

# «DEUM VIDERE» EN SAN AGUSTIN

por LOPE CILLERUELO

## INTRODUCCION

En tiempo de S. Agustín, la fórmula *Deum videre* no causaba sorpresa a nadie. Los cristianos la hallaban en su Biblia. Los maniqueos creían ver a Dios en la misma luz solar <sup>1</sup>. Los epicúreos aducían la *visibilidad* de Dios contra los platónicos y peripatéticos espiritualistas <sup>2</sup>. Para los estoicos, Dios es visible en todos los fenómenos naturales, en especial en los fenómenos celestes <sup>3</sup>. Las religiones de misterios empleaban la fórmula con mucha frecuencia para describir tales misterios <sup>4</sup>. Para los neoplatónicos se trata de una fórmula favorita <sup>5</sup>. Incluso en el lenguaje literario corriente se emplea la fórmula con facilidad <sup>6</sup>.

A) *Videre*. Tenemos aquí un verbo latino de sentido: tiene carácter activo de buscar con la mirada, tocar los objetos con la mirada, con los rayos luminosos de la misma. De ahí nace el sentido obvio de descubrir, desvelar, revelar. La fórmula latina «es el alma la que siente» sólo expresa el sentido activo de la sensación, pero no tiene la mejor huella de plato-

---

1. S. AGUSTÍN, *Confess.* III, 6, 11 PL 32, 688.

2. CICERON, *De Natura Deorum*, I, 16, 43-47. Teubner, Stuttgart, 1961.

3. *Ibid.*, II, 2, 4. II, 3, 7. II, 5, 13. II, 11, 29.

4. *Augustum specimen deae praesentis*. Apuleyo, *Metamorph.* XI, 1. Teubner, 1955, p. 266. *Nec fuit nox una... visu deae monituque ieiuna*, *Ibid.*, 19, p. 281. *Nocte media vidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram, etc.* *Ibid.*, 23, p. 285.

5. PLOTINO, *Ennead.* V, 1, 6, *passim*. Ed. Les Belles Lettres, Paris, 1931.

6. *Quis sit iste Deus, quem... in locis abditis praesentem vos videre componitis*. Así le dice Máximo de Madaura a Agustín en *Ep.* 16, 3 PL 33, 82.

nismo helénico <sup>7</sup>. De ningún modo puede entenderse el término *videre* como *padecer* una impresión, al estilo aristotélico: *videre* significa percibir, obrar, no padecer.

El término *videre*, que se aplica directamente al sentido de la vista, se aplica metafóricamente a todo género de sensaciones <sup>8</sup> y aun al conocimiento intelectual <sup>9</sup>.

Desde los tiempos inmemoriales se había concebido la noética sobre una analogía con el sentido de la vista, con la óptica <sup>10</sup>. Mientras los semitas habían intensificado más las metáforas auditivas <sup>11</sup> y embriológicas <sup>12</sup>, los griegos habían desarrollado una suerte de óptica espiritual para su noética <sup>13</sup>: los ojos son la mente; las verdades son los objetos; la luz es la verdad; la mirada es la razón; la rectitud de esa mirada o rayo luminoso es la virtud. Se inventa una terminología adecuada: objeto, sujeto, órgano, *medium quo*, *medium in quo*, luz, resplandor, penumbra, oscuridad, iluminación, rayos, enfermedad, colirio, ceguera, médico, medicina; limpieza; suciedad <sup>14</sup>. La luz es objeto de visión; pero es, además, medio de comunicación o de comunión entre todos los seres del Universo, ya se vaya de arriba abajo, ya de abajo arriba <sup>15</sup>. *Demiurgo*, *Logos*, *Nous*, son términos esenciales en el platonismo. Hay así una iluminación objetiva o «formación» que va de arriba abajo. Mas cada ser recibe su parte de luz y por ella puede volver hacia su origen, de abajo arriba. El neoplatonismo intensificó tales concepciones. Eso mismo aconteció en el aristotelismo hasta que Sto. Tomás dio del aristotelismo una hermeneútica que terminó con el iluminismo exagerado.

El concepto de *luz* adquiere un valor primordial en una noética seme-

7. CICERON, *Tuscul*, I, 20, 46. Ed. «Les Belles Lettres». El traductor Jules Humbert se ve forzado a traducir el verbo *videre* por percibir, para expresar el fuerte sentido activista del original.

8. S. AGUSTIN, *Ep.* 147, n. 4 s. PL 33, 598.

9. *Hæc sunt tria genera visionum...* De *Gen. ad Litt.* XII, 7, 6 PL 34, 459. Como ese carácter activista se aplicará también a la noética, esta tiene en latín un carácter activo, opuesto enteramente al sentido de la filosofía helénica. El lenguaje popular y literario se adelanta así en latín a toda teoría.

10. MARIAS, J., *La interpretación visual del mundo*, en «Rev. Psicol. General Aplicada» 37 (1956) 17-25. WETTER, G.-P., *PHOS*, Leipzig, 1915. *Id.*, *Alte Sonnenkulte und die Lichtsymbolik in der Gnosis und frühen Griechentum*, en «Eranos Jahrbuch», 1934.

11. Los términos *hablar*, *oír*, *escuchar*, *aprehender*, *palabra*, *voz*, *eco*, *susurro* se refieren con frecuencia en la Biblia a una *inspiración* o locución, dictación, misión, etc. Cf. MICHAELI, FR., *Dieu a l'image de l'homme*, Neuchatel-Paris, 1950, 77. BOMANN, TH., *Hebrew Thought compared with Greek*, London, 1960, 101-109. RINGREEN, H., *Israelitische Religion*, Stuttgart, 1963, 276 ss.

12. El término *conocer*, en Grecia, busca el *ser*, el *objeto*, el *secreto de la cosa para dominarla*; en Israel se busca el *ser*, como actividad, como verbo dinámico. Lo mismo acontece con la «verdad».

13. Nota 10.

14. S. Agustín tiene ahí una larga y rica herencia.

15. FOSBERY, B.-M., *La temática de la iluminación*, en «Estudios Teol. Filos.» 5 (1963) 71-95.

jante <sup>16</sup> en orden a la *manifestación*. Se aplica propiamente a la luz sensible, metafóricamente a la luz inteligible. Dice S. Agustín en un texto que la luz espiritual tiene sentido propio, mientras que la luz corporal es una metáfora <sup>17</sup>. No faltan autores que toman esa declaración al pie de la letra <sup>18</sup>. Habría que pensar que el Santo se contradice a sí mismo, pues son muchas las metáforas que aplica a la sensación y sólo a ella <sup>19</sup>; además, insiste en que es muy difícil ver la luz espiritual, y no todos la ven <sup>20</sup>; en fin, cuando habla en términos generales, va siempre de abajo arriba, de la sensación a la intelección <sup>21</sup>. Por eso, la prioridad de la luz espiritual se interpreta como ontología, no como noética, como preeminencia en dignidad y seguridad de certidumbre, no como prioridad en el orden de la analogía y del método <sup>22</sup>.

La metáfora del tacto se había aplicado mucho a la visión, sobre todo a partir del estoicismo <sup>23</sup>. A San Agustín le gustan estas metáforas del tacto, por otros motivos: estima que los ojos tocan el objeto con los rayos visuales, como con una varita; y le sirven muy bien estos términos para significar un tanteo, un conocimiento activo y apreciativo, pero tangencial, superficial, parcial, que no abarca al objeto, que no detiene su movimiento, que no saca a los objetos de la corriente del tiempo; así utiliza gran número de términos táctiles: *tangere contingere amplectere inhaerere subinhaerere etc.* <sup>24</sup>.

Particular interés ofrece la metáfora embriológica. El platonismo habla-

16. S. AGUSTIN, *Solil.* I, 6, 12 PL 32, 875. *In Jo.* 13, 5 PL 35, 1494, 1542, etc.

17. *De Gen. ad litt.* IV, 28, 45 PL 34, 314 s.

18. THONNARD, J., *La notion de lumière en philosophie augustinienne*, en «Rech. August.», II, 125-175. Este problema había creado ya a Sto. Tomás muchos quebraderos de cabeza, pero había dado una solución aceptable: *Augustinus videtur velle quod lux in spiritalibus verius inveniatur quam in corporalibus...* *II Sentent.* D. 13, q. 1, a. 2. c. Soluciona distinguiendo *quoad rem* y *quoad manifestationem*: en el primer sentido, es antes la luz corporal; en el segundo, es la luz espiritual. *I Sent.* D. 22, q. 1.

19. *Solil.* I, 6, 12 PL 32, 875. *De Quant. animae*, 17, 29 PL 32, 1051.

20. *Ep.* 147, 1, 3 PL 33, 597 s.

21. *De Gen. ad litt.* XII, 11, 22 PL 34, 462. Cf. HOLL, A., *Die Welt der Zeichen bei Augustinus*, Wien, 1963.

22. La razón que mueve a San Agustín a adoptar esa postura, lo mismo que a Santo Tomás, es la luz ontológica, que interviene en el capítulo primero del Génesis. En el principio crea Dios los cielos y la tierra, pero sólo en cuanto materia prima y confusa. Luego *illumina*, haciendo la luz, esto es, *forma*. En este sentido, la luz espiritual, la forma, es antes que la luz material, pues también esta fue formada.

23. *Comprehensionem... similem his rebus quae manu prenderentur... Quod autem erat sensu comprehensum, idipsum sensum appellabant.* CICERON, *Acad.* I, 11, 41 s. Así los estoicos aplican a la noética los compuestos de *lambano*, coger, tomar. Para «entender», el griego detiene el movimiento del objeto, lo eterniza, idealiza, esencializa, coge la idea, foto, esencia, sacando al objeto de la corriente del tiempo.

24. Cf. *De Quant. Animae*, 23, 43 PL 32, 1060. *In Jo.* II, 2 PL 34, 1998. *De Lib. arb.* II, 13, 35-39 PL 32, 1260 ss. *De Trinit.* VIII, 8, 12 PL 42, 957. Esto hace que las mismas fórmulas abstractas, *visio*, *intellectus*, *intelligentia*, *esse*, *essentia*, etc. no se puedan interpretar en S. Agustín al modo pasivo de los helenos, sino al modo activo de los semitas y en parte de los latinos: *ipsa autem visio intellectus est ille qui in anima est, qui concipitur ex intelligente et eo quod intelligitur; ut in oculis videre quod dicitur ex ipso sensu constat atque sensibile.* *Solil.* I, 6, 13 PL 32, 876.

ba del «eros fecundo» y de procedimientos mayeúticos para explicar su anámnesis. Los términos *concebir* y *concepto* se habían popularizado. También la Biblia había dado al término «conocer» un sentido experimental y sexual. Pero nadie había llegado a la ingenuidad y audacia con que S. Agustín aplica la metáfora a la noética. Eso proviene de su teoría de la memoria. El concepto es para él un *fructus ventris*, término de una concepción. El clásico problema del origen de las ideas pierde todo su interés: las ideas no vienen de ninguna parte, sino que son concebidas y paridas dentro de la matriz del alma, que es la memoria. Ya no hay ni *topos noéticos*, ni *mundus essentialium*, sino memoria y experiencia <sup>25</sup>. No hay que explicar aquí cómo una idea, o una esencia, o una forma, se ha introducido en el alma. La *noticia* es ahora un acto de procreación: hay un amor que mantiene unido a un objeto con el seno de la memoria, para que esta matriz engendre <sup>26</sup>.

Por esos dos caracteres radicales, latino y oriental, Agustín no encaja nunca bien en un mundo griego. La noética agustiniana no puede ser platónica desde sus raíces: la de Agustín es activa, dinámica, casi diríamos funcional, mientras Platón y Aristóteles son pasivos, estáticos. En la anamnesis platónica se trata sólo de un procedimiento mayeútico y en la impresión aristotélica se trata de una causa instrumental para imprimir las esencias: en Agustín se trata de «concebir» <sup>27</sup>.

No es San Agustín un profesor, un técnico. Cada uno de sus términos puede tener muchas acepciones, según el contexto. Aducir simplemente un término no significa nada. El P. Linden señala cinco significados distintos del término *ratio* en los primeros escritos del Santo, y no los señala todos <sup>28</sup>. Verbeke recuerda diferentes significaciones de *spiritus* y tampoco los recoge todos <sup>29</sup>. El término *cor tiene* estas acepciones: 1) entendimiento; 2) amor; 3) *memoria sui*; 4) *memoria Dei*; 5) persona; 6) intención; 7) subconsciencia <sup>30</sup>. El P. Grabowsky apunta siete significados de *fides* en sentido subje-

25. *Ex objecto et subjecto paritur notitia. De Trinit.* IX, 8, 13 PL 42, 968. *Ibid.*, n. 18, col. 970. *Ibid.*, VIII, 10, 14, col. 959 s. *Ibid.*; n. 9, col. 955 s. *Ibid.* X, 11, 12, col. 980.

