crisis del jardín de Milán del verano del 386, es más apropiado hablar, en el caso de Agustín, de «conversiones» en plural. El cambio que, como reacción al pelagianismo, llevó a la elaboración de la doctrina de la gracia, no puede ser entendido sino como una auténtica conversión. Naturalmente, resultaría exagerado afirmar que el Agustín de su primera década como cristiano es pelagiano. Nada hay en sus escritos de esta época que permita adscribirle a esta forma de comprender el cristianismo. Pero podría decirse igualmente que tampoco resale en su obra de estos primeros años ningún rasgo que pueda considerarse antipelagiano. Si la reacción de Agustín al pelagianismo supuso a la vez una revisión profunda de sus escritos precedentes es porque la afrenta de la herejía pelagiana le hizo tomar conciencia del papel excesivo que había confiado a la voluntad humana como medio para conquistar la salvación. Su lectura del cristianismo en clave neoplatónica lo conducía de forma natural a confiar en la posibilidad de acercarse a la sabiduría divina por obra del propio esfuerzo. Todo aquello que ya había escrito, sin embargo, ya lo había escrito. Y los textos de Agustín fueron siempre copiados, leídos y divulgados de una forma rápida y extensa. Además de un cambio de rumbo a partir del año 397, con la elaboración de la teoría de la gracia se impuso una revisión y retractación pública de los «errores» introducidos en las obras de su primera década cristiana.



LA CULPA DE LOS INOCENTES

Para la iglesia, el bautismo tiene un sentido doble: por un lado, supone la aceptación de una fe y la incorporación a la comunidad eclesial; por otro, representa la limpieza sacramental del pecado original. Los pelagianos no se oponían al bautismo entendido en el primer sentido, pero no veían motivo para defender esta práctica en el caso de niños que no habían tenido, aún, ocasión de pecar. No se trata, sin embargo, de una mera discusión sobre el mejor momento para acceder a la comunidad, sino de toda una concepción sobre la

inocencia y la culpa primigenia. Aunque ni Agustín ni Pelagio niegan la existencia del mal en el mundo y la posibilidad de pecar, para el primero hay que distinguir entre la culpa heredada (pasiva) y la culpa fruto de la costumbre (activa), mientras que el pelagianismo niega el primer caso, que presupone la culpabilidad de los niños. En la imagen, fresco del siglo *xiv* atribuido a Guariento di Arpo, en la iglesia de los Eremitas de Padua, que muestra el bautismo de san Agustín de manos de san Ambrosio de Milán.

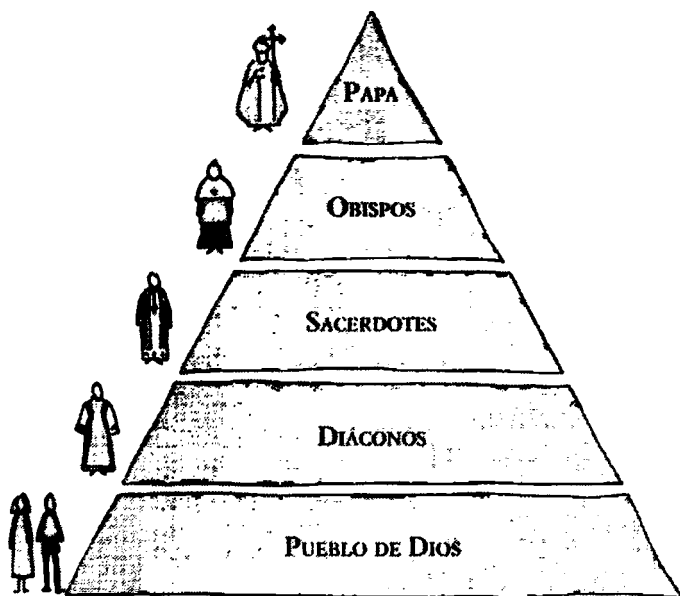
Esta revisión llegó en plena madurez de Agustín. Ya en el año 412, en una carta dirigida al obispo Marcelino, había expresado su voluntad de emprender la revisión de sus escritos. Pero la redacción no llegará hasta el 427, tres años antes de su muerte. El título en latín de esta obra es *Retractationes*, aunque debe entenderse aquí *retractatio* no como una retractación, sino más bien como lo que significa literalmente: un «volver a tratar», es decir, una revisión o actualización de sus escritos previos. Así, en el prólogo de la obra, Agustín declara:

Hace ya mucho tiempo que he estado pensando y planeando una tarea que, con la ayuda de Dios, ahora empiezo, porque pienso que no debería posponerla más: principalmente revisar mis escritos, tanto libros como cartas o tratados, con una severidad casi judicial, e indicar, como con un estilete de censor, qué es lo que me desagrada.

Las obras afectadas por esta revisión no fueron pocas, ni de poca importancia en el conjunto de la producción agustiniana. El autor que ejerce de censor sometió a crítica trabajos tan importantes como *Contra los académicos*, *Sobre la vida feliz*, *El orden*, *Soliloquios*, *Sobre la inmortalidad del alma*, *El libre albedrío*, *Comentario al Génesis en respuesta a los maniqueos*, *Sobre la música* o *El maestro*. De forma estricta, no todas las obras fueron revisadas en el sentido de «corregidas». En muchos casos, Agustín se limitó a enunciar cuál era la intención principal o idea fuerza del libro, de tal modo que las *Retractationes* ejercieron en los siglos posteriores un papel útil y didáctico de presentación general del pensamiento de Agustín. A grandes rasgos, cuando esta revisión se manifiesta en forma de corrección de lo escrito años antes, viene guiada por el rechazo de una aplicación demasiado automática de principios filosóficos de matriz neoplatónica a la reli-

gión cristiana. Dicho de otra forma, en sus primeros escritos Agustín a menudo da la impresión de que lo que convierte el cristianismo en una religión intelectualmente aceptable es su posibilidad de ser decodificada a partir de una clave de lectura neoplatónica, que permita llevar a cabo la identificación de algunos de los elementos fundamentales de esta filosofía con los elementos fundamentales del cristianismo. Desde un punto de vista biográfico, esta transposición fue la que hizo aceptable filosóficamente el cristianismo para Agustín. En sus *Retractaciones*, el filósofo cristiano se lamenta de haberse dejado llevar más por la filosofía que por el cristianismo, y haber confiado de forma excesiva en la voluntad individual de quien quiere aproximarse a Dios, asimilando este esfuerzo al del filósofo que quiere aproximarse a la sabiduría.

En el año 395, san Agustín fue nombrado obispo auxiliar de la diócesis de Hipona y al año siguiente, tras la muerte del obispo Valerio, se convirtió en titular de la sede norteafricana.



En tiempos de Agustín la Iglesia presentaba ya una estructura jerárquica. En su cima se halla el obispo de Roma, el papa, seguido por los obispos encargados del gobierno de las diócesis. Bajo ellos, los sacerdotes y los diáconos.

En el momento de recibir el báculo, Agustín hacía ya cinco años que había sido ordenado sacerdote, si bien en un primer momento intentó preservar su recogimiento monástico y no fue sino de forma progresiva que se vio impelido a involucrarse en problemas políticos y doctrinales. La titularidad del obispado de Hipona, sin embargo, no dejaba margen para las excusas y lo obligaba a lidiar con cuestiones, como las herejías donatista o pelagiana, a las que probablemente habría dedicado una atención mucho menor de haberse limitado a vivir discretamente su vocación monacal. Pocos meses después de subir a la cátedra episcopal, Agustín escribió su libro *Cuestiones diversas a Simpliciano*, donde por vez primera aparece desarrollada su teoría de la gracia y contra el pelagianismo.

EL SER HUMANO Y LA GRACIA DIVINA

El plano de la creación supone un orden natural de las cosas. Este es un orden marcado por su carácter positivo, es decir, es un buen —o el mejor— orden. Baste recordar la insistencia con que, en el primer relato de la creación, en el libro del Génesis, al final de cada día, se afirma «y vio Dios que era bueno». El orden de la creación tiene, fundamentalmente, tres planos bien diferenciados: el de Dios, creador e inmutable, fuente de toda cosa creada y que, en consecuencia, no forma parte de la creación misma; el del hombre, único ser creado a imagen y semejanza suya, y el de los elementos naturales, entre los que se pueden incluir igualmente los animados y los inanimados (en el relato bíblico, de la Tierra emanan igualmente árboles y animales, de la misma forma que las aves y los peces surgen de las aguas). Este orden resulta inalterable en los dos extremos (Dios y los elementos/animales de la creación). En su inmutable perfección, es obvio que Dios no va a des-ordenar el

cosmos (que, en griego, significa, justamente, «orden»). No porque no pueda —que sí que puede, porque es omnipotente—, sino porque un Dios des-ordenador sería menos Dios, perdería una calidad que le resulta consustancial. En el otro extremo, es obvio que los animales, las montañas o la lluvia no tienen ninguna posibilidad de actuar siguiendo los dictámenes de una inexistente voluntad propia. Dios ha creado la naturaleza para que siga un orden preestablecido y no está al alcance de ningún elemento natural subvertir este orden. Esto, naturalmente, genera problemas de comprensión en los seres humanos: ¿por qué motivo acontecen «tragedias naturales» (lluvias torrenciales, incendios forestales, terremotos, tsunamis...) que a menudo se cobran numerosas vidas? Si el orden de la naturaleza es un orden divino, ¿cómo puede permitir Dios que este sea, a menudo, un orden que conduzca a la muerte y la devastación? Entre estos dos extremos se sitúa la criatura humana. En la medida que el hombre ha sido creado libre, es el único producto de la creación que cuenta con la posibilidad de desviarse del orden preestablecido por Dios. Esto es justamente lo que acontece en el Jardín del Edén con el llamado «pecado original». El pecado de Adán, claro está, tiene una base bíblica: aparece en el Antiguo Testamento, relatado en el Génesis, y en el Nuevo Testamento, comentado por san Pablo (por ejemplo, en la carta a los romanos o en la primera a los corintios). Sin embargo, no está necesariamente implícito en los pasajes de la Escritura que aluden a la caída de Adán que su falta se propague genéticamente a sus descendientes. Resultaría exagerado, ciertamente, afirmar que el pecado original fue inventado por san Agustín pero no se puede negar que es él quien desarrolla, a partir de la condena bíblica (ganarse el

Comienza el hombre a recibir la gracia desde que comienza a creer a Dios.

A SIMPLICIANO

pan con el sudor de la frente y parir con dolor), la idea del mal congénito que afecta a toda la humanidad y se transmite desde el mismo momento de la concepción.

El hombre, por lo tanto, es el único ser que dispone de la capacidad de alterar el orden natural establecido por Dios. Y lo altera cuando decide hacer el mal en lugar de hacer el bien. Conviene resaltar, aquí, que bien y mal no son opciones simétricas desde un punto de vista agustiniano. El mal, propiamente, no existe. No es que el hombre pueda elegir entre el bien y el mal como quien elige entre dos opciones que se le presentan positivamente ante sí. El mal es concebido más bien como la ausencia de bien. No es una opción «a favor de algo» sino «contra algo». Serán opciones buenas, en este sentido, todas aquellas que nos lleven a Dios, que es el bien supremo. Vivir de espaldas a Dios, por el contrario, equivaldrá a obrar mal.

La doctrina de la gracia nace precisamente porque el binomio «Bien/Dios» es inseparable para san Agustín. Si se suman los dos elementos expuestos hasta el momento, transmisión genética del pecado original y unión de Bien y Dios, resulta que al hombre no le ha sido dado escapar a su condena genética si no es porque Dios, el Bien, le presta su ayuda para enderezarse y restablecer el orden perdido. Es importante insistir en que, desde el punto de vista agustiniano, el hombre es un ser constitutivamente desordenado en la medida en que nace pecador; no con la posibilidad de pecar, sino habiendo ya pecado. El mal, por lo tanto, ya está hecho desde el momento del nacimiento. No es que se parta de cero y la condenación o la salvación vayan en función de la forma de obrar a lo largo de la vida, sino que, de entrada, ya se nace condenado. Si Dios no intercediera a favor de su criatura, si no le prodigara su gracia, el destino natural humano no sería otro que la condena eterna. El bautismo, sin embar-

LIBERTAD CONTRA PREDESTINACIÓN

La idea de la gracia, referida a la libertad del ser humano, volvió a saltar con fuerza a la palestra con motivo de la Reforma protestante emprendida por Martín Lutero (1483-1546). A pesar de ser fraile de la Orden de San Agustín, su relación con los escritos del obispo de Hipona fue más bien distante («Agustín ha errado con frecuencia, no es de fiar. Aunque bueno y santo, no poseía la fe verdadera», dijo en una ocasión). Aun así, la doctrina agustiniana sobre la salvación de las almas fue para el alemán el punto de partida de su propia teoría de la gracia y la predestinación. Lutero comparte la idea de Agustín de que la salvación se debe a una decisión libre de Dios, que muestra así su amor hacia el hombre, pero va más allá al restringir el papel que ocupa el libre albedrío. El hombre, pues, no es libre, sino que está predestinado. Esto, sin embargo, para Lutero es beneficioso, pues de este modo la relación con Dios está basada en la confianza y no en la idea de culpabilidad ni en el miedo al castigo.



