

CAPÍTULO PRIMERO

LOS GRANDES TEMAS DE LA FILOSOFÍA AGUSTINIANA

Daniel MÁRQUEZ

I. BREVE NOTA BIOGRÁFICA

Aurelius Augustinus Hipponensis o Aurelio Agustín, nació en Tagaste, hoy Suq Ahras, Argelia, el 13 de noviembre de 354, y falleció en Hipona el 28 de agosto de 430. Sus padres fueron un pagano de nombre Patricio, funcionario imperial, y una ferviente católica, Mónica (cristiana y virtuosa). Se destaca que era un niño irascible, soberbio y díscolo;¹ en la escuela le llamaban el “pequeño retórico” o el “leguleyo”;² estudió las primeras letras con un *litterator*, gramática en su ciudad natal, las artes liberales en Madaura y elocuentia (retórica, filosofía, derecho, estética, algo de todo) en Cartago. Desde los dieciocho años vivió con su primera concubina, con la que procreó a su hijo Adeodato, “el hijo del pecado”.³ Como aclaración previa se debe mencionar que no es el propósito de este trabajo confrontar al Hiponense con otros filósofos; la pretensión es mostrar el impacto de algunos temas de su pensamiento filosófico.

Agustín relata en sus *Confesiones* que su educación sistemática consistió en la retórica, disciplina que luego enseñó como profesor. Esta educación

¹ Para el desarrollo de algunos de los temas biográficos de san Agustín nos apoyamos en Battista, Mondin, *Dizionario dei teologi, Agostino Aurelio*, Bologna, Edizione Studio Domenicano, 1992, pp. 11-38; Wohl, Louis (de), *Corazón inquieto. La vida de san Agustín*, Madrid, Palabra, 1979, y en *Biografías y vidas. La enciclopedia biográfica en Línea, San Agustín*, disponible en: <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/a/agustin.htm> (fecha de consulta: 23 de enero de 2018), y Jiménez Duque, B., “Agustín de Hipona”, en Leonardi, Claudio *et al.* (eds.), *Diccionario de los santos*, v. I, A-I, Madrid, San Pablo, 2000, pp. 83-95.

² Wohl, Louis (de), *Corazón inquieto...*, *cit.*, p. 9.

³ Hijo de una concubina que tomó Agustín, y cuyo nombre se desconoce (la Innombra-da), y estará quince años con Agustín, hasta que Mónica, por ambición y para que su hijo se comprometiera en otro matrimonio que le abriera las puertas de los altos cargos, hace que se vaya (véase Ferrier, Francis, *¿Qué sé? San Agustín*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Publicaciones Cruz O., 1996, p. 15).

consistía en una cultura literaria basada en la gramática, la retórica y la dialéctica, como preparación para ejercer la oratoria, el arte de persuadir. La inquietud por la búsqueda de la sabiduría comenzó cuando leyó el *Hortensius* de Cicerón⁴ en 373, a la edad de diecinueve años. Un año más tarde leyó *Las categorías* de Aristóteles.⁵

En 384, Agustín ejerce como profesor de oratoria en Milán, lee a los clásicos, analiza a pensadores antiguos y estudia filosofía neoplatónica; escucha los sermones del arzobispo de Milán, Ambrosio, quien utilizaba las ideas de Plotino para demostrar los dogmas cristianos; desde la idea “Dios es luz, sustancia espiritual de la que todo depende y que no depende de nada”, Agustín comprende que las cosas están necesariamente subordinadas a Dios, derivan todo su ser de Él, de manera que el mal sólo puede ser entendido como pérdida de un bien, como ausencia o no-ser; en ningún caso como sustancia. Tres años después, en el 387, se hizo bautizar por Ambrosio, y se consagró definitivamente al servicio de Dios.

En 388 regresa a África; en 391 es ordenado sacerdote en Hipona⁶ por el anciano obispo Valerio, quien le encomendó la misión de predicar la palabra de Dios entre los fieles; combate las herejías y los cismas debatiendo con maniqueos, pelagianos, donatistas y paganos. Cuando muere Valerio, a finales de 395, Agustín es nombrado obispo de Hipona. En 410 cae Roma en manos de los godos de Alarico, se acusa al cristianismo de ser responsable de la desgracia del imperio. Agustín responde a esa acusación en su obra *La ciudad de Dios*, donde plasma la filosofía de la historia cristiana. En 429 inician las invasiones bárbaras del norte de África, Hipona es puesta en asedio, y al tercer mes del asedio Agustín enferma y muere a los 76 años de edad, el 28 de agosto de 430.

⁴ J. J. Garrido Zaragoza se pregunta: “¿Qué tipo de libro era el Hortensio que causó a Agustín semejante cambio? Se trata de un diálogo escrito por Cicerón en el año 45 antes de Cristo en respuesta al orador y amigo suyo Quintus Hortensius Hortalus, que había hecho un discurso en contra de la filosofía. El libro pertenece al género exhortativo y se inspiraba ampliamente en el diálogo de Aristóteles de nombre Protréptico. Dicho término procede del verbo pro-trepô, cuyo significado es «empujar», «excitar», «exhortar», «estimular». Se trata de un género literario extendido en la Antigüedad, cuya función era evidentemente pedagógica: motivar a los alumnos al estudio de un saber determinado. Con Aristóteles aparece ya claramente vinculado a la filosofía: su Protréptico es una incitación a consagrarse enteramente a la filosofía y a adoptar la «vida teórica» como la mejor y más noble forma de vida humana”. Véase Zaragoza Garrido, J. J., *La dimensión protréptica de las confesiones de san Agustín*, disponible en: <http://educacioncatolica.ucv.es/wp-content/uploads/2013/v/pon8ladimensionprotreptica.pdf> (fecha de consulta: 23 de enero de 2018).

⁵ García, Ricardo M., *El concepto de libre albedrío en san Agustín*, Argentina, Universidad Nacional del Sur, 2003, p. 5.

⁶ Hipona actual Annaba, era un pueblo pequeño de pescadores.

Así, se le considera un teólogo latino asociado al pensamiento cristiano. Existe una escena —falsa, por cierto— que ilustra los afanes de Agustín: cuando paseaba por la playa intentado desentrañar el misterio de la trinidad, se encontró a un niño que intentaba llenar con agua, utilizando una concha marina, un agujero hecho en la arena de la playa. Cuando Agustín trata de hacerle ver la inutilidad de su tarea, el niño responde: “No ha de ser más difícil llenar de agua este agujero que desentrañar el misterio que bulle en tu cabeza”.⁷

Como lo destaca Erich Przywara, corresponde a Agustín la unión de dos potencias: la antigüedad y el cristianismo,⁸ potencias que están presentes en su síntesis filosófica. ¿Cuáles son los temas filosóficos que impactan en Agustín? En nuestra opinión, son los personales, los íntimos, aquellos que desde la inmanencia proyectan la subjetividad y, a partir de ésta, la trascendencia. Él se esfuerza por lograr la salvación vía la racionalidad, intentando conciliar las verdades reveladas a las certezas científicas y matemáticas, y alcanzar la divinidad mediante la conciliación entre sus saberes retóricos previos y la teología.

Lo anterior se muestra en su adhesión temprana al dogma maniqueo; su preocupación por el problema del mal y la cuestión del dualismo. Su obra filosófica es un diálogo de un pecador convertido gracias a la fe y a la iluminación divina, al que le preocupan cuestiones como el pecado, la fe, la maldad, el tiempo y la necesidad de defender al cristianismo de los ataques de las herejías de su momento histórico.

II. LA OBRA FILOSÓFICA DE AGUSTÍN DE HIPONA

Agustín destaca en temas filosóficos, morales y dogmáticos, lo que impacta más porque recibió una formación básicamente latina, fundada en el estudio de clásicos, como Virgilio, Salustio y Terencio. Sin embargo, su autor preferido y más estudiado, como ya se destacó, fue Cicerón, a quien Agustín admiraba profundamente. La influencia de Cicerón es considerable, no sólo desde el punto de vista de la técnica oratoria, sino también como transmisor de las ideas filosóficas.⁹

Otras influencias intelectuales fueron Mario Victorino, retórico filósofo de origen africano, quien comentó a Cicerón y tradujo algunas obras de filósofos griegos al latín, e influyó en la conversión de Agustín al

⁷ *Biografías y vidas...*, cit.

⁸ Przywara, Erich, *San Agustín*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984, p. 21.

