

QUÉ «PHILOSOPHIA» PRACTICA AGUSTIN EN LOS «DIALOGOS» DE CASICIACO

«Vides in qua philosophia
quasi in portu navigem».

(*De beata vita*, 1, 5).

«Llegó el día en que de hecho me libré de la profesión de retórico, de la que en la decisión ya estaba libre. Y, en efecto, apartaste mi lengua de donde estaba ya apartado mi corazón, y te bendecía gozoso, encaminándome a la quinta con todos los míos. Lo que allí hice en el dominio de las letras, ya enderezadas a tu servicio, aunque todavía respiraban como en una pausa el ejercicio de la soberbia, lo atestiguan los libros que discutí con los presentes y conmigo mismo sólo ante ti» (*Conf.*, IX, 4, 7). Ese pasaje de *Confesiones* (397) resume la disposición de Agustín (354-430) por el momento de su conversión (386), en cuanto al abandono de la profesión de retórico, a la ocupación en sus primeros escritos y al espíritu que informaba a los mismos. La quinta de la que se hace mención es la de Casiciaco, en las cercanías de Milán, que Verecundo, colega y amigo (aunque no cristiano), había puesto a su disposición¹. En ella pasa Agustín, con algunos familiares y discípulos, el tiempo de preparación y espera hasta su bautismo. Este tendrá lugar en la vigilia pascual (24-25 de abril) de 387. La decisión de hacerse cristiano ocurre por el mes de julio del 386, poco antes de empezar las vacaciones vendimiales. Pasa éstas con el otoño e invierno en la indicada quinta, y allí escribe los libros a los que se hace alusión, que son los cuatro siguientes: *Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine*, *Soliloquia*.

Son escritos que respiran serenidad y no dejan ver la angustia que, según el relato de las *Confesiones* (VIII, 8 ss.), embarga a Agustín a la sazón². En ellos aparece el intelectual, satisfecho de haber superado los

¹ *De ord.*, I, 2, 5; *Confess.*, IX, 3, 5.

² Sobre la diferencia de tono anímico en los *Diálogos* respecto a *Confesiones* diremos algo en el texto. Los primeros respiran exultación; las *Confesiones* acentúan el drama. No obstante hay también pasajes indicadores en este segundo sentido en los *Diálogos*. *De ord.*, I, 10, 29: «Nonne vos movet quibus vitiorum molibus atque imperitiae tenebris premamur et cooperiamur?... O si videritis, vel tam lippientibus oculis quam ego, in quibus periculis jaceamus, cuius morbi dementia risus iste indicet. ¡O si videritis! quam cito, quam statim quantoque productius eum verteretis in fletus. Miseri, nescitis ubi sumus? Demersos quidem esse animos omnium stultorum indoctorumque commune est, sed non uno atque eodem modo demersis opem sapientia et manum porrigit. Alii sunt, credite, alii sunt qui sursum vocantur, alii qui

extravíos y dudas de su vida anterior, que se encuentra ya como en puerto seguro tras accidentado viaje y que, en el disfrute de aquel ocio, medita y departe con sus acompañantes sobre los problemas por los que venían interesándose los sabios: la busca y posesión de la verdad, la naturaleza e inmortalidad del alma, la existencia de Dios, la Providencia, la vida feliz. Esa dedicación constituye el objeto de la filosofía. Los libros que Agustín escribe en Casiciaco son conocidos como «Diálogos filosóficos». De esos libros en particular y de la filosofía en ellos profesada vamos a hacer cuestión aquí. Es claro que aparecerán también citados otros. En primer lugar las *Confesiones*, ya que en ellas (VIII y IX) se habla por extenso del periodo que nos interesa. También se atenderá a obras de composición cercana a la de las indicadas. Así como a pasajes del *corpus* agustiniano especialmente significativos en orden a determinar lo que el Santo entendía por *philosophia*.

1. AD PHILOSOPHIAE PORTUM

El término *philosophia* viene de continuo a la pluma de Agustín en los escritos que consideramos, intercambiado frecuentemente con *sapientia*. *Sapientiae portus*, al comenzar *Contra academicos; philosophiae portus*, primeras palabras *De beata vita*. Esa *philosophia* tiene por tema la verdad y la felicidad. No se trata de dos cosas que se intenten por separado. La razón de ser de la filosofía es la felicidad; pero la razón de discernir la felicidad y el camino para alcanzarla es la filosofía. La filosofía, que contiene sin duda una visión del mundo, sobre todo enseña cómo vivir la vida. Por eso hablamos de la filosofía que Agustín *practica* en los escritos sometidos a examen.

Adelantemos primero, en este apartado, una visión genérica de la filosofía buscada; después indicaremos los pasos que llevan a encontrarla.

1. En el retiro de Casiciaco se entrega Agustín a la meditación de los problemas que: a) por una parte, venían siendo objeto de su rumia personal; b) por otra, eran objeto común de la filosofía del tiempo. Se sustanciaban en los relativos a Dios y el alma. Desde el punto de vista teórico, en alcanzar la verdad. Desde el práctico, la felicidad. Era el todo de lo que él busca como *philosophia*, que entiende como *sapientia*: encontrar el camino liberador del alma, en la verdad para la felicidad.

El bagaje intelectual que puede poner a contribución para esa empresa es, en primer lugar, herencia de la tradición filosófica canalizada a través de Cicerón, representante en el mundo romano de la cultura

in profunda laxantur. Nolite, obsecro vos, geminare mihi miserias. Satis mihi sunt vulnera mea, quae ut sanentur, pene quotidianis fletibus Deum rogans, indigniorem tamen esse mihi qui tam cito saner quam volo, saepe memetipse convinco. (Cf. *Soll.*, I, 1, 5). Este drama subjetivo queda, sin embargo, lejos de aquel otro objetivo que le hace exclamar: «Evangelium me terret» (Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti, ed. G. Morin, en *Miscellanea Agostiniana*, I (Roma 1930): «Tractatus Sancti Augustini de proprio natali», Frangipane, Sermo II, pp. 183-200; la frase indicada, p. 193).

en que Agustín es educado y dentro de la cual se mueve. En segundo lugar, Cicerón mismo le remite a la tradición filosófica griega, con su más alto exponente en Platón, y renovada para el tiempo en que Agustín vive, piensa y escribe en Plotino y la escuela que le continúa, la neoplatónica. El siglo iv conoce una activación de los dogmas de esa escuela, dogmas profesados como filosofía de época por la intelectualidad tanto de Roma como de Milán. En esta última ciudad absorberá Agustín esa doctrina. En ella encuentra respuesta a la llamada a la sabiduría que despertara la lectura, en años adolescentes, de Cicerón, en concreto de su escrito el *Hortensio*. Por otra parte, educado de niño en la fe de Mónica, su madre, y aunque fuera sólo en forma elemental, ese recuerdo no le abandona. De continuo le sale al paso en los momentos de crisis. Cuando en Milán entra en conocimiento de los neoplatónicos tiene relación con cristianos que simpatizan con esa filosofía o que la han adoptado por suya, como muy apta para la inteligencia de los misterios religiosos. Entre esos cristianos sobresale la figura de san Ambrosio, a la sazón obispo de la ciudad. Tal sería el retablo de saberes (aparte de los que supone el ser maestro de retórica, así como la erudición en heterogéneas lecturas, registradas en las *Confesiones*), que obran en la conciencia de Agustín cuando se retira a Casiciaco. A los que habría que añadir sus años de adoctrinamiento en la secta de los maniqueos. Expondré su pasaje por tales saberes con más detalle a continuación. A saber: cómo Cicerón despierta en él la vocación a la vida intelectual; la falsa vía que recorre en seguimiento de los maniqueos; pasajera atracción por los académicos; contacto con el círculo de cristianos cultos de Milán; encuentro con los neoplatónicos; recuperación del olvido del cristianismo de su infancia al que ahora cree poder dar ascenso con meditada madurez. La sede de la Sabiduría es Dios, comunicada al hombre por su Verbo. La Verdad en El revelada era la que enseñaba la filosofía neoplatónica, pero alcanzada por más seguro camino. Es el final del viaje emprendido tras la lectura hortatoria ciceroniana.

No tenía claro todo esto desde los comienzos, por lo que tampoco lo expresa con claridad. La vía falsa del maniqueísmo, tomada en su primer impulso juvenil, le enredó en aquella visión materialista que tan difícil le hizo desprenderse de la sensualidad. Los neoplatónicos le contagian la presunción de elevarse mediante los recursos de la mente a la sabiduría, como si ésta no fuera don de Dios. En *Retractationes* corrige el Santo esas posiciones. Corregirá asimismo el carácter marcadamente intelectualista de la *beatitudo*, transformándola en integralista, afectante a todo el hombre (también al cuerpo); y que, en su forma perfecta, tendrá lugar en la vida futura.

Ello no implica desdén para la práctica filosófica pagana³. También ésta se interesaba por liberar y salvar el alma. Cristianos y filósofos

3 *Contra acad.*, III, 20, 43: lugar importante para la cuestión aquí estudiada. El aprecio de la filosofía es conservado hasta escritos tardíos, sobre todo la platónica (*De doctr. christ.*, II, 40; subrayando sus limitaciones, todo el libro VIII *De civ. Dei.* VIII, 10). No obstante, el tono laudatorio de *C. acad.* le parecerá excesivo en *Retract.*, I, 1, 4; *ibid.*, I, 3, 3.

tienen en común el ideal de la *vita beata* ⁴. El cristiano cuenta con asistencia para no errar en su identificación y dispone del camino cierto para alcanzarla. Pero no se le dice que ignore el camino andado por los gentiles. La Sabiduría de Dios se comunica germinalmente a todos los hombres. A todos habla el Maestro interior. Los sabios que aplicaron sus dotes naturales a descubrir la verdad se hicieron en diversos grados partícipes de ella ⁵, conforme venía sosteniendo una línea de maestros cristianos desde los Padres apologistas ⁶.

A los Diálogos de Casiciaco se les da el calificativo de «filosóficos». Vale también para algunos otros escritos de ese primer período. La actitud de Agustín en ellos podría denominarse «profiteísta», es decir, receptiva respecto a los saberes provenientes de fuera del cristianismo. Hará nueva reordenación de ellos, más profunda conforme va avanzando en su vida y se penetra de la originalidad cristiana, pero nunca será abierto «reyeccionista» de ese legado (*C. Acad.*, III, 19-20; *De doctr. christ.*, II, 40, 60).

Sobre la parte del mismo cuyo conocimiento más le impresionó procede decir algo ahora. Teniendo en cuenta eso podrá precisarse mejor cuál fuera el *portus philosophiae* en que confiesa navegar por las fechas de neoconverso. (*De b. vita*, 1, 5; *C. Acad.*, II, 1, 1; *Ib.*, III, 2, 3) ⁷.

De paso, puede tener algún interés indicar que las metáforas de viaje marino y vuelta a puerto que ahí emplea Agustín eran usuales en la literatura pedagógica y moral del mundo antiguo. Están presentes en Cicerón ⁸, que fue en buena parte mentor de su itinerario espiritual, como diremos en seguida. El lugar modélico al que referir esas metáforas era la *Odisea* para los griegos, como lo era la *Eneida* para los latinos. Plotino recuerda a Ulises como ejemplo de sabio en pasajes que le eran bien conocidos a Agustín («De la belleza»: *En.*, I, 6, 8). Hay sin embargo un equívoco, o al menos una ambigüedad, en el uso de esa fraseología de expedición fuera de la patria y vuelta a ella para representar la suerte que corre la vida humana. Efectivamente el esquema *exitus-reditus*, que empieza utilizando Agustín lo someterá con el tiempo a censura ⁹. Frente al modelo «Odisea» propondrá el más bíblico-cristiano de «Exodo».

⁴ *De beata vita*, 4, 33; *De civ. Dei*, VIII, 3; X, 32; XVIII, 41, 1; XIX, 1, 3; *Sermo* 150, 2.

⁵ *Contra acad.*, III, 20, 43; *De doctr. christ.*, II, 40, 60.

⁶ «Nam quid aliud fecerunt multi boni fideles nostri?» (*De doctr. christ.*, II, 40, 61, citando a Cipriano, Lactancio, Victorino, Optato, Hilario). En qué medida Agustín depeden de la teología cristiana anterior, en R. Holte, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne* (Paris 1962) pp. 111-24.