SAN AGUSTÍN

Dios concede su gracia al hombre gratuitamente, sin pedir nada a cambio

...

La gracia no impide el libre albedrío del hombre, que puede obrar bien o mal

...

Las buenas obras no preceden a la gracia, pero ayudan a no desviarse del bien



MARTÍN LUTERO

Dios decide a quién da la fe y a quién no por medio de la gracia. Solo la gracia salva

...

El pecado original ha dañado tanto al hombre, que no puede obrar bien por sí solo

...

Ni las buenas obras ni la intercesión de los santos ayudan a la salvación, sí la fe

go, representa una puerta de acceso (es decir, un punto de partida, en ningún caso un punto de llegada que garantice la salvación) a la gracia divina, una gracia que será otorgada por Dios, siguiendo un criterio inescrutable, a aquellos pocos que Él haya decidido conceder la posibilidad de salvarse. Y aun así, el hombre tendrá la posibilidad de hacer un mal uso de esta gracia, convertida así en condición necesaria pero no suficiente para regresar a Dios.

La doctrina de la gracia dibuja un panorama antropológicamente mucho menos optimista del que había surgido de la pluma de Agustín a lo largo de su primera década cristiana. No es difícil detectar en este nuevo planteamiento una gran influencia estoica, aunque Agustín la adapte a sus necesidades explicativas. De forma similar a como sucedía con la doctrina filosófica engendrada por Zenón de Citio, en Grecia, y más tarde desarrollada en Roma por Séneca, Epicteto o el emperador Marco Aurelio, la teoría de la gracia obliga al cristiano a vivir de acuerdo con un orden preestablecido y divino, la lógica del cual no logra comprender. Porque es efectivamente incomprensible, desde un punto de vista humano, que Dios dé la posibilidad de salvarse a unos y no a todos, que los niños sean culpables desde su mismo nacimiento o que ningún esfuerzo de la voluntad humana sea autosuficiente para conquistar la felicidad de los bienaventurados. No es extraño que los pelagianos acusaran a Agustín de haber recaído, con esta doctrina, en los errores de su pasado maniqueo. El planteamiento de Agustín es, sin embargo, intachable desde un punto de vista filosófico: si verdaderamente existe un solo orden, que es el orden del bien, diseñado por Dios, que es el único creador de orden posible, desviarse de este orden preestablecido implica caer en el viejo pecado de la arrogancia humana que juega a ser Dios sin serlo. Los hombres se desvían de su propia natura-

leza cuando se alejan de Dios y todos ellos nacen ya alejados de Él por transmisión del pecado original. Aunque no se logre comprenderla, la justicia divina —que no es equiparable a la humana— permite que unos pocos, una vez bautizados, tengan la posibilidad de restablecer el orden en sus vidas.

La libertad del cristiano

Una doctrina como la de la gracia, ¿deja espacio para la libertad? De forma muy similar a como sucede con el estoicismo, el papel que juega la libertad dentro de una teoría como esta se convierte en su principal talón de Aquiles. Se puede afirmar, sin embargo, que en el caso de Agustín, el hecho de que la doctrina de la gracia presuponga una salvación predeterminada, complica incluso más la cuestión que en el caso del estoicismo. Cuando se habla de libertad es necesario distinguir, por lo menos, entre una libertad que podría denominarse «metafísica» y otra, simplemente, «física». La libertad metafísica es la que afecta en su conjunto al destino de cada uno y que es difícilmente compatible con cualquier planteamiento que presuponga una determinación o predeterminación de cualquier tipo. Pensar que Dios ha decidido, desde su eternidad inaccesible y sin que sea posible entender según qué criterio, quiénes son dignos de ser salvados y quiénes no, es algo que pone completamente en riesgo la libertad metafísica: no está en las manos humanas hacer nada para obtener este don, que corresponde exclusivamente a Dios otorgarlo, y en este sentido no se puede afirmar que el ser humano sea libre en absoluto.

El segundo tipo de libertad, la «física», es la que afecta a la libertad de movimiento, de elección, de decisión a lo largo de la vida. Hay teorías filosóficas que presuponen también al

ser humano determinado en este sentido: cuando se «elige» comer una cosa en lugar de otra, no se está propiamente eligiendo nada sino, simplemente, actuando de acuerdo con algún tipo de lógica preestablecida que ordena actuar así, sin que se sea consciente de ello (de forma similar a como no se puede afirmar que esté decidiendo nada el animal que actúa por instinto). La doctrina de la gracia no compromete este segundo sentido de libertad. Dios no impide que el ser humano actúe como le plazca. En realidad, es como consecuencia de haberle concedido desde el primer momento el libre albedrío, es decir de haberlo creado libre, que el hombre se ha alejado de Dios desobedeciéndolo. Aquellos, por lo tanto, a quienes Dios haya hecho el don de la gracia y sean capaces de utilizar bien su libertad (porque tienen siempre la posibilidad de recaer en la desobediencia), tendrán la posibilidad de salvarse. De este modo, el primer tipo de libertad queda del todo comprometido, mientras que el segundo, aunque no sea efectivamente coartado, debe considerarse pragmáticamente muy restringido: todos los humanos son libres de obrar como deseen, pero solo aquellos a quien Dios haya reabierto la posibilidad de salvarse podrán utilizar con provecho esta libertad.

Las consecuencias de una doctrina como esta serán múltiples tanto en los escritos de madurez de san Agustín como en la influencia que ejercerá sobre la posterioridad. La teorización, por ejemplo, de una doble ciudadanía, tal y como se halla desarrollada en *La ciudad de Dios*, presupone esta teoría. Incluso sus *Confesiones* pueden leerse como una forma de hacer explícito un recorrido existencial marcado por la gracia, ya que Agustín insiste doblemente tanto en su naturaleza errática y pecadora de origen como en el carácter involuntario y milagroso de su conversión. A lo largo de la Edad Media, la doctrina de la gracia constituirá un punto

de referencia ineludible y el catecismo de la Iglesia católica continúa hoy manteniendo tesis fundamentalmente agustinianas al considerar que tras cualquier movimiento de conversión e inicio de proceso de santificación humana hay una llamada sobrenatural que Dios hace al hombre y a la que el hombre puede decidir responder negativamente. Sin embargo, y de forma un tanto paradójica, la doctrina de la gracia y la predestinación parece haber influido de forma mucho más poderosa en algunas corrientes reformistas, sobre todo en el calvinismo. Aunque el cristiano católico continúe considerando la vocación a vivir cristianamente como una llamada sobrenatural, es innegable que la práctica del catolicismo vincula directamente la voluntad y capacidad de obrar rectamente con la salvación definitiva.

UNA FILOSOFÍA CRISTIANA DE LA HISTORIA

En el verano del 410, los visigodos saquearon Roma. A nivel político, pero sobre todo emocional, el episodio supuso un trauma para los ciudadanos de un imperio otrora poderoso. La adopción del cristianismo como religión oficial fue vista entonces por algunos como la causa principal de su declive.

Toda producción filosófica es hija de su tiempo y de las circunstancias que le han tocado vivir a su autor. Aunque a menudo pueda parecernos lo contrario, las propuestas filosóficas no son lanzadas al vacío sino que constituyen respuestas concretas a preguntas concretas. Este carácter concreto es especialmente cierto en las grandes obras del pensamiento. Una obra breve y marginal puede haber sido motivada por algún tipo de voluntad recreativa, casi lúdica. Pero cuando un filósofo emprende un trabajo de grandes dimensiones, este acostumbra a responder a una situación histórica y a un contexto intelectual que lo explican perfectamente. La obra con diferencia más voluminosa de Agustín de Hipona es *La ciudad de Dios*. A ella le dedicó aproximadamente los veinte últimos años de su vida (410-430) y el inicio de su redacción está directamente ligado a uno de los acontecimientos históricos más importantes del siglo V: el saqueo de la ciudad de Roma por parte de las tropas del visigodo Alarico I el 24 de agosto del año 410. La conmoción que provocó la violación del corazón del Imperio tuvo consecuencias de

todo tipo. En primer lugar, provocó un desplazamiento masivo de ciudadanos romanos desde una insegura península itálica hacia una Numidia periférica donde la vida se adivinaba más placentera. Uno de los desplazados en este movimiento de población fue el hereje Pelagio. Si bien ciudades como Cartago gozaban desde hacía siglos de un auténtico estatuto de metrópoli económica y cultural, este desplazamiento confirió renovado protagonismo al norte de África y reforzó la necesidad de intervención y protagonismo de san Agustín en cuestiones tanto doctrinales como políticas. La paz en Numidia, sin embargo, era más bien ilusoria. Ese mismo año de 410, tras el saqueo de Roma, Alarico atravesó la península itálica hacia el sur, con la intención de tomar la isla de Sicilia y llegar a África. Pero sus hombres no eran buenos navegantes y el plan fracasó. Sin embargo, la paz no duraría más de veinte años. La ciudad de Agustín sería alcanzada por los vándalos justamente el año de su muerte y, tras un largo asedio de dieciocho meses, se convertiría en capital de este pueblo germánico.

Pero además de un importante desplazamiento de población, el saqueo de Roma tuvo como consecuencia la obligación por parte de un Imperio de pies de barro de realizar una reflexión autocrítica sobre las causas de una debacle tan importante. No hay que olvidar que, en el momento del saqueo, habían pasado treinta años justos desde que, en febrero de 380, el emperador Teodosio había proclamado el cristianismo como religión oficial del Imperio. La sospecha de que la crisis política que vivía este era directamente imputable al abandono de la religión tradicional pagana y a la adopción del cristianismo, emergió de forma inmediata. Los nostálgicos de los dioses de la vieja Roma alzaron su voz enfurecidos contra los seguidores de Cristo y Agustín se vio obligado a emprender la que sería no solo una de sus obras

más importantes, sino también la primera gran reflexión de filosofía de la historia desde una perspectiva cristiana.

HISTORIA Y MESIANISMO

Hay que situarse más allá del contexto histórico inmediato para entender la importancia de una aportación como esta de san Agustín. Hoy, veinte siglos después del nacimiento de Cristo, nadie duda de que el tiempo y la historia tienen claramente un carácter abierto. Es decir, al margen del sistema de creencias de cada cual, la historia se concibe de forma lineal: si se mira hacia atrás se encuentra un remoto inicio mítico (llámese Creación o Big-Bang; en ambos casos es exactamente igual de remoto, mítico e impreciso), mientras que si se dirige la mirada hacia delante es fácil pensar en un final de la historia más o menos apocalíptico (sea consecuencia de un Juicio Final, de una bomba nuclear, de un ataque extraterrestre o de la extinción de los recursos básicos). Al margen de los detalles con los que cada uno pueda rellenar un esquema histórico como este, se tiende a pensar la sucesión de los tiempos de forma lineal. Pero esta no es la única forma de concebir el tiempo. Otras culturas, por ejemplo algunas orientales, han concebido el tiempo como algo cíclico, es decir circular y repetitivo, como es circular y repetitivo el paso de los días y las noches, de las estaciones meteorológicas y de los años. El judaísmo, con su noción de mesianismo, introdujo por vez primera una concepción lineal del tiempo, con una lógica interna de la historia que implica el progreso y la culminación con la llegada del Mesías. Esta concepción lineal influyó tanto sobre la cultura griega, primero, como sobre la cristiana más tarde, y puede decirse que si hoy se piensa en términos lineales y no cíclicos

es debido a este trasfondo religioso. Cambios tan importantes como la concepción del tiempo en la historia, sin embargo, no se operan de la noche a la mañana y así es posible afirmar que, en los primeros siglos del cristianismo, convive aún una visión combinada de linealidad y circularidad.

