

SAN AGUSTÍN DE HIPONA

FILOSOFÍA CRISTIANA MEDIEVAL

“Tarde te amé Dios mío, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé. Tú estabas dentro de mi alma, y yo distraído fuera, y allí mismo te buscaba; y perdiendo la hermosura de mi alma, me dejaba llevar de estas hermosas creaturas exteriores que Tú has creado. De donde infiero, que Tú estabas conmigo, y yo no estaba contigo; y me alejaban y tenían muy apartado de Ti aquellas mismas cosas que no tendrían ser, si no estuvieran en Ti Pero Tú me llamaste y diste tales voces a mi alma, que cedió a tus voces mi sordera. Brilló tanto tu luz, fue tan grande tu resplandor, que ahuyentó mi ceguera. Hiciste que llegase hasta mí tu fragancia, y tomando aliento respiré con ella, y suspiro y anhelo ya por Ti Me diste a gustar tu dulzura, y ha excitado en mi alma un hambre y sed muy viva. En fin, Señor, me tocaste y me encendí en deseos de abrazarte.” (Conf. 10, 27, 38). (San Agustín)

1.-SAN AGUSTÍN. Biografía	1
2.-OBRAS	3
3.-CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LA FILOSOFÍA AGUSTINIANA	4
4.- RELACIÓN ENTRE RAZÓN Y FE.....	5
5.- EL PROBLEMA DE LA VERDAD	5
5.1.-IDEAS FUNDAMENTALES SOBRE LA TEORÍA DE LA ILUMINACIÓN ...	7
6.-DIOS: PRUEBAS DE SU EXISTENCIA.....	9
7.-EL MUNDO.....	13
8.-EL HOMBRE	14
9.-LA INMORTALIDAD DEL ALMA.....	17
10.-ETICA	20
11.-LAS DOS CIUDADES: “DE CIVITATE DEI”	25
12.-BREVE RESUMEN DE LA “CIUDAD DE DIOS”	27
13.-EL PENSAMIENTO POLÍTICO	29
14.-RELACIÓN IGLESIA- ESTADO	29
15.-AGUSTÍN: UNA SEÑALADA CONQUISTA DE LA GRACIA	30
BIBLIOGRAFÍA	32

EUGENIO MOLERA

Licenciado en Filosofía y Ciencias de la Educación

1.-SAN AGUSTIN (354-430): Biografía.

Aurelio Agustín nació el año 354 d.c. en Tagaste, ciudad situada en la antigua provincia romana de Numidia (conocida en la actualidad como Souk Ahras, en Argelia). Hijo de Patricio, un pequeño propietario rural, y de Mónica, nació en el seno de la familia con una posición económica desahogada, aunque no exenta de esporádicas dificultades económicas, lo que le permitió acceder a una buena educación. Sus primeros estudios los realizará en Tagaste, continuándolos, el año 365, en la cercana ciudad de Madaura (aunque se verá obligado a interrumpirlos el año 369 por dificultades económicas); a partir del año 370 estudiará en

Cartago, dedicándose principalmente a la retórica y a la filosofía, destacando de una manera especial en retórica, y encontrando dificultades en el aprendizaje de la lengua griega, que nunca llegó a dominar.

Pese a los esfuerzos de su madre, Mónica, que le había educado en el cristianismo desde su más tierna infancia, Agustín llevará en Cartago una vida disipada, muy alejada de las pretensiones de aquella, orientada hacia el disfrute de todos los placeres sensibles. En esa época convivirá con una mujer (cuyo nombre no nos revela en sus Confesiones, pero que pudo haberse llamado Floria Emilia) con la que mantendrá una relación apasionada y con la que tendrá un hijo, Adeodato, el año 372. *"En aquel mismo tiempo tenía yo una mujer, no que fuese mía por legítimo matrimonio, sino buscada por el vago ardor juvenil escaso de prudencia; pero era una sola, y le guardaba también fidelidad: queriendo saber por experiencia propia la diferencia que hay entre el amor conyugal pactado mutuamente con el fin de la procreación, y el pacto de amor lascivo, en el cual suele también nacer algún hijo contra la voluntad de los amantes, aunque después de nacido los obliga a que le tengan amor."*

La lectura del Hortensio de Cicerón le causará una honda impresión que le acercará a la filosofía, adhiriéndose a las teorías de los maniqueos, hacia el año 373. Luego de un año en Tagaste, donde enseñará retórica, regresa a Cartago,

donde abrirá una escuela en la que continuará sus enseñanzas hasta el año 383 en que, tras el encuentro con Fausto de Milevo, a la sazón el más destacado representante del maniqueísmo norteafricano, decepcionado, abandonará el maniqueísmo.

Ese mismo año se trasladará a Roma, y luego a Milán, donde enseña retórica. De nuevo la lectura de Cicerón, ya abandonado el maniqueísmo, le acercará al escepticismo de la Academia nueva, hasta que escucha los sermones del obispo de Milán, Ambrosio, que le impresionarán hondamente y le acercarán al cristianismo. En este período descubre también la filosofía neoplatónica, leyendo las traducciones que había hecho de Plotino al latín Mario Victorino, y le también las epístolas de San Pablo.

En el año 386 se convierte al cristianismo. Ese mismo año se establecerá en Casiciaco, cerca de Milán, con su madre, su hijo y algunos amigos, y comienza a escribir sus primeras Epístolas. El año siguiente se bautiza en Milán y opta por una vida ascética y casta. Tras la muerte de su madre, se traslada a África el año 388, estableciéndose en Tagaste donde fundará un monasterio en el que permanecerá hasta el año 391. Dicho año se trasladará a Hipona, (actualmente Annaba, también en Argelia), ciudad cercana a Tagaste, en la costa, donde será consagrado sacerdote por el obispo Valerio. Allí fundará otro monasterio, en terrenos cedidos por el obispo, desarrollando una fecunda actividad filosófica y religiosa, destacando el carácter polémico contra las diversas herejías (donatistas, pelagianistas...) a las que se enfrentaba el cristianismo, y que San Agustín consideraba el principal problema con el que habría de enfrentarse.

El año 396 es nombrado obispo auxiliar de Hipona por Valerio, pasando a ser titular tras la muerte de éste. En los años 418 y 422, en plena descomposición del imperio tras el saqueo de Roma por Alarico, participa en el concilio de Cartago y continúa su activa producción filosófica y religiosa que abarcará más de 100 volúmenes, sin contar las Epístolas y Sermones. El año 430, estando sitiada Hipona por las huestes de los vándalos de Genserico, morirá, poco antes de que la ciudad fuera completamente arrasada.

2.-OBRAS

San Agustín ha dejado una obra inmensa de la que citamos a continuación algunos de sus títulos más significativos. Algunas fueron elaboradas en varios años, por lo que se da la referencia del año en que se inician.

-386 *Contra Academicos, De Beata Vita, De Ordine, De immortalitate animae.*

-388-391 *De libero arbitrio, De vera religione, De quantitate animae, De Magistro, De Musica, De moribus Manichaeorum, De Genesi contra Manichaeos.*

-391-400 *De duabus animabus, Disputatio contra Fortunatum, Psalmus contra parte Donatum, Contra Adimantum Manicheum, De Mandacio, De Continentia, De Doctrina Christiana.*

-400 *Publicación de las "Confesiones". De Trinitate* (15 libros, concluida en el 416).

-401 *De Genesi ad litteram* (12 libros).

-410 *De Urbis excidio* (sermón elaborado tras el saqueo de Roma).

-413 *De civitate Dei* (22 libros, terminada en el 426).

-415 *De natura et gratia contra Pelagium.*

-417 *De Gestis Pelagii.*

-418 *De gratia Christi et peccato originali.*

-419 *De anima et eius origine, De gratia et libero arbitrio, Ad Valentinum, Retractationes*

La importancia histórica de S. Agustín es el ser **punto entre la Edad Antigua y la Edad Media**. La filosofía greco-romana es asumida dentro de los principios cristianos, con lo que se inicia la filosofía cristiano-medieval. S. Agustín es, por ello, el autor clave del Medioevo hasta Sto. Tomás.

La filosofía agustiniana ofrece unas características generales, que conviene resaltar. Tal como hemos dicho, representa la **síntesis del cristianismo y del platonismo**; el influjo de Platón es bien visible, sobre todo, en la doctrina sobre el conocimiento, la antropología y el ideal espiritualista. Por otra parte, hay que destacar el aliento intensamente religioso de su doctrina, ya que, Dios es siempre el término y la cúspide del problema de la verdad y del bien. Pero la novedad más importante es, sin duda, **la inquietud existencial que está en la base de sus especulaciones; el problema del hombre, su interioridad y su ansia**

radical de plenitud, es como el hilo conductor de su pensamiento. S. Agustín es considerado, por esta razón, como el primer autor "moderno".^{3.-}

3.-CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LA FILOSOFÍA AGUSTINIANA

1.Estrecha imbricación entre razón y fe, filosofía y teología. El interés principal de su pensamiento es la *relación del alma con Dios* y es en ese marco en el que deben encuadrarse todos los problemas; tal relación no es exclusiva ni principalmente intelectual por lo mismo que el itinerario hacia Dios tampoco lo es (crucial papel de la voluntad, del amor): el alma recuerda, entiende y quiere, su certeza lo es no sólo de que "piensa", sino simultáneamente de que "vive" y de que "es". En cuanto memoria, conocimiento y amor, el alma es imagen de la Trinidad.

2.El alma tiene el conocimiento de verdades con carácter inmutable y necesario. Eso revela que en el hombre hay algo que le trasciende y ese algo, realidad puramente inteligible, necesaria, inmutable, eterna, vida de nuestra vida, "más interior a nosotros mismos que nuestro propio interior", es Dios.

