

«DEUM VIDERE» EN SAN AGUSTIN ¹⁶⁹

por LOPE CILLERUELO

IV. TEOLOGIA NEGATIVA

La teología negativa nació en un espíritu semita, al aplicar a un Dios personal y trascendente la dialéctica helénica. Filón, al pretender unir Jerusalén con Atenas, concluye que no pueden aplicarse a Dios los predicables de Aristóteles: definición, género, accidente y propiedad. Teóricamente podría aplicársele la «propiedad». Pero esa propiedad no puede ser una cualidad común a diferentes sujetos o dioses, puesto que no los hay, sino que es un «poder». Ese poder de Dios se identifica con la misma esencia divina. Dios es pues invisible, incognoscible, indefinible, inefable ¹⁷⁰. No hay un concepto objetivo o exacto de Dios: equivaldría a una definición. Tampoco hay analogías apropiadas o comparaciones aproximadas. La teología negativa es una consecuencia ineludible de la trascendencia divina. Filón, como algunos Padres posteriores, pretende recurrir a la autoridad de Platón, apoyándose en el Timeo, 28. Pero al fin de sus consideraciones, teme haberse excedido y reconoce con ingenuidad que se apoya en la Biblia ¹⁷¹. Su teología se refiere al Dios de la Biblia, a Jahvé.

El N. Testamento ha originado dos corrientes antagónicas de tradición cristiana ¹⁷². ¿Habrà que incluir a S. Agustín en esas «cadenas» que van a

169. Cfr. «Salmanticensis» 12 (1965) 3-31.

170. FILON ALEX., *De Fuga et inventione*, 2, 12. — *De Opificio*, 2, 8. — *Legum Allegoria*, III, 32, 98, etc. Cfr. *Philonis Opera quae supersunt*, Ed. Maior, 7 vols., Berlin, hasta 1930. Edición manual de Le Cerf, *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, Paris, en curso de publicación, ya muy avanzado. Cfr. WOLFSON, H. A., *Philo*, 2 vols., I, 141 s. — BAEUMKER, Cl., *Witelo*, Münster, 1908, pp. 537 s.

171. Ex. 20, 21; 33, 23; 3, 14; 6, 3, etc.

172. Una corriente coloca a Dios en la tiniebla que nadie penetró ni puede penetrar

terminar, ya en la contemplación platónica y alejandrina, ya en el hesiquiasmo de Barlaam o de Gregorio de Palamas? ¹⁷³.

Agustín parecía predestinado a inscribirse en la teología negativa con mayor razón que Mario Victorino o que el Seudodionisio, dados sus antecedentes gnósticos, escépticos y místicos, y dada la trascendencia cristiana ¹⁷⁴. Y que Agustín haya sentido con frecuencia la tentación de la teología negativa es un hecho que no puede negarse ¹⁷⁵.

Son invisibles, en principio, la esencia divina y las ideas divinas ¹⁷⁶. Ni siquiera podemos afirmar que Dios sea «inefable» ¹⁷⁷. Se repiten los términos técnicos de la teología negativa: analogía, alegoría, negación, exceso, eminencia, misterio, noche, tiniebla, abismo, docta ignorancia, desnudez; nada, etc. ¹⁷⁸. Agustín combate los antropomorfismos ¹⁷⁹ y el naturalismo ¹⁸⁰. Ningún lenguaje puede aplicarse propiamente a Dios: las cualidades de las criaturas se excluyen y contradicen recíprocamente, para que no pensemos en una reunión de contrarios ¹⁸¹. Y no se trata sólo de analogías poéticas, como cuando decimos que Dios es para nosotros agua y aire, fuego y tierra, sino que se trata de las nociones más depuradas: trascendencia-inmanen-

(*I Tit.* 6, 16); otra se apoya en la visión beatífica y facial (*I Jo.* 3, 1 s.; *I Cor.* 13, 12; *Apoc.* 22, 4). Es curioso pensar que mientras Benedicto XII define que los bienaventurados ven inmediatamente la esencia divina, los Concilios de Constantinopla de 1341, 1351 y 1368 declaran que la esencia de Dios es siempre invisible. Cfr. Lossky, W., *Schau Gottes*, Zürich, 1964, p. 10.

173. Vázquez acusa a algunos Padres de haber enseñado la imposibilidad de la visión beatífica, pero excluye a S. Agustín. In *I Partem S. Thomae*, Antwerpiae, 1621, I, 195-200. En cambio, Andrés Nygren incluye a Agustín entre los místicos que han suplantado la visión escatológica de Dios por la visión mística. Cfr. *Eros und Agape*, Gütersloh, 1954, pp. 149-154. Cfr. *supra*, pp. 14-20.

174. A continuación damos una lista de autores que reconocen en Agustín un enemigo, o una manzana de discordia:

- AMSTUTZ, J., *Zweifel und Mystik, besonders bei Augustinus*, Berna, 1950.
 BUBER, M., *Die Schriften über das dialogische Princip*, Heidelberg, 1954.
 DELEKAT, F., *Rationalismus und Mystik*, en «Z. Theol. Kirche» 4 (1923).
 GOGARTEN, F., *Gericht oder Skepsis*, Jena, 1937.
 HOFFMANN, E., *Platonismus und Mystik in Altertum*, Heidelberg, 1935.
 JONAS, H., *Gnosis und moderner Nihilismus*, en «Kerig. u. Dogma» 6 (1960).
 STANGE, C., *Der religiöse Skeptizismus*, en «Z. f. syst. Theol.» 4 (1927).
 WLOSOK, A., *Laktanz u. die philosophische Gnosis*, Heidelberg, 1960.
 WOLFEL, E., *Luther und die Skepsis*, München, 1958.

175. Los textos principales son: *De mor. Eccl.* I, 7, 12 PL 32, 1315; *Ibid.*, col. 1318; *De Ordine*, II, 18, 47 PL 32, 1017; *De vera Relig.* 35, 65 PL 34, 151 s.; *Confess.* V, 14, 24 PL 32, 718.

176. *De Vera Relig.* 36, 66 PL 34, 151; *Confess.* XII, 27, 37 PL 32, 841, 782.

177. *Confess.*, I, 4, 4 PL 32, 622 s.; *De doct. christ.*, I, 6, 6 PL 34, 21; *De Gen. ad litt.*, V, 16, 34 PL 34, 333; *Ibid.*, IV, 9, 17 col. 302. *Ep.* 242, 2 PL 33, 1053.

178. PRZYWARA, E., *Augustinus*, Leipzig, 1934, pp. 557-620.

179. Los combatió en su maniqueísmo. La alegoría de S. Ambrosio le permitió seguir combatiéndolos en el catolicismo.

180. *Ep.* 148 PL 33, 622. Recuértese como solucionó el problema de las teofanías bíblicas en el *De Trinitate*.

181. *Confess.*, XII, 27, 37 PL 32, 841; *Ibid.*, X, 6, 8, col. 782.

cia, inmutabilidad-vida, eternidad-acción, absolutez-persona, etc.¹⁸². Recurrimos a las paradojas, pero el lenguaje se nos desfigura¹⁸³. Repetimos que hay que purificarse, pero cuanto más nos purificamos, mejor vemos la incomprendibilidad de Dios¹⁸⁴. Huimos de Atenas a Jerusalén, pero el misterio de la naturaleza se nos convierte en misterio total¹⁸⁵. Nos refugiamos en la fe, pero esta es un «yugo» del alma¹⁸⁶. Nuestro último recurso es la *analogia entis*, ¿pero no será una antilogía, mejor que una analogía?¹⁸⁷. Por todo esto, Dorner y Harnak creyeron que no hay diferencia entre Agustín y Mario Victorino o el Seudodinisio¹⁸⁸.

La ilusión mística desapareció pronto del horizonte de Agustín, para dejar paso a un diálogo *per ea quae facta sunt*, por medio de intérpretes. Es inútil atrincherarse en la Biblia¹⁸⁹: Dios utilizó palabras humanas, géneros literarios, formas, historia, psicología, pedagogía, condescendencia, dialéctica, sintaxis, contextos, lógica, gramática, convencionalismo hebreo o griego¹⁹⁰. Los hagiógrafos son montes, nubes, gotas de lluvia, de rocío¹⁹¹. El maniqueo, que utiliza la Biblia contra la Biblia, lleva a Agustín a la última consecuencia: toda ideología y todo lenguaje son antropomorfismo. Dios es un padre sabio que balbucea con su hijo pequeñito, por pura condescendencia pedagógica, no con fines científicos¹⁹². «Desmitizar» la Biblia equivaldría más o menos a quemarla¹⁹³. El peligro no está en el *mito*, esto es,

182. *Ibid.*, I, 1, 1 PL 32, 662; *De Trinit.*, I, 1, 1 PL 42, 819, 1092, 1801 s., 913 s., 942 s.

183. *Serm.* 117, 5, 7 PL 38, 665; *Serm.*, 341, 7, 9 PL 38, 1498; *Collatio cum Maximo*, 9 PL 42, 727. La alegoría es con frecuencia un abuso.

184. *De Ordine*, II, 18, 47 PL 32, 1017; *De Trinit.* XV, 9, 16 PL 42, 1069.

185. ¿Cómo pasar de las criaturas a un Creador trascendente? La resignación agustiniana es un consuelo para edificarnos. *De Trinit.*, XV, 2, 2 PL 42, 1057.

186. Agustín habla de «ver a Dios» por la fe; pero advierte la paradoja: *In Jo.* 79, 1 PL 35, 1837; *Ibid.*, 68, 3, col. 1815; *Ep.* 147, 2, 7 PL 33, 599 s.; *Ibid.*, n. 12, col. 601. Por eso se excusa: *In Ep. Jo.* 4, 8 PL 35, 2010; *Ep.* 147, n. 19 PL 33, 617.

187. La lucha actual pone de relieve la gravedad del problema. E. Przywara presenta la *analogia entis* como fundamento de la teología católica, mientras que K. Barth la presenta como invención del Anticristo. Ambos exageran.

188. Cfr. BENZ, E., *Marius Victorinus und die Entstehung der Abendlandischen Metaphysik*, Stuttgart, 1932; LOSSKY, V., *Eléments de Théologie négative chez S. Augustin*, en AM, I, 575; NICOLAS DE CUSA, *Philosophische-theologische Schriften: De docta ignorantia, De Deo abscondito, etc.*, Viena, 1964, I, 198, 300, 338.

189. Es inútil cambiar el título de «teología dialéctica» por el de «teología de la palabra de Dios» (BARTH, K., *Zwischen den Zeiten*, 1933, p. 536. Cfr. JÜLICHER, A., *Ein moderner Paulus-Ausleger*, en «Anfänge der dialectischen Theologie», München, 1962, I, 95-98. La réplica de Federico Gogarten, en el mismo volumen, deja intacta la crítica de Jülicher. Cfr. GOGARTEN, F., *Vom heiligen Egoismus des Christen*, pp. 99-105. La *analogia de la fe* mantiene las mismas imperfecciones que la *analogia entis*.

190. *Confess.*, XI, 2, 2-4 PL 32, 809 s.

191. *In Jo.* I, 1, 1 PL 35, 1379 s.

192. C. *Adimantum*, 13, 2 PL 42, 147; *De Doctr. christ.*, I, 6, 6 PL 34, 21; *Ad Simplic.*, II, q. II, 1 PL 40, 138. Así acaba toda réplica posible.

193. C. *Ep. Manich.*, 2, 2 PL 42, 174 y 189. A fuerza de repetir siempre las mismas advertencias a los maniqueos, tenía Agustín que generalizar el problema en una respuesta universal.

en el antropomorfismo voluminoso e ingenuo, sino en el sutil y filosófico, que ya no lo parece, y que viene condenando los antropomorfismos ¹⁹⁴. Tampoco podremos hacernos ilusiones sobre la evidencia de la divinidad de Cristo o sobre la Iglesia ¹⁹⁵. Pensar, hablar, eso es propio de hombres; pero los hombres no hacen la ley, sino que son hechos por ella.

Con el tiempo, Agustín tuvo que llegar a una situación de compromiso con la razón humana: el misterio es misterio, a pesar de la revelación. La *analogía* ya no es helenista, sino cristiana: ya no se aplican a Dios con rigor las categorías mundanas; Agustín se va acercando al símbolo. La «tradicción» enriquece su herencia espiritual, pero le impone condiciones y limitaciones. El lenguaje helenista se va haciendo semita. La Biblia ya no habla de «esencias» sino de «actividades». La filosofía queda condicionada por la teología y ésta impone sus métodos. Al llegar la lucha antipelagiana, el anciano Agustín puede comprobar en sus enemigos el orgullo que se escondía en las fórmulas de la dialéctica racional.

No negaremos pues que se sienta con frecuencia la tentación de atribuir a Agustín un sistema de compromiso utilitario, circunstancial, apolo-gético, un sistema que recurre a la «tiniebla sagrada» para defenderse de la dialéctica, o que trata de ocultar con juegos dialécticos el misterio de la tiniebla sagrada. Tal tentación se desvanece, sin embargo, cuando la queremos apurar. Lo que realmente sorprende es que Agustín, después de todo lo que acabamos de apuntar, mantuviese tal confianza en la razón humana y en la dialéctica humana. Un hecho semejante exige una explicación suficiente. No ignoraba la postura de un Lactancio, o de un Tertuliano, o de un Filón Alejandrino ¹⁹⁶. ¿Por qué mantuvo entonces esa peligrosa y enigmática unidad de cristianismo y helenismo ¹⁹⁷, profetismo y platonismo ¹⁹⁸, de razón y revelación, que lo convertiría en manzana de discordia ante el pueblo cristiano y ante el pueblo de los filósofos?

Para explicar sus reacciones, hay que contar con su carácter: se hizo maniqueo, porque quería verdad y no fe; se hizo escéptico, porque quería absolutismo y no relativismo; se hizo platónico, porque estimaba que la luz

194. El «maniqueo» termina por condenar al Dios del paraíso y por defender a la serpiente que abrió los ojos a Eva. *C. Faustum*, I, 3 PL 42, 208 s. Los que quieren «desmitizar la Biblia» y «aplicarla a nuestro tiempo» tienen dificultades específicas en sus «aplicaciones». *Ep.* 187, 4, 14 PL 33, 837; *De Gen. c. Manich.*, I, 8, 14 PL 34, 180.

195. *In Jo.* II, 3 s. PL 35, 1390; *Ibid.*, III, 15, col. 1402, etc.

196. STRAUSS, G., *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin*, Tübingen, 1959. Agustín está en el mismo caso que Filón y sin embargo reacciona en sentido contrario. ¿Por qué?

197. IVANKA, E., *Plato Christianus*, Einsiedeln, 1964, nn. 191 ss.

198. HESSEN, J., *Platonismus und Prophetismus*, 2 ed., München-Basel, 1955, pp. 141-157. *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin-Bonn, 2 ed., Leiden, 1960. Przywara nos da una fórmula muy útil para entender a Agustín, si se la toma bien, a saber: la filosofía de Agustín es ya una teología especulativa. Przywara, E., *Augustinus*, Leipzig, 1934, p. 105.

sustancial de los platónicos solucionaba todos sus problemas de escepticismo; se hizo cristiano, aparte la gracia divina, porque así garantizaba la verdad objetiva ¹⁹⁹. Pero el carácter de Agustín no basta para explicar su postura integral.

No puede admitirse la alternativa o simplificación que plantean muchos protestantes modernos, cuando se trata de Agustín: o filosofía o religión. Según estos protestantes, el pensamiento de Agustín es religioso y no filosófico, porque su único problema radical es explicar la caída del hombre en el pecado y la restauración del hombre en la gracia divina. Hemos ido viendo que eso no es verdad: comenzó por una filosofía, y solo poco a poco fue evolucionando hacia una teología, sin abandonar sus primeras posiciones. La separación entre filosofía y teología era entonces muy imprecisa: Agustín las identificaba cuando ambas eran «verdaderas» ²⁰⁰. Es cierto que en la *Ciudad de Dios*, por su carácter polémico, los filósofos son los enemigos *contra quod agimus*: aun los platónicos fueron orgullosos, se apropiaron la verdad divina, se separaron del pueblo, considerándose como selectos y «paliados» ²⁰¹; pero en la misma *Ciudad de Dios* reconoce Agustín que no quiere contentarse con la fe, sino que aspira a la «inteligencia», y reconoce que le liga con los platónicos una gran herencia común, de la que se aprovecha para «entender» el Cristianismo. Diremos pues, que además del carácter, Agustín se mantenía fiel a la filosofía por su historia personal de filósofo.

Esa fidelidad a la filosofía le obliga a aceptar un cosmos objetivo y un cosmos subjetivo, una naturaleza de las cosas y una naturaleza de la *ratio*. Es claro que en Agustín no se halla todavía una contraposición del orden «natural» al orden «sobrenatural». Pero fue Agustín precisamente quien planteó con claridad el problema del contraste entre los dos órdenes ²⁰². Al aceptar el platonismo, Agustín admite en los seres diferencias cualitativas y específicas, en conformidad con las ideas de que cada naturaleza participa. Cada ser tiene pues una «ley natural», que es participación de la «ley eterna». Pero no por eso recaemos en el naturalismo helenista, ya que el Mundo inteligible es un atributo de Dios: no hay pues una naturaleza independiente, un *principium sine principio*, sino que todo depende del Crea-

199. *Solil.*, I, 3, 8 PL 32, 873; *Ibid.*, I, 6, 12, col. 875. Cfr. *supra*, pp. 20-23.

200. *Religione nostra, ubi sapientia vera est. De Civ. Dei*, XVIII, 37 PL 41, 597.

201. *Ibid.*, XXII, 22, 4, col. 787; *Sed philosophi, contra quorum calumnias defendimus Civitatem Dei...*; *Ibid.*, XIII, 16, 1 col. 387. Cfr. *Ibid.*, V, 9, 1, col. 149; *Ibid.*, XVIII, 24, col. 581; *Ibid.*, XIX, 1, 1, col. 621. *Platónicos... cuius superbia nominis erubescunt esse christiani ne commune illis cum vulgo vocabulum, vilem faciant palliatorum. Ibid.*, XIII, 16, 2, col. 388 s.

202. Cfr. FLOREZ, E., *Theologia Scholastica*. Tomus IV, pp. 322 ss. Madrid, 1736; LUBAC, H., *Sur les Chemins de Dieu*, Aubier, 1956. Pelagio no negaba la gracia, pero la identificaba con la naturaleza, y de ese modo obliga a Agustín a distinguir.

dor²⁰³, todo es existencial y teocéntrico²⁰⁴. La conclusión que sacaremos será pues que el orden de la naturaleza o filosófico es diferente del orden de la gracia: el primero está regido por leyes naturales; el segundo está regido directamente por la voluntad divina.

Por ser platónico y existencialista al mismo tiempo, Agustín se ve precisado a admitir una nueva distinción: en lugar de la naturaleza pura, abstracta o filosófica, tiende a mirar a la naturaleza concreta y existencial, por lo menos cuando se trata del hombre. Retiene pues como tipo de la naturaleza humana la naturaleza de Adán antes del pecado y como naturaleza «caída» la que sigue al pecado. Pero la base platónica es suficiente para obligarle a admitir una naturaleza pura o abstracta, aunque apenas le interesó nunca para sus libros espirituales. Es pues exacta la conclusión del P. Thonnard: «Agustín preparó desde lejos el descubrimiento del concepto de *natura pura*»²⁰⁵.

Acantonado en unas posiciones filosóficas iniciales, Agustín piensa en la naturaleza humana anterior al pecado original y, hasta un límite no muy bien definido, independiente de ese pecado. Esto relaciona un poco a Agustín con Tomás de Aquino. Para Sto. Tomás, muy influenciado por el aristotelismo y por el platonismo, hay una naturaleza previa, anterior al pecado original o a la gracia, e independiente de ellos. Por esa independencia, la naturaleza racional del hombre no es alcanzada por el pecado y permanece intacta, a pesar de ese pecado²⁰⁶. Para buscar los efectos radicales del pecado original habrá que recurrir a los apetitos, a la pérdida de ordenación o subordinación de los mismos, a la falta de inclinación hacia la virtud: el resultado catastrófico del pecado original es una falta de correspondencia entre la dispersión humana de los apetitos y el fin o *telos* sobrenatural, al que *de facto* fue ordenado el hombre en el paraíso. En esta teoría de Sto. Tomás aparece con claridad la influencia decisiva del neoplatonismo y concretamente del Seudodionisio²⁰⁷. La coincidencia con Sto. Tomás es bastante clara durante la primera época de Agustín. No es coincidencia perfecta, porque Agustín está siempre acantonado en las potencias cognoscitivas: para él, el efecto primordial del pecado es una catástrofe «cognoscitiva», un «olvido»: el desorden de los apetitos, y su falta de co-

203. THONHARD, F. J., *La notion de «nature» chez S. Augustin*, en «*Rév. Etudes Aug.*», 11 (1965) 239-265; Id., *L'aristotelisme de Julien d'Eclane et S. Augustin*, en «*Rév. Etudes Aug.*», 11 (1965) 296-304.

204. *Id erit cuique rei naturale, quod Ipse fecerit...* C. Faust. XXVI, 3 PL 42, 489 s. *De Mor. Eccl.*, II, 2, 2 PL 32, 1346; *Ep.* 11, 3 PL 33, 76; *De nat. et Gratia.*, 54, 64 PL 44, 279.

205. THONHARR, l. c., p. 260.

206. *S. Th.*, I-II, q. 63, a. 1, sed c. QUELQUEJEU, B., *Naturalia manent integra*, en «*Rév. Sc. Philos. theol.*», 49 (1965) 640-655; *S. Th.*, I-II, q. 85, a. 2, c.

207. DIONIS., *De Div. Nomin.*, IV, PL 122, 1129 s.

rrespondencia al *telos* sobrenatural, son ya consecutivos a ese olvido radical. Fuera de esa diferencia notable, ambos Doctores tienen de común el partir de una naturaleza anterior al pecado lo que facilita mucho la comprensión de la postura agustiniana.

En principio, Agustín parecía determinado a colocar la catástrofe del pecado en el terreno de la libertad humana; pero no a la manera de un Lutero, para negar la libertad, sino para defender a toda costa esa libertad. Defensor del libre albedrío contra los maniqueos, había llegado a un concepto propio de libertad, a un concepto al que no habían llegado nunca los griegos. El espíritu hace las cosas porque quiere, sin otra razón alguna determinante. En la polémica antipelagiana continuará defendiendo que la libertad no se perdió con el pecado. Aunque dedica gran atención a la concupiscencia, pues así lo exige la obsesión sexual de sus enemigos, en especial de Julián de Eclana, siempre consideró el problema de la concupiscencia como secundario y consecutivo. Su problema radical es este: ¿se perdió con el pecado la imagen de Dios, el ver a Dios, sí o no?

