

FILOSOFIA, TEOLOGIA Y CULTURA CRISTIANA EN EL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTIN

Agustín, genio incomparable del cristianismo, autor de una de las más elevadas conceptualizaciones de la fe cristiana que la historia conozca, no es el creador de la teología ni de la filosofía cristiana y, mucho menos, de la filosofía *sic et simpliciter*. Cuando el joven estudiante de retórica de Cartago, leyendo el *Hortensio* de Cicerón, se apasionó por la investigación filosófica, ésta existía desde un milenio antes; cuando el neo-convertido al cristianismo, durante el retiro de Cassiciavo, se dedicó a la elaboración de una filosofía cristiana, también constituía una realidad conspicua desde casi tres siglos antes; cuando más tarde el joven sacerdote de Hipona se dedicó con celo al estudio de la teología, también ésta tenía una respetable historia de tres siglos.

Todo esto significa que la comprensión histórica del pensamiento filosófico y teológico del Doctor de Hipona presupone un adecuado conocimiento de este vasto pasado cultural desde el cual parte su extraordinario trabajo. Aquí me limitaré a una breve reseña de la situación de la filosofía, de la teología y de la filosofía cristiana a fines del siglo IV, esto es, del momento en que San Agustín comienza su trabajo como filósofo y como teólogo.

En tiempos de San Agustín existían en el Imperio Romano múltiples escuelas y corrientes filosóficas de las cuales las más importantes e influyentes eran tres: el estoicismo, el escepticismo, y el neoplatonismo. En el mundo latino y romano el estoicismo había tenido algunos exponentes de gran valor como Séneca y Marco Aurelio. Gracias a la nobleza de sus doctrinas ejercía una gran fascinación no sólo entre los paganos, sino, también, sobre algunos pensadores cristianos; los cuales no se contentaban con elogiar el espíritu ético sino que algunas veces (por ejemplo, Tertuliano) aceptaban también algunos puntos fundamentales de su cosmovisión.

El escepticismo contaba también con numerosos discípulos no sólo entre los seguidores de Pirrón sino también entre los miembros de la Nueva Academia. La gran crisis política y cultural que atravesaba el Imperio Romano durante el siglo cuarto les suministraba un fuerte argumento para sostener —como afirmaban los escépticos— que la sabiduría y la verdad son objetivos inalcanzables por la razón humana.

Gran vitalidad mostraba el neoplatonismo, la más joven de las escuelas filosóficas paganas. La filosofía de Plotino, con su impostación metafísica bastante semejante al cristianismo, tenía gran consenso aún entre los católicos, sobre todo en Milán.

En cuanto a Aristóteles, no existía de él una verdadera escuela y de su pensamiento metafísico quedaban pocos rastros. Su fama y su influjo se limitaban exclusivamente a sus obras lógicas; en particular a las *Categorías*.

Según la concepción que los platónicos, los estoicos y los neoplatónicos tenían de la filosofía, ésta no se propone solamente objetivos especulativos (hacer conocer las razones últimas de las cosas) sino también prácticos: ayudar a sus cultores a ejercitar la virtud y a alcanzar la felicidad, la "vita beata": una vida en la cual los esfuerzos de la vida terrena no existen. Esto comporta, lógicamente, un profundo desprecio de este mundo y de sus múltiples seducciones, una subida hacia el Lógos, hacia el mundo ideal, hacia lo uno. La filosofía así concebida es la que cultivaba el joven Agustín antes del bautismo y después de la lectura de los libros neoplatónicos.

La *filosofía cristiana* había salido de Alejandría, en el siglo segundo, por obra de Clemente y de Orígenes, los cuales (junto con Gregorio Niseno) fueron hasta Agustín los más autorizados y conspicuos representantes de esta forma de pensamiento. La filosofía cristiana comporta sobre todo el reconocimiento de la bondad esencial de la filosofía, que es considerada como una buena propedéutica al Evangelio;¹ pero se convierte en cristiana en cuanto prolonga y completa, corrigiéndolo, el camino hacia la verdad comenzado por la filosofía griega, alcanzando directamente los tesoros del Evangelio y proponiendo respuestas más seguras para los problemas de cuya solución depende la "vita beata". Estos son —como se verá— también los objetivos perseguidos por Agustín en sus diálogos filosóficos compuestos en Cassiciaco inmediatamente después de la conversión.

La teología surgió, prácticamente, con el cristianismo. Aunque sin teorizar el saber teológico, de hecho Pablo y Juan lo habían practicado en sus presentaciones de la figura de Cristo, de la Historia de la Salvación y de la comunidad cristiana. Cuando es explícitamente conceptualizada por Clemente y por Orígenes, la teología es concebida en modo análogo a una filosofía, como saber esencialmente sapiencial (gnosis); aunque, diversamente de la filosofía, ella no encuentra su fundamento en la investigación humana, sino en la Revelación divina cumplida en Jesucristo.² Su tarea es realizar una profundización y una intensificación del conocimiento intelectual y afectivo del misterio cristiano con todas sus implicancias haciendo uso de todos los instrumentos epistémicos de que dispone la razón humana, en particular de la filosofía (que es la forma más alta del saber humano). El profundizamiento sistemático del misterio cristiano con la ayuda de la filosofía platónica —según la línea trazada por Filón de Alejandría— fue elaborado en lengua griega por una gran línea de pensadores encabezada por Ireneo, Clemente, Orígenes, Atanasio, Gregorio Niseno, Gregorio de Nazianzo, Basilio y Juan Crisóstomo. Más tarde sobre la misma vía se encaminaron también los Padres Latinos guiados por Hilario de Poitiers y Ambrosio de Milán. Este que, como sabemos, fue la guía espiritual

¹ "La filosofia è stata data ai greci quale patto speciale proprio per loro, quale gradino per ascendere alla filosofia conforme a Cristo" (CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromati*, VI, 8, 67).

² "La nostra definizione della sapienza è la seguente: una solida conoscenza delle cose divine ed umane, una comprensione sicura e non mutabile, che abbraccia presente, passato e futuro; quella che, sia attraverso la sua presenza, sia attraverso i profeti, ci ha insegnato il Signore" (CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromati*, XL, 7, 54). Clemente llama a esta forma de saber *sophia* o también *gnosis*.

de Agustín en el momento de su conversión, fue también el primero en abrirle las puertas de la teología y en enseñarle los secretos del trabajo teológico.

Antes de enfrentar el estudio de la concepción agustiniana de la filosofía, de la teología y de la cultura, es necesario hacer otra consideración preliminar además de la relativa al ambiente cultural en el cual el doctor de Hipona debió actuar. Esta segunda consideración se refiere al cambio que se registra en la disposición intelectual de San Agustín cuando pasa de la filosofía a la Teología. Sabemos que su producción literaria conoce dos fases bien distintas: la primera de índole marcadamente filosófica (que va de su conversión a su consagración episcopal); en ella aunque toma numerosos elementos de la Verdad del Evangelio, el procedimiento es el de la razón y el horizonte de la verdad coincide en gran parte con el horizonte de la filosofía platónica y neoplatónica; una segunda fase en que los escritos tienen una índole exquisitamente teológica tanto en la forma como en el contenido.