3.En su concepción de Dios, San Agustín se distancia de toda la tradición platónico-cristiana precedente, tanto griega como latina; frente al Dios neoplatónico "más allá del ser", San Agustín restablece al Dios cristiano en el plano del ser: Dios es "*ipsum esse*", *essentia*. inmutabilidad, identificado al "mundo platónico (las "ideas" no son "producidas" por Dios, sino consustanciales a Dios).

4.El abismo platónico entre lo inteligible y lo sensible lo convierte San Agustín en infinita distancia entre Dios y las criaturas que sólo se salva en virtud de la creación libre y voluntaria del mundo por Dios. El ser, lo necesario, lo inteligible, lo inmutable, lo eterno, queda del lado de Dios; el no-ser, lo contingente, lo sensible, lo mutable y caduco, lo temporal, quedan del lado del mundo creado.

5.La creación lo es a partir de la nada, y no es en el tiempo porque antes de la creación no había tiempo; con el mundo creado nace el tiempo. Dios creó de una sola vez todo lo que ha sido, es y será, y lo creó como *rationes seminales*, potencias invisibles, gérmenes de las cosas que habrían de desarrollarse en el tiempo.

6.Las ideas son consustanciales a Dios. Esto implica - contrariamente a Plotino - la indistinción del Nous y el Uno y la consiguiente "esencialización" de éste, así como -también contrariamente a Plotino- la Creación del mundo sensible a partir de la nada. En consecuencia, no hay lugar para la *proodos*.

7.Al no haber procesión (proodos) a partir de lo Uno (Dios) - como pensaba Plotino - no hay materia como negatividad. Para San Agustín la materia es creada y tiene por lo tanto existencia positiva; y en cuanto creada por Dios es por tanto en sí misma buena y no origen del mal. Éste no es ya algo necesario, según el neoplatonismo algo que será necesariamente superado en el retorno, sino que nace de la voluntad, del mal uso del libre albedrío. Representa la ausencia de un determinado bien en una naturaleza que debiera poseerlo. No otra cosa es el pecado, que consiste en volverse de espaldas a Dios: el alma se orienta a la materia, se esclaviza al cuerpo y deja de reconocerse en su íntima verdad. Caída, es incapaz de levantarse por sus solas fuerzas, y necesita de la gracia divina. Ésta es el origen incluso de la fe y está sometida a la absoluta predestinación divina; no suprime el libre albedrío, sino que lo convierte en libertad. La afirmación agustiniana del pecado original y su transmisión a todo el género humano desde Adán es en cierto modo la consecuencia de dos premisas enraizadas en su propia experiencia: la afirmación de la salvación y la convicción de que el hombre es incapaz por sí solo de alcanzar el bien.

4.- RELACIÓN ENTRE RAZÓN Y FE

(Esta temática está tratada en otro archivo de la web con el mismo título)

5.- EL PROBLEMA DE LA VERDAD

El problema de la verdad ofrece en S. Agustín un aspecto especial, que podemos llamar auto transcendimiento del hombre en el conocimiento: la verdad es, tal como dijo Platón, a-priori y eterna, pero el hombre descubre esa inmutabilidad en sí mismo mediante un proceso de superación. La existencia de una verdad cierta y por tanto, la imposibilidad del radical escepticismo es probada por S. Agustín como un hecho de evidencia inmediata en la propia conciencia, como hará después Descartes: "*Si enim fallor, ergo sum*" (si me equivoco, al menos es cierto que existo). Precedente de lo que será la primera verdad en la filosofía de Descartes.

Para S. Agustín, al igual que para Platón, el origen de la verdad, que es algo inmutable y absoluto, no puede ser el mundo cambiante de los sentidos. Por otra parte, nuestra alma no es enteramente pasiva respecto de los datos sensibles, sino que impone a la sensación leyes y medidas porque tiene en sí misma reglas e ideas mediante las cuales entendemos el significado de las sensaciones. La verdad no ha de ser buscada fuera, en las cosas, sino en el espíritu del hombre, **en su interior**, *No busques fuera. Vuélvete a ti mismo. En el interior del hombre habita la verdad, decía Agustín.*

Pero ello no significa caer en el subjetivismo, sino todo lo contrario. El descubrimiento de la inmutabilidad de la verdad obliga a la mente a **auto trascenderse**, es decir, a buscar el fundamento de la verdad más allá de sí mismo: *“Si al volverte a ti mismo encuentras que tu naturaleza es mudable, transciéndete a ti mismo; pero no olvides que en este trascender es el alma racional quien te trasciende. Tiende, pues, más allá, donde se enciende la luz misma de la razón.* Este auto trascender en la búsqueda del fundamento de la verdad tiene como **dos momentos**:

- a) La mente, en su naturaleza mudable, encuentra verdades o ideas inmutables, que son superiores a ella, que están más allá de ella. En cierto sentido, por tanto, la mente está obligada a trascender su propia mutabilidad y temporalidad.
- b) Si el alma es mudable, es claro que no puede ser el fundamento de la verdad inmutable. Sólo puede ser fundamento de la verdad el ser inmutable, absoluto y eterno, es decir, Dios. La verdad inmutable y eterna, por tanto, tiene su fundamento en las ideas de la Inteligencia Divina, que son las formas arquetípicas o esencias inmutables de las cosas según las cuales son creadas. Es decir, la mente debe buscar el fundamento de la verdad en el Ser que la trasciende infinitamente, en Dios.

Lo que acabamos de exponer nos ayuda a comprender **la teoría de la iluminación agustiniana**. Dice S. Agustín que no podemos percibir la verdad inmutable de las cosas a menos que nuestra mente esté iluminada por Dios, que es la luz inteligible. En otras palabras, así como la luz del sol hace visibles al ojo las cosas corpóreas, así la iluminación divina hace visibles a la mente las verdades eternas. S. Agustín hace uso de un tema neoplatónico que se remonta a la comparación platónica de la idea del bien con el sol.

Se ha discutido mucho acerca de la interpretación de esta doctrina, un tanto ambigua. Los ontologistas defienden que S. Agustín habla de la visión de las verdades en Dios, y Sto. Tomás, por su parte, de que habla sobre el entendimiento agente. La interpretación más lógica, sin embargo, es la siguiente:

- La mente humana es mutable y temporal, de modo que lo que es inmutable y eterno la trasciende y no está al alcance de su capacidad.
- Se trata, sin embargo, no del contenido de la verdad, sino de la certeza con que afirmamos los juicios necesarios.

5.1.-IDEAS FUNDAMENTALES SOBRE LA TEORÍA DE LA ILUMINACIÓN

1. -Si la mente mudable no puede por sí misma percibir las verdades eternas e inmutables, es necesario postular una especial acción iluminadora de Dios que supla esa incapacidad natural. Hay que advertir, finalmente, que S. Agustín se interesó por el problema de la verdad, no con fines meramente académico, sino como el medio para adquirir la verdadera felicidad o beatitud. Esto explica la inquietud existencial que en él tiene el problema de la verdad, la falta de rigor en la elaboración de una teoría del conocimiento y, sobre todo, el que Dios sea el fundamento último de la verdad. San Agustín pensaba que no podemos percibir la verdad inmutable de las cosas a menos que éstas estén *iluminadas* como por un sol. Esa *luz divina*, que ilumina la mente, procede de Dios, que es la "*luz inteligible*", en la cual, y por la cual, y a través de la cual, se hacen luminosas todas aquellas cosas que son luminosas para el intelecto.
2. En un pasaje del *De Trinitate*, San Agustín afirma que la naturaleza de la mente es tal que *cuando se dirige a las cosas inteligibles en el orden natural, según la disposición del Creador, las ve a una cierta luz incorpórea que es sui generis, de modo que el ojo corporal ve objetos presentes a la luz corpórea*. Esas palabras parecen mostrar que la iluminación en cuestión es una iluminación espiritual que realiza la misma función, respecto a los objetos de la mente, que la realizada por la luz del sol respecto a los corpóreos de la vista. En otras palabras, así como la luz del sol hace visible al ojo las cosas corpóreas, así la iluminación divina hace visibles a la mente las verdades eternas.

3. Ahora bien, según San Agustín, *no es la iluminación misma lo que ve la mente, ni tampoco el Sol Inteligible, o Dios*. La iluminación lo único que permite es que las características de eternidad y necesidad de determinadas verdades eternas y necesarias sea hechas visibles a la mente gracias a la intervención por la actividad de Dios.
4. San Agustín, tampoco entendía por luz el intelecto o la actividad de éste, (al modo aristotélico - tomista). La función de la iluminación divina es hacer visible a la mente el elemento de necesidad o de relación existente en las verdades.
5. Todo lo dicho implica, evidentemente, que, según San Agustín, la mente NO contempla directamente la idea de belleza, por ejemplo, tal como está en Dios. Tampoco sería correcto afirmar que, según san Agustín, Dios infunde actualmente la idea de belleza, o cualquier otra idea normativa que nos permita hacer juicios comparativos de grado, tales como que ese objeto es más bello que aquél o esta acción más justa que aquélla. Ese modo de ver las cosas convertiría la función de la iluminación divina en una especie de entendimiento agente separado, algo no defendido por el obispo de Hipona.
6. Según san Agustín, la actividad de la iluminación divina respecto de la mente es análoga a la función de la luz del sol respecto de la visión, y aunque la luz del sol hace visibles los objetos corpóreos, es indudable que Agustín no pensaba que crease imágenes de los objetos en el sujeto humano. Del mismo modo, (aun cuando Agustín no indica claramente como, por ejemplo, obtenemos las nociones de siete, y tres, y diez o de $a > b$), la función de la iluminación no es infundir la noción de esos números, sino iluminar el juicio de que siete y tres suman diez, o de la *relación* existente entre a y b, de modo que podamos discernir la necesidad y eternidad de esos juicios.
7. Por ejemplo, si llegamos a percibir la necesidad del juicio $a > b$ ello se debe a que la iluminación divina nos permitiría saber sobre la RELACIÓN existente en a y b. Ahora bien, tal iluminación no implica que llegemos a contemplar directamente tal relación o que llevemos impreso tal saber dentro de nosotros. La iluminación no afecta al contenido del concepto, como si la iluminación infundiese dicho contenido, sino a la calidad de nuestro juicio a propósito de ese concepto.

