

ÍNDICE

- 1º Fe y razón en el pensamiento agustino.
- 2º Teología y antropología.
- 3º La existencia de Dios.
- 4º El conocimiento.
- 5º La naturaleza del alma.
- 6º La libertad y el problema del mal.
- 7º El Estado y la Historia. La ciudad de Dios:
 - a) Filosofía de la Historia.
 - b) La paz como bien supremo.

1º Fe y razón en el pensamiento agustiniano.

San Agustín no se preocupa (como hicieron Abelardo, san Anselmo o santo Tomás de Aquino, en el último período de la Escolástica: s. XIII) de marcar fronteras entre fe y razón, sino que considera que ambas tienen como misión el esclarecimiento de la verdad única que, como creyente, no podía considerar otra que la verdad cristiana: *“La razón sin la fe no es apta para hacernos alcanzar la Verdad, fundamento último de toda verdad”*.

Razón y fe, filosofía y religión se funden en un único concepto de búsqueda que lleva a la Verdad, a la Sabiduría y a la Felicidad. La filosofía es la ciencia de la felicidad. Si la razón es *“el movimiento del espíritu capaz de discernir o enlazar las cosas que aprendemos”* (**De ordine**. II, II, 30), la fe es asunto del conocimiento que parte del corazón más que del conocimiento que deriva de la razón. El corazón va más lejos que la razón.

Mientras que santo Tomás de Aquino hace hincapié en el conocer humano y caracteriza a la persona por su facultad cognoscitiva, capaz de abrirse a la realidad global (cosas, hombre, Dios) hasta el punto de hacerlas suyas mentalmente, san Agustín hace hincapié en la voluntad humana.

La filosofía conduce al hombre desde el conocimiento de sí mismo al conocimiento de Dios, desde la inquietud de la búsqueda a una paz, *“tranquilidad del orden”*, por la que se instala en la verdad. La filosofía *“no tiene otra función que enseñar cuál es el principio de todas las cosas, es decir; Dios y la palabra que de Él procede para nuestra salud”*. (**De ordine**, II, 5, 17)

El objetivo del hombre es la comprensión de la verdad cristiana y a ello colaboran la razón y la fe por este orden: primero, la razón ayuda al hombre a alcanzar la fe; después, la fe orienta e ilumina a la razón; finalmente, la razón, a su vez, contribuye al esclarecimiento de los contenidos de la fe. La función de la religión es poner en relación al hombre y a la naturaleza con Dios. Incluso la Palabra revelada por Dios garantiza la fiabilidad de la razón. La razón, pues, precede, acompaña y culmina en la fe: *“la fe busca, el entendimiento encuentra”*. (**De Trinitate**, 1 5, 2, 2). La filosofía es fusión de la fe y la razón, pero fusión no es confusión. En toda su filosofía subyace un principio de unidad.

En esta postura de san Agustín se puede apreciar con claridad la influencia de la filosofía neoplatónica que consideró siempre que el entendimiento humano puede conocer la realidad divina y las demás realidades inmateriales. (Esa actitud puede resultar insatisfactoria para gran parte de la filosofía posterior que se preocupa de la autonomía o independencia de la razón frente a la fe, porque empieza y termina en la convicción de que el edificio del conocimiento se construye a partir del conocimiento de las realidades sensibles). Como para san Justino y san Ireneo, autores cristianos del s. II, para san Agustín, *“la verdad procura la fe ya que la fe tiene como objeto las cosas así como son”*.

El hombre busca la felicidad, pero la felicidad no consiste en el placer sensual solamente, sino que debe llenar a todo el hombre, incluidas las aspiraciones de su alma. La verdad es única y todos los hombres la buscan: sea a través de la razón, sea a través de la religión o de la fe. No se excluyen esos dos caminos sino que se complementan; la razón no anula la Revelación, sino que más bien la revalida y le da sentido: *“Entiende para que puedas creer Cree para que puedas entender”*. El entendimiento ayuda a creer y la fe ilumina al entendimiento. Dios es la verdad definitiva y única; **Dios es la Verdad**. Por eso, dirá san Agustín, *“nuestro corazón está inquieto mientras no descansa en Ti”*.

Mas no basta sólo la razón que ilustra, ni la fe como acto del entendimiento: para poseer la Verdad (Dios), es necesario el amor. Y para conocer a Dios hay que conocerse a sí mismo. El ser de cada uno tiene toda su iniciativa en el alma, la cual posee tres facultades (y son imagen de la Trinidad): memoria, entendimiento y voluntad.

2º Teología y antropología.