El paso de la producción filosófica a la teológica no ha sido simplemente el paso de un saber a otro, como sucede en la mayor parte de los candidatos al sacerdocio que realizan primero estudios filosóficos y sucesivamente teológicos, sino que fue un giro auténtico y profundo. Por otra parte, el paso del tratamiento filosófico al teológico coincide con un cambio remarcable de juicio sobre el valor a asignar al saber filosófico. Redimensiona considerablemente su capacidad para alcanzar la verdad, conservando la certeza absoluta en algunas verdades; mientras que niega categóricamente su poder de conducir a la "vita beata".

Siendo así, con una diferencia tan grande entre la filosofía y la teología, ¿es posible extrapolar del conjunto de la obra agustiniana un pensamiento filosófico fundamental, una especie de constante en la que se puede reconocer la validez racional y que sea capaz de competir junto con las otras perspectivas filosóficas en un debate libre y abierto? ¿O se debe reducir el aporte filosófico de Agustín al de sus escritos juveniles considerados por él mismo más una ejercitación literaria que un esfuerzo auténtico de investigación de la verdad?

A mi juicio el giro teológico de Agustín significa dos cosas. Primeramente, una *retractación*, en el sentido agustiniano del término, es decir, una revisión de todo lo que puede hacer la filosofía por el hombre, pero no su negación; ni tampoco su reducción a una función puramente instrumental (de "ancilla theologiae"). Hay verdades fundamentales sobre el hombre (como su capacidad para conocer la verdad) y sobre Dios (como su existencia) que son de competencia específica de la filosofía; su aceptación no depende de la fe o de la teología sino de la sólida y rigurosa argumentación racional. En segundo lugar, el giro teológico más que sobre los contenidos de la cosmovisión agustiniana incide sobre su valoración. En efecto, los contenidos permanecen sustancialmente inalterados después del giro. Pero, mientras que antes su verdad, tal como era propuesta por los filósofos, era considerada capaz de producir la salvación (*sotería*), después del giro su horizonte veritativo se restringe y su poder salvífico es nulo. Para el joven Agustín la filosofía platónica representaba la verdad, para el obispo de Hipona se convierte en una gramática concep-

tual para dar mayor expresión a la “verdadera filosofía”, la filosofía de Cristo, única fuente de verdad.³ Como veremos enseguida, una de las principales consecuencias del “giro teológico” toca a las relaciones entre saber y querer, entre *intellectus* y *voluntas*. Mientras que, antes del giro, San Agustín, como los filósofos griegos, asignaba el primado al *intellectus*, a la sapientia, a la *veritas*, después del giro transfiere el primado a la *voluntas*, al amor, a la *caritas*. “El amor es la realidad más profunda y más misteriosa del hombre, que en la interioridad se une a la verdad, de la cual es inseparable. Interioridad no quiere decir solamente presencia de la verdad en la profundidad de la mente, sino también revelación del amor, que sale de la profundidad para convertirse en la raíz del dinamismo del espíritu, la relación necesaria con Dios, la adhesión inescrutable pero indestructible al ser, a la verdad y al bien”.⁴ Este referimiento del *intellectus* a la *voluntas*, de la sapientia a la *caritas* (amor), que es una parte conspicua de la revolución teológica, cubre de cabo a rabo el mundo filosófico y teológico de Agustín y da origen al nuevo horizonte hermenéutico que es propio del agustinismo.

1. FILOSOFIA

Frente a la filosofía Agustín asume —como se vio— dos posiciones diversas y, bajo ciertos aspectos, contrapuestas en cuanto al horizonte noético y al valor soteriológico. Mientras que en un primer momento hacia coincidir el horizonte noético de la filosofía con el de la realidad y de la verdad y se le asignaba al saber filosófico y a la sabiduría un valor soteriológico indiscutible, luego, después del “giro teológico”, restringe notablemente el horizonte noético de la filosofía y lo inserta en el más vasto de la revelación a la que compete exclusivamente el poder salvífico: la única fuente de salvación es Cristo que es, a la vez, verdad y vida. Pero es necesario repetir que esto para Agustín no significa la supresión de la filosofía sino su ubicación dentro de un horizonte más amplio, dentro del cual adquiere una fuerza de verdad y un valor salvífico que fuera de él no puede poseer de ninguna manera. Bañada y santificada por el agua del Bautismo, la razón especulativa es puesta en condiciones de realizar mejor su trabajo de reconocer y abrazar la verdad.

Aún después de la “retractación” del ámbito y del valor del saber filosófico, Agustín conserva inalterada su concepción de la naturaleza, de la metodología, de la división y de la finalidad de la investigación filosófica.

Cuando le toca definir la filosofía Agustín propone regularmente la clásica definición de Pitágoras y Platón: “*studium vel amor sapientiae*”,⁵ la cual no quiere ser simplemente una definición nominal sino real pues es una búsqueda, un estudio de la verdad en orden a la posesión de la sabiduría. No es pues

³ Diversamente che per Tertulliano la “*vonversione*” teologica non implica per Agostino nessun rifiuto della filosofia, ma una nuova comprensione del suo uso e del suo valore. Si tratta sostanzialmente di una conversione dall’umanesimo della *veritas* che fa sorgere l’eros e la *philia*, all’umanesimo cristiano della *charitas* che consente anche il raggiungimento della *veritas*.

⁴ A. TRAPE, S. *Agostino*, cit., p. 381.

⁵ *De civitate Dei* 8, 1; 8, 8; *C. Academicos*, 1, 3, 7.

un simple estudio especulativo de las causas últimas y de las realidades fundamentales, sino una búsqueda existencial que tiene en vista la autorrealización y con ella la "vita beata".

Algunas veces, Agustín menciona también la definición de la filosofía en uso entre los estoicos, esto es, aquella que la entiende como una guía segura hacia la práctica de la virtud,⁶ o aquella que la concibe como un estudio de las cosas divinas y humanas y de sus causas.⁷ También cuando se sirve de estas definiciones, el objetivo que Agustín les asigna permanece siempre eudemonístico, la "vita beata". Por este motivo el estudio está limitado a aquellas cosas divinas y humanas que se refieren a la felicidad (*quae ad vitam beatam pertinent*).⁸

A la filosofía se le pueden asignar diversas funciones; pero su objetivo principal es el conocimiento de la verdad según todo el horizonte de la verdad y una función constructiva de descubrimiento y dilucidación sistemática de la verdad. En efecto, aun cuando no son teorizadas explícitamente, estas dos funciones han sido desarrolladas por todos los grandes filósofos de Parménides a Platón, de Aristóteles a Plotino, de Descartes a Kant, de Fichte a Hegel, de Bergson a Heidegger. Tampoco Agustín teoriza esta distinción pero la tiene presente y la utiliza desde las primeras obras, ateniéndose a la lógica de las cosas; es decir, dando la precedencia a la función crítica respecto a la constructiva. Así su producción literaria se inicia con el *Contra Academicos* que es una crítica profunda del escepticismo y de todos los argumentos de los escépticos contra la posibilidad de alcanzar la verdad. La doble función, crítica y constructiva, de la filosofía está implícitamente reconocida por Agustín en el Prólogo del *Contra Academicos*, en la exhortación a la filosofía dirigida a su amigo Romaniano. Hacia el final escribe: "La filosofía me ha liberado de aquellas supersticiones (del maniqueísmo) a las cuales desconsideradamente me había volcado junto contigo. Ella me enseña, y según la verdad me enseña, que no se debe tener consideración sino sólo desprecio de lo que se percibe con los ojos mortales, lo que es objeto de los sentidos. Y ella promete mostrar con evidencia a Dios, suma verdad e infalible, y se digna de hacerlo aparecer casi a través de nubes que dejan pasar la luz".⁹

Para alcanzar la verdad la filosofía puede recorrer diversos caminos; es decir, puede seguir diversos métodos. El camino más común entre los filósofos de la Antigüedad eran la mayéutica de Sócrates, la dialéctica de Platón y la lógica de Aristóteles y de los estoicos. Después de la lógica se han elaborado otros dos métodos muy usados por los modernos: el método inductivo o resolutivo (de los efectos a la causa o de los hechos singulares a la ley universal) y

⁶ "Recta via vitae sapientia nominatur" (*C. Academicos* 1, 8, 13).