⁷ *De beata vita*, 1, 5; *C. acad.*, II, 1, 1; III, 2, 3. Cf. M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron. I, Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de saint Augustin* (Paris 1958). En adelante, y evitando repetir llamadas a pie de página, se incluirán las más repetidas en el texto según las abreviaturas siguientes: *Contra academicos* = CA; *De beata vita* = BV; *De ordine* = O; *Soliloquia* = S; *De moribus Ecclesiae* = ME; *De libero arbitrio* = LA; *De vera religione* = VR; *Confessiones* = C; *De doctrina christiana* = DCH; *De civitate Dei* = CD.

⁸ J. Oroz, 'En torno a una metáfora agustiniana: «El puerto de la filosofía»', en *Homenaje al P. Angel C. Vega*, OSA (Real Monasterio de El Escorial 1968) pp. 407-26.

⁹ *C. acad.*, II, 9, 22; cf. *Retract.*, I, 1, 3.

Ello es que encontramos a nuestro protagonista en las fechas de Casiciaco o en torno a ellas entregado a las meditaciones y coloquios que llama *philosophia*, cuya intención y contenido resume en *Confesiones*: «Dar de lado las esperanzas del siglo y consagrarse por entero a buscar a Dios y la vida feliz» (VI, 11, 19). Son los temas básicos que en efecto aparecen en los escritos en cuestión. En ellos está implicado el de la verdad. La verdad centra el debate de *Contra académicos*; la vida feliz aparece en *De beata vita*; en *Soliloquia* se interese por el alma y Dios. En los tres escritos se implican unos motivos en otros. Lo mismo ocurre en *De ordine*.

En cuanto a la originalidad de asuntos y madurez de desarrollos no hay que esperar demasiado de nuestro autor. No estaba preparado por entonces para medirse, en cuanto a plenitud sistemática y sutilezas técnicas, con los profesionales en la materia. No obstante, acierta a tocar las cuestiones de fondo sobre las que toma partido y ofrece soluciones con juicio certero en cuanto a lo esencial.

2. Pero veamos ya los pasos que da Agustín hasta verle embargado en la *philosophia* que nos dice profesar. Pasos que le inducen a dedicarse a su cultivo o le ofrecen una suma de doctrina que aplaca su ansia de alcanzar la verdad.

Me detendré especialmente en dos, que son dos lecturas: del *Hortensio* de Cicerón en un caso; de ciertos escritos neoplatónicos en otro.

No se trata de que no sintiese otros estímulos, ni de que no recibiera enseñanzas de otras fuentes. A propósito de Cicerón, hay que mencionar la fase de escepticismo por la que Agustín pasa al abandonar la secta de Manes (C, V, 14, 25; V, 10, 19). Por otra parte, los nueve años que pasó en ella, y que coinciden en su vida con la edad de asimilación madura, dejan huella perfectamente reconocible en su ideario. Algunos de sus escritos no existirían sin los maniqueos; y no serían lo que son sin su profesado maniqueísmo.

Particularmente importante es la fuente cristiana de la que bebió a través de su madre Mónica en la infancia. Aunque después distanciado de ese credo, nunca lo estuvo lo suficiente como para que, a cada incitación a la sabiduría, no notara en los escritos que la provocaban el vacío del nombre de Cristo (C III, 4, 8). Su reacción ante cada llamada a cuentas consigo mismo era la de echar mano de las Escrituras; con resultados poco felices hasta el momento de convertirse, pero en todo caso pensando que allí podía encontrar la verdad (C, III, 4, 7; V, 11, 21; VIII, 12, 29)¹⁰. El cristiano germinal y el catecúmeno que fue de niño nunca estuvieron en él muertos pese a las distancias guardadas respecto a la Iglesia durante lustros. Pero estos últimos aprendizajes tienen menos que ver con el asunto de la filosofía en el sentido en que aquí tratamos de ella. Así es que los dejamos en segundo plano. Filosóficas de entero derecho son en cambio las lecturas indicadas: la de Cicerón y la de los neoplatónicos.

De las dos experiencias se habla, primero en *De beata vita*; más por extenso, después, en *Confesiones*.

¹⁰ Testard, op. cit., p. 27 ss.

Respecto al *Hortensio* escribe en *De beata vita*:

«Desde que en el año decimonono de edad entré en contacto en la escuela de retórica con aquel libro de Cicerón llamado *Hortensio*, me inflamó tal *amor philosophiae* que al instante resolví entregarme a ella» (1, 4).

Sobre su encuentro con los neoplatónicos dice en el mismo lugar:

«Leídos algunos, muy pocos, libros de Platón, de quien tú mismo [Malio Teodoro] sé que gustabas, y confiriendo con ellos, en cuanto pude, también la autoridad de aquellos que nos han transmitido los divinos misterios, de tal manera quedé inflamado que hubiese roto con todas las ataduras...» (1, 4).

No se menciona ahí la filosofía, pero sí definidos libros de filósofos, que no ya le excitan a la sabiduría sino que le ofrecen verdades que satisfacen a su mente dando respuesta a las preguntas que por años venía haciéndose.

Por las mismas fechas, en *Contra academicos*, presenta esos libros como puerto de la filosofía buscada, a la vez que enfatiza el entusiasmo que en él produjeron.

«Y he aquí que unos libros densos... esparcieron sobre nosotros los perfumes de Arabia, y destilaron unas contadas gotas de su esencia sobre aquella débil llama. Increíble, ¡oh Romaniano!, fue el incendio en que me abrasaron, realmente increíble; más de lo que tú piensas. ¿Qué puedo añadir?, increíble para mí mismo cuando pienso en ello. No me atraían ya los honores, la pompa vana, el deseo de la vana gloria, los incentivos y halagos de la vida mortal. Vivía todo entero concentrado en mí mismo. Confieso que recordé de paso la religión que me había sido enseñada en la infancia y que me había penetrado en la médula; y fue ella la que me arrebató sin yo deliberarlo hacia sí. Y confuso, rápido, ansioso tomé al Apóstol Pablo...» (CA, II, 2, 5).

En ese mismo lugar, recordando la impresión del *Hortensio*, la define como llama lenta, frente al gran incendio que provocaría Plotino. Es de notar que, en *Confesiones*, se enfatiza más la excitación provocada por aquel libro. *Contra academicos*, en cambio, encuentra ese mismo tono para referirse a la impresión de la filosofía neoplatónica. Aparece ahí el *Hortensio* (lo que ocurre en tres ocasiones) como un hito, es cierto, de su itinerario espiritual, pero sin especial acento. Cicerón fue insustituible despertador de su alma para la reflexión, pero no tenía demasiado bagaje de saber sólido que dar a sus lectores. En efecto, si contribuyó a elevar los estudios filosóficos entre los romanos (CA, I, 3, 8), su filosofía se quedaba en «amor a la verdad», desesperando de la certeza de alcanzarla. El *Hortensio* gana para la filosofía a Trigeccio y a Licencio (CA, I, 1, 4); el admitir eso mismo de nuevo respecto a Licencio, celebra que le inflamara más que la poesía para dedicarse a ella (III, 4, 7); y cita un pasaje del libro, contra el que sin embargo dirige su argumentación (III, 14, 31). Hemos visto, en cambio, con qué fuerza pinta en ese lugar el ardor despertado por los libros platónicos, cuya lectura encuentra ilustradora, pero ambivalente, en *Confesiones*.

En esa diferencia de acentos no parece pesar la distancia de los influjos, sino los destinatarios. Los *Diálogos* pueden tener cualquier lector

(O, I, 11, 31). Las *Confesiones* se dirigen a la edificación de los fieles. Para éstos podía ser peligrosa la alabanza de unos filósofos (neoplatónicos) que hasta explicarían los misterios mejor que los cristianos, ya que los razonaban del todo. ¿No vió peligro el propio Agustín en la eventualidad de haberse encontrado con ellos después, y no antes, de verse convencido por la fe? (C, VII, 20, 28). Así que, cuando en *Confesiones* habla de ellos, subraya lo que tienen de orgullo, y lo que les falta respecto a la confesión de la verdad revelada (C, VII, 9, 13-15). No sorprende que en otro escrito, para lectores fuera de la Iglesia, como la *Ciudad de Dios*, vuelva a ponderar la filosofía platónica. A los cristianos, en cambio, poca mella podía hacerles Cicerón, que no les ofrecía un dogma alternativo al de la Iglesia. Cicerón era buen estimulante para buscar la verdad, pero poco efectivo a la hora de ofrecerla. Así que, cuando se trata (*Diálogos*) de afirmar la sabiduría, sea secundaria la ayuda del romano; es más bien un estorbo (*Contra academicos*). Pero cuando se trata de evitar que la gente se duerma siempre puede ser útil (*Confesiones*).

Pasemos ahora a los pasajes de *Confesiones* en los que narra esas mismas experiencias. En primer lugar, la de la lectura del *Hortensio*.

«Estudiaba yo entonces, en edad aún inmadura, los tratados de elocuencia, en la que, con fines condenables y vacuos para deleitarme en la humana vanidad, anhelaba yo sobresalir. Siguiendo el curso habitual de los estudios hube de llegar al libro de un cierto Cicerón, en el que casi todos admiran la lengua, no así el alma (pectus). Ese libro contiene una exhortación a la filosofía (exhortationem continet ad philosophiam) y se llama *Hortensio*. Tal obra modificó mi sentir y enderezándome hacia ti, Señor, mudó mis preces convirtiendo en otros mis votos y deseos. Se envileció para mí de pronto toda vana esperanza. Ansiaba con ardor increíble la inmortalidad de la sabiduría, y comencé a elevarme para volver a ti... Y no me interesaba dicho libro en vistas al refinamiento de la lengua; no era la manera de expresarse lo que me persuadía, sino lo expresado» (C, III, 4, 7).

Aquí encontramos apuntado ya lo que entiende por filosofía. No eran los contenidos de la formación retórica, dispuestos para educar en el buen decir, sino el ideario o la sustancia de pensamiento. La filosofía que podía aprenderse en Cicerón, aunque deudora de la tradición griega, respondía al concepto que de ella se hacía el orador romano: el que, sirviéndose de la dialéctica, alcanzaba plenitud en la elocuencia¹¹.

Recuerda el origen griego del término «filosofía», que traduce por *amor sapientiae*, a la vez que identifica la Sabiduría con Dios (C. III, 4, 8). Lo que aparece ya en *De beata vita*, 4, 34. A la vez recuerda a san Pablo, cuando, en Col. 2, 8, pone en guardia a los creyentes frente a los seductores que según el estilo de los hombres se sirven de la filosofía para el engaño. Pablo mismo, no obstante, ve la doctrina de Cristo como «sabiduría» (1 Cor. 1, 18). Secundándole Agustín: existen seductores que colorean y oscurecen sus errores cubriéndolos con el grande, dulce y hermoso nombre de la filosofía (C. III, 4, 8). De ahí el cuidado que habrá que aplicar para servir a la Sabiduría misma y no a unas u otras sectas

11 Cicerón, *De oratore*, II, 4.

que puedan aparentarla (C. III, 4, 8). La Escritura no veda el trato con los filósofos, sino con los filósofos según el mundo (O, 5, 11, 32; CA, III, 19-20).

La sabiduría misma la encontrará en la verdad cristiana. Pero le dispone a admitirla, venciendo las resistencias que lo obstaculizaban, nueva lectura; en este caso, la de los libros neoplatónicos. Hasta esa lectura la forma de vida que practica Agustín es la despertada en él por Cicerón siendo estudiante de Cartago. Más bien amor a la sabiduría que sabiduría alcanzada. El impulso de búsqueda de la verdad le ayuda a desechar otras formas de vida, aunque no corta con todos los atractivos, como el de la sensualidad. El anhelo de encontrar la verdad no es todavía esa verdad. En efecto, el ardor que suscita en él el *Hortensio* no va más allá de despertar una vocación (CA, III, 3, 6; C, III, 4, 8). Lo cual es importante y preferible a cualquier otro bien o atractivo, pero no es el «fin del viaje». En el libro VIII de las *Confesiones* hace esa declaración. «Muchos años míos habían pasado para mí —unos doce aproximadamente— desde que en el año diecinueve de mi edad, leído el *Hortensio*, me había sentido excitado al estudio de la sabiduría, pero difería yo entregarme...» (VIII, 1, 17). De *veritate non inventa* habla en páginas anteriores (VII, 5, 7). Somete a examen el estado de ánimo fluctuante que le hace retrasar la entrega. Convencido de la forma de vida que seguir, no está decidido a falta de «encontrar algo cierto». Había recorrido largo trecho desde los diecinueve años «en que empecé a ansiar dedicarme a la sabiduría». Ya tenía treinta y se encontraba aún en ese mismo estado (V, 11, 18). Es cuando, con un grupo de amigos, proyecta el conventículo de «filósofos» que se menciona en VI, 14. Desde que asiste a la predicación de Ambrosio empieza a encontrar plausible la fe cristiana. Ve que eran insustanciales las objeciones de los maniqueos contra ella. La adhesión a éstos se debilita, encontrando más dignas de crédito las enseñanzas de los filósofos con los que compara a los maniqueos. Pero incluso los dichos de éstos los deja en probables, «dudando de todas las cosas y fluctuando según el criterio de los académicos». Busca argumentos con que argüir de falsedad a los que hasta entonces habían sido sus correligionarios, que decide al fin abandonar. Ya no maniqueo, sus filósofos de entonces le ofrecen poca ayuda para curar la debilidad de su alma. «No encontraba en ellos el nombre saludable de Cristo». Decide permanecer catecúmeno en la Iglesia católica, pero sin haber brillado sobre él «nada cierto». Ya no maniqueo, todavía no se ha entregado a la verdad cristiana. No encontraba a ésta absurda, pero tampoco más que plausible. Su causa podía ser defendida, como lo hacía Ambrosio, pero esto podía no indicar más que el obispo era elocuente y persuasivo (C, V, 13-14; VI, 1, 1; 2, 2; 4, 5).