Concluimos que la postura agustiniana solo se explica por su teoría de la *memoria Dei*²⁰⁸. En el pecado original se deteriora, pero subsiste, una *natura humana*, una estructura ontológica fundamental y primaria. Es cierto que tal *natura* no es helénica, sino cristiana; pero es aceptada como ley constitutiva del hombre, garantizada por el mismo Dios²⁰⁹. Se acepta en consecuencia un *Ordo*, que es también cristiano y no helénico: lo que reina en el mundo es un cosmos, un *Ordo*, no un caos o desorden²¹⁰. Es verdad que el hombre no es tampoco helénico, no está sano; pero mucho menos es un muerto: es un hombre caído, un convaleciente, lo que corresponde mejor a la religiosidad que Platón tomó de las religiones de misterios.

Una vez admitida la *memoria Dei*, el hombre está convenientemente dotado: el cosmos es para él inteligible: descubre números, vestigios y semejanzas de Dios²¹¹. En la armonía universal reina la *ratio*. La *analogia entis* no es helénica, sino cristiana, bíblica. Pero ese postulado bíblico de la *analogia* se identifica con un principio filosófico²¹².

La *Ratio noética* está dentro del orden. Si el *mundus intelligibilis* es una propiedad divina, y la razón humana es una participación de la divina, se-

208. Cfr. *supra*, p. 27. La teología problematiza, limita y condiciona a la *ratio* agustiniana; pero así la ilumina, no la niega ni la combate.

209. *Retract.*, I, 3, 2 PL 32, 589. Cfr. RITTER, J., *Mundus Intelligibilis*, Frankfurt, 1937, pp. 27 ss.; *De Mor. Eccl.* II, 3, 5 PL 32, 1347 s.; *De Nat. Boni*, 1 PL 42, 551. C. Faustum, XXII, 27 PL 42, 418 s.

210. *De Ordine*, I, 10, 28 PL 32, 991. Cfr. SCHNEIDER, R., *Das wandelbare Sein*, Frankfurt, 1938; *De Div. Quaest.*, q. 27 PL 40, 18; *De lib. arb.*, III, 5, 16 PL 32, 1279; *De Mus.*, VI, 11, 29 PL 32, 1179; *De Vera Relig.*, 30, 55 PL 34, 146.

211. *De lib. arb.*, II, 17, 45 PL 32, 1265.

212. *De Trinit.*, VIII, 4, 5 PL 42, 1265.

ria absurdo creer que Dios nos ha dado la razón para engañarnos, como un lazo, espejismo, brújula falsa, luz seductora. La actual teología dialéctica no puede ya recurrir a S. Agustín²¹³; solo podría limitar la *analogía entis*, excluyendo la analogía helenista, como lo hace el Santo.

Lo que Agustín necesitaba era una teoría para explicar bien la «imagen de Dios» en el hombre. Al conseguirla, tiene ya explicado al hombre. Con la "memoria Dei" tiene ya determinada *a priori* la «ley del hombre». Es ya inútil hablar de analogía idolátrica, como lo hace K. Barth: para Agustín la misma idolatría es solo posible «gracias a Dios». La "memoria Dei" es lo que fue la *Berith* o el *Foedus* para los israelitas, o la Nueva Alianza para los cristianos: es una auténtica alianza, esta vez natural, con Dios. No es un contrato bilateral; pero sí es un contrato, que Dios nos otorga. Esa "memoria Dei" es ya una abertura, no solo hacia el mundo inteligible, sino también hacia el mundo sobrenatural. Es verdad que el pecado rompió la situación originaria del hombre en el paraíso; pero el orden original no fue retirado y sustituido por otro: fue deteriorado, y puede ser restaurado. El hombre de Agustín, no es helenista, sino cristiano.

El telos del hombre agustiniano, es ver a Dios²¹⁴. Es exagerado tratar a Dios como objeto de conquista; pero es también exagerado condenar al hombre a un infierno anticipado, frustrando su ciencia y deseo naturales. Dios no es un hombre, pero selló y caracterizó al hombre antes de soltarlo

213. TILlich, P., *Systematische Theologie*, Stuttgart, 1956, I, 283. BRUNNER, E., *Natur und Gnade*, Zürich, 5 ed., pp. 7 ss. BARTH, K., *Gotteseerkenntnis*, en *Theologische Bücherei*, n. 17, pp. 228 s. POEHLMANN, H. G., *Analogia entis vel fidei*, Göttingen, 1965. PHILIPS, TH., *Das Weltbild des hl. Augustinus*, Stuttgart, 1949, 126 s. HOFFMANN, E., *Platonismus und christl. Philosophie*, Zürich, 1960, 164, 143. BURI, F., *Clemens Alex. und der paulin. Freiheitsbegriff*, Zürich, 1938, 27. Por la memoria Dei es posible la salvación de los gentiles, pero por ella son inexcusables. C. *Faustum*, XX, 19 PL 42, 383. Como en esta tesis hablaremos con frecuencia de una abertura al mundo sobrenatural, advertimos que nos referimos siempre a esta memoria de Dios; por ende, nada tenemos que ver con la postura de Lubak o de K. Rahner, aunque haya coincidencia. Muchos católicos exageran, descubriendo peligros en el P. Lubak: nosotros sólo hallaremos en él falta de cimientos. Partiendo del «hombre agustiniano» se entiende fácilmente la preocupación del P. Lubak. Nosotros partimos de la memoria Dei, la cual, tratándose de un espíritu, es espiritual: es una disposición, una potencia relativa a Dios, que es su objeto. Por ende, el espíritu está relacionado con Dios desde su raíz: «espíritu» significa, ante todo, «un ser relacionado con Dios» u «ordenado a Dios». El espíritu humano es, pues, por esencia, participación en Dios. Para nosotros, el famoso deseo natural de ver a Dios es un problema secundario, consecutivo. Pero dentro de la dialéctica trinitaria el deseo nos lleva a la memoria. El uno sin la otra es un bólide caído del cielo. Repetimos, sin embargo, que se trata de una potencia sui generis, no de una potencia helenista o naturalista.

214. Algunos críticos alemanes se escandalizan de la fórmula «frui Deo». En efecto, la fórmula alemana *Gott geniessen* es demasiado fuerte. Pero la fórmula latina tiene un sonido diferente. Cicerón la aplica a la sabiduría: *non paranda nobis solum (sapientia), sed fruenda etiam est* (F. I, 3); a los amigos: *amicis frui* (Lae, 57); al bien: *bono frui* (B. I, 358); a la eternidad: *aeternitate frui* (Nat. Deor., II, 62); *Aevo sempiterno frui* (Rep., IV, 13). Cfr. LORENZ, R., *Fruitio Dei bei Augustinus* y *Die Herkunft des augustinis-chen fruitio Dei*, en *Z. Kirchengesch* (1950-1) 75 s. y (1952-3) 34 s.

de la mano: el hombre lleva un carácter indeleble y natural, que crea o produce la unión elemental con Dios: es siempre posible el diálogo ²¹⁵.

Esa "memoria Dei" no pasará nunca por sí misma al orden sobrenatural: no es una potencia helénica que pasa al acto. Tampoco es una mera «potencia obediencial», una suerte de categoría formal kantiana, vacía y negativa; es, disposición o ley positiva, puesto que ese sello que Dios imprimió en el hombre era nada menos que su divina «imagen»: nadie engañará ya al hombre, nadie le dejará satisfecho con fruslerías, mostrándole paisajes y museos, o leyéndole la Etica a Nicómaco: el hombre, como el ciego del drama, quiere ver a Dios, nada más y nada menos. No pide nada, no exige ni reclama un orden sobrenatural, pero sabe que no puede creer otra cosa, porque, sin Dios, no puede ver ninguna otra cosa. O, en otro caso, habría que dar la razón al existencialismo ateo: el hombre es una pasión inútil, un absurdo.

Admitida la «previa impresión divina», la «terrible inefabilidad» de Dios pasa a ser una figura retórica hasta cierto punto ²¹⁶. Con tal que se guarden las debidas cautelas, con tal que se mantengan siempre la simplicidad e inmutabilidad de Dios, pueden los hombres, sin error, aplicar a Dios las categorías humanas, propia o impropiamente.

1. *Propiamente*: a) *esse*, esencia o sustancia; b) cantidad, *magnum esse*; c) cualidad, *bonum esse*; d) relaciones internas, o personales y externas con la creación; e) acción u omnipotencia.

2. *Impropiamente*: a) *situs, sedere super cherubin*; b) *habitus, abyssus-vestmentum*; c) *tempus, anni tui non deficient*; d) *locus, in coelo sedes eius*; e) *passio, tactus dolore cordis intrinsecus*.

En el *de Trinitate* lleva la *analogia entis*, idéntica para él a la *analogia fidei*, hasta el extremo de las posibilidades humanas. Con todo, al exigir las cautelas antes aludidas, nos descubre la función propia de la teología negativa: frenar, llamar la atención, recordar que se trata de una condescendencia ²¹⁷.

Si la «sustancia» creada de Agustín es ya muy diferente de la rígida sustancia del universo naturalista de los griegos, el espíritu es ya para Agustín una categoría que no conocieron los griegos. Para estos, el hombre, cuerpo

215. LUBAK, H., *Augustinisme et Theologie moderne*, Aubier. 1955. *Confess.*, I, 1, 1 PL 32, 659-661.

216. Así desaparecen algunos abusos de la tradición eclesiástica: TERTUL., *Adv. Heremog.*, 3 PL 2, 199 s. M. VICTORINO, *Adv. Arrianos*, III, 1. Ed. Henry, Z., 20 s. S. AMBROSIO, *De Fide*, I, 106 PL 16, 52 s. Cfr. *Confess.*, IV, 16, 29 PL 32, 407 s. Prólogos a los libros *De Trinitate*.

217. Cfr. SCHINDLER, A., *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen, 1965, p. 156. *Sine qualitate bonus, sine quantitate magnus, etc. De Trinit.* V, 11, 2 PL 42, 912. *Deus facit, non fit, neque patitur. Ibid.* cols. 917 s.

y alma, es un producto físico, un mero encuentro de una materia con una forma; se encontraron, y se disociarán, continuando cada elemento por su camino. Agustín no entra en esa corriente, sino en la corriente bíblica. El espíritu humano es «trascendental»: hay en él un elemento extramundano. Pero dentro de la corriente bíblica incorpora los elementos helenistas que necesita para su hombre espiritual, para su espíritu humano. No se parte de un «deseo natural de ver a Dios», puesto que un tal deseo, ciego, colgado del aire, no puede explicar nada, y él mismo necesita ser explicado. Se parte de la «memoria Dei» de la cual brota ese deseo, ya que nadie ama lo que no conoce ²¹⁸. No se trata tampoco de «momentos místicos» ²¹⁹. Se trata de dar explicación «agustiniana» al *grandius enigma*. No se niega la paradoja, pero tampoco debemos tratar de entenebrececer las tinieblas ²²⁰.

No está todavía bien hecho el estudio de la *analogia entis* en S. Agustín ²²¹. Es difícil hacerlo, especialmente por la ingerencia incesante de la *analogia fidei*. Pero la dirección general de su pensamiento es evidente ante la inmensidad de aplicaciones concretas que hallamos en el *De Trinitate*. Podemos decir, pues, que utiliza la analogía de dos maneras: a) en un sentido amplio, que equivale a semejanza, imagen, vestigio; b) en un sentido más estricto y propio; al principio de su carrera confiaba demasiado en el platonismo: en consecuencia, la *analogia entis* era excesiva, a pesar de tantas fórmulas de teología negativa, tomadas de Plotino. Casi llegaba a querer suprimir los misterios. Pero poco a poco fue descubriendo los peligros del

218. LUBAK, H. DE, *Le mystère du Surnaturel*, Aubier, 1965, p. 155. Santo Tomás dice: *naturaliter anima capax est gratiae* (S. Th. I-II, q. 113, a. 10) y se remite a S. AGUSTÍN, *De Trinitate* XIV, 8, 11 PL 42, 1044. No niego que esa relación entre la naturaleza y la sobrenaturalidad sea una paradoja cristiana, como dice el P. Lubak. Pero al partir de un «deseo» ciego, incurre en la misma falacia que Max Scheller: partir del amor. En realidad, lo que hace Agustín es lo que hizo San Pablo, al citar a Arato, diciendo: *Ipsius enim et genus sumus* (Act. 17-28 s.). Es una trasposición muy hábil de un mundo a otro con la misma fórmula.

219. *Confess.* IX, 10, 24 PL 32, 774. *De Cons. Evan.*, IV, 10, 20 PL 34, 1227. *Serm.* 52, 6, 16 PL 38, 360. *Serm.*, 117, 3, 5 PL 38, 663. *In Ps.*, 145, 5 PL 36, 1876 s. *Confess.* VII, 17, 23 PL 32, 745. *Ibid.*, IX, 10, 24, col. 774. *De cat. rud.* 2, 3 PL 40, 311. *Ep.* 147, 13, 31 PL 33, 610. *De Trinit.*, VIII, 3, 4 PL 42, 949. *Ibid.*, cols. 950 y 956. Todos estos momentos «extáticos» nada tienen de «místicos».

220. La famosa aporía helenista se formulaba así: nadie puede buscar un objeto: porque, o bien ya lo conoce, y entonces no lo busca; o bien no lo conoce y entonces no puede buscarlo. Agustín replica que hay dos modos de conocer: el hombre puede buscar, porque ya conoce de un modo; pero puede buscar, precisamente porque no conoce de otro modo. Tal es el *grandius aenigma ut non videamus quod non videre non possumus*. *De Trinit.* XV, 9, 16 PL 42, 1069. *Ibid.* XV, 11, 21, col. 1073.

221. Agustín no utiliza el término analogía para hablar de la relación creador-criatura (*Serm.* 52, 23, PL 38, 364), sino para relacionar el A. T. con el Nuevo (*De util. cred.* 5 PL 42, 68 s.). *Ge Genes. ad Litt., imperf. liber*, 5 PL 34, 222) o para explicar la correspondencia y aproximación (*De Mus.* VI, 57 PL 32, 1192). Nos advierte que se trata de un término griego y extraño (*De Util. cred.* 3, 7 PL 42, 69) que podría traducirse por *rationalitas, ratio, comparatio, congruentia*. Cfr. SORIA, F., *La teoría del signo en San Agustín*, en «La Ciencia Tomista», 292 (1965) 357-396.

helenismo y haciéndose cauteloso. La *analogia* fue evolucionando con su pensamiento general ²²². Para un estudio completo de este tema habría que entrar a fondo en la teología de la Trinidad y en la filosofía del lenguaje, propias de San Agustín ²²³.

222. Bibliografía sobre el apriori religioso:

- TROELTSCH, E., *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*, Tübingen, 1905. *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft*, 1906. *Zur Frage des religiösen Apriori*, 1909. *Empirismus und Platonismus in der Religionsphilosophie*, 1912.
- KALWEIT, P., *Das religiöse Apriori*, Gotha, 1908.
- SPIESS, P., *Zur Frage des religiösen Apriori*, 1909.
- BORNHAUSEN, K., *Das religiöse Apriori bei Troeltsch und Otto*, en «Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik» (1910) 193 ss.
- TRAUB, FR., *Zur Frage des religiösen Apriori*, en «Zeitschr. f. Theol. u. Kirche», Tübingen (1914) 181 ss.
- MUNDLE, W., *Das religiöse Apriori in der Religionsphilosophie Troeltsch*, en «Theol. Studien u. Kritiken», Gotha (1916) 427 ss.
- OTTO, R., *Das Heilige*, 1917 (München, 1936).
- JELKE, R., *Das religiöse Apriori und die Aufgaben der Religionsphilosophie*, Gütersloh, 1917. — *Religionsphilosophie*, Leipzig, 1927.
- *Das religiöse Apriori bei Reinhold Seeberg*, en «R. Seeberg-Festschrift», Leipzig, 1929, pp. 81-97.
- KÖHLER, R., *Der Begriff a priori in der moderne Religionsphilosophie*, Leipzig, 1920.
- SEEBERG, R., *Christliche Dogmatik*, Leipzig, 1924.
- NYGREN, A., *Die Gültigkeit der religiösen Erfahrung*, Gütersloh, 1922.
- SEEBERGR., *Christliche Dogmatik*, Leipzig, 1924.
- SCHUMANN, F.-K., *Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne*, Tübingen, 1929.
- LEESE, K., *Vom religiösen Apriori*, en «Zeitschr. f. Theol. u. Kirche», Tübingen, 1930, pp. 81 ss.
- HEINZELMANN, G., *Zum Stand der Frage nach dem religiösen Apriori*, en «Theologische Studien und Kritiken», Gotha, 1931, pp. 324 ss.
- STEPHAN, H., *Glaubenslehre*, 3.ª ed., Berlin, 1941.

En el catolicismo Max Scheler y tras él Juan Hessen han defendido un *Apriori* religioso. El P. Maréchal ha iniciado un movimiento en este sentido, que está dando excelentes frutos.

223. Bibliografía sobre la analogía:

- BERG, L., *Die analogielehre des hl. Bonaventura*, en «Studium Generale», Berlin, 8 (1955).
- DIEM, H., *Analogia fidei gegen Analogia entis*, en «Evang. Theol.» 3 (1936).
- FEHR, J., *Offenbarung und Analogie*, en «Divus Thomas», 15 (1937).
- FLUCKIGER, F., *Analogia entis und Analogia Fidei bei K. Barth*, en «Studium Generale», 8 (1955).
- HABEL, J., *Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin von der nur Analogon Bedeutung unserer Aussagen über Gott*, München, 1927.
- JUNKEL, E., *Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie*, München, 1962.
- KITTEL, G., *Aenigma*, en «Theol. Wört. N. Test.», 1933, vol. I.
- KONRAD, J.-F., *Abbild und Ziel der Schopfung*, Tübingen, 1962.
- KRECK, W., *Analogia Fidei oder Analogia entis*, Zollikon, 1956.
- LEIST, F., *Analogia Entis*, en «Studium Generale», 8 (1955).
- PÖHLMANN, H.-G., *Analogia Entis oder Analogia Fidei*, Göttingen, 1965.
- PRZYWARA, E., *Analogia Entis*, München, 1932.
- SÖHNGEN, G., *Analogia Entis in Analogia Fidei* (K. Barth, z. 70 Geburtstag), Zollikon, 1956. *Wesen und Akt in der skolastischen Lehre von der participatio und analogia entis*, en «Studium Generale», 8 (1955).

V. TEOLOGIA NATURAL ²²⁴

Agustín toma de Varrón el concepto de teología natural, distinguiendo tres géneros de dioses y tres géneros de teología; la poética, la política-civil y la natural. Los dioses políticos son igualados a los dioses poéticos, y en consecuencia a Agustín le merece tan solo respeto la teología natural, la teología de los filósofos. Es verdad que también los filósofos han pretendido explicar en formas alegóricas la mitología poética y cívica, pero eso, en el mejor de los casos, es rebajar la misma filosofía a la categoría de una ciencia natural ²²⁵. La dura crítica de Agustín al estoicismo no debe atribuirse a información falsa o deficiente, pues apunta con finísima agudeza a las raíces mismas del estoicismo: este es materialista y panteísta; no trasciende los «elementos del mundo»; habla de la naturaleza, pero no de dioses libres de esa naturaleza. En cambio, Agustín no combate la teología natural misma, ni tampoco la alegoría: eso indica que piensa sacar provecho de esos conceptos, o por lo menos, que puede sacarse provecho de ellos.

La *Ciudad de Dios* polemiza con los filósofos y parece llegar a la conclusión de que son los demonios, los que engañan al mundo con el título de «teología natural», lo que parece dar la razón a Karl Barth ²²⁶. Además, se pronuncia contra la teología natural de Varrón. Aclaremos: mientras la teología natural, puesta en tela de juicio, sea «pagana», esto es, idolátrica o naturalista, es condenada por Agustín ²²⁷. Pero el carácter polémico de la *Ciudad de Dios* no debe hacernos olvidar que Agustín se siente hermano

224. Platón inventó el término «teología», para oponerlo al de mitología, a los mitos y tradiciones religiosas. Quería poner de relieve que toda especulación y toda práctica tienen que someterse a la humana razón dialéctica. Cfr. JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, Méjico, 1952, pp. 10 y 194, nota 13. HOONDER, Q., *Gott und Seele in Lichte der griechischen Philosophie*, München, 1954, pp. 181 s. y 151-166. ROHDE, E., *La inmortalidad del alma entre los griegos*, Madrid, 1942, II, pp. 175-185. NILSSON, M. P., *Historia de la religiosidad griega*, Madrid, 1953, pp. 181 s. La exposición de Varrón tenía, sin duda, un fuerte carácter estoico, cfr. BOYANCE, P., *Sur la théologie de Varron*, en «Rev. des Etudes anciennes» 57 (1955) 57-84. PEPIN, J., *Mythe et Allegorie*, Paris, 1958, pp. 276-392.

225. *De Civ. Dei*, VI, 5 PL 41, 180. Agustín relega la discusión sobre la teología natural al libro VIII y en los libros VI y VII se dedica a refutar la teología poética y cívica. Probablemente ya había introducido en la literatura latina ese concepto de teología natural algún otro escritor, quizá Mario Victorino. Cfr. JAEGER, l. c., p. 9. También Tertuliano había hecho la crítica de Varrón. Un estudio comparativo entre Tertuliano y Agustín frente a Varrón hace resaltar con mayor fuerza la adhesión de Agustín a la filosofía. Cfr. TERTULIANO, *Ad Nationes*, II, 1, PL 1, 587 s. AGHAD, *De Varronis rerum divinarum libris I, XIV, XVI, ab Augustini de Civ. Dei vestigiis*, Leipzig, 1898. WINTER, A., *De doctrina neoplatonica in Augustini Civ. Dei vestigiis*, Freiburg, Br. 1928. PEPIN, J., *Crítica agustiniana de la teología de Varrón*, en «Augustinus» 4 (1959).