26. En la memoria hay una materia formable, una matriz generadora. No concibe pues Agustín el conocer, como *actio-passio*, en la que *sentire est aliquid pati et intelligere est aliquid pati*. El conocimiento brota pues de la experiencia, del objeto que se une al sujeto activísimo. Por eso, propiamente hablando, conocer es juzgar, *iudicium de rebus*, en oposición a la *acceptio rerum*, que brota de la unión antes dicha. Son pues dos uniones consecutivas, la del objeto con el sujeto, y la del objeto empírico con una norma absoluta y necesaria. *De Vera Rel.* 29, 53 ss. PL 34, 145 s. El pensamiento se convierte en *Soliloquio*, esto es, en diálogo de lo empírico con lo absoluto. Cf. INCARDONA, N., *L'Atto di pensare in S. Agostino*, en «Aug. Mag.» I, 477. BERLINGER, R., *Augustins dialogische Metaphysik*, Frankfurt a. M., 1962, 2 ss.

27. Cf. *In Jo.* XXIII, 11 PL 35, 1589.

28. LINDEN, L.-J., VAN DER, *Ratio et intellectus dans les premiers écrits de S. Augustin*, en «Augustiniana», 7 (1957) 6-32.

29. VERBEKE, G., *L'Evolution de la doctrine du pneuma. Du Stoicisme a St. Augustin*, Paris-Louvain, 1945.

30. MAXSEIN, A., *Das Herz in der Erkenntnis des Hl. Augustinus*, en «Augustinus», 3

tivo, además de los que pueda tener en sentido objetivo <sup>31</sup>. Pues ¿qué diríamos del término «ver»? Son innumerables significados y matices, que sólo en cada caso se pueden determinar.

En general, se observan dos tendencias opuestas. Por una parte se da al término toda la extensión posible, aplicándolo a la visión sensorial, imaginaria e intelectual de todos los géneros, a la fe y a la razón, a la filosofía y a la teología, a la Biblia y a la Tradición <sup>32</sup>. Por otra parte, Agustín tiene su propia teoría personal y concreta <sup>33</sup>. No se pueden pues sacar consecuencias fáciles en el terreno gramatical o filológico, ni interpretar dentro de un sistema extraño, platónico, aristotélico, estoico, neoplatónico, etc.

La frase latina y orientalista de Agustín encierra un peligro. Los intérpretes, impresionados por el afán y dinamismo del idioma, dan alcance excesivo al término «ver», constatando un carácter intuitivo y experimental: se utiliza como argumento gramatical, etimológico o filológico, a favor del intuicionismo o de la mística. Agustín dice ver, intuir, contemplar, *sapere*, *gustare*, y se saca la consecuencia de una visión inmediata y directa <sup>34</sup>. La consecuencia es falaz: todos los autores latinos serían intuicionistas y místicos. Por el contrario, el intuicionismo místico es más propio de las teorías pasivas y helénicas. Otros autores, impresionados por la vivacidad y «voluntarismo» antes mencionados, creen percibir un carácter experimental, propio del existencialismo moderno, un linaje de gusto o tacto, y nos hablan del conocimiento experimental de Dios, del alma, del ser <sup>35</sup>. Otros autores quieren proyectar sobre el vocabulario una teoría del conocimiento preestablecida, que por lo general es el platonismo <sup>36</sup>. A estos les asiste una razón plausible: Agustín venía del materialismo, acostumbrado a creer que lo que no es materia no es nada: pensar «sin imágenes» era para él algo tan asombroso, que el lector moderno cree hallar mística donde no hay más que asombro y estupefacción <sup>37</sup>.

Excluimos pues toda postura que *a priori* pretenda dar un sentido concreto al término «ver». El título «*Deum videre*» sólo quiere acentuar un

(1958) 323-330. PEZA, EL DE LA, *El significado de «cor» en S. Agustín*, en «*Etudes August.*» 7 (1961) 339-368.

31. GRABOWSKY, E.-J., *La fe en el Cuerpo místico de Cristo, según S. Agustín*, en «*Augustinus*», 1 (1956) 539-557.

32. S. AGUSTIN, *Ep.* 147, 6, 17 PL 33, 603. La opinión de S. Ambrosio era muy discutible; S. Agustín no siente escrúpulos.

33. Por eso exige un conocimiento tan riguroso de Dios en *Solil.* I, 3, 8-12. Texto erótico realista en *Solil.* I, 13, 22 s. PL 32, 881. Texto escéptico realista en *C. Acad.* II, 3, 9 PL 32, 923.

34. El autor más representativo de esta tendencia es HESSEN, J., *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlín, 1931. QUILES, I., *Para una interpretación integral de la iluminación agustiniana*, en «*Augustinus*», 3 (1958) 255-268.

35. KÖERNER, F., *Der Mensch und das Sein*, Freiburg, 1960.

36. GILSON, E., *Introduction a l'étude de S. Agustín*, 2. ed. Paris, 1949.

37. *De Gen. ad Litt.* XII, 31, 59 PL 34, 480.

carácter afanoso y dinámico, pero general, de la fórmula, en oposición a la fórmula, más helénica, «*visio Dei*»<sup>38</sup>.

B) *Deum*. Agustín nos recuerda cuánto sudó para lograr una idea de Dios<sup>39</sup>. Envolviendo las doctrinas maniqueas en fórmulas estoicas<sup>40</sup>, era materialista y panteísta. La visibilidad sensible de Dios era manifiesta en cuanto de bello y bueno hay en el mundo<sup>41</sup>. Era también evidente la capacidad del hombre para ver a Dios, supuesta la doctrina estoica y maniquea del logos-luz, que es participación de Dios<sup>42</sup>. De ese modo, Agustín mantiene la articulación de la filosofía antigua *physis-dynamis-télos* y el método estoico: disciplina, ascensión, contemplación, apoteosis<sup>43</sup>. A esa concepción añade la escatología maniquea, según la cual, podrá un día reintegrarse a la sustancia divina, si logra tener fortaleza para organizar una vida de «perfecto» dentro de la Secta. Todo esto implicaba un Dios material e inmanente.

La lectura de los platónicos permitió a Agustín superar esa teoría de Dios, al ofrecerle el concepto de omnipresencia<sup>44</sup>. Una sustancia intemporal, que puede estar toda en todas partes, es una refutación del materialismo.

Agustín acuña de nuevo el término estoico *spiritus* para designar una sustancia, *ubique tota simul*, fundiéndole con el término *Xoristós* de Platón y Aristóteles, y dándole el valor y el sentido de la inspiración semita y bíblica. El término *spiritus*, que solía designar una materia sutil, volátil,

38. Desde Husserl, se viene insistiendo en una intencionalidad subjetiva y objetiva, que sólo puede detenerse en un Dios infinito. Ya se comprende que las fórmulas agustinianas, que nos hablan del deseo natural e imperativo de ver a Dios y el *fecisti nos ad Te* producen al hombre moderno una impresión más profunda que la que produjeron al hombre antiguo.

39. *Conabar cogitare Te. Confess.* VII, 1, 1 PL 32, 733. *Ibid.*, VI, 5, 7, col. 723. Los intelectuales habían llegado a un concepto muy unificado de Dios: *unum esse Deum summum, sine initio, sine prole naturae, ceu Patrem Magnum atque Magnificum... multis vocabulis invocamus, quoniam nomen eius ignoramus. Ep.* 16, 1 PL 33, 82. Así habla el gramático Máximo de Madaura a Agustín.

40. TESTARD, M., *St. Augustin et Cicerón*, 2 vol., Paris, 1959, I, 49-66. SVOBODA, *L'Esthétique de S. Augustin et ses sources*. Brno, 1933.

41. *De Mor. Manich.* II, 16, 39-53 PL 32, 1362-1368. *Deorum templum, mundus ipse reseratur cultus vera simulacra verasque facies cernendas mentibus protulit: SENECA, Ep.* 90, 28. Ed. Les Belles Lettres, Paris, 1962, p. 37.

42. *Animam quippe Deum esse dicitis vel partem Dei... De Mor. Manich.* II, 11, 21 ss. PL 32, 1354 s. *Ex ipsa hominum sollertia esse aliquam mentem et eam quidem acriorem et divinam existimare debemus, CICERON, De Natura Deorum*, II, 6, 18. Ed. Teubner, Stuttgart, 1961, p. 56.

43. *Summum, vel ultimum, vel extremum bonorum, quod Graeci telos nominant... CICERON, De Finibus bon. mal.* I, 12, 42. WLOSOK, A., *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg, 1960, p. 38. Sustancia la doctrina de los estoicos Cicerón, Séneca, etc.

44. VERBEKE, G., *L'Évolution de la doctrine du Pneuma. Du Stoïcisme à S. Augustin*, Paris-Louvain, 1945, p. 492. Verbeke hace ver que *spiritus* significa en S. Agustín mucho más que *Xoristós* en Aristóteles. Plotino lo aplica a lo Uno, pero Agustín lo aplica a un Dios personal.

vibrátil, como fuego, éter, aire, soplo, comienza a significar una sustancia filosófica, que no pertenece ya a este mundo, sino que es trascendente, pero que es al mismo tiempo inmanente, pues obra en este mundo: es la sustancia divina, trascendente siempre y presente, de los judíos y cristianos. Una sustancia semejante no es sólo una refutación del materialismo, sino de todo el helenismo; en efecto, no sólo está fuera del espacio y del tiempo y se da *ubique tota simul*, sino que refuta los conceptos de trascendencia e inmanencia que habían acuñado los helenos, y que sólo tienen valor para el mundo que también ellos habían forjado.

Si Agustín entiende que Dios es un *espíritu*, en el sentido específico que él da a ese término, habrá que cuidar mucho no recaer en el mundo físico cuando se hable de las cosas divinas, la gracia, la luz espiritual, etc.<sup>45</sup> Esto ocurre por primera vez en la historia. La postura de Agustín, completamente original, significa un mundo nuevo, que no podía producirse sin esa colaboración íntima de Atenas y Jerusalén. ¿Pero cuál es la calidad o esencia de ese *spiritus*? Agustín contesta que es *luz*<sup>46</sup>.

Dios es luz. Agustín ha contraído el «morbo helénico», a pesar de todo. El mundo móvil y contradictorio le escandaliza: necesita un apoyo, un principio y fundamento, un Ser, ley, idea, una realidad eterna; absoluta, necesaria, inmóvil, para saber a qué atenerse. Esa nostalgia de eternidad, de reposo, de serenidad, paz, equilibrio, que suele llamarse clasicismo, arrebató también a Agustín, cansado de emigrar del Mincio al Eridano<sup>47</sup>. El helenismo, ante el concepto de la trascendencia, obligaba a optar: tiempo o eternidad, movimiento o quietud, guerra o paz, luz o tiniebla, este mundo o el otro. Lo propio de Agustín es que trata de convertir la disyuntiva o alternativa en una copulativa, pues quiere ser griego y semita al mismo tiempo.

Dios es luz espiritual, pero personal. Es el Dios creador de los cristianos. Agustín atribuye a los platónicos la teoría de la creación y la teoría de un Dios personal como principio y fundamento del mundo físico, lógico y

45. Con frecuencia, aún dentro del Cristianismo, se recurre a fórmulas demasiado materialistas, físicas, para hablar de Dios o de las cosas divinas. Agustín, en cambio, presenta a Dios como una «*ratio numerorum*», que no admite las acostumbradas metáforas físicas: *Summum bonum credendus Deus est, si blasphemis carere cogitamus. Ratio aliqua numerorum violari et commutari nullo pacto potest, nec ulla natura qualibet violentia effecerit ut post unum qui sequitur numerus, non duplo ei conctnat.* De Mor. Eccl. II, 11, 24 PL 32, 1355. Es pues Dios una zona de absolutéz y necesidad, hablando a nuestro modo.

46. Así toma Agustín partido a favor del racionalismo grecorromano.

47. *Ut tanquam de Mincio in Eridanum emigres... Ep. 118, 6 PL 33, 434. Cum igitur intelligit aliquid quod semper eodem modo sese habet, Ipsum (Deum) sine dubio intelligit. Hoc autem est ipsa veritas, cui intelligendo anima rationalis jungitur.* De Div. Quaest. 83, q. 54, PL 40, 38. Este texto, de apariencias tan helénicas, demuestra también que Agustín no es griego, pues su afán es convertir el Ser en un Dios personal bíblico, que le aparta radicalmente incluso de los PP. Griegos. Cf. AMAN, A.-M., *Die Gottesschau in palamitischen Hesychasmus*, Würzburg, 1948, 20-27.

moral <sup>48</sup>. De ese modo, sus fórmulas, aun las copiadas de Plotino, significan cosas muy diferentes: no construye una *henología*, sino una verdadera *ontología*, mucho más profunda que la helénica <sup>49</sup>. Ya no se trata de seres, que son combinaciones provisionales de materias y formas preexistentes, sino de seres que son llamados de la nada y subsisten frente a la nada amenazadora, apoyados tan solo en una creación libre de Dios <sup>50</sup>.