En el examen a que somete su experiencia declara haber creído de algún modo siempre en Dios y en la Providencia: «siempre creí que existías [Dios] y tenías cuidado del género humano». Encontraba oscuridades en el modo de representarse a Dios y desconocía el camino para ir a El. Empieza a sospechar que para superar sus dificultades ha de añadirse la autoridad a la razón: no se hubieran dado las Escrituras a todo el mundo de no ser que por ellas quiere Dios que le busquemos y creamos (C, V, 5, 7-8).

Sus motivos de duda obraban en dos frentes: cómo concebir una sustancia espiritual y cómo explicar el origen del mal. Los dos, residuo de la malformación maniquea (C, VII, 3, 4; 4, 6). La autoridad de las Escrituras, a través de la interpretación espiritual que Ambrosio hacía de ellas, le orientan hacia la superación de esas dudas. Los razonamientos no le apartan ya de esa autoridad: *non sinebas ullis fluctibus cogitationis auferri ab ea fide, qua credebam...* (y enumera los dogmas cristianos básicos) (C, VII, 7, 11). Aunque algunos de esos dogmas, sobre todo el misterio de Cristo encarnado, los entendiera por entonces incorrectamente (C, VII, 19, 25).

Es la situación en la que nos presenta su encuentro con los libros neoplatónicos. Ellos le instruyen sobre la certeza que se alcanza por «la mirada interior». A la vez se da cuenta del peligro de ese descubrimiento cuando no se practica en la escuela de humildad del Verbo que se dignó habitar entre nosotros.

Sobre la lectura en cuestión escribe:

«Por medio de un hombre hinchado de inmoderada soberbia pusiste en mis manos algunos libros de los platónicos, traducidos del griego al latín. Y en ellos leí —no ciertamente con estas palabras, pero sí sustancialmente eso mismo, apoyado con muchas y variadas razones— que ‘en el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y Dios era el Verbo’» (C, VII, 9, 13).

Un pasaje ulterior recoge la felicitación que recibe por parte de Simpliciano, sacerdote del entorno de Ambrosio, cuando le cuenta haber leído esos escritos platónicos, en la traducción de Mario Victorino. «Me felicitó por no haber dado con las obras de otros filósofos, llenas de falacias y engaños, *secundum elementa huius mundi* (Col. 2, 8), sino con éstos, en los cuales se insinúa por mil modos a Dios y su Verbo» (C, VIII, 2, 3).

La superioridad de esos filósofos y su mayor conformidad con la doctrina cristiana es reconocida en *Contra academicos* (III, 20, 43). Precisa en otro lugar que le facilitaron la comprensión de la «verdad incorpórea» y le abrieron el camino para elevarse a entender «lo invisible por las cosas creadas» (Rom, 1, 20; C, VII, 20, 26).

Es cuando siente estar en posesión de la certeza buscada. A la forma de sabiduría que ello supone es a la que se refiere en *De beata vita: ergo vides in qua philosophia quasi in portu navigem* (1, 5).

Le parecerá entonces extraño el opinar de los filósofos académicos con los que, tras dejar a los maniqueos, creía tener que contentarse. La verdad filosófica brilla ahora tan clara que la supone conocida incluso de los académicos. Y sugiere al respecto que, en efecto, era la que de hecho profesaban los doctos dentro de la escuela, pero que no exponían en público para sustraerla a las malinterpretaciones del vulgo (CA, II, 10, 24; III, 7, 14; III, 17, 38)¹².

Se entiende así en posesión de la *vera philosophia*. En ella se alía la verdad platónica, sustanciada al correr de los siglos en la meditación

¹² Mantuvo esa misma opinión hasta su edad madura (*Epist. 118*, 3, 16). Bréhier la hace remontar a Diógenes de Gnido, luego recogida por otros autores, como Cicerón y Sexto Empírico (*Historia de la Filosofía* [Buenos Aires 1944] I, p. 375).

de los más grandes entre los filósofos, con la autoridad de Cristo (CA, III, 20, 43).

Como resumen (pormenorizado en *Confesiones*) del itinerario descrito *ad philosophiae portum*: 1) Lectura del *Hortensio*, a los diecinueve años, y ardorosa vocación a la vida intelectual. 2) Adhesión al maniqueísmo, seducido por la promesa de verdad que le hace la secta; profeso en ella durante nueve años, aunque con tibieza creciente. 3) Oye a Ambrosio y encuentra la alternativa religiosa católica tan plausible como la maniquea, incluso más que ella. 4) En todo caso, aprende en los filósofos cosas que le merecen más crédito que sus antiguos correligionarios. 5) Las enseñanzas de los filósofos que cultiva no pasan de probables, por lo que provisionalmente, y en tanto que no se le imponga algo seguro, se declara escéptico (académico). 6) Contacto con la intelectualidad de Milán entre la que se cultivaba la filosofía neoplatónica, y algunas de cuyas figuras eran cristianas. 7) Ambrosio le descubre el sentido espiritual de la Escritura, en sus sermones, en los que aplica la máxima: «la letra mata y el espíritu vivifica»; la Escritura se hace así creíble. 8) Lee algunos tratados neoplatónicos, en los que descubre el mundo espiritual y el método de la interioridad para acceder a él. 9) Al consultar ahora los textos bíblicos encuentra en ellos, incluso con superior plenitud, lo mismo que estos filósofos enseñaban; pero celebra haberse acercado a las Escrituras después de conocer a los filósofos, por los que, de haber ocurrido las cosas en sentido inverso, acaso se hubiera visto seducido. 10) El *plus* que le falta a la filosofía es el nombre de Cristo; aquella ha podido indicar el lugar de la verdad, pero no el camino para llegar a ella. 11) La *vera philosophia* se asegura en la autoridad de Cristo (CA, III, 20, 43; *De q. an.*, 7, 12; C, VI, 4, 6).

En suma, excitado al cultivo de la filosofía, la acepta de los primeros que se la ofrecen con visos de estar en posesión de ella, es decir, los maniqueos. Descubre con el tiempo que los filósofos al uso conocían el mundo y sus misterios mejor que aquellos sectarios, por lo que deja a éstos para seguir a los filósofos, primero a los académicos y después a los platónicos, que son los verdaderamente tales. Paralelamente se instruye en la verdad cristiana y acaba convencido de que ésta enseña a su vez lo mismo que los filósofos, ya identificados con los platónicos, pero también mejor que ellos. La filosofía verdadera se encuentra, pues, en la verdad cristiana.

El resumen autobiográfico contenido en *De beata vita* señala a su vez esos mismos pasos, aunque sin la riqueza de datos de las *Confesiones*. 1) «Leí en la escuela de retórica el libro de Cicerón llamado *Hortensio*, que inflamó mi alma en ardor y deseo de la filosofía». 2) Hace largo camino rodeado de nieblas, viendo hundirse en el océano unos y otros astros que le extravían. 3) Se persuade por un tiempo de que «más vale creer a los que enseñan que a los que mandan, y cae en la secta de unos hombres que veneraban la luz física como la realidad suma y divina». 4) Cuando le decepcionan aquellos hombres se entrega a los académicos. 5) Llega a Milán y encuentra el norte que iba a guiarle escuchando los sermones de Ambrosio y frecuentando el trato con cristianos de su círculo. 6) Le retienen la servidumbre de la carne y la ambición de los honores antes de entregarse al «estudio de la filosofía verdadera».

7) Lee los tratados neoplatónicos, compara con ellos la autoridad de los libros que declaran los divinos misterios y experimenta la moción decisiva para dirigirse al puerto del suspirado reposo, su estado de salud contribuye a acelerar esa decisión. 8) Confiesa haber alcanzado el puerto de la filosofía, aunque experimente dudas y vacilaciones en lo tocante a la solución de determinados problemas (1, 4-5): la naturaleza del alma y el origen del mal¹³.

Veamos cómo presenta esa filosofía en *Contra academicos*, su primer escrito. En tres ocasiones recuerda el *Hortensio* (I, 1, 4; III, 4, 7; III, 14, 31). Alude a la virtud que tuvo para suscitar su vocación a la sabiduría. Pero cuando Agustín habla ahí de la filosofía por la que se sintió increíblemente inflamado, se refiere a los platónicos (II, 2, 5). La que puede encontrarse en el romano, en el caso de que profesara alguna distinta de su pública confesión de escepticismo probabilista, no era otra que la platónica. Los académicos pudieran ser que ocultaran esa su verdadera convicción, atendiendo a las circunstancias, sobre todo por las toscas ideas materialistas defendidas por epicúreos y estoicos (CA, II, 8, 24; III, 7, 14; III, 17, 38).

En la discusión de *Contra academicos* entra en la actitud de aquella tercera clase de hombres que han pasado por la duda, o que han tenido que ir sorteando obstáculos y dificultades como en un azaroso viaje por mar. Las otras clases de hombres eran, por un lado, los que nunca había tenido dudas; por otra, los que no esperaban salir de ellas: los sin-duda y los no-es-posible-salir-de-dudas (BV, 1, 2). La tipificación parece hecha justamente teniendo in mente a los académicos, como muestra de esa segunda clase de hombres, que desconfiaban de alcanzar la verdad. Ello es que la discusión al caso empieza recordando a Romaniano, destinatario del escrito, cómo en el círculo de amigos al que pertenecía estaban todos interesados en el problema de la filosofía, cuyo centro es el de la verdad. Tras definir lo que ha de entenderse por sabiduría, recuerda la filosofía firme que él, Agustín, profesada con los neoplatónicos. Oye, tras eso, las objeciones de los contrarios o expone su doctrina. Para, a continuación, ver el modo de salir al encuentro de alguna verdad. Primero procede arguyendo *ad hominem* a los propios ascéticos: si buscan la sabiduría algo saben de ella, aunque sea que no pueden alcanzarla. Después muestra que es posible tener certezas sobre distintas áreas de la filosofía: la natural, la racional, la moral, y particularmente la dialéctica. Es el momento de introducir el punto de vista platónico y su tesis del «mundo inteligible» (CA, III, 17, 37). La ceguera para él da razón del extravío en el mar sin encontrar puerto de la facción académica. Resultado: atenerse a la autoridad de Cristo y, puesto que se

13 Las fases de ese itinerario —su figura y su genio— las encontramos hoy estudiadas y discernidas con refinado virtuosismo. Así, por ej., en P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* (Paris 1950); J. J. O'Meara, *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion* (London 1954); P. Brown, *Biografía de Agustín de Hipona* (Madrid 1969); A. C. Vega, 'Introducción general a la filosofía de san Agustín', en *Obras de San Agustín* (BAC, Madrid 1946) II, pp. 11-245; M. F. Sciacca, *San Agustín* (Barcelona 1955); C. P. Mayer, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, 2 vols. (Würzburg 1969 y 1974).

siente interesado en razonar sus creencias, adherirse a los platónicos en cuanto no se opongan a la verdad de las Escrituras. La filosofía a la que se adhiere, es, por otra parte, la suma probada de la reflexión secular de los sabios antiguos, entre los que sobresalen Aristóteles y Platón. Esos dos filósofos no han de verse como defensores de sentencias contrarias. Porfirio había probado su acuerdo, y esa era la tesis difundida en el neoplatonismo¹⁴. Así que tal doctrina podía aceptarse como la que expresaba la «perfecta filosofía» (CA, III, 19, 42; III, 20, 43)¹⁵.

