

AGUSTÍN DE HIPONA Y LA FILOSOFÍA

Hugo Emilio COSTARELLI BRANDI

Resumen: El presente artículo se ocupa del enlace entre el pensar agustiniano y la filosofía antigua mostrando dos momentos de dicha relación: en primer lugar, la incorporación de la especulación platónico-neoplatónica como estructura filosófica imprescindible al pensar y, en segundo lugar, su particular reconfiguración desde la matriz intelectual cristiana. En ello, también se destaca cómo esta nueva cosmovisión se halla siempre presente en Agustín aun cuando pueda observarse que el creciente grado de inhesión de la fe en la vida del Obispo de Hipona permite advertir una renovada elaboración de la filosofía cristiana.

Palabras clave: Agustín de Hipona, filosofía, neoplatonismo.

Abstract: This paper deals with the link between the Augustinian thinking and ancient philosophy to show two times in its relationship: first, the integration of Platonic-Neoplatonic speculation as an essential philosophical structure while thinking and, second, its particular reconfiguration from the intellectual Christian matrix. It will be also stand out how this new worldview is always present in Augustine, even when it can be observed that the rising degree of faith inhesion in the life of Bishop of Hippo lets us recognize a renewed development of Christian philosophy.

Key Words: Augustine of Hippo, philosophy, Neoplatonism.

1. Introducción

Una de las primeras obras que Agustín escribe después de su conversión y que ha terminado siendo un género particular dentro de la literatura, es aquella conocida bajo el nombre de *Soliloquios*. Este profundo y particular diálogo entre Agustín y su razón desgrana una serie de temas que ocuparán el horizonte intelectual del futuro obispo de Hipona. Sin embargo, ya desde su inicio el texto advierte sobre una cuestión llamativa a la que Agustín volverá sistemáticamente de una u otra forma:

R.-¿Qué quieres, pues, saber?

A.-Todo cuanto he pedido.

R.-Resúmelo brevemente.

A.-Quiero conocer a Dios y al alma.

R.-¿Nada más?

A.-Nada más.¹

Es posible que el ambiente intelectual plotiniano en que Agustín se hallaba al momento de redactar los *Soliloquia* (387) bien podía hacerle pensar que el alma, como chispa o emanación de lo Uno, era no sólo el mejor camino sino el único para alcanzar a conocer a Dios, precisamente por tratarse de una parte del todo que se quiere alcanzar. Sin embargo, más allá de este punto que con el tiempo adquirirá otro matiz al ser considerado bajo la mirada creacionista, el texto destaca las aspiraciones centrales que atañen a la especulación filosófica: la sabiduría, como había indicado Cicerón, consiste justamente en alcanzar un conocimiento vivo del Principio, y en Él al del alma misma.

Ahora bien, si es posible rastrear la presencia de Cicerón en la expresión agustiniana del comienzo de los *Soliloquia* -como más adelante se probará-, entonces no sería absurdo pensar que el Hiponense conservó en su comprensión del ser de la filosofía una mirada fiel al pensar antiguo. Mas, cuando se abordan los textos temporalmente próximos a la época del episcopado en Hipona, como el *De Trinitate* o las *Confessiones*, se advierte que las afirmaciones de los primeros escritos han adquirido una nueva luz y que, con las mismas palabras de los *Soliloquia*, se dice algo si no distinto, al menos profundamente renovado.

Es por ello que el presente trabajo quiere abordar el tema de la originalidad del planteo agustiniano sobre la filosofía. Con este fin, considerará en primer lugar aquellos elementos que el Hiponense asume de la filosofía de Platón, Plotino y Cicerón, presentes de una forma singular en los escritos próximos a su conversión, para luego abordar la mirada del Obispo de Hipona sobre aquellos temas, y destacar allí la particular renovación que se ha operado.

De este modo podrá apreciarse que hay una originalidad creciente en el tratamiento de lo que sea la filosofía, una que constituye un nuevo modo del pensar filosófico, pero que ya está presente en sus primeras obras aunque para patentizarlo sea preciso considerarlas en la clara luz de los escritos del Agustín Obispo.

2. Continuidad

Lo que destaca el texto citado al comienzo de este trabajo no constituye para Agustín una indicación casual sino que forma parte de una constante en su pensamiento: el sentido esencial de la sabiduría es realmente conocer a

1) S. AGUSTÍN, *Soliloquia*, 2, 7, trad. Victorino Capánaga, Madrid, BAC, 1994.

Dios y al alma. Con la misma intensidad es posible encontrar esta afirmación tanto en sus primeros escritos cuanto en aquellos de su madurez. En tal sentido, el *De Ordine* advierte que la filosofía indaga dos cosas, “una acerca del alma y otra acerca de Dios,”² y de igual manera el *Contra Academicos* reconoce que la sabiduría “es la ciencia de las cosas divinas y humanas,”³ afirmación que repite textualmente también el *De Trinitate*.⁴

Para un hombre culto de la época, estas expresiones tenían un significado muy preciso que reconocía en su particular configuración al mismo Cicerón. En efecto, el notable escritor romano había destacado la naturaleza de la sabiduría en su *De Officiis* indicando que ella “es la ciencia de las cosas divinas y humanas en la que se contiene la comunidad y sociedad de los dioses y de los hombres.”⁵ Si el sentido de la vida humana es la plenitud y el hombre pertenece a los dioses, entonces sólo es posible alcanzar la deseada perfección alcanzándolos, esto significa que el hombre pleno sólo es concebible como un ser que se acaba o define en *otro*, que su ser es la finitud y que su plenitud está en un *ser en* los dioses. Esta idea había sido desarrollada por diversos pensadores antiguos como Platón, quien explicando su negativa al suicidio destacaba “que los dioses son los que cuidan de nosotros y que nosotros, los hombres, somos una posesión de los dioses.”⁶ Lo que el texto advierte en el fondo es que sin una comprensión de la divinidad es imposible el entendimiento de lo que es el hombre, y de igual modo, que entender la esencia del hombre es entender algo de los dioses. Así Sócrates se presenta tranquilo ante la inminencia de su muerte pues ha practicado la filosofía y en el lugar a donde se dirige va “a encontrar no menos que aquí buenos amos y compañeros.”⁷ Como se ve, la concepción de una vida en común, de una verdadera *societas* que tiene como *soces* tanto a los hombres cuanto a los dioses, es una idea decantada con precisión por la antigüedad de la que se ha ocupado siempre la filosofía.