San Agustín descubre a Dios como realidad plenaria, superior y distinta del mundo. Un Dios que explica o da razón del mundo; de ahí que en esos siglos a Dios se le denomina "*natura naturans*" (naturaleza que hace la naturaleza), y al mundo se le llama "*natura naturata*" (naturaleza creada: es la misma *physis* griega), y de ahí, también, que los problemas del mundo físico sean completamente indiferentes para los pensadores cristianos de la época.

Pero la realidad divina se hace patente en la intimidad del hombre: "*Dios está más dentro de mí que yo mismo*", y el interés dirigido a ese Dios íntimo se prolonga al interés por el alma: "*Deseo ardientemente conocer a Dios y a mi alma*", "*¿qué soy yo, Dios mío?, ¿cuál es mi naturaleza?*", "*¿quién este ser que soy yo?*". (**Confesiones**, 4)

La interioridad tiene tres momentos: aversión del mundo material, introversión o hallazgo de lo espiritual y salto a la transcendencia, a Dios. De ahí que san Agustín recomiende continuamente la necesidad de mirar al propio interior: no vayas fuera; entra dentro; trasciéndete.

En el autoconocimiento se manifiesta al hombre la esencia de sí mismo, el convencimiento de la realidad del mundo y, sobre todo, es ahí donde se capta la esencia de Dios y hasta parece desvelarse el misterio de la Trinidad. La interioridad nada tiene que ver con la inmanencia, la verdad hallada no es una proyección de la conciencia, sino una realidad objetiva. Dicha interioridad es una conquista, no una desconexión del mundo exterior: desde el hombre se conoce al hombre, lo que le supera o trasciende y lo que queda por debajo. Esa luz con la que el hombre se conoce no es originaria sino recibida; imprime en el ser humano la verdad primera, Dios, como huella imborrable de su acción creadora.

3º La existencia de Dios.

La demostración de la existencia de Dios es casi innecesaria para san Agustín. ¿Por qué? Porque el Dios cristiano revelado, que es personal, eterno e incorruptible, no puede ocultarse enteramente a la criatura racional, aunque tampoco se manifiesta plenamente, pero su existencia es evidente para el que tiene un corazón recto y acepta la Revelación: él, creyente, constata que la fe cordial pasa por la razón. Y ello sin menoscabo de los argumentos racionales de las causas eficientes y finales: la existencia de Dios no viene probada por el solo razonamiento, pero tampoco es asunto de fe ciega; Dios aparece "demostrado" en la misma estructura del alma que cree y ama.

Mostrar la existencia de Dios equivale a probar que la proposición "Dios existe" es verdadera; pero sólo Dios es la Verdad; por tanto, todas las proposiciones que se perciben como verdaderas son tales porque han sido previamente iluminadas por la luz divina. Entender algo equivale a extraer del alma su inteligibilidad: nada se entiende que de algún modo no se sepa previamente. Aunque eso se parezca a la doctrina platónica de la reminiscencia, san Agustín considera que lo que hace posible tal percepción de lo inteligible no es la reminiscencia de un mundo de las ideas, sino la irradiación divina de lo inteligible. O sea, hay una "luz eterna de la razón", que procede de Dios y gracias a la cual hay conocimiento de la verdad. A diferencia de santo Tomás de Aquino, que se interesa por averiguar cómo se forman los conceptos, san Agustín se interesa por descubrir cómo se obtienen y perciben las verdades inteligibles.

Este Dios infinitamente perfecto posee en sí mismo las "razones" de las cosas creadas, al modo de "ideas divinas" o modelos ejemplares según los cuales las cosas han sido creadas. Las cosas fueron creadas por Dios de suerte que sus efectos estaban ya implicados en esas razones "*seminales*" que son principios o gérmenes latentes creados por Dios que paulatina y evolutivamente dan origen a las cosas a través del desarrollo de su contenido potencial, y que poseen naturaleza y eficacia propia. Lejos del evolucionismo o del transformismo, explican la fijeza de las especies que todas fueron creadas por Dios al mismo tiempo.

San Agustín concedió menos atención al problema de la estructura del mundo (como a los hombres del Renacimiento, también a él se le desmorona el cosmos aristotélico) que a los del conocimiento, la felicidad, el alma y Dios. Por eso, demuestra su existencia, más que por la recurrencia al orden del universo, preguntando al mundo o a la constatación de que la mayoría de los hombres coincidieran en aceptar su existencia, por ese hecho de la inmutabilidad y necesidad de aquella verdad *“que no puedes llamar tuya ni mía ni de hombre alguno, puesto que está presente en todos y a todos se ofrece por igual”* (**Del libre albedrío**, 2, 12, 33).