2. IN PHILOSOPHIAE PORTU

La *vera philosophia* que hace suya Agustín es la *sapientia*. Como vamos a ver, ésta se identifica con *vera religio*. Buscar la sabiduría e, incluso, creerse en posesión de ella, no es algo exclusivo de los cristianos. Los filósofos estaban en esa creencia. Los herejes lo son por presumir ofrecerla con más garantía que los católicos. Para decidir entre esa pluralidad de ofertas de la sabiduría será bueno fijarse más que en ella misma, en el camino que se propone para alcanzarla. Agustín concede importancia especial a la cuestión del método o camino que conduce a la verdad. En la verdad misma, en el *quo itur*, todos los hombres coinciden. Sin embargo, es muy distinto lo señalado como tal *quo itur*, ello depende del *qua itur*, del camino seguido en buscarla. A este respecto le había aleccionado su propia experiencia. En tanto buscó la verdad por el que se le ofrecía como camino real de la sola razón no hizo sino andar de extravío en extravío. Importa acertar con el verdadero camino para que la llegada sea la verdad¹⁶.

14 Ese armonismo entre los dos clásicos de la filosofía no era sin embargo compartido por Plotino: cf. E. Bréhier, «Notice» a *Ennéades* (Paris 1936) VI (1^{re} partie), pp. 8-9.

15 Sobre qué escritos neoplatónicos pudo leer Agustín no hay acuerdo entre los estudiosos. Sería básicamente Plotino, para P. Henry, *Plotin et l'Occident* (Louvain 1934); sería, en cambio Porfirio para W. Theiler, *Porphyrios und Augustin* (Halle 1933); que se trata de obras de esos dos autores lo sostiene P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident* (Paris 1943) y J. J. O'Meara, *The Young Augustine* (London 1954). En todo caso, las lecturas serían parciales: algunos tratados de las *Eneadas* (I, 6; I, 8; V, 1; V, 2...); de Porfirio: *De regressu animae* y *La filosofía de los oráculos*. Estos resultados están todavía sujetos a crítica. También pudo informarse en otro tipo de fuentes: cf. A. Solignac, 'Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin', en *Recherches Aug.*, Suppl. (Paris 1958) I, pp. 113-48.

16 Refiriéndose en *Confesiones* a la diferencia entre lo leído en los neoplatónicos y lo atestiguado en las Escrituras subraya: «Et coepi et inveni, quidquid illac verum legeram, hac cum commendatione gratiae tuae dici» (C, VII, 21, 27). Reconoce, sin embargo, que en el momento a que se refiere era todavía más presuntuoso que instruido, al no seguir el verdadero camino de su instrucción: «Garriebam plane quasi peritus et, nisi in Christo, Salvatore nostro, viam tuam quaererem, non peritus, sed periturus essem. Iam enim coeperam velle videri sapiens plenus poena mea et non fiebam, insuper autem inflabar scientia» (C, VII, 20, 26). En la conclusión de ese libro VII: «Et aliud est de silvestri cacumine videre patriam pacis et iter ad eam non invenire et frustra conari per invia, circum obsidentibus et insidiantibus fugitivis desertoribus cum principe suo leone et dracone (Ps. 90, 13), et aliud tenere viam illuc ducentem cura caelestis imperatoris munitam (VII, 21, 27)». Cf. Pascal, *Pensées* (éd. Brunschvicg, Paris 1958) n. 233.

Cuando se hace cristiano, al ver disipadas sus dudas, sabe que la razón ha de ser auxiliada por la autoridad. Es lo que afirma desde sus primeros escritos. Y aunque no abuse en ellos de las razones de autoridad, pone en ejercicio la autoridad de la razón apoyándose en sus convicciones cristianas. (O, II, 5, 16; II, 9, 26-27; CA, III, 19, 27).

Una buena oportunidad para exponer su método de ida a la verdad —*quid mihi de invenienda ac retinenda veritate videatur*— es el escrito *De utilitate credendi* (391), que dirige al maniqueo Honorato. Sabemos que los maniqueos recusaban toda autoridad prometiendo a los suyos estricta racionalidad (1, 1-2). Detrás de esa promesa Agustín termina descubriendo vacía arrogancia. Cuánto más sensato es ver lo que acontece ya en nuestras convicciones sobre las propias cosas humanas, que no podemos tenerlas sin dar crédito a los demás. Crédito racional, siendo lo irracional lo contrario (7, 17; 12, 26; 14, 31). La instrucción en cualquier disciplina la confiamos a las autoridades en la materia (7, 17). ¿Por qué la sabiduría, sobre la que pesa la responsabilidad máxima cuando se indaga la verdad, ha de renunciar a la ayuda de los reconocidos como sabios? (cap. 7). Eso no significa ser crédulo, sino ser sensato (cap. 10).

Con esa ocasión resume una vez más cuál fuera su propia experiencia, cómo se vió libre de sus irresoluciones, cómo abandona a los maniqueos, siente insatisfacción de los académicos, departe con Ambrosio y decide quedarse en catecúmeno cristiano (8, 20); en la religión insita en él de niño y desdeñada desde los diecinueve años (1, 2). Todo ello producto de la reflexión acerca de *quonam modo verum inveniendum esset* (8, 20). Llega a la conclusión de que «es imposible encontrar la religión verdadera (antes ha escrito que la *vera religio* es la *sapientia* buscada, 7, 14) sin empezar creyendo aquello que después se llega a comprender... (9, 21). Y razona a continuación por qué es la fe y no la razón el principio de cualquier discencia. La autoridad de la sabiduría que ha satisfecho su ansia de verdad la encuentra en Cristo: Sabiduría de Dios, que es la Verdad (14, 31; 15, 33).

Ese método es el que venía proponiendo desde que se hace cristiano. Las máximas en que lo formula se convertirán en doctrina común¹⁷. *Credere* y *docere* son actividades que marchan juntas: «no es una cosa la filosofía, esto es el estudio de la sabiduría y otra la religión» (VR, 5, 8). La autoridad es la puerta de ingreso en la verdad (O, II, 9, 26). La autoridad de Cristo se complementa con las doctrinas de los filósofos (CA, III, 20, 43). El camino hacia la verdad y el bien son cosa más de fe que de razón (CA, II, 2, 4; III, 6, 13). Puede seguirse doble camino para disipar nuestras oscuridades: la razón o la autoridad (O, II, 5, 16). Nadie buscará adecuadamente a Dios si no creyere antes lo que después ha de conocer (LA, II, 2, 6).

Para fórmulas más plenas y claras hay que salir de los escritos de juventud. Es razonable creer, y en este sentido vale el principio: *intellige ut credas*. La inteligencia efectiva sigue al creer, de modo que la prioridad corresponde a la fe: *crede ut intelligas*. *Praecedit fides, sequitur*

17 Cf. J. Pegueroles, *El pensamiento filosófico de san Agustín* (Barcelona 1972) pp. 15-22; Holte, op. cit., p. 303 ss.; M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode* (Graz 1957) I, p. 125 ss.

intellectus (Sermo 118, 1). *Noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas* (In Joan., 29, 6). *Fides praecedat rationem* (Epist. 120, 1). *Intellige, ut credas, verbum meum; crede ut intelligas verbum Dei* (Sermo 43, 9).

En tanto que Agustín busca la verdad por la sola razón, atendiendo a lo que le ofrecían los maniqueos, su aspiración se ve frustrada. El auxilio divino le libera para emprender mejor vía. Es la que propone siguiendo su propia experiencia y escarmiento: *intelligere quod credidimus*. La trazada por el profeta en aquella sentencia que gusta de citar: *nisi credideritis, non intelligetis* (Is. 7, 9 [lec. de los LXX]: LA, I, 2, 4; II, 2, 6...).

Un tratamiento directo y resumido de esta cuestión se contiene en la *Epist. 120* (a Consencio, del año 410). Dios no odia a la razón por la que nos hizo superiores a los animales. Lo que se afirma en la fe ha de investigarse con el intelecto. El creer no excluye el razonar, pues «ni creer podríamos si no tuviésemos almas racionales» (1, 2-3). *Fides praecedat rationem... hoc utique rationis est... Proinde ut praecedat rationem, rationabiliter visum est*. Y si ese precepto es racional, en algún sentido, *ratio, quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem* (1, 3). Ni las mismas Escrituras, que la fe acepta antes de entenderlas, serán útiles si no se entienden rectamente. Los herejes son tales por haber entendido mal las verdades de fe. De ahí el encomio que Agustín hace del entendimiento: *intellectum vero valde ama* (3, 13).

El método seguido y la *philosophia* profesada por Agustín se corresponden con la experiencia de su vida. La procesación racional de su doctrina corre paralela a y está condicionada por su «proceso de conversión». También esa doctrina toma la forma de una «filosofía convertida»¹⁸. Lo que significa ser y pensar, vivir, actuar y existir desde y en la obediencia al orden de la creación y la redención, no desde y en el orden de una naturaleza y una razón autónomas.

A este respecto procede añadir: La filosofía que practica Agustín desde su conversión no es la tentadora de aquel conocimiento que hacía o presumía hacer del hombre un dios: *eris sicut deus*. Esa filosofía echaba sus raíces fuera del suelo de la religión revelada. Aunque no rechaza

18 La «conversión a la filosofía» era un fenómeno bien conocido dentro del propio paganismo. Dado el carácter de la «filosofía» en los primeros siglos de nuestra era, dedicarse a ella tenía significado religioso, por donde ha de medirse el alcance de dicha «conversión» (A. D. Nock, *Conversión* [Oxford 1933] p. 173 ss.). Sobre la conversión religiosa, ver G. Bardy, *La conversion au christinisme durant les premiers siècles* (Paris 1949). La relación de la conversión cristiana de Agustín con la forma de conversión filosófica, en H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris 1949) p. 169 ss. En *De ordine* se expresa Agustín como podía hacerlo un platónico; sin embargo, la letra filosófica esconde el espíritu cristiano: «A quibus enim rebus putas orare ut convertamur ad Deum eiusque faciem videamus, nisi a quodam coeno corporis atque sordibus et item a tenebris quibus nos error involvit? Aut quid est aliud converti, nisi ab immoderatione vitiorum, virtute ac temperantia in sese attolli? Quidve aliud est Dei facies, quam ipsa cui suspiramus et cui nos amatae mundos pulchrosque reddimus, veritas?» (O, I, 8, 23; comparar con BV, 4, 32-34). *De catechizandis rudibus* está escrito teniendo como pauta la experiencia de su propia conversión; en este sentido son sus «confesiones» aplicadas a la práctica pastoral, donde se tiene en cuenta no sólo a los iletrados, sino a quienes, como en su caso, están versados en los estudios liberales (8, 12).

el legado de verdad que pueda contener, sí rechaza su forma de ofrecerla. No se trata de verdades que la razón pueda proponer como patrimonio propio. El suelo legítimo de esas verdades es la religión cristiana. Tomándolas de los paganos, las restituía de ilegítimos poseedores a sus verdaderos dueños. En esa restitución le iba su legitimidad a la *vera philosophia*. Esta no puede ser dote del hombre *natural pagano*, ni obra meramente humana en competencia imitativa del obrar divino, sino que lo era del hombre creado y redimido cristiano (realidades esas inauditas para los gentiles); por tanto nacidas de la Sabiduría divina humillada en Cristo (CA, III, 19, 42). Puede decirse, por consiguiente, que las escuelas de filósofos, que oficialmente cerrará Justiniano el año 529, las había cerrado (y por las mismas causas o motivos) Agustín el 386, en relación con su obra personal. Anulada una legitimación o razón de ser de la filosofía, conservaba no obstante el saber ofrecido por ella, *interim quod sacris nostris non repugnet* (CA, III, 20, 43) ¹⁹.