Lo mismo puede encontrarse en el Estagirita quien advierte que la *próto epistéme* es la más deseada de todas las *epistémai* “pues la más divina es también la más digna de aprecio. Y en dos sentidos es tal ella sola: pues será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino. Y sólo ésta reúne ambas condiciones.”⁸ Si Dios es el principio de todo, la ciencia que él posea y la que se ocupe de Él será la más importante

2) S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 18, 47, trad. Victorino Capánaga, Madrid, BAC, 1958.

3) S. AGUSTÍN, *Contra Academicos*, I, 6, 16, trad. Victorino Capánaga, Madrid, BAC, 1971.

4) S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, XIV, 1, 3, trad. Luis Arias, Madrid, BAC, 1985: “la sabiduría es la ciencia de las cosas divinas y humanas”

5) CICERÓN, Marco Tulio, *De Officiis*, I, 153: “illa autem sapientia, quam principem dixi, rerum est divinarum et humanarum scientia, in qua continetur deorum et hominum communitas et societas inter ipsos”, ed. latina on line: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/off1.shtml>.

6) PLATÓN, *Fedón*, 62b, trad. García Gual, Martínez Hernández y Lledó Íñigo, Barcelona, Gredos, 2007.

7) PLATÓN, *Fedón*, 69e.

8) ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 983a 5-10, trad. Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1990.

pues no sólo delimitará el *télos* de todo ser sino que con ello dará la justa medida a todo otro saber humano al proponer un conocimiento nacido de la Causa.

Ahora bien, Agustín parece haber encontrado la definición ciceroniana de sabiduría en el *Hortensio*, obra perdida cuya mayoría de fragmentos están dispersos como citas directas o indirectas en las obras del Hiponense. El texto le produjo una gran admiración ya que “cambió mis afectos y mudó hacia ti, Señor, mis súplicas [...]. De repente apareció a mis ojos vil toda esperanza vana, y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría.”⁹ Ahora bien, ¿qué significaba para el Agustín converso la frase de Cicerón? En tal sentido conviene atender al siguiente texto:

[A la filosofía...] dos problemas le inquietan: uno concerniente al alma, el otro concerniente a Dios. El primero nos lleva al propio conocimiento, el segundo al conocimiento de nuestro origen. El propio conocimiento nos es más grato, el de Dios más caro; aquél nos hace dignos de la vida feliz, éste nos hace felices. El primero es para los aprendices, el segundo para los doctos. He aquí el método de la sabiduría con que el hombre se capacita para entender el orden de las cosas, es decir, para distinguir los dos mundos y el mismo principio del universo [de todo].¹⁰

Como fácilmente se advierte, reaparece aquí la constante del doble tema de la filosofía, destacándose a la vez cómo el conocimiento del Principio y del hombre mismo se implican desde la felicidad, es decir desde el cumplimiento del fin propio de la vida humana.¹¹ Sin embargo, este conocimiento no es para todos los hombres, sino que unos pocos son los *vocati* a ese camino singular. Cabe destacar en este punto que Agustín, siendo un *retor* cultivado, piensa que el camino de la razón, el de la filosofía, sólo puede ser transitado cuando el alma se ha preparado recorriendo las artes liberales;¹² ellas tienen la capacidad necesaria para depurarla de la mirada parcial y recortada, preparándola para una comprensión universal.

Junto a lo ya indicado conviene advertir también la sutil observación acerca del método propio de la sabiduría que evidencia el influjo de la filosofía neoplatónica: hay dos mundos aunque ambos responden a un mismo principio. En efecto, si hay algo que el Hiponense reconoce a Platón y su auténtico in-

9) S. AGUSTÍN, *Confesiones*, III, 4, 7, trad. Ángel Custodio Vega, Madrid, BAC, 1991.

10) S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 18, 47.

11) Cfr. PEGUEROLES, Juan, “La Filosofía Cristiana en San Agustín” in *Pensamiento* 32 (1976), p. 24: “En este mismo ambiente de problemática antropológica, San Agustín busca, no las verdades de la *scientia*, sino la verdad de la *sapientia*. La filosofía para él no trata de problemas, sino del problema del hombre: ¿qué es el hombre, cuál es el fin del hombre, cómo llegar a ser hombre?”

12) Cfr. S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 16, 44. Las artes liberales son no sólo un camino intelectual, sino uno que implica el ejercicio de las obras adecuadas a tales saberes: “quien no se deje seducir por las imágenes de las cosas y cuanto halla disperso en las varias disciplinas lo unifica y reduce a un organismo sólido y verdadero, merece el nombre de muy erudito, bien dispuesto para *consagrarse al estudio de las cosas divinas, no sólo para crearlas, sino para contemplarlas, entenderlas y guardarlas*”. Las cursivas son nuestras.