Agustín comenzó haciendo pactos con el helenismo, pero pronto tuvo que saldar sus cuentas con él, ya que era un aliado demasiado peligroso <sup>51</sup>. Así, al definir que Dios, esa luz espiritual y personal que llamamos Dios, es un *Ipsum esse*, tiene que definirse ante todo a sí mismo <sup>52</sup>.

Hablando a nuestro modo, podríamos definir a Dios, esto es, expresarnos su «esencia metafísica» como *Ipsum Esse*. ¿Y por qué? Sin duda influye en la postura de Agustín el famoso texto del Exodo: *Ego sum qui sum* <sup>53</sup>. También los Padres griegos habían recurrido a ese texto para definir a Dios, hablando a nuestro modo; pero siempre quedaba un remanente de herencia gnóstica, por decirlo así, ya que estaban inmersos en el helenismo y muchos habían sido educados en escuelas filosóficas <sup>54</sup>. Agustín, al escapar de la gnosis maniquea y limpiarse de todo residuo mitológico y naturalista, llega al concepto no filosófico de ser, que nos presenta la Biblia. Se trata, ante todo, de un ser existencial, radical. Para un griego, cuando se juntan una materia y una forma, componen un ser provisional, una sustancia; pero un griego no concibe que la materia y la forma salgan de la nada, pues han de ser eternos; además, para un griego el ser aparece o desaparece, según se unen o separan la materia y la forma, mientras el mundo con-

48. *De Vera Relig.* 3, 3 PL 34, 12A. *Ep.* 118, 3, 16-20 PL 33, 440 ss. *De Civ. Dei*, VIII, 6-8 PL 41, 331 ss. Cf. O'CONNELLY, R.-J., *Ennead. VI, 4 and 5, in the works of St. Augustine*, en «Rev. Aug.», 9 (1963) 1-39. *Confess.* VII, 10, 16 PL 32, 742.

49. Cf. SWEENEY, L., *Basic principles in Plotinus' Philosophy*, en «Gregorianum», 45 (1964).

50. Yerra Gilsón, aunque insiste sin cesar en atribuir a Agustín teorías medievales y neoplatónicas. Cf. GILSON, E., *Notes sur l'Être et le Temps*, en «Rech. August.», II, 205-225. Se recurre a un círculo vicioso, que consiste en interpretar a S. Agustín platónicamente para demostrar que es platónico. Por ese procedimiento llega Loofs a atribuirle el panteísmo (Loofs, F., *Leitfaden z. Studium d. Dogmengeschichte*, Halle, 1945, II, 228) y se le puede atribuir todo lo que se quiera sin fundamento alguno.

51. WERNER-BARTSCH, H., *Gnostisches Gut und Gemeindefradition bei Ignatius von Antiochien*, Gütersloh, 1940, 17-23. BOMANN, TH., *Hebrew Thought...* 190 ss. TRESMONTANT, C., *Etudes de Métaphysique biblique*, Paris, 1955.

52. Nos presenta tres conceptos de Dios: 1) El Dios eterno (*Ego sum qui sum*). 2) El Dios misericordioso (*Ego sum Deus Abrahæ*); 3) El Dios teológico-de la Encarnación (*Ego sum via, veritas et vita*). *Serm.* VI, 3, 4 PL 36, 61. *Serm.* VII, 7 PL 38, 66.

53. *Ego sum qui sum... Nunquid coelum non est?... Si omnia sunt haec quae per Te facta sunt, quid est quod Tibi proprium quiddam tenuisti ipsum esse, quod aliis non dedisti, ut Tu solus esses? Nam quomodo audio, Ego sum qui sum, quasi alia non sint?... Quid sit ipsum esse... mens capiat vere esse: est enim eodem modo esse: In Jo. 38, 10 PL 35, 1680.*

54. WERNER-BARTSCH, H., *Gnostisches Gut und Gemeindefradition bei Ignatius von Antiochien*, Gütersloh, 1940, 11-17.



tinua inalterable. *Corruptio unius, generatio alterius*. En cuanto al Ser básico, es el *arché* del universo, Lo Uno de Plotino. Agustín en cambio se coloca en la noción prefilosófica de ser, propia de la Biblia. Mientras el Ser Básico es para él el Dios personal, el ser mundano se define frente a la nada y en el tiempo, no frente al *gignomai*, frente al movimiento, o frente a los principios de materia y forma. Se impone así una trascendencia real y radical y juntamente una ontología básica y válida. Ya no pasa al mundo la «luz» divina, sino en forma de copia o impresión; ya no se puede esperar la bajada de Dios. A las esencias se oponen las existencias y éstas son realidades definitivas e irrevocables. El mundo queda «desnaturalizado», sumido en una pura contingencia y gratuidad: las «criaturas» tienen un ser prestado. Es el primero de los valores objetivos, por que es el primero de los conceptos lógicos, pero no es más que un valor. Así el participio del verbo ser, *tó ón* y *to me ón*, se convierte en sustantivo para Dios y en adjetivo para las criaturas. Dios es *Ipsum Essese*, mientras las criaturas tienen un ser.

Si el concepto «luz» era el primero en el orden lógico, el concepto «ser» es el primero en el orden ontológico. Este concepto no se puede atribuir a Dios, como si Dios *tuviese* algo; sólo se lo atribuimos en cuanto *es, esto es*, en cuanto simplicidad que excluye cambio y accidente o no-ser <sup>56</sup>.

La simplicidad de Dios queda caracterizada con el término unidad. Los atributos se identifican con la sustancia. La relación no es sustancia ni accidente sino un *esse ad*, propio y exclusivo de las relaciones divinas, que permite enlazar la esencia con las Personas, sin perjudicar a una o a otras. Permite asimismo solucionar el problema de los atributos relativos, especialmente en los dos puntos que mejor ponen a prueba una teoría, la Creación y la Encarnación. Gracias a eso, nunca fue denunciado S. Agustín como panteísta, con un fundamento serio, cuando tantas otras fórmulas de otros autores han sido denunciadas como peligrosas en ese sentido. En Dios no tiene validez la dialéctica de este mundo: la parte es igual al todo; la sustancia es igual al accidente y al atributo; un atributo es igual a otro; es inmutabilidad, eternidad, actividad, motor inmóvil; no disminuye al dar y se da todo a todos, etc. En cambio, el ser creado es espacio, tiempo, composición, extensión, etc. <sup>57</sup>.

55. *Vere ibi est summe simplex essentia: hoc est ibi esse quod sapere. De Trinit. VII, 1, 2 PL 42, 935. Sicut enim ab eo quod est esse appellatur essentia, ita ab eo quod est subsistere substantiam dicimus. Absurdum est autem ut substantia relative dicatur: omnis enim res ad seipsum subsistit: quanto magis Deus? Ibid., n. 9, col. 942. Intelligentur essentia, quod proprie et vere dicitur... Est enim vere solus, quia incommutabilis est... Unde hoc est Deo esse quod subsistere. Ibid., n. 10.*

56. *Non aliud est Deo esse, et aliud magnum esse. De Trinit. VI, 5, 7 col. 928. Dei essentia nihil mutabile habet... nec in aeternitate, nec in veritate, nec in voluntate. Ibid., IV, praefac., col. 887. Ibi principaliter atque incommutabiliter sunt omnia simul... et omnia vita sunt, et omnia unum sunt. Ibid., n. 3, col. 888. Ibid., V, 4, 5, col. 913, etc.*

57. PORTALIE, A., *Agustín*, en DTC, col. 2347 SCHMAUS, M., *Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus*, 101-142. AXEL, D., *Agustín und Plotin*, Lund, 1945, 19-23. SCIACCA,

Dios es en absoluto, mientras que las criaturas reciben más o menos ser adjetivo, y así se escalonan dentro de una jerarquía, no sólo cuantitativa (como en el maniqueísmo), sino también cualitativa. Cuando hablamos de Dios, nos referimos en primer término a su esencia, y por eso tenemos que emplear un «lenguaje absoluto»; dejamos el lenguaje relativo, para referirnos a las relaciones hipostáticas o Personas de la Santísima Trinidad. En cambio, cuando nos referimos a las criaturas, no hay lenguaje absoluto propiamente dicho, pues criatura es ya una relación; impropriamente hablando, utilizamos el lenguaje absoluto para indicar la sustancia y el relativo para indicar los accidentes <sup>58</sup>.

El problema radical es, pues, la *aseidad* y no la eternidad. El Ser, que es *a se* y *per se* es el que «crea» el mundo. Es principio y fundamento de toda la contingencia del mundo, antes de serlo para el movimiento o para los contrarios existenciales. El Ser es existencia, no esencia helénica o *ousia*. El *Idipsūm* es un Dios personal <sup>59</sup>. El mundo eterno de los griegos es ya para Agustín un contrasentido, un absurdo, pues carece de razón de ser, sale de la nada. Su ser es un valor, un existencial. Porque el Dios que crea, es también el que conserva el ser de las criaturas en un universo dinámico, evolutivo, en una perpetua creación. Aparece así Agustín como un Heráclito cristiano, dispuesto a consumir el escándalo que padeció el Heráclito griego <sup>60</sup>.

Sin embargo, ya dijimos antes que Agustín había contraído el morbo helénico. Aunque deja el mundo desaturalizado, sumido en una pura contingencia gratuita, y para ello tiene que definir de nuevo los términos usuales y fundamentales, no renuncia a construir una ontología. El concepto de ser, que se presentaba como elemental en el primer versillo del Génesis, aparece también como remate de toda la especulación helénica, como principio y fundamento de todo. Ese concepto de ser es anterior a cualquiera orden objetivo (bien, verdad, belleza) o subjetivo (mente, inteligencia, voluntad, gusto), pero es también la última instancia de solución de todos los proble-

---

M.-F., *La esencia del alma*, en «Crisis», 1 (1954) 539-549. Harnack es quien afirma que en serio no se puede acusar a Agustín de veleidades panteístas o peligrosas. Cf. HARNACK, A., *Dogmengeschichte*, II, p. 292, refiriéndose a un texto de S. Agustín, *In Ps.* 101, s. II, n. 10 PL 36, 1310 s. No cabe mayor oposición a Plotino, como pone también de relieve ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen*, II, 1, pp. 483-490. Insiste también en esa diferenciación fundamental GUITTON, J., *Le Temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin*, 2 ed., Paris, 1953. Nos ofrece un buen resumen moderno DEMPF, A., *Metaphysik des Mittelalters*, München-Berlin, 1930, 3 y 15-31.

58. *Ibid.*, VI, 6, 8, col. 929. *Ibid.*, V, cols. 912-924.

59. *Patrem, Filium et Spiritum Sanctum, quod nihil aliud dicam esse, nisi Idipsum Esse. De Mor. Eccl.* I, 14, 24 PL 32, 1321.

60. Bomann nos presenta a Heráclito como producto de las influencias orientales, no como producto indígena del helenismo. Heráclito se acerca al concepto de ser de Israel más que al propio o característico de Grecia, que es el ser de Parménides. Cf. BOMANN, TH., *Hebrew Thought compared with Greek*, London, 1960, 35-58. PADILHA, T., *La idea de Dios en la filosofía contemporánea*, en «Augustinus», 4 (1959) 507-518.

mas de la filosofía. Agustín se abandona a su nostalgia de eternidad y nos ofrece la *eternidad* misma como carácter y nombre propio del Ser, a se, centro del Universo, que permite explicar la energía del mundo, el movimiento, el juego de los contrarios, la ley de gravedad, la ley de compensaciones o *dike*, que restablece siempre el orden, el equilibrio clásico del mundo. No es extraño ya que Agustín recurra tanto a la filosofía para presentarnos siempre la eternidad e infinitud de Dios como atributos básicos, del mismo modo que recurre también al Dios «Consciencia-Luz»: de ese modo nos presenta siempre a Dios como principio y fundamento del orden existencial, como del orden lógico. Y de ambos pasa fácilmente al orden moral.

Algunos críticos han pensado que Agustín recurre a una definición nominal de Dios, para construir luego argumentos ontológicos, y «demostrar la existencia de Dios» <sup>61</sup>. Hay, es cierto, una coincidencia objetiva y abstracta de San Agustín con S. Anselmo, pero la diferencia entre ambos filósofos y teólogos es esencial. San Anselmo es un hombre medieval, discípulo de Boecio; San Agustín es un hombre antiguo, anclado en la ontología. San Anselmo vive dentro de la dialéctica medieval; S. Agustín dentro de la metafísica postplatónica, abierta al escepticismo, al misticismo o al gnosticismo, y obligada a buscar fundamentos «críticos». Agustín no podía caer en la ingenuidad de San Anselmo: al explicar el *De Natura Deorum*, de Cicerón, a sus estudiantes, hacia ver que se puede discutir la naturaleza de los dioses sin creer que haya tales supuestos dioses. San Agustín es el autor menos indicado para contentarse con definiciones nominales y abstractas. Ni siquiera presta atención a Evodio, cuando insiste en la discusión: «sólo llamaré Dios a un Ser Supremo» <sup>62</sup>.