8. **En resumen**, san Agustín se hace esta pregunta: **¿cómo alcanzamos un conocimiento de verdades que son necesarias, inmutables y eternas?**

RESPUESTA:

A) No podemos obtener un conocimiento así simplemente a partir de la experiencia sensible, puesto que los objetos corpóreos son contingentes, cambiantes y temporales.

B) Tampoco podemos producir aquellas verdades como una proyección de nuestras mentes, puesto que éstas son también contingentes y mutables.

C) Se sigue, pues, que lo que nos permite percibir tales verdades es la acción del único ser que es necesario, inmutable y eterno, Dios.

D) Dios es como un sol que ilumina nuestras mentes, o como un maestro que nos enseña. La influencia reguladora de las ideas divinas (ILUMINACIÓN DIVINA) capacita al hombre, por ejemplo, para que vea la relación existente entre realidades universales y necesarias, de las cuales no hay visión directa en esta vida. La luz de Dios capacita la mente a discernir los elementos de necesidad, inmutabilidad y eternidad en la relación entre conceptos expresada en el juicio necesario.

6.-DIOS: PRUEBAS DE SU EXISTENCIA

La prueba sobre la existencia de Dios más característica de S. Agustín es la de las **a) verdades eternas**, un argumento que parte, no de las cosas externas, sino del pensamiento, de la intimidad de la conciencia pensante:

1. El punto de partida es el hecho de que la mente humana aprende verdades necesarias e inmutables, verdades que están presentes a todos por igual.
2. Estas verdades son superiores a la mente y no dependen de ella, ya que ni las constituye la mente, ni puede cambiarlas. Si fueran inferiores a la mente, ésta podría cambiarlas o enmendarlas, y si fueran de su mismo carácter, serían también mudables como lo es la mente.

3. Más aún, las verdades eternas son las normas ideales que regulan la actividad de la mente, puesto que juzgamos de los actos y de las cosas según modelos permanentes. La mente, pues, depende de ellas.
4. El hombre mudable y contingente no puede ser, en consecuencia, el fundamento de la verdad inmutable y necesaria.
5. Pero la verdad se funda siempre en el ser, y una verdad eterna y necesaria ha de tener su fundamento en el Ser eterno y necesario, que es Dios.

b) S. Agustín habla también de la existencia de Dios a través de la reflexión de las cosas del mundo. *“Algunos para hallar a Dios leen libros. ¿Hay el gran libro de la naturaleza...buscas voces más claras? El cielo y la tierra claman: Dios nos hizo”, (Sermón 126, I).* Lo que realmente interesa a S. Agustín es la actitud dinámica del alma hacia Dios, no la construcción de argumentos dialécticos. Es decir, busca a Dios, no como término de una argumentación racional, sino como término del ansia de felicidad que impulsa al alma. **La prueba de la existencia de Dios mediante las creaturas** procede en san Agustín de esta creencia en el origen divino del universo creado. Pocas veces se ha presentado la prueba por la contingencia como en este párrafo de las Confesiones: *“Pero ¿y qué es entonces? Pregunté a la tierra y me dijo: «No soy yo»; y todas las cosas que hay en ella me confesaron lo mismo. Pregunté al mar y a los abismos y a los reptiles de alma viva, y me respondieron: «No somos tu Dios; búscale sobre nosotros». Interrogué a las auras que respiramos, y el aire todo, con sus moradores, me dijo: «Se engaña Anaxímenes: yo no soy tu Dios». Pregunté al cielo, al sol, a la luna y a las estrellas. «Tampoco somos nosotros el Dios que buscas», me respondieron.*

Dije entonces a todas las cosas que están fuera de las puertas de mi carne: «Decidme algo de mi Dios, ya que vosotras no lo sois; decidme algo de él». Y exclamaron todas con grande voz: Él nos ha hecho²². Mi pregunta era mi mirada; su respuesta, su belleza.

Entonces me dirigí a mí mismo y me dije: «¿Tú quién eres?», y respondí: «Un hombre». He aquí, pues, que tengo en mí prestos un cuerpo y un alma; esta, interior; el otro, exterior. ¿Por cuál de éstos es por donde debí yo buscar a mi Dios, a quien ya había buscado por los cuerpos desde la tierra al cielo, hasta

donde pude enviar los mensajeros rayos de mis ojos? Mejor, sin duda, es el elemento interior, porque a él es a quien comunican sus noticias todos los mensajeros corporales, como a presidente y juez, de las respuestas del cielo, de la tierra y de todas las cosas que en ellos se encierran, cuando dicen: «No somos Dios» y «Él nos ha hecho». El hombre interior es quien ha conocido estas cosas por ministerio del exterior; yo interior conocí estas cosas; yo, Yo—Alma, por medio del sentido de mi cuerpo.

Interrogué, finalmente, a la mole del mundo acerca de mi Dios, y ella me respondió: «Yo solo soy simple hechura suya». (Confesiones, Libro X, cap. 6, n.9)

c) Prueba por el orden del mundo. “cuando que no se para que han sido creados los ratones, y las moscas y demás gusaparillos; pero veo que en su orden tienen su hermosura, aunque por mal d nuestros pecados nos sean adversos, pues no hay cuerpo ni mimbrecito de animal donde no haya medida, proporciones y orden, todo dispuesto para la unidad de la concordias....de donde pueden proceder todo ello, sino de la suma medida, número y orden que subsisten en la majestad inmutable y eterna de Dios”. (Confesiones, libro II, c. 4, n.6)

d) Prueba por la causalidad. Hasta los filósofos paganos conocieron por la obra al artífice. “Escucha cómo se lo manifestó: En efecto, lo invisible de él se hace visible a la inteligencia por medio de sus obras. Pregunta al mundo, a la belleza del cielo, al resplandor y armonía de los astros, al sol que basta para iluminar el día, a la luna que alivia la noche; pregunta a la tierra, fértil en hierbas y plantas, poblada de animales, embellecida de hombres; pregunta al mar, repleto de una gran cantidad y variedad de seres acuáticos; pregunta a la atmósfera cuántos volátiles mantiene en vida; pregunta a cuanto existe y mira si no parecen responderte a su modo: «Dios nos ha hecho». También hubo nobles filósofos que investigaron todo eso y por la obra hecha descubrieron al artífice” (Sermón 141, cp. 2, 2)

e) S. Agustín llega siempre a un Dios viviente y personal, porque su punto de partida es el alma viviente y personal, no las cosas. La relación

del hombre con Dios cobra así un giro radical. Dios es la vida de nuestra vida íntima: *“Tú eres más íntimo a mí que mi misma intimidad]]. –Tú estabas dentro de mí cuando yo estaba fuera y te buscaba fuera de mí”*. Quiere esto decir que Dios está en lo más profundo del hombre porque es el origen y el término, tal vez desconocidos, del dinamismo del alma. **Por eso, en la medida que el hombre se alcanza a sí mismo, alcanza a Dios, y en la medida que alcanza a Dios, se alcanza a sí mismo.** Es decir, la misma alma es, con su vida íntima, el camino más directo hacia el Dios viviente. *“El alma ...cuando quiere conocer a Dios, se eleva sobre sí con la capacidad de la mente. Pues Dios no es algo así tal como es el alma; con todo no puede ser conocido sino por el alma, ni puede serlo así como es el alma. Realmente la verdad es inmutable sin defecto alguno de substancia. ...Luego todo el que desea volver a ser tal cual Dios le hizo, es decir, semejante a Dios, que regrese a sí mismo y permanezca en sí mismo, y entonces bucee dentro de sí mismo y vea de dónde viene el hombre, y por qué parte de sí mismo ha sido creado a imagen de Dios.* (El espíritu y el alma, cap. 2)

Penetremos más aún en interior de la eternidad. De acuerdo con san Agustín, todos los hombres reciben la iluminación que Dios les otorga. Así, conocer a Dios es volver a esta luz primigenia y reveladora. En un párrafo paralelo a aquel mediante el cual llega al conocimiento de la divinidad por inspección de su propio ser: *“Tengo al alcance de la mano un cuerpo y un alma, uno exterior y la otra interior. ¿En cuál de los dos había de buscar a mi Dios, que ya había buscado por los cuerpos desde la tierra hasta el cielo [...]?* Mejor sin duda lo interior. *Pues a él, como presidente y juez, le venía a traer los mensajes corporales, las respuestas del cielo y de la tierra y de todas las cosas que hay en ellos, cuando decían: –No somos Dios y –Él es quien nos ha hecho. El hombre interior conoció estas cosas por el ministerio del exterior: yo interior conocí estas cosas, yo, yo alma.”* (Ibid.)