⁹ García M. Ricardo, *El concepto de libre...*, cit.

cristianismo;¹⁰ también se destaca entre las influencias griegas de Agustín a Platón, y a los platónicos Boecio y el Pseudo Dionisio.¹¹

Su bibliografía es vasta. Podemos encontrar en ella obra autobiográfica, como *Las confesiones* y las *Retractaciones*; libros filosóficos, entre éstos: *Contra los académicos*, *La vida feliz*, *El orden*, *Soliloquios*, *La inmortalidad del alma*, *La dialéctica*, *La dimensión del alma*, *El libre albedrío*, *La música*, y *El maestro*; obras apolo-géticas, entre ellas *De la verdadera religión*, *La utilidad de la fe*, *De la fe en lo que no se ve*, *La adivinación diabólica*, y *La ciudad de Dios*; escritos dogmáticos, como *La fe y el símbolo de los apóstoles*, *Ochenta y tres cuestiones diversas*, *Cuestiones diversas a Simpliciano*, *Respuesta a las ocho preguntas de Dulcicio*, *La fe y las obras*, *Manual de fe, esperanza y caridad*, y *La Trinidad*; obras morales y pastorales, entre éstas: *La mentira*, *Contra la mentira*, *El combate cristiano*, *La catequesis a principiantes*, *La bondad del matrimonio*, *La santa virginidad*, *La bondad de la viudez*, *La continencia*, *La paciencia*, *Las uniones adulterinas*, y *La piedad con los difuntos*; también tiene obra monástica, como *Regla a los siervos de Dios* y *El trabajo de los monjes*; escritos exe-géticos, como *La doctrina cristiana*, *El espejo de la Sagrada Escritura*, *Comentario al Génesis en réplica a los maniqueos*, *Comentario literal al Génesis* (incompleto), *Locuciones del Heptateuco*, *Cuestiones sobre el Heptateuco*, *Anotaciones al libro de Job*, *Ocho cuestiones del Antiguo Testamento*, *El Sermón de la Montaña*, *Exposición de algunos textos de la Carta a los Romanos*, *Exposición de la Carta a los Gálatas*, *Exposición incoada de la Carta a los Romanos*, *Diecisiete pasajes del Evangelio de Mateo*, y *Concordancia de los evangelistas*.

Dentro de sus escritos polémicos, que escribe contra los maniqueos, los donatistas, los pelagianos, el arrianismo y contra herejías en general, destacan las obras siguientes: *Las herejías*, dedicado a Quodvultdeo, *A Orosio*, contra priscilianistas y origenistas, *Réplica al adversio de la Ley y los Profetas*, *Tratado contra los judíos*, *Réplica al sermón de los arrianos*, *Debate con Maximino*, obispo arriano, *Réplica a Maximino*, obispo arriano, *De las costumbres de la Iglesia Católica y de las costumbres de los maniqueos*, *Las dos almas del hombre*, *Actas del debate con el maniqueo Fortunato*, *Réplica a Adimanto*, discípulo de Manés, llamada “del Fundamento”, *Réplica a Fausto*, el maniqueo, *Actas del debate con el maniqueo Félix*, *La naturaleza del bien*, *Respuesta al maniqueo Secundino*, *Salmo contra la secta de Donato*, *Réplica a la carta de Parmeniano*, *Tratado sobre el bautismo*, *Carta a los católicos sobre la secta donatista* (la unidad de la Iglesia), *Réplica a las cartas de Petiliano*, *Réplica al gramático Cresconio*, donatistas, *El único bautismo* (resumen del debate con los

¹⁰ Pibaza, Xabier, *Enquiridión trinitatis: textos básicos sobre el Dios de los cristianos*, España, Secretariado Trinitario, 2005, p. 78.

¹¹ Mitre Fernández, Emilio, “La formación de la cultura eclesiástica en la génesis de la sociedad europea”, en Chalmeta Gendrón, Pedro, *Cultura y culturas en la historia*, España, Ediciones Universidad de Salamanca, 1995, p. 38.

donatistas), *Mensaje a los donatistas después de la Conferencia*, *Sermón a los fieles de la Iglesia de Cesárea*, *Actas del debate con el donatista Emérito*, *Réplica a Gaudencio*, obispo donatista, *Consecuencias y perdón de los pecados, y el bautismo de los niños*, *El espíritu y la letra*, *La naturaleza y la gracia*, *La perfección de la justicia del hombre*, *Actas del proceso a Pelagio*, *La gracia de Jesucristo y el pecado original*, *Naturaleza y origen del alma*, *El matrimonio y la concupiscencia*, *Réplica a las dos cartas de los pelagianos*, *Réplica a Juliano* (obra inacabada), *La gracia y el libre albedrío*, *La corrección y la gracia*, *La predestinación de los santos* y *El don de la perseverancia*.

En el apartado de sus obras homiléticas o del estudio de lo relacionado con el arte de predicar un sermón, tenemos: *Tratados sobre el Evangelio de san Juan* (1o. y 2o.) 1-124; *Tratados sobre la primera carta de san Juan*; *Comentarios a los salmos* (1o., 2o., 3o., 4o.) 1-15019; *Sermones* (1o.) 1-50: *Sobre el Antiguo Testamento*; *Sermones* (2o.) 51-116: *Sobre los evangelios sinópticos*; *Sermones* (3o.) 117-183: *Sobre el Evangelio de San Juan*, *Hechos y Cartas de los apóstoles*; *Sermones* (4o.) 184-272B: *Sobre los tiempos litúrgicos*; *Sermones* (5o.) 273-338: *Sobre los mártires*; *Sermones* (6o.) 339-396: *Sobre temas diversos*; *Sermón a los catecúmenos sobre el Símbolo de los apóstoles*; *La devastación de Roma*; *Sermón sobre la disciplina cristiana*; y *La utilidad del ayuno*. Cierra su obra un extenso epistolario integrado por ochocientas cartas escritas desde el 386 al 430.¹²

Su labor intelectual no se detiene incluso en la cercanía de la muerte. En los momentos de respiro que el dejó el dictado de una respuesta a su adversario pelagiano, Julián de Eclana, Agustín releyó y revisó todas las obras realizadas en el transcurso de su vida. *Las Retracciones* constituyen un juicio y al mismo tiempo un complemento de su obra.¹³ Como se advierte, es un autor prolífico con intereses múltiples, pero siempre entrecruzados por su fe y amor a Dios.

III. LOS TEMAS RECURRENTES EN LA FILOSOFÍA AGUSTINIANA

La época de Agustín de Hipona es compleja en lo que se refiere al momento histórico, políticamente había terminado la persecución contra el cristianismo, ahora el Estado los apoya, pero interviene en las cuestiones religiosas; además, los bárbaros invaden el Imperio romano. Culturalmente, Marco Aurelio y Plotino son los últimos grandes pensadores paganos. En cambio, el cristianismo tiene a pensadores del nivel de Clemente de Alejan-

¹² Para una relación de las obras de Agustín de Hipona se puede consultar el sitio electrónico San Agustín. Augustinus Hipponensis, disponible en: <http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm>, donde existe una relación de sus obras en latín, italiano, español y otros idiomas.

¹³ Ferrier, Francis, *¿Qué sé?...*, cit., p. 7.

dría, Orígenes Adamantius, los capadocios: Basilio el Grande, Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno, Jerónimo o Eusebio Hierónimo de Estridón, Hilario de Poitiers, Aurelius Ambrosio de Milán, y otros; pero, además, el cristianismo tiene que enfrentar las herejías de los arrianos, donatistas, pelagianos, nestorianos, y expresiones anticristianas, que influyen en la obra de Agustín.¹⁴

El tema central del pensamiento de Agustín de Hipona es la relación del alma, perdida por el pecado y salvada por la gracia divina, con Dios, relación en la que el mundo exterior no cumple otra función que la de mediador entre ambas partes, por lo que se destaca que su carácter es esencialmente espiritualista, opuesto a la tendencia cosmológica de la filosofía griega.¹⁵

Los grandes temas agustinianos —conocimiento y amor, memoria y presencia, sabiduría— dominaron toda la teología cristiana hasta la escolástica tomista. Lutero recuperó, transformándola, su visión pesimista del hombre pecador, y los jansenistas, por su parte, se inspiraron muy a menudo en el *Augustinus*, libro en cuyas páginas se resumían las principales tesis del filósofo de Hipona.¹⁶ Se destaca que los tres temas que le preocupan son: Dios, el alma y la verdad.¹⁷

Nosotros vamos a abordar la cuestión epistemológica, o sea, el problema de la verdad y su crítica al escepticismo; el problema de lenguaje que se adelanta a los temas que estudia la analítica, y cerraremos con la cuestión cosmológica, con temas como el origen del mundo, del tiempo y el mal, que después serán excelsamente desarrollados por Immanuel Kant en la *Crítica de la razón pura* y *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

1. *El problema epistemológico*

La epistemología se ocupa de los principios, fundamentos, extensión y métodos del conocimiento, o como la disciplina que se ocupa de estudiar los métodos para alcanzar el conocimiento y validarlo. Para abordar el problema del conocimiento en Agustín acudiremos a dos fuentes primarias: *Las confesiones* (*Confessionum*) y *Contra los académicos* (*Contra academicos*), sin perjuicio de acudir a otras fuentes.

¹⁴ Battista, Mondin, *Dizionario...*, *cit.*, p. 13, también en Battista, Mondin, *Storia della filosofia medievale*, Roma, Pontificia Università Urbaniana, 1991.

¹⁵ *Biografías y vidas...*, *cit.*

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ Chávez Calderón, Pedro, *Historia de las doctrinas filosóficas*, 3a. ed., México, Pearson Educación, 2004, p. 84.