Para el cristiano antiguo, la historia ha conocido un punto de inflexión decisivo como consecuencia de la encarnación de Dios. Con su muerte y posterior resurrección, Jesús reabre a la humanidad la puerta de la admisión al paraíso del que había sido expulsada por la desobediencia de Adán. En el contexto del judaísmo (porque no hay que olvidar que el cristianismo surge de matriz judía), Jesús es el Mesías, pero un Mesías escandaloso para la mentalidad judía, puesto que no encarna precisamente al líder terrenal que debe llevar a la plenitud al pueblo elegido, sino a alguien que se deja asesinar por un gobernador romano de provincia. La victoria de Jesús no es una victoria en el ámbito del poder político ni militar, sino en el orden escatológico, es decir, del más allá. Ahora bien, los tiempos no llegan a su fin ni con la muerte ni con la resurrección de Jesús. El Mesías resucitado se aparece a sus discípulos y vuelve a desaparecer. Los cristianos quedan, por lo tanto, a la espera de la segunda y definitiva venida de Jesús (lo que, técnicamente, se conoce con el nombre de *parusía*, literalmente, «llegada»), que se encuentra anunciada en distintos pasajes del Nuevo Testamento: «Porque el Hijo del Hombre vendrá en la gloria de su Padre con sus ángeles, y entonces pagará a cada uno conforme a sus obras» (Mt 16, 27).

La historia de la cultura cristiana ha conocido distintos momentos en que este advenimiento definitivo de Cristo se consideraba inminente. El milenarismo en torno al año 1000 o, de forma mucho menos aguda, el cambio de milenio vivido hace solo unos años, ha hecho revivir en el hombre occidental la convicción de que la historia llegaba a su



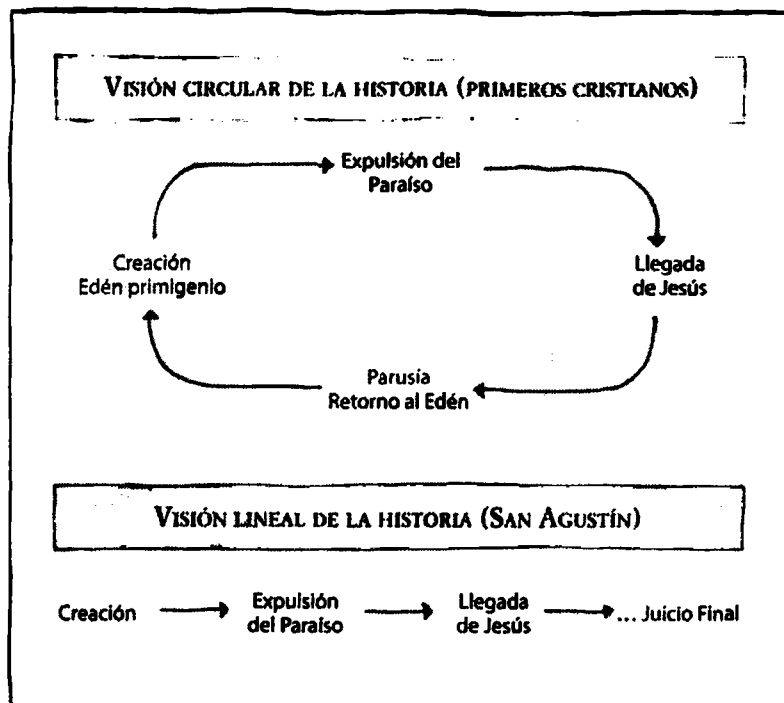
ROMA CONQUISTADA Y HUMILLADA

El 24 de agosto del 410, Roma fue tomada por los visigodos de Alarico, quienes durante tres días se entregaron al pillaje. Para el mundo romano, este hecho, reflejado en este grabado coloreado del siglo XIX, fue toda una conmoción. «La ciudad que conquistó el mundo entero ha sido a su vez conquistada», escribió un san Jerónimo que apenas era capaz de dar crédito a las noticias que le llegaban a Jerusalén. No menos impresionado quedó san Agustín, quien, en su sermón «Sobre la caída de Roma», anotó: «Ciertamente, hemos oído relatos escalofriantes, hemos gemido sobre todas las desgracias, hemos derramado lágrimas sin apenas tener consuelo». Pero no por ello se dejó llevar por el desaliento, pues acto seguido añade que «una ciudad está en sus ciudadanos, no en sus murallas», por lo que tragedias como esta lo que deben hacer es enseñarnos cuán inestables y caducas son las vanidades humanas.

fin. Pero esta sensación no ha sido seguramente nunca tan acentuada como durante los primeros años y siglos del cristianismo. El celo con el que los primeros cristianos morían por su fe y la integridad con la que afrontaron persecuciones y martirios hasta principios del siglo IV solo es explicable si se considera que para ellos la parusía era inminente y, por lo tanto, daban ya la historia por acabada, relativizando enormemente el valor de los pocos años que pudiesen vivir de más en esta vida comparados con la eternidad de una vida bienaventurada.

Si linealidad y circularidad convivían en la mente de estos primeros cristianos era porque, con el retorno al Edén primigenio, de alguna forma la historia de la creación se cerraba. El punto de partida y el de llegada coincidían. Esto no se corresponde exactamente con una visión cíclica del tiempo, porque no hay repetición alguna, pero sí con una visión circular, donde los extremos se tocan. En la visión cristiana primitiva del tiempo, por lo tanto, existe claramente una direccionalidad lineal, que sitúa en el Juicio Final el término de la historia, pero este es un concepto de linealidad cerrado en sí mismo. El problema es que, para mantener esta concepción a la vez lineal y circular del tiempo, se hacía necesario que el círculo se cerrara, esto es, que Cristo llegase para poner término a la historia. Pero el paso inexorable del tiempo y la inexistencia de pruebas que permitieran deducir la inminencia de la parusía obligaron a pensar la historia de forma más abierta, enfocada hacia un horizonte lejano e impreciso. Si el fin de los tiempos no debía ser inminente, entonces se imponía la necesidad de dar un sentido al tiempo presente, a este tiempo de espera que empezaba a hacerse insoportablemente largo. *La ciudad de Dios* de san Agustín constituye un esfuerzo titánico para dar respuesta a esta pregunta. Y si bien el saqueo de Alarico del año 410 se convirtió en el pre-

Con san Agustín se pasa de una concepción circular de la historia a una lineal que va desde la creación hasta el Juicio Final. Cuando será este es algo que solo Dios sabe.



texto para emprender la redacción de la obra, su alcance va mucho más allá de esta situación concreta.

DOS AMORES, DOS CIUDADES

La definición de «pueblo» que, en época de Agustín, contaba con una mayor aceptación era la que había propugnado Cicerón en su libro *Sobre la república*: «Así pues, la cosa pública (*res publica*) es lo que pertenece al pueblo (*res populi*), pero pueblo no es toda unión de hombres reunida de cualquier manera, sino la unión de una multitud asociada por un mismo derecho, que sirve a todos por igual». La noción de derecho es central en la definición de Cicerón y se

puede afirmar que funda toda una tradición de pensamiento político republicano que pervivirá hasta nuestros días. Sin embargo, Agustín se propone demostrar que la definición de Cicerón no vale ni siquiera para definir Roma como pueblo. Y si no vale para Roma, no vale en absoluto. El de Hipona parte de la asociación, que es del propio Cicerón, entre derecho y justicia: lo que se hace según derecho, se hace con justicia. Por lo tanto, y siguiendo la definición del filósofo romano, solo puede darse pueblo cuando hay justicia. Agustín entiende la justicia como «dar a cada uno lo suyo» (*unuique suum dare*) y, en este sentido, no se puede considerar que Roma haya sido justa, puesto que se ha entregado a la autoridad de los demonios paganos en lugar de someterse al único Dios verdadero. Hay que tener presente que Agustín intenta probar que no ha sido el cristianismo el causante de las desgracias del Imperio, sino más bien su alejamiento arrogante de Dios. En este contexto, la crítica a la definición ciceroniana de «pueblo» va incluso un paso más allá: es justamente debido a esta iniquidad estructural del Imperio que no se le puede ni siquiera llamar pueblo, según la definición clásica. No es justa la ciudad que rinde homenaje a dioses falsos y, como no hay ciudad que no lo haga, se impone la necesidad de redefinir «pueblo» si verdaderamente esta definición debe tener alguna utilidad.

La definición propuesta por Agustín parte de la de Cicerón y la reformula, con cambios mínimos pero sustanciales. Si el autor de *Sobre la república* afirmaba que «pueblo es la unión de una multitud asociada por un mismo derecho, que sirve a todos por igual», Agustín matiza: «Pueblo es la unión de una multitud racional asociada por una participación concorde en las cosas que ama». El obispo, pues, añade el adjetivo «racional». Está claro, sin embargo, que la «multitud» de la que habla Cicerón no puede entenderse sino como una

multitud también humana, racional, por lo tanto, no animal. La diferencia importante entre las dos definiciones procede de la sustitución de «un mismo derecho» (Cicerón) por «participación concorde en las cosas que ama» (Agustín). Los dos autores presuponen que la fundación de la sociedad no es natural, sino contractual. Los hombres se juntan y se constituyen en pueblo por propia voluntad, no de forma natural. No es la pertenencia a un determinado grupo (étnico, cultural, lingüístico...)

Donde no hay verdadera justicia no puede haber un pueblo según la definición de Cicerón.

LA CIUDAD DE DIOS

que determina la aparición de un determinado pueblo, sino el establecimiento de un principio de asociación que dé sentido a la comunidad política: el derecho, para Cicerón; la participación concorde en las cosas amadas, para Agustín. Desde la perspectiva del pensador de Hipona, poner las cosas comúnmente amadas en el centro de la definición le permite definir como pueblos tanto Roma como Atenas y las demás *polis* griegas antiguas, los imperios asirio y babilónico y cualquier otro estado pasado o presente. Al prescindir de la noción de justicia, la definición de Agustín deviene menos concreta, pero más realista: defender que la justicia es una condición necesaria para afirmar que se está ante una unión política restringe enormemente el campo de aplicación de la definición y, además, obliga a escoger, de entre los distintos tipos de justicia que se pueden defender, cuál se quiere aplicar. Hablar, por el contrario, de «participación concorde en las cosas amadas» permite englobar cualquier forma de sociedad y deja para un segundo momento el análisis de la calidad de esta sociedad, porque es obvio que si las cosas comúnmente amadas son el pretexto que ha unido a la multitud en pueblo, este pueblo será mejor o peor en función del tipo de cosas que ame.

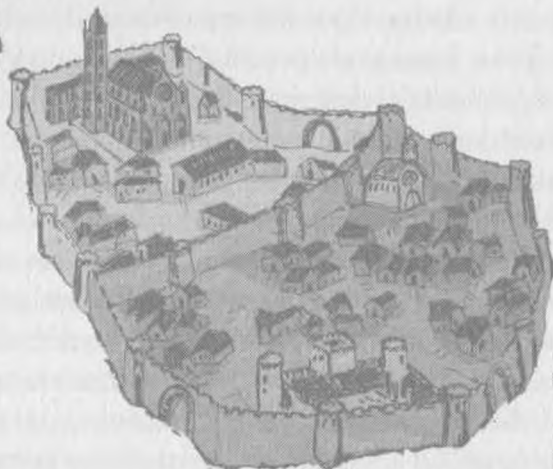
DE LO TERRENO A LO CELESTIAL

Tras el saqueo de Roma del año 410, empezaron a escucharse voces que señalaban que tal tragedia solo había sido posible después de que los emperadores desterraran los viejos cultos paganos que habían hecho grande al Imperio e impusieran un credo llegado de Palestina que predicaba el amor. Los mejores autores del cristianismo reaccionaron de inmediato ante lo que era un evidente intento de resucitar el paganismo. Uno de ellos, Paulo Osorio, en su *Historia contra paganos*, llegó a afirmar que la toma de la capital del Imperio había sido justa y necesaria, pues Dios quiso castigar de modo ejemplar su soberbia, perfidia y maldad, de igual modo que en el pasado castigó Sodoma y Gomorra. Pero la más encendida defensa del bando cristiano corrió a cargo de san Agustín con *La ciudad de Dios*, un tratado cuyo subtítulo, «Contra paganos», ya deja claro cuál es su tema, aunque pronto se aprecie que este es solo un punto de partida para ir muchísimo más lejos.