⁷ "Sapientia est rerum humanarum divinarumque scientia" (*C. Academicos* 1, 6, 16). El Primo Libro del *C. Academicos* riporta una lunga e accesa disputa, tra Licenzio e Trigezio, sulla natura della filosofia (*quid sit sapientia*): se sia semplicemente ricerca della verità (*investigatio veritatis*), come insegnava la Nuova Accademia (ed è la tesi di Licenzio), o sia invece anche conoscenza e possesso della verità (*inventio veritatis*), come aveva detto Platone (ed è questa la tesi di Trigezio). Cfr. *C. Academicos* I, 2, 6; 3, 1, 1.

⁸ *C. Academicos* 1, 1, 3.

⁹ JASPERS, *op. cit.*, p. 415.

el método deductivo o componente (que desciende desde los primeros principios, desde las causas últimas o desde las leyes universales hasta los efectos o hechos particulares).

Agustín conocía bien estos tres métodos de la Antigüedad y, a veces, utiliza tanto la lógica como la mayéutica; pero como admirador de Platón en las obras juveniles da la preferencia a los dialécticos. Pero, ya en los escritos juveniles y mucho más en los de la madurez, en su búsqueda apasionada de la verdad, el Doctor de Hipona se abre un camino propio, el camino de la interioridad o de la introspección. Este consiste en buscar la verdad mirando el propio interior. El método de la interioridad encuentra su fórmula emblemática en la célebre fórmula: "*Noli foras ire; in interiore homine habitat veritas*". Diversamente de la mayéutica y de la dialéctica, las cuales exigen de quien busca la verdad que se vuelque hacia los otros, Agustín adoptando el método de la introspección no se vuelca hacia los otros sino hacia sí mismo: se indaga a sí mismo, se interroga a sí mismo y encuentra la respuesta en sí mismo. El objetivo final es siempre el mismo, la verdad; pero Agustín llega a ella recorriendo no el camino del cosmos sino el del microcosmos, el alma.

La interioridad no aleja a Agustín de Dios, como muchos análisis existenciales de los filósofos del siglo XX, sino que constituye la puerta para alcanzarlo más directamente que recorriendo el camino del cosmos. En efecto, la introspección agustiniana no es un simple análisis existencial, no tiene el simple interés descriptivo o fenomenológico, sino que con este método el genio de Tagaste consigue éxitos absolutamente inusitados y jamás superados. Su intento es decididamente trascendental, metafísico: el *noverim me* está ordenado al *noverim te*. Así "la fundamentación agustiniana del alma es fundamentación de Dios y la fundamentación de Dios es la fundamentación del alma. El ve a Dios en el fondo del alma y al alma en relación con Dios".¹⁰ La trascendencia, la superación del yo se da a partir del mismo yo. Este reflexiona, se mira atentamente dentro de sí mismo, descubre que encuentra dentro de sí mucho de lo que parecía tener en su naturaleza finita, frágil, mudable; tiene en sí, sin embargo, verdad, bondad, belleza y libertad. Estas perfecciones las posee, pero no son de ella, no le pertenecen de un modo pleno y definitivo; ella son de Aquel que es verdad, bondad, belleza, libertad por esencia; son de Dios. Por este motivo, conocerse efectivamente a sí mismo y conocer a Dios son, para Agustín, la misma cosa: "El individuo que conoce sólo las cosas materiales no sólo no está con Dios; sino tampoco con la propia interioridad (...). Por el contrario, el filósofo está con Dios porque tiene conciencia de sí mismo".¹¹ Por ello, para Agustín, interioridad y metafísica no son dos procedimientos, dos métodos distintos; la verdadera interioridad se da sólo cuando se extiende y se integra en la metafísica. Interioridad sin metafísica es una interioridad reducida, incompleta, superficial. El alma que se explora atentamente a sí misma, con mirada aguda, que penetra en las condiciones de su ser, de su conocer, de su amar, de su desear y descubre su indigencia y su instante de

¹⁰ "Quisquis ea sola novit quae corporis sensus attingit, non solum cum Deo esse non mihi videtur, nec secum quidem (...) Sapiens prorsus cum Deo est, nam et seipsum intelligit sapiens" (*De ordine* 2, 2, 5).

¹¹ *C. academicos* 2, 9, 22.

realidad, de verdad y de bien no puede no ver la surgente de su ser, de su verdad, de su bien; es decir, no puede dejar de ver a Dios. Esto, insiste Agustín, no es un artificio sofístico o un divertimento literario sino, más bien, un análisis atento y objetivo de los hechos. "Se trata de nuestra vida, de nuestro ser moral, de nuestro espíritu que tiende a superar todos los obstáculos del mundo de las apariencias, a triunfar sobre el placer retornando, por decirlo así, al lugar de su origen mediante la posesión de la verdad y a reinar, con la seguridad alcanzada, en el cielo".¹²

Uno de los momentos más célebres en el proceso de interioridad metafísica es aquel que Agustín desarrolla a partir de sí mismo como sujeto de la verdad. Agustín parte de la constatación de que la verdad se encuentra, en alguna medida, en nosotros y, después, se interroga sobre el estatuto ontológico que compete a la verdad y excluye que ontológicamente la verdad ocupe un lugar inferior a nuestra mente; pues, "si fuese inferior no experimentaríamos juicios mediante ella sino sobre ella".¹³ Tampoco su nivel ontológico es semejante al de nuestra mente; porque "si el ideal de verdad fuese igual a nuestra mente; también ella estaría en el devenir. Nuestra mente la intuiría a veces más y a veces menos, pues está en el devenir. Sin embargo, el ideal de la verdad, permaneciendo en sí, no aumenta cuando se manifiesta más ni disminuye cuando se manifiesta menos; sino que, íntegra e inmaterial, llena de luz a aquellos que se dirigen hacia ella y castiga con la ceguera a quienes van en dirección opuesta. ¿Y qué decir, desde el momento que mediante ella juzgamos a nuestra mente; mientras que no podemos, de ninguna manera, juzgar sobre ella? Pues se dice, 'entiende menos de cuanto ve' o 'entiende tanto cuanto ve'. Pues la mente debe entender más cuanto más se aproxima a la verdad inmutable. Por tanto, si ella no es ni inferior ni igual a la mente, debe ser eminentemente superior. Había prometido, recuerdas Ovidio, que hay un ser más alto que el acto puro de nuestro pensamiento. Date por satisfecho; es la verdad misma. Abrázala, si eres capaz, y goza y alégrate en el Señor que colmará las exigencias de su corazón".¹⁴