térprete Plotino,¹³ es el haberle abierto la puerta de las realidades espirituales: “para mi propósito, básteos saber que sintió Platón que había dos mundos: uno inteligible, donde habitaba la misma verdad, y este otro sensible, que se nos descubre por los órganos de la vista y el tacto.”¹⁴ En este momento de la vida de Agustín, el mundo sensible presenta un carácter negativo mientras que el inteligible lo deslumbra: Dios rige el universo ordenando, todo lo real, mediante aquella estructura inteligible tan preciada por el neoplatonismo, y antes por Pitágoras, como es el *número*. Éste, forma o *eídos*, hace que los seres sean en una determinada escala de ser, constituye su naturaleza marcando su fin y sentido en el todo. Sin embargo, la realidad sensible, sin ser el mal mismo como proponían los maniqueos, permanece como un ámbito peligroso del que conviene huir. Esto lo indica de diversas maneras aunque una de ellas sea particularmente sugestiva ya que allí compara a *filosofía* y *filocalia* (amor a la belleza), radicando la primera en ese mundo inteligible y la segunda en lo material:

Pues ¿qué es la filosofía? El amor de la sabiduría. ¿Y qué es la filocalia? El amor de la hermosura. [...] Son, pues, hermanas entre sí y engendradas de una misma madre; pero la filocalia, destronada de su cielo por el apego al placer y encerrada en la espelunca del vulgo, ha conservado una semejanza del nombre, como un aviso a sus seguidores para que no la menosprecien. Su hermana -la filosofía-, que vuela libremente, la reconoce muchas veces, aunque sin alas, sórdida y sumida en la miseria.¹⁵

Filocalia, por su adhesión al placer se ha vulgarizado y no cumple con el fin para el que fue concebida, como sí lo hace filosofía que puede volar libremente porque no se halla entrampada por el deleite sensible. La presencia de esta estructura neoplatónica que ponía tanto peso en la división de dos mundos ha significado para el Agustín converso un problema que todos los estudiosos notan y que junto a la minusvaloración de lo sensible implica una división en el Todo: “Ciertamente Dios es descripto como bello (*Soliloq. 1,3*), el alma es bella (*De Genesi contra Manichaeos 1,43*), la Verdad es bella (*De Vera Religione 94*), incluso la belleza de la Sabiduría es descripta en términos que rayan en lo erótico (*Soliloq. 1,22*), pero uno se encuentra (finalmente) preguntando, ¿qué [hay] del cuerpo, de la Creación, de la pintura, de la música, de la poesía...?”¹⁶ Es por ello que habrá que esperar al Obispo de Hipona para alcanzar una respuesta más unitaria.

13) Cfr. S. AGUSTÍN, *Contra Academicos*, III, 18, 41: “la doctrina de Platón, que es la más pura y luminosa de la filosofía, desechas las nubes del error, volvió a brillar, sobre todo en Plotino, filósofo platónico, quien fue juzgado tan semejante a su maestro que se creería que habían vivido juntos”

14) S. AGUSTÍN, *Contra Academicos*, III, 17, 37.

15) S. AGUSTÍN, *Contra Academicos*, II, 3, 7.

16) HARRISON, Carol, *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*, New York, Clarendon Press-Oxford, 1992, p. 21.

Con todo, la verdadera filosofía, habitante del mundo suprasensible, no persigue otro fin más que “enseñar el principio sin principio de todas las cosas.”¹⁷ Ahora bien, ¿qué implica ella para el hombre?

Ante todo, es importante notar que Agustín no piensa en una filosofía tal como hoy se ejerce, es decir como una profesión, sino como un camino vital que involucra a todo el hombre:

Para la mayoría de los filósofos antiguos la filosofía era un camino de vida integral y extremadamente exigente que requería sin duda el estudio intenso del todo de la realidad, pero destinado no simplemente para conducir a lo que deberíamos llamar una comprensión *intelectual* o *científica* de la naturaleza de las cosas sino para la realización de la bondad humana, que incluye o consiste en la sabiduría, pero en una que transforma, una que solamente puede suscitar al buen ser humano.¹⁸

El Hiponense, fiel al ideal de los antiguos, entiende que la filosofía no constituye un dato que debe ser conocido sino que por el contrario se trata de una experiencia, una búsqueda vital que quiere concretar en la propia existencia el deber ser: el filósofo ha de estar “bien dispuesto para consagrarse al estudio de las cosas divinas, no sólo para crearlas, sino también contemplarlas, entenderlas y guardarlas.”¹⁹ Este camino, que es para pocos como se ha advertido, es además asistido por la sabiduría misma que se desea pues ella “no es sólo un objeto a ser contemplado sino que es primariamente un movimiento hacia la verdad, una búsqueda y amor de la sabiduría inspirada y asistida por la sabiduría misma.”²⁰

Frente a esta concepción de la filosofía, Agustín se muestra profundamente atraído y su entusiasmo es tan grande que llega a identificar la labor filosófica con la fe presentando así dos vías que arribarán al mismo fin: “hay un doble camino que seguimos cuando la oscuridad de las cosas nos hace vacilar: la razón o la autoridad. La filosofía promete la razón [...] enseñar el principio sin principio de todas las cosas [...] dándoles a conocer a un Dios único, omnipotente y tres veces poderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo.”²¹ Si la filosofía busca el *principio sin principio*, éste no puede ser algo distinto de Aquél que proponen las Escrituras, de manera que sea por este camino sea

17) S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 5, 16. Dada su mala experiencia con algunas corrientes filosóficas, Agustín aclara que está hablando de la *auténtica y verdadera*, que para él es la de Platón y Plotino.

18) ARMSTRONG, A. H. *Expectations of Immortality in Late Antiquity*, The Aquinas Lecture, 1987 (Milwaukee: Marquette University Press, 1987), 21. Armstrong se refiere a Pierre Hadot, *Exercises spirituels et philosophie antique* (Paris: Etudes augustiniennes, 1981), in TESKE, Roland J., *To Know God and the Soul. Essays on the Thought of St. Augustine*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2008, p. 8.

19) S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 16, 44.

20) HARRISON, Carol, *Augustine. Christian Truth and Fractured Humanity*, New York, Oxford University Press, 2000, p. 4.