Una imagen simbólica

En esa obra, san Agustín contrapone la ciudad terrena, identificada con Babilonia, y la celestial, simbolizada por Jerusalén, si bien en realidad no se trata tanto de ciudades físicas como de quienes viven en ellas, pues, como se lee en sus páginas: «La naturaleza viciada del pecado engendra a los ciudadanos de la ciudad terrena y la gracia, que libera de la naturaleza del pecado, engendra a los ciudadanos de la ciudad celeste». De ahí que ambas ciudades, tomadas siempre en un plano simbólico, se desarrollen a la par a lo largo de la historia, e incluso se entremezclen y luchen entre sí, hasta que se vean separadas de manera definitiva tras el Juicio Final. En el fondo, ambas ciudades no son sino una imagen plástica del combate íntimo que se establece en todo cristiano entre dos amores, el de Dios y el de sí mismo: «Vea cada uno lo que ama y hallará de dónde es ciudadano», concluye Agustín. El símbolo tuvo tanto éxito que en la Edad Media dio lugar a toda una teología de la política y llevó a algunos papas a arrogarse el papel de representantes de la ciudad celeste para justificar su lucha contra el Sacro Imperio Romano Germánico, visto como la encarnación perfecta de la ciudad terrena.

CIUDAD DE DIOS



CIUDAD TERRENA

CIUDAD DE DIOS

Amor a Dios

Comunidad mística formada
por los fieles

Prefiguración de
la Jerusalén celestial

Ciudadanos de todas
las razas y lenguas

CIUDAD TERRENA

Amor a sí misma

Sed de poder
y de conquista

Persecución de
la riqueza material

Veneración de ídolos
y falsos dioses

El amor, entendido como preferencia o predilección por algo o alguien, es uno de los motores fundamentales que mueven al hombre a actuar, según san Agustín. El amor es igualmente el principal motor de la asociación política. Por esto, Agustín afirma: «Dos amores crearon dos ciudades; el amor de Dios, hasta el desprecio de sí, la ciudad de Dios; y el amor de sí, hasta el desprecio de Dios, la ciudad terrena». Nos encontramos ante el núcleo del pensamiento político de Agustín: la distinción entre una ciudad de Dios y una ciudad terrena, separadas y distinguidas por el objeto de sus respectivas predilecciones: el amor de Dios (*amor Dei*) o el amor de sí (*amor sui*). Roma, caracterizada por la sed constante de conquista y de poder, la exaltación de la gloria mundana, la persecución de riqueza material y la veneración de falsos dioses encarnaría perfectamente el paradigma de ciudad terrena. La adopción del cristianismo como religión oficial, por lo tanto, no sería la causa de su decadencia, sino su secular historia de amor de sí misma. En el momento de mayor crisis del Imperio, sin embargo, la otrora dueña del mundo ya era cristiana, por lo que el análisis de Agustín podría dar falsamente a entender que la Roma de su tiempo se aproximaba a la ciudad de Dios por el hecho de haber dejado de lado a los dioses tradicionales. No es así, porque la ciudad de Dios no es propiamente una entidad política, identificable con este o aquel imperio, ciudad o estado. Se trata más bien de una comunidad mística, formada por todos los creyentes, que conforma una «ciudad» que prefigura la Jerusalén celestial y avanza a través de los siglos en peregrinaje hacia la consecución de los tiempos. Las dos ciudades, la terrenal y la espiritual, viven inevitablemente mezcladas en este mundo. No es posible distinguir las sino por el amor, la esperanza y la fe que mueve a los habitantes de una y otra ciudad.

Pero si Roma, o cualquier otro estado que haya hecho de la vanagloria su razón de ser, representa a la perfección la ciudad terrena, ¿dónde se localiza la ciudad de Dios? ¿Puede identificarse con una realidad política concreta? ¿Podría incluso Roma, si cambiase el orden de sus prioridades colectivas, llegar a ser la ciudad de Dios? No se encuentra en Agustín ningún atisbo de identificación entre la ciudad celestial y pueblo concreto alguno, presente o venidero. Aun así, la ciudad celestial constituye una anticipación de las modernas sociedades multiétnicas y plurilingües: «Esta ciudad celeste, durante el tiempo de su destierro en este mundo, convoca a ciudadanos de todas las razas y lenguas, reclutando con ellos una sociedad en el exilio, sin preocuparse de su diversidad de costumbres, leyes o estructuras».

El reto que, desde un punto de vista político, presenta la división agustiniana en dos ciudades (y dos ciudadanías) influirá de forma decisiva sobre la historia del Occidente medieval, marcado por lo que se ha dado en llamar el «agustinismo político». El cristiano que se siente llamado a ser habitante de la ciudad de Dios y que ordena su vida de acuerdo con el *amor Dei* no puede evitar ser a la vez ciudadano de un pueblo concreto. Sea cual sea este pueblo, no podrá identificarse nunca de forma plena con la ideal ciudad de Dios, motivo por el que el cristiano permanecerá estructuralmente escindido entre dos ciudadanías: una de carácter estrictamente político, que es la que lo vincula con una ciudad o un estado concreto; otra que no puede dejar de ser parcialmente política (porque los habitantes de la ciudad celestial no son seres inmateriales y ultramundanos, sino personas de carne y hueso, que constituyen una multitud concreta de personas que viven una realidad política y social concreta y que actúan como cristianos en ella), pero que en buena parte es también espiritual, puesto que no es la

pertenencia a uno u otro estado lo que une a los habitantes de la ciudad de Dios, sino una disposición amorosa interior, un mismo horizonte de sentido y de predilección. La asimetría entre las dos ciudades es obvia: quien vive de espaldas al amor de Dios puede vivir plenamente su ciudadanía terrestre, sin escisiones interiores ni exteriores. Por el contrario, el cristiano está obligado a hacer compatibles y coherentes dos realidades que se cruzan pero no coinciden. La teoría de las dos ciudades plantea, en último término, la pregunta sobre cómo ha de vivir el cristiano: debe tener la vista puesta en el fin último de la plena ciudadanía celestial, pero sin olvidar, a la vez, dar un sentido a su paso por esta vida terrestre, visto que la historia no parece que tenga que llegar de inmediato a su fin. El cristiano tendrá siempre, por lo tanto, un pie en una ciudad y otro en otra. No podrá eludir su ciudadanía terrenal, ni es bueno que viva dando la espalda al mundo, pero su presencia en la sociedad no debe hacerle perder de vista su pertenencia espiritual a la ciudad de Dios.

El autor no es nunca dueño del destino de sus libros. Una lectura demasiado literal de la división agustiniana en dos ciudades se convirtió en la base y el punto de partida para desarrollar una teoría del poder político que sería uno de los rasgos más característicos de la cristiandad, desde la Edad Media hasta inicios de la Edad Moderna: la coincidencia —o, por lo mínimo, buen entendimiento— entre el poder político y el religioso, con el objetivo de lograr acercar al máximo la sociedad terrenal a la ciudad de Dios. No se puede en absoluto afirmar que Agustín persiguiera esta confusión entre poder político y poder espiritual. Su esfuerzo para establecer la línea de demarcación que separa dos ciudades que, aunque deban coexistir, representan realidades completamente distintas, no permite pensar que su intención tuviese nada que ver con la instauración de una forma de



En *La ciudad de Dios*, san Agustín ataca con virtuosismo retórico la tradición romana, incluidos mitos como el de Lucrecia, una dama que, tras ser violada por el hijo del último rey de Roma, se suicidó clavándose un puñal, como puede verse en este lienzo de Paolo Veronese (1528-1588). Para los romanos, Lucrecia era el más digno modelo de integridad moral. No para Agustín, quien considera que su muerte añadió un crimen a otro crimen, pues «quien se mata, mata a un hombre» y, por tanto, contraviene la ley divina.

gobierno de raíz religiosa. Fuese cual fuese su intención, lo cierto es que la Edad Media convirtió *La ciudad de Dios* en un texto de referencia para justificar la necesidad de la preeminencia del poder de la Iglesia Católica.

La paz como punto de encuentro entre las dos ciudades

La noción de «orden» reviste una importancia especial a lo largo de todo el pensamiento agustiniano. En el capítulo precedente ya se ha visto cómo la cuestión de la libertad humana y del pecado original era tratada en relación a un orden preestablecido por Dios, un orden que el hombre habría violado en el momento de la desobediencia adánica y que convertía cualquier criatura humana en una criatura genéticamente des-ordenada. En el plano político, el orden es la paz: «La disposición de los seres iguales y desiguales, ocupando cada uno el lugar que le corresponde». Esta definición tiene un trasfondo inequívocamente platónico, pues también Platón había insistido en su *República* que una sociedad bien ordenada (justa) era aquella en la que cada uno ocupaba el lugar que le corresponde en función de las características predominantes en su alma. Sea cual sea el mecanismo con el que una sociedad se ordene, toda sociedad tiende a la paz. A la paz interna para garantizar su estabilidad, y a la paz externa para no comprometer su supervivencia. En este sentido, incluso la guerra es vista por Agustín como un instrumento de paz. Ningún pueblo hace la guerra por hacer la guerra, como un objetivo en sí mismo, sino siempre como un medio para conquistar la paz. La paz de la ciudad terrena debe ser vista como el mejor instrumento de armonización de los intereses, tan dispares, de las dos ciudades. El cristiano «no duda en obedecer las leyes de la ciudad terrena,

promulgadas para la buena administración y mantenimiento de esta vida transitoria». En la medida que esta ciudad de Dios que peregrina en la tierra está compuesta por habitantes de regiones con leyes, lenguas y costumbres muy diversos, el cristiano «conserva y favorece todo aquello que, de diverso en los diferentes países, se ordena al único y común fin de la paz en la tierra». El acuerdo y buen entendimiento entre cristianos y paganos es un bien a preservar y el único punto con el que el cristiano debe mostrarse inflexible es el respeto hacia su Dios y la negativa a adorar falsos dioses. En este sentido, la vida vivida pacíficamente, es decir, buscando el acuerdo y el entendimiento, se convierte, para el cristiano, en un reflejo de la auténtica paz, que no proviene, naturalmente, del acatamiento de las convenciones y normas sociales, sino de la obediencia, en la fe, de la ley eterna de Dios. Pero ni siquiera el cristiano que se sabe habitante de la ciudad de Dios logra nunca esta paz de forma completa en esta vida. Ser habitante de la ciudad de Dios significa ser peregrino, estar en tránsito, de vuelta a casa desde un exilio donde nada puede ser sino provisional. En esta vida temporal, el creyente se encuentra en una guerra constante, quizá latente, pero guerra al fin y al cabo. Guerra, para empezar, con uno mismo: el asedio del vicio y de la tentación no procura sino una paz siempre pasajera. Hasta que la ciudad peregrina no haya conquistado su morada definitiva, el creyente no podrá reposar en paz, libre del asedio de las inclinaciones viciosas.

CAPÍTULO 6

EL CONOCIMIENTO ES ILUMINACIÓN

El símil de la iluminación le sirve a san Agustín para concebir una original teoría del conocimiento. Según ella, el conocimiento humano tiene lugar bajo el efecto de las ideas contenidas en la mente de Dios, que iluminan a su vez nuestro entendimiento y hacen posible nuestro conocimiento.

Agustín es un pensador mediterráneo. Su Tagaste natal está situada en un altiplano de unos 700 metros de altitud, rodeado de miles de hectáreas de cultivos y bosques. Alguien como él, nacido en la Numidia de mediados del siglo IV, vivía de forma muy marcada la alternancia entre la luminosidad radiante del día y la oscuridad prácticamente total de la noche. En la actualidad, la experiencia de estar del todo a oscuras es rara, pues el hombre moderno es dueño de la luz y prolonga el día tanto como se le antoja gracias a la energía eléctrica. Para alguien como Agustín, sin embargo, la tiniebla era una experiencia cotidiana. Y no se trata de ningún tópico literario o fantasioso. Con la llegada del anochecer, el mundo quedaba sumido en la oscuridad más absoluta, solo iluminado por el tenue resplandor de las estrellas y la luna. Esto no significa, naturalmente, que el mundo se paralizase con la puesta de sol. Sobre todo cuando la luna brillaba suficientemente, el día se prolongaba unas horas, de lo que da testimonio san Agustín en sus *Confesiones*, cuando recuerda en qué momento tuvo lugar un célebre robo in-

fantil de peras: «A horas intempestivas de la noche, pues hasta entonces habíamos estado jugando en las eras, según nuestra mala costumbre». Cuando, unos años más tarde, la larga oscuridad del invierno era dedicada a actividades más provechosas que el robo de fruta a los vecinos, Agustín se valía de una lámpara de aceite para leer y escribir. Si algo no faltaba en el norte de África eran olivos para proveer de combustible esas pequeñas fuentes de luz nocturna.