Al método interiorístico-trascendental, ya practicado regularmente en los escritos juveniles, Agustín jamás renunció; ni siquiera después del giro teológico. En las obras de la madurez se sirve de él, dentro del horizonte teológico, para obtener una comprensión más profunda de los grandes misterios de la fe cristiana: taanto del misterio de Cristo como del misterio del pecado, del misterio de la gracia. En el comentario al Evangelio de Juan, el doctor de Hipona escribe: "Reconoce en ti mismo una cosa que está dentro de ti. Quítate no sólo los vestidos sino también la carne, entra dentro de ti mismo, penetra en tu vestíbulo secreto, en tu mente. Si estás alejado de ti mismo ¿cómo puedes aproximarte a Dios? Ya que, no sólo en el cuerpo sino también en la mente el hombre ha sido hecho a imagen de Dios. En su imagen intentamos encontrar a Dios".¹⁵ De igual modo en el Comentario a los Salmos: "Hermanos, considerad atentamente lo que se encuentra en el alma del hombre. Por sí misma no

¹² *De libero arbitrio* 2, 12, 34.

¹³ *Ibid.*, 2, 12, 23-2, 12, 35. Cfr. también *De vera religione* 39, 72.

¹⁴ *In Joann. Evang.* 23, 10.

¹⁵ *In Ps.* 58, Srm. 1, 18.

posee ni luz ni poder, por propia cuenta no es ni sabia ni fuerte, ni tiene luz por sí misma, ni es virtuosa por sí misma. Hay una fuente y un origen de la virtud, hay una raíz de la sabiduría, hay, si puede llamársela así, una región de la verdad inmutable, alejándose de la cual el alma cae en las tinieblas, mientras que acercándose a ella se llena de luz".¹⁶ La misma metodología es utilizada en las *Retractaciones*: "Para aquel que examina la naturaleza del hombre nada es mejor que la mente o su razón. Pero para quien quiere vivir felizmente, no debe vivir según éstas, porque en este modo vive según el hombre; mientras que para alcanzar la felicidad se debe vivir según Dios. Por ello, la mente para alcanzar su felicidad, no debe tender a sí misma, sino someterse a Dios".¹⁷

El método interiorístico-trascendental, ubicando el estudio del hombre junto al estudio de Dios, confiere una sólida unidad a toda la especulación filosófica agustiniana que es, al mismo tiempo, gnoseológica y metafísica, antropológica y teológica, especulativa y práctica. Esto no impide al Doctor de Hipona el servirse de algunas divisiones de la filosofía muy en boga, que reclamaban la paternidad de Platón o Aristóteles. Agustín mismo atribuye a Platón la división de la filosofía en tres partes: "una, moral, que se refiere al modo de obrar; otra, natural, que se refiere a la especulación y la tercera, lógica, que estudia las reglas para distinguir lo verdadero de lo falso. Y en tanto que la lógica es necesaria a las otras dos, a la acción y a la especulación, la especulación, por su parte, reivindica para sí el estudio de la verdad".¹⁸ Otras veces, Agustín recuerda la importante división aristotélica entre filosofía especulativa y filosofía práctica. Pues, "el estudio de la sabiduría se ocupa tanto de la acción como de la contemplación; por ello, se puede decir que una parte de ella es activa y la otra especulativa: la primera, se ocupa del modo de vida, esto es de las reglas de las costumbres; la segunda, busca las causas de la naturaleza y de la purísima verdad".¹⁹

Pero más que las divisiones de Platón y Aristóteles, para Agustín, tiene importancia una nueva división que él mismo introduce por primera vez y que ejercerá un gran influjo en todos los pensadores medievales: la división entre la ciencia de lo útil y la ciencia de lo deleitable. Según Agustín deleitable es aquello que es esencialmente objeto de gozo (*frui*), lo que procura plena felicidad y merece, por tanto, ser buscado por sí mismo; mientras que útil es lo que sirve para alcanzar la felicidad y es, por tanto, buscado, cultivado, usado (*uti*) no por sí mismo sino en vistas a la felicidad: "Decimos que gozamos de una cosa cuando nos deleitamos en ella sin referirla a otra; decimos, sin embargo, que usamos de una cosa cuando la buscamos en vistas de otro fin. Se debe, pues, más bien usar que gozar de las cosas temporales para merecer gozar de las eternas".²⁰

¹⁶ *Retract.*, 1, 1, 2.

¹⁷ *De civ. Dei*, 8, 4; cfr. *De civ. Dei*, 11, 25 dove la logica viene chiamata "filosofia razionale".

¹⁸ *De civ. Dei*, 8, 4.

¹⁹ *De civ. Dei*, 11, 25.

²⁰ El *De doctrina christiana* (1, 4, 4) propone la célebre fórmula: "Frui enim est amore alci rei inhaerere propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amans obtinendum refertur, si tamen amandum est".

Agustín introduce esta distinción por primera vez en el *De Doctrina Christiana*,²¹ es decir, cuando había realizado ya el giro teológico, este giro que lo había inducido a rever el juicio sobre el valor y el rol de la filosofía. Está absolutamente convencido de que la filosofía es incapaz de conducir a la *vita beata*: ésta se adquiere sólo con la fe que es un don de Dios. Esto explica por qué Agustín pone la filosofía totalmente dentro del orden de lo útil. "Siguiendo este lenguaje, he llamado uso a aquellas cosas que se deben considerar en el hombre, esto es, a la naturaleza, a la doctrina, al uso. De estas tres cosas está sacada por los filósofos, como ya he dicho, la triple ciencia destinada a procurar una vida feliz; es decir, la filosofía natural para conocer la naturaleza, la racional para tener una doctrina y la moral para regular el uso".²²

La esfera del "frui" (de lo deleitable) pertenece a la teología; más exactamente a aquella sección de la teología que trata de Dios y de la Trinidad, porque son las únicas realidades que merecen ser buscadas por sí mismas y son la fuente auténtica y plena de la vida feliz para quien las contempla y ama: "Res igitur quibus fruendum est, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, eademque Trinitas, una quaedam summa res, communis, omnibus fruentibus ea";²³ "caeteris autem utendum est, ut ad illarum perfructionem pervenire possimus".²⁴

Hemos observado más arriba que el "giro teológico" no ha consentido a Agustín elaborar un sistema filosófico autónomo y completo, como los grandes sistemas construidos por Platón, Aristóteles o Plotino en la Antigüedad o Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel en la Epoca Moderna. Por este motivo, hablando con propiedad, Agustín no tiene un sistema filosófico ni antes ni después del "giro teológico". No lo tiene antes porque le faltó el tiempo para construirlo. En el *Contra Académicos* él mismo confiesa: "Sea lo que sea el contenido de la filosofía humana estoy seguro de no haberla alcanzado todavía".²⁵ No lo tiene después del "giro teológico" porque en este momento un sistema filosófico autónomo es imposible; pues, desde el punto de vista del creyente, cualquier sistema filosófico que pretenda ser totalizante se vuelve inadmisibile; se trata de un auténtico acto de soberbia y de errores que Agustín no quiere ni puede admitir.