Agustín cree en la filosofía, pero también destaca el papel que en su comprensión juega la gracia divina. Así, se pregunta: ¿Invocarán quizá los paganos a favor suyo las escuelas filosóficas y sus discusiones? He de decir, en primer lugar, que éstas no son romanas, sino griegas. Y si lo son, puesto que Grecia es ya una provincia romana, sus enseñanzas no tienen un origen divino, sino que son descubrimientos de los hombres. Algunos de estos filósofos llegaron a descubrir cosas importantes, en la medida en que eran ayudados por Dios. En cambio, en la medida en que, como hombres, han chocado con su limitación, cayeron en el error, máxime cuando Dios, que todo lo gobierna, con razón les hacía frente a su orgullo.¹⁸ Así, la filosofía sin la gracia divina es un error, simple retórica; en cambio, con la iluminación divina genera conocimientos importantes, los filósofos deben su conocimiento a Dios.

En *Contra académicos*, al ocuparse de la “Gravedad del problema de la verdad”, frente a la objeción de Alipio de que su refutación de los académicos termine mostrándolo como un académico, por lo que él pide que fundamente su opinión, Agustín responde: “Se trata del destino de la vida, de las costumbres, de nuestra alma, la cual confía vencer la dificultad de todos los sofismas, y después de abrazar la verdad”. Como se advierte, más que en la filosofía, lo importante está en la vida, en las costumbres, en el alma, que —al triunfar abrazando la verdad— debe volver al cielo. En este mismo lugar, ante el argumento escéptico de Alipio, quien afirma: “yo no tengo ninguna cosa por cierta” porque los académicos le han hecho creer “que el hombre no puede hallar la verdad”, Agustín lo intima a discutir si puede hallarse la verdad, porque a él le parece que sí puede hallarse.¹⁹

Pero ¿qué es la verdad? La respuesta preliminar es que “no es cuestión de palabras, sino de cosas”, por lo que Alipio conmina a Agustín a evitar “una mera controversia verbal”, y le destaca la identidad entre la “probabilidad” y “verosimilitud”, en un debate previo entre Agustín y Licencio, a lo que Agustín replica: “No es mera cuestión de palabras, sino de mucha substancia y realidad”, por lo que la discusión “será contra los que creyeron que los académicos fueron hostiles al hallazgo de la verdad”.²⁰

¹⁸ San Agustín, *La ciudad de Dios*, cap. VII, “Inutilidad de los descubrimientos filosóficos sin el respaldo de la autoridad divina: al hombre propenso al vicio le influyen más los hechos de los dioses que las filosofías humanas”, trad. de Santos Santamarta del Río, OSA y Miguel Fuertes Lanero, OSA, disponible en: <http://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index2.htm> (fecha de consulta: 23 de enero de 2018).

¹⁹ San Agustín, *Contra los académicos*, libro II, cap. IX, “Gravedad del problema de la verdad”, 22 y 23, trad. de Victorino Capánaga, OAR, disponible en: http://www.augustinus.it/spagnolo/contr_acc/index2.htm (fecha de consulta: 23 de enero de 2018).

²⁰ San Agustín, *Contra los académicos*, libro II, cap. X, “No es cuestión de palabras, sino de cosas”, 22 y 23.

La influencia platónica en la obra agustiniana relacionada con la verdad se advierte en *Contra los académicos*, libro III, capítulo XX, “Conclusión de la obra. Platón conduce a Cristo”, donde destaca su convicción de que “el hombre puede hallar la verdad”; afirma que la doctrina de Cicerón fue platónica; sostiene “que una doble fuerza nos impulsa al aprendizaje: la autoridad y la razón”. Afirma que no debe apartarse de la autoridad de Cristo, pues no encuentra otra más firme; además, espera hallar entre los platónicos la doctrina más conforme con nuestra revelación.²¹

En este sentido, la verdad se obtiene por revelación o inspiración divina, en *Contra los académicos*, Agustín sostiene la “necesidad de un divino socorro para conocer la verdad”; así, Agustín, evocando la imagen de Proteo,²² sostiene: “sólo algún divino *numen* puede manifestar al hombre lo que es la verdad”. Sin embargo, prudentemente, destaca: “En este discurso nuestro, ninguna otra proposición he oído tan grata, tan grave, tan probable, y si nos asiste esa divinidad, ninguna tan verdadera”.²³

En un diálogo con la razón en *Los soliloquios*, Agustín destaca que la fe constituye los ojos del alma con que se percibe a Dios, porque “No es lo mismo tener ojos que mirar, ni mirar que ver. Luego el alma necesita tres cosas: tener ojos, mirar, ver. El ojo del alma es la mente pura de toda mancha corporal, esto es, alejada y limpia del apetito de las cosas corruptibles. Y esto principalmente se consigue con la fe”.²⁴ También se requiere de la esperanza y la caridad. Así, para Agustín: “Luego sin las tres cosas, ningún alma puede sanarse y habilitarse para ver, es decir, entender a Dios”.²⁵

Por lo anterior, en *Soliloquios* se lee:

La mirada del alma es la razón; la mirada buena y perfecta, seguida de la visión, se llama virtud; así, la virtud es la recta y perfecta razón. El papel de las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad, es: la fe, haciéndole creer que en el objeto de su visión está la vida feliz; la esperanza, confiando en que

²¹ San Agustín, *Contra los académicos*, libro III, cap. XX, “Conclusión de la obra. Platón conduce a Cristo”.

²² En ese mismo apartado se sostiene que “En las ficciones poéticas, Proteo representa y sostiene el papel de la verdad, a la que nadie apresa si, engañado por falsas apariencias, deja o suelta los lazos para prenderlo”. No olvidemos que en la mitología griega Proteo podía predecir el futuro, aunque cambiaba de forma para evitar tener que hacerlo, contestando sólo a quien era capaz de capturarlo.

²³ San Agustín, *Contra los académicos*, libro III, cap. VI, “Necesidad de un divino socorro para conocer la verdad”.

²⁴ San Agustín de Hipona, *Soliloquios*, libro I, cap. V, p. 16, disponible en: <http://www.augustinus.it/spagnolo/soliloqui/index.htm> (fecha de consulta: 23 de enero de 2018).

²⁵ San Agustín de Hipona, *Soliloquios*, libro I, cap. V, p. 17.

lo verá, si mira bien; la caridad, queriendo contemplarlo y gozar de él. A la mirada sigue la visión misma de Dios, que es el fin de la mirada (no porque ésta cese ya, sino porque no hay más que mirar). Esta es la verdadera y perfecta virtud: la razón que llega a su fin, premiada con la vida feliz. Así, la visión es un acto intelectual que se verifica en el alma como resultado de la unión del entendimiento, el sentido y el objeto visible, y ninguno de ellos se puede eliminar, so pena de anularla.²⁶

En la filosofía agustiniana, tres condiciones son necesarias al alma: “que esté sana, que mire, que vea. Las otras tres, fe, esperanza y caridad, son indispensables para lo primero y segundo”.²⁷

Así, para Agustín de Hipona, el filósofo, según lo indica el nombre, quiere decir “amante de la sabiduría”, si la sabiduría es Dios, por quien todo ha sido hecho, como nos lo dice la autoridad y verdad divinas, el verdadero filósofo es el que ama a Dios.²⁸

La eficacia del descubrimiento dinámico de la verdad en el hiponense encuentra la fecundidad en su propia experiencia. El ansia de verdad produjo en él su búsqueda sin descanso. Cuando la halló en su interior, entonces sus aspiraciones se vieron colmadas. Desde ese momento vivirá intelectualmente unido a la verdad, y de ella brotarán sus ideas como de un inagotable, caudaloso y claro fontanal.²⁹ Así, Dios es la verdad, a la verdad se accede por revelación divina, el acto intelectual constituye una inspiración divina.

2. La cuestión del lenguaje

En la obra *De Magistro*, en el capítulo I, “Finalidad del lenguaje”,³⁰ Agustín conversa con su hijo Adeodato. En el diálogo, Adeodato afirma que cuando hablamos, pretendemos “enseñar o aprender”. Sin embargo,

²⁶ *Idem*.

²⁷ *Ibidem*, p. 18.

²⁸ San Agustín, *La ciudad de Dios*, libro VIII, cap. I, “La cuestión de la teología natural debe discutirse con los filósofos de doctrina más elevada”, trad. de Santos Santamarta del Río, OSA y Miguel Fuertes Lanero, OSA, disponible en: <http://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index2.htm> (fecha de consulta: 23 de enero de 2018).

²⁹ Lazcano, Rafael, “El amor a la verdad según Agustín de Hipona”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17 (2010), p. 19, disponible en: <http://www.uco.es/filosofiamedieval/sites/default/files/revistas/vol17/refmvol17a01.pdf> (fecha de consulta: 23 de junio de 2018).

³⁰ San Agustín, *El Maestro*, trad. de Manuel Martínez, OSA, cap. I, “Finalidad del lenguaje”, disponible en: <http://www.augustinus.it/spagnolo/maestro/index2.htm> (fecha de consulta: 23 de enero de 2018).