21) S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 5, 16. He modificado la traducción buscando mayor fidelidad al texto latino.

por el de la fe, como un conocimiento aceptado en virtud de la autoridad de quien lo revela, ha de llegarse a un Principio Único. En la misma línea argumentativa volverá a insistir el Hiponense:

pues a nadie es dudoso que una doble fuerza nos impulsa al aprendizaje: la autoridad y la razón. Y para mí ya es cosa cierta que no debo apartarme de la autoridad de Cristo, pues no hallo otra más firme. Sin embargo, en los temas que deben ser perseguidos con razón sutilísima [...] confío en hallar entre los platónicos *la doctrina más conforme con nuestra revelación*.²²

El optimismo de Agustín por la filosofía antigua no puede ser más claro: la sabiduría alcanzada por los platónicos es el camino de la razón *frente a la oscuridad de las cosas* al proponer *razonamientos sutilísimos*.²³ Sin embargo, conviene notar que estos dos caminos si bien son distintos no obstante no son independientes. Considérense nuevamente los dos textos citados.

En el primer caso, el *De Ordine* propone que el camino de la razón y el de la fe se unen recién en su término: ambos arriban a lo mismo aunque discurren por sendas diversas. En el segundo caso, el *Contra Academicos* observa esta doble vía de acceso a la verdad pero introduciendo un matiz interesante: ahora la razón parece estar al amparo de la autoridad pues la filosofía platónica puede ser asumida por ser *la más conforme* a la Revelación. Lo que el segundo texto destaca frente al primero, habiendo sido escritos ambos en la misma época, es que aun conservando el optimismo por los platónicos hay una particular consideración sobre ese pensar, una que permite precisar la visión agustiniana de la filosofía en la época de sus primeros escritos: el Hiponense, a pesar de su claro entusiasmo por la filosofía antigua y el neoplatonismo, advierte que él ha asumido una nueva perspectiva, una que busca la verdad y la sabiduría pero bajo el nuevo matiz de la fe. Esta original mirada, que quiere conciliar fe y razón se irá acentuando con el correr de su vida de lo que resultará una nueva forma de filosofar.²⁴ Sin embargo, ello demandará tiempo a la vez que implicará una disminución de su optimismo por el camino de la razón a favor de la autoridad de las Escrituras.

22) S. AGUSTÍN, *Contra Academicos*, III, 20, 43. He modificado la traducción para lograr mayor fidelidad al texto original latino.

23) Cfr. TESKE, Roland J., *Augustine of Hippo. Philosopher, Exegete and Theologian*, Milwaukee, Marquette University Press, 2009, pg. 23: "Su entusiasmo inicial por el neoplatonismo ha sido tal que, unos pocos años después en el *De Vera Religione* (IV, 7) no duda en decir que si los grandes platonistas «vivieran de nuevo en esta vida presente con nosotros, reconocerían sin duda la fuerza de la autoridad [...], y, cambiando algunas palabras y pensamientos, se harían cristianos, como se han hecho muchos platónicos modernos y de nuestra época»".

24) Es importante advertir en este sentido lo que indica Roland Teske al respecto: "la unión del neoplatonismo y la fe cristiana no significaron para Agustín una mezcla de dos cosas de la que resultó un *tertium quid* en el que ninguno preservó su unidad. Por el contrario, la fe cristiana siempre fue para Agustín la norma o el parámetro a cuya conformidad adoptó los elementos del neoplatonismo". Cfr. TESKE, Roland J., *Augustine of Hippo...*, p. 24.

3. Renovación y originalidad

Quisiera iniciar esta segunda parte del presente trabajo destacando que el doble camino presentado en las obras tempranas posteriores a la conversión, no significaba para la época algo insólito. Hay que recordar que los cristianos de los primeros siglos ya habían intentado semejante empresa al buscar un soporte filosófico que les permitiera dialogar con o defenderse de la cultura clásica. Si bien esto generó toda una discusión acerca de ese saber con posiciones tan dispares como las de Clemente de Alejandría y Tertuliano, no obstante, el pensar filosófico de la patrística (griega y latina) vio en la unidad mística de fe y razón el ideal a seguir. En ese sentido se había perfilado el pensar de Justino mártir quien destacando el papel de la filosofía griega y latina, especialmente Platón, los estoicos y Cicerón, indicaba que,

(...) cada uno de éstos habló correctamente en cuanto que veía que tenía por connaturalidad una parte del Logos seminal de Dios (...). Ahora bien, todo lo que ellos han dicho correctamente nos pertenece a nosotros, los cristianos, ya que nosotros adoramos y amamos, después de Dios, al Logos de Dios inengendrado e inexpressable, pues por nosotros se hizo hombre para participar en todos nuestros sufrimientos y así curarlos. Y todos los escritores, por la semilla del Logos inmersa en su naturaleza, pudieron ver la realidad de las cosas, aunque de manera oscura.²⁵

Es claro que Agustín asumirá esta idea pues para él “los dos sistemas eran fundamentalmente la misma cosa (*De Ver. Rel.* V, 8) porque lo que los platonistas conocieron lo conocieron a través de la iluminación de Dios.”²⁶ Sin embargo, este optimismo respecto de la filosofía pagana comenzará a declinar una vez que Agustín tome más contacto con las Escrituras al momento de ocupar la cátedra de Hipona. En efecto, movido por las implicancias del oficio pastoral, se abocará con más intensidad al estudio escriturístico y exegético lo que le permitirá proporcionar las afirmaciones de los primeros escritos, relegando sistemáticamente el camino de ascenso por la sola razón hacia la verdad, en favor del “camino de la autoridad de Cristo y de la fe humilde en sus actos y palabras encarnadas, y en su cuerpo, la Iglesia.”²⁷ Atiéndase en tal sentido al siguiente texto donde se habla de cómo el hombre puede ser sanado para alcanzar la bienaventuranza:

[...] se emplean dos medios: la autoridad y la razón. La primera *exige fe y dispone al hombre para la razón*. La segunda guía el conocimiento e intelección. Aunque la autoridad no está totalmente desprovista de razón, pues se ha de atender a quién se debe creer [...]. Mas como caímos en

25) JUSTINO MÁRTIR, *Apología*, II, 13.