La razón es individual, pero el objeto de la razón, la verdad, es común a todos. Por tanto, la verdad no la puede sacar de sí misma la razón; la verdad es eterna, necesaria, inmutable y, por tanto, superior al hombre. En fin, Dios no es tanto un producto de la razón cuanto el resultado de una experiencia personal, religiosa y mística.

4º El conocimiento.

El camino del conocimiento para san Agustín va de arriba hacia abajo o de dentro a fuera. Se ve claramente en múltiples expresiones: *“No salgas fuera, vuélvete a ti mismo; la verdad habito en el hombre interior”*. *“Si quieres saber dónde encuentra el sabio la sabiduría, te responderé: en sí mismo”*. *“Con una increíble pasión de mi corazón deseaba ardientemente la inmortalidad de la sabiduría”*.

Por eso, como él afirma, el conocimiento del hombre es previo y necesario para el conocimiento de Dios y del mundo: *“si quieres llegar a Dios, reconoce el camino del hombre”* (**De ordine**. II, 18, 48). Porque *“si hallares que tu naturaleza es mudable, transciéndete a ti mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser te trasciende tu alma, dotada de razón. Encamina, pues, tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende”* (**De la verdadera religión**. 39, 72).

El hombre está compuesto de dos sustancias distintas: una, espiritual y otra, material. La sustancia espiritual, que es la más importante, hace inmedible la excelencia individual del ser humano; por eso, los esclavos o los incapacitados son tan dignos como los sabios. Hasta tal punto la sustancia espiritual es lo más importante en el ser humano que san Agustín afirma que el hombre, más que cuerpo o que conjunto de cuerpo y alma, es alma: *“el hombre es un alma racional que se sirve de un cuerpo mortal y terrestre”*. Por eso, el replegarse sobre sí es el punto de partida de un proceso ascendente que lleva al hombre más allá de sí mismo.

5º La naturaleza del alma.

Hay dos grados esencialmente distintos de realidad: la realidad que no admite mutación y la que cambia. En Dios no hay cambio ni mutación; pero está el mundo de las cosas materiales, que cambia, porque no tienen la plenitud. En lo más profundo de la naturaleza creada existe una composición de ser y no ser. Dentro del mundo de las cosas que cambian porque no tienen plenitud, hay dos tipos de realidades: una que cambia en el espacio y el tiempo (cuerpo), y otra sólo en el tiempo (alma humana, que no es emanación de la sustancia divina, ni materia, ni preexistente, sino creada de la nada o a partir del alma de los padres: **“traduccionismo”**).

El alma humana es, pues, una realidad intermedia entre lo inmutable y lo mudable, que con la razón superior se comunica con la divinidad y con la razón inferior informa al cuerpo y entronca con la mutabilidad. La razón inferior tiene como objeto la ciencia, la razón superior tiene como objeto la sabiduría.

San Agustín busca en el hombre una unidad que en sus actos y facultades se explique en una trinidad (donde el primer elemento engendra el segundo, el tercero procede de los otros dos, y los tres forman la unidad). ¿Su itinerario? Primero, aspecto gnoseológico: mira la unidad-distinción del conocimiento sensible (visión de las cosas externas), y la unidad-distinción de la mente y sus actos cognoscitivos (semejanza, reconocimiento). Segundo, aspecto ontológico-metafísico: mira la unidad-distinción de la mente y de sus actos (conocimiento, amor) y la unidad distinción de sus facultades (memoria, inteligencia, voluntad). Tercero, aspecto teológico: mira la unidad distinción

de la mente y de sus facultades en el acto interior del conocimiento de Dios, que es el contenido más alto de la memoria (inteligencia y amor).

El hombre ha de volver siempre a la razón, ya que sólo si somos dueños de nosotros mismos podremos contemplar el principio del Bien supremo. La seducción del hombre por el mundo sensible le asegura la triste condición de los que viven en la oscuridad de la caverna, del pecado. Como se ve, su planteamiento rememora por doquier el de Platón: las ideas necesarias e inmutables (metafísicas, lógicas, matemáticas, estéticas y éticas) no pueden tener su origen en la naturaleza humana. El mundo sensible tiene que remontarse al mundo inteligible.

¿Y cómo conoce el hombre esas ideas necesarias, eternas e inmutables? Sólo por la vía de la **iluminación**, es decir, no en Dios (ontologismo) sino con su ayuda. Al hombre sólo puede hacerle feliz algo que sea más que el hombre mismo y eso no puede ser sino Dios. El hombre es iluminado por Dios para conocer a través de la fe. La parte superior del alma, diría Platón, está en contacto con Dios. Interioridad, subjetividad (capacidad de estar a solas consigo para captar la propia identidad) y libertad se complementan.