Agustín le corrige, cuando hablamos: “no queremos otra cosa que enseñar”. Sin embargo, Adeodato no está satisfecho, porque: “si hablar no es otra cosa que emitir palabras, también lo hacemos cuando cantamos. Y como lo hacemos solos muchas veces, sin que haya nadie que aprenda, no creo que pretendamos entonces enseñar algo”.

Sin embargo, Agustín destaca: “Yo pienso que hay cierto modo de enseñar mediante el recuerdo, modo ciertamente importante. Quede firme, ya desde ahora, que nuestra palabra tiene dos fines: o enseñar o despertar el recuerdo en nosotros mismos o en los demás; lo cual hacemos también cuando cantamos; ¿no te parece así?” Adeodato, en desacuerdo, replica: “es muy raro que yo cante por recordar, y no más bien por deleitarme”.

Ante la insistencia de Agustín de que el lenguaje no tiene otro fin que el de enseñar o recordar, Adeodato recurre al problema de la oración, porque “al orar, hablamos, y que, no obstante, no se puede creer que enseñemos o recordemos algo a Dios”. Agustín replica destacando la interioridad, afirmando que “se nos ha mandado orar con los recintos cerrados, con cuyo nombre significa lo interior del corazón”. En cambio, “el que habla muestra exteriormente el signo de su voluntad por la articulación del sonido; y a Dios se le ha de buscar y suplicar en lo íntimo del alma racional”. Para hablar con Dios no se necesita lenguaje. Por lo anterior, Agustín cierra este debate afirmando que “por medio de la locución lo que hacemos es recordar, cuando la memoria, en la que las palabras están grabadas, trae, dándoles vueltas, al espíritu las cosas mismas de las cuales son signos las palabras”.

En el capítulo II, “El hombre, mediante palabras, expresa su significado”, se aborda el tema del significado. Las palabras son signos. Además, afirma que el signo para serlo debe representar algo. Por lo anterior, Agustín pide a Adeodato que analice el verso *Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui* (Si es del agrado de los dioses no dejar nada de tan gran ciudad), lo que presenta el problema de cómo expresar el significado de la palabra *si*, Adeodato sabe lo que significa, pero no puede expresarlo. Por lo que se llega al consenso de que el significado de esta palabra reside en el alma.

Otra palabra problemática es “nada”, porque refiere a lo no existente; pero como no hay signo sin cosa significada, esta palabra no es un signo, pues nada significa, y esto cuestiona lo afirmado sobre el signo, porque falsamente se asentó que toda palabra es signo o significa algo. Sin embargo, Agustín sostiene que “con esta palabra, más bien que una realidad, que no existe, se significa un cierto estado de ánimo producido cuando no ve la realidad, y, sin embargo, descubre, o le parece descubrir, su no existencia”. Por lo que se continúa con el ejercicio: *mostrar las cosas que estos signos representan.*

Por lo anterior, en el capítulo III se parte de la pregunta *¿Habrá cosas que se puedan mostrar sin signo alguno?* Adeodato destaca que le es absolutamente imposible dar una respuesta, porque están en una conversación, en la cual “no podemos menos de responder con palabras”, por lo que le pide a Agustín que lo interrogue sin palabras para que él responda del mismo modo. Después de un breve debate, se concluye en voz de Adeodato, que

...no podemos sin un signo mostrar nada cuando lo estamos haciendo y se nos pregunta sobre ello; si me pregunta qué es hablar cuando estoy hablando, todo lo que le diga para enseñárselo, necesariamente tiene que ser hablar; continuaré instruyéndole hasta que le ponga claro lo que desea, sin apartarme de lo que él quiere que le enseñe, ni echar mano de otros signos para demostrárselo que de la cosa misma.

De modo que para responder al “lenguaje” sólo tenemos al “lenguaje”. Así, se destaca el problema del lenguaje, en el capítulo IV, “Cómo unos signos muestran a otros signos”, donde Agustín le pide a Adeodato que convengan “en que se puede mostrar sin signos aquello que no hacemos cuando se nos pregunta, y que, sin embargo, podemos hacer en seguida; o los mismos signos de que tratamos. Pues, cuando estamos hablando, hacemos signos, de donde viene la palabra significar”. A lo que el segundo responde afirmativamente.

Así, Agustín afirma que cuando hablamos, señalamos con palabras las palabras, u otros signos, como si decimos gesto o letra —pues las cosas que estas dos palabras significan son signos, no obstante—, u otra cosa distinta que no sea signo, por lo anterior, los signos se muestran con signos, y en tal consideración distinguimos dos partes: el enseñar o recordar los mismos o distintos signos, mediante signos también, lo que Adeodato considera evidente.

Agustín introduce el concepto de “significables” para aquellas cosas que pueden significarse con signos y no son signos. Todas las cosas que se profieren con la articulación de la voz, significando algo, se llaman palabras. Así, todo lo que el nombre significa, también lo significa la palabra, pues así como nombre es palabra, mas el nombre no alcanza a significar todo lo que la palabra significa. Así que, como todos los nombres son palabras, mas no todas las palabras nombres, creo que está claro cuál es la diferencia entre palabra y nombre; esto es, entre el signo de aquel signo que no significa ningún otro signo y entre el signo del signo que puede significar otro signo.

En el capítulo V, “Signos recíprocos”, se debate el tema de los signos cuya significación es recíproca; para clarificar la cuestión se acude a las vo-

ces “palabra” y “nombre”, decimos dos palabras; por lo anterior, toda palabra es nombre, y todo nombre, palabra, aunque los términos “nombre” y “palabra” tengan diferente significación; así suceden dos cosas cuando preferimos algo con semejante voz, por lo que Agustín argumenta: “Y si una de estas dos cosas ha sido llamada *verbum* (palabra), y la otra *nomen* (nombre), porque el término *verbum* se deriva de *verberare* (herir) y el término *nomen* se deriva de *noscere* (conocer), de suerte que el primero ha recibido este nombre por el oficio del oído y el segundo por el del espíritu”, lo que lleva el debate a la oración.

Ante las objeciones de Adeodato, Agustín afirma:

...juzgas que la razón, sin el testimonio de la autoridad, no tiene fuerza para demostrar que todas las partes de la oración significan algo, y que de ahí reciben el nombre; y si se llama, también se nombra, y si se nombra, nombrarse ha con algún nombre. Lo cual se comprende tan fácilmente en las diversas lenguas. Esto sería imposible si esas partes no fuesen nombres.

En el resumen de los argumentos, en el capítulo VII, se destaca que hablamos para enseñar o para recordar; el canto no es propiamente un lenguaje, y en la oración no podemos pensar que se le enseñamos o recordamos algo a Dios; nuestras palabras tienen la eficacia de recordarnos a nosotros mismos o despertar el recuerdo en los otros o de instruirlos. Las palabras no son otra cosa que signos; las cosas que no significan algo no pueden ser signos, y que palabra nada (*nihil*), designa tal vez el estado de la mente cuando halla o cree haber hallado que no existe lo que busca; los mismos gestos son signos.

Pueden demostrarse sin signos aquellas cosas que no hacemos en el momento en que somos preguntados, y podemos hacerlas después de la pregunta, y que, sin embargo, el lenguaje no era de esta clase, puesto que si estamos hablando y se nos pregunta qué es el lenguaje, evidentemente es por el mismo lenguaje por el que se muestra lo que es. Lo que muestran los signos con signos, o con ellos otras cosas que no lo son, o también sin signos las cosas que podemos hacer después que se nos pregunta, y tomamos el primero de estos tres casos para considerarlo y esclarecerlo atentamente.

En esta discusión se aclaró que hay signos que no pueden ser significados por lo que ellos significan; los términos “signo” y “palabra” son a la vez dos signos y dos palabras. En los signos recíprocos se ha mostrado que unos no tienen el mismo valor, otros lo tienen semejante y otros, en fin, son idénticos. Pues he aquí que este disílabo que suena cuando decimos «signo» significa sin excepción todo aquello por lo que se significa cualquier

cosa; mas no es signo de todos los signos el término “palabra”, sino sólo de aquellos emitidos por la articulación de la voz. Por donde se ve que, si bien el signo (*signum*) significa la palabra (*verbum*), y la palabra el signo, esto es, aquellas dos sílabas a éstas y éstas a aquéllas, tiene mayor extensión el signo que la palabra; es decir, significan más aquellas dos sílabas que éstas. Sin embargo, los términos “palabra” y “nombre”, tomados en su acepción general, tienen un valor equivalente. La palabra hiere el oído, y que el nombre excita el recuerdo en el espíritu; en la clase de los signos recíprocos no hemos encontrado ninguno que no se signifique también a sí mismo entre los demás.

En el capítulo VIII, en los apartados “Este juego dialéctico es más serio de lo que aparenta” y “Necesidad de pasar de los signos a su significado”, se destaca que todo lo que hablamos lo expresamos con signos, y de la boca del que habla no procede la cosa que se significa, sino el signo con que se significa; se exceptúa el caso de significar los mismos signos. Así, le pregunta a Adeodato, si te preguntase qué es el hombre, seguramente responderías que un animal; y si te preguntase qué parte de la oración es hombre, no podrías de ningún modo responder rectamente sino diciendo que nombre. Por lo cual, como se ve que “hombre” es nombre y es animal, lo primero se dice considerando el signo, y lo segundo, lo que el signo significa. Así, si el signo (continente) y su significado (su contenido) forman una unidad indisoluble.