226. Cfr. KAHMLA, W., *Christentum und Geschichtlichkeit*, Stuttgart, 1951.

227. Crítica a Porfirio en *De Civ. Dei*, X, 11 PL 41, 289 s.

de los filósofos ²²⁸. La teología natural de Varrón es desahuciada por ser estoica, en cambio, es reconocida la filosofía natural de Platón, aun apuntando que solo ha visto la Patria, sin encontrar el camino hacia ella ²²⁹. La filosofía no alcanzó el camino de la salvación y por eso es necesaria la fe; pero la fe viene a curar e iluminar a la filosofía, no a suplantarla o a destruirla ²³⁰. El mismo Kahmla se ve obligado a confesar que Agustín fue hasta su muerte platónico, aunque entendió la filosofía y el platonismo a su propio modo cristiano ²³¹. Los filósofos separaron la cultura de la religión, y Agustín se lo reprocha, mostrándoles la unidad de verdad y culto, de filosofía y teología, dentro de la religión cristiana ²³².

Distinguiendo filósofos nobles (platónicos) y «magos», no deberá sorprendernos la crítica de Agustín al estoicismo, ni la aceptación de la teología natural como *De divinitate ratio sive sermo* ²³³. Es pues una teología filosófica que va a identificarse con la que Agustín llama filosofía platónica: por eso rechaza el término «teología», *verbum graecum*; lo considera unido al paganismo de Varrón. En el único pasaje en que emplea el término *teología*, en sentido cristiano, opone la "*vera theologia*" al paganismo: la verdadera religión ha de identificarse con la religión verdadera, que no puede ser más que una; así viene a identificar la religión natural y la teología natural con el Cristianismo ²³⁴. Mejor que «teología» prefiere decir «filosofía cristiana». Pero el fondo del problema permanece intacto. De este modo, es claro que Agustín incitó a los cristianos a organizar lo que hoy llamamos una teodicea», aprovechando la filosofía helénica y la razón humana para construir una teología metafísica. Cuando Sto. Tomás organiza las bases

228. *Contra philosophos... qui nobiscum multa sentiunt, scilicet... De Civ. Dei*, I, 36, col. 46, VIII, 5, cols. 230 s. X, 2, cols. 279 s. Agustín se ilusiona, pensando que los platónicos tienen la misma Lógica, Física y Ética que los cristianos. *Ibid.*, VIII, 1, cols. 223 s. V, col. 230, XXII, 26, col. 794.

229. *Videtur utcumque, etsi de longinquo, etsi acie caligante, patriam in qua manendum est; sed viam qua eundum est non tenetis. Ibid.*, X, 29, 1 PL 41, 307.

230. *Ibid.*, XIX, 14, col. 612.

231. Cfr. KAHMLA, l. c., p. 208.

232. *Humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est, studium sapientiae, et aliam religionem. De Vera Relig.* 8, 5 PL 34, 126.

233. *De Civ. Dei*, VIII, 1 PL 41, 225. *Cum philosophis est habenda collatio: quorum ipsum nomen amorem sapientiae profitetur. Porro, si sapientia Deus est... verus philosophus est amor Dei... Isti vero supra omnem animae naturam confitentur Deum (platonici). Ibid.* Cfr. 6, 8, 1 col. 186. *Ratio, quae de diis explicatur. Ibid.*, 6, 5, col. 180.

234. *In vera theologia opus Dei est terra, non mater. Ibid.* VIII, 1 PL col. 186. Cfr. MARKUS, R. A., *St. Augustine and Theologia naturalis*, en «*Studia Patristica*», Berlin, 1962, VI, 476-479. S. Tomás en Boet. *De Trinit.* 6, 4. *S. Th.* I-I, 1 ad 2. II-II, 94, 1. A la antigua usanza considera como «teólogos» a Orfeo, Museo y Lino (*De Civ. Dei*, XVIII, 14 PL 41, 572) a los que opone a Moisés: *Theologi poetae Orpheus, Musaeus, Limus... Nec ipsi verum theologum nostrum Moysen... tempore praevenerunt. Ibid.* XVIII, 37, col. 597. El término «teología» tiene pues valor polémico y, en todo caso, corresponde a la teología natural de los estoicos y platónicos como una suerte de filosofía de la religión, o justificación filosófica del cristianismo. Cfr. KAHMLA, W., *Christentum und Geschichtlichkeit*, Stuttgart, 1951, p. 191 s.

de su teología natural, utiliza sin duda un vocabulario nuevo, pero el problema entero entra en las perspectivas de Agustín: es su continuación y realización. La postura de Agustín es pues ésta; junto al Cristianismo se acepta la tradición milenaria de los griegos: se replica con un *Sí* al *No* de Porfirio: existe un medio universal de salvación: la religión cristiana es una Ciudad de Dios, esto es, una religión sobrenatural, pero también natural.

La teología dialéctica ha actualizado a Agustín. Este acepta una *natura lapsa*, pero no una *natura corrupta*, como Lutero: la diferencia radica en la *memoria Dei*, en el prolegómeno natural de Agustín ²³⁵. Se trata solo de un conocimiento confuso e indistinto: Agustín llama «Dios» a los valores absolutos, Bien, Verdad, Belleza, Bondad, Realidad, Mundo Inteligible ²³⁶. También, imitando a S. Pablo, llama Cristo al Logos ²³⁷. Pero la naturaleza humana o, si se quiere, la condición humana elemental queda en Agustín a salvo del pecado original. Si, también en Agustín aparece la «paradoja cristiana», pero consiste en esto: hemos perdido el paraíso, y sin embargo conservamos su memoria. Esa memoria no es recuerdo empírico: no es herencia de Adán, sino herencia de Dios. El «ser desterrado» alude sin cesar a una patria perdida y recuperable. De ese modo, cuando viene a nosotros la gracia, no llega a un terreno extraño, en el que se encuentra a disgusto, sino que «vuelve a su sitio», vuelve a colocarse sobre su *pedestal*, que es la imagen de Dios. El pedestal no significa una reclamación o una exigencia de la gracia, es cierto; pero es un arra de la promesa divina, una señal o prenda del *foedus*, todavía vigente, a pesar de todo, entre el alma y Dios. Podemos y debemos hacer distinciones en abstracto, una vez que Pelagio trató de confundir la naturaleza con la gracia o quiso hacer de la gracia una segunda naturaleza, como si fuese un griego. Pero hay que reconocer también que la gracia encaja tan perfectamente en el espíritu, que en concreto no es posible tirar la raya entre lo «natural» y lo «sobrenatural» ²³⁸. Si la teología dialéctica aceptase esto, tendrían razón los que acusan a K. Barth de «católico». Agustín piensa como S. Lucas: *venit quaerere quod perierat*. Hay que tener en cuenta dos advertencias fundamentales. En pri-

235. La religión natural, separada de la gracia, no salva, es cierto. Pero eso solo demuestra que no toda relación con Dios es salvífica. Está bien denunciar el helenismo; pero no está bien suprimir en la Biblia la dialéctica helenista. Cfr. *De Civ. Dei*, VII, 29 PL 41, 219; *Id.*, VIII, 4, cols. 228, 230, 233 s.

236. Por esta razón se declara Agustín «platónico», declarando la existencia de un Valor Supremo, como principio y fundamentos de todos los valores. Cfr. *De Civ. Dei*, VIII, 1 ss., PL 41, 223 ss., 230 ss.

237. *Ego principium qui et loquor vobis. Tu quis es?... Principium. Ecce quod est esse. Principium mutari non potest. In Jo. 38, 11 PL 35, 1681.*

238. STO. TOMAS, S. c. *Gentes*, I, 5 c.; *S. Th.*, q. 12, a. 1; *C. Gentes*, I, 3, cap. 40, 49 y 50; MARECHAL, J., *Le Point de départ de la métaphysique*, Vahier, 5 ed., 1949, p. 421; ALFARO, J., *Lo natural y lo sobrenatural de Sto. Tomás de Cayetano*, Madrid, 1952.

mer lugar, se equivoca S. Agustín, al atribuir a los platónicos el descubrimiento de Dios como principio creador, iluminador y beatificador. En segundo lugar, tanto S. Agustín como Sto. Tomás suponen siempre una razón iluminada por la fe. Por eso, es inútil citar a ambos autores en la moderna discusión de la «teología natural». Pero la postura es neta; se apoya sólidamente en la doctrina del pecado original: si la concupiscencia no mató el deseo natural de Dios, tampoco la ignorancia mató la ciencia natural de Dios²³⁹. De este modo, el famoso texto *Rom.* 2, 14 se convierte en un principio de la teología occidental, aunque el texto tenga diferente valor en Agustín y en los teólogos modernos. Gracias a eso, pudo Agustín rechazar a los pelagianos e imponer una Ciudad de Dios única para todos, natural y sobrenatural, que tiene sentido desde Cristo: lo natural queda penetrado por lo sobrenatural²⁴⁰. Si la teología natural se independizara de la *Civitas Dei*, constituyéndose en polo contrario a la gracia y don de Dios, entonces sí, caería bajo el anatema que Agustín lanza contra los pelagianos²⁴¹. Pero ese no es el caso. La paradoja cristiana atrae incesantemente a Agustín: si consideramos el Paraíso como estado ideal de la razón

239. Cfr. LUBAC, *Mystère...*, p. 338 s. La hipótesis que propone como solución a este problema, es a mi juicio, la solución agustiniana: ese «atractivo inconsciente», de que él habla, es el de la verdad conocida, aunque sea inconscientemente. *¿Quid fortius desiderat anima quam veritatem?* In *Jo.* 26, 4 s. PL 35 1608 s. Cfr. ESCOTO, *De Ordinatione* (controversia entre filósofos y teólogos sobre la necesidad de la revelación) *Opera omnia*, t. I, 1950, pp. 17 y 21; KITTEL, G., *Die Religionsgeschichte und das Christentum*, p. 100; FASCHER, E., *Deus invisibilis*, en «Marburger Theol. Studien» (1931) 51 s. Para un griego, el concepto de «sobrenatural» es absurdo e inútil u ocioso, ya que cada potencia pasiva de la naturaleza corresponde a un principio activo de la misma; toda añadidura sería «otra naturaleza». La teoría del deseo natural, del conocimiento natural, referidos a un Dios personal, vienen después de la fe, de la revelación. Así la teología natural de Agustín es también sobrenatural; proyecta sobre los platónicos el Dios cristiano y el universo cristiano. A pesar de eso, la postura de Agustín fue decisiva para la historia de la teología. Al principio admitía Agustín la teoría de los plagios, pensando que los platónicos habían copiado la Biblia. Luego pensó que platónicos y cristianos coinciden porque ambos se apoyan en el mismo principio y fundamento: *potius, quomodo dicit Apostolus, quia quod notum est Dei manifestum est illis*. *De Civ. Dei*, VIII, 12 PL 41 236, 234 y 235.

240. Vivir conforme a la razón es vivir según la ley de Cristo, *De Serm. D. in Monte*, II, 9, 32 PL 34, 1283. *Contra Faustum*, 19, 2 PL 42, 347. *Serm.*, 51, 18, 28 PL 38, 349. In *Ps.*, 118, s. 25, 4 PL 37, 1574. *Ep.* 157, 3, 15 PL 33, 681. In *Ps.* 103, s. 4, 9 PL 37, 1385. *De Spiritu et littera*, 27, 48 PL 44, 229 s. Este último texto prueba que no hay evolución en el pensamiento agustiniano.

241. *De Civ. Dei*, VIII, 6 PL 41, 231 s. *Ibid.*, II, 7, col. 52. In *Ps.*, 36, s. 3, 4 ss. PL 36 385 ss. Cfr. DEMMER, K., *Ius Charitatis*, Romae, 1962, frente a FLUCKIGER, F., *Geschichte des Naturrechtes*, Zürich, 1954, I, 378 s. y KAHMLA, W., *Christentum und Geschichtlichkeit*, 2 ed., Stuttgart, Köln 1951. La polémica antipelagiana debe tamizar el pensamiento agustiniano, cfr. In *Ps.*, 127, s. 4, 1, PL 37, 150. In *Ps.* 140, 19 PL 37, 1828. *C. Jul.*, II, 4 PL 45, 1144. A pesar de todo, subsiste la postura neta: *De Doc. Christ.*, II, 40, 61 PL 34 m 63. No existe nunca un «segundo principio de salvación» frente a la gracia, sino un mundo religioso penetrado por la gracia o abierto a la gracia. Algunos autores advierten que la lucha moderna contra la «teología natural» mira sólo a Sto. Tomás y a los Escolásticos. Pero Sto. Tomás se apoya en S. Agustín. Karl Barth y Emilio Brunner hablan de una *Natura helénica*, mientras que S. Agustín y Sto. Tomás hablan de una *Natura cristiana*. Véase el clásico texto de *De Civ. Dei*, IV, 33 PL 41, 139 y 643.

humana y la gloria como realización última de ese ideal, vemos que no podemos experimentar ni el uno ni la otra; vemos, sin embargo, que son ellos los que dan sentido a nuestra existencia ²⁴².

Siempre que se presenta el pecado original como «fragmós» como telón de acero entre el Paraíso y el Desierto, se insiste demasiado en la concupiscencia, y se olvida un poco la ignorancia, que es el primer fruto del pecado. La atracción del mal es imposible en la visión de Dios; la degradación de la visión paradisiaca provoca la dispersión, el separatismo, porque falta la energía vivificante y conservadora: cada potencia se dirige a su objeto, sin contar con el orden general. La concupiscencia brota pues de la ignorancia, de una falta de luz unificante, que provoca la descomposición interior. El efecto radical y fulminante del pecado fue esa ignorancia que llamamos «olvido», un saber sin saber. No habrá pues «fragmós»: el *Orden* subsiste después del pecado, y subsiste juntamente la *teología natural*: todo hombre está potencialmente incorporado al orden de Cristo en una Ciudad de Dios; sobre la base del *omnis homo Christus*, no teme S. Agustín lanzar el ¡*Oh felix culpa!* ²⁴³.

El pecado impuso, es cierto, la necesidad de un Mediador, que sea hombre y Dios al mismo tiempo ⁴²⁴, como médico de nuestra convalecencia ²⁴⁵; la situación histórica se impone a la teológica y filosófica. Pero la fe viene a curar a la razón, no a suplantarla: ha cambiado y renovado la faz de la tierra, pero no ha creado otra tierra. Cristo vino a buscar la oveja que perdiera, no a crear una nueva. Después de Cristo, todos los pensadores están iluminados por la fe, directa o indirectamente. Es imposible un paganismo puro. En realidad, no se da ya una teología natural, o, si se da, es muy diferente de la anterior a Cristo. La lucha se ha producido, sin embargo, porque ciertos pensadores, que no son independientes de Cristo, quieren proceder como si lo fuesen; organizan una teología natural, que no puede concebirse sin el Cristianismo. La oposición a la teología natural, viene pues contra los que pretenden evacuar a Cristo, no contra los cristianos, que se apoyan en una naturaleza cristiana.

Agustín dio derecho de ciudadanía a la teología natural ²⁴⁶. El hombre

242. RONDET, H., *Essais sur la Théologie de la grâce*, Paris 1964, p. 15.

243. *In Ps.*, 70, s. 2, 1 PL 36, 891.

244. *Enchir.*, 48, 14 PL 40, 255. *Confess.* X, 43, 68, PL 32, 808. Cfr. BERNARD, R., *La predestination du Christ total, selon St. Augustin*, Paris 1965; TILlich, P., *Systematische Theologie*, I, 19 s. Lo natural no es «profano», puesto que no se puede separar de lo «religioso». Las modernas objeciones se basan en un concepto pesimista y protestante de la *Natura*, como se ve en WOLF, E., *Rechtsgedanke und biblische Weissung*, Tübingen 1948.

245. ARBESMANN, R., *Christ, the Medicus Humilis*, en «AM», I, 623-629.

246. Lutero afirma que toda teología natural es paganismo y toda libertad moral es judaísmo. Cfr. WECKER, P., *Theologie, als ökumenische Dialog.*, Munich, 1964, pp. 76, 114. Kierkegaard y sus discípulos modernos han renovado la campaña. Cfr. HESSEN, J., *Die Griechische oder biblische Theologie*, Leipzig, 1956. Pero la «helenización» del Cristianismo

no es «naturaleza», cosmos, porque es «imagen» de Dios; pero también el cosmos es « semejanza » de Dios: es posible el diálogo entre la imagen y la semejanza, sobre la base de la analogía. La imagen sabe descubrir y reconocer las semejanzas, dialogar con ellas ²⁴⁷. Dios es luz y voz, perfume y aliento, beso y abrazo ²⁴⁸. Dios es fuente y sol, pan y vestido, casa y hogar ²⁴⁹. Dios es oro y plata, vida y campo, comida y bebida ²⁵⁰. Nos acercamos al sentimiento místico de los estoicos y de los maniqueos, aunque rechazando todo panteísmo ²⁵¹. Ya no es sólo el hombre el marcado con el sello divino; también las demás criaturas aparecen marcadas con el sello de fábrica, dotadas de huellas y vestigios: la sustancia mundana vibra estremecida por un soplo creador ²⁵². Como el hombre, aunque de otro modo, también el cosmos queda un poco «divinizado». Ya no se trata de la *Natura* impersonal, de un *fuere* anónimo, sino de una voluntad creadora expresada en leyes. Le basta al hombre estar dotado de la *memoria Dei* para poder ver a Dios *per ea quae facta sunt*, para verle en espejo y enigma ²⁵³. Se filtra en todo esto la luz de la revelación, pero se trata fundamentalmente de una teología natural, de un linaje de platonismo agustiniano.

Aunque la teoría de la creación se opone a la emanación, y corta el paso a toda pretensión dialéctica entre causa y efecto en el sentido de las causas helenistas, Dios se da a conocer por sus obras. Al entrar en la historia, al ponerse a dialogar con el espíritu humano, al revelarse en forma natural o sobrenatural, acepta la llamada «mística de los sentidos». Pero Agustín se ve aquí en un grave aprieto. Si los platónicos descubrieron las Ideas divinas *per ea quae facta sunt*, ya no es necesaria la fe para eso. Pues, ¿cómo predica el mismo Agustín que Cristo es el camino necesario para llegar a Dios? ²⁵⁴. Agustín se defiende, trasladando la dificultad al interior de la misma Biblia. En efecto, según el libro de la Sabiduría, los «sabios» hicieron cálculos maravillosos, y en cambio no descubrieron a Dios, lo que era muy fácil ²⁵⁵. Al contrario, S. Pablo afirma que los sabios descubrieron, no sólo al Dios verdadero, sino también la teoría de la Creación y de las Ideas

comenzó en la misma Biblia: el libro de la Sabiduría y el Eclesiástico, la traducción de los LXX y la *Ep. ad Rom.* acusan una influencia helénica directa o indirecta.

247. *De Trinit.*, X, 3-19 PL 42, 975-984. *De Ord.*, I, 10, 25 PL 32, 989.

248. *Confess.*, X, 6, 8 PL 32, 782.

249. *In Ps.*, 134, 3-7 PL 36, 1743. *In Ps.*, 36, 12 col. 369.

250. *De Mor. Eccl.*, I, 21, 38 PL 32, 1327.

251. *Confess.*, X, 6, 8 PL 32, 782 s. *De Trinit.* XV, 2, 3 PI 42, 1058, 1061 s.

252. PARRY, P. J., *Augustine's Psychology during his first Period*, Berna-Leipzig, 1913, introducción. KOERNER, F., *Das Sein und der Mensch*, Freiburg, 1959, pp. 31, 33, 35, etc. GILSON, E., *Introduction a l'étude de St. Augustin*, p. 29 s. *De Trinit.*, IV, 10, 12 PL 42, 932.

253. *Ad Simpl.*, II, 3 PL 40, 140. *De Mor. Eccl.* I, 12, 21 PL 32, 1320. Cfr. COCHRANE, Ch-N., *Cristianismo y cultura clásica*, México, 1949, pp. 389 y 410 s.

254. *Confess.*, VII, 11, 13 PL 32, 740 s. *Ibid.*, VII, 18, 24, cols. 745-7 s.

255. *Sap.*, 13, 9.

divinas; su pecado consistió en que se negaron a glorificarle y a darle gracias, cuando se les había manifestado ²⁵⁶.

Agustín contesta distinguiendo entre los magos o científicos, a quienes reprende la Sabiduría por que se limitan a los elementos de este mundo y no preguntan por el principio y fundamento, y los filósofos nobles a quienes reprende S. Pablo por no haber reconocido su situación histórica, su dependencia de Dios. S. Agustín estima que es S. Pablo quien le da la doctrina de los platónicos y de ahí su seguridad ²⁵⁷. Una contestación semejante nos deja perplejos, obligándonos a distinguir clases de conocimiento.

Tenemos, primero, el conocimiento de los herejes que es un abuso, más que un uso de la inteligencia; tenemos luego el conocimiento científico, verdadero, pero limitado; tenemos, en tercer lugar el conocimiento de los filósofos nobles, verdadero también, pero orgulloso, en cuanto bajo la capa de una contemplación indiferente y neutral, antepone la criatura al criador; y tenemos en fin, el conocimiento religioso ²⁵⁸. Este es el que merece la atención de Agustín, con la fórmula "*gaudium de veritate*" ²⁵⁹. Ese conocimiento religioso se adapta perfectamente al *crede ut intelligas*, tiene su dialéctica rigurosa ²⁶⁰. Se puede contemplar una «creatura» sin referencia alguna a su Verdad Creadora; eso es «verla desde fuera». Pero quien contempla la criatura desde dentro, advierte que la contempla a la luz de Dios Creador, entiende al Artífice: es una *confessio*. Tal contemplación se inicia dentro de una teología natural, incluso hasta convertirse en una mística natural, pero está abierta al orden sobrenatural y en este orden adquiere su desarrollo y perfección, hasta poder decir que es Dios quien ve por los ojos del cristiano o del teólogo, puesto que estos están animados por el Espíritu Santo, iluminados por la Verdad Creadora ²⁶¹.

Los resultados de la postura dialéctica agustiniana son notables. Ter-

256. *Rom.*, 1, 20. *Expos. Quor. propos. ad Ep. ad Rom.*, 3 y 4 PL 35, 2063 s. Cfr. TONHARD, F.-J., *La philosophie et sa méthode rationnelle en Augustinisme*, en «*Etudes Augustiniennes*» 6 (1960) 11-13.

257. *Confess.*, XI, 4, 6 PL 32, 811. *De Ord.*, I, 11, 32, PL 32 993. *De Mus.*, VI, 13, 29 PL 32, 1179 s. Así la fórmula "*crede ut intelligas*" no puede oponerse a la clarividencia de los filósofos nobles. Cfr. *Ad Simpl.*, II, 2, PL 40, 138. *Ibid.*, II, praef., col. 127 s. *Ibid.*, II, 2, 3 col. 127. *Contr. Adimantum.*, 9, 1 s. PL 42, 139 s.