La relación del mundo con Dios es concebida por S. Agustín a la manera platónica y neoplatónica, pero corregida por la teología cristiana. Así, el mundo es reflejo de las perfecciones divinas y se convierte en un camino hacia Dios, porque fue creado según las ideas o modelos ejemplares que Dios concibe en sí mismo, en su Inteligencia o Verbo, desde toda la eternidad, como diversas participaciones analógicas de su infinita perfección. Esta doctrina pasará a toda la Edad Media.

Entre los atributos de Dios destaca S. Agustín: el Ser infinitamente perfecto, el Ser eterno, el Bien primero (*“Bonum omnis boni”*) y el último fundamento del mundo.

7.-EL MUNDO

El mundo fue creado por Dios de la nada, por un acto de la libre voluntad de Dios. Esta doctrina fue ignorada por los pensadores antiguos y, aunque pertenece a la filosofía, es una verdad revelada en el Génesis. Por lo demás, tal doctrina es esencial en S. Agustín y en toda la filosofía cristiana para indicar la completa supremacía de Dios y la entera dependencia del mundo respecto de Dios. **Todas las cosas deben su ser a Dios. La ontología toma, a partir de esta nueva doctrina, un giro muy importante.**

Las formas del mundo no fueron creadas, sin embargo, en su estado actual, sino en gérmenes, como *“rationes seminales”* o potencialidades invisibles que, puestas por Dios en el elemento húmedo, están llamadas a desarrollarse en el tiempo según un plan divino. Habría, pues, una especie de **“evolucionismo”**, pero no causal, sino teleológico. **S. Agustín toma esta doctrina de los estoicos**, pero intenta con ella explicar la doctrina del Génesis, que habla de una creación a través del tiempo, con la doctrina **del Eclesiastés 18, 1, que dice que Dios creó todas las cosas juntamente.**

La materia y el mundo es definida por S. Agustín por su **temporalidad**, que a su vez deriva de su **limitación o finitud**. Por eso es absurdo defender la eternidad de la materia, como hicieron los griegos: el tiempo sólo se da cuando son creados los seres finitos y mudables. La eternidad sólo es propiedad del ser infinito, que es Dios. Es impropio concebir la eternidad como duración en el tiempo. Dios está fuera del tiempo, y la eternidad de Dios es el presente de su plenitud infinita.

S. Agustín mantiene una doctrina sobre el tiempo parecida a la de **Heidegger**. **El tiempo** es captado en la conciencia y ha de ser definido como una *“distentio animi”*. El hombre tiene la capacidad de vivir en su conciencia los tres momentos de la temporalidad conjuntamente, cosa que no ocurre con el animal.

8.-EL HOMBRE

El alma humana, juntamente con Dios, es el tema principal de la filosofía de S. Agustín: *“A Dios y al alma deseo conocer. ¿Nada más? Nada más”* (Soliloquios, I, 2, 7). S. Agustín fue un espíritu de extraordinarias dotes psicológicas. Su libro. Las Confesiones constituyen una de las obras de mayor hondura en la investigación del corazón humano que jamás se hayan escrito.

La antropología agustiniana es de un signo marcadamente platónico, puesto que mantiene **un espiritualismo y dualismo en la concepción del hombre:**

1.-El hombre está constituido por dos sustancias unidas. *“La unión del cuerpo con el alma, para que un hombre sea entero y pleno, lo conocemos por el testimonio de nuestra misma naturaleza”* (San Agustín, Civ. Dei, X, XXIX)

Estos dos componentes del hombre van unidos y funcionan de manera pareja, aunque el alma sea considerada origen y vínculo de la unión de estos dos elementos. Esta unión, mencionada anteriormente, implica la plenitud del ser hombre, es la unidad de su misma naturaleza. San Agustín lo repite en varias veces, sobre todo en Ciudad de Dios: *“El hombre no es el cuerpo solo ni el alma sola, sino compuesto de alma y cuerpo”*. (San Agustín, Civ. Dei, XIII, XXIV). Comprendamos que alma y cuerpo van unidos, y que esa unidad compone lo que se entiende como “el hombre”, sin desprestigiar ni perjudicar una a la otra. Siguiendo esta unidad, podemos identificar algunas características propias del ser del hombre:

b) El hombre es un “animal racional, mortal” (San Agustín, Civ. Dei, XVI, VIII, 1) Esta definición nos revela dos elementos constituyentes de la naturaleza humana: la racionalidad del hombre se encuentra en el alma, y su mortalidad se refiere al cuerpo corruptible.

El doctor **Francisco Rego**, profesor de Filosofía Medieval de la Universidad Nacional de Cuyo y de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, analiza la doctrina del **“Homo Totus”** en su libro **La relación del alma con el cuerpo**, especialmente **en el capítulo X**. Desde la filosofía agustiniana analiza la unidad del hombre, alma y cuerpo.

- Distintos elementos componen al hombre: *“Tanto por el alma como por la carne, que son partes del hombre, puede significarse el todo que es el hombre.”* (San Agustín, Civ. Dei, XIV, IV, 2)

- En otras ocasiones también hablará de la carne refiriéndose al cuerpo. - El cuerpo es un elemento esencial en el hombre: *“Es el cuerpo algo más que un simple adorno o un instrumento.”* (San Agustín, Civ. Dei, I, XIII). Al contrario que Platón, el cuerpo no es objeto de rechazo para san Agustín, al contrario, es el elemento que asemeja en la acción a las demás creaturas inferiores, a los ángeles. Esta corporalidad se ve redimida en la Encarnación de Cristo, donde El mismo toma las afecciones y necesidades mortales, pero sin dejar de lado su divinidad.

-La corporalidad es también una dimensión donde el hombre puede relacionarse consigo mismo, en cuanto se siente creatura creada a imagen de Dios. Y es la ventana por la cual el hombre se refleja y observa lo exterior. Esto caracteriza y potencia la pertenencia común a la especie humana, donde nos vemos como semejantes unos con otros. Lo que también nos ayuda a una superficial diferenciación con los animales inferiores. Interesante esta propuesta de lo corpóreo como un puente que nos vincula primitivamente a los demás seres humanos.

-San Agustín comprende esta unidad al género humano desde las Escrituras, y fundamenta ese vínculo por la descendencia de un solo hombre. *“Todos, en efecto, estuvimos en aquel hombre único cuando todos fuimos aquel único, que fue arrastrado al pecado por la mujer, que había sido hecha de él antes del pecado. Aún no se nos había creado y distribuido a cada uno la forma en que habíamos de vivir, pero existía ya la naturaleza seminal de la cual habíamos de nacer.”* (San Agustín, Civ. Dei, XIII, XIV)

- Para la integridad del hombre, alma y cuerpo funcionan unidos recíprocamente en la intimidad del ser: *“ambos, cuerpo y alma, favorecen mutuamente la paz que guardan entre sí.”* (San Agustín, Civ. Dei, XIX, XIV)

-El alma se establece en el orden espiritual, mientras que el cuerpo en el orden orgánico, los cuales convienen a un mismo todo humano. Las funciones orgánicas e intelectuales deben manejarse de manera armoniosa, pues unas influyen sobre las otras. Así como el alma influye en el cuerpo, el cuerpo influye en el alma. Esta funcionalidad armoniosa san Agustín lo explica: *“En cambio, el alma lleva con más facilidad los miembros robustos de su carne, si gozan de buena salud, que los flacos en la enfermedad”.* (San Agustín, Civ. Dei, XIII, XVIII).

Entonces, es el hombre la unidad armoniosa del cuerpo y el alma, ni solo cuerpo, ni sola alma, sino que ambos en la unidad que permite al hombre ser lo que es.

2.-En el alma hay que distinguir la razón superior y la razón inferior.

La primera tiene como objeto la sabiduría o conocimiento de lo ideal e inteligible para elevarse hacia Dios. La segunda tiene como objeto la ciencia o conocimiento de las realidades materiales y sensibles en orden a remediar nuestras necesidades prácticas.

3.- Pero conviene hacer una anotación importante. La visión de la sustancialidad humana vista desde San Agustín, a como la interpretan **Aristóteles y Santo Tomás** es diferente. Para estos el ser humano es una única sustancia, un ser, formado por dos principios sustanciales, alma y cuerpo, mientras que, a semejanza de Platón, para Agustín como más tarde para Descartes, el hombre es un compuesto de dos sustancias, alma y cuerpo.

Dualismo sustancial frente a unidad sustancial

4.-La tesis de la sustancialidad del alma es defendida por S. Agustín a través de la conciencia que tenemos del propio yo, y tiene tres momentos:

a. Realidad del yo. La realidad del yo, al igual que después dirá Descartes, es un dato evidente de la conciencia imposible de negar: *“Si enim fallor, sum.”*

b. Independencia del yo. El yo no es la suma de actos psicológicos, sino es experimentado en la conciencia como la causa o principio de sus actos: *Yo soy el que por la memoria recuerda; yo soy el que por el pensamiento piensa; yo soy el que por el amor ama. Es decir, yo no soy la memoria, no soy el entendimiento, no soy el amor, sino que los poseo a los tres.*

c. Duración del yo. En cuanto que es un principio distinto de sus actos, también nuestra conciencia experimenta su propio yo como algo idéntico a sí mismo, como algo que permanece bajo la multiplicidad ininterrumpida de los actos a través del tiempo. Es importante señalar que S. Agustín, utilizando el mismo método de experiencia en la conciencia que utilizará Hume, llega a una tesis sobre la sustancialidad del yo diametralmente contraria a la del filósofo empirista.

