

# La filosofía de Agustín de Hipona

## El cristianismo y la filosofía

1. La relación de los primeros pensadores cristianos con la filosofía fue compleja. Mientras unos mostraron su hostilidad hacia la filosofía, considerándola enemiga de la fe, otros vieron en la filosofía un arma para defender con la razón sus creencias religiosas. Las características de la filosofía griega, que los latinos no hacen sino seguir, no permitían esperar una fácil síntesis entre ambas. El planteamiento griego del tema de Dios, por ejemplo, se limitaba a su interpretación como inteligencia ordenadora, como causa final, o como razón cósmica, tal como aparece en Anaxágoras, Aristóteles y los estoicos, respectivamente. Los cristianos, sin embargo, por Dios entenderán un ser providente, preocupado por los asuntos humanos; un ser encarnado, que adopta la apariencia humana con todas sus consecuencias; un ser creador, omnipotente, único, pero también paternal. Y resulta difícil, por no decir imposible, encontrar tal visión de Dios en ningún filósofo griego.

2. No menor dificultad representa la adecuación de la noción de verdad del cristianismo a la de la filosofía griega; el origen divino de la verdad hace, para los cristianos, de su verdad, la verdad, a secas. Esta postura difícilmente se puede reconciliar con la tendencia griega a la racionalidad y su aceptación de los límites del conocimiento. También en el caso del hombre se parte de concepciones distintas; para los cristianos el hombre ha sido hecho a imagen de Dios y, dotado de un alma inmortal, su cuerpo resucitará al final de los tiempos (lo que supone una concepción lineal de la historia, opuesta a la concepción cíclica de los griegos), uniéndose a aquélla, siendo juzgado y mereciendo una recompensa o un castigo por su conducta (lo que supone las nociones de culpa o pecado y arrepentimiento o redención).

3. A pesar de estas dificultades, los pensadores cristianos encuentran con el platonismo (y con el neoplatonismo, pero también con algunas teorías estoicas) algunas coincidencias que les animan a inspirarse en dicha corriente filosófica para justificar, defender, o simplemente comprender su fe. Entre ellas, merecen destacarse el dualismo platónico, con la distinción de un mundo sensible y un mundo inteligible, y la explicación de la semejanza entre ambos a partir de las teorías de la imitación o la participación; la existencia del demiurgo, entidad "configuradora" del mundo sensible, (lo que, para los cristianos, lo acercaba a la idea de "creación"); y la idea de Bien, como fuente de toda realidad, identificada con la idea de Uno, lo que se interpretaba como una afirmación simbólica del monoteísmo y de la trascendencia de Dios.

4. También respecto al hombre, la afirmación de su composición dualista, alma y cuerpo, y la afirmación de la inmortalidad del alma se consideraron apoyos sólidos para la defensa

de las creencias cristianas; pero también la afirmación platónica de un juicio final en el que se decide el posterior destino de las almas, aunque chocaran con el platonismo tanto la afirmación cristiana de la resurrección de los cuerpos como la de la creación del alma, inmortal, sí, pero no eterna, ingenerada.

5. Cuando San Agustín comienza la elaboración de su síntesis filosófica parte ya de una previa adaptación de la filosofía al cristianismo realizada por los pensadores cristianos de siglo III, fundamentalmente. En su obra analizará los distintos sistemas filosóficos griegos mostrando una especial admiración por Platón (pese a que, al parecer, sólo conocía el Fedón y Timeo), recibiendo una fuerte influencia del neoplatonismo así como del estoicismo, del que aceptó numerosas tesis, aclarándonos, de este modo las influencias recibidas. Por el contrario el epicureísmo, el escepticismo y el aristotelismo serán objeto de rechazo. La magnitud, la profundidad y, no obstante, la novedad de su obra le convertirán en el pensador más relevante del cristianismo, ejerciendo una influencia continuada a través de los siglos en el ámbito del cristianismo.

### **La filosofía de Agustín: La razón y la fe**

No hay una distinción clara entre razón y fe en la obra de San Agustín, lo que marcará el discurrir de todo su pensamiento. Existe una sola verdad, la revelada por la religión, y la razón puede contribuir a conocerla mejor. "Cree para comprender", nos dice, en una clara expresión de predominio de la fe; sin la creencia en los dogmas de la fe no podremos llegar a comprender la verdad, Dios y todo lo creado por Dios (la sabiduría de los antiguos no sería para él más que ignorancia); "comprende para creer", en clara alusión al papel subsidiario, pero necesario, de la razón como instrumento de aclaración de la fe: la fe puede y debe apoyarse en el discurso racional ya que, correctamente utilizado, no puede estar en desacuerdo con la fe, afianzando el valor de ésta. Esta vinculación profunda entre la razón y la fe será una característica de la filosofía cristiana posterior hasta la nueva interpretación de la relación entre ambas aportada por santo Tomás de Aquino, y supone una clara dependencia de la filosofía respecto a la teología.