DE LA LUZ MANIQUEA A LA LUZ ESCATOLÓGICA

La luz (y la alternancia luz-oscuridad) forma parte de modo sustancial del pensamiento de Agustín y toma matices distintos a lo largo de su obra. En primer lugar, tiene un protagonismo indiscutible como núcleo del imaginario maniqueo: la lucha dualista entre un principio del bien y un principio del mal encuentra en la oposición luz-tiniebla su mejor expresión. Tanto es así, que formaba parte de la liturgia maniquea la adoración tanto del sol como de la luna, que no solo representaban simbólicamente el principio del bien, sino que se confundían materialmente con él. Lo recuerda Agustín cuando, en su *Réplica a Fausto, maniqueo*, afirma:

Moisés alabó con la auténtica alabanza al sol y a la luna (a cuyas órbitas vosotros os volvéis desde cualquier lugar para adorarlos) cuando relató que los hizo Dios y los colocó en su lugar celeste para cumplir su misión, como es en realidad, al decir: «Creó el sol para gobernar el día y la luna para gobernar la noche». El sol y la luna no gozan con vuestras falsas alabanzas.

Agustín sabía perfectamente qué estaba criticando con este fragmento, no en balde él mismo había sido uno de estos alabadores del sol y de la luna durante diez años de su vida.

Tal como se ha visto en el primer capítulo, el maniqueísmo no era una doctrina en absoluto incompatible con el cristianismo. El mismo Fausto, al que responde Agustín en el fragmento citado, era obispo cristiano. Los principios del maniqueísmo, por lo tanto, fueron adoptados por el cristianismo y, en este proceso de adopción, también la luz se infiltró en lo más hondo del credo cristiano, hasta el punto que Agustín pone en boca del obispo Fausto esta descripción de la Trinidad cristiana:

En efecto, bajo una triple apelación, nosotros tributamos culto a la única e idéntica divinidad de Dios Padre omnipotente, de Cristo su hijo y del Espíritu Santo. Pero creemos que el Padre mismo habita en la luz suprema y original; en cambio, el Hijo subsiste en esta luz derivada y visible. Mas como este Hijo es doble, según lo conoció el Apóstol al decir que Cristo es el Poder de Dios y la Sabiduría de Dios, creemos que en cuanto Poder habita en el sol, y en cuanto Sabiduría en la luna. A la vez afirmamos que todo este ámbito aéreo es la sede y morada del Espíritu Santo, que es la tercera majestad.

Luz suprema y original, y luz derivada. El poder que habita en el sol y la sabiduría que reside en la luna. El cielo como sede y morada del Espíritu Santo. Como puede verse, la luz formaba parte esencial del credo maniqueo entendido en clave cristiana. Se trata de un cristianismo materialista que encuentra en la luz la metáfora perfecta para construir su imaginario, puesto que la luz es a la vez material e impalpable, material y espiritual.

Cuando finalmente Agustín logró alejarse del maniqueísmo, la luz tomó un nuevo cariz en él. En *Contra los académicos*, una de las primeras y más importantes obras escritas durante su retiro filosófico en Casiciaco, inmediatamente después de su conversión al cristianismo (386), Agustín explica cómo logró reanudar una discusión filosófica con su amigo Licencio:

Al hacer yo, como me fue posible, un cálido elogio de la luz de la filosofía, accedí con gusto a tratar de nuevo la cuestión de los académicos, que habíamos aplazado. Por suerte lució un día muy sereno y propicio para serenar nuestros ánimos.

Evidentemente, Agustín establece un paralelismo entre la «luz de la filosofía» y la luz del día que, de alguna forma, ilumina también el ánimo y le permite emprender su búsqueda de la sabiduría. No es extraño que, incluso en un momento en que el maniqueísmo ha sido dejado de lado por el pensador, subsistan aún expresiones que hacen pensar fácilmente en un imaginario maniqueo. Poco a poco, sin embargo, Agustín fue abandonando la forma maniquea de entender la luz y marcó sin ambages la línea de demarcación entre la luz física y la espiritual. Así, en una obra escrita en el 396, exactamente diez años más tarde de *Contra los académicos*, *la Respuesta a la carta de Mani*, afirma:

Cuán difícil es curar el ojo del hombre interior para que pueda ver el sol que le es propio, no este que adoráis, que brilla y resplandece a los ojos de carne de los hombres y de los animales, sino aquel otro del que dijo el profeta: «Ha salido para mí el sol de justicia», y del que se dice en el Evangelio: «Era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo».

He aquí como Agustín ha dado un paso más en la reelaboración de la concepción lumínica; no solo rechaza la identificación entre el astro sol y cualquier tipo de divinidad, sino que instauro de forma definitiva el carácter estrictamente simbólico del sol como imagen de Dios.

A lo largo de su obra, Agustín no dejó nunca de valorar positivamente la luz de este mundo como un elemento que es fuente de belleza, pero de una belleza y realidad inferiores a la verdadera luz que es la que emana de Dios y que es la fuente de auténtica sabiduría. En las *Confesiones* la luz es considerada «reina de los colores», de «atractiva y peligrosa dulzura», que «con tal vehemencia se insinúa, que si de repente desaparece es buscada con deseo, y si falta por mucho tiempo se contrista el alma». Pero a continuación alaba la luz que vieron los ciegos de la Biblia, Tobías, Isaac y Jacob, como «la verdadera luz, luz única, y que cuantos la ven y aman se hacen uno». El Agustín de madurez, por lo tanto, intentó situar la luz en un punto de equilibrio que, alejando el peligro de la idolatría maniquea, no menosprecie tampoco la belleza de la creación como algo auténticamente divino. No se debe amar a la luz de la creación por sí misma, sino amar al creador de esta luz, como lo hace san Ambrosio cuando, en sus poéticos himnos litúrgicos, ensalza la creación como un vehículo para llegar a Dios. El planteamiento es aquí, ya, sin lugar a dudas, neoplatónico. Es a partir de este telón de fondo y de la importancia simbólica que cobra el elemento lumínico que Agustín desarrollará su epistemología, o teoría del conocimiento.

DE LA SENSACIÓN A LA INTELECCIÓN

Como sucede con cualquier otra teoría del conocimiento, la de Agustín se propone encontrar los fundamentos del juicio

racional. Es decir, los juicios humanos tienen lugar siguiendo unas determinadas normas que permiten establecer relaciones de adecuación entre el pensamiento (o el lenguaje) y la realidad. Cuando se da nombre a un objeto y se lo describe con estas y aquellas propiedades, cuando se describe un proceso siguiendo un determinado patrón explicativo (por ejemplo, la caída de un objeto apelando a la fuerza gravitatoria), hay que estar mínimamente seguros de que se explican de forma correcta los fenómenos que aparecen o, dicho de otra forma, que entre las cosas como se aparecen a la percepción humana y como verdaderamente son hay coherencia y correspondencia. Pero el vínculo entre la mente y la realidad exterior no es evidente. Se impone por ello la necesidad de poner en juego algún tipo de teoría explicativa que justifique por qué motivo se da esta relación, por qué razón se acostumbra a acertar cuando se dictamina sobre un hecho que tiene lugar en el mundo físico y por qué razón se yerra. Para abordar esta cuestión, en primer lugar es importante analizar qué papel atribuye san Agustín a los distintos actores del proceso de conocimiento, principalmente, los sentidos y la razón, y la relación de los sentidos con la naturaleza y de la razón con la construcción de nuestras certezas.

San Agustín parte, como es de esperar, de un esquema de matriz esencialmente neoplatónica. En la cumbre del esquema del conocimiento, donde Platón situaba el Bien y Plotino el Uno, Agustín sitúa a Dios. A Dios pertenecen las *rationes aeternae*, las razones eternas, un cierto equivalente de las formas, o ideas, platónicas, es decir, eternas e inmutables, modelos de las cosas particulares y enraizadas en la mente de Dios. Si se sigue en dirección descendente esta secuencia del conocimiento, se encontraría el alma humana. La posición intermedia que ocupa el alma humana, a medio camino entre Dios y el resto de la creación, la obliga a dividirse en



Para san Agustín, igual que la luz del sol alumbra al ser humano y le deja ver todo aquello físico y corpóreo que lo rodea, la luz de Dios ilumina el alma y permite que pueda percibir la verdad inmutable de las cosas. Si la primera es percibida por los ojos del cuerpo, la segunda, la «luz inteligible», lo es por los del espíritu y el corazón del creyente. En la imagen, óleo de Philippe de Champaigne (1602-1674) que recrea la iluminación de san Agustín en su estudio.

dos razones (*rationes*) distintas, en función de su orientación y objetivo. Así, se encuentra, por un lado, una *ratio superior* (o *sublimior*), una razón de orden superior que tiene por

¿Pero dónde creemos que se encuentran estas razones ideales, si no es en la misma mente del Creador?

objetivo el conocimiento de las razones eternas y da como resultado la obtención de la *sapientia*, es decir, el conocimiento de lo divino y, por otro, una *ratio inferior*, o razón de orden inferior, que se orienta al conocimiento del mundo sensible y que permite obtener no *sapientia*,

83 CUESTIONES DIVERSAS

sino *scientia* (conocimiento ordinario). No se trata de un desdoblamiento real del alma, sino más bien de un reparto de funciones distintas de una misma alma: «Cuando hablamos de la naturaleza del alma humana, hablamos de una sola realidad: el doble aspecto que acabamos de señalar no es debido sino al desdoblamiento de funciones». En otros lugares de su obra, Agustín designa estas dos funciones (*officia*), con los nombres *cognitio intellectualis* (conocimiento intelectual) y *cognitio rationalis* (conocimiento racional). No se está, pues, ante una división que fracture el alma entre una parte racional y otra irracional, sino ante una división de funciones perfectamente racionales las dos. Si la *sapientia* y la *scientia* tienen objetos de conocimiento distintos, también llevan apareadas finalidades diversas: la finalidad de la *scientia* es la acción, mientras que la de la *sapientia* es la contemplación. Esta división de finalidades implica también una cierta jerarquización: la *sapientia* que lleva a la contemplación es una forma de conocimiento cualitativamente mejor que la *scientia* que conduce a la acción. Esto no significa, sin embargo, que Agustín menosprecie la importancia del conocimiento cotidiano, sin el cual sería francamente difícil sobrevivir a los seres humanos. De la misma forma que

existe una razón eterna, de Dios, y dos modalidades de razón propias del alma humana, también los elementos de la naturaleza poseen su propia razón. No se trata, en este caso, de una razón activa y que pueda vincularse, propiamente, a ningún tipo de conocimiento, sino más bien de la razón que ordena el despliegue natural de los elementos naturales. Agustín llama a esta forma de razón seminal, porque es comparable a una semilla depositada por Dios en el momento de la Creación.

De forma paralela a estos tres niveles de razón, existen también tres niveles distintos de percepción. En el nivel más bajo se halla la *sensación*, que es común en animales y humanos y que empieza y acaba en los objetos físicos. A continuación está el *juicio racional*, en este caso, una facultad ya exclusiva de los seres humanos. El juicio racional permite sacar, a partir de la observación de la naturaleza, ciertas conclusiones de carácter universal sin las cuales no solo sería imposible desarrollar algún tipo, por ejemplo, de ciencia, sino ni siquiera levantarse por la mañana y llevar a cabo las acciones más simples, como preparar el desayuno. Incluso una actividad tan básica solo puede tener lugar en la medida que el ser humano es capaz de predecir, a partir de experiencias previas, que el azúcar que se vierte en el café va a endulzarlo y no lo hará amargo o salado. Este segundo nivel de percepción, el juicio racional, permite establecer de forma tajante la separación entre seres humanos y el resto de los animales pero, como se verá enseguida, también abre la puerta al error cognitivo, a la posibilidad de equivocarse. El nivel de percepción más elevado es el de la *intelección*, que permite el conocimiento de objetos no corporales. Esta, naturalmente, también es una facultad privativa de los humanos.

En *La dimensión del alma (De quantitate animae)*, uno de los primeros libros de san Agustín, escrito solo un año más

tarde del *Contra los académicos*, el filósofo niega que pueda tener lugar ningún tipo de conocimiento que provenga exclusivamente de los sentidos. Este principio restringe totalmente la posibilidad de conocimiento en sentido estricto a los animales, desprovistos de razón y que limitan su relación con el mundo a la aprehensión sensitiva.