Pero, todo esto, para Agustín, de ninguna manera significa, como ya hemos dicho, una exclusión de la filosofía ni tampoco una reducción de su trabajo. Aunque si no trabaja más por cuenta propia para realizar la conquista de la verdad, la filosofía debe continuar trabajando para alcanzar los límites consentidos a la razón humana en el conocimiento de la verdad; y, además, ella es llamada a prestar un precioso servicio a la teología, para ayudarla a adquirir una inteligencia (una comprensión) más profunda de la verdad que cree.

Por cuanto concierne a los méritos filosóficos de Agustín, éstos se vuelven más grandes después del giro teológico; puesto que en los años de plena madurez se dedica a profundizar con gran apasionamiento los máximos miste-

²¹ *De civ. Dei*, 11, 25.

²² *De doctrina christiana*, 1, 5, 5.

²³ *Ibid.*, 1, 22, 20.

²⁴ *C. Academicos*, 3, 20, 43.

²⁵ Cfr. JASPERS, *op. cit.*, pp. 473, 478.

rios del cristianismo: Dios-Trinidad, Cristo, la Iglesia, la Gracia. Muchas veces el genio agudísimo del Doctor de Hipona logra conferir a la misma verdad revelada un valor racional tan grande que autoriza su transferencia del campo de la fe al campo de la razón. Esto ha hecho posible, en el curso de los siglos, una extrapolación del trabajo teológico de Agustín de aquella visión global de la realidad que se llama agustinismo.²⁶ Se trata de una interpretación general de las cosas en que prima el valor absoluto de Dios, de su verdad, de su bondad, de su belleza, de su ser, de su libertad, de su amor. Dios hace partícipes de su propio valor al hombre y a las criaturas inteligentes; las cuales se realizan en la medida en que se mantienen unidos y subordinados al poder supremo. El agustinismo es el sistema de la trascendencia de Dios que se une maravillosamente a la interioridad del hombre.

2. TEOLOGIA

Agustín conoció y adoptó el término *teología*. Pero, para él, no significa, como para los modernos, un estudio profundo y sistemático de la Palabra de Dios y de la Historia de la Salvación, sino “el estudio o discurso sobre la divinidad” (de divinitate rationem vel sermonem)²⁷ y corresponde, por tanto, a nuestro término teodicea o teología filosófica. Para designar lo que nosotros llamamos teología él se servía habitualmente de la expresión “doctrina christiana” o “sapientia christiana” o también “sacra doctrina”.

Tarea de la teología es, para Agustín, aquello que le habían asignado desde el inicio los Padres Alejandrinos, Clemente y Orígenes: realizar un *intellectus fidei* (una inteligencia de la fe) en la razón (ratio) y por obra de la razón misma. Según Agustín, éste es un trabajo no sólo legítimo sino también conveniente y necesario. Es legítimo porque la revelación no sería de ninguna ayuda si no fuese escuchada y comprendida.²⁸ Es conveniente, porque Dios no desprecia en nosotros lo que El mismo nos ha dado; y Dios nos ha dotado de razón para que podamos apreciar lo que nos ofrece con la fe. Por tanto, “quien con su razón llega a comprender lo que antes había simplemente creído se encuentra en mejores condiciones que quien simplemente desee comprender lo que cree. Pero si después no posee más este deseo y piensa que basta con tener fe sin aspirar a comprenderla, él ignora tanto la verdadera finalidad como la utilidad de la fe”.²⁹ Pero, la teología, además de ser útil y conveniente para todos, para algunos miembros de la Iglesia es también necesaria, sobre todo para defender la fe de los ataques de los paganos y de las aberraciones de los herejes. Por ello, la teología no es simplemente una ocupación personal sino una función eclesial. El teólogo no se contenta con “saber aquello que un hombre debe creer para conseguir la *vita beata*, sino que debe saberlo en modo tal de ponerlo al servicio de los buenos y defenderlo de los malos”.³⁰

²⁶ *De civ. Dei*, 8, 1.

²⁷ *Epist.*, 120, 3, 13.

²⁸ *Ibid.*, 2, 8.

²⁹ *De Trin.*, 14, 1, 3.

³⁰ *De Trin.*, 9, 1, 1.

La teología se distingue de la filosofía y de las otras ciencias humanas y naturales sobre todo gracias a su objeto que es la verdad misteriosa revelada por Dios por boca de los Patriarcas, de los profetas y conclusivamente por boca de Cristo y de sus apóstoles; pero se distingue más aún gracias a su criterio de verdad, que no es más el de la racionalidad y la evidencia de un aserto, sino el de la verdad de quien lo atestigua. La clara distinción entre las dos formas de saber la expresa Agustín en los siguientes términos: "Acercas de la verdad a creer no dar ningún lugar a las dudas provenientes de la falta de Fe (infidelitatem); acerca de la verdad a comprender no hacer ninguna afirmación temeraria; en aquéllas debemos atenernos a la autoridad (auctoritas), en éstas se debe indagar la verdad".³¹

Para el Doctor de Hipona la autoridad de la fe (y consiguientemente de la teología) da una certeza absoluta que ningún procedimiento racional puede dar. Nosotros sabemos que para Agustín la conversión del maniqueísmo a la Iglesia Católica fue esencialmente una conversión del racionalismo a la fe. Antes tenía una fe ciega en la razón, en la ciencia y sufría una especie de alergia por la autoridad, por cualquier tipo de autoridad; sobre todo por una autoridad tan invasora, tan categórica, tan dogmática como la reclama para sí misma la Iglesia Católica. Pero después, dejándose conquistar por la causa de la fe y entrando en el seno de la Iglesia, Agustín adquirió plena fe en la autoridad de la Escritura y de la Iglesia. Y ciertamente, para sustraer a la razón de los errores que la amenazan, Dios ha venido en su ayuda haciéndola partícipe de la verdad eterna. "Siendo nosotros débiles para descubrir la verdad con la sola razón y haciéndose así necesaria la autoridad de la Escritura comencé a creer que de ningún modo tú habrías atribuido a la Escritura tanta excelencia y tanta autoridad así universales si no hubieses querido que justamente por medio de ella se creyese en Ti y a Ti se creyese".³²

La Escritura está investida de autoridad divina y, por tanto, infalible, verdadera, suma, segura (vera, firma, summa). "Las verdades (fundamentales) son enseñadas en la forma más infalible y con mayor certeza en la Sagrada Escritura en la cual estamos iniciados. Con ella la vida de los buenos alcanza la seguridad no por medio de discutibles opiniones sino por al autoridad de los misterios (mysterium auctoritate)".³³ De tal autoridad goza también la Tradición y la Iglesia. Agustín cree también plenamente en la tradición apostólica e insiste, sobre todo, como ya lo había hecho Ireneo, sobre su antigüedad y universalidad: "Se debe creer firmemente como transmitido por la autoridad apostólica cuanto es retenido por la Iglesia universal y ha sido conservado siempre y no fue simplemente instituido por los concilios".³⁴ Se lo debe tener por verdadero pero también tratar de comprenderlo con la razón y explicarlo en modo satisfactorio.³⁵ En la Iglesia ve Agustín y venera,

³¹ *Confess.*, 6, 5, 3.

³² *De ordine*, 2, 9, 27.

³³ "Quod universa tenet ecclesia, nec conciliis institutum sed semper detentum est, nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur" (*De baptismo* 4, 24, 31).