258. *De Gen. ad Litt.*, V, 16, 34 PL 34, 333. A este conocimiento religioso corresponden los verbos *frui*, *contemplari*, *intueri*, *contingere*, *tangere*, *coruscari*, etc. (cfr. nota 214).

259. *Confess.*, X, 23, 35, PL 32, 793. En la contemplación agustiniana hay una presencia del objeto; luego, un amor al objeto; por eso, se da un *frui*: *quid enim melius dicimus frui, nisi praesto habere quod diligis?* *De Mor. Eccl.*, I, 3, 4 PL 32, 1312. La contemplación filosófica no es beatificante. *Confess.*, V, 3, 4 PL 32, 708. *Ibid.*, n. 7, col. 708 s. *Ibid.*, IX, 4, 10 col. 768.

260. Cfr. MADEC, G., *Connaissance de Dieu et action de graces*, en «*Recherch. august.*», II, 295.

261. *I Cor.* 11, 11 s. *Confess.*, XIII, 31, 46 PL 32, 865. *Ibid.*, n. 53, col. 868. *Ibid.*, nn. 43-53, cols. 864-868. Cfr. KOERNER, F., *Deus in homine videt*, en «*Philos. Jahrb. d. Görresges*» 46 (1956) 166-217.

minaron los resabios de naturalismo heredados de la filosofía ²⁶²; terminó la postura oscurantista de un Tertuliano; triunfó la tesis del conocimiento correcto y verdadero, aunque indirecto, de Dios ²⁶³. Entre las cautelas propuestas por Agustín, además de la simplicidad e inmutabilidad de Dios, figuran los tres métodos: negación, eminencia y exceso. La teología debe esos métodos a Agustín, más bien que al Pseudodionisio, que los organizó y popularizó. Primero, porque el Pseudo Dionisio fue interpretado a la luz de S. Agustín; segundo, porque esos métodos tienen sentido positivo, si contamos con una teología natural, apoyados en una *memoria Dei*, ya que en el Pseudodionisio vamos a terminar en una teología negativa apofática; tercero, porque en el *De Trinitate* aplicó Agustín esos métodos en una forma que los teólogos de Occidente nunca cesaron de imitar ²⁶⁴. Los tres métodos son consecuencia de una teoría concreta del pecado original. En el Paraíso, la unión con Dios, la filiación divina, era evidente para el hombre. El pecado convirtió la evidencia en olvido, el entendimiento en memoria. El estado actual se caracteriza pues por esto: hay algo fundamental, que no recordamos actualmente, pero que no ha desaparecido del todo de nuestra memoria: tal es la economía actual del conocimiento de Dios, opuesta a la ignorancia total y a la visión facial, que son los dos extremos polares. Dios se ha escondido, pero nos lo ha hecho saber; ha dejado rastro, para que lo busquemos; ese es nuestro primer *officium* de hombres ²⁶⁵; y es infinito, para que la búsqueda no cese jamás ²⁶⁶. Nuestra situación es una dialéctica del «buscar»: para buscar, hay que saber algo, pero hay que ignorar algo ²⁶⁷.

262. *Ep.* 147, 7, 19 PL 33, 604. Se apoya en S. Ambrosio, aunque lo interpreta a su propio modo. Cfr. AMBROSIO, *In Lucam*, Prólogo, PL 1527-1532. Cfr. AMAN, A.-M., *Die Gotteschau in palamitischen Hesycasmus*, Würzburg, 1948, pp. 20 y 27. WERNER, B.-H., *Gnostische Gut und Gemeindefradition bei Ignatius Antioch.*, Gütersloh, 1940, pp. 11-17. HESSEN, J., *Griechische oder biblische Theologie*, Leipzig, 1956, pp. 110-113. LUBAC, H., *Surnaturel*, Aubier, 1946, pp. 336 ss.

263. *Ep.* 147, 9, 21 PL 33, 606.

264. *Multa divina iisdem nominibus appellantur quibus humana... Nec tamen frustra... Nonnullam ad intelligentiam illa sublimia praebent viam... Cum dempsero mutabilitatem... Ad Simpl.*, II, 2, 2 PL 40, 140.

265. *De Trinit.*, XV, 28, 51 PL 42, 1098.

266. Cfr. PRZYWARA, E., *Augustinus*, Leipzig, 1934, pp. 139 s.

267. *Bibliografía de la teología natural*.

LEESE, K., *Recht und Grenze der natürlichen Religion*, Zürich, 1954.

BONHOFER, A., *Epictet und das Neue Testament*, 1911.

BRUNNER, E., *Natur und Gnade*, 5 ed. Zürich, 1935.

HESSEN, J., *Das Problem der Theologia naturalis*, Berlin, 1943.

BARTH, K., *Nein! Antwort an Emil Brunner*, München, 1934.

ELERT, W., *Bekenntnis, Blut und Boden*, Leipzig, 1934.

KINDER, E., *Natürlicher Glaube und Offenbarungsglaube*, München, 1935.

SCHUMANN, F.-K., *Vom Geheimnis der Schöpfung. Creator Spiritus und imago Dei*, Gütersloh, 1937.

BULTMANN, R., *Das problem der natürlichen Theologie, Glauben und Verstehen*, Tübingen, 1933, 294-312.

VI. TEOLOGIA DEL SIGNO O VERBO

No es lo mismo *signum* que *verbum*: en el signo aparece la voluntad humana significadora; mas, puesto que objetivamente ambos términos coinciden, los tomaremos como sinónimos ²⁶⁸. La doctrina del signo o verbo es platónica: las cosas sensibles son puente para pasar a las espirituales. También en el mundo semita las cosas sensibles y las palabras son signos o verbos para pasar a lo espiritual, pero no hay dualismo ni separación de lo sensorial ²⁶⁹. Agustín reúne ambas concepciones. Aunque no conociera el *Krati*lo de Platón, plantea, en el *De Magistro*, el problema del lenguaje de un modo similar ²⁷⁰; el no trascender de la criatura al Creador es considerado, como en la Biblia, estancamiento, resistencia, principio de pecado ²⁷¹.

Los latinos traducen el término griego *logos* una vez por *sermo* y otras por *verbum*, y lo mismo hace Agustín ²⁷². Prefieren la metáfora acústica (*verbum*) a la óptica (*ratio-logos*), al revés de los griegos. Agustín entien-

THIELICKE, H., *Kritik der natürlichen Theologie*, München, 1938.

SCHLATTER, A., *Das christliche Dogma*, Calw, 1911.

WOLF, H., *Der lebendige Gott. Nathan Söderbloms Beitrag zur Offenbarungsfrage*, Emsdetten, 1938.

BRUNSTÄD, F., *Allgemeine Offenbarung, Zum Streit um die "natürliche Theologie"*, Halle, 1935.

ALTHAUS, P., *Ur-offenbarung, en Lutertum*, Neue Folge der «Neuen Kirchlichen Zeitschr» (1935) 4-24.

TRAUB, F., *Zur Frage der natürlichen Theologie*, en «Zeitschr. f. syst. Theol.» (1936) 34-53.

HIRSCH, E., *Schöpfung und Sünde*, Tübingen, 1931.

STEPHAN, H., *Glaubenslehre*, 3 ed., Berlin, 1941.

WÜNSCH, G., *Wirklichkeitschristentum. Über die Möglichkeit einer Theologie des Wirklichen*, Tübingen, 1932.

STANGE, C., *Natürliche Theologie*, en «Zeitschr. f. system. Theologie» (1934-5).

PAUL TILLICH y EDUARDO SPRANGER dan mucha importancia a la religión natural y a la teología natural, en sus obras. Pero son muy discutidos, y se les considera más bien como filósofos.

LÜTGERT, W., *Schöpfung und Offenbarung*, Gütersloh, 1934.

BULTMANN, R., *Die Frage der natürlichen Offenbarung*, en «Glaube u. Verstehen», II, pp. 79 ss.

BRUNNER, E., *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube*, Tübingen, 1923.

BRUNNER, P., *Pascals Anschauung vom Menschen*, en «Imago Dei», Festschr. f. Gustav Krüger, Glessen, 1932. *Gott, das Nichts und die Kreatur*, en «Kerigma und Dogma», 6 (1960) 172 ss.

ALTHAUS, P., *Natürliche Theologie und Christengemeinde*, en «Aufsätze und Vorträge», Stuttgart, 1962.

268. *De libero Arb.* II, 16, 43 PL 32, 1264.

269. TRESMONTANT, C., *Essai sur la pensée hebraïque*, Paris, 1954, pp. 229 ss. Una doctrina sobre el signo, verbo o símbolo, consciente o inconsciente, es esencial al hombre, como se ve en los mitos y cultos primitivos. Cfr. TILLICH, P., *Systematische Theologie*, Stuttgart, 1956, I, 96 ss.

270. *De Magistro*, 12 PL 32, 1201. *Ibid.*, cols. 1215, 1216, 1220, 1245.

271. *Serm.* 98, 1, 1 PL 38, 591 s. *In P.*s. 145, 5 PL 37, 1887. *Confess.* V, 1, 1 PL 32, 705. *De Vera Relig.* 24, 45 PL 34, 141.

272. *In Jo.* 108, 3 PL 35, 1935. *Serm.* 117, 4 PL 38, 663. *Serm.* 154, 1 col. 940. Véanse las traducciones agustinianas del Prólogo Joanneo.

de el término *verbum*, al principio de su carrera, como *foné* o vocablo, cuya función consiste en recordarnos el significado, si ya lo conocemos; en incitarnos a buscarlo, si no lo conocemos; en todo caso, en invitarnos a volvernos hacia el Maestro Interior: los individuos, como las mónadas, no tienen ventanas, no pueden comunicarse entre sí: solo se comunican pasando por el Maestro Interior, por medio del Maestro Interior, que es común. Aunque supongamos que en el *De Doctrina Christiana* no se corrigen sustancialmente las ideas expuestas en el *De magistro*, es evidente que en el primero se acepta una adherencia mental unida a los vocablos ²⁷³.

La función providencial del signo es importante. Desde un punto de vista moral, humilla al hombre, pues suele despreciar lo que entiende con facilidad; y desde un punto de vista estético, nos agrada más entender por imágenes y semejanzas ²⁷⁴. La analogía es pues *inevitable* ²⁷⁵. No sólo se convierte en signo la creación entera, sino que se explica la generación del Verbo como generación del logos-pensamiento: primero, porque la «*species*» refleja, imita y revela a su causa; y segundo, porque el hombre ejecuta las cosas después de planearlas o de decir las mentalmente. Se aprovecha pues la doctrina estoica del logos ²⁷⁶. El *signo* se une pues al Maestro Interior para unir o reunir a los individuos emparedados en sí mismos.

Pero la noética agustiniana recibe así un sentido concreto. 1) El hombre comienza por una *acceptio rerum* o aprehensión de datos empíricos, signos o verbos, toques de trompeta, que preceden a la generación de un verbo. 2) Hay que proceder a esa generación: hay formación o información del pensamiento, gracias a la luz de las nociones impresas, que de ese modo se convierten en expresas: el dato empírico queda iluminado por una luz eterna, convertido en conocimiento «humano», dotado de sentido por un principio universal y primogenio: es ya un juicio, *judicium de rebus*, de validez eterna, respaldada y garantizada por el mismo Dios, cuando el juicio humano es verdadero. 3) El sujeto reflexiona, vuelve sobre sí mismo y en su propio acto descubre a Dios: su acto hubiera sido imposible sin un «Dios».

273. *Res per verba discuntur. De Doctr. Christ.* I, 2, 2 PL 34, 19. La doctrina anterior, expresada en el *De Magistro*, no era excepticismo: se recurría al Maestro Interior para superar un conocimiento puramente empírico y sensitivo, y superar al mismo tiempo la trascendencia de los individuos humanos, cerrados en sí mismos. Cfr. SORIA, F., *La teoría del Signo en San Agustín*, en «Ciencia Tomista», 292 (1965) 357-396.

274. *De Doctr. christ.* II, 6, 8 PL 34, 39.

275. *Ibid. C. Adimantum*, 13, 2 PL 42, 147. *Serm.* 12, 4 PL 38, 102. *In Jo.* 44, 1 PL 35, 1713.

276. SPANNEUT, M., *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise*, Paris, 1957, p. 323. *De Ordine*, I, 8, 25 PL 32, 989. *De Gen. ad litt.* I, 2, 4-6 PL 34, 218 s. La Creación es un «poema»: *De Mus.* VI, 11, 30 PL 32, 1080. *Ep.* 102, 3 PL 33, 383. *De Vera Relig.* 50, 98 PL 34, 165. *De Civ. Dei*, XXII, 8, 22 PL 41770. Las criaturas gritan: *Confess.* IX, 10, 25 PL 32, 774 y X, 6, 9 col. 783. Es un pecado no escucharlas: *In Ps.* 118, s. 27, 1 PL 37, 1580. *In Ps.* 129, 5, col. 1601. *In Ps.* 142, 10, col. 1851. *C. Faustum*, XXXII, 20 PL 42, 509.

La doctrina estoica, que influye en S. Pablo, influye también en Agustín ²⁷⁷.

En consecuencia las palabras y cosas son signos y se relacionan con el verbo mental como todo signo con la cosa significada: la razón de ser de los signos y cosas creadas es «comunicar». Agustín lleva la doctrina estoica al extremo presentándonos un «verbo» mental puro, diferente de la imagen interna de que puede ir acompañado, y que no tiene nombre en ningún idioma ²⁷⁸; ese verbo interno es un *fructus ventris*, se engendra en la matriz de la memoria y es la expresión o revelación de la ciencia propia del sujeto ²⁷⁹.

El *signum* desencadena el diálogo, porque el hombre no puede pensar, sin utilizar las nociones de causa-efecto, eternidad-tiempo, absolutez-relatividad, necesidad-condición, ser-número, vestigio- semejanza ²⁸⁰. Dios renuncia a su nombre propio «Yo soy el Es», y se hace accesible llamándose «Dios de Abraham». Cristo renuncia a su nombre propio «Yo soy el Principio» y se hace accesible llamándose «Palabra» ²⁸¹. Pero no abdican: incitan al hombre a preguntar por el Es y por el Principio.

A la pregunta del espíritu responde el cosmos: somos criaturas, relaciones ²⁸². Del monólogo helenista, monista, se pasa al diálogo entre una *ratio subjectiva* (espíritu) y una *ratio objectiva* (cosmos). La experiencia (*experiri*) se convierte en demostración (*demonstratio*), suponiéndose siempre el postulado previo de la *memoria*. Sin él, nadie buscaría a Dios; aunque Dios fuese buscado, nunca sería encontrado; aunque fuese encontrado, pasaría desapercibido, no sería reconocido. Pascal recoge bien el pensamiento de Agustín: «si me buscas, es porque me encontrastes» ²⁸³.

Ya no nos asombrará que Agustín plantee el problema del revés. ¿Por qué, pregunta, no vemos conscientemente a Dios? ²⁸⁴. Le vemos todos y

277. *Rom.* 2, 3. *Ibid.*, 2, 14. *Confess.* X, 23, 38 PL 32, 795. *De Doctr. Christ.* I, 12, 12 PL 34, 24. *Si ambo videmus verum esse quod dicis, ubi, quaeso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me; sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili Veritate.* *Confess.* XII, 25, 35 PL 32, 840.

278. Cfr. p. 13, nota 221.

279. Cf. TREMBLAY, R., *La théorie psychologique de la Trinité chez S. Augustin*, Ottawa, 1954, pp. 41-64. ARIAS, L., *Obras de San Agustín*, BAC, t. V, 2.ª ed., Madrid, 1956, pp. 91-103.

280. *De Ordine*, I, 8, 25 PL 32, 989. La creación no es una «misión» propiamente dicha, como tampoco el nacimiento eterno del Verbo es una misión propiamente dicha. Tampoco se trata de una «imagen» propiamente dicha, cuando se trata del hombre, creado a imagen de Dios; mucho menos cuando se trata del cosmos, ya que Dios es espíritu y no puede ser reflejado por la materia, sino por los números impresos en la materia. Pero para los cristianos, que tenían un ejemplo inagotable en la Encarnación del verbo, era muy fácil unir el lenguaje con el pensamiento, la materia con el espíritu, el signo con la realidad.

281. *In Jo.* 38, 11 PL 35, 1681.

282. *Confess.* X, 6, 9 s. PL 32, 783.

283. *De Doctr. Christ.* I, 7, 7 PL 34, 22. El «buscar» entra en una articulación general. *De Mor. Eccl.* I, 11, 18 PL 32, 1319.

284. *De Mus.* VI, 13, 42, PL 32, 1185. *De doct. christ.* I, 8, 8, col. 22.

siempre, pero inconscientemente; y se trata de adquirir consciencia de ese proceso fundamental. El proceso mayeútico de los platónicos pasa en Agustín a convertirse en método científico, en demostración o prueba. Se invita ante todo al hombre a que ensaye el método en sí mismo, ya que el hombre se conoce y se ignora a sí mismo al mismo tiempo. Siendo el hombre imagen de Dios, ha de ensayar en sí mismo el sentido de la prueba o demostración. Ambos problemas, el de Dios y el de sí mismo, son paralelos. Se dice «conoce a Dios» como se dijo «conócete a ti mismo»²⁸⁵. Para eso están las pruebas mayeúticas.

Por consiguiente, el ateísmo formal, esto es, la afirmación positiva de que «Dios no existe» es para Agustín una impiedad, en sentido paulino: el ateo está obligado a explicar previamente «lo eterno en el hombre». Asimismo, el recurso a unas «leyes del pensamiento», colgadas del aire, significaría para Agustín un mero recurso; es lo que hacían los epicúreos y estoicos: recluirse en «elementos». Finalmente, es inútil querer exigir o aducir una prueba de las pruebas: los primeros principios no se demuestran: «nadie es tan imprudente o insulso, que diga: ¿por dónde sabes tú que la felicidad y la sabiduría son mejores que la incertidumbre y la necesidad?».

Aquí se ve bien por qué no cabe en Agustín un planteamiento del argumento ontológico, en el sentido de la Edad Media o Moderna, como ya vimos²⁸⁶: tiene que surgir el diálogo. No basta una impresión divina en la *ratio subjectiva*, ya que esta queda en estado latente, inconsciente, potencial, indistinta; hay que volver a empezar por el *visum*, el cosmos (números) o *ratio objectiva*, de modo que la segunda despierte a la primera, y la primera dé sentido a la segunda. Es pues necesario proceder siempre *per ea quae facta sunt*. Es verdad que a veces parece que Agustín parte de definiciones nominales²⁸⁷ o afirma que el verbo nos revela directamente a Dios²⁸⁸, o que todos estamos siempre viendo a Dios²⁸⁹. Pero todo eso nada tiene que ver con el llamado argumento ontológico.

285. *De Trinit.* X, 3, 5 PL 42, 975, 984. *De Doctr. Christ.* I, 9, 9, col. 23. Así, por ejemplo, un principio de causalidad es para Agustín una ley del pensamiento humano postulado de la razón, indemostrable. El hombre se halla frente a una hipoteca y se ve forzado a redimirla. Cfr. HESSEN, J., *Das causalprincip.*, 2.ª ed., München-Basel, 1958, pp. 176 y 293. *De lib. Arb.* II, 11, 30 PL 32, 12, 57 s. *Confess.* X, 6, 9 PL 32, 783 y 791 s. 286. Cfr. p. 11.

287. *De Doctr. Christ.* I, 7, 7 PL 34, 22. En tales casos, Agustín no habla de la existencia de Dios, pues la da por supuesta. Habla de la excelencia de Dios y de la existencia en el hombre de una *memoria Dei*, en la que se funda el concepto que los hombres tienen de Dios: *certatim pro existentia Dei dimicant.* *Ibid.* nn. 7 y 8.

288. El verbo de Agustín no es lógica pura, a estilo kantiano; implica un nexo causal cristiano. La equivocación histórica, por la que Agustín atribuye a Platón la teoría cristiana de los nombres divinos, importa muy poco; en cambio, nos aclara muy bien el pensamiento cristiano de Agustín: *Ego sum qui sum... Vehementissime tenuit hoc Plato, et diligentissime commendavit.* *De Civ. Dei*, VIII, 11 PL 41, 236. *De Trinit.* VII, 5, 10 PL 42, 942.

289. Cabría plantear el argumento ontológico en otro sentido, no como una demos-

El empleo de la analogía, filosofía y teología del signo lleva a Agustín a renovar la tradición cristiana sobre la naturaleza de la Divinidad ²⁹⁰. En lugar de acentuar la Trinidad, acentúa la Unidad de Dios. Dios es el *Deus trinus* o el *Deus trinitas*. Suele atribuirse esta postura al neoplatonismo, a su filosofía del ser y de la unidad: Agustín habría aceptado la Trinidad de Personas, naturalmente, pero al proponer la esencia o *ousia* como naturaleza o *principtum quo*, toda acción *ad extra*, sería obra de las tres Personas; lo cual habría llevado a Agustín a exageraciones heterodoxas en su primera época ²⁹¹ y a pagar un precio o tributo demasiado alto por la claridad y precisión que logró en la explicación del misterio trinitario: habría renunciado a la facilidad con que la teología preagustiniana se dirige a las tres divinas Personas o a cada una de ellas. Esto habría tenido una repercusión en el método de oración. Si Dios no trata con el hombre en cuanto Persona, sino en cuanto Naturaleza, el hombre tendría que hablar en la oración con una Esencia divina; con un *principtum quo*, no con un *principtum quod*. Y puesto que Agustín es un cristiano y continua hablando con las Personas, doctrinalmente ha creado una tensión entre la fe y la metafísica, entre el platonismo y la Biblia; en lugar de una síntesis, ha impuesto al Occidente un conflicto, una separación. Aunque nos advierte que no tomemos la Esencia como una Persona, pues tendríamos cuatro Personas, nos obliga a tomar subrepticamente esa Esencia como Persona abstracta, al dirigirnos a Dios en la Oración ²⁹².

tración lógica, sino como sentido íntimo de toda demostración. Si en Dios la existencia se identifica con la esencia, y si es el *Ipsum Esse*, que está más allá de toda esencia y existencia, no podremos hablar del argumento ontológico como si fuese una demostración lógica, pues sería contradictorio. Hay que partir de algo que ya se acepta, para imponer algo que se discute: en el argumento ontológico se trata de una idea humana, de la cual queremos deducir la existencia de Dios, y eso es impropio. Lo que ya es viable es reducir este argumento ontológico al que luego llamaremos «agustiniano» o «noológico», puesto que el hombre se reconoce a sí mismo como «finito en realidad» e «infinito en potencia». Si el hombre descubre que en su finitud se halla implicado un elemento de infinitud, el hombre puede ya preguntarse por un Principio y Fundamento, por un Dios. En este sentido, Platón ofrece un argumento ontológico, en cuanto que descubre en el mundo y en el hombre el *Verum ipsum* o el *Bonum ipsum* o el *Ipsum Esse*.