6º/ La libertad y el problema del mal.

El nacimiento de cada ser humano es original e irrepetible; la muerte es concebida como fin definitivo. La historia no vuelve, no hay ciclos. La culpabilidad está referida a la "ley de Dios": la culpa es ahora "pecado". Pero toda culpa es redimible. Ni nacer ni morir es malo, sino que la libertad es el origen y la causa del mal, el cual, *"lejos de ser una esencia, es con toda verdad una privación"* (**De las costumbres de los maniqueos**), un movimiento hacia el no ser, una carencia de bien, que diría Plotino.

¿Será Dios el responsable de la existencia del mal en el mundo? El mal se origina en el apartamiento de Dios, que es a la vez el apartamiento del ser y de la realidad. *"Todo ser creado es bueno por su origen, pero defectuoso por naturaleza"*. La doctrina del maniqueísmo que defendía dos principios, el mal y el bien, había seducido a san Agustín antes de su conversión. La conversión de la voluntad libre es principio de autodeterminación. Virtud y bien radican en el acto del libre albedrío, en la intención, en la volición. Su mal uso es el origen del pecado personal. De ahí viene la responsabilidad. Pero la salvación del hombre no es cosa que se halle enteramente en manos del hombre. El hombre es libre, pero es libre de hacer libremente lo que Dios sabe que hará libremente: así se compaginan el absoluto ser y poder de Dios y la existencia del mal, la libertad y la gracia, la gracia y la predestinación.

De manera que libre albedrío, mal, pecado, salvación o condenación se relacionan con redención y justificación. La experiencia agustiniana de la libertad es dramática, ya que se halla amenazada por la corrupción de la naturaleza humana, por el pecado original, que lo inclina hacia el mal, por una parte, y por la fuerza de la gracia conseguida por la redención de Jesucristo que lo empuja hacia el bien, por otra.

Lo que le falta a Platón, según san Agustín, no es la luz de la verdad, ni la verdadera concepción de la felicidad, sino la idea de un camino por el que se realice dicho fin: Jesucristo. Así, aporta al platonismo lo que le faltaba: una filosofía de la historia. La Encarnación es, de parte de Dios, un acontecimiento cuyo carácter histórico contrasta con el orden eterno que fija inmutablemente las Ideas; de parte del hombre, un encuentro con Dios. En uno y otro consiste la felicidad.

Pero también aporta al platonismo una justificación del orden de las pasiones: contra Platón y los estoicos, -pero no lejos de ellos-, san Agustín cree que el orden racional de las cosas está subordinado al conocimiento por la vía del corazón. Contra un racionalismo moral, él invoca su propia experiencia, el valor de las pasiones y su transfiguración por la conversión, fruto de la gracia de Dios: "tarde te conocí".

En su pensamiento opera un retorno a lo existencial. Ha encontrado antes que Descartes -S. XVII- (su famoso "pienso, luego existo"), este conocimiento de sí que es

para él el reconocimiento de un hecho, el de una existencia, y no la captación de una idea clara y distinta de una esencia, la cual, aún anegada en el engaño (“si me equivoco, existo”) denotaría dicha existencia. El que conoce su duda, conoce la verdad. La verdad de mi existir incluye otras muchas verdades. Este ser pensante no es una sustancia pensante como en Descartes, sino un sujeto predispuesto a recibir la gracia de Dios.

7º/ El Estado y la Historia. *La ciudad de Dios.*

En el año 410 Roma es saqueada por los Godos. Todavía más: los vándalos caerían sobre África y concretamente sobre la ciudad de Hipona, de la que era obispo, bajo cuyas hordas bárbaras él, enfermo, espera la muerte que llegó a tiempo para ahorrarle el dolor de ver su ciudad saqueada como Roma.

Esa catástrofe aparecía ante los fieles de los antiguos cultos como la venganza de los dioses por causa de los cristianos a quienes se acusa de todos los males y de la ruina del Imperio Romano. Contra tal creencia san Agustín escribe ***La ciudad de Dios*** (413-426).

a) Filosofía de la Historia.

Su libro, *La ciudad de Dios*, es una refutación de tales acusaciones. Además, nos da una visión general de la historia -que inspira toda la Edad Media-, seguramente la primera que se conoce, diseñándola como un drama que no carece de sentido; su hilo conductor sería el desarrollo de la lucha entre la ciudad de Dios y la ciudad terrena, entre la fe y la incredulidad, entre los buenos y los malos. Un tal conflicto, siempre actual, es el que da origen a la historia, la cual tiene un sentido: el triunfo providencial de la ciudad de Dios al fin de los tiempos. “*Dos amores construyeron dos ciudades: el amor de sí que empuja hasta el desprecio de Dios, ha construido la Ciudad terrestre; el amor de Dios, que empuja hasta el desprecio de sí ha construido la Ciudad celeste*” (***La ciudad de Dios***. Libro XIV).