³⁴ "Etsi nulla ratione indagetur, nullo sermone explicetur, verum tamen est quod antiquitus veraci fide catholica praedicatur et creditur per ecclesiam totam" (*C. Julianum*, 6, 5, 11).

³⁵ *Epist.*, 118, 5, 33.

al mismo tiempo, el "culmen auctoritatis" que Dios ha dado al género humano para que por su medio fuese "recreado" y "reformado".³⁶ Pues es la Iglesia quien fija el canon de la Escritura y garantiza su inspiración e integridad;³⁷ prescribe la *regula fidei*;³⁸ transmite la tradición e interpreta con autoridad tanto la Escritura como la Tradición dirimiendo todas las cuestiones que puedan surgir.³⁹

Fundamento último de la teología (y su principio supremo) es, por ello, la fe y la autoridad. Pero la fe sola, aún basada en la solidísima autoridad, no constituye todavía teología. Sólo el *intellectus fidei*, la inteligencia, la comprensión de lo que ha sido escuchado por autoridad, realiza la ciencia teológica.

Ciertamente la fe simple, por mera adhesión a la autoridad de Dios y de la Iglesia, es suficiente para la salvación. Contra las pretensiones de los gnósticos de hacer de la salvación un privilegio de pocos iniciados, no solamente Ireneo y Tertuliano sino también Clemente Alejandrino y Orígenes habían defendido esta verdad. Tampoco Agustín deja de repetirla: es siempre mejor una ignorancia (*fidelis ignorantia*), que adhiere humildemente a la fe, que una ciencia presuntuosa y temeraria.⁴⁰ Para el misterio de la Trinidad recuerda cuánto es necesaria la "*p'ia confessio ignorantiae*"⁴¹ y escribe su profundísimo *De Trinitate* justamente para aquellos que desprecian la fe y se dejan seducir por un amor "inmaduro y perverso de la razón".⁴² Al responder a las dificultades de los pelagianos sobre la transmisión del pecado original pone esta sabia observación: "Yo, aunque no supiese refutar sus argumentos, sé que debe adherirse, en todo caso, a lo que es enseñado abiertamente por la Sagrada Escritura".⁴³

Pero el primado absoluto de la fe no excluye el trabajo de la inteligencia; sino que lo reclama al menos en las personas cultas. Para este trabajo es necesario otro principio además de la fe, de la autoridad y de la Escritura. Este segundo principio es la *Ratio* en toda su dimensión noética.

En el *De doctrina Christiana*, Agustín explica exhaustivamente cuáles son los instrumentos noéticos —se trata esencialmente de instrumentos hermenéuticos— a los cuales el teólogo debe recurrir para llevar a cabo su trabajo: sobre todo el conocimiento de las lenguas, el estudio de la historia sagrada y profana, y un perfecto conocimiento de las reglas de la hermenéutica. De tales reglas el mismo Agustín presenta en esta obra una exposición tan sistemática y completa como jamás antes fue realizada y que constituirá la guía principal para los exégetas y teólogos del medioevo. Agustín suministra criterios precisos para distinguir en el texto sacro el sentido literal del sentido alegórico y sugiere las diversas aplicaciones que se pueden hacer del sentido alegórico. Sucesi-

³⁶ *De doctr. christ.*, 2, 7, 12; *Contra Faustum* 28, 2.

³⁷ *De doctr. christ.*, 3, 1, 2.

³⁸ *De baptismo*, 2, 4, 5.

³⁹ *Serm.*, 27, 4.

⁴⁰ *Serm.*, 122, 5.

⁴¹ *De Trin.*, 1, 1, 1.

⁴² *De pecc. mer. et remiss.*, 3, 4, 7.

⁴³ *De ordine*, 2, 5, 16.

vamente, a fin de realizar un auténtico *intellectus fidei*, esto es, una profundización especulativa de la verdad de fe, recomienda la dialéctica y la filosofía. A propósito de esta última, en el escrito juvenil *De ordine* había declarado que ella, por sí misma, no solamente “no induce al desprecio de la verdad revelada, sino que es la única que nos ayuda a entenderla tal como debe ser entendida (illa misteria, sola intelligere ut intelligenda sunt. coget)”.⁴⁴ La tesis es retomada y reformulada en *De Doctrina christiana* en los términos siguientes: “El teólogo no debe tener ningún miedo del filósofo, en especial de los platónicos, puesto que dicen cosas verdaderas y conformes a nuestra fe; sino, más bien, reivindicarlas como a deshonestos poseedores para nuestro uso (...) El cristiano debe retomarlas para usarlas en la predicación del Evangelio. En cuanto a sus vestidos, es decir, las instituciones humanas que corresponden a las exigencias de la sociedad, dado que en la vida presente no podemos hacer menos, es propio del cristiano asumirlas y adaptarlas al uso cristiano”.⁴⁵ Como ejemplos de esta delicada operación de utilizar la filosofía, para profundizar la verdad revelada, Agustín recuerda los máximos nombres de los padres latinos: “En efecto, ¿qué otra cosa han hecho aquellos que poseen nuestra propia fe? ¿No vemos con qué carga de oro, de plata y de vestidos ha salido de Egipto Cipriano, doctor suavísimo y santo dichoso? ¿Y con cuál carga Lactancio, Victorine e Hilario, para citar los nombres de nuestros contemporáneos?”

Pero más que estas indicaciones fugaces y tan genéricas es la misma obra teológica de Agustín, la que nos revela el gran servicio que él asigna a la filosofía en la profundización y explicitación de los misterios cristianos. De tal trabajo resulta que él no se contenta con apropiarse de aquella porción de “oro, plata y vestidos preciosos” de la que se habían abusivamente adueñado los gentiles, como parece sugerir el *De doctrina christiana*. Si fuese así el servicio que presta la filosofía a la teología estaría reducido a muy poca cosa.

Agustín, para realizar sus penetrantes análisis de los misterios de la Trinidad, de la Iglesia, de Cristo, de la Gracia, de la Libertad, del pecado, sube a un nivel del saber que no es el ordinario ni el científico (aunque no desatiende aquellos escasos conocimientos científicos de que disponía la cultura helenística); sino el filosófico. En este nivel las categorías y las verdades de los diversos órdenes de la gnoseología, de la psicología, de la moral y de la metafísica pocas veces son las categorías y las verdades que él toma de Aristóteles, Platón Plotino; la mayor parte de las veces, como documentaremos enseguida, se trata de categorías y de verdades introducidas e iluminadas por primera vez por el genio de Hipona.

El método practicado por Agustín para realizar el *intellectus fidei* es necesariamente un método “desde arriba”, tal como exige una ciencia como la teología; la cual no establece sus propios principios, sino que los recibe de una ciencia superior, la ciencia divina, que se complace en revelarse a la humanidad en el curso de la historia de la salvación. Como hemos visto hace poco, de la Iglesia y de la Tradición; no sobre la experiencia, no sobre la ciencia, no sobre la evidencia de la razón. Pero calificando el método de Agustín como un méto-

⁴⁴ *De doctr. christ.*, 2, 40,60.