290. Los autores distinguen entre una tradición antioquena o bíblica y una tradición alejandrina o metafísica, para incluir a Agustín en la segunda. Esto sólo puede aceptarse de un modo vago e impropio; en realidad, la postura de Agustín es original (Cfr. *Supra*, p. 21).

291. *Ep. 11, 2 PL 33, 75*. Por cierto, el error de Agustín en esta Epístola desmiente la afirmación arriba consignada: el acentuar la unidad de Dios no se debe a platonismo: a platonismo se debe el acentuar en esta Epístola la trinidad en la unidad.

292. Cfr. SCHMAUS, M., *Die Spannung von Metaphysik und Heilgeschichte in der Trinitätslehre Augustins*, en «*Studia Patristica*», Berlin, 1962, IV, 503-518. Schmaus es uno de los teólogos modernos que con más cariño han estudiado a los Padres Griegos. En general, estos teólogos modernos olvidan con frecuencia que a los Padres griegos habría que entenderlos en sentido griego. Estamos creyendo una Patrología griega romántica, quitando a Grecia su mismo carácter, que era la dialéctica de base naturalista. El mejor servicio de Agustín fue liberarnos del resabio naturalista griego, de la herencia gnóstica de los griegos. Además, Schmaus en el estudio citado estudia un supuesto *Spannung*, pero

Con frecuencia se reprochan a Agustín posturas que no son suyas, sino propias del Cristianismo. Tal acontece en este caso: el judío hablaba en la oración con Jahvé. Cristo nos enseñó a orar al Padre. La primitiva Iglesia oraba al Padre. Pero desde el momento en que Cristo fue aceptado como Kyrios, fue equiparado al Padre y la oración se dirige también a El. Finalmente, el Espíritu Santo, invocado en las fórmulas trinitarias primitivas, acoge también la oración del hombre. Las herejías trinitarias demuestran lo difícil que fue llegar a una teoría para concordar la «Esencia» con las «Personas» divinas. En cuanto la fórmula *homousios* triunfó, ya no es posible hablar al Hijo a espaldas del Padre.

No parece muy exacto acusar a Agustín de haberse dejado guiar con exceso por la metafísica y dialéctica para crear conflictos a la fe, o para crear tensiones peligrosas para la fe. La historia de la teología en Occidente lo confirma: desde el Símbolo Atanasiano, se mantiene la misma tónica, sin que se haya denunciado ese peligro. Por el contrario, con más exactitud se diría que es La patristica griega, alejandrina o antioquena, la que nunca pudo librarse de la influencia helenista ²⁹³.

En cuanto al problema de la oración o trato con Dios, considerada como *actio ad extra* de Dios, no parece que la teología preagustiniana resuelva mejor las dificultades «lógicas» que presenta Schmaus. De hecho, nos dirigimos a Dios, sabiendo que la esencia divina no es diferente de las divinas Personas, ya en conjunto ya *singilatis*. No hay problema real, y por ende tampoco hay conflicto con la fe. Pero si nos dirigimos directamente a las Divinas Personas, o a cada una, según sus apropiaciones, ¿no incurriríamos más aún en un antropomorfismo dudoso? ¿Acaso el *principium quo* y el *principium quod* son lo mismo en Dios que en el hombre? Lo cierto es que, como ya advertimos, los teólogos han seguido en general a S. Agustín, y no ciertamente por su autoridad, sino por sus razones ²⁹⁴.

Desde el punto de vista histórico hay que tener en cuenta que los Padres Griegos se enfrentaban con el *subordinacionismo*, mientras que los Padres Latinos se enfrentaban con el *modalismo*. Por eso los primeros partirán de la trinidad para llegar a la unidad, mientras que los segundos partirán de

no la *Heilgeschichte* de Agustín, que anuncia en su título. Finalmente, incurre en la consabida falacia del «platonismo» de Agustín. En realidad los PP. griegos son mucho más «platónicos» que Agustín.

293. Cfr. DANIELOU, J., *Platonisme et théologie mystique*, Aubier, 1944. Los Padres griegos consideran todavía al hombre como un trozo del cosmos. ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1944, p. 472. Zubiri no oculta su simpatía por la interpretación griega y además cita expresamente a Schmaus. Sin embargo, todo su gran estudio se basa en el «helenismo» de los Padres griegos.

294. En cuanto a las discusiones teológicas iniciadas en Occidente a partir de Pedro Lombardo, tenemos que ser cautos. Nunca debemos olvidar que entre San Agustín y Pedro Lombardo están el Pseudodionisio y Boecio. Cfr. HADOT, P., *L'image de la Trinité chez Victorinus et chez St. Augustin*, en «*Studia Patristica*», Berlin, 1962, VI, 409-442.

la unidad para llegar a la trinidad. En cada caso se partía de algo admitido para llegar a algo discutido. Que la postura latina signifique un progreso es cosa generalmente admitida, y más si tenemos en cuenta el tributo de los Padres Griegos al helenismo. Algunos autores modernos piensan sacar un excelente fruto de las fuentes griegas y es de desear que así suceda. Como siempre, se trata en gran parte de una proyección occidental sobre el Oriente y no de una reviviscencia del helenismo. Pero no por eso tenemos que reprochar a los Padres Latinos una postura, que ha resultado tan fructífera y maravillosa. Especialmente S. Agustín abrió una inmensa perspectiva a la vida de oración confiada, exenta de conflictos y tensiones²⁹⁵. El «personalismo», que buscan los autores modernos, es más vigoroso y profundo en S. Agustín que en los Padres Griegos, por su teoría del espíritu²⁹⁶.

295. Cfr. TURRADO, A., *La Santísima Trinidad en la vida del justo según San Agustín*, en «Rev. d'Etudes Augusti.», 5 (1959) 129-151 y 223-260. TURRADO, A., *El platonismo de San Agustín y su doctrina del Espíritu Santo*, en «Augustiniana», 5 (1955) 471-486. AUER, J., *Um dem Begriff der Gnade*, en «Z. f. kat. Theol.», 70 (1948) 341-368. Por razones históricas, los PP. Griegos habían defendido que las teofanías del A. Testamento eran manifestaciones propias del Hijo, el cual era «visible», mientras que el Padre era «invisible». Ese es el sentido de la tradición helenista, confirmado en los Concilios de Constantinopla, de los años 1341, 1351, 1368, según los cuales la «esencia» divina es también invisible en el cielo, sin que el *lumen gloriae* la pueda hacer visible. Agustín cambió el sentido de la tradición, al imponer su «unidad de Dios» como base. Por que la primera consecuencia es: tan invisible es el Padre como el Hijo. Las teofanías son manifestaciones externas, simbólicas, pero sin relación intrínseca alguna con la esencia de Dios. En una zarza ardiendo podemos decir que Dios se revela o que Dios se oculta. Se manifiesta su actividad, no su esencia. Cfr. LEBRETON, J., *St. Augustin, théologien de la Trinité*, en «Miscell. Agost.», Roma, 1931, II, 822.

296. Bibliografía sobre el «verbo».

- AALL, A., *Geschichte der Logosidee in der christlicher Literatur*, Leipzig, 1899.
 ANDRESEN, C., *Zum Augustinuspräch der Gegenwart*, Darmstad, 1962.
 BALLARD, E.-G., *An Augustinian Doctrine of Signs*, en «The New Scholasticism» 23 (1949) 207-210.
 BARTON, J., *Plotin und Augustinus. Untersuchungen zum Gottesproblem*, Berlin, 1935.
 BAVAUD, G., *Un thème augustiniien : le mystère de l'Incarnation, à la lumière de la distinction entre le verbe interieur et le verbe proféré*, en «Revue Et. Aug.» 9 (1963) 95-101.
 BERLINGER, R., *Augustins dialogische Metaphysik*, Frankfurt a M., 1962.
 BIGELOW, S., *Mirror of the Trinity*, en «Priestl. Studies», 24 (1955) 20-44.
 BLACHERE, FR.-P., *La Trinité dans les creatures*, en «Rev. Aug.» 3 (1903) 114-123; 219-233.
 CAPANAGA, V., *El problema de la comunicación de las conciencias en S. Agustín*, en «Augustinus», 8 (1963) 574-581.
 CHEVALIER, I., *S. Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, Freiburg i. Schw. 1940.
 DAHL, A., *Augustin und Plotin. Trinitätsproblem und Nuslehre*, Lund, 1945.
 DUCHROW, U., *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*, Tübingen, 1965.
 ENGELS, J., *La doctrine du signe chez S. Aug.*, en «Studia Patristica» VI, Berlin (1962) 366-373.
 GARDEIL, A., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vols. Paris, 1927.
 HADOT, P., *L'image de la Trinité chez Victorinus et chez S. Augustin*, en «Studia Patristica», VI, Berlin (1962) 409-442.
 KUYPERS, K., *Der Zeichen und Wortbegriff in Denken Augustins*, Amsterdam, 1934.
 LYTTKENS, H., *The Analogy between God and the World*, Uppsala, 1952.
 MANFERNINI, T., *Unità del vero e pluralità delle menti in S. Agostino*, Bologna, 1960.
 MARKUS, R.-A., *St. Augustin on signs*, en «Phronesis», 2 (1957) 60-83.

VII. PRUEBAS AGUSTINIANAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

A) *Sentido de la demostración.*

¿Por qué se propuso Agustín «demostrar» la existencia de Dios? Los griegos daban «pruebas» porque sus dioses eran un anillo más en la cadena causal de la naturaleza: si estaban contenidos en la premisa naturalista, podían ser deducidos de ella dentro de un formalismo y de un racionalismo. La prueba de la existencia era física, natural, y el órgano de la demostración era la dialéctica: si un reloj se mueve, es porque tiene cuerda; si el mundo se mueve, es porque tiene un motor, y ese motor es la pieza principal del Universo. En cambio, para Agustín, Dios no está ya contenido en ninguna premisa mundana, ya que parte del concepto de creación y del concepto de un Dios transcendente. Agustín, sin embargo, se propone llegar a una demostración y explícitamente confiesa que no se contenta con creer, sino que quiere entender.

Ya antes de Agustín habían comenzado los cristianos a interpretar la Biblia en el sentido de las pruebas estoicas de la existencia de Dios, y parece claro que Agustín tiene a la vista el *De Natura Deorum* de Cicerón ²⁹⁷. Pero la prueba de Agustín inicia un nuevo derrotero. Lo que pretende es una refutación o superación «jurídica» del escepticismo. Sólo una prueba de la existencia de Dios lograría ese fruto que Agustín codicia: si el *cogito* supera al escepticismo solo *de facto*, como el escepticismo pone de relieve,

-
- *Imago and similitudo in Augustine*, en «Rev. Et. Aug.», 10 (1964) 125-143.
 MASURE, E., *Le signe*, París, 1953.
 NEBEL, G., *Plotins Kategorien der intelligiblen Welt*, 1929.
 PEPIN, J., *Le problème de la communication des consciences chez Plotin et S. Augustin*, en «Rév. Mét. Mor.», 55 (1950) 128-148.
 — *Note sur le problème de la communication des consciences*, *ibid.*, 56 (1951) 316-326.
 PAISSAC, H., *Theologie du Verbe*, París, 1951.
 RIEF, J., *Der Ordo begriff des jungen Augustinus*, Tübingen, 1960.
 ROTTA, P., *La filosofia del linguaggio nella Patristica e nella Scholastica*, Torino, 1909.
 RUTTEN, CHR., *Les catégories du monde sensible dans les Enneades*, París, 1961.
 SCHINDLER, A., *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen, 1965.
 SCIACCA, M.-F., *Trinité et unité de l'esprit*, en «Aug. Mag.», I, 521-533.
 STUMPF, M., *Selbserkenntnis und Illuminatio bei Augustinus*, München, 1945.
 WARNACH, V., *Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus*, en «Aug. Mag.», I, 429-450.
Sobre el «sacramentum» o «sacrum signum» (*De Civ. Dei*, X, 6 PL 41, 282).
 BERTOCCHI, V.-P., *Il simbolismo ecclesiologico dell'eucaristia in S. Agostino*, Bergamo, 1937.
 CAMELOT, T., *Realisme et symbolisme, dans la doctrine eucharistique de S. Augustin*, en «Rév. Sc. Ph. Th.», 31 (1947) 394-410.
 — *Sacramentum. Notes de théologie sacramentaire augustiniennne*, en «Rev. Th.», 57 (1957) 429-449.
 COUTURIER, C., *Sacramentum et mysterium dans l'oeuvre de S. Augustin*, en «Et. Aug.», 28 (1953) 163-332.
 SPALANZANI, C., *La nozione di Sacramento in S. Agostino*, en «La Scuola cattolica», ser. 6, 9 (1927) 175-188; 258-268.
 297. *De Civ. Dei*, XV, 9, 1 PL 41, 149.

puesto que es siempre empírico, individual y relativo, hay que buscar un principio diferente para superar *de jure* el escepticismo: hay que descubrir un absoluto, *universal y necesario*. Hay que buscarlo dentro del hombre individual, empírico, relativo, temporal, no para deducir a Dios, sino para reconocerlo ²⁹⁸.

¿Llama Agustín «demostración» a un mero reconocimiento? ²⁹⁹. Sí, y con mucha razón. Si un sonámbulo se ha levantado de noche, y ha paseado por la ciudad, pero ignora su paseo, puede buscar «pruebas» en cuanto sospeche lo sucedido, o alguien se lo sugiera. ¿No es una prueba el interrogatorio al que se somete al esclavo geómetra del Menón? ¿Y qué hace Agustín en el libro VI *De Musica*, en el c. 30 del *De Vera Religione*, en el X de las *Confesiones*, o en el X *De trinitate*, sino buscar «pruebas», descubrir por inducción o deducción hechos internos, de los que el hombre no tiene conciencia o visión directa? ³⁰⁰. «Prueba» significa «mayéutica», aunque sólo sea reconocimiento. Podemos pues hablar de «premisas», en algún sentido. Son los hechos o principios internos desde los cuales queremos vislumbrar la transcendencia divina. Así, la prueba agustiniana entra en la tradición grecorromana, a pesar de todo:

a) persuade o pone en evidencia la existencia de Dios, valiéndose de una dialéctica racional;

b) desvela, revela o aclara lo que ya estaba ahí, contenido en hechos o premisas, aunque no lo veíamos ni podíamos verlo ³⁰¹.

Agustín trata de arrinconar al escéptico, que niega la existencia del absoluto: se hizo escéptico, porque todo es relativo, empírico y mundano. Su postura es una *contradictio in terminis*. Y eso ocurre al ateo: si el ateo no explica racionalmente los hechos, que presenta Agustín, deberá reconocer que su postura es enteramente caprichosa, no fundada en razones.

298. Cfr. SCHON, K., *Skepsis, Wahrheit und Gewissheit bei Augustinus*, Heilderberg, 1954. SCHNURR, J., *Skeptizismus als theologisches Problem*, Göttingen, 1964, p. 25 s. En esa dirección se interpretaba la *Epistola a los Romanos*. Cfr. MINUCIO FELIX, *Octavius*, 16, PL 288-292. TERTULIANO, *Apolog.* 17 PL 1, 375 s. S. CIPRIANO, *De idolorum vanitate*, 8 s. PL 4, 375 s. Agustín presupone la luz de la fe, aun en el caso de los paganos, por la teoría de los plagios; en otro caso, supone una comunidad de naturaleza y una *memoria Dei*, una revelación natural. *El crede ut intelligas* va al *initium fidei*. Tal es la postura *de facto*; pero *de iure* Agustín habla aquí sólo de la razón.

299. *Persuadendum esse, concederet mihi, disserendum, demonstrarem, investigatione laboremus*. *De Lib. Arb.* II, 2, 5 PL 32, 1242 s.

300. Cfr. MORAN, J., *Sintesis del pensamiento agustiniano en torno a la existencia de Dios*, en «Augustinus» 5 (1960) 228. GRUNDWALD, G., *Die Geschichte der Gottesbeweiss in Mitteralter bis am Ausgang der Hochscholastik*, 1907, pp. 4-14. CAYRE, F., *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, Brujes, Paris, 1951. SCIACCA, M.-F., *L'Existence de Dieu*, Paris, 1955. HESSEN, J., *Das Kausalprinzip*, 2.ª ed. München-Basel, 1958. SESTILI, I., *Augustini Philosophia pro existentia Dei*, en «Miscel. Agost.», Roma, 1930, II, 765-793.

301. Cfr. SCIACCA, M.-F., *La Interioridad Objetiva*, Barcelona, 1963, pp. 67-80.

Precisamente por eso, la prueba agustiniana mantiene una actualidad indiscutible.

¿Mas, cómo puede ser válida una prueba, si se presupone ya la fe? ³⁰². Porque, después de Cristo, todos los pensadores están iluminados por la fe; y también porque una cosa es creer o suponer, y otra cosa es demostrar. En este sentido, Agustín es radical: aunque su razón está iluminada por la fe, no se dirige solo al incrédulo, sino también al escéptico ³⁰³; afirma además que los platónicos, a pesar de carecer de fe, le precedieron en esa demostración ³⁰⁴.

La prueba agustiniana no coincide pues ni con la estoica ni con la bíblica, sino más bien con el sentido de la prueba moderna: es un análisis de la razón humana, para poner en evidencia que en ella va implicado un elemento absoluto y necesario, que no pertenece a este mundo. Por eso, el hombre moderno concede la legitimidad de una prueba semejante: solo discute a Agustín el derecho a identificar con el Dios personal y cristiano ese «Principio y Fundamento» de la razón humana ³⁰⁵. La postura de Agustín es semejante a la de Kant, independientemente de la autonomía, en virtud del platonismo de ambos genios. Nos acercamos a la mística de Fichte: la Verdad (Idea) es un presupuesto de la *ratio*; el Yo transcendental es un presupuesto del Yo empírico ³⁰⁶. Lo que se discute es el sentido del término «presupuesto», que en Agustín jamás puede ser panteísta ni el *Deus in nobis* del platonismo. El término «presupuesto» deberá pues tener el sentido de «leyes» o impresiones del pensamiento. Agustín entiende que el valor de la verdad sólo puede salvarse, si todas las mentes humanas tienen la misma estructura, si en esas mentes reina la «necesidad» de una zona lógica, una impresión divina. De otro modo, la conciencia humana carece de valor real y objetivo ³⁰⁷.

Es pues claro que no hay aquí una demostración matemática, ante la cual todo ser racional tenga que rendirse por fuerza. El ateo es caprichoso; no da explicación suficiente, pero tampoco la acata: en ese sentido deberá interpretarse la teoría agustiniana del «impío», que niega la existencia de Dios. Ese «impío» puede negar, porque se trata del *grandius aenigma*, ante

302. Cfr. nota 294. BARTH, K., *La Preuve*, p. 25. GILSON, E. *Introduction*, p. 13.

303. *Quaeramus quasi omnia incerta sint. Arb.*, II, 2, 5 PL 32, 1242. *Ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis. Ibid.*, n. 7, col. 1243. *Del Cogito (quaestio facti)* se pasa a la *memoria Dei (quaestio iuris)*, *Ibid.*, II, 3, 4, col. 1243. *Ibid.*, n. 5, col. 242 s.

304. Nada importa el que Agustín errase en el hecho histórico. *De Civ. Dei*, VIII, 4 y 9 PL 41, 227 y 239. *De Ver. Relig.* 3, 3 PL 34, 123.

305. *Grandius aenigma. De Trinit.*, XV, 9, 16 PL 42, 1069. Cfr. BONAFEDE, G., *La duda agustiniana y el tema de Dios*, en «Augustinus», 4 (1959) 37-56. FLOREZ, R., *La ceguera humana en el conocimiento de Dios*, en «Augustinus» 3 (1958) 291-301.

306. Cfr. BRUNNER, E., *Gott und Mensch*, Tübingen, 1930, p. 4 s.

307. Cfr. TILLICH, P., *Systematische Theologie*, I, 238 s.

el cual el hombre puede abrirse o cerrarse. Hay un sentido misterioso, según el cual el hombre no puede dejar de ver a Dios: le ve siempre, forzosamente, por su misma naturaleza. Pero esa visión no es noética, no es ontologista, ni naturalista: en el terreno gnoseológico no vemos a Dios: podemos negarle. Recurrimos a una demostración, precisamente porque no le vemos.

La prueba de la existencia de Dios es una «prueba del hombre»: el hombre se define a sí mismo en presencia de esa prueba, como piadoso o como impío; puesto que es libre para admitir o rehusar la prueba. Agustín se nos presenta aquí como «hombre moderno», dejándonos ver que esta discusión es en cierto modo una toma de posiciones ³⁰⁸.

No alcanza a Agustín la crítica que hace Kierkegaard de los sistemas unitarios, afirmando que terminan siempre en monismo panteísta. Terminan en ese monismo, cuando ya comienzan por él. Kierkegaard pensaba en Hegel y en un conocimiento gnoseológico; su crítica es acertada en ese caso; pero carece de valor frente a un conocimiento ontológico o frente al concepto de creación. Ahora bien, Agustín parte del concepto de creación, y sólo trata de convertir en conocimiento lógico o noético el conocimiento ontológico. Este último conocimiento podría llamarse «natural», en efecto, pero no en el sentido helenista, ya que es una impresión divina en la naturaleza humana dentro del concepto de creación. No hay pues posibilidad de identificar o unificar el pensamiento humano con el divino. En suma, la prueba de Agustín no es la de Hegel ni siquiera la de los escolásticos medievales ³⁰⁹.