Por lo que en el capítulo IX “¿Qué hemos de preferir: los signos o el contenido de los signos?”, se sostiene, en boca de Agustín, que las cosas significadas han de estimarse más que los signos. Porque todo lo que existe por otra cosa es más bajo que aquello por lo que es. Sin embargo, Adeodato refuta: “Lo que nos ofende al oírlo no pertenece al sonido de la palabra misma. Por tanto, no he de atribuir a este signo lo que aborrecemos en la cosa significada, y por eso antepongo el signo a la cosa, porque más nos gusta oírlo que tocar lo que él significa”.

No obstante, Agustín destaca que, según nuestra conclusión anterior, aunque sea falso que todas las cosas hayan de ser preferidas a sus signos, no es falso que todo lo que existe por otra cosa es menos apreciado que aquello por lo que existe. Por tanto, si hemos antepuesto este conocimiento al signo de que tratamos, ha sido porque estamos convencidos de que éste existe por aquél, no aquél por éste. Por lo anterior, se han de estimar menos las palabras que aquello para lo que sirven, puesto que el uso de las palabras debe ser antepuesto a las palabras mismas: las palabras son para que nosotros las usemos, y las usamos para enseñar. Así, pues, tanto mejor es el lenguaje que las palabras, cuanto es mejor enseñar que hablar. Por tanto, mucho mejor que las palabras es la doctrina.

Agustín destaca que para Adeodato es de más valor el conocimiento de las cosas que los signos de éstas. Por ello, el conocimiento de las cosas significadas ha de anteponerse al conocimiento de los signos, ¿no te parece? A lo que éste replica: “recelo asentir en esto”. Cuatro cosas hay: el nombre y la cosa, el conocimiento del nombre y el conocimiento de la cosa. De igual modo que la primera es superior a la segunda, ¿por qué la tercera no lo será a la cuarta? Y si no es superior, ¿será necesario que le esté subordinada? Así, aparece el problema del conocimiento: ¿existe una prelación entre “ser” y “conocer”? ¿Qué es “superior”, el “ser” o el “conocer”? Lo que ya destaca el problema de la objetividad y su construcción a través del lenguaje, o sea, la subjetividad.

En el capítulo X, “¿Es posible la enseñanza sin los signos?”, se discute si se puede mostrar sin signos todo lo que podemos hacer tan pronto como somos interrogados. Adeodato sostiene que no encuentra otra cosa que pueda enseñarse sin signo alguno si no es la locución, y si alguno lo pregunta, qué es enseñar. Agustín pregunta: “¿Acaso no habla correctamente quien dice que nosotros hacemos signos para enseñar?”. Así, afirma que si hacemos signos para enseñar y no enseñamos para hacer signos, una cosa es enseñar y otra significar.

Por lo anterior, refuta a Adeodato destacando que es falso lo que dijo: que puede enseñarse sin signos a cualquiera que lo pregunte qué es enseñar. Vemos que ni esto puede hacerse sin signos, puesto que has concedido que una cosa es significar y otra, enseñar. Porque si, como se ve, estas dos cosas son diversas, enseñar no es posible sino significando, y no por sí mismo, como te había parecido. Por lo cual no hemos hallado nada que pueda mostrarse por sí mismo, fuera del lenguaje, que, además de significar otras cosas, se significa a sí mismo; y como el lenguaje es un signo, no hay nada que pueda enseñarse sin signos. Por lo anterior, para Agustín, queda establecido que nada se enseña sin signos, y que debemos apreciar más el conocimiento mismo que los signos por medio de los cuales conocemos; aunque no todo lo que se significa pueda ser mejor que sus signos. Como se advierte, Agustín se adelantó en siglos a los análisis filosóficos sobre el lenguaje.

Para Agustín, se pueden enseñar ciertas cosas sin el empleo de signos, destacando la falsedad del argumento: “que nada hay en absoluto que pueda mostrarse sin signos”. Porque los signos son incapaces por sí mismos de enseñar nada, porque no hallamos nada que se aprenda por sus signos. Cuando alguno me muestra un signo, si ignoro lo que significa no me puede enseñar nada; pero si lo sé, ¿qué es lo que aprendo por el signo? La palabra no me muestra lo que significa. Ahora bien, si a nuestra pregunta se

responde señalando la cosa con el dedo, una vez vista aprendemos el signo que habíamos oído solamente, pero que no habíamos conocido. Como en este signo hay dos cosas, el sonido y la significación, no percibimos el sonido por medio del signo, sino por el oído herido por él, y percibimos la significación después de ver la cosa significada. La conclusión de Agustín es que no aprendemos nada por medio de los signos que se llaman “palabras”, no es el signo el que nos hace conocer la cosa, antes bien, el conocimiento de ella nos enseña el valor de la palabra; es decir, la significación que entraña el sonido.

Continuando con la argumentación, en el capítulo XI, “Sólo la verdad es quien nos enseña desde dentro las palabras, con su sonido externo, nada consiguen”, Agustín afirma que las palabras nos incitan solamente a buscar los objetos, pero no los muestran para hacérmolos conocer. Por ello, con las palabras no aprendemos sino palabras, mejor dicho, el sonido y el estrépito de ellas.

Por tanto, es por el conocimiento de las cosas por el que se perfecciona el conocimiento de las palabras. Oyendo palabras, ni palabras se aprenden. Porque no aprendemos las palabras que conocemos, y no podemos confesar haber aprendido las que no conocemos, a no ser percibiendo su significado, que nos viene no por el hecho de oír las voces pronunciadas, sino por el conocimiento de las cosas que significan. En este sentido, para Agustín, con mucha verdad se dice que nosotros, cuando se articulan las palabras, sabemos qué significan o no lo sabemos: si lo primero, más que aprender, recordamos; y si no lo sabemos, ni siquiera recordamos, se nos incita a buscar su significado.

Para Agustín, comprendemos la multitud de cosas que penetran en nuestra inteligencia consultando interiormente la verdad que reina en la mente; la verdad que es consultada y enseña, y que habita en el hombre interior, es Cristo, la inconmutable virtud de Dios y su eterna sabiduría. Toda alma racional consulta a esta Sabiduría; mas ella se revela a cada alma tanto cuanto ésta es capaz de recibir, en proporción de su buena o mala voluntad. Así, el conocimiento es una revelación de Dios.

El capítulo XII, “Cristo es la verdad y el Maestro que nos enseña interiormente”, le permite a Agustín destacar que todo lo que percibimos, lo percibimos o con los sentidos del cuerpo o con la mente: a lo primero llamamos sensible; a lo segundo, inteligible; o, para hablar según el estilo de nuestros autores, a aquello llamamos carnal, a esto espiritual. Además, Agustín sostiene que cuando se trata de lo que captamos con la mente, es decir, con el entendimiento y la razón, hablamos lo que vemos presente en la luz interior de la verdad, con que está iluminado y de que goza el llamado

hombre interior; pero entonces también el que nos oye, si él mismo ve con una mirada simple y secreta esas cosas, conoce lo que yo digo en virtud de su contemplación, no por mis palabras. Luego, ni a éste, que ve cosas verdaderas, le enseño yo algo diciéndole la verdad, pues aprende, no por mis palabras, sino por las mismas cosas que Dios le muestra interiormente.

En el capítulo XIII, “La palabra no llega a manifestar lo que tenemos en el espíritu”, se afirma que todo el que puede ver interiormente es discípulo de la verdad. Por último, en el capítulo XIV, “Cristo enseña dentro; fuera, el hombre advierte con palabras”, Agustín diserta: ¿Acaso pretenden los maestros que se conozcan y retengan sus pensamientos, y no las materias que piensan enseñar cuando hablan? Porque ¿quién hay tan neciamente curioso que envíe a su hijo a la escuela para que aprenda qué piensa el maestro? Una vez que los maestros han explicado las disciplinas que profesan enseñar, las leyes de la virtud y de la sabiduría, entonces los discípulos juzgan en sí mismos si han dicho cosas verdaderas, examinando según sus fuerzas aquella verdad interior. Entonces es cuando aprenden, y cuando han reconocido interiormente la verdad de la lección, alaban a sus maestros, ignorando que elogian a los hombres doctos más bien que a doctores, si, con todo, ellos mismos saben lo que dicen.

Así, para Agustín, Dios como verdadero maestro es la fuente del conocimiento, porque como sostiene Adeodato:

Yo he aprendido que las palabras no hacen otra cosa que incitar al hombre a que aprenda, y que, sea cualquiera el pensamiento del que habla, muy poco puede aprender a través del lenguaje. Por otra parte, si hay algo de verdadero, sólo lo puede enseñar aquel que, cuando exteriormente hablaba, nos advirtió que Él habita dentro de nosotros.³¹

La verdad es ajena al hombre, la verdad es Dios.