Se dirá que lo últimamente expuesto toca al método de filosofar, pero no a la filosofía sustantiva. Pero ocurre también en este caso lo que sabemos por otros en la historia del pensamiento: el método re-

19 Esa conservación con mejor empleo ha de entenderse no como vaciado de la verdad cristiana en los moldes de la filosofía, sino como la puesta a servicio de ésta en la elucidación de aquélla. Es la estrategia que vemos puesta en práctica por Agustín ya en CA. De modo más metódico, en *Conf.*, VII, 21, 27; La *Epist. 118* declara el hecho de ese trasvase de la verdad de suelo pagano al cristiano en estos términos: «Cum igitur tanta sit caecitas mentium per alluvium peccatorum amoremque carnis, ut etiam ista sententiarum portenta, otia doctorum contere disputando potuerint, dubitabis tu, Dioscore, vel quisquam vigilanti ingenio praeditus, ullo modo ad sequendam veritatem melius consuli potuisse generi humano, quam ut homo ab ipsa Veritate susceptus ineffabiliter atque mirabiliter, et ipsis in terris personam gerens, recta praecipiendo, et divina faciendo, salubriter credi persuaderet quod nondum prudenter posset intelligi? Huius nos gloriae servimus, huic te immobiliter atque constanter credere hortamur, per quem factum est, ut non pauci, sed populi etiam, qui non possunt ista diiudicare ratione, fide credant, donec salutaribus praeceptis adminiculati, evadant ab his perplexitatibus in auras purissimae atque sincerissimae veritatis. Cuius auctoritatis tanto devotius obtemperari oportet, quanto videmus nullum iam errorem se audere extollere, ad congregandas sibi turbas imperitorum, qui non christiani nominis velamenta conquirat... Conantur ergo [haeretici] auctoritatem stabilissimam fundatissimae Ecclesiae quasi rationis nomine et pollicitatione superare. Omnium enim haeticorum quasi regularis est ista temeritas. Sed ille fidei imperator clementissimus, et per conventus celeberrimos populorum atque gentium, sedesque ipsas Apostolorum arce auctoritatis munivit Ecclesiam, et per pauciores pie doctos et vere spirituales viros, copiosissimis apparatibus etiam invictissimae rationis armavit. Verum illa rectissima disciplina est, in arcem fidei quam maxime recipi infirmos, ut pro eis iam tutissime positae fortissima ratione pugnetur. Platonici vero, qui falsorum philosophorum erroribus illo tempore circumlatrantibus, non habentes divinam personam qua imperarent fidem, sententiam suam tegere quaerendam, quam polluendam proferre maluerunt, cum iam Christi nomen terrenis regnis admirantibus perturbatisque crebresceret, emergere coeperant, ad proferendum atque aperiendum quid Plato sensisset. Tunc Plotini schola Romae floruit, habuitque condipulos, multos acutissimos et solertissimos viros. Sed aliqui eorum magicarum artium curiositate depravati sunt, aliqui Dominum Iesum Christum ipsius veritatis atque sapientiae incommutabilis, quam conabantur attingere, cognoscentes gestare personam, in eius militiam transierunt. Iaque totum culmen auctoritatis lumenque rationis in illo uno salutari nomine atque in una eius Ecclesia, recreando atque reformando humano generi constitutum est» (*Epist. 118*, 5, 32-33).

dunda en doctrina. Es lo que ocurre, por ejemplo, en Descartes, Hegel o Husserl.

El método sobre el que insiste Agustín es el *qua itur* o vía mediadora que fija el lugar donde tienen su sede los argumentos o razones. El *qua itur* mediador es Cristo, sede a la vez de la Sabiduría, la Verdad El mismo. De modo que la identificación del acceso a la verdad instala en la Verdad. Hablando, pues, del método se habla de la *philosophia* buscada y gracias a ese método encontrada. *Ipsa est via quae est veritas; ipsa est quo is; ipsa est qua is* (In Joh; 13; 4, 34, 9; CD, XI, 2).



¿Estamos ya en puerto filosófico de aguas transparentes? Al responder a esa cuestión empiezan surgiendo ciertas dudas. La fundamental atañe a si el Agustín recién convertido filosofa desde la Sabiduría de Cristo o lo hace, en esos primeros momentos, como mero neoplatónico.

Existe al respecto una ya larga controversia. Según la opinión más corriente el cristiano que aparece en las *Confesiones* con toda claridad es ya el que medita en Casiciaco, y no hay *hiatus* o solución de continuidad entre los escritos de esa época y los de etapas posteriores. Todos ellos se integran en un homogéneo «proceso de conversión», siendo esa conversión una: la que le lleva a ser cristiano. Aunque sea cierto que entiende a los neoplatónicos en estrecha familiaridad con los creyentes. Pero otros cristianos antes que él habían andado ya ese camino de síntesis entre Atenas y Jerusalén²⁰.

La otra línea de interpretación discute esa continuidad. En disposición crítica, incluso hipercrítica, cree descubrir en el período de Casiciaco al simple converso a la filosofía neoplatónica, pero no al cristiano. Con ello se cuestiona la historicidad de las *Confesiones* cuando narran lo sucedido por las fechas de diez años antes. Agustín en Casiciaco sería un filósofo sin preocupaciones teológicas o sólo partícipe de ellas en el sentido en que lo eran los escritos neoplatónicos objeto de sus entusiasmos. Confrontando unos escritos con otros, *Diálogos* y *Confesiones*, descubren estos intérpretes entre ellos una solución de continuidad. Toman por históricos los primeros, y ven en las *Confesiones* la proyección hacia atrás de estados de ánimo que sólo alcanza su autor después de ordenado sacerdote (391). Para 386 sería su conversión, de querer utilizar esa palabra, sólo moral y filosófica²¹.

El debate entre continuista y discontinuistas ha llegado hasta hoy mismo. Puede darse, no obstante, por tesis establecida la que sostienen los primeros. Sin embargo el material de prueba alegado por los contrarios en favor de la suya ha contribuido a desmenuzar el problema y a

20 La controversia tiene ya larga historia. El estado actual de la cuestión puede verse resumido en A. Solignac, «Introduction» a *Les Confessions* (*Oeuvres de saint Augustin*, BA, 13 [Paris 1962]) pp. 55-84. Respuesta matizada en el sentido de la tesis tradicional, en J. J. O'Meara, *The Young Augustine*, caps. IX y X, p. 131 ss.

21 Cf. Solignac, loc. cit., Significativa muestra, negativa de la conversión teológica y espiritual de Agustín, por las fechas de los primeros escritos, en P. Alfarcic, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin* (Paris 1918). Ver nota 18.

que conozcamos esos años de la vida de Agustín, así como su ideario e influjos recibidos, con una minuciosidad que convierte en temerario apurar más los datos en prueba de cualquiera de las dos posiciones.

Un buen camino para despejar equívocos es el de no empezar contraponiendo los *Diálogos* a las *Confesiones*, como si aquellos fueran históricos y éstas, construcción teológica. Se trata de dos relatos guiados por la voluntad de exactitud y de reflejar las situaciones tales como fueron. Coloreados y modalizados de forma distinta, los escribe el mismo autor con ánimo de reflejar sus experiencias. Nadie ha explicado convincentemente que tuviera motivos para ocultarlas o desfigurarlas, o cuáles pudieron ser esos motivos. Dada de lado la hipercritica a base de supuestos que son los primeros que hay que probar, una continuación razonable del buen camino es la de ponerse a comprobar si hay cristianismo en los *Diálogos*, cristianismo datable; así como, por el otro extremo, si hay neoplatonismo en *Confesiones*, neoplatonismo igualmente datable. Ese camino se ha andado, llegándose en los dos casos o resultados positivos²². La más reciente investigación no ha hecho sino apoyar la convicción de los continuistas. Gilson la expresaba ya al decir que, en cuanto a *les thèses maitresses* o a *l'élément stable de l'Agustinisme*, está en posesión de ellos el converso de Milán²³. Esa conclusión podrá ser matizada, pero difícilmente desmentida.

Por mi parte expresaría la relación entre el cristiano y el neoplatónico, o entre el teólogo y el filósofo, en los siguientes términos. Cuando escribe los *Diálogos* Agustín se entiende instalado en las creencias cristianas como en paradigma referencial de saber y sentido últimos. Dentro de ese paradigma, en relación y coherencia con él, se sirve del diseñado de la filosofía, en el caso la neoplatónica, aunque no sólo ella. Aquel paradigma remite al plano trascendental de la Sabiduría y al Dios trascendente. Los diseños filosóficos mentados aportan el apoyo analítico categorial. Aunque salgan éstos muy a primer plano en las obras primeras, en lo hondo están referidos a la creencia cristiana. También aquí uno es el discurso superficial y otro el profundo. Y ha de ser éste la piedra de toque interpretativa del otro. El propio Santo, bien que en las *Confesiones*, arguye contra los filósofos el no trascender sus cuadros de categorías, con lo que la referencia última, lo paradigmáticamente autorizado se inmanentiza y queda orgullosamente racionalizado. Aunque reconozca que también él hizo ejercicios de ese orgullo en la quinta del Verecundo (C, VII, 20, 26; IX, 4, 7).

Esa es la filosofía en que Agustín navega como en un puerto por las fechas que consideramos. Dentro del paradigma religioso-cristiano se mueve sirviéndose de diseños categoriales tomados de la filosofía pagana. Es lo que explícitamente leemos en *Contra academicos* (III, 20, 43) y lo que recuerdan las *Confesiones*: *quid egerim in litteris iam quidem ser-*

22 Cf. J. Nørregaard, *Augustins Bekehrung* (Tübingen 1923). Respondiendo a las conclusiones tendenciosas de Alfaric, Ch. Boyer, *Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de S. Augustin* (Paris 1920). Atenuación de esas posiciones opuestas, desde la publicación de P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* (Paris 1950).

23 E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Paris 1929) pp. 310-11.

vientibus tibi; si bien aún contagiado de soberbia (IX, 4, 7). El catecúmeno que filosofa intercala en sus ocios la «recitación de los salmos de David» (IX, 4, 8). Su modo de proceder era como el de los hebreos al llevarse consigo el oro de los egipcios, imagen que gustará de recordar en su producción posterior (DCH, II, 40, 60). Es el camino seguido por otros autores cristianos de cuya sinceridad religiosa nadie ha dudado: autores anteriores al Santo y posteriores a él. Tras las controversias cercanas a nosotros en torno a la legitimidad de una «filosofía cristiana» resulta paradójico argumentar sobre el cristianismo de un autor cualquiera por el hecho de que tampoco él parece haber hecho esa «filosofía», que para muchos ni se ha hecho ni tiene por qué hacerse²⁴. ¿Que no es ese el caso de Agustín? Tal vez, si le pensamos enseñando desde su cátedra de obispo, cuando su fe tenía que hacerse visible en la enseñanza. Pero no mientras es un seglar que en sus meditaciones tiene propósito muy distinto de el de ser predicador de la fe. Y he ahí una buena razón de que se distingan por el contenido y por el tono los escritos de un período de los del otro. Tomás de Aquino, examinado por su obra, era dudosamente cristiano para los representantes en su época de la tradición de los *sancti* (contrarios a los *philosophantes*). Y de examinar a Descartes por el grueso de sus páginas, en las que por cierto encontramos más de un eco agustiniano, habría que concluir que no era cristiano, ni converso ni por convertir.

Enlazando con aquello de apropiarse de los bienes de los paganos como de manos de injustos poseedores, esto es lo que escribe Agustín respecto a sus «platónicos»:

«También yo venía de los gentiles a ti y puse la atención en el oro que quisiste que tu pueblo transportase de Egipto (Ex, 11, 2) porque era tuyo dondequiera que se hallase. Y dijiste a los atenienses por boca de tu Apóstol que 'en ti vivimos, nos movemos y somos', como algunos de los suyos dijeron (Act, 17, 28). De allí procedían también aquellos libros...» (C, VII, 9, 15)²⁵.

24 Cf. L. Bogliolo, *El problema de la filosofía cristiana* (Barcelona 1961). Para el autor existe una «filosofía cristiana», cuya «expresión más pura y cumplida se alcanza en la filosofía de Santo Tomás» (p. 8). En la segunda parte estudia la controversia sobre el particular, polémicamente activada entre los años 1930-35. Sobre el papel de san Agustín en la historia de esa «filosofía», pp. 56-74.