61. Flón fue el primero que pretendió demostrar *a simultaneo* la existencia de Dios. Los autores latinos, Tertuliano y Lactancio, habían tratado de aprovechar el argumento, haciendo ver que el mismo concepto de Dios implicaba su existencia real. No se daba al argumento ontológico una validez formal, pero los ensayos se repetían. Cf. AUDET, A., *Une Source augustinienne de l'argument de S. Anselm*, en «Rencontres E. Gilson», Paris, 1949, 106-142. Audet pone a dos columnas el texto *De Doctrina Christiana* I, 7, 7 PL 34, 22 y el del *Prosligion*, 2, para comprobar la semejanza: en efecto, hay coincidencia abstracta. Audet podía haber añadido otros textos iguales, como *Confess.* VII, 1, 1 PL 32, 735 y *De Mor. Ecclesiae*, II, 3, 5 PL 32, 1347, puesto que se trata de un tópico agustiniano. Pero eso no tiene importancia. Lo que interesa conocer es la «interpretación», dentro de un sistema agustiniano.

62. Esa postura de Evodio es la que corresponde a la definición nominal: *quo nullus est superior*. *De Lib. Arb.* II, 6, 14 PL 32, 1248. La formación del concepto «Dios» se convierte en prueba de la existencia de Dios, pero no como argumento ontológico, por la oposición entre lo que es un Creador y lo que es una criatura temporal. Dada la trascendencia de Dios, es muy difícil «ver a Dios». Agustín exige purificaciones incesantes de la mente. El misterio de Dios se expresa bien en la leyenda del Niño que quiere meter el agua del mar en una concha. Hay que confesar que Agustín, por sus felices fórmulas y por la agudeza con que las aplica, ha podido dar pie a los posteriores argumentos ontológicos: pero en él sólo demostrarían la excelencia y pureza de los atributos divinos. Cf. GRABOWSKY, S., *The All-Present God*, London, 1954, 58 ss. GILSON, E., *Introduction a l'étude de*

Agustín acepta todas las definiciones nominales: Razón divina, Progreso divino, Ciencia divina, Historia divina, Primer Motor, Arquitecto del universo, Primer Sujeto, Ley incondicionada, Ser Supremo, Acto Puro, Causa Primera, Sustancia única, Infinito, Legislador universal, Sumo Bien, Primera Idea, Ser perfectísimo, Ser realísimo, el Bien, la Verdad, la Belleza, etc.<sup>63</sup>. Mientras tales fórmulas tengan un sentido cristiano, son aceptadas y se aplica a ellas sin escrúpulo el término «ver». Pero con tales fórmulas no se satisface Agustín: las recarga de epítetos y superlativos, y al final se refugia en un Tu, en el carácter personal de Dios: «Dios mío, vida mía, dulzura mía santa, ¿qué es lo que decimos cuando hablamos de Ti?»<sup>64</sup>. «Tu, en cambio, Amor mío, en quien desfallezco para fortificarme, aunque estás en el Cielo, no eres nada de lo que vemos»<sup>65</sup>.

Como en todos los autores latino-cristianos, se aprecia en San Agustín la influencia de la fórmula oficial *Pater et Dominus*, derivada del concepto de *Paterfamilias* y que implica la comunicación de la naturaleza libre a los hijos y el *officium* social frente a los esclavos, la *potestas patria* y la *potestas vitae et necis*. Ambas funciones se habían atribuido al *Imperator* y también a Dios en los actos oficiales de culto. Los cristianos aceptaron bien la fórmula, pues la Biblia habla de Dios Padre, y de hombres que son esclavos, más que hijos. Se contraponen la *potestas* y el amor, la *maiestas-bonitas*, *justitia-misericordia*. Se aprovecha así el vocabulario jurídico latino, un tanto diferente del griego<sup>66</sup>, y se conjugan el *imperium* y el *servitium*, la *pietas* y el *debitum*. Dios es el *Paterfamilias* por excelencia.

Hay que hacer referencia a la diversidad que encontramos entre los PP. Griegos y S. Agustín, lo cual pone continuamente en evidencia el abismo que se abre entre Agustín y el mundo helénico. Los Padres Griegos leen también el Génesis, pero explican la creación como difusión de la luz o bondad divina, que llega hasta el ínfimo de los seres. Al repetir la fórmula *creavit quia bonus*, nos dan siempre la impresión dialéctica del *bonum diffusivum sui*. Se esfuerzan por acentuar la libertad divina, y sin embargo nos dan la impresión de que no pueden liberarse de la dialéctica helénica, de la causalidad formal<sup>67</sup>. Eso facilita mucho las explicaciones dialécticas,

S. Agustín, 2 ed., Paris, 1940, 13 s. No se confunda el argumento ontológico con el conocimiento metafísico e inconsciente de las nociones, sólo impresas.

63. SCIACCA, M.-F., *L'existence de Dieu*, Paris, 1955, 37 y 67. GRABOWSKY, *The all-Pre-sent...* 49 ss. TOLLEY, W.-P., *The Idea of God in the philosophy of S. Augustine*, N. York, 1930. MUNDERLE, A., *Zum Gottesbegriff Augustins*, en «Archiv f. Religion u. Psychologie», 5 (1931).

64. *Confess.* I, 4, 4 PL 32, 662 s.

65. *Ibid.*, III, 6, 10, col. 687. Dios está pues por encima de los trascendentales, ser, uno, bueno, verdadero, bello, ya que es vivo, personal, trino, dinámico. El comprender todo esto será el gozo eterno de la visión beatífica.

66. ULPIANO, *Digest.* 50, 16, 195. GELIO, 5, 5, 19, 9. WLOSOK, *Laktanz...* p. 231 s.

67. ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1944, 471-565.

pero compromete, si se toma al pie de la letra, la absoluta libertad divina e incluso la absoluta trascendencia divina. En cambio, Agustín se nos presenta inspirado por un espíritu inadaptable al helenismo. Es el espíritu voluntarioso, propio de los latinos, y el espíritu existencial, propio de la Biblia semita, espíritu semita o siríaco, propio de su sangre púnica y del lenguaje de su madre. La fórmula: *creavit quia voluit* acaba con todas las vacilaciones y liquida la dialéctica helénica. Dios es libertad, no difusión evolutiva. Agustín exime a Dios de toda relación real con el mundo. La espontaneidad del amor divino y la bondad divina no son causas helénicas, como si la creación fuese manifestación natural de un Dios difusivo. Dios creó porque quiso: la voluntad libre es la razón suprema <sup>68</sup>. Instintivamente comprende Agustín que los griegos no conocieron una auténtica libertad bíblica, pues nunca salían del reino de la física: las almas y los mismos dioses eran un ramo de la física, y quedaban sujetos a la ley física, a la necesidad o *Ananke*, aunque esa necesidad fuese sólo interior. Agustín busca un vocabulario apropiado para eliminar el determinismo hasta en sus raíces psicológicas o metafísicas.

Algunos autores aprecian todavía en Agustín ciertas vacilaciones. A veces parece recurrir a sus fuentes y acentúa la causa final, comunicable, immanente, espontánea, eterna; otras veces en cambio, dejándose llevar de su inspiración propia, acentúa la causa eficiente, inmutable, trascendente, libre, que crea el tiempo <sup>69</sup>. Esas alternativas demostrarían cuánto trabajo costó el despegarse del espíritu helenista, que se había hecho consustancial con la cultura grecorromana, para aceptar la libertad semita <sup>70</sup>.

## I. PUNTO DE PARTIDA

El platonismo metió a la filosofía en un callejón sin salida con su teoría de la trascendencia. Realizada la separación entre dos mundos, uno real físico y otro real lógico, ¿cómo volver a lograr su reunión? Ya Aristóteles, después de algunas vacilaciones, optó por rechazar la trascendencia platónica: los estoicos y epicúreos continuaron por ese camino del panteísmo materialista. Al mismo tiempo, la Nueva Academia terminó en el escepticismo. Al caer Agustín en las redes de éste, se derrumba todo. El *telos* humano no es ya la *plérosis*, la satisfacción, sino la *zétesis*, la búsqueda sin

68. *De Div. Quaest.* 83, q. 28 PL 40, 18. *Ad Oros.* I, 3 PL 42, 671. *De Gen. c. Manich.* I, 2, 4 PL 34, 175.

69. COUSINEAU, R.-H., *Creation and Freedom. One augustinian problem*, en «Rech Aug.», II, 253-271.

70. TEMPLE, W., *Nature, Man, God*, London, 1953, 261-300.

esperanza. Todo aquel que desee estudiar a San Agustín ha de colocarse precisamente aquí.

Algunos alegan objeciones al escepticismo agustiniano, vanas desde luego, si las comparamos con las declaraciones tajantes del Santo <sup>71</sup>. En adelante los sistemas filosóficos son para él materia de consuelo y edificación, pero no demostraciones científicas.

El escepticismo neo-académico despertó en los hombres el sentimiento de una necesidad de la revelación <sup>72</sup>. Los sistemas místicos y gnósticos surgieron como por encanto para superar la muralla de la trascendencia por caminos irracionales, ya que los racionales estaban cerrados. Pero ya no era posible disimular el afán de garantías, la atención a los criterios y métodos de investigación. Este proceso siguió también Agustín <sup>73</sup>. ¿Cómo se puede descubrir un Absoluto, que pueda servir de fundamento a este mundo físico, lógico y moral? ¿Cómo puede el hombre tener acceso a Dios? <sup>74</sup>.

Este punto de partida nos permite comprender muchas cosas de las que posteriormente nos dice Agustín. Cierto, aunque abandonó su postura esceptica al leer a los platónicos y al incorporarse al cristianismo, *no abandonó nunca su recelo crítico*. Por eso, detengámonos un momento a fijar bien la postura fundamental. Ante los platónicos superó el materialismo definitivamente, pero el escepticismo solo provisionalmente <sup>75</sup>.

Al llegar a Casiciaco, se pone a refutar a los *académicos*, para librarse de la obsesión que ejercen sobre él <sup>76</sup>. Tras una refutación floja, parcial y sólo de *facto*, declara que los académicos han triunfado sobre los epicúreos y estoicos, que siente una gran admiración hacia ellos, que trata de imitarlos <sup>77</sup>. En adelante volverá continuamente a la carga, siempre que se pre-

71. *Mihi quippe jam desperanti ad Te viam patere homini, inanis cura remanserat. Confess. VI, 14, 24 PL 32, 718. Itaque Academicorum more, sicut existimatur, dubitans de omnibus et inter omnia fluctuans... Ibid., n. 25. Veneram in profundum maris, et diffidebam et desperabam de inventione veri... Invenit me (mater) periclitantem quidem graviter desperatione indagandae veritatis... Ibid., VI, 1, 1, col. 719. C. Acad. I, 3, 7 PL 32, 909. Cf. THEILER, W., *Gott und Seele in kaiserlichen Denken...* 65-91. WLOSOK, *Laktanz...* 28-46.*

72. ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 4 ed., Leipzig, 1903, 90 ss. DREWS, A., *Plotin und der Untergang d. antiken Weltanschauung*, Jena, 1907, 63 y 284.

73. La Verdad - Proteo. *C. Acad.* III, 5, 11 PL 32, 940. *Ibid.*, n. 13. *Ibid.*, II, 15, 43, col. 1015. Método-Revelación: *C. Acad.* III, 6, 13, col. 940. *De Util. Cred.* 8, 20 PL 42, 585.

74. La necesidad de Dios se acentúa en Agustín por su sentido religioso de la existencia. Cf. HOLL, A., *Die Welt der Zeichen bei Augustinus*, Wien, 1963, 92 ss.

75. 1. *Confess.* VII, 10, 16 PL 32, 742. *Ibid.*, n. 23, col. 744 s.

76. *Retract.* I, 1, 1 PL 32, 585.

77. *Ep.* I, 1 PL 33, 61. *C. Acad.* II, 9, 23 PL 32, 930. *De B. Vita*, 1, 5 PL 32, 962. *C. Acad.* III, 20, 43 PL 32, 957. Cf. THIMME, W., *Augustins geistige Entwicklung*. Berlin, 1908. Thimme cree que Agustín no superó el escepticismo en Casiciaco. Aunque esa afirmación sea demasiado cruda y por ende falsa, es claro que Agustín no tiene aún una superación filosófica del escepticismo; lo que le separa de los Académicos es más bien la esperanza y confianza que tiene en el platonismo y en el cristianismo, en la razón y en la fe. Por eso se atreve a combatir el probabilismo. *C. Acad.* III, 15, 33 PL 32, 951.

sente la ocasión, como si no pudiera desprenderse de su preocupación fundamental. Su afán se trasparenta: las exigencias que plantea a la ciencia no pueden ser más exageradas <sup>78</sup>; la ciencia de Dios raya en lo imposible <sup>79</sup>. A esas cautelas, propias de un escéptico, debe muchos de sus éxitos.