3. *La cosmología, el origen del mundo, del tiempo y el mal*

En Agustín, el fundamento filosófico de la interioridad es: *ubi Deus ibi homo*, o también *ubi homo ibi Deus*, o sea, donde está Dios está el hombre, o donde está el hombre está Dios. Así, en *La Ciudad de Dios*, afirma:

El Dios supremo y verdadero, con su Palabra y el Espíritu Santo, tres que son uno, Dios único todopoderoso, creador y formador de toda alma y de todo

³¹ *El maestro*, cap. XIV.

cuerpo, por cuya participación son felices quienes son realmente, no engañosamente felices; que ha formado al hombre como animal racional, compuesto de alma y cuerpo; que, al pecar el hombre, ni lo dejó impune ni lo abandonó sin misericordia; este Dios, que ha dotado tanto a buenos como a malos del ser, común con las piedras; de la vida vegetativa con las plantas; de la vida sensitiva con los animales; de la vida intelectual, común únicamente con los ángeles; de quien procede toda regla, toda forma, todo orden; en quien se funda la medida, el número, el peso; a quien todo ser le debe su naturaleza, su especie, su valor, cualquiera que éste sea; de quien provienen los gérmenes de las formas, las formas de los gérmenes y la evolución de gérmenes y de formas; que dio a toda carne su origen, su hermosura, su salud, su fecundidad expansiva, la distribución de sus miembros, su saludable armonía; ese Dios que ha dotado al alma irracional de memoria, de sensación, de instintos, y a la racional, además, de espíritu, de inteligencia, de voluntad; que se preocupó de no dejar abandonados no ya al cielo y a la tierra, o únicamente a los ángeles y hombres, sino ni siquiera las vísceras de la más insignificante y despreciable alimaña, o una simple pluma de ave, ni a una florecilla del campo, ni una hoja de árbol, sin que tuviera una proporción armoniosa en sus partes, y una paz en cierto modo: es totalmente inconcebible que este Dios hubiera pretendido dejar a los reinos humanos, a sus períodos de dominación y de sometimiento fuera de las leyes de su providencia.³²

Dios es potencia de la existencia, es demiurgo, Dios es creador. Así, en el libro XI, capítulo IV, numeral 1, de *La Ciudad de Dios*, se destaca que la creación del mundo

...ni es temporal ni ha sido establecido según un plan nuevo de Dios, como si hubiera querido luego lo que antes no quiso. Así, el autor de todas las cosas visibles, la más grande es el mundo; de todas las invisibles, lo es Dios. Pero la existencia del mundo la conocemos, la de Dios la creemos. Sobre la creación del mundo por Dios, en nadie creemos con más seguridad que en el mismo Dios.

Por lo anterior, lo que existe responde al “querer” de Dios; así, el creador aparece como el demiurgo del que emerge todo lo existente, incluido el tiempo.

Entonces, Agustín se pregunta: ¿por qué le plugo al Dios eterno crear entonces el cielo y la tierra, que no había creado antes? Destaca que, al

³² San Agustín, *La Ciudad de Dios*, cap. XI, “La providencia universal de Dios, cuyas leyes lo abarcan todo”, trad. de Santos Santamarta del Río, OSA y Miguel Fuertes Lanero, OSA, disponible en: <http://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index2.htm> (fecha de consulta: 23 de enero de 2018).

principio, pensaba que el mundo era una emanación de Dios. Después de su conversión, comprende que ha sido creado por Dios. La expresión *in principio* la interpreta como “en el Logos” (según las ideas arquetípicas que se encuentran en el Hijo), de la nada y por su bondad.

En el libro XI, capítulo VI, de *La Ciudad de Dios*, “Uno solo es el principio de la creación del mundo y de los tiempos, y no es el uno anterior al otro”, Agustín afirma que si es recta la distinción de la eternidad y del tiempo, ya que el tiempo no existe sin alguna mutabilidad sucesiva, y en la eternidad no hay mutación alguna, ¿quién no ve que no habría existido el tiempo si no fuera formada la criatura, que sufriera algún cambio, algún movimiento? Ese cambio y movimiento ceden su lugar y se suceden, no pudiendo existir a la vez, y en intervalos más breves o prolongados de espacio dan origen al tiempo. Dios, en cuya eternidad no hay cambio en absoluto, es el creador y ordenador de los tiempos. Como nada existía antes y Dios creó el cielo y la tierra, no fue hecho el mundo en el tiempo, sino con el tiempo. Esto es, la creación inaugura el inicio de los tiempos. Así, no podía haber nada pasado, puesto que no había criatura alguna por cuyos movimientos mudables se realizara el tiempo. Agustín refrenda lo anterior, afirmando que “El mundo, en efecto, se hizo con el tiempo, si en su creación tuvo lugar el movimiento mudable”.³³

En *Las confesiones*, diserta sobre las teorías platónica y aristotélica del tiempo, “como la imagen móvil de la eternidad” y como “la medida del movimiento”. Así, para Agustín, el tiempo es la duración de una naturaleza finita que no puede existir toda contemporáneamente. El pasado y el futuro existen porque el presente no puede ser un presente siempre: es un presente que pasa. El presente se distingue en esto de la eternidad: es un *nunc transiens*; en cambio, la eternidad es un presente que no pasa: es un *nunc stans*. Sólo en nuestra mente se encuentran presente pasado y futuro: la memoria (presente del pasado), la intuición (presente del presente) y la espera (presente del futuro). En el alma es donde se mide el tiempo. El universo es finito y sucesivo. Por lo tanto, tuvo que tener un origen en el tiempo y no en la eternidad.³⁴

Agustín no duda del *arjé* de la creación, en *La Ciudad de Dios*, destaca que sólo existe un bien simple e inmutable que es Dios; él es el creador de los demás bienes complejos y mutables. Esa es la creación. Agustín destaca que “Él fueron creados todos los bienes, pero no simples, y, por tanto, mudables. El decir creados quiere decir hechos, no engendrados”. Así, Dios es un bien simple, inmutable y coeterno. Una naturaleza simple es aquella

³³ Libro XI, cap. VI, de *La Ciudad de Dios*.

³⁴ Confesiones XI, pp. 20 y 26.

que no tenga algo que pueda perder o que sea cosa distinta el que tiene de lo que tiene. Así: “el llamar simples a las cosas que son principal y verdaderamente divinas quiere decir que en ellas no es una cosa la cualidad y otra la sustancia, y que no son divinas o sabias o felices por la participación de diversos elementos”. Dios creó el mundo a sabiendas, por lo que la inteligibilidad del mundo —la posibilidad de conocerlo— se presenta a nuestro espíritu como algo admirable, pero verdadero: que a nosotros este mundo no puede sernos conocido sino porque ya existe de hecho; pero con relación a Dios, no podría existir si no fuera conocido por Él. En este sentido, las razones seminales agustinianas son las virtualidades puestas por Dios en la creación, que se van desarrollando en el tiempo. Son las semillas de todas las cosas futuras, que son desveladas y puestas por obra gracias a la actividad de las creaturas.³⁵

El problema del mal, lo aborda Agustín a partir de su polémica con los maniqueos, que sostenían un dualismo extremo al destacar la existencia de un principio del mal junto a un principio del bien. Agustín afirma que sólo hay un Dios bueno, creador del cielo y de la Tierra, y que el mal viene al mundo por la misma limitación de la creación y, sobre todo, por el pecado (mal moral). En los *Soliloquios* destaca:

Dios, que creaste de la nada este mundo, lo más bello que contemplan los ojos. Dios, que no eres autor de ningún mal y haces que lo malo no empeore. Dios, que a los pocos que en el verdadero ser buscan refugio les muestras que el mal sólo es privación de ser. Dios, por quien la universalidad de las cosas es perfecta, aun con los defectos que tiene.³⁶

En *La Ciudad de Dios*, Agustín sostiene la cuestión del libre albedrío como origen del mal. Dios es el autor de las cosas buenas, éste es el principio de la obra de Dios, se refieren a la naturaleza. Antes del vicio existía una naturaleza no viciada, como el vicio es contrario a la naturaleza; así, aun la voluntad mala es un gran testimonio de naturaleza buena de Dios, porque él es el creador de las naturalezas buenas y justísimo ordenador de las malas voluntades, de suerte que, usando ellas mal de sus naturalezas buenas, endereza Él al bien las voluntades malas.³⁷

³⁵ *La Ciudad de Dios*, libro XI, cap. X, “Sobre la simple e inmutable Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo, un solo Dios, en que las cualidades no son distintas de la sustancia”.

³⁶ *Soliloquios*, libro I, cap. I, p. 4.

³⁷ *La Ciudad de Dios*, libro XI, cap. XVII, “El vicio de la malicia no pertenece a la naturaleza, sino que es contra la naturaleza, de cuyo pecado no es causa el Creador, sino la voluntad”.