Es preciso evitar ese sofisma continuo del «platonismo» de Agustín. S. Agustín no es platónico, sino cristiano: solo es platónico con un platonismo propio, que no conoció Platón, y que le separa radicalmente de Pla-

308. Cfr. ABBAGNANO, N., *Filosofía, religión, ciencia*, Buenos Aires, 1961, p. 76 s. HUSSERL, E., *Carta abierta a Dilthey*, agregada al volumen *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, 1962, pp. 82 s. SCIACCA, M.-F., *Sisifo sube al Calvario*, Barcelona, 1964, p. 198 s. Sciacca enfoca muy bien el problema de Blondel, relacionándolo con la postura agustiniana; ahora bien, el análisis que hace Blondel de la voluntad humana, descubriendo en ella a Dios, se completa en Agustín con otro análisis de la inteligencia humana, descubriendo también en ella a Dios. De esto se trata en una prueba de la existencia de Dios. Es, pues, el problema esencial del hombre mismo, y no un problema artificial o accidental. Agustín insiste en que los platónicos vieron a Dios como vida eterna, inmutable, inteligible, inteligente, sabia, iluminante, mundo inteligible, aunque lo vieron de lejos, desde unas posiciones erróneas, porque nunca descubrieron el «camino» recto. *In Ps.* 141, 1, 1 PL 38, 776. Se trata aquí de una prueba o demostración, pues «vieron al Creador por la creatura, al Hacedor por su hechura, al Fabricador del mundo por el mundo. De esto es Pablo testigo». *IBID.*, *Interroga mundum... et vide si non sensu suo tanquam tibi respondet Deus nos fecit. Haec et philosophi nobiles quaesierunt et ex arte Artificem cognoverunt... Quod curiositate invenerunt superbia perdidierunt... donum Dei sibi tribuentes. Ibid.*, n. 2, col. 776 s. *Bene currerunt sed in via non currerunt. Ibid.*, n. 4, col. 777.

309. Cfr. BRUNNER, E., *Gott und Mensch*, Tübingen, 1930, p. 4 s. Para él todo pensamiento filosófico sobre Dios significa o monismo o panteísmo místico.

tón y de Descartes. La «prueba» agustiniana no es pues un monólogo idealista, o una pretensión de sacar a Dios, partiendo de un *cogito*. Según el pensamiento agustiniano, el *Est* no sale nunca del *cogito*. El *cogito* sale del *cogito* y el *Est* sale del *Est*. Son dos principios diferentes e irreductibles. Lo que Agustín pretende es descubrir el *Est* en el hombre, trascendiendo el *cogito*; trabaja con dos principios (*cogito* y *Est*) y no con uno solo. Hay un auténtico diálogo y no un monólogo. Agustín afirma que puede ver el *cogito* desde fuera sin necesidad del *Est*; pero necesita el *Est* para ver el *cogito* desde dentro, es decir, para entrar en sí mismo, para pronunciar un juicio válido acerca de sí mismo. Está pues muy lejos, como dijimos antes, de la mística de Fichte o de cualquiera otro naturalismo disimulado ³¹⁰.

B) *El Argumento Noológico.*

La prueba fundamental agustiniana se llama «noológica», porque se plantea y formula en el terreno lógico y racional, en un terreno crítico, no en el terreno físico y naturalista, como se hacía en Grecia y Roma. Este cambio, propio de Agustín, orienta bien al comentador, porque le enfrenta con un mundo nuevo y con un nuevo modo de demostrar; le obliga a considerar ante todo por qué se elige este terreno. No es un capricho, sino una necesidad: si la razón humana es inválida; si el principio de causalidad, en cuanto presupuesto de la razón teórica, carece de valor objetivo; si no hay lazo de unión entre la razón humana y un mundo trascendente, absoluto y eterno, es inútil hablar de pruebas: tales pruebas se mantienen en el aire. Una «prueba» no es una mera documentación empírica, una exhibición de materiales; es un juicio en toda forma: son siempre necesarios una ley y un juez.

El escéptico, comienza diciendo Agustín, tiene que confesar su propia existencia, pensamiento, vida, vivencias, esto es, el *cogito*, el mundo interior, la experiencia interior irrecusable. Veamos entonces si alguna de esas vivencias rebasa el mundo empírico para salirse del mundo y aspirar a otro mundo trascendente. Al modo grecorromano, se pregunta Agustín cuál es el máximo valor del mundo interno, entre todos los valores, potencias, o grupos de vivencias que lo constituyen. Fácilmente se concluye, al estilo estoico, que el valor máximo del mundo interno es la razón. En efecto, «juzga» a todas las demás facultades, funciones y actividades del hombre: el «juzgar» es prueba indiscutible de superioridad: el juez participa del legislador.

310. Así queda también refutado Brunner, que juega con estas simplificaciones sofisticadas. *Quod de me scio, Te mihi lucente scio. Confess.* X, 5, 7 PL 32, 782. *Ibid.*, VII, 10, 16, col. 742.

Desbrozado de este modo el terreno frente al escéptico, se nos plantea automáticamente el problema. ¿Es la razón humana un valor supremo, un número numerador? ¿O está condicionada, dominada, «juzgada», porque está implantada dentro de una ley, y tiene que acatar un código necesariamente? Si la razón humana es autónoma, legisladora, solo cabe un humanismo absoluto: la razón humana no reconocerá nada superior, ni se someterá a nada, sino a su propio capricho o ley. Será un dios individual y casero, pero será la única forma de Dios que puede concebirse en este mundo. Cualquiera otra hipótesis no pasará nunca de ser un sueño o un deseo ³¹¹.

Se trata, continúa Agustín, de demostrar que por encima de la razón existe objetivamente algo que justifica la pregunta que nos hemos hecho desde el principio: posibilidad de que exista Dios. Para proceder a la demostración, Agustín obliga al escéptico a distinguir dos formas de vivencias o experiencias interiores. Con ambas se enfrenta la razón, pero de un modo diferente. Así como en el mundo sensible tenemos que distinguir lo que es «subjetivo» o personal y lo que es «objetivo», común o público, así tenemos que hacerlo también en el mundo interno, en el mundo de la razón. También aquí lo «subjetivo» es siempre individual, secreto, propio, privado, mientras que lo objetivo es común, público, supraindividual ³¹².

¿Qué significa «subjetivo»? Lo subjetivo llega a serlo, en cuanto que un «sujeto» se apropia algo, se lo incorpora, lo identifica con su propia individualidad. En cambio, lo «objetivo» aparece como mundo previo, necesario para todos: no puede sufrir mutación o cambio, de manera que los individuos se lo puedan incorporar o apropiar, arrojando a los otros fuera de lo objetivo. No es terreno capaz de alteración o apropiación, sino esencialmente público y común, inalterable. Por el contrario, en el encuentro del sujeto con lo «objetivo» es esto lo que transforma al sujeto, asimilándolo ³¹³. Objetivo significa pues, una «presencia» inalterable, algo que está ahí eternamente, sin sujeción al tiempo ni al espacio, exento de toda ley mundana; todo lo contrario de una propiedad ³¹⁴.

Agustín concluye, con mucha razón, que la zona que llamamos objetiva condiciona al subjetivismo. En otras palabras: hay una zona que llamamos de la *razón*, y otra zona que llamamos de la *verdad*. La primera es un mun-

311. *Si Aliquid invenire potuerimus, quod non solum esse non dubites* (eternidad) *sed etiam nostra ratione praestantius* (racionalidad)... *De lib. Arb.* II, 6, 13 s. PL 32, 1248. Agustín recoge el argumento de Crisipo: *est igitur aliquid homine melius. Quid autem, quid potius dixeris quam Deum?* Cicerón, *De Nat. Deor.*, II, 6, 16, ed. Teubner, p. 55. Pero Agustín razona dentro del campo platónico y no del estóico.

312. *De Lib. Arb.*, II, 7, 15, col. 1249. *Ibid.*, n. 19, col. 1251.

313. *Ibid.*, n. 24, col. 1253.

314. *Ibid.*, nn. 27 s., cols. 1255 s. Tal es el sentido profundo y el valor inmenso de una «prueba» de la existencia de Dios, que se convierte en un principio de fe, en un sacrificio. Cfr. GUSDORF, G., *L'expérience humaine du Sacrifice*, Paris 1948.

do interno, un mundo propio y exclusivo del individuo; la segunda es un mundo eterno, público, común, que está presente a todos los individuos, en la cual viven, se mueven y se mantienen todos los espíritus: sin esa zona, de nada serviría la razón individual. Como se ve, este análisis de Agustín corresponde a la demostración platónica de que existe otro mundo, diferente del que queda comprendido en las coordenadas tiempo-espacio. Es realizar el método mayéutico en las condiciones específicas en que se encuentra Agustín ³¹⁵.

El mundo inteligible se revela en los primeros principios y nociones apriorísticas. Agustín recurre siempre a ellos: la verdad, felicidad, unidad, belleza, ritmo-número, sentido de la realidad, bien, justicia, etc., son nociones que el hombre ve, sabe o conoce, sin haberlas aprendido nunca. No dependen de realidad alguna: por el contrario, son el antecedente necesario, condición *sine qua non*, de toda experiencia racional: quien no supiera distinguir lo verdadero de lo falso, lo real de lo irreal, lo bueno de lo malo, lo distinto de lo confuso, lo rítmico de lo desordenado, en vano tendría abiertas las puertas de los sentidos, ya que le faltaría lo que es específico en el conocimiento humano: un *est*, una ley para «enjuiciar». Esos principios son pues *regulae et lumina virtutum* ³¹⁶. No son leyes que hace el hombre, sino leyes que hacen al hombre. La experiencia sirve aquí para revelar lo que hay, no para producirlo o engendrarlo.

No se trata solo del juicio humano, en el que siempre puede descubrirse un *est* que no se aprende por experiencia; ni se trata solo de los primeros principios y nociones que posibilitan la formación de disciplinas específicas: cosmología, ontología, moral, derecho, estética, historia, música; danza; etc. Se trata también de los juicios «axiológicos»: el hombre está esencialmente sometido a la ley, no puede ser hombre, sino subordinado a una ley sobrehumana. Nadie puede pronunciar un juicio acerca de la ley que le permite formular juicios. Si el *cogito* mismo es considerado como un juicio, o como un «yo pienso», nadie puede pronunciar ese juicio sino suponiendo previamente un *Est*, un *soy*. Ahora bien, en el terreno axiológico, nadie dice: «siete y tres deben ser diez; el hombre debe hacer el bien y evitar el mal; las obras de arte bien realizadas deben agrandar; el hombre no debe ser una montaña, etc.». Por eso los primeros principios son las Perogrulladas; madres, no hijas, de la razón ³¹⁷.

315. *De Ord.*, I, 11, 32 PL 32, 993. *Ep.* VII, 1, 1 PL 33, 68. *De Ord.*, II, 8, 25 PL 32, 1006. *Ibid.*, n. 41, col. 1014, aunque aquí nos limitamos al *De lib. Arb.*, II, n. 29, col. 1256 s. *Superior, quia ipsa fecit me et ego inferior, quia factus sum ab ea. Confess.*, VII, 10, 16 PL 32, 742. No se trata solo de la creación propiamente dicha, sino también de la *ratio* en cuanto tal.

317. *De lib. Arb.*, II, 10, 29 PL 32, 1256. *Ibid.*, nn. 33-35, col. 1259.

¿Qué significa «ley del pensamiento»? Heidegger estima que el hombre crea la verdad en cuanto verdad, mientras que Agustín estima que la verdad crea al hombre en cuanto hombre; Heidegger afirma que el *Dasein* da la verdad a las cosas, en cuanto que proyecta sobre ellas la inteligibilidad en virtud de su propia naturaleza; Agustín afirma que esa frase es una friolidad sin sentido alguno, puesto que el *Dasein proyecta* una inteligibilidad previamente recibida; se trata de saber de dónde vienen esa inteligibilidad y esa naturaleza racional del hombre; Heidegger pretende justificarse, alegando que el problema de las verdades eternas se reduce a saber si hay un *Dasein eterno* ³¹⁸; Agustín se justifica alegando que en eso consiste cabalmente la «prueba noológica»: sin la verdad, es inconcebible la inteligibilidad.

Los primeros principios son «irracionales», en cuanto que no pertenecen a la lógica, noética o gnoseología, sino a la ontología, al orden del ser: condicionan toda relación cognoscitiva. Pero son al mismo tiempo «racionales» en cuanto que están presentes (*praesto*) al sujeto, pertenecen a la ontología del sujeto racional. Y no se trata de solas las categorías kantianas: para entender cualquier objeto necesitamos todo un ejército de momentos categoriales simples y elementales; por eso todavía no se ha podido hacer la lista completa de todas esas que Agustín tiene por «nociones». El *grandius aenigma* consiste pues en que estos primeros principios o categorías mínimas implican la transcendencia y al mismo tiempo la inmanencia del objeto, son objetivos y subjetivos, suponen que el hombre ve a Dios y que no le ve al mismo tiempo ³¹⁹.

No es posible lo «empírico» sin lo «apriorístico». Entre la razón y la verdad, entre los hechos u objetos singulares y los principios de comparación y de juicio, hay una relación que pertenece a la estructura esencial y elemental de este fenómeno que llamamos «conocer». Nadie «conoce», sin esa relación. Conocer es, propiamente hablando, relacionar, juzgar. El conocimiento animal se llama conocimiento en un sentido diferente, impropio. Pero Agustín puntualiza, en oposición a Kant y al idealismo, que no se trata de una estructura lógica o gnoseológica, sino de una estructura óptica, ontológica, metafísica.

318. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VIII, 1927.

319. Cfr. HARTMANN, N., *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, 1949, pp. 258 s. Hartmann cita como momentos categoriales estos: dimensionalidad, orden, serie, homogeneidad continuada, discreción, totalidad, infinitud extensiva e intensiva (infinitesimal), universalidad de las propiedades en todas las partes y posturas del conjunto, unicidad del todo, unicidad de toda localización, unidad y sentido unívoco del todo, correlación permanente entre las partes, etc. Como se ve, S. Agustín piensa eso mismo, aunque es menos explícito. *Ibid.*, pp. 264 s.

Concluye pues Agustín que existe la verdad objetiva ³²⁰, principio y fundamento de la razón individual humana, y no viceversa. Pero el mundo moderno se sobrealta aquí y protesta, porque Agustín pretende dar carácter personal a esa Verdad, identificándola con el Dios de los cristianos y convirtiendo el mundo inteligible en un atributo divino. Este mundo moderno dice: yo trascendental, mundo inteligible, mundo de las esencias, zona lógica, orbe de lo irracional, Necesidad, Absolutez, Ananke, etc. Pero esto es discutir la naturaleza y no la existencia de Dios. Como Agustín repite a Evodio, para demostrar la existencia de Dios, basta que se ponga en evidencia «lo divino».

C) *El argumento cosmológico.*

La confusión que reina acerca del sentido de este argumento afecta también a S. Agustín. Unos piensan que Agustín utiliza el argumento como los griegos, naturalistas y panteístas, o como los escolásticos medievales, lógicos y dialécticos. Otros, por el contrario, niegan que Agustín haya presentado jamás el mundo, el cosmos, como prueba de la existencia de Dios; o creen que Agustín ha presentado ligeramente este argumento, imitando a otros cristianos, pero sin tomarlo en serio; o estiman que ha presentado este argumento, pero solo como un punto de partida para desembocar finalmente en el argumento o prueba noológica. La confusión es pues grande ³²¹.

Ante todo, Agustín mantiene con todo rigor un argumento llamado cosmológico. De otro modo, toda su postura carece de sentido, ya que se declaró platónico, precisamente por esta suposición: el mundo sensible, este mundo, exactamente lo mismo que el mundo racional, carece de sentido y de valor por sí mismo: su sentido y valor vienen de su Principio y Fundamento, que es Dios. Tal es la dialéctica que Agustín atribuye constantemente a los platónicos ³²², a saber: definir cuál es la *causa principiumque rerum* ³²³. Agustín centra pues el problema en la sola filosofía, discutiendo entre epicureos, estoicos y platónicos, dando la razón a los últimos, precisamente porque no ponen un *arché* o *principio* en el agua, fuego, tierra o cualquiera otra sustancia, elemento o naturaleza, sino que admiten un Principio y Funda-

320. Si las objeciones valieran contra la prueba agustiniana, valdrían asimismo contra toda prueba. No se gana gran cosa con llamar a Dios el Ser-en-Sí, Sustancia Universal, Más allá de toda subjetividad-objetividad, Identidad de espíritu y naturaleza, Totalidad Cósmica, Proceso Creador, Integración Progresiva, Espíritu Absoluto, Persona Cósmica, Apriori Místico, etc.

321. Cfr. CYRE, F., *Dieu présent...*, pp. 18 s. GILSON, E., *Introducción*, pp. 23 s.

322. *De ver. Relig.* 3, 3-6 PL 34, 123 s. *Ep.* 118, 3, 15-18 PL 33, 439-441.

323. *De Civ. Dei*, VIII, 5 PL 41, 229-232.

mento transcendentales: *cuncta corpora transcenderunt quaerentes Deum* ³²⁴. En realidad, la discusión es en gran parte de palabras, ya que el mundo moderno concede fácilmente a Agustín esas limitaciones mundanas que hacen urgente e inevitable la pregunta acerca de Dios. Lo que le reprocha es más bien algo que Agustín no ha dicho, como vamos a ver.

¿Convierte Agustín a Dios en una causa más, en la serie de las causas, en un motor del universo, el último de los motores, en un fin más, o en una sustancia más, en una parte de la naturaleza? Para demostrar esto, se alegan palabras agustinianas, recurriendo a una falacia mil veces denunciada ³²⁵. La causalidad helenista y la causalidad bíblica son del todo diferentes: se comete falacia cuando se habla de causalidad sin hacer distinciones, jugando con la ambigüedad. En Grecia, el principio de causalidad es formal: generación, evolución, naturaleza, emanación; en Palestina, el principio de causalidad es transcendente: creación, causalidad eficiente, libre y personal. En Agustín no se trata de una dialéctica estóica, naturalista, sino de una cristiana *contingentia mundi* ³²⁶.

¿Por qué, entonces, Agustín relaciona esta prueba con la anterior? Porque el principio de causalidad pertenece a la razón teórica, y no es ninguna realidad cósmica. De nada sirve el cosmos a quien haya perdido la noción de causalidad. Dios aparece en esta prueba «cosmológica» (que en realidad es teológica, pues estamos en un supuesto de creación, y no en un naturalismo panteísta o en un mundo eterno) no como una sustancia más o como una causa física más, o como un fin más, sino como una causa transcendente de todas las causas, causa *constitutae universitatis* como *rerum auctor, causa principiumque rerum* ³²⁷. Para Agustín es inconcebible este mundo físico, si no se apoya en otro mundo metafísico: *omnem speciem in re quacumque mutabili... non esse posse nisi ab Illo qui vere est* ³²⁸. Por eso, lo que quieren decir Gilson y otros críticos es que la prueba cosmológica agustiniana no es como la de Aristóteles, ni siquiera como la de Sto. Tomás. En eso estamos todos de acuerdo. Agustín insiste en su propio platonismo: *eum ista fecisse, et Ipsum a nullo fieri potuisse... rerum principium... Deus manifestavit eis* ³²⁹.

324. *Ibid.*, VI, 6, col. 231.

325. En efecto, Agustín se remite a Platón e incluso a Cicerón. *Ep.* 118, 3,20 PL 33, 441. En tales casos se omite el recordar que Agustín erró al atribuir la doctrina cristiana a Platón y Cicerón; en cambio, se insiste en que el caso de Agustín es el mismo que Platón o de Cicerón.

326. *De Trinit.* VII, 5, 10 PL 42, 942. *Confess.*, X, 6, 9 PL 32, 763. *De Civ. Dei.*, VIII, 10 PL 41 235. Lo que sucede es que Agustín se apoya en una razón iluminada por la fe.

327. *Ibid.*, VIII, 5, col. 230.

328. *Ibid.*, VIII, 6, col. 231.

329. Es pueril alegar que Agustín habla de creación y no de existencia, como se ve en el pasaje *De Civ. Dei*, VIII, 6 PL 41, 321 s.

La primera parte del argumento será un análisis del ser mundo, como en la prueba anterior era un análisis del ser racional. En ambos casos se llega a revelar la contingencia del ser mundo. El cosmos es temporal, empírico, espacial, mudable, evanescente, condicionado, contingente. ¿Por qué existe entonces? No es el ser, sino que tiene un ser prestado. Es pues *ab alio*, referencia forzosa a un *Ens a se* ³³⁰.

El hombre moderno es muy sensible a esta contingencia, aunque más bien bajo un carácter negativo. La amenaza de no ser, la angustia ante la mera posibilidad del no ser, le obliga a plantear el problema del cosmos y del *Ipsum Esse*. También Agustín era singularmente sensible a esta «falta de ser», dentro de la tradición helénica: una creación en movimiento, una variación interminable, o evolución incesante, significa inherencia ³³¹, recurso al Principio y Fundamento, apelación al *In Se manens* ³³².

Pero la prueba tiene en Agustín sentido positivo, en cuanto que la razón humana descubre en el mundo lo razonable objetivo, el número, el ritmo, la ley objetiva. De ese modo, la belleza del cosmos es un grito o un cántico de las criaturas ³³³, porque es impresión, vestigio, huella, prueba. Y porque así esta prueba se relaciona con la anterior, se dice que la prueba cosmológica es la menos agustiniana de todas ³³⁴: el análisis tiene carácter existencial y no lógico.

Lo mismo que en la prueba anterior, el mundo moderno discute a Agustín el derecho a llamar Dios de la Biblia al *Ipsum Esse*. Además, si la noción de Dios no está contenida en la contingencia, no puede deducirse de ella. Ya hemos advertido que contamos siempre con una razón iluminada por la fe, aunque el mismo Agustín no lo diga o no lo vea. Pero, si contamos con ella, es válida y legítima la postura de Agustín.

El utilizar el carácter negativo del cosmos como argumento para deducir la existencia de «lo divino» se justifica por la misma existencia de la filosofía. La única sentencia de Tales de Mileto, llegada hasta nosotros en su forma textual dice que: «todo está lleno de dioses». Los jonios utilizaron el término «theós» para designar a la primera sustancia, naturaleza, *fysis* o *arché*. Prescindiendo del carácter sagrado o profano que los jonios pudieran haber dado al término *Dios*, es claro que ponían lo divino como Principio y Fundamento de las contradicciones y desequilibrios del mundo sensible. Poco podría costarle a un cristiano el dar forma personal y sacral a

330. *De Civ. Dei*, VIII, 6 col. 231 s.

331. *Confess.*, 11, PL 32, 742.

332. *Ibid.*

333. *In Ps.*, 144, 13 PL 37, 1878. *Confess.*, X, 6, 10 PL 32, 783.