El escepticismo permite a Agustín contemplar la debilidad del dogmatismo filosófico y descubrir la necesidad de un principio, que una la razón mudable y empírica del hombre con la zona absoluta y eterna de Dios, que permita soldar el tiempo a la eternidad; le permite descubrir también la necesidad de una *ratio* iluminada, que pueda iluminar. Como consecuencia, Agustín declara que solos dos temas le interesan: Dios y el alma <sup>80</sup>.

Muchos creen que la fórmula significa que Agustín sólo va a ocuparse de problemas religiosos <sup>81</sup>, y olvidan la inspiración estoica y académica de esa frase <sup>82</sup>: *El no verim, me, no verim Te* <sup>83</sup> responde a la literatura estoica y neoplatónica. Pero responde también a la fórmula académica: *ratio et veritas*. Con este método, que Agustín recoge del neoplatonismo <sup>84</sup>, se implanta una postura antropocéntrica radical, en oposición a ese pretendido teocentrismo, que los autores atribuyen a San Agustín de un modo caprichoso y gratuito <sup>85</sup>. El escepticismo de San Agustín nos impone una cautela previa: antes de hablar una sola palabra acerca del Dios-Verdad, tenemos mucho que hablar acerca de la *ratio* <sup>86</sup>.

78. *C. Acad.* II, 3, 9 PL 32, 923.

79. *Solil.* I, 3, 8 PL 32, 873. Por eso Agustín tiene la certidumbre del *credere*, más bien que la del *intelligere*. Cf. HOLTE, *Béatitude...* 89. Se apoya mucho en la doctrina de la Encarnación. *C. Acad.* III, 6, 13 PL 32, 940. Cf. O'MEARA, J.-J., *Neoplatonism in the conversion of St. Augustin*, en «Dominican Studies», 3 (1950) 339. También HOLTE, *Béatitude...* 93. Pero Agustín se apoya también en la *auctoritas*, tal como la plantea CICERON, *De Nat. Deorum*, III, 3, 8. Por eso, Agustín no abandona la immanencia estoica y defiende contra viento y marea el «dios interior», oculto en la «ley natural». Cf. *De Ordine*, II, 18, 47 PL 32, 1017 y n. 51, col. 1019. Así cristianiza al estoicismo.

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

81. Loofs, *Leitfaden...* 280. «La relación entre Dios y el hombre es el tema de la Biblia y la suma de la filosofía», dice muy bien Karl Barth, en *Anfänge der dialectische Theologie*, München, 1962, 218 ss.

82. La filosofía tiene sólo dos problemas, el de la dialéctica y el de la unidad; si todavía eso parece mucho, el problema esencial es el de la unidad, *unum. Cujus duplex quaestio est: una de anima, altera de Deo. De Ordine*, II, 18, 43 PL 32, 1017. Cf. CICERON, *De Natura Deorum*, II, 61, 153. SENECA, *Ep.* 31, 5. 75. 18. 124. 23. S. AGUSTIN, *De Beata Vita*, 4, 33 PL 32, 975. *Solil.* II, 1 1 PL 32, 885.

83. *Solil.* II, 1, 1 PL 32, 885.

84. Es el método que se enunciará en el *De Vera Religione: in teipsum redi...* Cf. *De Vera Relig.* 39, 72 PL 34, 154. PRZYWARA, E., *Augustinus, Die Gestalt als Gefüge*, Leipzig, 1934, 43-48. ALCORTA, J.-L., *El conocimiento divino, según S. Agustín. Via afirmativa*, en «Augustinus» 3 (1958) 309-321.

85. WEINAND, H., *Die Gottesidee... des Hl. Augustinus*, Paderborn, 1910.

86. *De Ordine* I, 1, 3 PL 32, 979. *De B. Vita*, I, 1 PL 32, 959. *De lib. arb.*, I, 11, 22 PL 32, 1233. *De Vera Relig.* 37, 68-97 PL 34, 152-165. *Ibid.*, 49, 94-97, col. 164 s. Esa es también la opinión de los estoicos: CICERON, *Tuscul.* III, 1, 2. Cf. BLUMENBERG, H., *Augustinus Begriff der theoretischer Neugierde*, en «Etudes August.» 7 (1961) 35-70. Por lo tanto, la fórmula *Deum et animam* no presenta en realidad dos temas diferentes, sino uno solo: el de la relación del alma con Dios.

El problema de la *ratio* es anterior a todo otro problema. Esta *ratio* nos plantea fundamental y radicalmente un problema metafísico y crítico, no ético, ni lógico, ni psicológico <sup>87</sup>. Agustín se debatía en vano buscando un asidero fijo. Su gozo fue inmenso, al pensar que el neoplatonismo le proporcionaba la amarra que buscaba como punto firme de partida <sup>88</sup>. Pero Agustín se engañó y tuvo más tarde que continuar su campaña de descubierta. Porque aunque el neoplatonismo hablaba de trascendencia, en realidad era sólo un modo de hablar: Lo Uno se halla dentro de nosotros, como se halla la Inteligencia y se halla el Alma del mundo: entramos en nosotros y hallamos dentro las tres Hipóstasis. Hay, pues, inmanencia. Pero cuando Agustín pasa al Cristianismo, comprueba que aquí hay que plantear los problemas con una crudeza terrible y no valen las ambigüedades: entre la *ratio* y Dios hay un abismo infranqueable. No hay posibilidad de pasar, racionalmente hablando. Si de hecho se pasa, es gracias a un sofisma. Por lo tanto, hemos caído en un irremediable relativismo, ya que no podemos salir fuera de este mundo. No hay verdades eternas, no hay verdades de ninguna clase, pues lo que hoy es verdad es mañana falsedad. No hay ya ningún principio ni fundamento absoluto y necesario, que le permita al hombre dar un valor y un sentido decente a la existencia. Tal es el drama de Agustín.

Y su conclusión suena clara: Dios. Dios es la solución al problema de la *ratio*. Dios aparece como problema de recurso, como segunda instancia, después de desahuciar a la *ratio mundi*. La *ratio* nos lleva al muro negro, en cuya puerta tenebrosa se lee con letras doradas: Dios. ¿Pero dónde está ese muro negro? En nuestro interior. ¿Buscamos entonces un Dios interior? No. Buscamos una «interioridad objetiva». Existen dos formas de interioridad: la *citerior* y la *ulterior*, la subjetiva y la objetiva. Dios es interioridad ulterior: interioridad trascendente. Así habla Agustín <sup>89</sup>.

La postura crítica de Agustín no depende de la discusión histórica acerca del escepticismo griego o romano: él mismo confiesa que se atenía a lo que el vulgo dice de los escépticos: que no admiten nada, si no se discute previamente el problema de los criterios de la verdad <sup>90</sup>. Significa, pues,

87. Gilson yerra, afirmando que Agustín confunde la *eudaimonia* con la *sophia* (GILSON, E., *Introduction*, p. 1 ss.). Le corrige HOLTE, *Beatitudo...* Prefacio; pero su recurso a la *caridad* es prematuro e inoportuno. Cf. *De C. Dei*, XIX, 1 PL 41, 621 s. Cf. POSTMA, E.-B.-J., *Augustinus. De Beata Vita*, Amsterdam, 1946, 86 ss. «Crítica» no quiere decir gnoseología, o teoría del conocimiento, sino problemática radical.

88. *Confess.* VII, 10, 16 PL 32, 742.

89. SCIACCA, M.-F., *La Interioridad Objetiva*, Barcelona, 1963.

90. Holte, al explicar el paso del racionalismo griego al misticismo helénico, ni siquiera cita la intervención de los escépticos. Por eso no queda clara la explicación. HOLTE, R., *Beatitudo et Sagesse*, Paris, 1962, 45 ss. Véase en cambio bien explicado en Wlosok, l. c., 24 ss.



una duda metódica, una retirada estratégica provisional. ¿Ya no es entonces el mundo externo el punto de partida? Es necesario distinguir.

El alma agustiniana está vinculada al mundo externo: no puede «pasar al acto» (atención activa, consciencia, pensamiento, *cogitatio*) sin la previa acción del mundo sobre ella. La *cogitatio* y la *intentio* sólo se despiertan en virtud de una facilidad o dificultad provocadas por la acción del mundo externo. Todo razonamiento comienza por el mundo externo, que da pie a la reflexión. El «punto de partida» tiene aquí sentido genético, histórico, popular.

Si tomamos el «punto de partida» en sentido filosófico, el mundo externo ya no puede serlo, pues se nos ha convertido en un problema. Punto de partida quiere decir punto firme y seguro, punto de amarre, del que va a depender todo razonamiento. Un punto de partida absoluto y necesario da valor a un razonamiento: de nada serviría éste, si todo es provisional, relativo, condicional y movedizo. Ahora bien, el mundo externo no nos da un criterio evidente de verdad, según el principio de Zenón de Elea, que Agustín acepta en el *C. Academicos*. El mundo externo se convierte en *admonitio*, *animadversio*, *visum*, *nutus*, *signum*, *imitatio*, *umbra*, *invitatio*; *occasio*, *causa*, *excitatio*, *revocatio*, *vocatio*, etc. Eso no es platonismo, sino academicismo, pues significa que el criterio de la verdad no está en los sentidos <sup>91</sup>:

El punto de partida de Agustín es el *cogito* <sup>92</sup>. Mas el *cogito* agustiniano no es un caballo de Troya, como el *cogito* cartesiano: no lleva segundas intenciones, ni ambiciones enmascaradas. Es un mero fenómeno empírico. Si no alcanzamos a Dios, tendremos que vivir emparedados en este mundo. Agustín no pregunta, como Cicerón, si existe Dios, sino cómo se demuestra la existencia de Dios <sup>93</sup>, y piensa en una evidencia matemática <sup>94</sup>. No le basta conocer a Dios como conoce a Alipio <sup>95</sup>, o como se conoce a sí mismo <sup>96</sup>, o como conoce lo que afirman Platón y Plotino <sup>97</sup>. Quiere una ciencia apodíctica: quiere ver a Dios directa e inmediatamente, como se ve el sol en medio del firmamento <sup>98</sup>. Una tal exigencia no encuadra ni en el sistema

91. *Quod non manet, percipi non potest; illud enim percipitur quod comprehenditur. Comprehendi autem non potest quod sine intermissione mutatur. Non est igitur expectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis. De Div. Div. Quaest.*, 83, q. 9 PL 40, 13.

93. *De Vera Relig.*, 39, 53 PL 34, 154. *C. Acad.*, II, 20, 43 PL 32, 957. *De Trinit.*, XV, 12, 21 PL 42, 1073. *Ibid.*, X, 10, 13 col. 960.

94. *Ut certus essem quod septem et tria decem sint. Confess.*, VI, 4, 6 PL 32, 722.

95. *Soll.*, I, 3, 8 PL 32, 873.

96. *Ibid.*

97. *Ibid.*, n. 9.

98. *Ibid.*, n. 5.

cristiano, ni en el estoico, ni en el neoplatónico: es la postura de un crítico que ha pasado por el escepticismo <sup>99</sup>.

La verdad ha de estar antes de la *physis*. El viejo problema del *telos* o fin último no tiene solución dentro de un sistema naturalista o físico: es un callejón sin salida, si no alcanzamos a Dios. La articulación *physis-dynamis-telos* es vana palabrería, si no alcanzamos a Dios. Pero si lo alcanzamos, entonces el *telos* del hombre será *fruit Deo*. Para los filósofos, el *telos* era algo que el hombre lleva dentro y que se va desarrollando hasta alcanzar la perfección. Agustín deja al descubierto la contradicción de esa fórmula, haciendo ver que el último bien del hombre es algo que ha de venir de fuera, de Dios <sup>100</sup>.

## II. IDEALISMO PLATONICO

Agustín ve el neoplatonismo como superación del materialismo y del escepticismo <sup>101</sup>. Para eso necesita leer, no sólo con ojos cristianos, como suele decirse, sino también con ojos estoicos: se aferra a una contemplación intelectual, inmediata, directa, que escandalizaría a Plotino <sup>102</sup>. Por otra parte, lee no sólo a Plotino, sino también a Porfirio; y por éste podemos explicarnos algunas posturas de Agustín <sup>103</sup>. ¿Es la filosofía un camino universal de salvación? Porfirio contesta negativamente, ya que para ello sería necesaria una iluminación universal: pero la filosofía sólo salva a los sabios. Agustín, una vez convertido al cristianismo, se cree autorizado para contestar afirmativamente, identificando la disciplina filosófica con la religión cristiana, como si fuese un continuador o corrector del platonismo <sup>104</sup>.