Debatiendo con Aristóteles y su teoría del primer motor como causa eficiente, destaca que solicita “Que nadie se empeñe en buscar una causa eficiente de la mala voluntad. No es eficiente la causa, sino deficiente, puesto que la mala voluntad no es una eficiencia, sino una deficiencia”. Apartarse del grado supremo para volverse a lo que es en menor grado, es el inicio de la mala voluntad.³⁸

Haciéndose eco de la idea bíblica del comercio carnal entre los ángeles y las hijas de los seres humanos, destaca cómo el uso del libre albedrío condujo al mal. Así, sostiene:

Caminando y acrecentándose el género humano con este libre albedrío, tuvo lugar una mezcla y como cierta confusión de ambas ciudades en la participación de la iniquidad. Este mal tuvo de nuevo su causa en el sexo femenino: no, ciertamente, como en el principio, pues no persuadieron las mujeres a los hombres a pecar, seducidas ellas por la falacia de alguno, sino que, imbuidas desde el principio en las malas costumbres de la ciudad terrena, esto es, en la sociedad de los terrenos, fueron amadas a causa de su hermosura por los hijos de Dios, ciudadanos de la otra ciudad, la desterrada en este mundo.

Quizá advierte el problema de culpar a lo bello del mal, porque afirma que “la hermosura es un don de Dios”, para afirmar que “se les concede también a los malos, a fin de que no les parezca un gran bien a los buenos”. Y así, a partir de la belleza “bien mínimo” común a buenos y malos, los hijos de Dios fueron seducidos por el amor de las hijas de los hombres, por tenerlas como esposas, se dejaron llevar a las costumbres de la ciudad terrena, abandonando la religión que cultivaban en la ciudad santa.

Lo anterior, le permite afirmar que la belleza del cuerpo, un bien creado por Dios, pero temporal, carnal e ínfimo, es amado de modo indebido, dejando en segundo término a Dios, bien eterno, interno, sempiterno. Lo mismo ocurre con toda criatura: siendo buena, puede ser amada con buen o con mal amor: con el bueno si se ama debidamente; con el malo si con desorden. El Creador no puede ser mal amado. El mismo amor que nos hace amar bien lo que debe ser amado debe ser amado también ordenadamente, a fin de que podamos tener la virtud por la que se vive bien. Así, define a la virtud como “el orden del amor”. Así, distingue a la Ciudad de Dios y a la Ciudad del Diablo, pues aquéllos seguían siendo hijos de los hombres por naturaleza, pero habían comenzado a tener otro nombre

³⁸ *La Ciudad de Dios*, libro XII, cap. VII, “No hay que buscar una causa eficiente de la mala voluntad”.

por gracia. Aun en la misma Escritura, donde se dice que los hijos de Dios amaron a las hijas de los hombres, reciben ellos también el nombre de ángeles de Dios. Por eso muchos piensan que no se trata de hombres, sino de ángeles.³⁹

La ciudad de Dios se define en términos del *ordo amoris*. La virtud agustiniana, analizada en *La Ciudad de Dios* en términos de *ordo amoris*, significa amar lo que debe ser amado. Por ese motivo, las virtudes teologales —fe, esperanza y caridad— eran consideradas superiores a las cuatro virtudes morales tomadas de Platón —fortaleza, justicia, prudencia, templanza—. ⁴⁰

En *La Ciudad de Dios*, al ocuparse de “La voluntad eterna e inmutable de Dios”, Agustín destaca que “los malos hacen muchas cosas contra la voluntad de Dios”; sin embargo, el poder y la sabiduría de este Dios permiten que todo lo que parece adverso a su voluntad tiende a las metas justas y buenas que Él conoce de antemano.

Así, se llama también voluntad de Dios la que Él suscita en los corazones de los que cumplen sus mandatos. Dios es el que obra en vosotros el querer. Como se llama justicia de Dios no sólo a aquella por la cual es Él justo, sino también la que causa en el hombre que es justificado, así como también se habla de la ley de Dios, que es más bien de los hombres, aunque dada por Él.

En este sentido, Dios quiere porque hace que ellos quieran su voluntad, que es eterna como su presciencia; ha hecho en el cielo y en la tierra cuanto ha querido, no sólo las cosas pasadas o presentes, sino también las futuras. Por lo anterior, si llega el tiempo de que suceda lo que quiso, y que supo de antemano y dispuso antes de todos los tiempos, decimos: “Se hará cuando Dios quiera”. Si, en cambio, ignoramos no sólo el tiempo en que ha de tener lugar, sino también si ha de suceder, decimos: “Sucederá si Dios quiere”, porque entonces tendrá lugar lo que está preparado desde la eternidad en su inmutable voluntad.⁴¹ Como se advierte, la idea de la creación construye una física en la filosofía agustiniana, con Dios como centro y origen de todo.

³⁹ *La Ciudad de Dios*, libro XV, cap. XXII, “Caída de los hijos de Dios seducidos por el amor de las mujeres extranjeras, por la cual merecieron todos, excepto ocho personas, perecer en el diluvio”.

⁴⁰ Ferrer Santos, Urbano y Román Ortiz, Ángel Damián, San Agustín de Hipona, 4. Elementos fundamentales de la ética agustiniana, 4.1 La virtud como *ordo amoris*, *Philosophica. Enciclopedia filosófica en línea*, disponible en: <http://www.philosophica.info/voces/agustin/Agustin.html#toc6> (fecha de consulta: 23 de enero de 2018).

⁴¹ *La Ciudad de Dios*, libro XXII, cap. II, “La voluntad eterna e inmutable de Dios”.

4. La teoría tripartita de la ley

La investigación de Agustín de Hipona en torno a la ley inicia en el *Libre Albedrío*; afirma que la ley humana o temporal tiene sólo por fin el gobierno de los pueblos, permite y deja impunes muchos actos que castiga la providencia divina, y aun siendo justa, puede modificarse justamente según lo exijan las circunstancias de los tiempos; en cambio, la ley eterna e inmutable es la razón suprema de todo, a la cual se debe obedecer siempre, y castiga a los malos con una vida infeliz y miserable, y premia a los buenos con una vida bienaventurada, es conforme a la razón y fuente de la ley temporal.⁴²

En la *Réplica a Fausto, El Maniqueo*, en el libro XIX, Agustín de Hipona interpreta la cita de Mateo 5, 17: “No he venido a abolir la ley, sino a darle cumplimiento”, y propone una teoría tripartita de la Ley. Menciona a la ley de los hebreos “a la que Pablo llama ley del pecado y de la muerte”; la de los gentiles, “a la que llama ley natural” que “ellos que muestran la realidad de la ley escrita en sus corazones”, y la ley de “la verdad”, que “señaló el apóstol al decir: La ley del espíritu de vida en Cristo Jesús me libró de la ley del pecado y de la muerte”. En torno a estas tres clases de leyes sostiene que Jesús “no vino a abolir la ley, sino a completarla”; es preciso de esmero y diligencia para comprender a cuál de ellas se refería.⁴³

Por lo anterior, afirma: “Esa ley encadenó a los soberbios con la culpa de la prevaricación, aumentando el pecado, al mandarles lo que no pueden cumplir. La justicia de esa misma ley se cumple por la gracia del Espíritu en quienes aprenden de Cristo, que no vino a abolir la ley, sino a darle cumplimiento, a ser mansos y humildes de corazón”.⁴⁴

En torno al doble contenido de la ley, critica a los maniqueos su incapacidad de entender los “misterios de la ley ni las acciones de los profetas, porque no sabéis pensar ni la santidad ni la justicia”. Compara las instituciones hebreas y la ley, cuestionando la circuncisión y el sacrificio, afirmando que la verdadera ley: no matarás, no comerás adulterio, no jurarás en falso, ya estaba presente en los gentiles. En ese contexto, alude al doble

⁴² Agustín de Hipona, *Del libre albedrío*, libro I, disponible en: http://www.augustinus.it/spagnolo/libero_arbitrio/index2.htm (fecha de consulta: 4 de mayo de 2022).

⁴³ San Agustín, *Réplica a Fausto, el maniqueo*, libro XIX, “Interpretación maniquea y católica de Mt 5,17”, “Nueva interpretación de Mt 5,17”, trad. de Pío de Luis, OSA, disponible en: http://www.augustinus.it/spagnolo/contro_fausto/index2.htm (fecha de consulta: 4 de mayo de 2022).

⁴⁴ *Idem*.

contenido de la ley: la gracia y la verdad, y afirma: “Pues la misma ley que fue dada por Moisés, se ha convertido en gracia y verdad por Jesucristo. Gracia porque, otorgado el perdón de los pecados, se cumple, por don de Dios, lo mandado; verdad puesto que, suprimida la observancia de las sombras, se hace presente, por la fidelidad de Dios, lo prometido”.⁴⁵ En ese apartado también define al pecado como “un hecho, dicho o deseo contra la ley eterna. A su vez, la ley eterna es la razón o voluntad divina que manda conservar el orden natural y prohíbe alterarlo”. Así, el orden natural en el hombre consiste de alma, cuerpo y animal. En ese sentido, “en el alma del hombre está presente la razón”; así, la razón se antepone por ley de la naturaleza a sus restantes partes, y en la misma razón, que en parte es contemplativa y en parte activa, sin duda destaca más la contemplación: “En ella está también la imagen de Dios, gracias a la cual, mediante la fe, nos reformamos para llegar a la visión”.⁴⁶ Así, por el espíritu de Dios en nuestro cuerpo pecador: “vivimos justamente según la ley eterna por la que se respeta el orden natural si vivimos con la fe”.