De manera que “*encontramos en la ciudad terrena dos figuras: una que demuestra su presencia y otra que con su presencia sirve o la imagen de la ciudad celestial. Y la naturaleza viciada con el pecado engendra los ciudadanos de la ciudad terrena, y la gracia que libera a la naturaleza del pecado engendra los ciudadanos de la ciudad celeste*” (***La ciudad de Dios***. Libro XV). No es que san Agustín pretenda una fundamentación teórica de la primacía de la Iglesia sobre el Estado, sino más bien una minimización del papel del Estado, el cual, para muchos cristianos conversos de aquel tiempo, era un instrumento importante de los planes divinos sobre la historia humana.

Ahora bien, sólo una república del amor a Dios puede cohesionar al pueblo, el cual. Lejos de ser definido al estilo de Escipión y de Cicerón como “*reunión de ciudadanos agrupados en una sociedad de derechos y de intereses*” o en la propiedad, se fundamenta más bien en la justicia: “*donde no hay verdadera justicia, virtud que da a cada cual lo que le pertenece, no puede existir la sociedad de hombres fundada sobre el convenio de derechos*” (***La ciudad de Dios***. Libro XV). La sociedad es entendida como “*comunidad de creyentes*”, hijos todos de Dios.

De manera que el mundo es, desde el punto de vista agustiniano de la historia, el drama entre dos fuerzas en conflicto: entre la Luz y las Tinieblas, entre los ángeles y los demonios, entre una ciudad celeste (en la que reinada la caridad, la justicia y la piedad) y una ciudad terrestre (en la que reinarían las pasiones egoístas, las ambiciones, la ley del más fuerte y las quimeras de un hombre sin Dios).

A cada hombre corresponde en este mundo emprender su particular combate: superar las fuerzas del mal, impregnándolas de nuevos valores hasta regenerar una humanidad transfigurada por la gracia y realizar así la ciudad de Dios. Frente al drama, el optimismo cristiano, la esperanza fundada en la fe de que el bien vencerá al mal: “*Dios hizo al hombre bueno y por consiguiente con una buena voluntad.., Y los males son vencidos por los bienes... Sin embargo, los males no pueden existir sin los bienes*”. De hecho, “*la naturaleza fue creada tan perfecta que no puede ser reparada*

sino por su Creador" (**La ciudad de Dios**. Libro XV). He ahí, en definitiva, otra, especial desde luego, de las utopías del elenco grecocristiano. [Platón (La República), Tomás Moro (Del estado óptimo de la República...), Campanella (La ciudad del sol), E Bacon (Nueva Atlántida), E. Cabet (Viaje a Icaria), W. Morris (El paraíso terrestre), H.G. Wells (Una Utopía moderna)].

b) La paz como bien supremo.

Otro aspecto importante de La ciudad de Dios es el tratamiento del tema de la paz. En opinión de san Agustín la paz es el fin último o bien supremo de las dos ciudades. "*La paz es un bien tan noble que aun entre las cosas mortales y terrenas no hay nada más grato al oído, ni más dulce al deseo, ni superior en excelencia*". (**La ciudad de Dios**).

Y la razón por la que la paz se convierte en un bien por sí misma, y que hace que todos los hombre no puedan sustraerse a ella y la deseen, es que el hombre por naturaleza es un ser social, y también por naturaleza, busca la paz. "*¡Cuánto más es arrastrado el hombre por las leyes de su naturaleza a formar sociedad con todos los hombres y a lograr la paz en cuanto esté de su parte!*". (**La ciudad de Dios**). Incluso los que hacen la guerra, dice san Agustín, lo hacen tratando de conseguir la paz, pues lo que buscan es la victoria y con ello la instauración de la paz.

La diferencia entre las dos ciudades en relación con la paz es que mientras que la ciudad terrena busca la paz como un fin en sí mismo, la ciudad celestial la busca como medio para alcanzar la paz eterna, la redención. "*La ciudad terrena que no vive de la fe, apetece también la paz, pero fija la concordia entre los ciudadanos que mandan y los que obedecen en que sus quererest estén acordes en lo concerniente a la vida mortal. Empero, la ciudad celestial, o mejor la parte de ella que peregrina en este valle y vive de la fe, usa de esta paz por necesidad, hasta que pase la mortalidad, que precisa de tal paz*"(**La ciudad de Dios**)