25 En la última frase del texto citado ¿se alude a la patria de los textos leídos, ya que egipcio era Plotino? Courcelle, *Les lettres grecques...* p. 164, y P. Henry, *Plotin et l'Occident*, p. 70 ss., han tratado de sacar partido a ese detalle. La aplicación (a la cultura o la filosofía) del comportamiento de los judíos al salir de la tierra del Nilo, llevándose consigo los tesoros de los egipcios, aparece en diversos pasajes agustinianos. El más explícito corresponde a *De doctrina christiana*, que transcribimos: «Philosophi autem qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tanquam iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda. Sicut enim Aegypti non solum idola habebant et onera gravia, quae populus Israel detestaretur et fugeret, sed etiam vasa atque ornamenta de auro et argento, et vestem, quae ille populus exiens de Aegypto, sibi potius tanquam ad usum meliorem clanculo vindicavit; non auctoritate propria, sed praecepto Dei, ipsis Aegyptiis nescienter commodantibus ea, quibus non bene utebantur (Ex., 3, 22; 12, 35): sic doctrinae omnes Gentilium non solum simulata et superstitiosa figmenta gravesque sarcinas supervacanei laboris habent, quae unusquisque nostrum, duce Christo, de societate Gentilium exiens, debet abominari atque devitare; sed etiam liberales disciplinas usui veritatis aptiores,

El propio Agustín admite que sus convicciones cristianas de neófito carecían de la madurez que fuera de desear. Pero, vista la cosa desde nosotros, ¿le hubiéramos achacado inmadurez de no ser por el contraste que ofrece esa temprana exposición con la plenitud de desarrollo que vendrá más tarde? ¿Qué hubiéramos dicho de un autor del que sólo se conservaran los libros en cuestión? ¿No le admitiríamos como cristiano? Parece más bien que sus ideas, expuestas en un círculo de filósofos paganos, con la pretensión de hacerlas pasar como profesadas por ellos, habrían sonado a más que chocantes. Ese auditorio le entendería probablemente la letra, pero no el espíritu. Al respecto, habría que tener de nuevo en cuenta la distinción entre el paradigma último por referencia al cual se habla y dentro del que los dichos tienen sentido, de los diseños categoriales mediante los que la verdad de aquella referencia paradigmática se hace entender. Aunque el cuadro de categorías sea predominantemente plotiniano-perfiriano el paradigma es religioso y remite a la trascendencia del Dios cristiano (cf. BV, 4, 34; CA, III, 19, 42; III, 20, 43).

Agustín ha ido haciéndose cristiano gradualmente, ya antes del 386. Cuando se acerca a recibir el bautismo había dado pasos más que suficientes como para saber qué era sustancialmente aquello con lo que se comprometía. No se trataba de un hombre irreflexivo que nunca hubiera pensado en qué hacer de su vida. Y en qué consistía ser cristiano era cosa en la que venía envuelto desde la niñez, respirándolo en el ambiente doméstico (*De util. cred.*, 1, 2). A cada impresión fuerte de su vida interior vuelve los ojos a los libros revelados. Ocurre después de leer el *Hortensio* y también tras conocer los tratados neoplatónicos. El trato con los maniqueos debió contribuir a familiarizarle con el Nuevo Testamento y por contraste también con capítulos centrales del Antiguo. Cuando entra en contacto con el círculo de cristianos cultos de Milán entiendo que le dicen cosas por él sabidas, sólo que malinterpretadas. Oyendo a Ambrosio terminan resultándole plausibles. Al fin acaba confesándolas como la verdad de antiguo buscada. Si tenía conocimiento más que suficiente de las doctrinas y costumbres de los cristianos desde antes de bautizarse²⁶, ¿por qué declarándose cristiano iba a hacer el

et quaedam morum praecepta utilissima continent, deque ipso uno Deo colendo nonnulla vera inveniuntur apud eos; quod eorum tanquam aurum et argentum, quod non ipsi instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis divinae providentiae, quae ubique infusa est, eruerunt, et quo perverse atque iniuriose ad obsequia daemonum abutuntur, cum ab eorum misera societate sese animo separat, debet ab eis auferre christianus ad usum iustum praedicandi Evangelii. Vestem quoque illorum, id est, hominum quidem instituta, sed tamen accommodata humanae societati, qua in hac vita carere non possumus, accipere atque habere licuerit in usum convertenda christianum» (*De doctr. christ.*, II, 40, 60). Por otra parte, escribió también que Platón pudo en sus viajes conocer la sabiduría encerrada en la Biblia. Avanza la hipótesis, que ulteriormente corrige del encuentro en Egipto con el profeta Jeremías. Pero mantiene que en esa fuente bíblica bebió al menos sus tesis de la existencia del único Dios y de la creación (*De civ. Dei*, VIII, 11; XVIII, 27 y 41).

26 La obra *De catechizandis rudibus* está redactada teniendo en cuenta las situaciones del «proceso de conversión». En uno de los capítulos se refiere sin duda a la suya propia, cuando escribe: «...Si ad te quisquam catechizandus venerit liberalibus doctrinis excultus, qui iam decreverit esse christianus, et ideo venerit ut fiat, difficillimum omnino est ut non multa nostrarum scripturarum litterarumque cognoverit, quibus iam instructus ad Sacramentorum participationem tantummodo

papel de pagano? La filosofía en que navega cuando de ella habla en *De beata vita*, si pautaada con arreglo a la de los «filósofos» al uso, es ya la *vera philosophia*, distinta de aquella otra, aunque la profese él mismo con exceso de suficiencia, de arte que le resulte reprehensible más adelante.

Pero es claro que *sabía* qué era ser cristiano y que, cuando decide recibir el bautismo, *quería* serlo. Sabiéndose cristiano y queriendo serlo escribe sus Diálogos. ¿Podía escribirlos en cristiano? Sin duda sólo con limitaciones. Pero eso no cambia el espíritu de los mismos, ni tampoco su contenido. En cuanto a lo que podía hacer, puede aplicársele el pasaje de Terencio que cita en diversas ocasiones: «Si no puedes lo que quieres, quiere lo que puedes» (*De b. vita*, 4, 25). En orden a la expresión de sus convicciones, lo mejor que *podía* hacer era servirse de las nociones y categorías usadas entre los filósofos; de ellos, los que más cerca encontraba. Y eso es lo que hace. Habla el platónico para hacerse entender el cristiano. O, más bien, habla el cristiano tomando prestada —en realidad apropiándosela como suya— la voz de los filósofos.

Que Agustín es cristiano por las fechas de esos primeros diálogos admite, pues, pocos motivos de duda. ¿Cristianos éstos, en el sentido de inspirados e informados por la revelación bíblica? En ellos están presentes las verdades dogmáticas fundamentales: existencia de Dios, Trinidad, Creación, Encarnación²⁷. Ahora bien, la afirmación de esas ver-

venerit. Tales enim non eadem hora qua christiani fiunt, sed ante solent omnia diligenter inquirere, et motus animi sui, cum quibus possunt, communicare atque discutere. Cum his itaque breviter agendum est, et non odioso inculcando quae norunt, sed modeste perstringendo; ita ut dicamus nos credere quod iam noverint illud, atque illud; atque hoc modo cursim enumerare omnia quae rudibus indoctisque inculcanda sunt: ut si quid novit eruditus iste, non tanquam a doctore audiat; et si quid adhuc ignorat, dum et commemoramus quae illum nosse iam credimus, discat. Nec ipse sane inutiliter interrogatur, quibus rebus motus sit ut velit esse christianus: ut si libris ei persuasum esse videris, sive canonicis, sive utilium tractatorum, de his aliquid in principio loquaris, collaudans eos pro diversitate meritorum canonicæ auctoritatis et exponentium solertissimæ diligentiae...» (8, 12). Cuando Agustín se prepara para recibir el bautismo ¿no ha de pensarse que era de aquellos que «ante solent omnia diligenter inquirere, et motus animi sui, cum quibus possunt, communicare atque discutere»? Acaso el texto refleje a la vez el no excesivo tacto catequético de algunos instructores. O, por el lado contrario, la acertada forma como actuaron como él confidentes como el sacerdote Simpliciano (C, VIII, 2, 3).

27 Algunos lugares de esa primera época: CA, III, 19, 42; BV, 4, 33; O, I, 10, 29; I, 11, 32; II, 5, 16. Sobre el cristianismo efectivo de los años que consideramos merece ser tomado en cuenta otro punto que, con frecuencia, se deja de lado: el de la forma de vida que elige, desde el primer momento orientada al monacato, vida puesta en práctica apenas regresa a África (388). Ciertamente que, por el tiempo, la vocación a la filosofía se entendía como una especie de consagración, una respuesta a la llamada de Dios, convirtiendo al sabio en su testigo. La vida cenobítica era considerada por Plotino como la adecuada para atender a esa llamada. Hay un aire de familia al respecto entre las prácticas paganas y las cristianas (cf. E. Bréhier, 'Logos stoicien, Verbe chrétien, Raison cartésienne', en *Etudes de philosophie antique* [Paris 1955] pp. 165-66). Pero los estudios sobre esa etapa de la vida de Agustín descubren, por una parte, su sorpresa al enterarse de que en Milán había comunidades cristianas en monasterios bajo la alta dirección de Ambrosio. Los ejemplos de gentes que eligen la vida de retiro para dedicarse a Dios le impresionan profundamente (*Conf.*, VIII, 7, 18; VIII, 12, 26; VIII, 12, 29). Por otro lado, se ocupa de enterarse del género de vida que llevan aquellos retirados del mundo; tanto en Milán, como luego a su paso por Roma (*De mor. Eccl.*, I, 33, 70). A este respecto ver: A. Zumkeller, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus* (Würzburg 1950); A. Manrique, *La vida monástica en*

dades se integra en discurso distinto según que atendamos a los *Diálogos* de 386 a las *Confesiones* de, al menos, diez años más tarde. En su primer período, Agustín argumenta sobre todo por referencia a la creación y en polémica contra los maniqueos. Mientras que posteriormente va saliendo a primer plano la referencia a la recreación o mediación de Cristo, a la escucha sobre todo de san Pablo, y ya antes de la polémica antipelagiana. Mas esos dos puntos de vista no están disociados; aparecen en el *corpus* entero del Santo. Lo que varía es el acento que reciben uno u otro. Una alternancia, si no ambigüedad, análoga podía observarse ya en autores eclesiásticos anteriores, como queda indicado; así, desde san Justino, en Clemente de Alejandría o en Orígenes, y también en el mismo san Ambrosio. Dentro de esa tradición de sabios, indiscutiblemente cristianos, la recepción de la filosofía en servicio de la fe era un hecho. Las cuestiones debatidas por Agustín en Casiciaco reciben un tratamiento que consueña con esa tradición, muchos de cuyos «tópicos» son comunes ²⁸.

Notemos que, cuando lee los libros neoplatónicos, el entusiasmo que en él provocan es compartido por otros cristianos, como es el caso particular de Mallius Theodorus, conspicuo personaje seglar, a quien Agustín dedica *De beata vita* y en quien reconoce ese entusiasmo (1, 4) ²⁹. El deficiente espíritu religioso de ese amigo suyo lo registra en *Retracciones*, por lo que considera excesivos los elogios que antes le tributara, pero no pone en duda su cristianismo (*Retrac.*, I, 2; cf. C, VII, 9, 13). También él se autocritica, y por parecidas razones, mas tampoco en su caso hay lugar para poner en duda su adhesión a la fe cristiana. El fin beatificante de la vida tiene su perfecto cumplimiento sólo dentro de y referido al paradigma religioso, señalado por la *vera philosophia*, que es amor a la Sabiduría, siendo la Sabiduría el Verbo, Cristo. También los filósofos orientaron su reflexión hacia ese fin beatificante, aunque no acertaran a identificarlo debidamente, por lo que se dividieron en sectas, confundiendo la Verdad con simulacros de ella (VR, 39, 72). No obstante, en los pasos dados hacia ese fin pueden coincidir con los cristianos, por lo que sus nociones y categorías merecen ser aprovechadas. Ese aprovechamiento las dispone en un discurso certero, por cuanto el fin al que encaminan queda determinado gracias a la adhesión a la Verdad de Cristo. Según lo cual la filosofía no es sin más repudiable; lo es la deficiente (O, I, 11, 32). En su forma cristiana alcanza la siempre buscada pero nunca antes alcanzada suficiencia. Filosofar-en-la-religión es la forma verdadera de hacerlo. Agustín milita en ese frente, escuela de la filosofía perfecta (*Contra acad.*, III, 19, 42) ³⁰.

3. PHILOSOPHIA, MODUS ANIMI

La filosofía agustiniana es práctica. No responde a cuestiones meramente verbales ni se queda en curiosidad de saber (CA, II, 10-12). Trata

san Agustín (El Escorial-Salamanca 1959); L. Cilleruelo, *El monacato de san Agustín* (Valladolid 1968).

28 R. Holte, *Béatitude et Sagesse...*, pp. 153-64, 303 ss.

29 P. Courcelle, *Recherches...*, p. 153 ss.

30 Holte, *op. cit.*, pp. 10-106.

de ipsa vita (CA, III, 9, 18); *de vitae nostrae discrimen* (III, 16, 36); *de vita nostra, de moribus, de animo res agitur* (II, 9, 22). Sale a primer plano en ella la «vida buena», la *beatitudo*. Su profesional es el «sabio», y el sabio es el hombre ideal. Saber cómo vivir era el cometido de tal filósofo, la única razón de hacerlo. Actividad eminentemente formativa.