Lo anterior muestra que las teorías iusnaturalistas del derecho tienen en Agustín de Hipona a uno de sus más claros expositores.

IV. VALORACIÓN CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DE AGUSTÍN DE HIPONA

¿Cómo valorar a este filósofo autodidacto sin formación sistemática filosófica?⁴⁷ Quizá destacando que hasta el siglo XIII la orientación platónica de la filosofía de Agustín de Hipona dominará el pensamiento cristiano occidental, y tiene como resultado el agustinismo: un conjunto de tesis basadas fundamentalmente en el obispo de Hipona, con algunas otras incorporaciones sacadas del persa Avicena (siglo XI) o de otros filósofos; así, podríamos decir que el cristianismo es agustiniano.

El agustinismo tuvo a sus figuras más destacadas en la orden franciscana a fines de la Edad Media, y sus ideas esenciales eran: *a)* fe y razón colaboran en hacer más clara la verdad cristiana; no hay separación entre ellas; *b)* dualismo platónico en la idea del hombre, que es un alma inmortal que se sirve

⁴⁵ *Ibidem*, libro XXII: “Maniqueos y católicos ante los patriarcas y profetas”, “Actitud maniquea ante los profetas”, trad. Pío de Luis, OSA.

⁴⁶ *Idem*.

⁴⁷ García, Ricardo M., *op. cit.*, p. 6. La frase puede ser polémica, porque en este trabajo argumentamos que Cicerón lo introdujo a la filosofía.

de un cuerpo mortal; *c*) en ética, primacía de la voluntad sobre el entendimiento, el querer sobre el conocer, y *d*) teoría iluminista del conocimiento.⁴⁸

Quizá una valoración más eficaz se pueda realizar acudiendo al agustinismo del siglo XIII, que se caracteriza, en general, por defender las siguientes tesis de Agustín: *a*) la primacía de la voluntad sobre el entendimiento (y, por consiguiente, predominio del amor sobre el conocimiento, de la intuición afectiva sobre los métodos racionales); *b*) la producción de todos o de algunos conocimientos sin el concurso inicial de las cosas externas o sensibles (teoría de la iluminación); *c*) el hilemorfismo universal (todas las criaturas, incluso las espirituales, están compuestas de materia y forma); *d*) la positividad de la materia (que no es pura potencia); *e*) la pluralidad de formas sustanciales en el individuo; *f*) la identidad del alma y sus facultades (negación de la distinción esencial de las potencias del alma); *g*) la imposibilidad de la eternidad del mundo, y *h*) la identificación de la filosofía y la teología en una sabiduría única. Los dos principales representantes de esta corriente fueron Alejandro de Hales y Buenaventura.⁴⁹

Algunos, como Eduardo Mora-Anda, en una extrapolación quizá exagerada, sostienen que Agustín se anticipó a otros santos, sabios y filósofos en muchas cosas. Destaca que, ya en el siglo IV d. C., sostuvo que Dios, al crear el universo, había creado al tiempo. Como decía un periodista, muchos científicos se burlaron de ese aserto y sostuvieron que el universo era eterno. Incluso pensaban que las primeras palabras de la Biblia (“En el principio Dios creó los cielos y la tierra”) era sólo una fábula; pero en 1965 se descubrió que el universo había tenido un comienzo: el llamado “Big Bang”, la explosión original que dio comienzo al cosmos y al tiempo. Huellas del mismo se detectaban en la expansión observable de la energía... Dieciséis siglos después de San Agustín llegó Albert Einstein (v. relatividad), y aclaró que el tiempo era en verdad otra dimensión del universo... San Agustín tenía razón.⁵⁰ Por lo que en esta interpretación, Agustín sería uno de los creadores de la nueva física.

Quizá con más equilibrio en el siglo XIII, Tomás de Aquino reconoció la indiscutible autoridad de Agustín como doctor de la fe; pero, en cuan-

⁴⁸ Pabón Figueras, Carmen y Valencia Rodríguez, Juan Manuel, *Pruebas de acceso a la Universidad para mayores de 25 años. Parte específica. Filosofía*, España, Editorial MAD, 2004, p. 149.

⁴⁹ Gobierno de España, Ministerio de Educación, Área de Filosofía, Ruta 2, “Medieval y Renacimiento”, folletos. San Agustín, disponible en: http://recursositc.educacion.es/bachillerato/proyecto/filosofia/web/f2publi1.php?id_ruta=18&id_etapa=3&id_autor=1 (fecha de consulta: 23 de enero de 2018).

⁵⁰ Mora-Anda, Eduardo, *Lo secreto y lo sagrado. Hechos y vivencias sobre religiones y sectas*, Argentina, Dunkin, 2013, p. 21.

to filósofo, asumió algunas de sus teorías y rechazó otras. Concretamente, Tomás de Aquino aceptó tres importantes doctrinas agustinianas: *a*) el trascendentalismo causal o abismo metafísico existente entre Dios y las criaturas (que son causadas); *b*) el ejemplarismo, recogiendo la doctrina de la participación en la cumbre de su pensamiento metafísico, y *c*) la solución al problema del mal. Sin embargo, tuvo serias reservas respecto a la estructura metafísica de la criatura y la doctrina del conocimiento agustinianas.

Como lo destaca Erich Przywara, si es verdad que el espíritu europeo está constituido por la unión de dos potencias, la antigüedad y el cristianismo, Agustín es su genio. En efecto, él es dicha unión. En él se conjugan los dos motivos fundamentales de la antigüedad: el Parménides, que va hasta Platón y el Heráclito, que finaliza en Aristóteles. Parménides-Platón viven en un inquieto afán (*inquietum*) de pasar de lo mudable a lo inmutables (de los *mutabilia* a lo *incommutabile*, del *erat* y *erit* al *est*, del *facta sunt* al *quae facta sunt in Ipso vita erat* del Logos). Heráclito-Parménides, con el mensaje de su oscilante ritmo de los contrarios, informan tanto el contenido como la forma de su espíritu: la doctrina de la “belleza antitética del mundo”, hasta la más alta unidad rítmica de la vida trinitaria, constituye el punto central de su pensamiento, el estilo del lenguaje antitético, en el que es inigualable maestro antes y después de él.⁵¹

En lo que se refiere a su aportación normativa, que todavía impacta en el iusnaturalismo actual, Lorenzo Fernández Gómez afirma que la trilogía agustiniana ley eterna, ley natural y ley positiva constituye la columna vertebral de la filosofía jurídica desarrollada por Tomás de Aquino, Vitoria, Suárez, y otros, es punto obligado de referencia para filósofos y juristas de las más diversas ideologías, cada vez que apelan a los fundamentos éticos del derecho en busca de la reparación de injusticias y de protección para la dignidad del hombre.⁵² Para la importancia de las ideas de san Agustín para la filosofía del derecho se extiende hasta la actualidad, y se manifiesta en primer lugar en fijar como origen y fundamento del derecho natural la voluntad de Dios; de manera que toda ley para ser justa debe corresponderse con esa voluntad interpretada por los representantes de Dios en la Tierra, que no son otros que los miembros de la curia romana encabezada por el papa.⁵³

⁵¹ Przywara, Erich, *San Agustín: perfil humano y religioso*, p. 21.

⁵² Fernández Gómez, Lorenzo, “Humanismo y derecho natural en san Agustín”, *Temas de filosofía del derecho*, 4a. ed., Caracas, Facultad de Derecho Universidad Católica Andrés Bello, 2007, p. 29.

⁵³ Puerta Martínez, Yusmany I. *et al.*, “Aportes de san Agustín a la filosofía del derecho”, *Uniandes Episteme*, 6 (especial), pp. 751-760.

En la dimensión estrictamente iusfilosófica, el pensamiento agustiniano se encuentra en John Finnis, Javier Hervada, Michel Villey, Álvaro d'Ors, entre otros cultores del derecho natural; tampoco podemos ignorar su impacto en la política.

Rita Kelkheim destaca sobre Agustín de Hipona, que fue un hombre de ciencia, gran lector, filósofo, un investigador con un criterio analítico y reflexivo, con una notable inteligencia, que en su obra reconoce que la grandeza y la inteligencia de Dios no tiene límites ni limita al hombre para que sea continuador de la creación a través de su investigación y su inteligencia humana.⁵⁴

El pensamiento de Hipona es de síntesis; planteó las grandes interrogantes humanas con profundidad y rigor, de ahí que el interés por su filosofía siga vivo. Hoy cada vez son más los que se suman al estudio de su legado filosófico y a la profundización de éste, siendo miles los artículos y libros que se publican acerca de los múltiples aspectos de su pensamiento.

Quizá para caracterizar mejor a Agustín podemos cerrar con su frase: *Crede ut intelligas* (“cree para comprender”), y que en mi opinión resume su filosofía: la fe como vía para entender a Dios.

⁵⁴ Kelkheim, Rita, *Santuarios marianos mexicanos*, Madrid, Agualarga, Noriega Editores, 2002.