#### **El conocimiento**

1. Aunque sin llegar a elaborar una teoría del conocimiento San Agustín se ocupará del problema del conocimiento, tratando de establecer las condiciones en las que se puede dar el conocimiento de la verdad, según el ideal cristiano de la búsqueda de Cristo y la sabiduría.

2. Ante el desarrollo del escepticismo defendido por la Academia nueva, con cuyas tesis había simpatizado anteriormente, San Agustín considerará fundamental la crítica del mismo. Niegan los escépticos la posibilidad de alcanzar certeza alguna. Ante ello San

Agustín replica afirmando la necesaria certeza de la propia existencia: ¿puedo razonablemente dudar de mi existencia, aun suponiendo que todos mis juicios estuvieran siempre equivocados? No, dice San Agustín, ya que aun en el caso de que me engañarse no dejaría de existir (al menos el juicio "si fallor, sum" sería siempre verdadero, asegurando la certeza de mi existencia); pero la certeza es triple, ya que el hombre existe, vive y entiende.

3. En ese conocimiento cierto que tiene la mente de sí misma y por sí misma, en la experiencia interior, asentará San Agustín la validez del conocimiento. Así, no puedo dudar de la certeza de los principios del entendimiento, como el principio de no contradicción; ni de la certeza de las verdades matemáticas. Tampoco puedo dudar de la certeza de la realidad exterior, en la que vivo. No obstante la mente, buscando la verdad en sí misma, se trascenderá a sí misma al encontrar en ella las ideas, verdades inmutables que no pueden proceder de la experiencia.

4. Distinguirá San Agustín varios tipos de conocimiento, asegurada su posibilidad: el conocimiento sensible y el conocimiento racional; el conocimiento racional, a su vez, podrá ser inferior y superior. El conocimiento sensible es el grado más bajo de conocimiento y, aunque realizado por el alma, los sentidos son sus instrumentos; este tipo de conocimiento sólo genera en mí opinión, doxa, tipo de conocimiento sometido a modificación, dado que versa sobre lo mutable (puede observarse la clara dependencia platónica del pensamiento agustiniano); al depender del objeto (mutable) y de los sentidos (los instrumentos) cualquier deficiencia en ellos se transmitirá al conocimiento que tiene el alma de lo sensible. El verdadero objeto de conocimiento no es lo mutable, sino lo inmutable, donde reside la verdad. Y el conocimiento sensible no me puede ofrecer esta verdad.

5. El conocimiento racional, en su actividad inferior, se dirige al conocimiento de lo que hay de universal y necesario en la realidad temporal, y es el tipo de conocimiento que podemos llamar ciencia (como los conocimientos matemáticos). Ese tipo de conocimiento depende del alma, pero se produce a raíz del "contacto" con la realidad sensible, siendo ésta la ocasión que permite que la razón origine tales conocimientos universales.

6. El conocimiento racional, en su actividad superior, es llamado por San Agustín sabiduría; es el auténtico conocimiento filosófico: el conocimiento de las verdades universales y necesarias, las ideas, siguiendo a Platón. Hay, pues, una gradación del conocimiento, desde los niveles más bajos, sensibles, hasta el nivel más elevado, lo inteligible, la idea: "Las ideas son formas arquetípicas o esencias permanentes e inmutables de las cosas, que no han sido formadas sino que, existiendo eternamente y de manera inmutable, se hallan contenidas en la inteligencia divina" (Quaestio XLVI, De ideis, 2).

7. Las ideas se encuentran, pues, en la mente de Dios. ¿Cómo se alcanza el conocimiento de las ideas? Dado su alejamiento de lo sensible, realidad en la que se encuentra el hombre, las ideas sólo se pueden conocer mediante una especial iluminación que Dios concede al alma, a la actividad superior de la razón. El verdadero conocimiento depende, pues, de la iluminación divina. ¿Cómo interpretar esta iluminación? Según la llamada interpretación ontologista la iluminación significaría que el alma contempla directamente las ideas o esencias en la mente divina, lo que plantea problemas teológicos, dado que de alguna manera el alma contemplaría la esencia divina.

8. Otras interpretaciones conciben la iluminación como un poder que Dios concede a la razón, una virtud especial por la que el alma queda capacitada para alcanzar por sí misma las verdades eternas, pero que el alma no posee por naturaleza. Para otros la explicación nos la daría el símil que establece Platón entre el sol y el Bien: la idea de Bien ilumina todas las demás realidades permitiendo que sean captadas (presentándose así como la fuente del ser y del conocimiento).