26) HARRISON, Carol, *Augustine. Christian Truth...*, p. 17.

27) HARRISON, Carol, *Beauty and Revelation...*, p. 198.

las cosas temporales y por su amor estamos impedidos de conocer las eternas, [...] debe emplearse primero cierta medicina temporal que invita a la salvación, no a los que saben sino a los creyentes. Pues en el lugar en que uno ha caído, allí debe hacer hincapié para levantarse.²⁸

Surge otra vez en el texto el doble camino de la autoridad y la razón; pero también se aprecia un nuevo matiz: no se trata de dos caminos sin más, ahora *la fe es exigida como dispositiva para un adecuado ejercicio de la razón*. Y no sólo eso, si bien esta última opera discerniendo a quién se debe creer, no obstante se presenta herida por la culpa original.

El cambio de tono es notable respecto al planteo del *De Ordine*: allí las artes liberales pulirían la razón para reconocer el orden total bajo las apariencias. Ahora el desorden de la razón manifiesta un origen más fundamental dado en la Revelación, la falta primigenia, y su redención es por la fe. Más aún, si la caída de los primeros hombres fue *hacia y en* la dimensión sensible, es justamente allí donde debe comenzar esa redención. Por ello es preciso ver la creación bajo una *nueva mirada*, una que permita recuperar al orden y al todo pero desde una posición superior. Esto significa que la fe se torna “un medicamento, un auxilio, para que el hombre caído en lo sensible y en lo temporal se eleve, por la mediación sensible y temporal de las palabras y la vida de Jesucristo y de la predicación de la Iglesia, otra vez a lo eterno, a la Verdad, a Dios.”²⁹ *La medicina temporal* que invita a la salvación es justamente la fe en lo creado, es decir, la aceptación de la palabra revelada que señala el origen divino de todo lo sensible.

En efecto, Agustín advierte que la caída ha devenido para la razón parcialidad y fragmentación, y por ello se comporta “como una estatua en la esquina de un edificio, la cual ve sólo desde su propio punto de vista. Eso que ve, ciertamente le agrada y deleita, pero debido a su limitada perspectiva, ‘el alma del hombre,’ comenta Agustín, ‘es llevada fuera de la contemplación de las cosas más altas.’”³⁰ Esta singular óptica causada por el pecado en el juicio del hombre, lo posiciona en un punto de vista erróneo: las cosas son consideradas como definitivas, la parte se concibe como el todo, o peor aún, lo sensible como la única dimensión de lo real, soslayando el hecho de que sólo son un momento del universo metafísico. En este sentido dice Agustín que “por haber amado más las obras que al Artífice y su arte, son castigados los hombres con este error, que consiste en buscar en las obras al Artífice y al arte, y no pudiendo hallarlo (...), las mismas obras creen que son el arte y el artífice.”³¹

Es preciso aclarar que lo que el Hiponense indica sobre el error ha de referirse al alma y no a la realidad misma, ya que “la falsedad, pues, no viene

28) S. AGUSTÍN, *De Vera Religione*, 24, 45, trad. Victorino Capánaga, Madrid, BAC, 1975.

29) PEGUEROLLES, Juan, “La Filosofía Cristiana...” in *Pensamiento* 32 (1976), p. 31.

30) HARRISON, Carol, *Beauty and Revelation...*, pp. 46-7.

31) S. AGUSTÍN, *De Vera Religione*, 36, 67.

del engaño de las mismas cosas, que sólo muestran al que las percibe su forma (...); ni tampoco del engaño de los sentidos, (...); de los pecados nace el engaño del alma, cuando se busca lo verdadero, dejando y descuidando la verdad.”³²

El camino verdadero que supera esta reducida perspectiva es el que se ubica *ab initio* en una *pistis: crede ut intelligas*.³³ En efecto, la parcialidad contraria a la sabiduría sólo puede ser vencida por la fe: “pueden acometerlos y vencerlos [sólo], si primero se someten por la fe a lo que no pueden comprender aún y se apartan del mundo.”³⁴ Si se acepta la primera verdad como segura, entonces aparece el deseo de saber y la posibilidad de entender rectamente todo. Esto significa que la fe no es sólo un contenido, “en su esencia, la fe agustiniana es simultáneamente adhesión del espíritu a la verdad sobrenatural y humilde abandono del hombre todo entero a la gracia de Cristo.”³⁵ Esta *pistis* dispone a la razón para que descubra en la creación, ahora transfigurada, una *huella* que la remonte a sí misma y a Dios. En este sentido el autor advierte: “prometo no ser indolente en la investigación de la esencia divina *a través de la creación visible y de las Sagradas Escrituras*. Estos dos medios se nos proponen a nuestra consideración, con el *fin de llegar al conocimiento y amor de aquél que inspiró éstas y creó aquellas*.”³⁶ La nueva mirada eleva la realidad sensible al grado de *creación* y a la vez purifica el alma para que vea allí los vestigios del Creador; por ello el universo creado es puesto por el Hiponense como un *medio conveniente*, uno tan importante como las Escrituras mismas, para llegar a la sabiduría: “es, pues, necesario conocer al Hacedor por la criaturas y descubrir en éstas, en una cierta y digna proporción, el *vestigio* de la Trinidad.”³⁷

Más aún, es el *vestigio* quien invita al alma a remontar un camino que no se cierra en la creación sino que se continúa naturalmente en el alma misma, que ahora bajo la mirada creyente reaparece como *imago Dei*.

No es posible desarrollar aquí este extenso tema agustiniano, sin embargo baste observar que a partir del texto de *Génesis* 1, 26, el Hiponense halla en el alma humana ya no un símbolo sacramental del Creador, sino su imagen misma:

Adoctrinamos como pudimos a los que nos pedían razón de dichas creencias, sirviéndonos de la criatura, obra de Dios, para que pudieran

32) S. AGUSTÍN, *De Vera Religione*, 36, 67.