Una consecuencia directa de la elaboración racional es la posibilidad de emitir juicios erróneos. Esta es una consideración importante, puesto que rechaza de base la creencia de que los sentidos llevan a engaño. El origen de un error puede efectivamente encontrarse en los sentidos (es decir, puede tener algo que ver con la información que proporcionan), pero el error no puede ser directamente provocado por los sentidos, sino por una «mala gestión» de los datos que proporcionan los sentidos. Para ilustrar el problema de los errores de cognición aparentemente provocados por los sentidos, Agustín recurrió, en *Sobre la verdadera religión*, al clásico ejemplo del remo que, al meterlo dentro del agua, parece romperse y reintegrarse cuando se lo saca. El de Hipona se muestra aquí categórico: la vista no nos engaña, quien se equivoca es la mente, que en vano intenta comprender fenómenos corporales y esto la lleva a introducir una distorsión cognitiva. El núcleo del problema procede, en términos agustinianos, de la doble función que debe tener el alma: de un lado orientada hacia las razones eternas de Dios, del otro hacia los datos que le proporcionan los sentidos. Estrictamente, la función más propia del alma es la intelectual, que le proporciona el verdadero conocimiento que es la sabiduría (*sapientia*). La función sensorial es la propia de los sentidos. Son estos los que están preparados para recabar información. Y no yerran cuando lo hacen. El error procede, en realidad, del hecho que el alma humana (no los sentidos) deba gestionar una información que no le es propia. Volviendo al caso del remo, el

ojo no hace sino recoger de forma perfectamente fidedigna una información compleja: la distinta densidad del aire y del agua, que provoca una refracción desigual de la luz. Agustín, naturalmente, no lo expresa de esta forma, sino afirmando que lo que el ojo capta es que «el remo se siente de forma distinta dentro y fuera del agua». Si tuviésemos la posibilidad de preguntar directamente al ojo qué ve (es decir, si los datos que nos proporciona la vista no fuesen filtrados por nuestra razón) no obtendríamos en ningún

Dios, padre de la luz
inteligible, en ti, de ti y por
ti se hacen comprensibles
las cosas que echan rayos
de claridad.

SOLILOQUIOS

caso una respuesta del tipo «el remo se ha roto al sumergirlo en el agua». El ojo nos respondería que ve una secuencia de procesos físicos que implican al remo y al agua y que la luz que incide sobre el remo sumergido le es refractada de forma distinta que la luz que incide sobre el segmento de remo que queda sobre la superficie. Una interpretación como «el remo se ha roto» no puede ser en ningún caso consecuencia de un error sensorial sino que es fruto de la intromisión de la mente en un ámbito que no le es propio, el de los sentidos.

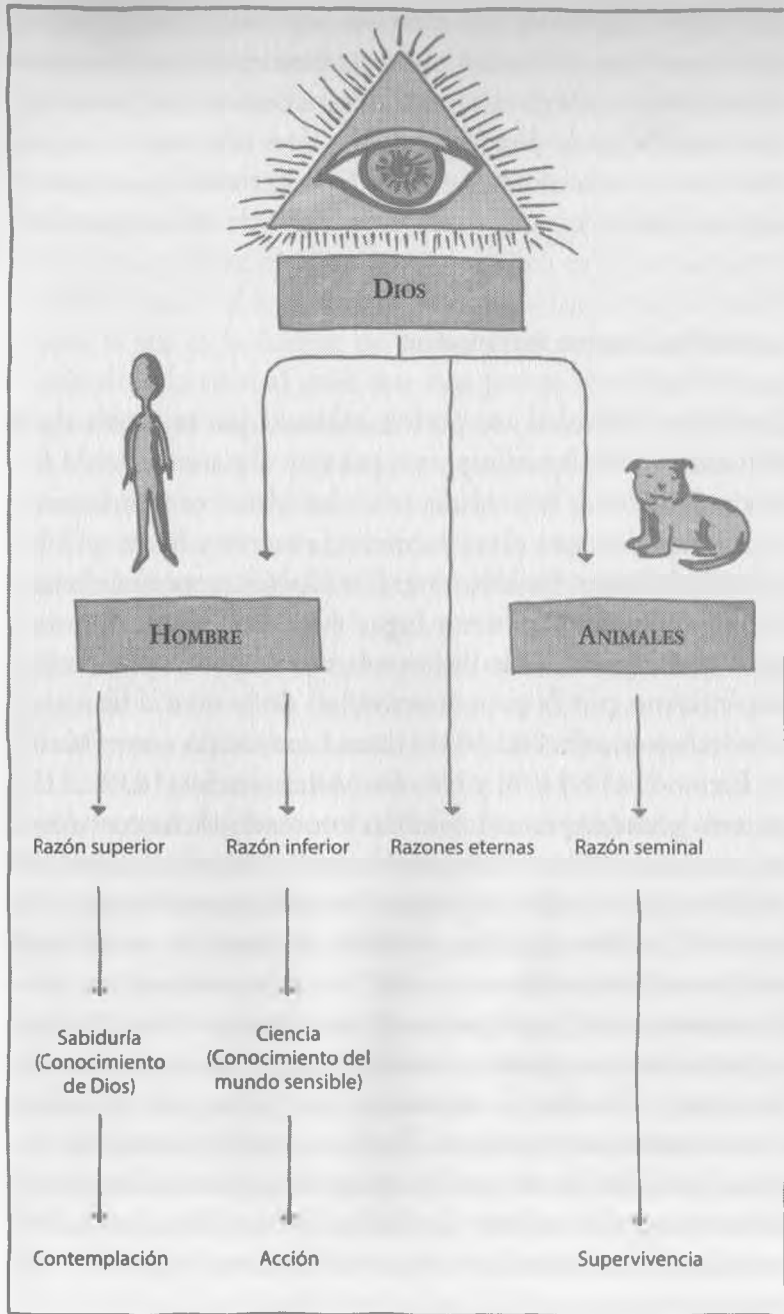
Claro está, para san Agustín, que no es posible dejar, como hacen los animales, la gestión de los datos sensoriales exclusivamente a los sentidos, porque en este caso se cerraría la posibilidad de conocer verdaderamente el mundo. Un conocimiento que no es en absoluto prescindible porque la intelección de las *rationes aeternae* no procede de la nada, sino que parte siempre de la experiencia sensorial. Allí donde los sentidos captan diversidad y multiplicidad, la razón ve la unidad de fondo. Generalmente, la adecuación entre el pensamiento o lenguaje y la realidad es satisfactoria, pero casos como el del remo que aparentemente se rompe muestran que el fundamento de la verdad de los juicios no puede

EL PERRO DE ULISES

En *La dimensión del alma*, una obra en forma de diálogo, Agustín se plantea la cuestión de hasta qué punto los animales conocen. Y lo hace rememorando un episodio de la *Odisea* de Homero: el del reconocimiento de Ulises, a su llegada a Ítaca, por su perro *Argos*. Efectivamente, a pesar del disfraz que lleva y de que han transcurrido veinte años desde que abandonó su hogar, *Argos* lo reconoce tan pronto como lo ve. Para el interlocutor de Agustín, casos como este suponen una forma de conocimiento. Y aunque el de Tagaste responde que los animales, efectivamente, muestran una capacidad sensitiva que va muy por delante de la capacidad humana (baste pensar en el olfato o el oído de muchos animales), añade que esta superioridad sensitiva es consecuencia, justamente, de su falta de facultades racionales.

Más que conocimiento, reconocimiento

En los animales se establece una suerte de alianza estratégica entre el alma (no racional) y el cuerpo. Es decir, que existe muy poca distancia entre alma y cuerpo: «El sentido, reforzado por la repetición, que tiene grande poder, puede hacer discernir a las almas de las bestias las cosas que les agradan, y esto tanto más fácilmente cuanto que el alma de los animales está más ligada al cuerpo, al cual pertenecen los sentidos. El alma se sirve de ellos para el alimento y placer que saca de ese mismo cuerpo», dice Agustín. Sin embargo, el hombre está muy por encima de las bestias, puesto que posee inteligencia (*mens*), razón (*ratio*) y conocimiento (*scientia*). El perro de Ulises, por lo tanto, más bien lo re-conoció que lo conoció. Es decir, en el instante de verlo, sus sentidos rememoraron las muchas veces que lo había visto y así *Argos* pudo reconocer a su amo. Decir que lo conoció, y no que lo reconoció, equivaldría a otorgar potencial de conocimiento a los sentidos por sí mismos. Los sentidos actúan, según Agustín, como meros receptores de datos sensitivos, no elaboran la información, por lo que los animales no van más allá del dato sensorial. La mente humana, por el contrario, recoge los datos que le proporciona la experiencia mediante los sentidos, pero los elabora mediante su razón inferior y obtiene conocimiento.



ser exclusivamente la información sensorial, sino que deben existir normas racionales que permitan emitir juicios sobre el mundo sin miedo a errar. Lo que convendrá investigar, por lo tanto, es de dónde proceden estas normas racionales, cuál es el trasfondo metafísico de la actividad racional. Y aquí es donde Agustín postula su teoría de la iluminación.

La sabiduría como iluminación

De forma resumida, se podría afirmar que la teoría de la iluminación de Agustín propugna que el conocimiento humano tiene lugar bajo el efecto de las ideas contenidas en la mente de Dios, que estas iluminan la mente y hacen posible el conocimiento. La historiografía filosófica contiene largos debates sobre cómo tiene lugar este proceso de iluminación: ¿las ideas divinas llegan a la mente por implantación, por visión o por la propia actividad de la mente humana? Desde Avicena (h. 980-1037) hasta humanistas como Marsilio Ficino (1433-1499) y Nicolas Malebranche (1638-1715), los más grandes pensadores han intentado esclarecer cómo se concreta este vínculo entre la mente y las razones eternas de Dios. Se trata de un debate complejo que, además, a lo largo del último siglo ha perdido del todo su notoriedad porque se ha tendido a considerar que, desde una perspectiva agustiniana, la pregunta relevante no es «cómo obtiene la mente los conceptos que nos permiten formar juicios con pretensión de validez universal», sino «por qué podemos formar este tipo de juicios». Es decir, que la teoría de la iluminación debe servir para explicar la validez de los juicios humanos, en la medida que la luz divina, de acuerdo con san Agustín, se convierte en un mecanismo regulador del conocimiento.

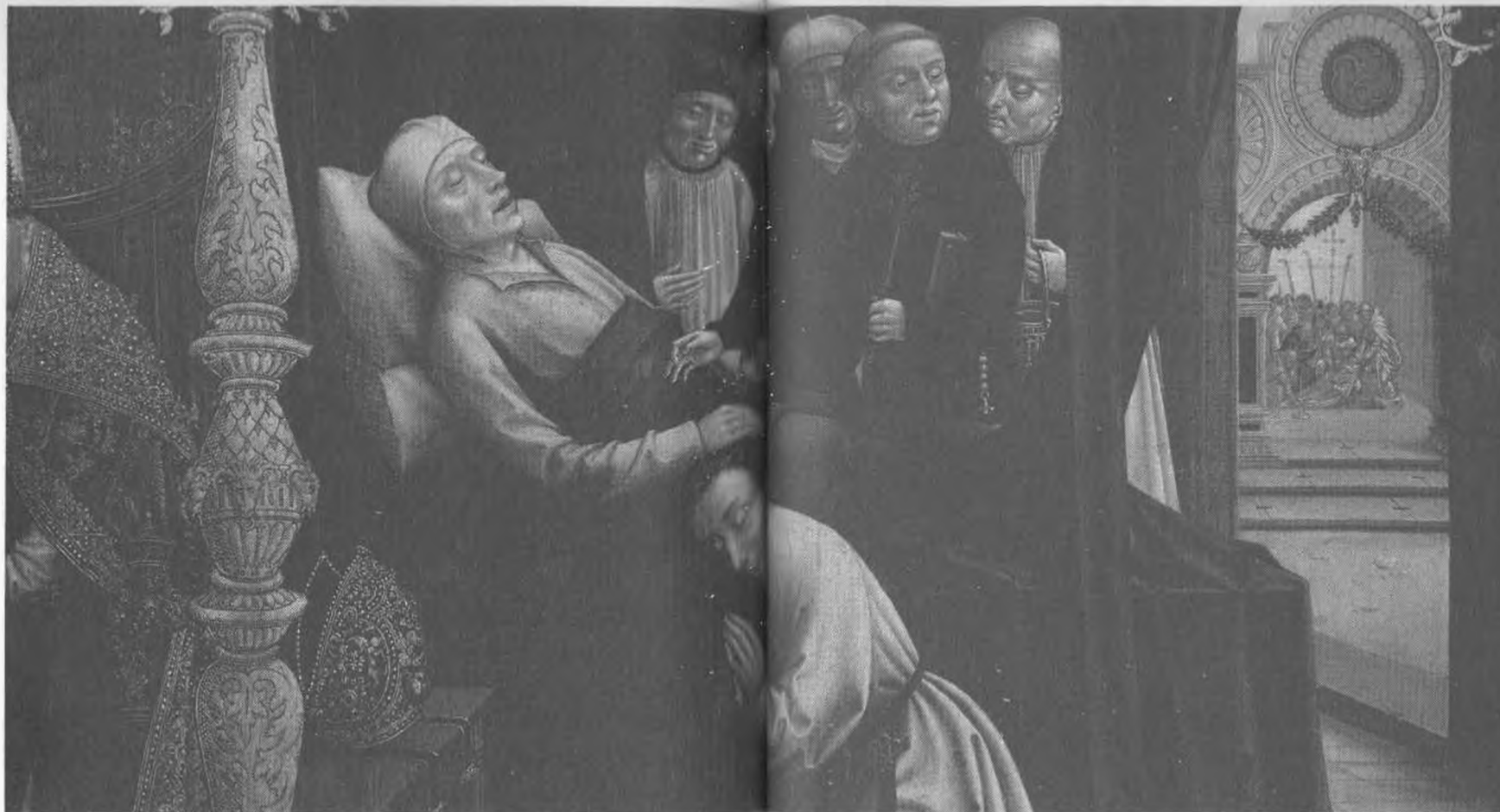
Lo primero que se debe constatar ante la teoría agustiniana del conocimiento como iluminación es el marco metafórico que, de forma perfectamente gráfica, vincula luz y conocimiento. En una obra tan temprana como los *Soliloquios*, Agustín ya presenta a Dios como maestro interior y la iluminación deviene la imagen de la acción pedagógica que Dios ejerce sobre el alma humana. Dios es al pensamiento aquello que el sol es a la vista. Dios es la fuente de la verdad como el sol es la fuente de la luz. Una suerte de luz divina ilumina la verdad para que esta pueda ser percibida por nuestra mente, de la misma forma que la luz del sol ilumina los objetos para que puedan ser percibidos por la vista. Este imaginario de la luz tiene claramente un antecedente tanto en Platón (recuérdese, por ejemplo, la importancia que reviste la luz como sinónimo de conocimiento pleno en la célebre alegoría de la caverna), como en el neoplatónico Plotino, quien habla de un principio espiritual (*nous*), que es a la vez causa de la existencia de las cosas y luz de su conocimiento. El referente filosófico, tanto platónico como neoplatónico, no habría sido suficiente para Agustín si no hubiese encontrado su paralelismo en la Biblia. En el inicio del evangelio de Juan (Bautista), se afirma: «No era él la luz, sino que vino para dar testimonio de la luz. Existía la luz verdadera, que, al venir al mundo, alumbra a todo hombre». Pero si la «luz verdadera» es la de Dios, entonces quizá la teoría de la iluminación agustiniana no es tan metafórica como podría parecer a primera vista. Si Dios es la luz en sentido propio, entonces lo que llamamos «luz» (la luz del sol...) lo es solo en un sentido figurado. Y esto supone una inversión de la metáfora: no es que Dios actúe, iluminando la verdad, como lo hace el sol cuando ilumina el mundo, sino que es el sol que actúa de forma similar a como lo hace Dios. Nuevamente, Agustín parece esforzarse para distanciarse de su pasado