⁴⁵ *De doctr. christiana*, 2, 41, 61.

do *desde arriba* no se quiere decir, de ninguna manera, que se trata de un método deductivo, que simplemente explicita lo que está implícito u obtiene verdades más pequeñas, más particulares de verdades más grandes, universales. El método de Agustín no se desarrolla ni según la línea trazada por la lógica aristotélica ni según la de la lógica baconiana. Pues, como sabemos, su procedimiento no es de tipo argumentativo sino introspectivo, interiorístico. De este procedimiento se sirve, también, para realizar el *intellectus fidei*. Lo que significa que el misterio no es tratado como una realidad en sí, sino como una realidad que toca profundamente, directamente, íntimamente a la propia persona. Así, Agustín lleva a cabo una penetración del misterio (de la Trinidad, del pecado, de la Encarnación, etc.) como de algo que está en el hombre. Por ello, para permanecer dentro del cuadro metodológico "desde arriba", también en teología, Agustín trata de realizar el programa: *noverim me, noverim te*. Estudiándose a la luz del misterio se comprende mejor a sí mismo; y viceversa, viendo el misterio en el espejo de sí mismo, entiende algo más del misterio, aun cuando se trata siempre de una visión "*especular*", que es mucho más débil e imperfecta que una visión directa. Dice Agustín en el *De Trinitate*: "Este Dios del cual el espíritu (la mente) es el espejo (*speculum*) debe buscárgelo a través de este espejo, debe ser visto de manera provisoria e imperfecta, a través de este espejo, con una fe sincera que purifique los corazones para que puedan ver cara a cara a Aquel que ahora ven a través de un espejo (...) Allá verán la verdad sin ninguna fatiga y gozarán con la plena claridad y certeza. No buscaremos más nada con el espíritu que se sirve del raciocinio (mente ratiotinante) sino con el espíritu que se abre a la contemplación y así veremos por qué el Espíritu Santo no es el Hijo aunque procede del Padre. En aquella luz no tendremos más ningún problema".⁴⁶

En el trabajo del teólogo Agustín se distinguen tres momentos: bíblico (exposición y reconstrucción de la enseñanza de la Sacra Escritura), dogmático (exposición de la enseñanza de la Iglesia a través de los concilios y la Tradición), explicativo (exposición racional y defensa argumentada de la doctrina católica contra las contaminaciones y los ataques de los herejes). Esta distinción de Agustín corresponde prácticamente a la actual división de la teología en teología bíblica, dogmática y apologetica.

Además de esta división clásica, Agustín se vale también de otra que tiene como fundamento la célebre distinción entre lo útil y lo deleitable. Recurre a esta distinción para clasificar todo el saber comprendido lo que puede encontrarse en la Escritura: lo útil es objeto de la ciencia, lo deleitable de la Sapiencia.

Lo deleitable se da sólo para la realidad eterna, absoluta, inmutable; es decir, para Dios y las tres Personas Divinas. Sólo estas realidades son objeto de contemplación y de amor incondicionado; sólo ellas son objeto de Sapiencia. En cambio, lo útil, todo el vasto orden de lo creado, el universo contingente, lo mudable, lo transitorio, este mundo de las creaturas en el cual el hombre es peregrino y no debe tenerlo como última morada sino utilizarlo (*uti*) para

⁴⁶ *De Trinitate*, 12, 14, 22-23.

alcanzar la Patria Eterna; este mundo es el campo de la acción y no de la contemplación y, por tanto, de la ciencia y no de la Sapiencia.

Es de notar que esta división agustiniana de la teología en una rama sapiencial y una científica no corresponde, de ninguna manera, a la división de la teología en dogmática y moral, ni tampoco a la división en especulativa y pastoral o bíblica y científica. La división de Agustín se ubica más arriba, allí donde se ubica la distinción entre cosas eternas y cosas mudables. Las eternas son objeto del *sapere*, las mudables del *scire*. La teología se ocupa de ambos y, sin el segundo, no alcanza el primero.

Estas dos son las partes de la teología: la parte sapiencial y contemplativa y la parte científica o práctica; dos son, también, sus finalidades: contemplar y obrar. Hablando absolutamente, la finalidad contemplativa, aquella en que se reliza la *vita beata*, es la finalidad primaria. Mientras que la segunda, la finalidad práctica que tiende al perfeccionamiento personal y social es secundaria: realiza lo útil en vistas a lo deleitable. Pero, de hecho, el fin práctico goza de un primado en la ejecución; en cuanto es condición esencial para alcanzar el fin especulativo y contemplativo. Y, en cuanto que la única vía que conduce a la vida eterna, a la visión beatífica, es el amor de Dios y del prójimo la teología cumple con su función en tanto que incrementa el amor: "Pues, la plenitud y el fin de la ley, como de toda la divina Escritura, es el amor (Rom. 12,11; 1 Tim. 1,5): el amor del Ser del cual debemos gozar y el amor de los entes que pueden gozar con nosotros. Ahora, y con el fin de hacernos conocer este amor y de hacerlo posible, la Divina Providencia ha creado para nuestra salvación toda una economía temporal de la cual nosotros debemos servirnos no con un amor de gozo (*delectatione*), por decirlo de alguna manera, definitivo (*mansoria*) sino transitorio, como un camino, un medio de transporte, para que amemos lo que nos transporta en vista de aquello a lo que somos transportados".⁴⁷

Por tanto, una teología que no contribuya al crecimiento del amor a Dios y al prójimo no realiza aquello que es su finalidad principal. Virtudes indispensables para el teólogo son la fe, la esperanza y la caridad: "Tria haec sunt, quibus et scientia omnis et prophetia militat: fides, spes, charitas".⁴⁸

3. CULTURA

Como todos los autores latinos de su tiempo, Agustín usa el término cultura en un sentido muy restringido, para indicar el cultivo del campo o el culto a los dioses y a los demonios.⁴⁹ Agustín no dispone de un término que exprese por sí solo lo que hoy los antropólogos culturales incluyen en la cultura, la cual abarca el conjunto de aquellos elementos (simbólicos, éticos, políticos, institucionales, tecnológicos, axiológicos, etc.) que unifican a un pueblo y, al mis-

⁴⁷ *De doctr. christ.* 1, 35, 39.

⁴⁸ *De doctr. christ.* 1, 3, 41.

⁴⁹ Cfr. C. KLUCKHORN, A. L. KROEBER, *Il concetto di cultura*, Bologna, 1972.

mo tiempo, lo distinguen y separan de los otros. El término que se aproxima más a esto es el término *institutio* o *hominum institutio*.⁵⁰ Sin embargo, Agustín sabe bien que hay elementos culturales que son propios y específicos de un pueblo, que le confieren su identidad y son el título de su grandeza; es gracias a tales elementos culturales que el pueblo romano es el más grande de todos los pueblos de la tierra. El tiene, además, una clara idea de la existencia de una cultura pagana con la cual la Iglesia y sus miembros tienen necesariamente que confrontarse. De este problema se ocupa muchas veces en su obra, pero especialmente en el *De doctrina christiana* y en el *De Civitate Dei*.

La cuestión de las relaciones entre el cristianismo y la cultura pagana había surgido desde los albores de la Iglesia. Sin embargo, la precisa indicación de San Pablo de "hacerse griegos con los griegos y romanos con los romanos" en los primeros dos siglos se realizó de un modo negativo. Pero, con los teólogos de Alejandría (Orígenes y Clemente), comienza a abrirse el camino para una asimilación, al menos parcial, por parte de los seguidores de Cristo de la cultura griega y romana. En tiempos de San Agustín la tesis de Clemente y de Orígenes, gracias también al cambio del clima político (los mismos emperadores se hicieron cristianos) era de dominio común y profesada por todos los escritores cristianos.