33) Cfr. S. AGUSTÍN, *Tratados sobre el evangelio de San Juan*, 29, 6, trad. Teófilo Prieto, Madrid, BAC, 1968: “No te afanes por llegar a la inteligencia para creer, sino cree para que llegues a la inteligencia, ya que *si no creéis, no entenderéis*”.

34) S. AGUSTÍN, *De Vera Religione*, 38, 70.

35) GILSON, Étienne, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1982, p. 37.

36) S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, II, pref. 1.

37) S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, VI, 10, 12.

comprender, según sus alcances, lo invisible de Dios por las cosas que fueron hechas, *sobre todo por la criatura racional o intelectual, hecha a imagen de Dios*; y así pudieran ver, si lo pueden, como por un espejo al Dios Trinidad en nuestra memoria, inteligencia y voluntad.³⁸

La progresión es clara: los vestigios abren el camino hacia la *imago*, pero el fin es el *conocimiento de las cosas divinas y humanas*. Con todo, el soporte de esta inteligencia de la totalidad del universo es la *pistis*, que aceptada cumple lo que promete, es decir *intelligere*. De este modo, “hay una revelación de Dios como Trinidad en las cosas exteriores que conduce al conocimiento de sí mismo como un reflejo de la Trinidad;”³⁹ el cuerpo humano, como ese vestigio superior entre los otros, conduce al alma como imagen del Principio. Así, el deseo esencial que los *soliloquios* habían precisado desde el comienzo y que constituían un claro programa para la filosofía encuentran en este momento una nueva significación: “Agustín afirma regularmente que busca sólo el conocimiento de Dios y del alma, [...] pero Dios y el alma no pueden ser objetos de conocimiento del tipo que Agustín identifica en el *Contra Academicos*; muy por el contrario ellos deben ser objetos de fe, es decir, de un creer religioso.”⁴⁰

Esta es también la razón por la que el autor insiste de un modo original en el *conócete a ti mismo*,⁴¹ o en su equivalente *noli foras ire*.⁴² No se trata de ignorar el sentido atribuido por los antiguos a la frase que coronaba el ingreso al oráculo de Delfos, sino que sobre ello se propone una nueva lectura: “¿Para qué se le preceptúa conocerse? Es, creo, con el fin de que piense en sí y viva conforme a su naturaleza; es decir, para que apetezca ser moderada, como lo exige su esencia, bajo aquel a quien debe estar sometida; sobre la criatura, que ella debe señoriar.”⁴³ El mandato antiguo de conocer el lugar conveniente al hombre frente a los dioses está presente; sin embargo, en la óptica de la fe, reaparece la importancia del precepto dado en el Génesis: el señorío sobre lo creado, el nombrar todas las cosas. Esto significa la elevación lógica del ente mudo, gracias a que el logos divino ha grabado su imagen en el hombre, pero también a que ha dejado su vestigio en la creación.

Ahora bien, la primera parte de la consigna de los *Soliloquios* ha sido recalibrada. Toca ahora ocuparse de la segunda: es aquí donde Agustín recompone el concepto de sabiduría. Es cierto que ella implica el camino que se acaba de indicar (por los vestigios a la imagen y de ella a Dios); sin embargo, es preciso comprender que hay dos modos de considerar la sabiduría y ambos tienen

38) S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, XV, 20, 39.

39) HARRISON, Carol, *Beauty and Revelation...*, p. 144.

40) RIST, John, “Faith and Reason” in *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. Eleonore Stump and Norman Kretzmann, Cambridge University Press, 2003, p. 30.

41) S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, X, 9, 12.

42) S. AGUSTÍN, *De Vera Religione*, 39, 72.

43) S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, X, 5, 7.

a la fe como medio: uno es referirlo como nombre esencial a la Segunda Persona y otro es vincularlo a la sabiduría que pueden alcanzar los hombres en esta vida. En el primer caso, Agustín insiste en que “el Verbo es el Hijo del Padre y su Sabiduría.”⁴⁴ Engendrado por el Padre y siendo Éste Sabio, el Engendrado Eterno es la Sabiduría subsistente. Sin embargo, si ahora se piensa en el hombre, esa sabiduría, implicando la anterior, asume un sentido análogo al propuesto por el platonismo: a la sabiduría “no pertenecen las cosas que fueron o serán sino las que son; y a causa de la eternidad en la cual existen, se dice que fueron, son y serán, sin mutabilidad alguna de tiempo.”⁴⁵ El Hiponense refiere la sabiduría al conocimiento de las *rationes intelligibiles* presentes en la mente divina, que siendo eternas pueden decirse temporales por su presencia ordenadora en las cosas materiales. Su conocimiento, la percepción de que ellas son el principio que explica las cosas, junto a la comprensión de su existencia en Dios, principio por excelencia, es lo que Agustín llama sabiduría. Sin embargo, junto a ella destaca también a la *ciencia*: “la verdadera distinción entre sabiduría y ciencia radica en referir el conocimiento intelectual de las realidades eternas a la sabiduría, y a la ciencia el conocimiento racional de las temporales.”⁴⁶ Si la sabiduría se ocupa de lo intemporal, la ciencia atiende al plano temporal y mudable.