9.-LA INMORTALIDAD DEL ALMA

La inmortalidad del alma es probada por S. Agustín mediante un argumento de indudables **resonancias platónicas**. Platón afirmaba que el alma participaba de las propiedades de las ideas. El argumento de S. Agustín es muy parecido: puesto que la verdad es inmutable y eterna y el espíritu humano está inseparablemente ligado con la verdad, tiene que ser el espíritu humano también eterno, más allá de la condición temporal.

a) Primera razón por la cual el alma es inmortal: porque es sujeto de la ciencia que es eterna. *“Si la ciencia existe en alguna parte, y no puede existir sino en un ser que vive, y existe siempre; y si cualquier ser en el que algo siempre existe, debe existir siempre: siempre vive el ser en el que se encuentra la ciencia. Si nosotros somos los que razonamos, es decir, nuestra alma; si ésta no puede razonar con rectitud sin la ciencia y si no puede subsistir el alma sin la ciencia, excepto el caso en que el alma esté privada de ciencia, existe la ciencia en el alma del hombre. La ciencia existe en alguna parte, porque existe y todo lo que existe no puede no existir en parte alguna. Además, la ciencia no puede existir sino en un ser que vive. Porque ningún ser que no vive puede aprender algo; y no puede existir la ciencia en aquel ser que no puede aprender nada. Asimismo, la ciencia existe siempre. En efecto, lo que existe y existe de modo inmutable es necesario que exista siempre. Ahora bien, nadie niega la existencia de la ciencia. En efecto, quienquiera que admita que no se puede hacer que una línea trazada por el centro de un círculo no sea la más larga de todas las que no se tracen por el dicho centro, y que esto es objeto propio de alguna ciencia, afirma que existe una ciencia inmutable. Además, nada en lo que algo existe siempre, puede no existir siempre. Efectivamente, ningún ser que existe siempre permite que sea sustraído alguna vez el sujeto en el que existe siempre. Desde luego cuando razonamos, esto lo hace nuestra alma. En efecto, no razona sino el que entiende: más ni el cuerpo entiende, ni el alma con el auxilio del cuerpo, porque cuando quiere entender se aparta del cuerpo. Aquello que es entendido existe siempre del mismo modo; y nada propio del cuerpo existe siempre de la misma manera, luego el cuerpo no puede ayudar al alma que se esfuerza por entender, le basta con no serle obstáculo. Asimismo, nadie sin ciencia razona con rectitud. Pues el recto raciocinio es el pensamiento que tiende de lo cierto al descubrimiento de lo incierto, y nada cierto hay en el alma que ésta lo ignore.*

Mas todo lo que el alma sabe, lo posee en sí misma, y no abraza cosa alguna con su conocimiento sino en cuanto pertenece a una ciencia. En efecto, la ciencia es el conocimiento de cualesquiera cosas. Por consiguiente, el alma humana vive siempre.” (Sobre la inmortalidad del alma, I, 1)

b) Segunda razón por la cual el alma es inmortal: porque es sujeto de la razón que es inmutable. *“La razón ciertamente o es el alma o existe en el alma. Mas nuestra razón es mejor que nuestro cuerpo; nuestro cuerpo es una substancia, y es mejor ser substancia que no ser nada, luego nuestra razón es algo. Además, cualquier armonía propia del cuerpo que exista, es necesario que exista de modo inseparable en el sujeto cuerpo, y no se crea que en esa armonía puede existir alguna otra cosa que de igual manera no exista con necesidad en ese sujeto cuerpo, en el que también esta misma armonía existe no menos inseparablemente. Pero el cuerpo humano es mudable, y la razón inmutable. En efecto, es mudable todo lo que no existe siempre del mismo modo. Y siempre es de la misma manera que dos y cuatro sumen seis. Además, siempre es del mismo modo que dos y dos sumen cuatro; más esto no lo tiene el dos porque el dos no es cuatro. Pero esta relación es inmutable, por consiguiente, es razón. Ahora bien, de ningún modo no puede padecer el cambio, habiéndose mudado el sujeto, lo que existe inseparablemente en él. Luego, no es el alma la armonía del cuerpo, y no puede sobrevenir la muerte a cosas inmutables. En consecuencia, el alma vive siempre ya sea ella misma la razón ya sea que la razón exista en ella de modo inseparable”.* (Sobre la inmortalidad del alma, II, 2)

c)El arte y los principios de las matemáticas son inmutables y no pueden existir sino en un alma que vive. *Entonces si algo permanece inmutable en el alma, y esto a su vez no puede subsistir sin vida, también es necesario que una vida permanezca sempiterna en el alma. Esto sucede precisamente de manera que, si se da lo primero, necesariamente también debe darse lo segundo; pero lo primero es cierto. En efecto, dejando de lado otras cosas, ¿quién se atrevería a afirmar que la relación de los números es mudable o que todo arte no está constituido por esta relación? o ¿que el arte no está en el artífice, aun cuando no lo ejerza? o ¿que su existencia no puede darse en el alma, o que puede existir en donde no hay vida? o ¿que lo que es inmutable puede alguna vez no existir? o ¿que una cosa es el arte y otra la relación?*

Aunque, pues, se diga que un solo arte es como un conjunto de relaciones, con todo se puede decir también de un modo certísimo y entender el arte como una única relación. Pero, ya sea esto, ya sea aquello, no menos se sigue que el arte es inmutable, que no sólo existe en el alma del artífice como es evidente, sino también que no existe en ninguna otra parte a no ser en el alma y esto de una manera inseparable. Puesto que, si el arte se pudiera separar del alma, o bien existiría fuera del alma, o bien no existiría en ninguna parte, o pasaría continuamente de alma en alma. Pero como, por otra parte, la sede del arte necesariamente debe ser un ser con vida, así también la vida con la razón es exclusivamente propia del alma. En fin, lo que existe debe existir en alguna parte, y lo que es inmutable no puede dejar de existir en ningún momento. Si, por el contrario, el arte pasa de alma en alma, dejando ésta para habitar en aquella, nadie enseñaría un arte sino perdiéndolo, y también nadie se haría hábil en un arte a no ser o por el olvido del que lo enseñaría o por su muerte.

Si, pues, estas cosas son absurdísimas y del todo falsas, como efectivamente lo son, el alma humana necesariamente es inmortal. (Sobre la inmortalidad del alma, IV, 5)

d)El alma esencialmente es vida; luego no puede carecer de ella.-el alma esencialmente es vida; luego no puede carecer de ella. *“Si alguien objeta que esa muerte por la que sucede que algo que fue no sea nada, no ha de ser temida por el alma, sino aquella otra por la cual llamamos cosas muertas a las que carecen de vida, tenga presente que ninguna cosa carece de su propio ser. Ahora bien, el alma es una especie de vida, por la cual todo lo que está animado, vive; más todo lo que no está animado y que puede ser animado, se concibe como muerto, esto es, como privado de vida. Luego el alma no puede morir. Porque si pudiese carecer de vida no sería alma, sino algo animado; si esto es absurdo, mucho menos ha de temerse para el alma esta clase de muerte; puesto que, por cierto, no se la ha de temer para la vida. Porque justamente si muere el alma, entonces cuando la abandona aquella vida, esa misma vida que abandona a está, se la concibe mucho mejor como alma, de modo que ya no sea el alma algo que puede ser abandonado por la vida, sino aquella misma vida que es la que abandona. Todo cuanto, pues, ha sido abandonado por la vida se llama muerto, y lo muerto se concibe como dejado por el alma; más esta vida,*

que abandona a los seres que mueren, porque ella misma es el alma, no puede dejar su propio ser. Luego el alma no puede morir” (Sobre la inmortalidad del alma, IX, 16).

e) El alma no está así sujeta al cambio de modo que deje de existir.

Por lo tanto, si el alma es el sujeto, como dijimos más arriba, en el que existe la razón de una manera inseparable y con aquella necesidad también con que se demuestra que existe en un sujeto, si el alma no puede existir sino viva, si en ella la razón no puede existir sin la vida, y si la razón es inmortal, el alma, es inmortal.

Por cierto, la razón no podría permanecer al margen de todo cambio no existiendo de ninguna manera su propio sujeto. Esto sucedería si le sobreviniera al alma un cambio tan profundo que la hiciera dejar de ser alma, esto es, la obligara a morir. Mas ninguno de aquellos cambios, que se realizan ya sea por medio del cuerpo ya sea por medio del alma misma (no obstante ser un problema de no poca importancia, de si algunos de estos cambios son realizados por ella misma, esto es, que ella misma sea la causa de ellos), puede obrar de modo de hacer que el alma deje de ser alma. Luego, ya no han de ser temidos estos cambios, no sólo en sí mismos, sino también para nuestros razonamientos. (Ib, V, 9)

Sobre el **origen del alma** manifiesta S. Agustín notables vacilaciones. El alma es creada por Dios, pero, para explicar la transmisión del pecado original, S. Agustín se vio tentado a defender el “traducianismo”, es decir, que una parte del alma de los padres se transmitía en el acto de generación a los hijos. Tal doctrina, sin embargo, resulta inconciliable con la espiritualidad del alma, y S. Agustín fue consciente de no haber hallado una solución satisfactoria.

10.-ETICA

La ética de S. Agustín es fundamentalmente una **ética del amor**, en conformidad con la primacía de la voluntad que atribuye al hombre. La tradición marcadamente intelectualista de la ética griega es abandonada y se pone en primer plano **la inquietud existencial**, que caracterizará buena parte de la filosofía contemporánea: Para S. Agustín, la voluntad es todo el hombre, ya que,

es el deseo de felicidad el motivo último que impulsa y desarrolla todas sus actividades, incluso las intelectivas: *“La voluntad está siempre presente; aún los movimientos del alma no son otra cosa que voluntad”*. El corazón humano, sin embargo, no es el reino del capricho o del individualismo subjetivista, sino que, tiene gravadas naturalmente en él las leyes del bien. Por eso, si el amor es ordenado, ya no necesita obligaciones y preceptos morales que le vienen de fuera: *“Ama, y haz lo que quieras”*. Aforismo que expresa también que la vida moral se reduce al amor puro.