334. BOYER, CH., *Les Voies de la connaissance de Dieu, selon St. Augustin*, en «Augustinus», 3 (1958) 303-307.

su Dios ³³⁵. En todo caso, la distinción versaría tan solo sobre la naturaleza de lo divino.

En cuanto al aspecto positivo del cosmos, la legitimidad de la inferencia lógica es todavía más clara. La existencia de un «Logos» fue reconocida por la filosofía griega. ¿Quién no deduce de una «huella» otra realidad, y quién no ve en el cosmos alguna ley, alguna regularidad racional? No es pues difícil reconocer aquí la existencia de un legislador ya sea natural o personal. Por ende las «nociones» agustinianas, que se actualizan y definen en el alma gracias al encuentro con el cosmos (simetría, equilibrio, orden, justicia, compensación, unidad, proporcionalidad, ritmo, repetición, etc.), nos obligan a reconocer en el cosmos «aspectos razonables», que nos remiten forzosamente a una Razón causal. Si no fuese así, ¿por qué el ateo habría de tomar a pechos el demostrar el absurdo o desorden del cosmos? Ese ateo que describe el desorden, demuestra la legitimidad y valor de una demostración.

D) *El argumento moral.*

También el mundo moral nos remite, según Agustín, a un Principio y Fundamento metamoral, a una Ley Eterna, impresa en el corazón humano; por eso este argumento se apoya también en el noológico. Los estoicos habían elaborado una teoría de la consciencia en conformidad con su teoría del conocimiento ³³⁶, y S. Pablo se había dejado, al parecer, influir por esa doctrina que flotaba en el ambiente ³³⁷. Los cristianos solían interpretar al segundo según las doctrinas de los primeros ³³⁸. Agustín no tenía más que aplicar a esa herencia estoica la doctrina platónica para recoger abundantes frutos ³³⁹.

Pero la prueba moral puede revestir muchas formas. Cuando habla en términos generales, Agustín se refiere al reino de los fines y de los bienes, y se introduce con este interrogante: ¿cuál es el fin del bien? ³⁴⁰. Así, este problema se identifica con el tradicionalmente consagrado problema del *telos*, sapiencia o bienaventuranza ³⁴¹. Agustín presenta la articulación de

335. BURNET, J., *Early greek Philosophy*, 4 ed., London 1952, p. 14. JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*. Méjico, 1947, pp. 26 s. Por eso, la logística técnica no puede acallar el sentido crítico y natural del hombre que busca una «última causa».

336. CICERON, *De Legibus*, I, 5, 16. *Ibid.*, 6, 19.

337. *Rom.*, 2, 14.

338. TERTULIANO, *Adv. Judeos*, 2, 2 PL 2, 599 s. LACTANCIO, *De Div. instit.*, VI, 8 PL 6, 572. STELZEMBERGER, J., *Conscientia, bei August.* Paderborn, 1959, pp. 109 s.

339. *De Civ. Dei*, VIII, 8 PL 41, 232 s.

340. *Ubi sit finis boni... certa et inconcussa veritate, summum hominis bonum*, Ep. 118, 3, 13 PL 33, 438.

341. *Qui enim quaerit quomodo ad beatam vitam perveniat, nihil aliud profecto quaerit nisi ubi sit finis boni... Non invenitur nisi aut in corpore, aut in anima, aut in Deo.* *Ibid.*

este argumento como si fuese platónica, aunque en realidad es cristiana, pero eso importa poco. Para Agustín se trata de una victoria del Platonismo sobre el epicureísmo y estoicismo. No sólo siente el hombre la amenaza del no ser y la angustia por la posibilidad de no ser, sino que se ve empujado hacia una felicidad que no entiende, porque no la encuentra en este mundo. Es la teleología del *Feciste nos ad Te* ³⁴², del *inquietum cor*, de los *pondera*, de la *delectatio victrix*, del *ordo amoris*, del deseo natural de ver a Dios, etc. Todos estos argumentos de moralidad, felicidad, bien, fin, intencionalidad objetiva o subjetiva, amor, ofrecen fórmulas populares, que Agustín agita sin cesar para mover el corazón de su pueblo. Si el cosmos y todas sus partes «gritan» a Agustín, mucho más todavía le grita el corazón humano. Si el cosmos sin Dios es absurdo, el hombre sin Dios es todavía un absurdo mayor, una pasión inútil, etc. Pero el mundo moral, en este sentido amplio de la moralidad, no puede estar colgado del aire. Si se admiten valores morales, hay que buscarles un fundamento. Agustín había centrado su actividad analítica sobre la relación entre Dios y el alma ³⁴³, como los modernos la centran sobre la relación entre la consciencia trascendental (Sujeto Noético) y el hombre ³⁴⁴. En este punto, el tomismo ha mantenido mejor la doctrina agustiniana, ya que Sto. Tomás se atuvo aquí a la doctrina cristiana tradicional más que a Aristóteles ³⁴⁵.

También aquí se equivoca S. Agustín, al atribuir su propia doctrina a los platónicos. También el mundo moderno protesta cuando Agustín identifica el *Bonum Ipsum* con el Dios personal y creador de los cristianos. Pero la protesta del mundo moderno se ha extendido también a Kant, a pesar de que separó el «sollen» (deber) del reino de los fines y de los bienes. ¿Qué significado tienen la axiología, la conciencia, el deber, el *sollen*? ¿Es una Ley Eterna, una Ley de Dios, lo que regula, o es una ley mía, personal, subjetiva, relativa, condicionada? En este último caso, es propia, exclusiva, diferente en cada sujeto: jamás puedo yo *saber* si los demás tienen conciencia o no, aunque puedo creerlos, si ellos dicen que la tienen. Esta última consecuencia es tan absurda (como se ha visto en los ensayos de «moral» que ha presentado el existencialismo» que por fuerza tenemos que volvernos hacia los antiguos, desde S. Agustín hasta Kant. Este apuntó la iden-

342. *Confess.*, I, 1, 1 PL 32, 661. *Ibid.*, X, 22 PL 32, 793 s.

343. *Deum et animam scire cupio, nihil amplius, Soli*, I, 2, 7 PL 32, 872.

344. Cfr. BERDIAËF, N., *La destinación del Hombre*, Barcelona, 1947, pp. 40 s. y 48 ss.

345. Cfr. KRAMER, K., *Der Apriorismus in der Erkenntnismetaphysik des Thomas von Aquin*, en «*Trierer Theol. Zeitschr.*» 72 (1963) 105-116. LEGRAND, J., *Connaissance de Dieu et Philosophie*, en «*Nouvel Rev. Theol.*» 95 (1963) 239-269; 357-387. Afirma Sto. Tomás que todos conocemos a Dios necesariamente, aunque en forma implícita. El P. Legrand niega aquí la posibilidad del «ontogismo» y en ese caso estamos de acuerdo. Pero que el «conocimiento natural de Dios sea la inteligencia en acto primero, nada más» (Legrand, *l. c.*, p. 265) es una consecuencia caprichosa e indebida, que no se debe atribuir a Sto. Tomás.

tificación del Yo trascendental e inteligible con el Dios legislador; de este modo, la conciencia se convierte en «prueba de la existencia de Dios». Por ende, Kant no pudo sustraerse a la dialéctica cristiana, mientras que Fichte, al pretender eludirla, tuvo que negar el concepto de creación, como «contrasentido judío» para despeñarse en una mística panteísta, en la que el hombre se identifica con Dios. Pero también aquí reconoceríamos fácilmente que para la simple «prueba de la existencia de Dios» es suficiente que se ponga en evidencia la necesidad de lo divino, aunque luego se discuta sobre la naturaleza de «lo divino». Para Agustín, supuesta la tradición grecorromana de la Ley Natural, como Ley Eterna, no había dificultad en identificar a Dios con el Legislador, Principio y Fundamento de toda ley, aprovechando el *De Legibus*, de Cicerón, y presentando la Ley Natural como «copia» o transcripción de la Ley Eterna ³⁴⁶.

¿Tienen el cosmos y la vida humana sentido, finalidad, intencionalidad objetiva? El mundo moderno confiesa que el problema de Dios va implicado en todos los problemas humanos, y que Agustín ha sido un genio tanto en el análisis del problema humano (amor, *pondus*, angustia, muerte, dolor, enfermedad, eros, inquietud) como en el problema cosmológico-racional (números, ritmo, dimensiones, simetría, etc.) y en el problema de la sabiduría humana (*memoria Dei*, primeros principios, nociones apriorísticas, etc.). El existencialismo actual, demuestra, como se ve en Gusdorf, no sólo la actualidad de Agustín, sino también la legitimidad y valor de su argumento moral; sin Dios es imposible concebir una moralidad, un *telos* humano, unos valores reales, una vida realmente humana. En cuanto a la identificación del *Ipsum Bonum*, del Valor Supremo, con el Dios personal y creador de los cristianos, las discusiones no terminarán nunca.

VIII. FE Y TEOLOGIA

En el maniqueísmo había confundido Agustín la fe católica con una viciosa credulidad ³⁴⁷. Luego recibió de los platónicos, probablemente de Porfirio, un concepto más elevado, pero todavía imperfecto de la fe ³⁴⁸. Los

346. *De Ord.* II, 8, 25 PL 33, 1006. *De Mus.* VI, 12, 32 PL 32, 1183. Quizá pudiera organizarse en Agustín un «argumento histórico» como prueba de la existencia de Dios. En este caso nos acercaríamos más y más a la Biblia, y nos alejaríamos del naturalismo helénico. Los griegos incluyen la historia en la física, y por eso pueden hacer una «filosofía de la historia». Algo semejante acontece con Hegel y sus discípulos modernos, aunque éstos están ya dentro de la iluminación cristiana. Puesto que Agustín alega a veces la historia misma como «preámbulo de la fe», parece oportuno señalar que fue el primer autor que utilizó la «sociología» como ciencia nueva o la «sociedad» como ente específico. Pero no insistamos: la sociología queda incluida en la antropología.

347. *Confess.* VI, 5, 7 PL 32, 722. *De Ord.* II, 2, 8, 25 PL 32, 1006-1019.

348. *Ibid.* Cfr. *Solit.* I, 2, 7 PL 32, 872, 875, 876 s. ¡Curiosa explicación!

«sabios» no tienen necesidad de la fe, pues contemplan el mundo inteligible³⁴⁹; para ellos sería la fe tan vergonzosa como para el adulto continuar mamando o metido en la cuna, o para el que lleva al puerto el continuar navegando³⁵⁰. Más tarde hubo de defender contra Porfirio que la fe es un camino universal de salvación, pues salva ya a los carnales o ignorantes³⁵¹ ya a los espirituales o sabios. De todos modos, el interés de Agustín por la fe durante su primera época literaria, se centra en demostrar la racionalidad de la fe: su pensamiento tiene carácter apologético, más bien que teorético, contra los maniqueos y platónicos³⁵². Lo que trata de hacer ver es que los platónicos y todos los hombres hubiesen admitido fácilmente la teoría cristiana de la fe, si hubiesen podido imaginar la posibilidad y la realidad de una autoridad como la que posee la Iglesia Católica³⁵³. Lo que le ocupa principalmente durante este periodo es, pues, la autoridad de la Iglesia, la autoridad de la Biblia, la autoridad de la Revelación, la autoridad de Dios.

La fe agustiniana cae en el campo del conocimiento: es una forma de conocimiento. Cuando no podemos ver una cosa por nosotros mismos, la vemos con los ojos de otro, que nos sirve de medio para conocer. En el concepto de fe entra pues el de «testigo» u órgano mediato del conocimiento. De aquí brotan las fórmulas *alicui fidem habere*, *alicui credere*³⁵⁴ fundamentadas en el concepto de autoridad³⁵⁵. Agustín se sitúa así en la tradición grecorromana, cuyo principio crítico es la distinción entre el conocimiento racional, que se apoya en razones, y el conocimiento histórico que se apoya en experiencias o testigos de solvencia probada. En último resultado, en la fe cristiana es Dios mismo quien se ofrece como testigo³⁵⁶. El

349. *De Ord.* II, 9, 26 PL 32, 1007. *Nihil horum est necessarium sapienti, quis negat?* *De Util. Cred.* 16, 34 s. PL 42, 89 s.

350. Cfr. *C. Ep. Manich.* 4, 5 PL 42, 175.

351. *De Ver. Relig.* 3, 3-5 PL 34, 124 s.: *si quisquam existeret vir magnus atque divinus, qui talia populis persuaderet credenda saltem, si percipere non valerent... Quae si facta sunt, quid adhuc oscitamur: crapulam externam?*

352. La «medicina del alma» se distribuye en autoridad y razón; la fe se contenta con preparar el camino a la razón. *De Ver. Relig.* 24, 45 PL 34, 141. El necio tiene que apoyarse en el sabio e imitarle: pero como no ha de poner su esperanza en un hombre, Agustín refiere a la Sabiduría de Dios Encarnada lo que Porfirio dice del sabio: así imitamos al hombre, pero no ponemos nuestra esperanza sino en Dios. *De Util. credendi*, 15, 33 PL 42, 89. Agustín hace una distinción retórica: el sabio ve la patria, pero no puede conocer el camino (Cristo), para llegar a ella. *Confess.* VI, 5, 7, VII, 18, 24 PL 32, 745. *Ibid.* n. 27, col. 748. Es difícil entender cómo pudieron los platónicos ver la patria, si nunca tuvieron camino para llegar a ella. Todo se reduce pues a afirmar que los platónicos lograron una idea del mundo eterno y trascendente; pero Agustín no comprueba si ese mundo inteligible platónico es exactamente el mismo que el de la religión; se contenta con creer en la identificación.

353. *De Ver. Relig.* 3, 3 PL 34, 124. *Ibid.* nn. 8-12, cols. 126 ss. *De Util. cred.* nn. 14, 21, 25, 34 cols. 75 ss., 79 s., 82 s., 89 s.

354. *De Civ. Dei*, XI, 3 PL 41, 318.

355. HEINZER, R., *Fides*, en «Hermes», 64 (1929) 140 s.

356. *De Civ. Dei*, XI, 4, col. 319: *quod Deus mundum fecerit, nulli tutius credimus quam ipsi Deo.*

concepto de fe es pues el mismo que en Cicerón y en la historiografía grecorromana, pero el testigo es esencialmente diferente: la autoridad cristiana no tiene comparación con ninguna otra. La sociedad moderna da al término «autoridad» un sentido de «imposición»: por el contrario, Agustín le da el sentido de «garantía»; celebra que los pueblos la aprovechen para creer con toda sinceridad y alegría, y lamenta que los más grandes filósofos, Platón y Porfirio, no hayan podido disfrutar de una autoridad semejante ³⁵⁷.

Se atiende en esta primera época al sentido obvio del término *fides* y del término *auctoritas*, tal como aparece en la literatura latina, especialmente en Cicerón y en la tradición de los neoplatónicos ³⁵⁸. Pretende pues hacer ver que el acto de fe es racional, porque se apoya en «razones» muy fuertes, que solemos llamar motivos de credibilidad ³⁵⁹. Incluso quiere imitar a Cicerón, demostrando la verdad de la religión cristiana por la utilidad que reporta a los pueblos, o la racionalidad de la fe por la racionalidad de sus motivos, en oposición a esa que llama él credulidad viciosa ³⁶⁰.

Los motivos de credibilidad son por esta razón mucho más amplios, profundos y convincentes que para nosotros. La historia Sagrada en su conjunto le ofrece motivos innumerables: milagros, profecías, catolicidad de los creyentes, santidad de vida, carácter de la Biblia, providencia en su origen, conservación y propagación, origen, conservación y propagación de la fe cristiana, etc. Se trata siempre de una Iglesia, esto es, de una «autoridad» demostrada y garantizada. Quien admite la fe, sin apoyarse en una Iglesia semejante, realiza un acto irracional; es víctima de una viciosa credulidad. La fe posee tantos motivos racionales de credibilidad, que solo por una mala fe se la puede rechazar. Como se ve, esta fe de la primera época es demasiado humana, demasiado filosófica, y deja a un lado la presencia y el desafío de los misterios ³⁶¹.

357. *De Vera Relig.* 3, 5 PL 34, 125. *Ibid.* 24, 45, col. 141. Lo razona en *Ibid.* 15, 29, col. 134.

358. CICERON, *De Nat. Deor.* III, 2, 6: *a te philosopho rationem accipere debeo religionis, maioribus autem nostris etiam nulla ratione redita credere. Id mihi persuasum est auctoritate maiorum, cur ita sit nihil tu me doces. Ibid.*, III, 3, 7. *Sed tu auctoritatem contemnis, ratione pugnas. Ibid.*, III, 4, 9. Aunque no poseemos la traducción de Mario Victorino, es claro que la traducción latina no dejaría de hacer sentir el sentido peiorativo de la *pistis* en el idioma griego.

359. *De Vera Relig.* 8, 14 PL 34, 129. *Neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur cui credendum sit. Ibid.*, 24, 45, col. 141.

360. *De Util. cred.* 16, 34 PL 42, 89 s.

361. *De Util. cred.* 11, 25, col. 82. El mismo título del libro indica que la utilidad es ya para él un motivo de credibilidad. En las *Confesiones* se perfecciona la teoría de la fe, al narrar el caso de Simpliciano y Victorino. Mario Victorino está interiormente convertido, y sin embargo Simpliciano continúa pidiendo posturas externas, posturas integrales. *Non credam nisi in Ecclesia te videro. Confess.* VIII, 2, 4 PL 32, 750. No se admiten ya condiciones ni limitaciones. Agustín narra el caso con tanto detalle, porque quiere insistir en la tesis de Simpliciano, y quiere que su propia experiencia sirva de ejemplo.

La teoría científica de la fe depende de la función de la fe. Agustín no vio clara la función purgativa, iluminativa y unitiva de la fe, sino cuando tuvo una teoría del pecado original. La precisión comienza pues en el *De Genesi c. Macichaeos*, y se va perfeccionando lentamente.

Agustín había sacado de la filosofía todo el partido posible. El corazón inquieto busca a Dios por necesidad, pero al fin se da cuenta de que es Dios quien busca al hombre. Dios creó corazones abiertos a El, no corazones cerrados a cal y canto. Hay aquí una suerte de *gratia praeveniens*, en un sentido natural y amplio. A la llamada inicial de Dios, el espíritu responde entregándose. Frente a las exigencias de la fe, el espíritu humano siente que no puede tratar con Dios en un concepto de apropiación, sino en un concepto de don de sí, de sacrificio. Fe es entrega, holocausto. La criatura tiene que abrirse, aniquilarse intencionalmente, rendirse a Dios, para que Dios la tome y domine. La criatura humana descubre en su propio corazón el principio de la fe, una «intencionalidad divina» y termina por aceptarla ³⁶². Es un sacrificio que revela al amor.

Es difícil aceptar la fe, porque es el sacrificio total de la persona ³⁶³. La historia de Agustín en las Confesiones es un ejemplo de resistencia a la fe inicial. El espíritu humano quiere ver, quiere saber, quiere responder de sí mismo: la fe, el fiarse de otro en una zona tan grave y tan sensible, es una mortificación, que equivale a una muerte. El sacrificio de la fe, *rationalabile obsequium*, es un holocausto en el que todo se quema e inmola. El hombre rehusa morir, considera la fe como una rendición sin condiciones, que le infunde miedo.

Además, tenemos que considerar el pecado como un *existencial*. El pecado que anida en el corazón del hombre, aumenta la resistencia a la fe. A la iniciativa divina, que llama al hombre, responde el pecado con una rebeldía secreta, que estalla de pronto. Por eso se necesita una *gratia praeveniens*, que determinará un *initium fidei*.

Nos estrellamos en un misterio. ¿Por qué no creen todos? ¿Por qué no cree este, que es bueno, y cree el otro, que es malo? ³⁶⁴. El que ama su alma la pierde; y el que la pierda, la gana ³⁶⁵. Un alma, que estaba ordenada a Dios desde la creación, no se encuentra a sí misma, sino cuando encuentra a Dios en la fe, en la entrega. No se trata, sin embargo, de un utilitarismo

362. Cfr. GUSDORF, G., *L'Experience humaine du Sacrifice*, Paris, 1948, p. 177. La autoridad de la Iglesia es máxima, pero hace falta que el pecador la vea y para ello tiene que superar su pecado íntimo, que es como su segunda naturaleza. La oración, la preparación ascética y la catarsis de todo regreso platónico hacia Dios no bastan para explicar el *initium fidei*.

363. KIERKEGAARD, S., *Crainte et Tremblement*, Aubier, 1935, pp. 92 s.

364. *In Jo.* 21, 4 PL 35, 1566. *Ibid.* 44, 2, col. 1714. *Ibid.*, cols. 1570, 1585.

365. *Mc.* 8, 35. *Tolle te a te. Serm.* 16, 9 PL 38, 921. *Serm.* 330, 3, col. 1457.

religioso, como el que hallamos en el Cotta de Cicerón, o como el que algunos críticos proyectan sobre el *frui Deo* ³⁶⁶. Agustín entendió que es inútil razonar el *initium fidei*, y propuso la gracia como única explicación satisfactoria.

Y sin embargo el hombre está hecho para la fe. No podría vivir sin fe humana. La misma fe divina es una salvación de su personalidad. En la fe aparece un doble movimiento profundo: el conquistar y el ser conquistado. Si el pecado es un existencial, también la fe es un existencial, opuesto a ese pecado, y capaz de superarlo con la gracia de Dios. La «humildad», que se presenta como gesto característico de la fe, es el *Domine, non sum dignus* ³⁶⁷; y sin embargo es el vehículo para que descienda Dios hasta el hombre, el Creador hasta la criatura, el Santo hasta el pecador, el Redentor hasta el enemigo. Y el amor, gesto secreto de la fe, significa nada menos que el *tenui Eum, nec dimitam* ³⁶⁸.

Dijimos al principio que la fe cae dentro del campo cognoscitivo. Si el hombre fue creado para ver a Dios y, tanto por gracia como por naturaleza, lo veía en el paraíso, nuestra actual situación es una «caída». No vivimos en una naturaleza corrompida, pero sí caída, ignorante, y por ende concupiscente ³⁶⁹. En efecto, aunque no podemos descubrir por nosotros mismos el camino de la salvación, podemos ver la Patria desde lejos, desde el abismo de nuestra *memoria*, en la que brilla todavía, a pesar del pecado, una lucecita de eternidad ³⁷⁰. En consecuencia nuestra misma naturaleza caída está reclamando los servicios de la fe. ¿Para qué queremos ver la Patria, si no hallamos el camino para ir a ella? ¿Y cómo lo hallaremos, ya que somos incapaces de orientarnos con rectitud, a no ser que la fe venga a ayudarnos?