Filosofía de resolución práctica, ésta tiene carácter religioso. El *homo religiosus* que Agustín personifica en edad madura no fue la forma de vida a la que se convirtiera en unas u otras fechas. Fue *homo religiosus* a todo lo largo de su existencia. A los libros religiosos, a las Escrituras, volvía en cada fase de efervescencia interior; así, cuando lee el *Hortensio*, y también cuando se encuentra con los neoplatónicos. Muy tempranamente definirá la *vera philosophia* por la *vera religio*.

En efecto, la primera síntesis doctrinal escrita por Agustín lleva el título *De vera religione*, que publica tres años después de su bautismo (390). Ajustando cuentas con los filósofos del paganismo, no duda en afirmar que, si vivieran en su edad, al conocer la difusión de la fe cristiana y las razones en su apoyo, ellos se harían cristianos, como de hecho había sucedido en fechas aún recientes con muchos platónicos³¹. Para consentir sus enseñanzas con la verdad cristiana bastaría el cambio en sus escritos de sólo algunas palabras (4, 6).

La filosofía y la religión van acordes. *Non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem*. La autoridad de la fe corta con la arrogancia sectaria. La comunión en los sacramentos cristianos coincide con la unidad de esa fe (5, 8-9), que es regla y canon de universalidad y catolicidad. Son repudiables quienes *neque in sacris philosophantur, neque in philosophia consecrantur*: judíos, herejes y cismáticos dentro de la religión y paganos fuera de ella (7, 12; 5, 9). Se opera así una *reductio artium ad religionem*: de la *philosophia ad veram philosophiam* y de la *vera philosophia ad veram religionem*, que servirá de principio metódico para siglos en el pensamiento posterior, en el que se armonizan la creencia y la inteligencia. La norma profética: *nisi credideritis, non intelligetis* (Is 7, 9) dará lugar a la fórmula posteriormente consagrada: *fides quaerens intellectum*. En algún pasaje denomina Agustín su pensamiento *philosophia christiana*³². Esta expresión, así como los demás rubros equivalentes dará lugar, es cierto, a una controversia que se extiende por siglos y que dura hasta hoy mismo. Ello no impide que haya podido escribirse que la agustiniana es «la única filosofía originada en el propio suelo del cristianismo»³³.

Hay dos clases de filosofía. Una no depone su orgullo y naufraga en confusión de sectas, decidida por criterios según el sentir de los hombres. La otra, filosofa según Dios, donde la filosofía llena la potencia de su nombre, esto es, de ser «amor de la Sabiduría» (O, I, 11, 32; C, III, 4, 8). La Sabiduría es Dios (BV, 4, 34), con lo que el *amor philosophiae* es *amor Dei*. Platón no hubiera estado en desacuerdo con esa equivalencia, ya

31 Cf. A. Solignac, nota «Le cercle milanais», a *Les Confessions (Oeuvres de saint Agustin)*, BA, 14, Paris 1962) pp. 529-36; P. Brwon, *Biografía de Agustín de Hipona*, pp. 113-24.

32 *Contra Jul.*, IV, 14, 72; Cf. E. Elorduy, *El plan de Dios en san Agustín y Suárez* (Madrid 1989) p. 107.

33 R. Eucken, *Los grandes pensadores* (Madrid 1914) p. 254.

que identifica lo sumo amable, el *summum bonum*, con Dios, *unde vult esse philosophum amatorem Dei* (*De civ. Dei*, VIII, 1; VIII, 8). En la propia *Ciudad de Dios* discute a las sectas paganas los títulos de legítimas poseedoras de la filosofía (*De doctr. christ.*, II, 40). Buscando todas la *via universalis animae liberandae*³⁴, ninguna escuela ha alcanzado esa universalidad, por testigo en este caso Porfirio (*De civ. Dei*, X, 32; XVIII, 37-41).

Y, volviendo a *De vera religione*, observa que nadie que se aparta de la Verdad deja de apegarse a algún simulacro de ella (39, 72; 49, 95-96; 55, 108-13). Ello se paga con el fracaso de no poder ofrecer la «vía de salvación universal» (5, 8-9). Lo esotérico para los pensadores paganos es exotérico para los cristianos (caps. 3-4).

En esa obra es donde aparece el texto clásico:

«Noli foras ire; in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et te ipsum, Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde lumen rationis accenditur» (39, 72).

Texto que pone en evidencia los dos planos en que se mueve la *philosophia*: el del diseño categorial que, aunque se apoye en la verdad interior, queda afectado de la naturaleza mudable del alma; y el de la referencia trascendente. Esta última señala el límite paradigmático en cuyo interior se mueven los diseños categoriales. En estas elaboraciones pudieron ser expertos los filósofos paganos. Y no es desacertado tomarlas de ellos. Purificadas, sin embargo, del «elemento de este mundo». Haciéndolas entrar en el puerto después de sortear el «alto monte» que hay a su entrada, y que figura la soberbia (BV, 1, 3; O, I, 11, 32). Las nociones paganas serán entonces legítimo patrimonio cristiano. No es cualquier filósofo el que hace esa recuperación, sino el *verus philosophus*: para él no es una cosa la *philosophia* y otra la *religio*. *Verus philosophus* es el cristiano: su *philosophia* es *vera religio*.

La razón de las religiones, escribirá en *De utilitate credendi*, es el alma y su salvación. Para atender a la causa del alma se requiere la sabiduría, y ésta puede identificarse con la religión verdadera: *fortasse ipsa est vera religio* (7, 14).

En el modo de entender esa filosofía prevalece en la primera época el punto de vista contemplativo que se orienta por la creación. Es cuando tiene que liquidar la memoria de su fe maniquea. Su visión de la realidad es entonces menos dramática. El drama se le irá imponiendo a medida que medita los textos cristianos. Acentuará esa visión al adentrarse en la controversia con los pelagianos. El error de éstos era contrario al de los maniqueos: en obsequio de la creación disminuían o anulaban la redención³⁵. Ello conduce a que, si al comienzo de su vida de escritor carga el acento en la epopeya de la creación, al final de ella lo hace en la tragedia de la redención. Allí, aunque siempre hombre religioso, estará más cerca de los filósofos. Aquí, embargado de una

³⁴ Gilson, *Introduction...*, p. 162.

³⁵ Cf. *Contra duas epit. pelag.*, II, 2, 2; III, 9, 25; S. Alvarez Turienzo, 'Entre maniqueos y pelagianos. Iniciación al problema del mal en san Agustín', en *La Ciudad de Dios*, CLXVI (1954) pp. 111-19.

religiosidad patética, es testigo de la de los profetas. El ministerio de la filosofía, en el primer período, es el de disponer la «vuelta» a la patria —*portus*—, según el modelo felicitarario de la *Odisea* (conserva al menos elementos de ese modelo); en fases posteriores el peregrinaje se dirige a un final pensado conforme al modelo del *Exodo*.

Y, volviendo a la filosofía de los *Diálogos*, indiquemos brevemente sus problemas y el orden de tratarlos. La filosofía venía dividiéndose, desde Platón, en tres áreas de cuestiones (división clásica y que es mantenida hasta Kant o Hegel). Sus cuestiones podían tratarse por separado, aunque en última instancia se las veía jerarquizadas o relacionadas cíclicamente. Correspondían a los campos de la *philosophia rationalis*, inclusiva de la *dialectica (logica)*, la *philosophia naturalis*, inclusiva de la *metaphysica (physica)*, la *philosophia moralis (ethica)*³⁶.

Sin demasiado esfuerzo puede verse cómo Agustín se orienta sobre esa división en sus *Diálogos*. Cada uno de los escritos hace incursiones en las tres clases de problemas, que sin embargo se distinguen, aunque de continuo se implican unos en otros. Puede relacionarse, no obstante, cada título preferentemente con uno de ellos. Así, en *Contra academicos*, la cuestión debatida afecta a la *philosophia rationalis*. El propósito que Agustín abraza al escribir esos libros, por los que comienza su carrera literaria, lo declara él mismo en *Retractaciones*: «Escribí primero los libros *Contra los académicos* o acerca de ellos, con el fin de apartar de mi ánimo, con cuantas razones pudiera, los argumentos que todavía me hacían fuerza, con los cuales quitan ellos a muchos la esperanza de hallar la verdad y no permiten dar asentimiento a alguna cosa, sin consentir ni al sabio que apruebe verdad alguna, dándola por manifiesta y cierta, pues, según ellos, todo está envuelto en tinieblas e incertidumbre» (*Retrac.*, I, 1).

En los *Soliloquios* dice no interesarse por otra cosa que por investigar los problemas de Dios y el alma, que han constituido la sustancia de la metafísica. Por otra parte, en *De ordine* se contempla el régimen providencial del universo y la conspiración de todas las cosas hacia la unidad.

El asunto central *De beata vita* es el de la felicidad, o sea el fin sobre el que ha de orientarse la vida y de cuya consecución resultará una vida buena. Es decir, el problema de la filosofía moral.

Ahora bien, en *Contra Academicos* se debate también lo relativo a la forma de vida del sabio. En relación con ello salen al paso las cuestiones del alma y de la felicidad. En *Soliloquios* se examinan los problemas de la verdad y las condiciones de la felicidad. Esto último supone la inmortalidad del alma y la orientación de la vida a Dios y el descanso en El. De modo parecido, la *beatitudo* lleva a pensar en el alma y Dios,

36 Esa división es la que acepta Plotino (*En.*, I, 3, 6). Porfirio dividió guiándose por ella los tratados del propio Plotino. San Agustín la da por establecida (*De civ. Dei.* VIII, 6-9; XI, 25; *Epist.* 118, 3, 27-19; *Epist.* 137, 17...). Queda reflejada de continuo en las discusiones de los primeros escritos (CA, III, 10-13; O, II, 5, 16). Para la incidencia de la misma en la historia de la filosofía, sobre todo la antigua, ver J. P. Martín, 'Los estoicos y la tripartición de la filosofía en lógica-física-ética', en *Religión y Cultura XXXI* (1985) pp. 73-96.

la realización del ideal del sabio y la consecución de la verdad (resumen, en O, II, 5, 16-17).

El eje sobre el que se mueve dicha *philosophia* es la voluntad de felicidad. El «deseo universal de ser feliz» es para Agustín un universal antropológico. De él arranca el impulso hacia la filosofía, define la orientación práctica de ésta y el eudemonismo *sui generis* en que se concreta³⁷. El principio lo toma del *Hortensio* ciceroniano. A través de éste remonta, por las escuelas helenísticas, hasta Aristóteles en su *Protrético*, o el mismo Platón en el *Eutidemo*³⁸.

Para dar fundamento y forma a esa universal voluntad de felicidad entran en juego los otros principios: la existencia de Dios y la inmortalidad del alma como su *ratio essendi*, y la consecución de la verdad como su *ratio cognoscendi* (BV, 4, 34). Respecto a lo primero véase la plegaria que con que se abren los *Soliloquios*. En cuanto a lo segundo, es toda la cuestión que se ventila en el debate contra los académicos.

Es de notar el relieve que en ese tiempo tiene su argumentación «contra» en el esfuerzo por desembarazarse de las sabidurías que le habían seducido: las fabulaciones maniqueas y la soberbia de las filosofías, en especial la académica (C, IV, 1, 1). De ahí la insistencia en problemas como los de la sustancia espiritual (Dios y el alma), naturaleza y origen del mal, la unidad y orden providencial del universo, la posibilidad de alcanzar la verdad. La argumentación «pro» desemboca en el nuevo ideal de «sabio», a medida de la Sabiduría o según Dios, que da a su vez la medida de la *philosophia* ahora profesada: la *vera philosophia* igualada con la *vera religio*. Los libros *De ordine* adelantan un primer resumen de esa *philosophia*.