Hay un orden natural, que es como el centro de gravitación del dinamismo del alma: *“Mi amor es mi peso; él me atrae cuando algo me atrae”*. Si ese orden natural se sigue, el alma alcanza la paz, que no es más que “la tranquilidad del orden”. El motivo último que mueve todo amor humano es, sin duda, el Bien eterno o Dios, aunque no lo reconozcan los hombres: *“Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón no descansa sino en ti”*.

"Pero ¿qué es lo que yo amo cuando os amo? No es hermosura corpórea, ni bondad transitoria, ni luz material agradable a estos ojos; no suaves melodías de cualesquiera canciones; no la gustosa fragancia de las flores, ungüentos o aromas; no la dulzura del maná, o la miel, ni finalmente deleite alguno que pertenezca al tacto o a otros sentidos del cuerpo. Nada de eso es lo que amo, cuando amo a mi Dios; y no obstante eso, amo una cierta luz, una cierta armonía, una cierta fragancia, un cierto manjar y un cierto deleite cuando amo a mi Dios, que es luz, melodía, fragancia, alimento y deleite de mi alma. Resplandece entonces en mi alma una luz que no ocupa lugar; se percibe un sonido que no lo arrebatara el tiempo; se siente una fragancia que no la esparce el aire, se recibe gusto de un manjar que no se consume comiéndose; y se posee tan estrechamente un bien tan delicioso, que por más que se goce y se sacie el deseo, nunca puede dejarse por fastidio. Pues todo esto es lo que amo, cuando amo a mi Dios. Confesiones 10,)

El fin de la vida ética, según esto, se diferencia bastante del propuesto por la filosofía griega y no es otro que el que presenta el cristianismo:

Sin duda algún, el fin último de la voluntad y de todo acto humano es, como decían los griegos, **la felicidad**, “*todos deseamos vivir felices. No hay nadie en el género humano que no esté conforme con este pensamiento, aun antes de haber yo acabado su expresión. Ahora bien, según mi modo de ver, no puede llamarse feliz el que no tiene lo que ama, sea lo que fuere; ni el que tiene lo que ama, si es pernicioso; ni el que no ama lo que tiene, aun cuando sea lo mejor. Porque el que desea lo que no puede conseguir, vive en un tormento. El que consigue lo que no es deseable, se engaña. Y el que no desea lo que debe desearse' está enfermo. Cualquiera de estos tres supuestos hace que nos sintamos desgraciados, y la desgracia y la felicidad no pueden coexistir en un mismo hombre. Por lo tanto, ninguno de estos seres es feliz. Quédanos otra cuarta solución, y es, a mi parecer, que la vida es feliz cuando se posee y se ama lo que es mejor para el hombre. ¿En qué está el disfrutar una cosa sino en tener a mano lo que se ama? No hay nadie que sera feliz si no disfruta aquello que es lo mejor, y todo el que lo disfruta es feliz; por lo tanto, si queremos vivir felices, debemos poseer lo que es mejor para nosotros” (De mor. Eccl. cath. 1,3,4: BAC., Obras t. 4 p.264; PL 32,13124), **pero esa felicidad se encuentra únicamente en Dios, bien supremo del hombre.** “*el que busca el modo de conseguir la vida feliz, en realidad no busca otra cosa que la determinación de ese fin bueno en orden a alcanzar un conocimiento cierto e inconcuso de ese sumo bien del hombre, el cual no puede consistir sino en el cuerpo, o en el alma, o en Dios; o en dos de estas cosas o en todas ellas. Una vez que hayas descartado la hipótesis de que el supremo bien del hombre puede consistir en el cuerpo, no queda más que el alma y Dios. Y si consigues advertir que al alma le ocurre lo mismo que al cuerpo, ya no queda más que Dios, en el cual consiste el supremo bien del hombre. No porque las demás cosas sean malas, sino porque bien supremo es aquel al que todo lo demás se refiere. Somos felices cuando disfrutamos de aquello por lo cual se desean los otros bienes, aquello que se anhela por si mismo y no por conseguir otra cosa. Por lo tanto, el fin se halla cuando no queda ya nada por correr no hay referencia ulterior alguna. Allí se encuentra el descanso del deseo, la seguridad de la fruición, el goce tranquilísimo de la buena voluntad” (cf. Epist. 118,313: BAC, Obras t. 8 p.854; PL 33,4381). La razón es obvia: el hombre no puede encontrar la felicidad como estado de gozo permanente, ni en los bienes del mundo, ni en sí mismo, porque son de naturaleza**

mudable. **Sólo el bien infinito y eterno puede proporcionar la felicidad plena e inmutable.** *"¿Y qué, hermanos? Si os preguntase si queréis ser felices, si queréis vivir sanos, todos me contestaríais que desde luego. Pero una salud y una vida cuyo fin se teme, no es vida. Eso no es vivir siempre, sino temer continuamente Y temer continuamente es ser atormentado sin interrupción y si vuestro tormento es sempiterno, ¿dónde está la vida eterna? Estamos muy seguros de que una vida, para ser feliz, necesita ser eterna; de lo contrario, no sería feliz ni aun siquiera vida, porque, si no es eterna, si no se colma con una saciedad perpetua, no merece el nombre ni de felicidad ni de vida... Cuando llegemos a aquella vida prometida al que guarde los mandamientos, habré de decir que es eterna? ¿Habré de decir que es feliz? Me basta con decir que es vida porque es vida, es eterna y es feliz. Y cuando la alcancemos podemos estar seguros de que no ha de fenecer. Pues si, una vez llegados a ella, estuviéramos inciertos sobre su futuro temeríamos, y donde hay temor hay tormento, no del cuerpo sino de lo que es más grave, del corazón, y donde hay tormento, ¿cómo podrá haber felicidad? Luego bien seguro es que aquella vida es eterna y no se acabará porque viviremos en aquel reino del que se ha dicho que no tiene fin (Lc. 1,33)" (Serm. 307,7: PL 38,1403). Pero la felicidad en Dios no consiste en la contemplación puramente teórica, como decía Aristóteles, sino en la posesión amorosa de Dios.* Es decir, la meta de la felicidad no es ya el pensamiento, sino la plenitud del amor en la adecuación de la voluntad con su fin. *"¿Qué recibirán los buenos?... Os he dicho que estaremos a salvo, viviremos incólumes, gozaremos la vida sin pena, sin hambre. sin sed, sin defecto alguno, con los ojos limpios para la luz. Todo eso os he dicho y, sin embargo, me he callado lo principal. Veremos a Dios, y ésta es tan gran cosa, que en su comparación todo lo anterior es nada... A Dios no puede versele ahora tal y como es; sin embargo, le veremos, por eso se dice que el ojo no vio ni el oído oyó, pero lo verán los buenos, lo verán los piadosos, lo verán los misericordiosos"* (Serm. 128,11 PL 38,711).

"Tarde te amé Dios mío, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé. Tú estabas dentro de mi alma, y yo distraído fuera, y allí mismo te buscaba; y perdiendo la hermosura de mi alma, me dejaba llevar de estas hermosas creaturas exteriores que Tú has creado. De donde infiero, que Tú estabas conmigo, y yo no estaba contigo; y me alejaban y tenían muy apartado de Ti

aquellas mismas cosas que no tendrían ser, si no estuvieran en Ti, Pero Tú me llamaste y diste tales voces a mi alma, que cedió a tus voces mi sordera. Brilló tanto tu luz, fue tan grande tu resplandor, que ahuyentó mi ceguera. Hiciste que llegase hasta mí tu fragancia, y tomando aliento respiré con ella, y suspiro y anhelo ya por Ti Me diste a gustar tu dulzura, y ha excitado en mi alma un hambre y sed muy viva. En fin, Señor, me tocaste y me encendí en deseos de abrazarte." (Conf. 10, 27, 38).

La alegría del siglo y el gozo de Dios *"¿Cuál es el gozo de este siglo? Gozarse en el mal, en la torpeza, en la fealdad, en la deformidad; en todo esto se goza el siglo... Te lo diré brevísimamente: La alegría del siglo es la maldad impune". Viven los hombres en medio de sus delitos, y si no les sobreviene un castigo, se consideran felices. "He aquí la alegría del siglo, pero Dios no piensa como el hombre; sus pensamientos son muy distintos". "Somos hijos. ¿Cómo lo sabemos? Porque murió por nosotros el Unigénito, para no seguir siendo uno solo. No quiso ser uno solo el que murió solo. El Hijo único de Dios engendró otros muchos hijos de Dios... ¿Dudaréis que va a repartir sus bienes el que no se creyó indigno de recibir nuestros males? Luego, hermanos, gozaos en el Señor y no en este siglo, esto es, gozaos en la verdad y no en la iniquidad; gozaos en la esperanza de la eternidad y no en la flor de la vanidad. Por lo tanto, dondequiera que os encontréis, sabed que el Señor está próximo (Flp. 4,5)"*

El fin último del amor, sin embargo, no puede ser alcanzado por las solas fuerzas humanas, ya que, hay una distancia naturalmente infranqueable entre el Bien infinito y la criatura. Se necesita, por ello, **la gracia o la ayuda sobrenatural para conseguirlo**. S. Agustín completa la ética natural con la ética sobrenatural cristiana, ya que, el hombre concreto y real fue creado en una dimensión sobrenatural.