Para remediar esta situación, insoluble en las presentes circunstancias, el Verbo-Verdad se hizo *camino* de salvación. He ahí una autoridad que el hombre nunca hubiera podido soñar. ¿Puede haber mayor autoridad que la del mismo Dios? Pero ese Dios tomó la naturaleza humana, se hizo hombre, y así, al hacerse camino, se hizo también medicina y purificación. Con la carne de su ser y de sus obras comenzó a curar nuestros ojos enfermos: con la sensualidad cura la sensualidad, con la carne cura la carne, con lo sensible cura lo sensible; pero entretanto nos va habituando a una zona

366. CICERON, *De Nat. Deorum*, II, 2, 5, Teubner, 1961, p. 119.

367. *Mt.* 8, 8.

368. *Cant.* 3, 4.

369. *In Jo.* 2 PL 35, 1389. *Serm.* 166, 1, 1 PL 38, 908. *In Ps.* 52, 6 PL 36, 616. *In Jo.* 38, 6 PL 35, 1677. *Confess.* VII, 21, 27 PL 32, 748.

370. ¿Cómo podían los platónicos ver la Patria si no veían el camino para ir a ella? La respuesta a esta pregunta es la de siempre: Agustín atribuye erróneamente a los platónicos muchas doctrinas cristianas, y así pudieron ellos «ver la Patria». Pero después, esos platónicos repiten en cierto modo el pecado original (*In Jo.* 2, 2 PL 35, 1389), ya que se *apropian* la fuente del conocimiento.

de eternidad. Si Cristo es camino y medicina en cuanto hombre, es la Verdad y la Eternidad en cuanto Dios. Por El vamos a El. Esa fe, que se nos da como una medicina humillante, como un régimen de purificación y convalecencia, se va convirtiendo poco a poco en antorcha iluminadora, en luz de eternidad, en principio de salvación. De la humillación nos lleva hasta el trono de Dios, hasta la visión facial ³⁷¹.

La «imagen» divina consistía en una capacidad actual de ver a Dios y el pecado redujo esa capacidad a una mera memoria o potencialidad. El hombre quedó a merced de dos hábitos elementales, la *memoria Dei* y la *fe*. Por la primera, se hace inexcusable el incrédulo que no camina hacia la luz; por la segunda, se hace inexcusable el creyente que no camina hacia la inteligencia ³⁷².

La iniciativa parte de Dios: se trata de un hábito infundido o impreso, como la *memoria Dei*, aunque con la diferencia de su carácter sobrenatural. Ambos hábitos se actualizan en una experiencia, pero ellos tienen que iluminar para hacer posible esa experiencia. El hábito precede al acto, no viceversa. Kérigma, sermones, predicaciones, estudios, lecturas, mensajes, didascalias, catequesis, conversaciones, misivas, espectáculos, ejemplos, son equivalencias del *visum* que da pie a un *juicio*. El hecho empírico es visto a la luz de los hábitos. Así, y no al modo alejandrino, explica Agustín el bautismo como iniciación o iluminación ³⁷³. Por ende, la fe es purgativa, pero también iluminativa y unitiva.

Una vez que Agustín cerró el ciclo de sus experiencias y de sus intuiciones teológicas, nos presenta la fe como un esquema clásico. Y el primer carácter que señala es el *assensus* ³⁷⁴. El pecado fue insubordinación y la medicina de la fe es subordinación, rendición absoluta y total. Esto significa en cierto modo un «salto en la tiniebla». Porque, aunque se apoye en motivos de credibilidad, estos se quedan siempre cortos frente a las exigencias de una «fe divina». El entendimiento tiene que asesorar, pero la

371. *Moneta Dei sumus... Errore detritum est quod in nobis fuerat impressum: venit qui reformet. In Jo. 40, 9 PL 35, 1691. Ibid., 110, 2, col. 1921, 1564, 1691, 1994, 1972, etc. De Trinit. I, 10, 20 PL 42, 834.*

372. *Fides est prima quae subjugat animam Deo... Priusquam mens nostra purgetur, debemus credere quod intelligere non valeamus. De Agone Christ. 13, 14 PL 40, 229. Fides inchoat cognitionem. De Trinit. IX, 1, 1 PL 42, 961. In Jo. 53, 12 PL 35, 1780, 1690, 1654, 1575, etc.*

373. *In Jo. 44, 2 PL 35, 1714. Ibid. 23, 6, col. 1585.*

374. *Si tollatur assensio, fides tollitur; quia sine assensione nihil creditur. Enchirid. 20, 7 PL 40, 242. Ese asentimiento es pues, la trascendencia real, que la filosofía sólo pudo sugerir timidamente. In Jo. 20, 5, 11 PL 35, 1562 s. Ibid. 97, 1, col. 1978. Tan solo por medio de la fe se puede superar la situación de pecado. Por lo mismo este «existencial» de la fe es asimismo una situación, reino o régimen totalitario, que la razón reclama, aunque la filosofía no sabe cómo se puede eso ejecutar.*

postura que se ha de adoptar es integral, personal, superior a todas las facultades humanas ³⁷⁵. El entendimiento es necesario, pero insuficiente.

Al aceptar la rendición sin condiciones, la sumisión del rebelde, la fe se entrega al régimen de Dios. De este modo se coloca en el camino «recto», en el buen camino, ya que su propia naturaleza espiritual era una «prueba de la existencia de Dios», en cuanto que demostraba venir de Dios, estar en Dios, y caminar hacia Dios. Lo que la naturaleza portadora de valores anunciaba y pedía, se realiza ahora con todas las condiciones reales requeridas ³⁷⁶. Pero además, la aceptación del régimen de humildad, nos obliga a aceptar también la «carne» que es lo que más nos cuesta, como costaba a los maniqueos y platónicos. ¿Qué significa, sino, el rechazar el Cristo histórico o el rechazar la carne de María? El exceso de espiritualidad termina por ser pecaminoso. Y no solo por que la fe real nos obliga a renunciar a nuestros afanes de «divinización», a nuestras místicas y visiones faciales, sino porque esa fe real nos obliga a aceptar sacramentos, símbolos, ritos, dogmas, mandamientos, parábolas, analogías, antropomorfismos e incluso mitos. Toda esta herencia carnal, que recibimos con la carne de Cristo, tiene la misión de curarnos de nuestro orgullo, que es la carnalidad más odiosa. Allí donde nos caímos, esto es, en la carne, allí nos recoge y cura Dios. Es inútil soñar Iglesias de predestinados, de arcángeles y profesores de universidad, de Electos maniqueos, de donatistas incontaminados y santones pelagianos: la Iglesia entera, con su régimen jerárquico bien visible y defectuoso, con su organización carnal y política, tiene que caminar humildemente por el valle de lágrimas, en un régimen de fe purgativa y curativa, rechazando sistemáticamente a los que se entienden directamente con Dios, a los que se escandalizan de los intermediarios y cantan el *Soli Deo*, mientras en realidad se constituyen a sí mismos en intermediarios universales. Siempre será mejor la «carne» presentada por Cristo, que la espiritualidad de los gnósticos y de los profesores. La Iglesia enseña a los cristianos a repetir constantemente: *Deum nemo vidit unquam* ³⁷⁷.

El intermediario principal es siempre Cristo. Los demás son secundarios

375. *De Trinit.* I, 1, 1 PL 42, 819 y cols. 821, 822, 832, 844, 864, 906, 910, 951, 1058. La razón y la fe se reclaman por fuerza. *Ep.* 143, 7 PL 33, 588. La pretensión de ver sin limpiar antes los ojos es una disposición temeraria, pues el peligro de error es constante para los ojos enfermos. *In Ps.* 35, 1 PL 36, 342.

376. *In Ps.* 136, 10 PL 35, 1767. *Subjiciamus ergo enimam Deo. De Agone christiano*, 13, 14 PL 40, 299.

377. Si la fe estaba ya preparada en el hombre por su misma constitución de «criatura» racional, cuando la fe llega, el ser humano se colma y realiza. Si el ser humano, como espíritu, estaba positivamente abierto a la gracia divina, se realiza también la capacidad de infinito que se da en el hombre. Pero para ello hay que pasar las horcas caudinas del *assensus*: *carnalis es adhuc... Continere te debent materna viscera. In Ps.* 57, 5 PL 36, 678. *Ut hominem suscipere dignaretur (Deus), et cum illo uniri quodammodo ut ei sic coaptaretur homo totus. Ep.* 137, 3, 12 PL 33, 521.

y subordinados al mismo Cristo en su valor y en su sentido. Pero precisamente el Verbo se hizo carne, a pesar de los maniqueos y platónicos, para ser *Via, Veritas et Vita* ³⁷⁸. Por la Encarnación, Cristo se convierte en *Principium* para nosotros, en eternidad temporalizada. Con insistencia machacona repite Agustín un texto oscuro, que interpreta según su conveniencia: *Ego principium, qui et loquor vobis* ³⁷⁹. La fe real no admite tergiversaciones y sutilezas: no hay otro camino de salvación que la «carne», la visibilidad: Biblia, Iglesia, Tradición, Cosmos ³⁸⁰.

Una vez que la fe ha triunfado, implanta su régimen con el lema *crede ut intelligas*. La fe confiesa paladinamente su carácter de medio transitorio, subordinado a la inteligencia o visión de lo eterno, que es el fin. El que cree, para entender, como lo dice cree el *ut* de la fórmula *crede ut...* Quien desde el principio pusiera un impedimento esencial a la sabiduría, invalida la fe. Quien pertenece al *pecus Dei* ³⁸¹ se justifica, si no puede aspirar a entender. La fe comienza alimentándonos con leche, pero nos dispone para el manjar sólido de la sabiduría. La fe no puede detenerse nunca; camina siempre agitada por su *telos*, por su "*entelequia*". La fe es la acción de la *memoria Dei* y del deseo.

Esto no significa que Agustín recaiga en la distinción maniquea o neoplatónica entre Perfectos y Oyentes, Teurgos y Profanos, aunque parece claro que esa distinción preparó a Agustín para ver el Cristianismo dentro de la distinción entre «carnales» y «espirituales» en el clásico sentido paulino: por eso insiste más que los otros Padres en el *Ut intelligas* ³⁸². La diferencia en el grado de sabiduría no es para él radical o sustancial, fundada en doctrinas esotéricas, o secretos profesionales; es una diferencia más suave, pero tan seria, que no nos permite ya decir que toda nuestra ciencia consiste en pensar o repensar el Credo. Escribir un libro como el *De Trinitate* es bastante más que repensar el Credo ³⁸³. Se trata más bien de ir a los principios y fundamentos universales; se trata de «demostrar». Esta es la «intencionalidad» de la fe, por la que se explican los dos textos paulinos famosos ³⁸⁴.

Una empresa semejante es difícil. Por eso la fe cristiana no puede darse sola: necesariamente tiene que ir unida a la esperanza y a la caridad. Estas virtudes no son, por decirlo así, distintas de ella, como ayudas externas que

378. *Serm.* 141, 1, 1 PL 38, 776. *In Ps.* 90, s. I, 1 PL 36, 1149.

379. *In Jo.* 38, 11 PL 35, 1681.

380. *De Trinit.* IV, 7, 11 PL 42, 895 s. *In Ps.* 142, 3 PL 35, 1846 ss.

381. *De Gen. c. Manich.* I, 23, 40 PL 34, 193. *In Ps.* 130, 12 s. PL 35, 1713 s.

382. *In Jo.* 1, 7 PL 35, 1382 s. El «espiritual» de Agustín no llega a diferenciarse tanto del pueblo como el «gnóstico» de los alejandrinos.

383. «Entender» el Credo es ya de por sí una tarea teológica dentro del curso y evolución de la historia. Interpretarlo dentro de un sistema, como lo hace Agustín, es una operación teológica.

384. *I Cor.* 2, 2. *Hebr.* 5, 12. La función «iluminativa» de la fe ha sido puesta por Agustín todavía en mayor relieve que la «purgativa».

vinieran a ponerse a su servicio. Son más bien caracteres internos de la misma fe, cuando esta es plena y viva. La fe es para el hombre y no el hombre para la fe; la fe «humana» tiene que vivir en el corazón «humano» con una ciencia natural de Dios y con un deseo natural de ver a Dios ³⁸⁵. Esto ha de entenderse siempre en sentido cristiano: si la memoria platónica se convirtió en Agustín en *memoria Dei*, el eros platónico se convirtió en *agape*. La fe se apoya en un Ser Personal, en un Dios personal: es relación personal. Ni los ojos se hartan de ver, ni el deseo natural se cansa de arder; la purificación de la fe y la iluminación de la fe buscan el *telos*, que es la visión de Dios, el ver a Dios, la unión con Dios, la contemplación plenaria. Aunque al principio, Agustín no tiene un concepto preciso de las virtudes teologales dentro del sistema cristiano, sin embargo, ya ve que han de ser interpretadas «juntas», cumpliendo el mismo destino y, por así decirlo, la misma función ³⁸⁶. La fe se presenta como precursora de la Sabiduría, con las funciones filosóficas propias de esta; pero poco a poco va ocupando el lugar de la misma Sabiduría, hasta llegar casi a identificarse con ella ³⁸⁷. La función definitiva y unitiva de la Sapiencia pasa a ser el *telos* de la fe. Una transición semejante era perfectamente natural, una vez que la Sabiduría de Dios se hace carne y se constituye en fuente de toda autoridad ³⁸⁸. Al principio, como el conseguir la Sabiduría era una empresa larga y ardua, se requerían la fe, esperanza y caridad para mantener al alma en la lucha por la Sabiduría. Al fin, las mismas virtudes teologales dejan de ser «precursoras», vendas hemostáticas y curas de urgencia, y se convierten en régimen estable de curación, iluminación y unión. Esa fe, ya no puede detenerse ni estancarse hasta ver a Dios cara a cara.

La evolución de la fe es uno de los temas más hermosos de la teología agustiniana, precisamente porque va reflejando constantemente el paso de un campo filosófico a un campo teológico. Si en el campo filosófico la naturaleza humana empuja hacia Dios, de manera que los mismos vicios

385. Esta virtud unitiva de la fe es en realidad la principal, puesto que da sentido y valor a la purificación y a la iluminación. La fe es sacrificio de amor, *rationabile obsequium*, sacrificio de la razón, holocausto en que se quema la razón. De este modo, la fe agustiniana queda encuadrada en el sistema agustiniano: la fe es esperanza y caridad. Cfr. NYGREN, A., *Eros und Agape*, Gütersloh, 1954, pp. 149-154

386. Puesto que el *telos* consistía en «ver a Dios en este mundo», la fe estaba cargada de deseos: *quem videre vehementer desiderant*. Sol. I, 13, 23 PL 32, 881. Por ende la sabiduría misma se encargaba de limpiarnos los ojos e iluminarnos para hacer posible la unión mística o deificación. *Ibid.* I, 14, 24, col. 882 s. Eso exigía una fuerte y perseverante «confianza en Dios». *Ibid.* n. 27, col. 883 s. El *quaerere Deum et vitam beatam*, ha marcado con su sello a Agustín, y lo aplica al Dios cristiano sin titubear. *De Beata vita*, 4, 35, PL 32, 976. *De Ordine*, II, 19, 51 PL 32, 1019. Del neoplatonismo saca la conclusión de que «someterse» a Dios es lo mismo que «unirse» a El. *Fit Deo similis (animus)... dum illustrandum illi atque illuminandum se subicit*. *De Mor. Eccl.* I, 12, 20 PL 32, 1320.

387. *De Vera Relig.* 8, 14 PL 34, 129, *Ibid.*, 25, 46 r., col. 142 s.

388. *De util. cred.* 25, 33 PL 42, 88 ss.

son pruebas de ese empuje ³⁸⁹, no podía evitarse que también las virtudes teologales entrasen a edificar sobre el principio y fundamento de la *memoria Dei*. El hombre está tan adherido naturalmente a la divinidad que solo puede elegir entre Dios y el ídolo, entre la religión y la superstición. El «creyente» es el polo opuesto del «impío» y del «insensato».

La fe aparece así interesada desde el principio. Es apasionada, como la esposa que desea ver a su esposo porque lo ama, y tolera sus ausencias con dulce resignación, pero no con indiferencia. Una fe indiferente sería filosófica y humanista, un alarde heroicista, deshumanizado, pero no fe de esposa. Si en el campo filosófico el ver o entender era para Agustín un acto estrictamente religioso, cuando era consciente, porque significaba una participación actual en la Verdad ³⁹⁰, el creer es acto doblemente religioso, sobrenatural, porque nos une con doble lazo a la Sabiduría encarnada. En efecto, al acto de fe contribuyen el entendimiento y la voluntad, la *secutio* y la *consecutio Dei* ³⁹¹. Pero no se agota la fe en el acto de esas potencias. El definir la fe como acto ya de entendimiento, ya de voluntad, ya de las dos potencias conjuntas, es una pobreza propia de una psicología aristotélica o cartesiana. En la realidad y en la doctrina agustiniana, el alma humana no se sujeta a tales abstracciones geométricas o algebraicas, aunque es necesaria la contribución de tales potencias y de sus actos al acto de fe. La fe, como la sabiduría, como la impiedad o la insipiente, es una postura integral, no es solo la propiedad de una facultad humana más o menos importante.

La fe cristiana se hace exigente, celosa, imperiosa. Agustín se definió a sí mismo como un «forzado», como un «galeote» amarrado al banco de la nao de la Iglesia. Poco a poco fue comprobando las exigencias crecientes de la fe. Pero las exigencias de la fe no se limitan a la vida práctica, sino que condicionan la vida teórica. Porque estamos ligados a una historia, al tiempo y al espacio, a una Sinagoga y a una Iglesia, a una Historia Sagrada y a una Biblia, a una Tradición y a una Literatura. Hay que creer, pero en concreto. Es la nuestra una fe heredada, condicionada por mil factores, una fe que implica movimiento, cambio, evolución, progreso. ¿Cuántas y cuáles son las dificultades en que nos presentan envuelta la divina Palabra? La lucha de Agustín, desde aquellos días en que tomaba la Biblia como una excusa para hacer «alegorías», hasta aquellos otros en que era ya un maestro de exégesis y crítica, es uno de los ejemplos más hermosos de la historia literaria del mundo ³⁹².

389. *De Vera Relig.* 39, 72-97 PL 34, 154-167.

90. *De Mor. Eccl.* I, 11, 18 PL 42, 1319.

391. *Ibid.*

392. Es difícil hallar en toda la historia de la Iglesia un ejemplo más fehaciente que el de San Agustín. Al principio pretendía unir el platonismo con el cristianismo; tenía

Pero la fe no se contenta y satisface con esos trabajos de Hércules, que tiene que padecer el biblista. La intencionalidad de la fe obliga a construir un sistema unitario de verdades organizadas. Es inútil que rasguemos nuestras vestiduras, al hablar de la «helenización del Cristianismo». No podemos pensar en un caos de doctrinas incoherentes y fragmentarias, o de principios contradictorios, o de pensamientos sin sentido ni valor, sin contexto ni *telos*. Cada verdad, cada dogma, tiene que encuadrarse y relacionarse dentro de la serie, someterse a una dialéctica humana. Cada principio ha de responder de las consecuencias, tanto de las propias, como de las que brotan de otros principios. Las partículas de revelación han de ser colocadas en su sitio y perspectiva, para iluminar y ser iluminadas dentro del sistema: la fe edifica un templo de estilo, no un montón de ruinas y caprichos. La fe del carbonero y la del teólogo no se diferencian esencialmente, pero el teólogo, que se contentase con ser un carbonero, demostraría que carece de fe auténtica. La fe tiene pues su propia dialéctica. Comienza por la «carne», pero termina en el «Es». Mientras la caridad va superando la concupiscencia, la fe va superando la ignorancia penal y creciendo como la luz de la mañana: *lux fidei, lux sapientiae*, que termina en *lumen gloriae* ³⁹³.

La fe no queda explicada por simples leyes generales o filosóficas. Es un don de Dios, un hábito infuso por Dios. Lo sobrenatural es enteramente gratuito para todos y para siempre, y ningún motivo autoriza a dudar de ello ³⁹⁴. Así volvemos siempre al misterio, a la paradoja: el pecado original no destruyó un orden para establecer otro; provocó una catástrofe, en la que se salvó la *memoria Dei* con el consiguiente *deseo natural de Dios*; es un resto de la antigua grandeza, que nos vuelve a enlazar con Dios, que nos dejó abiertos a lo sobrenatural. Aquí nada se exige ni se reclama: en esa apertura a lo sobrenatural solo aparece la misericordia de Dios, que no abandonó a su criatura ni aun en el pecado ³⁹⁵: dejó la puerta abierta a la fe y a la gracia. Todo está indicando que el hombre está hecho para ver a

que sudar no poco para ir deslindando los campos y organizar su propio y unitario sistema. No podemos dudar un instante del sistema unitario de Agustín: los que no perciben esa unidad es porque quieren encuadrarle en sistemas extraños a él.

393. *In Jo.* 40, 9 PL 35, 1690 s. *Ep.* 120, 1, 3 PL 33, 453 s. *Pia fides sine spe et sine charitate esse non vult. Sic igitur homo fidelis debet credere quod nondum videt, [as visionem et speret et amet. Ibid.* 2, 8, col. 456. *Tunc perficietur hoc ipsum quod et nunc inchoatum est per ipsum, ut sit in nobis et nos in ipso... Nam et nunc est in nobis et nos in illo: sed hoc nunc credimus, tunc etiam cognoscemus; quamvis et nunc credendo noverimus, sed quod contemplando noscimus. In Jo* 175, 4 PL 35, 1830.

394. *De praedest. Sanct.* 2, 3 ss. PL 44, 961 ss.

395. *De Trinit.* VII, 3, 5 ss. PL 42, 938 s. *Ibid.*, VIII, 4, 6, col. 951. *Diximus eam (mentem), amisa Dei participatione, obsoletam atque deformem Dei tamen imaginem permanere. Ibid.* XIV, 8, 11, col. 1044.

Dios ³⁹⁶. Si no llega la visión, el espíritu padece trauma vital, fracaso esencial. Nada puede calmar un afán que marcha inexorablemente hacia su centro. Queremos ver a Dios, y en esto creemos descubrir una naturaleza cristiana, no una veleidad platónica. Queremos verle, porque le hemos visto.

396. *Fecisti nos ad Te. Confess. I, 1, 1 PL 32, 661.*