Ahora bien, ¿no se había dicho más arriba que la *próto epístème* era el conocimiento de las cosas divinas y humanas? Es en este punto donde reaparecen las letras, la historia, la lógica, como así también las matemáticas, la música y la astronomía: ellas, como ciencias, atienden a lo temporal, pero lo hacen con miras a trascenderse a sí mismas. Más aún, siendo clara la jerarquía entre sabiduría y ciencia, Agustín advierte que no son en ningún caso opuestas y que, bajo la singular mirada de la fe, se unifican en el Verbo:⁴⁷ “nuestra ciencia es Cristo, y nuestra sabiduría es también Cristo.”⁴⁸ Si la ciencia, entendida como el conocimiento causal de las realidades temporales, donde ahora encuentran un nuevo lugar las artes liberales,⁴⁹ es guiado por la fe, su término natural será la sabiduría pues una y otra son plenas en la segunda Persona Encarnada: “Él plantó en nuestras almas la fe de las cosas temporales, y en las eternas nos manifiesta la verdad. Por él caminamos hacia Él y por la ciencia nos dirigimos a la sabiduría, mas sin apartarnos de

44) S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, IV, 20, 27.

45) S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, XII, 14, 23.

46) S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, XII, 15, 25.

47) Cfr. MAUREIRA PACHECO, Max, “Scientia y Sapientia. Anotaciones conceptuales al agustino De Trinitate”, in *Diadoché* 1-2 (2006), p. 49: “La relación entre *scientia* y *sapientia* está determinada pues, teológicamente, por la venida de Cristo al mundo”.

48) S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, XIII, 19, 24.

49) Recuérdese el papel otorgado por el Hiponense a estas ciencias en el *De Ordine*. Ahora ellas vuelven a reaparecer y su papel vuelve a ser preparatorio para la sabiduría: “y este pensamiento (el de la sabiduría), al avanzar a través de las disciplinas que ilustran al alma, se confía a la memoria” (S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, XII, 14, 23).

la unidad de Cristo.⁵⁰ Es en Él donde la unidad ciencia-sabiduría es posible para el hombre: quien cree y conoce a Cristo “encuentra por medio suyo tanto un camino práctico hacia la verdad (*scientia*), como también la mirada hacia el fin de su búsqueda, a saber, la verdad misma (*sapientia*).⁵¹ La unidad del todo viene del fin: si éste es la Visión del Verbo, el camino, que es Él mismo, encuentra para el filósofo el momento de la ciencia y el de la sabiduría; el primero, su verdad, depende del segundo pues la verdad de algo es certificada por las leyes eternas presentes en la mente divina.

Ahora bien, el autor destaca que el tránsito de este sendero, si es auténtico, debe implicar una particular *piEDAD*. En efecto, la sabiduría humana, tal como se indicó más arriba, no constituía un mero trabajo sino una vida comprometida con las verdades eternas. En definitiva, lo que distinguía a un verdadero filósofo de un sofista tenía que ver con este compromiso. Agustín recupera esa idea pero nuevamente la reconfigura: “hablamos de la sabiduría del hombre, pero de la verdadera, que es según Dios, y cuyo principal y verdadero culto es lo que en griego se llama con un solo vocablo *theosébeia* [...]. Empero, *theosébeia* no se puede verter con perfección en una sola palabra, y es preferible emplear dos términos y decir *culto a Dios*.⁵² Si la sabiduría humana existe ella debe terminar en este *cultus Dei*, pues de lo contrario, como se verá, sólo resultaría soberbia.

En tal sentido, cabe preguntarse qué ha ocurrido con aquel optimismo por el camino de la razón cuyas alabanzas habían sido tan intensas en los primeros escritos y que ahora, en los textos que rondan el episcopado parece declinar. En principio hay que comprender que tal mengua no significa un desprecio de la razón misma ni de los platonistas por quienes Agustín ha conservado siempre un profundo respeto.⁵³ Más aún, tampoco se trata de abandonar aquel camino de la ciencia -como se ha indicado más arriba-, aunque se siga insistiendo que, incluso en unión con la sabiduría, es una vía para pocos.⁵⁴ Muy por el contrario, la disminución de la confianza en el camino de la razón presentado por los filósofos se debe a que sin la fe la filosofía termina en su extremo opuesto: ella deviene soberbia. En efecto, Agustín advierte que los filósofos, [...] dicen muchas cosas verdaderas de las criaturas, *pero como no buscan piadosamente la Verdad*, es decir, al artífice de la criatura, de ahí que no le encuentren, y si le encuentran, *reconociéndole por Dios no*

50) S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, XIII, 19, 24.

51) MAUREIRA PACHECO, Max, “Scientia y Sapientia...”, in *Diadoché* 1-2 (2006), p. 50.

52) S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, XIV, 1, 1.

53) Cfr. TESKE, Roland J., *Augustine of Hippo...*, pg. 38: “esta estructura dentro de la que Agustín articuló su comprensión de la fe cristiana fue influenciada profundamente y claramente formada por el neoplatonismo que descubrió en la iglesia de Milán aunque lo que aceptó y lo que rechazó siempre del platonismo fue determinado por el rol de la fe. He intentado mostrar que Plotino y los platonistas permanecieron como sus guías espirituales a través de su vida”

54) Cfr. S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, XII, 14, 23: “(...) a pocos es dado llegar hasta ellas con la mirada de la inteligencia”

*le honran como a Dios ni le dan gracias, antes se desvanecen con sus lucubraciones y dicen de sí que son sabios, atribuyéndose así lo que es tuyo [...] Y convierten tu verdad en su mentira, y adoran y sirven a la creatura más bien que al Creador.*⁵⁵

Hay algo bueno que los platónicos han hecho, han percibido la existencia del Fin, es decir a Dios; sin embargo, faltando la piedad en la búsqueda de la verdad, han terminado “comprendiendo sólo de un modo incompleto lo que profesan conocer.”⁵⁶ Ocurre que únicamente en la Persona Encarnada se da la consumación de la sabiduría, la Verdadera Sabiduría, y es justamente frente a ella donde el camino de la razón, debilitado, sólo puede fracasar: “los principales filósofos paganos pudieron comprender lo invisible de Dios por la creación; pero como filósofos sin Mediador, esto es, sin el hombre Cristo, *no creyeron* a los profetas, que vaticinaron su venida, ni a los apóstoles que proclamaron su llegada y han retenido la verdad [...] en la iniquidad.”⁵⁷ Agustín reconoce a los platónicos el haber cumplido hasta cierto punto el mandato paulino⁵⁸ de escudriñar la creación en busca del Creador. Sin embargo, su hallazgo no los llevó a la *piedad* sino que terminaron cayendo “en poder de los espíritus falaces, que les hicieron trocar la gloria del Dios incorruptible por los simulacros de los hombres corruptibles.”⁵⁹ Sin la asistencia de la fe en el *Lógos Encarnado*, la razón como único punto de partida, termina nuevamente en idolatría y fragmentación.