Aunque el fin último de la ética sea la felicidad, el orden natural de la voluntad es regido por obligaciones o leyes. S. Agustín recoge en su filosofía ética la importante contribución del estoicismo: Así como la mente humana tiene en sí misma verdades eternas que rigen su actividad especulativa, así también, tiene el alma en sí misma leyes eternas de moralidad que rigen su actividad práctica. Existe, pues, una **ley natural**, necesaria e inmutable que rige los actos humanos como una obligación. Y así, como las verdades eternas en el alma se fundamentan

en una Verdad eterna e inmutable, que es Dios, de igual manera las leyes inmutables de la moral se fundamentan en la **ley eterna de Dios**, que rige el orden del ser, del conocer y del actuar. **Las leyes morales**, por tanto, no son reglas arbitrarias que dependen de la voluntad positiva de Dios, sino que, derivan necesariamente de la naturaleza inmutable del hombre y, en último término, de la naturaleza inmutable de Dios.

Pero ningún hombre puede cumplir las exigencias de la ley natural por sus propias fuerzas, tal como dice S. Pablo. Se necesita la **ayuda de la gracia sobrenatural** que recibe el hombre redimido por Cristo: *“La ley se dio, pues, para que la gracia pudiera ser buscada; la gracia se dio para que la ley pudiera ser cumplida”*.

11.-LAS DOS CIUDADES: “DE CIVITATE DEI”

S. Agustín escribe una magna obra – **La ciudad de Dios** – en defensa del cristianismo que era acusado por lo pagano de ser la causa del hundimiento del Imperio Romano. A parte de su significado polémico, la obra es muy importante porque nos da la **primera filosofía de la historia**; en efecto, por primera vez se va más allá de los simples hechos para buscar su interpretación, su sentido último, lo cual fue una verdadera novedad en el pensamiento antiguo. El hecho de que sea un pensador cristiano el que introduce la filosofía de la historia tiene su justificación. Para el cristiano, la historia es algo extraordinariamente importante, porque es en la historia donde el hombre ha caído, y en la historia donde ha sido redimido; por otra parte, en la historia se da el progreso del Reino de Dios en el mundo, según el plan de Dios, y la historia humana camina hacia su cumplimiento en la eternidad con la resurrección.

S. Agustín interpreta la historia humana según un criterio moral y, últimamente, según un criterio teológico:

El sentido último de las acciones humanas no es otro que la búsqueda de su verdadero bien en el amor a Dios (bondad), o la búsqueda del falso bien en el amor a las cosas mudables (maldad). En consecuencia, *“Dos amores hicieron dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, hizo la ciudad del mundo; el amor de Dios, hasta el desprecio de sí mismo, hizo la Ciudad de Dios”*. (Ciudad de Dios, libro XIV).

Los hombres y todos sus hechos quedan interpretados según el ordenamiento moral de sus deseos, dando lugar a **dos comunidades espirituales**: la del amor ordenado y verdadero, cuyo fruto es la paz, y la del deseo desviado en el egoísmo, cuyo fruto es la ilusión y el desorden permanente. Las dos ciudades no se identifican necesariamente con el Estado, por una parte, y la Iglesia, por la otra, porque el amor ordenado o el egoísmo no están limitados por instituciones. Estas dos ciudades, dice S. Agustín, están entremezcladas, y sólo al final de los tiempos se separarán con la última venida de Dios.

*“De esta manera, las dos ciudades son el resultado de motivaciones humanas internas fundamentalmente divergentes: la motivación principal de los miembros de la ciudad terrena es el amor propio, con todas las connotaciones de orgullo y soberbia que esta categoría sugiere; en cambio, la motivación principal de los miembros de la ciudad de Dios es el amor a la divinidad, un amor que traspasa las cosas terrenales, sin valorarlas en sí mismas, sino tan sólo en tanto dones divinos. Así, los miembros de la ciudad de Dios se aman a sí mismos sólo en tanto perciben la presencia divina en su ser. Se trata de un amor de sí mismo desprovisto de orgullo y soberbia, y en consideración a la persona como criatura divina, tal como el resto del cosmos. Las dos ciudades se definen y diferencian a partir de los amores últimos (las motivaciones íntimas) de sus miembros, pero en las comunidades humanas, y en el transcurrir del tiempo, se encuentran superpuestas, y los -ciudadanos- de una y de otra necesariamente se relacionan entre sí. A partir, entonces, de motivaciones internas de los seres humanos, Agustín construye una concepción de lo político que se inscribe en una **teoría de la historia**. En efecto, las dos ciudades son también una representación del combate que se vive hacia el interior de todo ser humano entre el espíritu y la carne. La razón por la cual las ciudades están mezcladas es porque existen, amores intermedios, que ambas ciudades tienen en común, y cuya consumación es necesaria para acceder a los fines últimos de unos y otros, como, por ejemplo, la satisfacción de necesidades materiales, provisiones de seguridad personal y pública, y el establecimiento de relaciones sociales ordenadas y pacíficas. Estos objetos de los amores intermedios son valorados tanto por los miembros de la ciudad de Dios como por los de la ciudad terrenal, aunque las razones que tienen para buscar su realización son radicalmente*

diferentes. Es en el ámbito de la manifestación de estos amores intermedios en el que funcionan las instituciones políticas, ya que, no obstante, la variedad de formas que toman es su función proveer mecanismos para la consecución de estos bienes comunes a ambas ciudades. El fin principal de las instituciones políticas es el establecimiento de la paz en la Tierra: el valor de la paz terrena, para los miembros de la ciudad de Dios, está referido al conseguimiento de la paz eterna, al goce de la paz celestial. Las sociedades seculares, entonces, son para Agustín formas de organización social dentro de las cuales está contenida la ciudad de Dios, aunque ésta trascendería toda organización terrenal en el camino hacia su último objetivo: la paz eterna. La historia de la humanidad es el marco en el cual se representa el conflicto entre las dos ciudades.” (Tomás Aquino “La ciudad de Dios en Agustín de Hipona)

El sentido de la historia del mundo es que estas dos ciudades se contrapongan y luchen entre sí. Toda la historia de la humanidad no es más que una lucha entre el bien y el mal moral, en la que saldrá vencedora, a pesar de las apariencias en contrario, la ciudad de Dios: *“Pues el bien es inmortal y la victoria ha de ser de Dios”*.

12.-BREVE RESUMEN DE LA “CIUDAD DE DIOS”

La CIUDAD de la que habla San Agustín está claramente definida desde el principio de su obra:

1. Dios es su fundador y su rey; ella vive, aquí debajo de la fe; peregrina entre los impíos, el término de tal peregrinación es el reino de los cielos. Se trata, pues, del proceso de una sociedad sobrenatural en su origen y en su esencia, y, por ello, la denomina como Civitas Dei.
2. Tal Ciudad de Dios tiene que vivir de forma provisional insertada con aquella otra sociedad que no vive la fe, es decir la civitas terrena. Los cristianos forman parte de una y de otra ciudad. Son miembros del Estado y, en este contexto, su religión les impone el deber de comportarse en relación con el mismo, como ciudadanos ejemplares. La única diferencia es que mientras unos actúan por intereses humanos, los otros lo hacen por piedad hacia Dios. No existen razones, según San Agustín, que impidan que las dos ciudades puedan vivir armónicamente.

3. La ciudad de Dios es la encargada de conducir a los hombres hacia la felicidad que todos buscan y que la ciudad terrestre es incapaz de proporcionarles. Mientras que en la ciudad terrenal existen diferentes opciones en el terreno del conocimiento, la moral, etc; la ciudad de Dios no reconoce más que una, formulada por un pequeño número de autores sagrados que dicen todos lo mismo. Esta diferencia fundamental explica que la actitud de la ciudad de Dios, con respecto a la sabiduría, no sea la del estado pagano. Este último se desinteresa de lo que enseñan los filósofos; por ello el nombre místico del nombre de la ciudad terrestre es Babilonia, que quiere decir "confusión". En ella se enseña la verdad junto a la falsedad. De ahí que la nueva sociedad, el magisterio divino que ejerce la ciudad de Dios, tiene por fin mantener la unidad de la sabiduría revelada, que es la ley constitutiva de la ciudad de Dios.

4. El libro XII de "La Ciudad de Dios" deja claro cómo la encarnación y sacrificio de Cristo termina con el mito griego de los ciclos cósmicos, instaurando una *concepción rectilínea del tiempo* Cristo murió una vez para siempre llenando con su pleno sentido la historia, que no es cíclica y uniforme, sino que tiene un principio, un medio y un acabamiento; San Agustín concibe este acontecimiento crucial como la "redención de la esclavitud del tiempo"; pero tal redención sólo se realiza como condenación a peregrinar en el tiempo, como condenación a la historia: paradójicamente, es la historia la que nos redime del tiempo; pero sólo porque en ella se hace presente la eternidad por medio del sacrificio de Cristo. Es la eternidad la que manifestándose en la historia da sentido al tiempo. En cuanto tal, la historia es la lucha de dos ciudades, la Ciudad de Dios y la Ciudad del Diablo, Jerusalén y Babilonia; el dinamismo de esa lucha se halla regido por tres principios: la divina Providencia, el libre albedrío y las fuerzas secretas del mal. Todo está sometido al primero, pero al querer Dios la libertad de las criaturas y del mismo diablo, el libre albedrío se convierte en causa segunda, origen del mal, actuando a su vez en la historia como con-causa. Se genera así la dialéctica de los dos amores como motor de la historia: el amor de Dios y el amor (mal entendido) de sí mismo, la soberbia y el egoísmo.