maniqueo y de cualquier tentación de conceder a la luz solar carácter de divinidad material.

El esquema del conocimiento como iluminación requiere de la participación simultánea de Dios, que ilumina, y de un intelecto humano, que es iluminado. Ambos actores son necesariamente *activos* porque considerar la mente humana como un simple receptor pasivo, como si Dios pensara dentro de cada uno de nosotros, equivaldría a reducir el conocimiento de la realidad a una acción divina, de la que el ser humano sería más bien un espectador que un verdadero protagonista. La articulación concreta de la iluminación no es del todo fácil de concebir. Agustín no es un pensador sistemático y, por ello, un lector moderno puede echar en falta fácilmente cierta concreción en el despliegue de sus teorías. Se hace difícil, de forma concreta, concebir cómo tiene lugar el tránsito que va de los sentidos a las *rationes aeternae*, pasando por el alma humana. La naturaleza bifronte de esta alma, con una razón mirando hacia lo inferior y otra hacia instancias superiores, se convierte en la bisagra que permite vincular los dos ámbitos pero, a la vez, faltan detalles explicativos que permitan imaginar de forma concreta cómo tiene lugar este tránsito. Es también esta naturaleza bifronte del alma que podría dar pie a considerar erróneamente la teoría de la iluminación no como una teoría del conocimiento, sino como una teoría mística. Agustín, sin embargo, es claro en este sentido: la iluminación no implica una intuición religiosa del contenido de las ideas de Dios. Ver las ideas *de* Dios equivaldría a ver a Dios. Tampoco se puede afirmar que el ser humano vea las cosas *en* las ideas de Dios, porque esto daría un conocimiento a priori (es decir, al margen de la experiencia) de la realidad: efectivamente, Dios no requiere la experiencia sensible para disponer de sus ideas, que son eternas, inmutables y necesarias, no solo previas a la

Creación sino la forma (o la norma) de toda criatura. Si los hombres viesen en las ideas de Dios, no necesitarían la experiencia sensible para alcanzar algún tipo de conocimiento. Pero es obvio que el ser humano construye su conocimiento sobre el mundo a partir de la observación de este mundo, no «por ciencia infusa», en virtud de ninguna categoría ajena al mundo. O quizá son ciertas ambas cosas.

La teoría agustiniana se sitúa a medio camino de la platónica y la aristotélica. No hay reminiscencia (recuerdo) alguna de ideas conocidas previamente, sino que el conocimiento empieza y acaba en este mundo. La sensación tampoco es, como en Aristóteles, una pasión que sufre el alma, sino una acción ejercida positivamente por el alma. Pero como la única función del alma que puede ser activa en relación a los sentidos es la razón inferior, Agustín concluye que la iluminación debe ser considerada privativamente un proceso de la función superior del alma. La razón inferior procesa la información que le proporcionan los sentidos, lo hace activamente, tan activamente que, a menudo, se equivoca (como se ha visto en el ejemplo del remo). Sin embargo, en la misma sede donde actúa esta razón inferior, y de forma simultánea, la razón superior es iluminada por Dios, que le permite acceder a verdades generales a las que el hombre no podría llegar en ningún caso por sí solo. Agustín está pensando en verdades que en la actualidad se llamarían «científicas», tales como que dos y dos suman cuatro, y también en otras que tienen un carácter menos científico pero a las que los humanos a menudo hemos dado un valor absoluto: la belleza, el bien moral, la justicia, etc. Todas estas categorías proceden de Dios y de él se reciben por iluminación. A la vez, están todas ellas presentes en la naturaleza, no le resultan ajenas, y esto explica que la captación espontánea, casi animal, que proporcionan los sentidos se convierta, dentro del alma hu-



EL FIN DE UNA VIDA Y DE UN IMPERIO

Los últimos años de vida de san Agustín estuvieron marcados por la lucha contra las herejías arriana y pelagiana, y por la situación de colapso cada vez más evidente de un Imperio romano que se precipitaba hacia su fin llevado por fratricidas luchas internas y la presión de unos pueblos bárbaros que hacía tiempo habían traspasado sus fronteras. La misma diócesis agustiniana, Hipona, sufrió esa situación de inestabilidad. Sin fuerzas apenas ya, Agustín había transferido sus poderes como obispo al diácono Heraclio en el año 426 con

la esperanza de poder dedicar lo que le restara de vida a la oración y la escritura. No tuvo ocasión: en el 428, un obispo arriano llegó con las tropas imperiales destinadas a reforzar las defensas de la ciudad y, dos años más tarde, los vándalos, ellos mismos arrianos, pusieron sitio a Hipona. Agustín murió el 28 de agosto del 430, momento que ilustra esta pintura atribuida al flamenco Jan van Scorel (1495-1562), en cuyo lado derecho se ven las hordas vándalas que acabarían tomando la urbe pocos meses después.

mana, en elaboración racional. Donde el animal ve un montón de manzanas, el hombre puede ver un número exacto de manzanas. Donde el animal ve un fragmento de tierra y de cielo, el hombre puede percibir la belleza. Donde el animal actúa con el único objetivo de garantizarse la supervivencia, el hombre procura hacerlo con justicia o, incluso cuando no es así, al menos sabiendo que actúa injustamente.

Con toda su complejidad e incluso falta de concreción, el esbozo agustiniano de la iluminación como teoría del conocimiento determinó de manera definitiva el desarrollo de la epistemología medieval e incluso de la Edad Moderna, aunque las lecturas que se hicieran de la teoría divergiesen a menudo entre ellas y alimentasen durante siglos encendidos debates. Si bien la influencia que san Agustín ejerció en el ámbito de la teoría del conocimiento no tiene nada de excepcional, su pensamiento marcó el desarrollo filosófico de los siglos posteriores como no lo hizo ningún otro autor de la Antigüedad tardía. No en vano, el obispo de Hipona está considerado unánimemente el escritor en latín más importante del Occidente cristiano.

LA LUZ DE SAN AGUSTÍN SE APAGA

Los debates teológicos contra los herejes, la intensa labor pastoral llevada a cabo en su diócesis y su propio trabajo intelectual acabaron pasando factura a un san Agustín que había superado ya su séptima década de vida. Él, que hasta entonces había mostrado una energía y una capacidad de trabajo inagotables, empezó a pensar en el retiro a fin de preparar su alma para el momento en que Dios lo llamara a su lado. Las circunstancias, sin embargo, se lo impidieron. El desmoronamiento del Imperio, cuyo trono estaba ocupado por un

niño, Valentiano III, había alcanzado al norte de África, cuyas ciudades más importantes cedían al ímpetu de los vándalos de Genserico, un pueblo bárbaro que había abrazado la fe arriana, tan detestada por Agustín. La misma Hipona no tardó en ser sitiada, aunque su obispo no llegó a ver su caída. Murió el 28 de agosto del año 430. Sus restos se hallan hoy en la basílica de San Pietro in Ciel d'Oro de Pavía (Italia).

GLOSARIO

AMOR: en Agustín, el amor es deseo no concupiscente. La concupiscencia supone un deseo de apropiación del objeto deseado, mientras que el auténtico amor implica un movimiento del alma hacia el objeto deseado, con el objetivo de identificarse con él. Por este motivo, el amor no tiene un carácter utilitario. Se ama como un fin en sí mismo, no como un medio para conseguir ulteriores beneficios. En este sentido, el amor genuino es el amor de Dios (*amor Dei*), porque en Dios está nuestra realización plena y natural. El hombre tiende hacia Dios de la misma forma que los objetos caen hacia el suelo. El amor propio (*amor sui*), incluso cuando va dirigido hacia el otro, pero no hacia Dios, nos aleja de nuestra realización natural.

CIUDAD: en *La ciudad de Dios*, Agustín plantea una división radical entre dos ciudades, la divina, que se corresponde con el amor de Dios (*amor Dei*) y se identifica con una forma de vivir en el mundo sin compartir los intereses terrenales, y la de los hombres, que es la del amor propio (*amor sui*).

DONATISMO: herejía desarrollada durante la primera mitad del siglo IV y con una importantísima difusión en el África proconsular, hasta el punto de que llegó a poner en riesgo la hegemonía

católica. Sus seguidores propugnaban una interpretación rigo-
rista del cristianismo que excluía de la comunión eclesial a to-
dos aquellos que, durante los últimos períodos de persecución,
no habían sido suficientemente firmes en la defensa de su fe.

FE: en san Agustín, es la aceptación racional de Dios (los seres irra-
cionales no creen en Dios). Aunque se apoya en la revelación,
no va contra la razón, al contrario. En el obispo de Hipona se
asiste a la conciliación entre fe y razón, pues solo así es posible
razonar y debatir en torno a los principios de la fe. «La fe que
no sea pensada no es fe», es el principio agustiniano.

GRACIA: don que Dios concede a los seres humanos para que pue-
dan aspirar a la salvación. Gracias a ese acto gratuito e incom-
prendible queda borrado el pecado original que marca a todos
los hombres desde que nacen. Con su énfasis en la importancia
de la gracia, Agustín relativiza la voluntad y la libertad huma-
nas. La doctrina de la gracia será el principal punto de desen-
cuentro con el pelagianismo.

INTERPRETACIÓN ALEGÓRICA (DE LA BIBLIA): corriente exegética que propone
ir más allá del sentido literal en la lectura de las Sagradas Escri-
turas para extraer de ellas todo su valor espiritual. Orígenes y
san Ambrosio son dos de los teólogos que descollaron en este
tipo de interpretación bíblica, toda una revelación para Agustín.

LIBERTAD: para Agustín, la única libertad perfecta es la de Dios,
puesto que todo lo demás le está sometido. Después de Dios, el
primer hombre gozó de una forma de libertad también casi
perfecta, puesto que estaba a su alcance hacer el bien o el mal.
Para los hijos de Adán, en cambio, incluso la realización del
bien solo es posible en la medida que se adecúa al orden pre-
establecido por Dios y sin la ayuda del cual (la gracia) no se
daría ni siquiera la posibilidad de reingresar al estado previo al
pecado original.