De este modo se puede concluir el presente apartado indicando que, si el pensar de la razón no procede desde la cosmovisión de la fe, se expone a la soberbia de la autosuficiencia. En este sentido, la *pístis* no sólo en las cosas eternas sino también en las temporales, tales como la historicidad misma de Jesús y la creaturidad de los entes, puede no sólo guiar sino también prevenir el descarrilamiento de una razón debilitada por la culpa original.

4. Conclusión

El camino propuesto en este trabajo ha querido manifestar el pensar agustiniano sobre la filosofía. En tal sentido ha rastreado este concepto en algunas obras próximas a la conversión (*De Ordine, Soliloquia y Contra Academicos*)

55) S. AGUSTÍN, *Confesiones*, V, 3, 5.

56) RIST, John, “Faith and ...”, p. 29.

57) S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, XIII, 19, 24.

58) *Rom.* 1, 20-22: “Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad, de forma que son inexcusables; porque, habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, antes bien se ofuscaron en sus razonamientos y su insensato corazón se entenebreció: *jactándose de sabios se volvieron estúpidos*”.

59) S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, XIII, 19, 24.

y en otras consideradas de madurez escritas en torno al episcopado en Hipona (*De Trinitate* y *Confessiones*). Esto ha permitido comprobar que si bien es posible detectar diferencias entre los escritos en cuanto al tratamiento de la filosofía, no obstante también es cierto que las ideas desarrolladas por el Obispo de Hipona ya están presentes, al menos de modo incoado, en los escritos posteriores a la conversión. En efecto, “lo que de hecho hallamos en las obras tempranas es una *filosofía cristiana*.”⁶⁰ Esta característica se acrecentará en la medida que Agustín reflexione, experimente y practique con mayor intensidad la vida de la fe; y es aquí donde su fervor contra los maniqueos y su entusiasmo por el neoplatonismo comenzará “a decaer y será modificado a la luz de esta tendencia.”⁶¹

Apoyado en esta tesis, el presente escrito ha querido destacar en Agustín una continuidad y renovación en relación al ser de la filosofía respecto del pensar antiguo. En efecto, el eje que aquí se ha seguido es la frase de *Soliloquia* donde parece repetirse sin más el pensar ciceroniano. Sin embargo, más allá de la materialidad de la frase, es posible reconocer una nueva forma de comprensión: Dios ahora es pensado como Trino –como se ha visto en el *De Ordine*– y el perfeccionamiento buscado para el alma al revelar su ser tiene como fin la bienaventuranza eterna. En breve, ya desde el comienzo está presente la nueva mirada de la fe. Lo que sí es posible apreciar es que esta *pistis* que se prolonga como bajo continuo a lo largo de todas las obras, va creciendo en sus implicancias para el pensar filosófico: si las artes liberales eran un modo de preparar el alma para acceder al conocimiento filosófico de sí misma y de Dios, entonces ellas nunca deben ser abandonadas; sin embargo, Agustín percibe que el desorden previo que las artes liberales quieren corregir, ese que antecede a la comprensión del universo, tiene su origen en la falta primigenia. Por ello, *trivium* y *quadrivium* medievales sólo servirán en la medida que sean sostenidos por una medicina más radical, la fe, única capaz de purificar realmente la mirada humana. De igual modo, la frase de *Soliloquia* referida al conocimiento de Dios, por esta mayor inherencia de la fe, aparece bajo una mirada más profunda: la Sabiduría es ahora una Persona que, Encarnada, funda toda otra posibilidad de verdad, sea la que dice lo eterno (sabiduría humana) sea la que habla de lo mutable (ciencia humana).

Así mismo el alma, y con ella la Creación toda, es vista en una perspectiva más optimista: ahora el ser sensible a los ojos de la fe es bueno y además es *vestigium*, huella y posibilidad de acceso al Creador; más aún, el mismo cuerpo humano es un acceso a la propia alma que más que una huella es ahora la *imago* misma de Dios.

Con todo, aquel que no asuma esta *pistis* purificadora y preparadora corre el riesgo de la soberbia que deriva en parcialidad e idolatría: lo descubierto

60) HARRISON, Carol, *Augustine. Christian Truth...*, p. 15.

61) HARRISON, Carol, *Augustine. Christian Truth...*, p. 16.

■ Hugo Emilio COSTARELLI BRANDI

por la razón sin la mediación de la fe en el Mediador termina de una u otra manera tomando la parte por el todo.

De este modo, bien se puede concluir que Agustín, frente a los antiguos se ha comportado siguiendo la pauta de Justino: asumir todo lo verdadero. Pero al concretarla, lo ha hecho desde una cosmovisión nueva, una tal que carga de un sentido más profundo y universal lo atisbado por la sola razón; en breve, *ha hecho a la filosofía más filosófica* al ponerla en un lugar donde realmente puede conocer el todo desde el punto de vista más elevado.

El autor es Profesor y Doctor en Filosofía por la UNCuyo y docente de Estética e Introducción a la Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo. Sus áreas de interés son la Estética Antigua y Medieval y sus últimas publicaciones versan sobre aspectos de la Estética en Tomás de Aquino y Kant. E-mail: hcostarelli@ffyl.uncu.edu.ar

Recibido: 22 de abril

Aprobado para su publicación: 14 de junio