5.- Aunque las dos ciudades tienen una existencia mística, espiritual, y no se identifican en sus límites y componentes con ninguna organización temporal, San Agustín tiende en ocasiones a confundir la Ciudad de Dios con la Iglesia, y la

Ciudad del Diablo con el Estado. Esta abusiva asimilación está en el origen de lo que se llamará "*agustinismo político*".

13.-EL PENSAMIENTO POLÍTICO

Puede interpretarse de formas diferentes:

a.-Personalmente San Agustín se representó la situación política de los cristianos viendo la ciudad de Dios continuando su peregrinación a través de la ciudad terrestre y reclutando en ésta miembros de toda condición, de toda nacionalidad, que utilizan la relativa paz de la ciudad terrestre para gozar un día de la paz suprema de la Ciudad de Dios. La ciudad de Dios es distinta de la Ciudad terrestre pero compatible con ella. No existe, por tanto, una identificación clara de la Iglesia con la Ciudad de Dios.

b.-Sin embargo, esta visión agustiniana podía servir de base para justificar otras visiones diferentes. Así un día será necesario invocarlo para legitimar el derecho arbitrario que la Iglesia tenía en los asuntos del imperio. Ya en el año 492, el *Papa Gelasio*, hace notar que el emperador es hijo de la Iglesia, no su jefe, y que el poder temporal y el religioso son distintos. De esta manera, el rey está sometido al obispo en el orden espiritual, como el obispo lo está en el orden temporal. No se plantea aún el problema de la autoridad directa o indirecta del Papa sobre el emperador. Para sostener claramente esta tesis antes debería identificarse claramente la ciudad de Dios con la Iglesia, algo que sucederá más tarde. Consiguientemente, aunque tal identificación no parece estar presente de modo claro en San Agustín, lo cierto es que está contenido de forma latente en su teoría de la "*civitas dei, hoc est eius ecclesia*".

14.-RELACIÓN IGLESIA- ESTADO

Requiere una especial atención la teoría agustiniana sobre la Iglesia y el Estado, porque de ella se nutre la Edad Media. El famoso Estado "**teocrático**", con la primacía de la Iglesia sobre el orden temporal, concepción típica del Medioevo, tiene en S. Agustín su principal inspirador. Esta doctrina, que hoy nos parece exagerada y maximalista, resulta comprensible si tenemos en cuenta que S. Agustín juzga siempre lo humano, no en clave jurídica, como ocurre hoy, sino en clave de su sentido último, es decir, según el criterio moral y religioso. En S. Agustín – y en esto se parece a Platón -, todo es juzgado en vistas al Bien supremo, que es Dios. **El Estado, para S. Agustín, no puede encarnar la justicia**

verdadera, no será realmente un Estado moral, a menos que sea un Estado cristiano; es el cristianismo lo que hace a los hombres ser buenos ciudadanos. Según esto, la Iglesia, en cuanto poseedora de la verdad y de los principios del bien, está llamada a ser como la levadura en la masa, es decir, debe impregnar la vida del Estado de sus principios. No puede haber, por tanto, separación de Iglesia y Estado. La Iglesia es la única sociedad perfecta y, en cuanto tal, es superior al Estado. Más aún, tiene el derecho de valerse del Estado y su poder para extender e implantar la verdadera justicia en el mundo, que no es otra que la cristiana (teocratismo).

15.-AGUSTÍN: UNA SEÑALADA CONQUISTA DE LA GRACIA

“Permitidme hablaros de otra señalada conquista de la gracia divina en edad tardía, y apreciaréis cómo hace Dios un confesor, un santo y doctor de su Iglesia a partir del pecado y la herejía juntos. No bastaba que el padre de las escuelas cristianas de Occidente, autor de mil obras y campeón de la gracia fuera un pobre esclavo de la carne, sino que era también víctima de un intelecto equivocado. El mismo que por encima de otros iba a exaltar la gracia de Dios experimentó como pocos la impotencia de la naturaleza. Agustín, que no tomaba en serio su alma ni se preguntaba cómo podría limpiarse el pecado, se aplicó a disfrutar de la carne y el mundo mientras le duraba su juventud y la fuerza, aprendió a juzgar sobre todo lo verdadero y lo falso mediante su capricho personal y su fantasía, despreció a la Iglesia Católica, que hablaba demasiado de fe y sumisión, hizo de su propia razón la medida de todas las cosas, y se adhirió a una secta pretendidamente filosófica e ilustrada, ocupada en corregir las vulgares nociones católicas sobre Dios, Cristo, el pecado, y el camino de la salvación. En esta secta permaneció varios años, pero lo que pretendió no le satisfizo. Le agradó por un tiempo, hasta que descubrió entonces que no había encontrado la verdad y se preguntaba dónde hallaría y quién le llevaría hasta ella.

¿Por qué no entró enseguida en la Iglesia Católica? Porque, aunque no veía la verdad en ningún otro sitio, aún no estaba seguro de que se encontraba allí. Imaginaba algo como estrechez e irracionalidad en la doctrina católica, sencillamente porque no poseía el don de la fe. Un gran conflicto se inició en su interior: el conflicto de la naturaleza con la gracia, de la naturaleza -la carne y

la falsa razón- contra la conciencia y la voz del espíritu divino, que le invitaban a cosas mejores. A pesar de hallarse todavía en pecado, Dios le visitaba y concedía los frutos de influencias saludables que a la larga iban a salvarle. Pasó el tiempo; y mirándole como su ángel guardián podía hacerlo, se diría que a pesar de mucha resistencia a la gracia y encontrarse todavía alejado de Dios, el favor divino se abría paso en su alma, y él se aproximaba a la Iglesia. No lo sabía, no era capaz de examinarse a sí mismo, pero un intenso interés hacia él y una alegría particular crecían entre los habitantes del cielo. Finalmente entró en contacto con un gran santo, y aunque al principio pretendía no reconocerle como tal, su atención se detuvo en él, y no pudo evitar de aproximársele más y más. Comenzó a observarle, a pensar en él, a preguntarse si aquel hombre virtuoso era feliz. Aparecía con frecuencia en la Iglesia para oírle predicar, y un día se animó a pedirle consejo sobre el camino que buscaba. Se le planteó entonces un conflicto final con la carne.

Era duro, muy duro, abandonar por siempre satisfacciones de años. ¿Cómo podría arrancarse del atractivo pecado y andar el camino severo que lleva al cielo? Pero la gracia de Dios le atrajo con mayor fuerza, y le convenció a la vez que le vencía. Convenció a su razón y prevaleció sobre él. Y el que sin ella habría vivido y muerto como hijo de las tinieblas, llegó a ser bajo su poder admirable un ejemplo vivo de santidad y verdad.

¿Verdad que este hombre se encontraba mejor equipado que cualquier otro para persuadir a sus hermanos, como él mismo había sido persuadido, y predicar la doctrina que antes había despreciado?

No es que el pecado sea mejor que la obediencia, o el pecador sea mejor que el justo. Pero Dios, en su misericordia, usa el pecado contra el pecado mismo, convierte las faltas pasadas en un beneficio presente; mientras borra el pecado y debilita su poder, lo deja en el penitente de modo que éste, conocedor de sus artimañas, sepa atacarlo con eficacia cuando lo descubre en otros hombres; mientras Dios con su gracia limpia el alma como si nunca se hubiera manchado, le concede con ternura y compasión hacia los demás pecadores y una experiencia sobre cómo ayudarlos, mayores que si nunca hubiera pecado; finalmente, en esos casos extraordinarios a los que me he referido, nos presenta, para nuestra instrucción y consuelo, lo que puede obrar a favor del hombre más culpable que acuda sinceramente a Él en busca de perdón y remedio. La

magnanimidad y el poder de la gracia no conocen límite. El hecho de sentir dolor por nuestros pecados y suplicar el perdón de Dios es como una señal presente en nuestros corazones de que Él nos concederá los dones que le pedimos. En su poder está hacer lo que desea en el espíritu del hombre, porque es infinitamente más poderoso que el malvado espíritu al que se ha vendido el pecador, y puede expulsarle del alma. (John H. Newman “Discursos sobre la fe”)

BIBLIOGRAFÍA

- Frederic Copleston, H^a de la Filosofía, Vol., II Y III, Ed. Ariel 1981
- Étienne Gilson, “La filosofía en la Edad Media, Ed. Gredos, 1982
- F. Canals Vidal, “Sobre la esencia del conocimiento” Ed. PPU, 1987
- Ángel González Álvarez, “Tratado de Metafísica”, Ed. Gredos, 1986
- Juan Pegueroles, “San Agustín, un platonismo cristiano, Ed. PPU, 1985
- Eudaldo Forment, “El problema de Dios en la Metafísica, Ed. PPU, 1986
- “Antología y Comentarios de textos, Alhambra 1982.
- J, Ferrater Mora, Diccionario de Filosofía, ed. Ariel, 1994
- Javier Echegoyen Ollera, “H^a de la Filosofía, VOL. II, Ed., Edinumen.
- Padres agustinos web@augustinus.it

TEXTOS ENTRESACADOS DE:

- “*Las Confesiones*”,
- “*De civitate Dei*”,
- “*Soliloquios*”,
- “*De immortalitate animae*.”
- “*De libero arbitrio*,

AGRADECIMIENTOS A:

Isaac Riera, M.S.C., con el que inicié mis clases de filosofía, como profesor, y por su estimada aportación al conjunto de este trabajo. Y a Manoli Molera, hermana, que me ayudó en la elaboración del trabajo.