Cualquiera que sea el campo al que esa filosofía se aplique, su canon, norma o medida es *deico*; o sea, todas las cuestiones se plantean y resuelven tomando como punto de vista el divino, la Sabiduría de Dios. Por referencia a ese *ultimum* paradigmático sale a luz la verdad de cuanto es verdadero. Principio noético último ese paradigma (como el paradigma «razón» —pura razón— lo será, por ejemplo, en Descartes), le llamamos ahí *deico* en sentido análogo a como en Descartes el suyo se llama racionalista. En este caso la razón hace suyo cuanto toca y lo que toca es racional. De modo parecido, en cuanto a las funciones formales, la Sabiduría hace suyo cuanto toca y lo que toca es sapiencial. Como todas las áreas de realidad son estudiadas: o por la *philosophia naturalis (physica)*, o por la *philosophia moralis (ethica)*, el conocimiento de ellas, en cuanto verdadero, será sapiencial-*deico*. A medida de Dios es el orden del universo físico, así como la *sapientia* y *beatitudo* en que se sustancia el orden moral. *Philosophia*, pues, que hay que entender a *Deo* y *secundum Deum*. No resultante de elevar los *cognoscenda* «a nivel de la razón» (Descartes), ni siquiera a nivel de la mente que se alza sobre la razón y es lo óptimo en el hombre, si se cierra con suficiencia sobre ella misma, sino resultado de elevarlos a nivel de la Sabi-

³⁷ Holte, op. cit., p. 11 ss.

³⁸ Cf. I. Düring, *Aristoteles Protreiticus. An Attempt at Reconstruction* (Acta Universitatis Gothoburgensis 1961) pp. 12-14; 30 ss. W. Jaeger, *Aristoteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual* (México 1946) c. IV, p. 69 ss.

duria de Dios. Tal es el *modus animi* que, acorde con el canon *deico* o suma Medida, da idea de cuál sea la práctica filosófica agustiniana.

A la luz de esa Sabiduría ajustará cuentas con las ofertas de verdad que se le habían hecho en su peregrinaje, y las seducciones padecidas. Cicerón le había excitado a buscarla. Apenas emprendido el viaje cae en manos de «unos hombres» (C, III, 6) que orgullosos no dejan de la boca la palabra «verdad», pero que no la tiene de hecho (maniqueos). Le tientan otros experimentos, pero sólo se la ofrecen en apariencia (artes liberales en las que era experto el propio Cicerón o filosofías *scundum hominem*). En el libro tercero de las *Confesiones* recuerda sus vagabundeos por esos tortuosos caminos —*circuitus erroris*—, y, al dar su juicio sobre ellos, tildará a unos de soberbios, a otros de supersticiosos y a todos de vanos.

«Per idem tempus annorum novem, ab undevicesimo anno aetatis meae usque ad duodetricesimum, seducebamur et seducebamus falsi atque fallentes in variis cupiditatibus, et palam per doctrinas, quas liberales vocant, occulte autem falso nomine religionis; hic superbi, ibi superstitiosi, ubique vani» (C, IV, 1, 1).

La *philosophia* que pone en práctica viene después de superar esos modos deficientes, engañosos, de alcanzar la vida sabia. El modo suficiente latía escondido en dirección de la formación cristiana de su infancia, que había ido dando de lado, pero que encuentra al fin su oportunidad. Providencialmente le asisten las circunstancias que lo posibilitan: antes de esa oportunidad, *non habebam hominem*. La oportunidad se la da la fe pensada de Ambrosio y la filosofía neoplatónica que esclarece esa fe y le permite asimilarla. Discute entonces con los académicos el problema de la verdad en la convicción plotiniano-cristiana de poder alcanzarla, reformulando la *sapientia* de Plotino en la creencia de Ambrosio. Discute consigo mismo la realidad de su alma anclada en puerto divino: Dios «sustancia espiritual» y lugar absoluto de su descanso. Encuentra el camino expedito para plantear y resolver el problema de toda filosofía, que es el de la «vida feliz» o existencia a voluntad sin aflicciones de necesidad.

La sabiduría que ahora puede profesar es la verdadera, la de Dios, manifestada en su Hijo: Verdad de Dios. La beatitud, que es su contenido, es también la verdadera, porque resulta de la posesión y gozo de Dios. Su proceso de maduración espiritual se ve cumplido. En su *otium* de Casiciaco encuentra hecho realidad viva el ideal del sabio. El tono de sus meditaciones es eufórico. No queda andado todo el camino. En jornadas posteriores descubrirá nuevos trances dramáticos. Resolverlos con arreglo a las exigencias de la *philosophia* alcanzada será continua tarea. No sin que de paso ésta se corrija, se amplíe, se enriquezca. Había exceso de confianza en aquella seguridad de juventud. Con el tiempo llegará a convencerse más y más de que la *sapientia* y la *beatitudo* verdaderas son atributos de Dios. Y que el hombre entra en posesión de ellas sólo como dones suyos. También de que el hombre, dejado a sí mismo, es presa de su creatural deficiencia, y de que allí donde confía en sus fuerzas reaparecen las seducciones y los vacíos. De

modo que la peregrinación por este mundo es siempre algo dramático. La liberación de las almas en la verdad y la felicidad está en manos de Dios. La liberación perfecta, el *portus philosophiae* sólo se alcanzará en la vida futura, en el reino de los justos.

Sobre esa *vera philosophia*, que por las fechas de Casiciaco dista aún mucho de su madurez, ilustran ya sin embargo los escritos del momento. Hay en ellos algunos pasajes particularmente significativos, que, aunque ya arriba citados, como conclusión, procede recordar.

En *Contra academicos* confiesa verse afianzado en la autoridad de Cristo, no encontrando otra más segura y de fiar. Pero admite a la vez apoyarse en la filosofía platónica, siempre que no contradiga los misterios cristianos (III, 22, 43). El puerto de la filosofía en el que se siente anclado lo refleja en un pasaje en el que: a) hace la presentación de la diversidad y sucesión de los sistemas filosóficos entre los griegos; b) destila entre esos sistemas, como *verissimae philosophiae disciplina*, la de la escuela que armoniza a Aristóteles con Platón, que es resultado de la convergencia de debates seculares; c) entiende esa filosofía instruido ya por la Escritura, teniendo por referencia y guía la sabiduría o inteligencia divina, encarnándose para ejemplo y luz de los hombres.

«Fueron necesarios muchos siglos y muchas discusiones para que llegara a elaborarse la disciplina de una filosofía perfecta [suma de erudición doctrina y sabiduría moral]. Esta filosofía no es la de este mundo, la que nuestra disciplina sagrada con toda justicia detesta, sino la del mundo inteligible, al que la sutileza de la razón no habría conducido a las almas, obcecadas éstas por las multiformes tinieblas del error y sepultadas en ingente masa de contaminaciones por el cuerpo, si el sumo Dios, animado de extraña clemencia para con su pueblo, no hubiera inclinado y abajado la autoridad de la Inteligencia divina hasta el mismo cuerpo humano, para que así las almas, excitadas no sólo con sus preceptos sino también con sus obras, volvieran en sí mismas y, sin fragor de disputas, pudiesen contemplar la patria» (CA, III, 19, 42).

En *De ordine* traduce el nombre de filosofía, según el valor etimológico del término, por «amor a la sabiduría». Esa sabiduría enseña que hay un mundo alejado de los sentidos. En elevarse a él se fatigaron los doctos, aunque sólo muy reducido número de ellos lo alcanzaran. Esa enseñanza concuerda con la de Cristo (cf. *Retract.*, I, 3, 2; CA, III, 17, 37). De modo que «el reprobador indistintamente toda filosofía reprueba el mismo amor a la sabiduría». «Las Sagradas Escrituras no preceptúan evitar y hacer burla de los filósofos sin más, sino de los filósofos de este mundo (Col., II, 8: O, I, 11, 32).

Y en *De beata vita* precisa mejor el alcance de la sabiduría que coincide con la filosofía no vitanda: *nihil est aliud quam modus animi*. Ese modo o Medida coincide con la razón de ser de Dios. Su expresión es la Sabiduría que, de ser digna de ese nombre, es la de Dios mismo. Ahora bien, por divina autoridad sabemos que el Hijo de Dios es precisamente la Sabiduría de Dios, y el Hijo de Dios es de cierto Dios... Y ¿qué es la Sabiduría de Dios sino la Verdad? La práctica de la filosofía se mide por esa Verdad, que procede de la Medida suma, no referida a otra superior. Esa suma Medida es la fuente de la verdad y la Verdad es la manifestación de aquella Medida. Ir al *Summus Modus* por la

Veritas —al Padre por el Hijo, a Dios por su Verbo— conocimiento de Dios y gozo en Dios, *sapientia* y *beatitudo* aunadas, es toda la razón de la práctica de la *philosophia* (BV, 4, 33-34) ³⁹.



En la exposición que precede me he fijado en la obra agustiniana cercana a las fechas de su conversión. He tratado de averiguar la *philosophia* que por entonces «práctica». En el doble sentido: de orientar su pensamiento a la «práctica» o consecución de la *beata vita*, y de insistir en la caracterización del mismo como «filosofía».

Conecta al efecto con la filosofía enseñada por los sabios del paganismo, la recibe inmediatamente de la tradición neoplatónica, donde se veía impregnada de intereses religiosos. También él entiende que la *philosophia* no debe estar disociada de la *religio*, y concluye sosteniendo que la *vera philosophia* es la implantada en la fe cristiana. La autoridad de esa fe no resta racionalidad al saber en cuestión: confesarla es obra racional, no adhesión crédula.

En la racional autoridad de la verdad cristiana encuentra el criterio, por una parte, para no contentarse con buscar la verdad sin esperanza de encontrarla, como ocurría en los académicos; por otra, para salvar lo verdadero de las filosofías paganas, librado de la arrogancia de descubrirlo por las fuerzas solas de la mente humana, y asegurado en la fuente de la Verdad, de modo que se corrija el pluralismo de sectas, todas ellas más pretenciosas que certeras, al apoyar sus dogmas, ya en el inseguro mundo exterior, ya en la cambiante condición de la propia mente.

La seguridad de la verdad se encuentra en Dios, principio y fin de la creación. Escondiéndose ese Principio en la inefabilidad de su misterio, se declara a sí mismo en el Hijo, Verdad de Dios mismo. Y es declara al hombre encarnándose el Hijo, dignándose así comunicarnos su Sabiduría en forma humanada.

De ahí la importancia que Agustín da al acierto con el camino que nos lleva a la verdad. Todos los filósofos la buscaron, como todos se

³⁹ Lo pensaba así también Plotino (*En.*, I, 6). Pero el Alma y la Inteligencia plotinianas eran de naturaleza divina (no criaturas), en consecuencia podían, de su propia virtud, purificarse y elevarse a Dios (Uno-Bien). La autosuficiencia ahí atribuida al sabio, y de la que Agustín joven conserva huellas, serán censurada con posterioridad, conforme hemos señalado. «Nec illa sane praetereo, quae catechumenus iam, licet relicta spe quam terrenam gerebam, sed adhuc saecularium litterarum inflatus consuetudine scripsi...» (*Retrac.*, «Prologus», 3). «Ubi quid egerim in litteris iam quidem servientibus tibi, sed adhuc superbiae scholam tanquam in pausatione anhelantibus, testantur libri disputati cum praesentibus et cum ipso me solo coram te» (*Conf.*, IX, 4, 7: eco plotiniano también la última expresión —*solus cum solo*—, *En.*, I, 6, 7; V, 1, 6). «Vera et divina philosophia» denomina ya a la que es objeto de su dedicación en 387 (*Epist.* 2). Pero encontrará defectos en ella, en cuanto se le ha pegado algo de los vicios de que adolece la «*philosophia gentium*»: «Omnibus enim defuit divinae humilitatis exemplum» (*Epist.* 118, 3, 17). A falta de esa humildad, que ya se exige en *De betata vita*, 1, 3, y se menciona en *Contra acad.*, III, 19, 42, erraron, o no alcanzaron la meta pretendida, hasta sus filósofos más dilectos: los platónicos y Cicerón (*Conf.*, VII, 19, 27; *Contra Iul.*, II, 4).

vieron solicitados a filosofar buscando la vida feliz. A ese respecto no hay diferencia entre infieles y creyentes. Lo que les diferencia es el acierto en el camino que lleva, sin dudas y de modo universal, a la verdad y la bienaventuranza. Ese camino es el que encuentra abierto para los hombres en Cristo; por dignación del Padre enviado a ellos, en efecto, como «camino» de verdad y de vida (C, V, 3, 5; VII, 21, 27).

He ahí la filosofía practicada por Agustín. Filosofía que se traduce por «amor a la sabiduría»; sabiduría que se iguala a Dios; Dios comunicándola a los hombres por el Verbo —Logos— ya en la creación, pero certificándola en la encarnación, al acercar el Verbo a los hombres y vivir entre ellos. Ahora podemos hablar no de cualquier filosofía, sino de la *philosophia vera*, igualadla a su vez con la *vera religio*.

SATURNINO ALVAREZ TURIEÑO