Se permite, pues, las mayores libertades con el platonismo. Atribuye a los platónicos la doctrina de la creación, del Dios personal, del Logos-Cristo, de la existencia, tiempo, memoria etc. Según él, la doctrina del Dios-Luz

99. *Ibid.*, n. 12.

100. Aquí está el punto radical que diferencia a Agustín del hombre medieval, del escolástico, hombre de escuela y de autoridad.

101. *De Mor. Eccl.* I, 11, 18 PL 32, 1319. *C. Aca.* I, 1, 3 PL 32, 907. *Confess.* VII, 9, 14 ss. PL 32, 740.

102. HANSE, H., «Gott Haben», in *der Antike und frühen Christentum*, Berlin. MERKI, H., «*Omóiosis Theó*. Gregor von Nyssa, Freiburg i. Sch., 1952, 70.

103. Ya es vieja la contienda entre Theiler y el P. Henry. Courcelle y O'Meara, que la han continuado, han llegado casi a coincidir, evitando los exclusivismos. Cf. COURCELLE, P., *Litiges sur les «Libri platoniorum» par S. Augustin*, en «*Augustiniana*» 4 (1954) 225-239. O'MEARA, J.-J., *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustin*, Paris, 1959.

104. DORRIE, H., *Porphyrios als Mittler...*, 26-48; HADOT, P., *Citations de Porphyre chez S. Augustin*, en «*Études Aug.*», 6 (1960) 205-244; LEWY, H., *Chaldean Oracles and Theurgy...* Le Caire, 1956; BONNJIAR, B., *Augustins dialectisch-eschatologische Lebensauffassung*, en «*Miscell. Mediev.*», II, Berlin, 1963, 240-248; PEPIN, J., *Les Symmukta Zetémata de Porphyre et le De Trinitate de S. Augustin*, en «*Miscell. Mediev.*», II, Berlin, 1963, 249-254.

trascendente e inefable, la región de desemejanza, la caída original, la iluminación elemental de la *ratio*, las ascensiones hasta Dios, la visión intelectual de Dios, el Dios patria del alma, la frontera del alma con Dios, la preexistencia, la anamnesia, la posible alma del mundo, el mundo inteligible como atributo de la esencia divina, y otros problemas semejantes han de leerse en los platónicos según el sentido e interpretación cristianos <sup>105</sup>. Agustín cree haber leído en los platónicos que el alma participa en el Verbo eterno y que por esa participación es sabia y bienaventurada <sup>106</sup>. Si pues el *telos* consiste en participar de la Verdad subsistente, se identifica con el *gaudium de veritate* <sup>107</sup> y con el *frui Deo* <sup>108</sup> y se realiza en cada acto de conocimiento. La unión con Dios tendrá que realizarse por medio del conocimiento <sup>109</sup> y la mística neoplatónica se ha racionalizado de un modo incomprendible.

Si el conocimiento significa unión con Dios <sup>110</sup>, es acto específicamente religioso, *subhinhaesio* <sup>111</sup>. Por esa teoría de la iluminación, el Absoluto se sirve de nosotros para iluminar el mundo y nosotros representamos al Absoluto siempre que emitimos un juicio. *Ratio, dux ad Deum*. Sin embargo, no todos tienen consciencia de esas funciones sagradas del conocimiento. El sabio pagano no mantuvo pura y originaria esa relación del hombre con Dios, que es el conocimiento. En cambio, el cristiano consciente y culto sabe apreciar esta subordinación, participación, reconocimiento, gratitud leal <sup>112</sup>.

Esto indica que la relación fundamental del hombre con Dios está en el terreno del conocimiento, y que aquí es donde amenazan al hombre las dos

105. *De Mor. Eccl.*, I, 11, 18, PL 32, 1319; *C. Acad.* I, 1, 3, PL 32, 907; *Confes.* VII, 9, 14 ss., PL 32, 740; *Ibid.*, n. 16, col. 742; *Soll.* I, 13, 23, PL 32, 881; *C. Acad.* I, 1, 1, PL 32, 905; *Ibid.*, n. 3, col. 907; *Ibid.*, II, 1, 1, col. 920; *Ibid.*, n. 7, col. 992; *Ibid.*, n. 22, col. 929 ss.; *De Ordine*, II, 11, 31, PL 32, 100; *Ibid.*, 30, col. 1009; *Soll.* I, 6, 13, PL 32, 876 ss.; *Ibid.*, n. 7, col. 876; *De Quant. animae*, 1, 2, PL 32, 1035, 1077, 1188; cf. RITTER, J., *Mundus Intelligibilis*, Frankfurt, 1937; SCHNEIDER, R., *Das Wandelbare Sein*, Frankfurt, 1938.

El tema de la región de desemejanza es ya tópico: GILSON, E., *Regio Dissimilitudinis. Platón-St. Bernard*, en «Mediev. Stud.», Toronto, 9 (1947) 103-130; TAYLOR, A., *Regio Dissimilitudinis*, en «Mélange. Poderhard», Lyon, 1954, 851 ss.; COURCELLE, P., *Tradition neoplatonicienne et tradition chrétienne de la religion de dissemblance*, en «Archiv. Hist. doctr. litt. du M. Age», 24 (1957) 5-23; DUMEIGNE, G., *Dissemblance*, en «Dict. de Spirit.», fasc. 22-23, cols. 1330-46.

106. *Quod de plenitudine eius accipiunt animae ut beatæ sint, et quia participatione manentis in se Sapientiae renovantur ut sapientes sint, est ibi. Confes.* VII, 9, 13, PL 32, 741.

107. *Ibid.*, n. 23, col. 745; *Ibid.*, X, 22-34, cols. 793-4.

108. *Ibid.*, VII, 17, 23, col. 744; *Ibid.*, n. 24, col. 745.

109. *Ibid.*, n. 16, col. 742 y n. 17, col. 742.

110. *De Ordine*, II, 18, 47, PL 32, 1017; *Soll.* I, 6, 12, PL 32, 875; *Ibid.*, n. 15, col. 877; *Ibid.*, II, 11, 21, col. 895; *Ibid.*, n. 20; *De Mb. Arb.* II, 16, 41, PL 32, 1263; *Ibid.*, n. 31, col. 1258.

111. *De Ver. Reliq.* 55, 110, PL 34, 170.

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

formas de la radical *concupiscencia noética*. Está en primer lugar el *orgullo*, que pretende constituirse a sí mismo en norma y legislador; por el contrario el conocimiento de por sí es un acto esencialmente humilde, porque es una «misión», aplicación de una ley divina, transmisión de una luz divina; el conocimiento permite al hombre estar siempre eligiendo entre la *aversio a Deo* y la *conversio ad Deum*. Se cumple así el Evangelio: *quien ame su alma, la perderá*<sup>113</sup>. Pero está en segundo lugar la *curiosidad*<sup>114</sup>. Sobre este tema, San Agustín se relaciona estrechamente con el *Asno de Oro*, de Apuleyo; por eso opone la «*confessio*» a la *curiositas-eruditio-magia*, de su período maniqueo. La *securitas* es el remedio de la curiositas<sup>115</sup>.

En cuanto al método, Agustín imita a los neoplatónicos, pero con gran libertad personal. La *anágoxe* de Plotino no era *anábasís* a un Dios trascendente, sino simple interiorización hasta adquirir consciencia de Lo Uno, del *arché* que hay en nosotros; además, la unión es mística. En cambio, en San Agustín hay una verdadera ascensión a un Dios trascendente y personal, y la unión es intelectual: Agustín aspira a contemplar a Dios directa e inmediatamente, como se contempla el sol en medio del firmamento. Tal es la perfección humana, el *telos* definitivo; la participación perfecta en Dios consiste en ser poseídos por El en el conocimiento<sup>116</sup>.

El *De Quantitate Animae* nos ha dejado un espécimen de cómo él, apoyándose en los neoplatónicos, entiende la ascensión a Dios y la visión durante el período del bautismo<sup>117</sup>. Cuando el alma queda purificada, aspira a ver a Dios con la mirada recta de la mente: ver la verdad, ver la luz inteligible, es ver a Dios, ver las ideas. Tal es el *telos* del hombre<sup>118</sup>. En el sexto grado de la ascensión, el alma dirige la mirada recta y serena a Dios<sup>119</sup>. Agustín advierte que no habla por cuenta propia, ya que no tiene experiencia alguna de ello<sup>120</sup>: espera que un día, mediante Cristo, Verdad y Sabiduría

113. Mc. 8, 35. *Admonemur averti ab hoc mundo, qui profecto corporeus est et sensibilis, et ad Deum, id est, veritatem, quae intellectu et interiore mente capitur... converti. De div. Quaest.* 83, q. 9, PL 40, 13. La *quaestio* está tomada de Fonteyo de Cartago. Cf. *Retract.* I, 26, PL 32, 624.

114. *Confes.* VII, 20, 26, PL 32, 747. COURCELLE, *Les Confessions...*, p. 103; METTE, H.-J., *Curiositas*, en «Festschrift Bruno Snell», Munchen, 1956; JOLY, M., *Curiositas*, en «L'Antiquité classique», 30 (1961) 33-44; LANCEL, S., *Curiositas et preoccupations spirituelles chez Apulée*, en «Rév. hist. Religions», 160 (1961) 25-46; BRUMENBERG, H., *Augustinus Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischer Neugierde*, en «Rév. Etudes August., 7 (1961) 35-70; THEILER, W., *Porphyrus und Augustinus...*, 37 y 40: según él la doctrina de las tres concupiscencias de Agustín procede de Porfirio. En contra LABHARDT, A., *Curiositas*, en «Museum Helveticum», 17 (1960) 206-224.

115. De Mus. VI, 13, 39, PL 32, 1184.

116. *Nec tu me mutabis... sed tu mutaberis in Me. Confess.* VII, 10, 16 PL 32, 742.

117. *De Quant. Animae* 33, 74 s., PL 32, 1076.

118. *Ibid.*

119. *Ibid.*

120. *¿Quid ego dicam? Dixerunt... quaedam animae, quas etiam vidisse ac videre credimus. Ibid.*, n. 76, col. 1076.

de Dios, que es la Suma Causa, El Sumo Autor, el Sumo Principio, llegará a gozar la visión del Sumo Bien <sup>121</sup>.

El Santo cita con frecuencia a la Trinidad <sup>122</sup>, pero difícilmente se refiere a la Trinidad bíblica; cuando cita algún texto bíblico, lo hace para confirmar una doctrina filosófica ya establecida. Así, se cree que sus citas y alusiones a la Trinidad provienen de influencia neoplatónica. Parece, pues, una Trinidad consecutiva a la unidad de principio. Cuando se refiere a la visión de Dios, parece atiende *in recto* a la esencia divina. Y la razón es que va buscando un Absoluto y Necesario. Así, mientras San Hilario y Novaciano consideran la divina Trinidad *in recto*, al estilo de los Padres Griegos, Agustín mete a la teología de Occidente por un camino nuevo <sup>123</sup>: busca un principio y fundamesto, y lo encuentra en Dios, fuera del mismo mundo. Ya no pregunta, como Cicerón y Plotino, cuál es el objeto de la suprema facultad humana, sino cuál es el objeto que existencialmente está por encima del hombre <sup>124</sup>.

### III. EL PLATONISMO CRISTIANO

No era nuevo en la Iglesia el ensayo de hermanar el helenismo con el cristianismo. Pero los Padres Griegos estaban demasiado inmersos en un mundo helenista y los Padres Latinos habían tenido escasa originalidad. Agustín, venido del estoicismo y del gnosticismo maniqueo, pasado por el escepticismo y educado en el espíritu latino, prometía ser un ensayo muy original. Desde el momento de su conversión entiende el platonismo a su propio modo. La fe es, por ejemplo, muy diferente para él que lo fuera para Porfirio: acepta el concepto de Porfirio y lo extiende a todo el mundo <sup>125</sup>. Pero así expresa que la situación del hombre en este mundo no es una «situación filosófica», situación de eternidad, de ideas y de esencias, sino

121. *Ibid.*, col. 1077.

122. *Ep.* 11, 3, PL 33, 76; *De B. Vita*, 4, 35, PL 32, 976; *Soll.* I, 1, 3, PL 32, 870; *Ibid.*, II, 6, 9, col. 889; *De Musica*, VI, 17, 57, PL 32, 1181; *De Vera Relig.* 8, 13, PL 34, 128 s.; *Ibid.*, n. 21, col. 131; *Ibid.*, n. 24 s., col. 132; *Ibid.*, n. 54, col. 146; *Ibid.*, n. 113, col. 172; PARRY, T. J., *Augustine's Psychology during his first Period of literary activity*, Bornart-Leipzig, 1913.

123. *De Ordine*, II, 15, 43, PL 32, 1015; *Ibid.*, n. 51, col. 1019. Suele explicarse la diferencia entre los PP. Griegos y Agustín diciendo que los primeros se vieron envueltos en discusiones teológicas trinitarias, que ya habían cesado en tiempo de San Agustín. Tal explicación es insuficiente: Agustín escribió la obra más voluminosa e importante sobre la Trinidad y eso demuestra que para él era tema interesante y actual. La verdadera razón es que vive ya en un mundo nuevo, en ese mundo que él está creando.