En el primer capítulo hemos visto que la vida de San Agustín se desarrolló en un período de grandes cambios políticos, espirituales e intelectuales que marcan no sólo el fin del Imperio Romano, sino también el agotamiento de una civilización entera, aquella creada por los griegos y retomada por los romanos. En la crisis cultural que atravesaban los ciudadanos del Imperio en la época de Agustín se encuentran los elementos de transformación y renovación depositados por el cristianismo y que hacen vislumbrar otra civilización que surgirá con todo su esplendor tres siglos más tarde: la civilización cristiana medieval.

Agustín es consciente de la crisis espiritual y cultural que está viviendo la sociedad romana de su tiempo, mide su gravedad, busca las causas y propone remedios. Pero el examen de la crisis no lo efectúa desde lo interno de la civilización romana sino desde fuera: desde el cristianismo. Desde la verdad sobre el mundo, sobre el hombre y sobre Dios que ha tomado de la Iglesia para juzgar toda la cultura clásica, su valor y su destino.

Para establecer lo que el cristianismo puede tomar y conservar de la cultura pagana y refutar aquello que no puede admitir la divide en dos grandes sectores: el sector de lo que sirve para la vida (*ad usum vitae*) y el sector de lo que sirve para el conocimiento (*ad usum rationis*).⁵¹ Entre ambos sectores distingue, después, lo que es necesario y lo que es superfluo.⁵²

En el sector práctico, Agustín incluye todas las instituciones humanas que establecen los usos, las costumbres, los ordenamientos sociales, políticos, jurídicos, económicos, los ritos, las artes, etc. En tales instituciones hay muchas

⁵⁰ Cfr. *De doctr. christ.*, 2, 25, 38: "Omnia quae ideo valent inter homines, quia placuit inter eos ut valeant, *instituta hominum sunt*".

⁵¹ *De doctr. christ.*, 2, 25, 38 ss.

⁵² *Ibid.*

cosas superfluas, inútiles y perjudiciales: "Pero hay también instituciones establecidas por los hombres que son ventajosas y necesarias: lo que han inventado para vestir y adornar el cuerpo a fin de distinguir el sexo y la dignidad, las innumerables categorías de signos lingüísticos sin las cuales la sociedad no podría funcionar, todo lo que se refiere a pesos, medidas, el diseño y el valor de las monedas que pertenecen a cada ciudad y a cada pueblo, y todas las otras cosas análogas que si no fuesen instituciones humanas no serían diferentes entre los distintos pueblos y tampoco cambiarían en el interior de cada pueblo, tan fácilmente, por el querer de sus jefes".⁵³

Para este sector Agustín formula el siguiente principio: "Todas aquellas instituciones humanas que sirven necesariamente para la vida del cristiano no debe rechazarlas sino tomarlas y conservarlas según las necesidades".⁵⁴

En el sector teórico, Agustín distingue dos formas principales de saber: una fundada en los sentidos, la otra en la razón: "alia asunt ad sensum corporis, alia vero ad rationem animi pertinentia".⁵⁵ A la primera categoría pertenecen la lengua, la historia, la astronomía, la física, la zoología; a la segunda, la aritmética, la geometría, la matemática, la lógica, la dialéctica y la filosofía. Para el cristiano ningún saber es fin en sí mismo y es cultivado sólo en la medida en que sirve para interpretar la Escritura.

Precedentemente hemos visto cómo Agustín para reivindicar la pertenencia a los cristianos de cuanto de verdad está contenido en la filosofía platónica recurre a la, más bien, fantástica tesis del origen bíblico de la misma; pues Platón la habría tomado de los judíos durante su viaje a Oriente. Para lo demás, Agustín establece el principio según el cual cualquier tipo de saber racional merece ser cultivado sólo en la medida en que ayuda a comprender la Escritura. Así, a propósito de la Dialéctica, Agustín observa que: "La ciencia del razonamiento para cualquier género de cuestiones que es necesario afrontar y resolver en la Sacra Escritura es de grandísima utilidad".⁵⁶

De cuanto hemos expuesto resulta evidente —y muchos estudiosos lo han subrayado⁵⁷— que Agustín no tenía todavía ningún proyecto de una cultura cristiana, como aquel que se realizará en el Medioevo; esto es, que impondrá a todos sus componentes (literatura, arte, política, derecho, moral, economía, filosofía, costumbres, etc.) el sello de una fuerte inspiración cristiana. Para Agustín existen dos sociedades, cada una con su propia cultura, la *civitas celestis* y la *civitas terrena*. La base de la cultura de la *civitas celestis* está puesta por Dios mismo (es El quien le da sus símbolos, sus ritos, sus valores, sus jefes, etc.); mientras que, la base de la *civitas terrena* es puesta exclusivamente por los hombres. Las dos sociedades conviven, se intersectan, se mezclan; pero, como señala Agustín, no generan una cultura que sea una especie de combina-

⁵³ *De doctr. christ.*, 2, 25, 39.

⁵⁴ *De doctr. christ.*, 2, 25, 40.

⁵⁵ *De doctr. christ.*, 2, 27, 41.

⁵⁶ *De doctr. christ.*, 2, 39, 58.

⁵⁷ Cfr. H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París, 1938; R. A. MARKUS, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustin*, London, 1970; C. N. COCHRANE, *Cristianesimo e cultura classica*, tr. it., Bologna, 1969.

ción entre elementos tomados del helenismo y elementos tomados del cristianismo. Esta combinación puede operarse en los miembros de la sociedad, pero no en la sociedad como tal. Agustín está convencido de que la gran civitas terrena que se ha encarnado en el Imperio Romano no acabará jamás y que su cultura tampoco. Sin embargo, la caída de Roma y el asedio de Hipona harán nacer en él algunas dudas a este propósito.

Y, sin embargo, es innegable que corresponde a Agustín el mérito de haber formulado los principios y de haber puesto las bases para aquel gran proyecto de cultura cristiana que alcanzará su máximo esplendor durante el siglo XIII, dando al mundo obras de incomparable belleza en todos los órdenes: arquitectura, pintura, escultura, poesía, filosofía, teología, jurisprudencia, etc.⁵⁸ Una vez más resulta confirmada la exactitud del juicio de aquellos historiadores que ven en el Doctor de Hipona, el padre de la civilización medioeval y, bajo muchos aspectos, también de la Europa moderna.

BATTISTA MONDIN

Pontificia Universidad Urbaniana
Roma

⁵⁸ "Bien que saint Augustin ne se soit pas préoccupé de créer une organisation destinée à réaliser le programme de culture chrétienne qu'il a tracé dans le *De doctrina*, celui-ci n' en a pas moins eu une importance historique considérable. Il a exercé une influence des plus notables sur l'organisation des études au moyen âge. La réforme carolingienne, en remettant en honneur les études grammaticales et leur valeur exégétique, s'inspire des idées contenues dans ce traité, et Raban Maur dans son *De clericorum institutione* reproduit les idées et même les expressions de saint Augustin sur l'utilité de la grammaire en science sacrée" (G. COMBES, "Introduction" al *De doctrina christiana*, "Oeuvres de saint Augustin", Paris, 1949, vol. XI, pp. 161-162).