MAL: desde el punto de vista agustiniano, el mal es la ausencia
de bien. El mal es pura negatividad y esto implica que no se
lo puede pensar de forma positiva, como se hace cuando
se reflexiona sobre el bien. El mal es más bien una tendencia a
la nada, es decir, a la negación absoluta del bien. Todo aquello

que es, es algo y es algo bueno en la medida que se adecúa a un orden preestablecido. Si este orden es alterado, lo que es deja de ser lo que debía ser y se hace *malo*.

MANIQUEÍSMO: doctrina sincrética basada en las enseñanzas del profeta persa Mani, que propone una visión dual y simplista de la realidad a partir de dos principios de naturaleza contraria, bien y mal, identificados a su vez con la luz y la tiniebla.

PAZ: concepto que Agustín articula como punto de encuentro entre los intereses de la ciudad de Dios y la de los hombres.

PELAGIANISMO: herejía que debe su nombre a su principal impulsor, Pelagio, un monje de origen británico que se opuso de forma contundente a la doctrina del pecado original y defendió la noción del libre albedrío que Agustín había empezado a negar sistemáticamente desde el año 397. El férreo posicionamiento del de Hipona fue definitivo para que la Iglesia condenara como heréticas las doctrinas de Pelagio.

RAZÓN: es la prosecución de la sabiduría sobre los fundamentos firmes de la fe. La razón necesita a esta si quiere aspirar a la verdad, una y otra no pueden seguir caminos separados. Según san Agustín, «cree para que entiendas, y entiende para que creas». El de Hipona distingue también entre una razón inferior, que mira hacia el mundo, y una razón superior, que lo hace hacia las razones eternas de Dios.

SABIDURÍA: para Agustín, si Dios es sabiduría y la filosofía es amor a la sabiduría, entonces la dedicación filosófica solo puede ser amor a Dios. De este modo, el de Hipona dirige su atención hacia Dios y pone en Él las condiciones de posibilidad del conocimiento. Dado que conocer el mundo de forma directa no es posible, la única posibilidad de conocer correctamente el mundo está fuera del mundo, en Dios. Los sentidos, como los de los animales, solo proporcionan información, no conocimiento.

TIEMPO: a partir de la paradoja: «¿Qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé. Si debo explicarlo ya no lo sé», Agustín considera el tiempo como una categoría de conocimiento que está solo en el alma, por lo que propuso sustituir las nociones de pasado, presente y futuro, carentes de *realidad*, por las de

«presente del pasado», «presente del presente» y «presente del futuro». Las tres nociones quedan ligadas por una secuencia de movimientos del alma: la *memoria* que lleva a hacer presentes las cosas pasadas, la visión *directa*, que proporciona información sobre el presente, y la *expectación*, que permite hacer presentes cosas que aún no han acaecido.

LECTURAS RECOMENDADAS

ANGLES, M., *El Cogito en San Agustín y Descartes*, Barcelona, Balmes, 1992. Análisis de los paralelismos entre la célebre fórmula cartesiana *cogito, ergo sum* («pienso, luego existo») y su predecesora agustiniana: *si fallor, sum* («si me equivoco, entonces existo»).

ARENDT, H., *El concepto de amor en san Agustín*, Madrid, Encuentro, 2009. Hannah Arendt dedicó al tema del amor agustiniano su tesis doctoral y continuó revisando y profundizando en esta cuestión hasta la publicación, ya en plena madurez intelectual, de este libro.

ARQUILLIÈRE, H. X., *El agustinismo político: ensayo sobre la formación de teorías políticas en la Edad Media*, Valencia, Universidad de Granada, 2005. Ensayo crucial para comprender la influencia del pensamiento de san Agustín en la configuración del pensamiento político medieval.

BLAZQUEZ, N., *Filosofía de san Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2012. Detallada presentación de la biografía y el pensamiento de Agustín, organizada por temas y sin eludir algunas cuestiones polémicas, como la consideración agustiniana de la mujer.

BROWN, P., *Agustín de Hipona*, Madrid, Acento, 2001. La biografía de Agustín en mayúsculas. Una obra de referencia a nivel mundial.

CAPANAGA, V., *Agustín de Hipona: maestro de la conversión cristiana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1974. Todo un clásico de la espiritualidad agustiniana en lengua española. De escaso in-

terés filosófico, resulta imprescindible para quienes deseen aproximarse a san Agustín en clave religiosa.

CIPRIANI, N., *Muchos y uno solo en Cristo: la espiritualidad de Agustín*, Madrid, Editorial Agustiniiana, 2013. Voluminoso estudio sobre la interpretación que hace Agustín del designio salvífico: conducir a la unidad a los hombres divididos por el pecado.

FERRATER MORA, J., *Cuatro visiones de la historia universal*, Buenos Aires, Sudamericana, 1958. Obra clásica del mayor filósofo español de la segunda mitad del siglo xx, donde recoge el pensamiento de cuatro grandes autores claves en la configuración de una filosofía de la historia: san Agustín, Vico, Voltaire y Hegel.

HEIDEGGER, M., *Estudios de mística medieval*, Madrid, Siruela, 1997. No obstante su título genérico, estos estudios de Heidegger están dedicados de forma prácticamente íntegra al pensamiento de Agustín y se han convertido en un referente ineludible para el estudio de este autor.

KNOWLES, A., *Agustín y su mundo*, Madrid, San Pablo, 2007. Breve presentación de la biografía y el pensamiento de Agustín. Escrita desde una perspectiva ponderada y divulgativa.

MATTHEWS, G. B., *Agustín*, Barcelona, Herder, 2006. Libro indispensable para aproximarse a Agustín desde una perspectiva estrictamente filosófica.

MÚJICA RIVAS, M. L., *El concepto de educación en San Agustín*, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 2010. Tesis doctoral de su autora, este libro permite aproximarse a un aspecto del pensamiento de Agustín que a menudo pasa desapercibido: la educación.

ÍNDICE

- A Simpliciano* 90, 97
Adeodato 24, 36
Alarico 12, 17, 89, 107-108,
111-112
Alipio 38
alma 122, 131-134, 136, 138,
140, 142-143, 147, 149-150
Ambrosio 39, 50, 52, 93, 131,
148
Apolinar, Sulpicio 22
Apuleyo, Lucio 22
Aristóteles 27, 44, 79, 143
Arnobio 22
arrianismo 55, 58
Arrio 58-59
Augusto 22, 25
Avicena 140
bautismo 35, 39, 58, 88, 90, 92-
93, 98
Bergson, Henri 79
Boecio 26
budismo 30
Carnéades 34
Cartago 10, 16, 22, 24, 27-29, 31,
57, 61, 108
Celestio 90
ciudad de Dios 117-120, 123,
149
Cicerón, Marco Tulio 7, 10,
16, 19, 27, 30, 33-34, 48-49,
113-115
circumceliones 60-61
Comentarios a los salmos 15
Confesiones 9, 11, 15, 17, 24-25,
30, 38, 48-49, 56, 68-69, 73,
85, 102, 127, 131
Consencio 49
Constantino 26, 28, 57, 89
contemplación 134, 139
Contra los académicos 15, 38, 87,
94, 129-130, 135
Contrarreforma 8
Cuestiones académicas 34
daimon 44
De Aquino, Tomás 8, 53
De Canterbury, Anselmo 53

- De Cartago, Cipriano 22
 De Claraval, Bernardo 8
 De Eclana, Julián 90
 De Estridón, Jerónimo 17, 23,
 27
 De Milevo, Fausto 31
 De Natalibus, Petrus 43-46
 De Poitiers, Hilario 36
 De Rotterdam, Erasmo 8, 12, 83
 Diocleciano 57
 donatismo 55-57, 61, 88-89, 147
 Donato 57, 61, 88
 Edicto de Milán 57
 Edicto de Tesalónica 17, 28, 57
El maestro 94
Enéadas 35
 Epicteto 100
 Epicuro 45
 eternidad 11, 13, 70-73, 77, 101
 Evangelio de Juan 9, 51, 70, 141
 fe 11, 13, 28, 31, 38, 41-45, 48-
 57, 60, 62, 65, 68, 87, 89, 92,
 99, 112, 118, 123, 148-149
Fedro 44
 Félix, Minucio 22
 Ficino, Marsilio 140
 Génesis 9, 67, 70, 72, 97
 gnosticismo 30
 gracia 8, 12-13, 37, 55, 58-59, 83,
 90-91, 96-103, 116, 148
 Heráclito 45
 herejía 41, 54-58, 61, 88-89, 91,
 96, 144, 147, 149
 Hipona 7, 10, 12, 17, 28, 43, 57,
 61, 90-91, 96, 144-145
 historia 9, 11-13, 72-73, 86,
 109-110, 112-113, 116,
 118-120
 Homero 26, 138
 Horacio 26
 Hortensio 16, 27, 30, 48
 Iglesia 11, 15, 28, 31, 47, 49, 52,
 54, 57-58, 60-61, 87-89, 92,
 95, 103, 122, 149
 Jesús 28, 30, 37-38, 51, 55-56,
 58-59, 108-110, 112-113, 129
 judaísmo 109-110
La ciudad de Dios 11-12, 15, 50,
 73, 102, 107, 112, 115, 119,
 121-122, 147
 Lactancio 22
lapsi 57
Las herejías 58
 libre albedrío 12, 37, 83, 99, 102,
 149
 Licencio 130
 Lucrecia, 121
 Lutero, Martín 8, 12, 83, 99
 maestro 31, 140
 Malebranche, Nicolas 140
 Mani 30-31, 37, 56, 149
 maniqueísmo, maniqueo 9-10,
 16, 27, 30-31, 34-39, 55-56,
 85-88, 91, 100, 128-131, 141,
 149
 Marcelino 61, 94
 Marco Aurelio 26, 100
Metafísica 44
 Milán 10, 16-17, 19, 24, 29, 34-
 36, 39, 85, 91
 Mónica 21, 24, 27, 34, 36, 39
 Nebridio 38
 Nueva Academia 34, 38
 Orígenes 35-36, 148
otium philosophicum 38
 panteísmo 45
 Parménides 44
 parusía 110, 112-113
 pelagianismo 55, 61-62, 89-93,
 96, 148

- Pelagio 58-59, 62, 89, 90, 93, 108
 Platón 7, 26-27, 34, 44, 122, 132, 141
 Plotino 7, 34-35, 37, 50, 86, 132, 141
 Ponticiano 38
 Porfirio 35
 pueblo 52, 95, 110, 113-115, 119, 122
 Quintiliano 7
 razón 11, 13, 41-53, 55, 57, 62, 76, 87, 132, 134-140, 142-143, 148-149
 Reforma 8
 Regla 8
Replica a Fausto, maniqueo 15, 56, 128
Retracciones 15, 94-95
 Roma 8, 10, 12, 16-17, 22, 24-26, 28-29, 31, 33-34, 39, 54, 61, 86, 89, 95, 100, 105-108, 111, 114-116, 118-119, 121
 Romaniano 22
 Saccas, Amonio 35
sapientia 132, 134, 136
scientia 134, 138
 Séneca 100
Sobre el orden 39
Sobre la doctrina cristiana 15
Sobre la inmortalidad del alma 15, 94
Sobre la música 15, 94
Sobre la república 113-114
Sobre las costumbres de la Iglesia católica y sobre las costumbres de los maniqueos 15
Sobre la Trinidad 9, 15, 43-44, 47, 51-52, 134
Sobre la verdadera religión 136
Sobre la vida feliz 15, 38, 94
 Sófocles 26
Soliloquios 15, 39, 94, 137, 140
 Teodosio 17, 28, 54, 57, 108
 Tertuliano 22
 tiempo 11, 13, 63-72, 75-81, 109-110, 112, 149
Tratado sobre el Evangelio de Juan 15
 Victorino, Mario 35, 85
 Virgilio 30
 visigodos 12, 17, 89, 105, 111
 Vives, Juan Luis 8
 Zenón de Citio 100
 zoroastrismo 30

San Agustín fue el primer gran filósofo cristiano. Su obra conjuga, como nunca antes se había hecho, filosofía —de raíz platónica— y religión, dando lugar a una larga tradición que no distinguirá fronteras entre razón y fe. En él estos dos elementos se entrelazan para guiar al hombre hacia la verdad —Dios—, y alcanzar así la felicidad, objetivo de su filosofía. Considerado como el último sabio antiguo y el primero de los medievales, la originalidad de su doctrina sentó las bases filosóficas de la Edad Media y modeló de forma decisiva el pensamiento de Occidente.

APRENDER A PENSAR