124. *De Ordine*, II, 19, 52, PL 32, 1019.

125. *De Mor. Eccl.* I, 25, 47, PL 32, 1331; *De Ordine*, II, 9, 27, PL 32, 1008; *Ibid.*, n. 16, col. 1002; *Soll.* I, 13, 22, PL 32, 881. Cf. LOHRER, M., *Der Glaubensbegriff des Hl. Augustinus in seinen ersten Schriften zu den Confessiones*, Köln, 1933, Conclusión.

un régimen de fe. El conocimiento no es una mera especulación teórica, sino una terapéutica religiosa. Parte, como todos, del *telos* de la *vita beata*<sup>126</sup>, pero pronto comprueba que el conocimiento filosófico de Dios no es beatificante: tiene que haber pues dos géneros de conocimiento<sup>127</sup>. Hay un camino científico y filosófico, y hay también un camino de conocimiento en la «salud», que se logra por Cristo<sup>128</sup>.

Agustín acepta, con Porfirio, que es necesaria una mediación, pero elige la de Cristo, rechazada por Porfirio<sup>129</sup>. Entonces acusa a los filósofos de haber rechazado al Verbo Encarnado. Eso indica que Agustín vive ya en un mundo diferente. A su juicio, los platónicos ignoran la auténtica naturaleza real. Hablan para un mundo ideal y fantástico, que no existe. Ignoran la calidad temporal de la vida. Después de hablar mucho del mito de la caída desde la eternidad hasta el tiempo, tratan al hombre como si fuese un ser ideal, no como ser histórico en el tiempo y con el tiempo. Para reintegrar a la eternidad a este ser histórico es necesaria la mediación de Cristo. Este es temporal y eterno: de la eternidad pasa al tiempo, sin dejar de ser eterno, y del tiempo pasa a la eternidad, sin dejar de ser temporal. Sólo unidos a Cristo, incorporados a Cristo, podremos pasar nosotros. El problema de la filosofía es ya otro<sup>130</sup>.

Los intérpretes de San Agustín se ocupan de su evolución<sup>131</sup>. Algunos perciben un cambio importante, a partir del *De Moribus Ecclesiae* (año 388, pero terminado el 389) por la importancia que adquiere el *amor* en el sistema agustiniano, para lograr la unión con Dios<sup>132</sup>, aunque dejando la unión reducida a una simple semejanza<sup>133</sup>. Sin embargo, el amor sólo «prepara» y la unión se realiza con el entendimiento<sup>134</sup>, siguiendo una dialéctica trinitaria<sup>135</sup>. El amor es sólo catarsis, que prepara a la visión. No se ordena el conocimiento a la perfección, sino que la perfección se ordena al conoci-

126. Según Gilsón, Agustín confundió la sabiduría con la felicidad. GILSON, E., *Introducción a l'étude de S. Augustin*, 2 ed., Paris, 1949, 1 ss. Una exageración semejante es falsa: Agustín distinguió perfectamente la lógica, la ética y la física, el bien y la verdad. Cf. *Ep.* 118, 3, 13 ss., PL 33, 438 ss.

127. *Solil.* I, 5, 11, PL 32, 875; *Confess.* VII, 10, 16, PL 32, 742.

128. *Confess.* VII, 21, 27, PL 32, 749; *Ibid.*, cols. 745 y 748.

129. *De Ordine*, II, 19, 51, PL 32, 1019; *De Quant. Animae*, 34, 77, PL 32, 1077.

130. Este tema tiene una abundante literatura. Citemos: GUITRON, J., *Le temps et l'éternité...*; CAMELOT, Th., *A l'éternel par le temporel*, en «Memorial Bardy», I (Rev. Etudes August., 11) (1956) 163-172; MADEC, C., *Connaissance et action de graces*, en «Rech. August.», II, 286; PEPIN, J., *Myte et Alegorie*, Paris 1958; PRÜMM, K., *Der christliche Glaube und die altheidnische Umwelt*, Leipzig, 1935; RAHNER, H., *Das christliche Mystertum und die heidnische Mysterien*, en «Eranos Jahrbuch», 11 (1944) 347-440; S. AGUSTIN, *Serm.* 261, PL 38, 1157; *De Trinit.* IV, 15, 20, PL 42, 901; *Ibid.*, cols. 900 y 888.

131. THIMME, W., *Augustins geistige Entwicklung*, Berlin, 1908; ALFARIC, Pr., *L'Évolution intellectuelle de S. Augustin*, Paris, 1918.

132. *De Mor. Eccl.* I, 3, 4, PL 32, 1312.

133. *Ibid.*, I, 12, 20, col. 1320; *Ibid.*, I, 11, 18, col. 1319.

134. *Ibid.*, n. 18, col. 1319.

135. *Ibid.*, n. 22, col. 1321:

miento, este es un galardón por la perfección <sup>136</sup>. El amor es un medio y el conocimiento es un fin <sup>137</sup>. No hay pues novedad digna de particular mención.

Casi todos los intérpretes están de acuerdo en apreciar un fuerte cambio hacia el año 390, fecha en que se escribe el *De Vera Religione*. Algunos siguiendo a Thimme, hablan de una «segunda conversión» <sup>138</sup>. Otros opinan que esa conversión se realiza el año 397, en sentido pesimista, bajo la influencia del maniqueísmo, al escribirse el *C. Ep. Fundamenti* <sup>139</sup>. Otros, más prudentes, dejan el tiempo indeterminado y describen el sentido de dicha evolución hacia la teología, apuntando estos hechos: 1) en los libros aparece más la piedad cristiana y menos la erudición filosófica; 2) la polémica con los maniqueos pone en evidencia el riesgo del racionalismo y del dualismo helénicos; 3) la lectura de la Biblia va modificando la ideología e incluso el lenguaje; 4) por la ordenación, Agustín se convierte al fin en un «eclesiástico» <sup>140</sup>.

A mi juicio, la evolución y sus causas se explican fácilmente. Estamos en el año 389 y Agustín escribe el *De Genesi contra Manichaeos*. Quiere explicar a sus antiguos correligionarios la naturaleza de la luz espiritual y de la imagen de Dios, estimando que ahí está el antídoto contra el maniqueísmo. Se rechaza, pues, el concepto de la «luz» maniquea, materialista, y la «imagen» de Dios, que ofrece la filosofía, y que consiste en caminar erguido, mirando al cielo <sup>141</sup>. La luz y la imagen que ofrece Agustín radican en la *ratio*, en una mente espiritual <sup>142</sup>. Agustín vuelve a ofrecernos una escala de perfección para el alma, pero no apreciamos novedad alguna interesante, aunque el apostolado se sobrepone a la contemplación. Eso significa tan solo que las obras de beneficencia y benevolencia constituyen en concreto la caridad cristiana. Por lo demás, esa caridad se ordena a un conocimiento definitivo, a una visión de Dios. El amor es medio y la visión fin. Los cristianos no ilustrados son el *pecus Dei* <sup>143</sup>. La visión de la verdad

136. *Ibid.*, n. 47, col. 1331.

137. *Ibid.*, n. 66, col. 1338.

138. WUNDT, M., *Ein Wendepunkt in Augustins Entwicklung*, en «Zeitschr. f. Neutes. Wiss.», 21 (1922) 53-64. Wundt apunta las siguientes razones: 1) En los *Sermones* 214 y 216 se antepone la autoridad a la razón; 2) Agustín interrumpe la enciclopedia de disciplinas liberales; 3) estudia a San Pablo; 4) renuncia al neoplatonismo (*De Util. cred.*); 5) adopta un lenguaje más eclesiástico; 6) La Ep. 21 evidencia un cambio radical. Wundt halló una fuerte oposición. Cf. HOFFMANN, F., *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, München 1933; DÖRRIE, H., *Das Verhältnis des Neuplatonischen und Christlichen in Augustins De Vera Relig.*, en «Zeitschr. f. neutes. Wiss.», 23 (1924) 64-102.

139. ZEFF, M., *Augustins Confessiones*, en «Heidelb. Abhandl. z. Philos. u. ihre Geschichte», Tübingen, 1926. Como era de esperar, Zepf halló todavía mayor oposición. Cf. MARROU, H.-J., *St. Augustin*, Paris, 1955.

140. Cf. LOEHRER, *Der Glaubensbegriff...*, 70-74.

141. Wiosok, l. c., pp. 16.

142. *De Gen.*, c. *Manich.* I, 3, 6 PL 34, 176. *Ibid.*, n. 28, col. 186.

143. *Ibid.*, n. 40, col. 193.

refulge en el interior del alma como un sol: el alma participa de la verdad <sup>144</sup>. Por la mezcla de platonismo y cristianismo resulta ambigua la *quiete perpetua*, en que consiste el séptimo y supremo grado de perfección <sup>145</sup>.

Pero cuando al fin, declara Agustín que va a tomar el pecado original, no como caída mítica y prehistórica, sino como caída histórica y real, nos preparamos a ver a Agustín cambiar de opiniones, pues sabemos que su punto de partida es siempre *la ratio*, la situación real de la *ratio* en este mundo. En efecto, al momento vemos que comienza a distinguir dos clases de naturaleza humana: una, antes del pecado; otra, después del pecado. Antes del pecado, Dios regaba directamente la mente humana con una fuente interior: el agua divina manaba espontáneamente dentro del hombre. ¿Cuál es la situación, la condición del alma, después del pecado?

Dios creó al hombre animal (*inspiravit in eum spiraculum vitae*, Gen. 2, 7) y lo trasladó al paraíso, otorgándole de ese modo la espiritualidad. El paraíso no es un lugar, sino un estado especial del hombre. Era tan especial ese estado, que se puede decir que Adán era un dios, aunque no por su naturaleza, sino por el beneficio o privilegio <sup>146</sup>. Era, pues, un estado de privilegio. Es claro que Agustín se aparta aquí de la interpretación platónica de un Filón, para atenerse a la explicación de San Pablo, según el cual primero es el hombre animal y luego es el hombre espiritual. Sin embargo, Agustín da razones, religiosas y morales, no hermenéuticas. Ahora bien, aunque la naturaleza humana del paraíso era «privilegiada», Agustín la llamará siempre *original*, naturaleza humana por antonomasia, para dar a entender que la naturaleza posterior al pecado es menoscabada <sup>147</sup>. Resulta así que una naturaleza pura y filosófica no ha existido nunca, es una abstracción para fines filosóficos, una geometría.

Agustín trata de explicar el pecado original (en platónico y en cristiano) por el afán de independencia y singularidad. Pero el paraíso y el pecado son situaciones históricas, y no míticas. Según Agustín, Adán se arroga la propiedad de la fuente interior de la sabiduría, y para demostrar que su agua mana dentro de él, corta el acueducto que le unía con Dios. Tal fue el pecado original, por el que Adán recayó primero en sí mismo y después en el mundo exterior, buscando su propia reorganización, una unidad, una verdad, una felicidad imposibles <sup>148</sup>.

144. *Ibid.*, n. 43, col. 194.

145. *Ibid.*, II, 4, 5, col. 198 ss.

146. *Ibid.*

147. *Ibid.*; 1 Cor. 15, 46. No se identifique sin más esa distinción con lo que nosotros definimos como natural y sobrenatural. *De Gen. c. manich.* II, 8, 10, col. 201; *Retract.* I, 10, 3, PL 32, 600; *C Faust.* XXVI, 3, PL 42, 480.

148. *De Mus.* VI, 13, 37, PL 32, 1183; *De Gen. c. Manich.* II, 16, 24, PL 34, 208; WARNACH, V., *Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus*, en «Aug. Mag.», I, 431;



Vive ya en situación de castigo, en un penal, por un pecado verdadero, consciente y libre <sup>149</sup>. La fuente interior se ha secado, la vía directa a Dios se ha cortado. En el paraíso, Adán era un «dios de gracia», porque tenía acceso directo a Dios <sup>150</sup>. Por lo mismo, la situación actual se caracteriza porque no hay acceso directo a Dios <sup>151</sup>. Desde ahora sólo podremos hablar de unión mediata <sup>152</sup>.

La mediación es ahora el verbo. El verbo puede ser Cristo, palabra de Dios, puede ser la Biblia o puede ser el cosmos físico <sup>153</sup>. De un modo u otro, el agua tiene ahora que venir del cielo, de las nubes, no de la tierra, no del manantial. Tan sólo en un orden sobrenatural podrá volver a abrirse el manantial o aceptarse la mística de San Juan <sup>154</sup>.

Hay ahora una «ciencia» temporal, que nos permite ver sólo en espejo y enigma <sup>155</sup>. Para tener éxtasis platónicos, como los que esperaba Agustín, se necesita recobrar la fuente interior. Pero eso no es posible. Sin embargo, no se perdió todo, pues queda todavía una *memoria Dei*: esa luz, que queda a la espalda, recorta la figura del hombre y la luz llega todavía, aunque en forma difusa <sup>156</sup>. Es cierto que ha surgido una frontera de hierro: esa luz difusa, que constituye la grandeza del hombre, es al mismo tiempo su límite; cuanto más se una el hombre con Dios, mejor ve la infinita distancia, el abismo infranqueable. Con todo, nos queda siempre una tabla de salvación para atravesar el piélago, para pasar del tiempo a la eternidad <sup>157</sup>. Quedó cortado el acueducto de las arcas reales, pero quedó una débil filtración que nos permite no morirnos de aridez. Ya no puede el hombre subir hasta Dios y ha de resignarse a que Dios baje hasta él, si Le place y cuando Le place; pero queda todavía *la ley*, como débil lazo de unión con Dios: queda esa *memoria-Ley*, sobre la cual montará Agustín todo su sistema. Es cierto, finalmente, que la

DICHROW, U., *Signum et superbia betm jungen Augustinus*, en «Etudes August.» 7 (1961) 35-70.

149. *De Gen. c. manich.* II, 5, 6, col. 199.

150. *Deus esset, quamvis Creatoris beneficio, non natura.* Ibid., n. 33, col. 213.

151. *C. Faust.* XIX, 16, PL 42, 356; SCHWEITZER, A., *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen, 2 ed. 1954, 4 ss.; WIKENHAUSER, *Die Christumystik des Apostels Paulus*, 2 ed., Freiburg, 1956, 3 ss.

152. *De Gen. c. Manich.* II, 4, 5, col. 198 ss.

153. El conocimiento *per phantasmata* es la *tunica pellicea*. Ibid., n. 41, col. 218.

154. Jn. 4, 14. *De Gen. c. Manich.* II, 4, 5, col. 198 ss.; *De Magistro*, 14, 45, PL 32, 1219.

155. *De Gen. c. Manich.* II, 20, 30, PL 34, 211; MAC QUEEN, D.-J., *The notion of Superbia in the works of St. Augustine*. Toronto, 1958. KUIPERS, K., *Der Zeichen und Wortbegriff, in Denken Augustins*, Amsterdam, 1934.

156. *Cum ab eis sol occideret, id est, auferretur ab eis lux illa interior veritatis.* Ibid., n. 24, col. 208. *Relicto lumine veritatis, quod ipsi non erant. Particeps enim veritatis potest esse anima humana: ipsa autem veritas Deus est incommutabilis supra illam. Ab ea ergo veritate qua quis aversus est... et ad seipsum conversus...* Ibid. Cf. BRUNNER, E., *Gesetz und Offenbarung*, en «Anfänge der dialectischen Theologie», München, 1962, I, 290 s.

157. MASURE, E., *Le Signe*, Paris, 1953; BRUNNER, E., *Die Mystik und das Wort*, Tübingen, 1924.

naturaleza se nos ha convertido en «espejo y enigma»; pero la memoria-ley es para nosotros como el principio de una revelación.

Y he aquí cómo la teología problematiza de raíz a la *ratio*. No la convierte en esclava, pero sí en problema, haciéndole ver que la verdad depende de perspectivas más largas de las que ella puede descubrir y de condiciones que limitan el ejercicio de esa misma *ratio*. La teología arroja al centro de todos los problemas su primera y radical razón, que condiciona todo lo demás. Nuestro único paraíso posible está del otro lado de la muerte, como Cristo se lo prometió al buen ladrón, aunque se puede en cierto modo comenzar aquí ese paraíso <sup>158</sup>.

El ideal filosófico es irrealizable en este mundo, pues falla la articulación *physis-dynamis-telos*: la verdad viene de fuera, no de dentro, lo mismo que el paraíso <sup>159</sup>. El pecado nos ha arrojado de un puesto privilegiado y nos ha colocado en el puesto que se nos debía y que lleva el nombre de «miseria» <sup>160</sup>, ofreciéndonos la dura alternativa: o bien sudamos en el trabajo y amor de la verdad, y entonces entraremos al paraíso, para ver a Dios, después de la muerte; o bien dejamos que nos ahoguen las espinas, y entonces nos espera el fuego del purgatorio, si escapamos al del infierno <sup>161</sup>.

Y he aquí cómo hemos pasado de un platonismo a un profetismo <sup>162</sup>: la filosofía queda en suspenso, esperando de la teología una documentación fehaciente. Dios demuestra que es personalidad, espíritu, libertad, y que no se deja coger en nuestras trampas infantiles: el hombre no puede ya salvar el abismo de la trascendencia, y El se reserva bajar al hombre, si quiere y cuando quiere. Se ha escondido detrás de la cortina, y tan sólo ofrece en este mundo su verbo, su palabra. Se hace «carne» en cierto modo en el Cosmos, en la Biblia y sobre todo en Cristo. Se establece, no ya sólo una mística, sino también una filosofía y una teología del verbo, de la palabra. Ya no hay otro criterio absoluto de la verdad que esa palabra, para garantizar la voz de la naturaleza y de la ley natural. Así comienza a dibujarse el gigantesco sistema agustiniano, en el que vivimos todavía inmersos <sup>163</sup>. La razón y la fe no se oponen, sino que se completan.

¿Cómo aparece ahora la fundamental relación tiempo-eternidad? El hombre queda automática y potencialmente unido a Cristo, a la Palabra,

158. *Hodie mecum erts in paradiso*. Lc. 23, 43; *De Gen. c. Manich.* II, 8, 10, PL 34, 201.

159. *In paradiso, id est, in beata vita*. *Ibid.*

160. *Moratus est autem contra paradysum, in miseria*. *Ibid.*, n. 34, col. 214.

161. *Ibid.*, n. 30, col. 212.

162. HESSEN, J., *Platonismus und Prophetismus*, 2 ed., München, 1955, 16-21; HOFFMANN, W., *Augustinus. Das problem seiner Daseinsauslegung*, Aschendorff-Münster, 1963, 2 y 8; HOFFMANN, E., *Platonismus und Mystik, im Altertum*, Heidelberg, 1935, 119.

163. PORTALIE, E., *Augustin*, en DTC, I-II, 2317 ss.

y tiene que aceptar el proceso de Cristo: tiene que salir de la eternidad para encarnarse en el tiempo medicinal; después volverá a la eternidad <sup>164</sup>, pero en una forma nueva. El Verbo Encarnado será el camino soteriológico del hombre. La *historia* de Cristo nos purifica, porque nos humilla, obligándonos a reconocer que somos tiempo y no eternidad. Nuestra postura se definirá en la fe: por ésta renunciamos a ser hombres abstractos, filosóficos, sustraídos al tiempo, emancipados de la historicidad, sumergidos en un piélago de ideas o de esencias, como en un éter de inmortalidad; por ella respondemos a la postura del Verbo Encarnado. Esto no significa historicismo, psicologismo, positivismo, o cosas semejantes. No, Agustín no renuncia tampoco a la filosofía, al espíritu de los helenos. Al momento nos recuerda que el Verbo se hizo carne, pero sin salir de la eternidad: es eterno al mismo tiempo que se hace carne. Del mismo modo, cuando el hombre abandonó su paraíso de eternidad, no salió de él *tanquam tabula rasa*, pues le quedó la *memoria Dei*, una ley natural impresa, que le unía con el paraíso originario. De ese modo, cuando dentro de la corriente del tiempo acepta la fe, no se desliga de la eternidad, sino que esa eternidad da todavía valor y sentido a la misma fe. Lo que nos humilla nos salva <sup>165</sup>.

Agustín razona fervorosamente su postura de compromiso, recurriendo a un texto del *Timeo*, traducido por Cicerón <sup>166</sup>. En ese texto, el binomio *fe-contemplación* corresponde al binomio *tiempo-eternidad*. En realidad, el binomio de Platón era *esencia-generación* (*ousia-génesis*), y se relacionaba con el binomio *ciencia-fe* (*alétheia-pistis*). Pero Cicerón había traducido *aeternitas* por *ousia*, y de ese modo había dado pie a Agustín para una hermenéutica personal. Lo propio del tiempo es la fe, como lo propio de la eternidad es la contemplación o visión. La fe prepara al hombre para la visión, del mismo modo que el tiempo le prepara para la eternidad. El paso del tiempo a la eternidad, de la fe a la visión, que llamamos muerte, no es un trueque, un corte, una solución de continuidad, sino una continuación, que es reintegración al originario paraíso. Por eso, la transfiguración que se opera en la muerte es designada con el término *fiat*: el tiempo se hará eternidad, se convertirá en eternidad, mientras la fe se hará visión, se convertirá en visión, de un modo automático, por así decirlo, por un proceso dinámico interior. De ese modo, la articulación he-

164. La muerte será una restitución: *restituatur*. *Ibid.*, n. 10, col. 201.

165. *Non tenebam Deum meum Jesum humilem humilis*. *Confess.* VII, 18, 24, PL 32, 745. *Ut me exhortaretur ad humilitatem Christi, sapientibus absconditam*. *Ibid.*, VIII, 2, 3, col. 750. *Non habent illi libri*. *Ibid.*, VII, 8, 14, col. 741.

166. Cf. *Timeo* 29 c.; *Rep.* VI, 510 d e. Cf. Todo el libro IV *De Trinitate*, especialmente IV, 18, 24, PL 42, 907. *Platonis haec sunt verba, sicut Cicero in latinum vertit. De C. Dei*, XIII, 16, 1, PL 41, 588.

lénica *physis-dynamis-telos* tiene validez todavía, con tal de que se introduzca la corrección necesaria, a saber: a la naturaleza hay que añadirle una «sobrenaturaleza»; la *dynamis* no es una ley natural, sino una gracia; el *telos* no es mero fruto del árbol humano, sino un don de Dios, un galardón a los méritos del hombre en la situación de *ratio incarnata*. El filosofismo ha de ser depuesto, pero la filosofía continúa acompañando al hombre en su destierro. La filosofía ha de reconocer que el hombre es tiempo, que sólo puede entrever la eternidad desde el tiempo, pero permite al hombre contar con una dialéctica y aprovechar profundamente la divina revelación. No vivimos en un mundo eterno, sino en un mundo creado.

¿Qué es, pues, ahora la verdad? Puede significar dos posturas fundamentales: hay una verdad-fe y una verdad que se opone a la fe. La primera es compatible con la fe, se da con la fe, colabora con ella; la segunda es la verdad de la vida futura, y empezará cuando el hombre pase a la eternidad. La eternidad pura es incompatible con el tiempo, y en este sentido la verdad es incompatible con la fe: aquí no hay más que espejo y enigma. Pero así como el tiempo actual está penetrado de eternidad, y el hombre está atado a la eternidad por su ley humana y racional, así también la fe está ya penetrada de verdad: La verdad es el galardón de la fe, sustituirá a la fe, o mejor, la fe se convertirá en verdad (*fiet*) por su propia ley íntima, porque la fe es una crisálida de la verdad; pero aun antes de la transfiguración, la verdad ha invadido y penetrado la conciencia temporal y la fe positiva del hombre. Agustín opone pues lo eterno a lo temporal, pero no como términos absolutos e irreductibles, como compartimentos estancos, sino como fases evolutivas y sucesivas, que están implicadas unas en otras. Teniéndolo en cuenta, se esquivan en San Agustín muchas dificultades elementales sobre la trascendencia divina, la noción de lo sobrenatural, la fe, la inteligencia, el valor divino y eterno de los hechos temporales e históricos de Cristo, el valor humano de los actos divinos, etc. La encarnación, crucifixión, resurrección, intercesión, redención de Cristo, tienen sentido escatológico y salvífico, valor eterno <sup>167</sup>.

La fe temporal edifica pues algo que será eterno y esta eternidad da, ya desde ahora, valor y sentido a la fe: ésta se apoya desde ahora en la visión beatífica. Hoy es anhelo, mañana será contemplación. «El Señor viene» es el sentido de la espiritualidad agustiniana, tanto para la esposa fiel como para la infiel. De ese modo, esta espiritualidad agustiniana tan

---

167. *De Vera Relig.* 20, 38, PL 34, 158. *Temporalis medicina... Ipsis carnalibus formis nitendum est. Ibid.*, n. 45, col. 141; *De Consensu Evangel.* I, 35, 53, PL 34, 1069.

escatológica, se contrapone violentamente a la espiritualidad actual, tan anclada en el presente. Una cristología termina siendo el punto de intersección del hombre con Dios, el método de la verdad, el sentido real de la fórmula: «Dios y el alma» <sup>168</sup>.

---

168. *Debet credere quod nondum videt, ut visionem speret et amet.* Ep. 120, 2, 8, PL 33, 456; BAVEL, T. van, *L'Humanité du Christ comme lac parvulorum et comme vie, dans la spiritualité de S. Augustin*, en «Augustiniana», 7 (1957) 245-280.