#### Antropología y psicología

1. El ser humano es un compuesto de cuerpo (materia) y alma (forma). Por supuesto que la realidad más importante es el alma, dentro de la más estricta tradición platónica, concibiendo el cuerpo como un mero instrumento del alma. El alma es una sustancia espiritual y, tal como nos la presenta Platón en el Fedón, simple e indivisible. Asume todas las funciones cognitivas de las que la más importante será la realizada por la razón superior, ya que tiene como objeto la sabiduría (y es en ella en donde se da la iluminación). Además de las funciones propias de la inteligencia le corresponden también las de la memoria y la voluntad, adquiriendo ésta última un especial protagonismo en su pensamiento, al ser considerada una función superior al entendimiento.

2. El alma es inmortal, pero a diferencia de lo que ocurría en el platonismo no es eterna. Los argumentos para defender la inmortalidad proceden del platonismo: siendo el alma de naturaleza simple no puede descomponerse, ya que no tiene partes; por lo que ha de ser indestructible, inmortal. Por lo que respecta a la explicación de su origen San Agustín oscila entre dos posiciones: el creacionismo y el generacionismo o traducianismo. Según la primera Dios crearía el alma con ocasión de cada nuevo nacimiento de un ser humano (lo que plantearía problemas a la hora de explicar el pecado original ¿Crearía Dios almas imperfectas, manchadas por el pecado original?).

3. Según la otra teoría el alma se transmitiría de padres a hijos al ser generada por los padres, igual que éstos generan el cuerpo (de este modo se podría explicar la transmisión del pecado original, pero plantearía el problema de la unidad y simplicidad del alma

individual ¿Transmitirían los padres una parte de su alma a sus hijos? ¿Quedaría entonces la suya fragmentada? etc.)

## Dios

1. El tema que más ocupa a San Agustín es el tema de Dios. Su filosofía es predominantemente una teología, siendo Dios no sólo la verdad a la que aspira el conocimiento sino el fin al que tiende la vida del hombre, que encuentra su razón de ser en la beatitud, en la visión beatífica de Dios que alcanzarán los bienaventurados en la otra vida, para cuya obtención será necesario el concurso de la gracia divina.

2. San Agustín no se preocupa, sin embargo, de elaborar pruebas sistemáticas de la existencia de Dios, aunque propone diversos argumentos que ponen de manifiesto su existencia, haciéndolo con esa estricta intención. Entre ellos se encuentran los que, a partir del orden observable en el mundo, concluyen la existencia de un ser supremo ordenador, o los basados en el consenso, que recalcan la universalidad de la creencia en dioses por parte de todos los pueblos conocidos.

3. También encuentra a Dios en el interior del hombre, a donde San Agustín acostumbra a dirigirnos para encontrar en nosotros la verdad. Es precisamente por ese camino por el que vamos a encontrar la que suele considerar con propiedad la demostración de la existencia de Dios a partir de las ideas o verdades eternas: el fundamento de tales verdades inmutables no puede estar en las cosas creadas, que son cambiantes, sino que ha de estar en un ser inmutable y eterno, a su vez, es decir, en Dios.

4. Respecto a la creación, es el resultado de un acto, libre, de Dios. No obstante, las esencias de todas las cosas creadas se encontraban en la mente de Dios como ejemplares o modelos de las cosas, tanto de las creadas en el momento original como de las que irían apareciendo con posterioridad, es decir, de todo lo posible, pero no existente todavía. Es el llamado ejemplarismo, que se complementa con la teoría, de origen estoico, de las rationes seminales. Los seres materiales se componen de materia y forma, pero no todos han sido creados en acto desde el principio del mundo. En el momento de la creación Dios depositó en la materia una especie de semillas, las rationes seminales, que, dadas las circunstancias necesarias, germinarían, dando lugar a la aparición de nuevos seres que se irían desarrollando con posterioridad al momento de la creación.

5. En el acto de la creación Dios crea, pues, unos seres en acto y otros en potencia, como rationes seminales, por lo que todos los seres naturales habrían sido creados desde el principio del mundo, aunque no todos existirían en acto desde el principio.

## Ética y política

1. La ética agustiniana, aunque inspirada directamente por los ideales morales del cristianismo, aceptará elementos procedentes del platonismo y del estoicismo, que encontramos también en otros aspectos de su pensamiento. Así, compartirá con ellos la conquista de la felicidad como el objetivo o fin último de la conducta humana; este fin será inalcanzable en esta vida, dado el carácter trascendente de la naturaleza humana, dotada de un alma inmortal, por lo que sólo podrá ser alcanzado en la otra vida.

2. Hay aquí una clara similitud con el platonismo, mediante la asociación de la idea de Bien con la de Dios, pero prevalece la inspiración cristiana al considerar que la felicidad consistiría en la visión beatífica de Dios, de la gozarían los bienaventurados en el cielo, tras la práctica de la virtud. Además, hay que tener en cuenta que es necesaria la gracia de Dios para poder alcanzar tal objetivo, lo que hace imposible considerar la salvación como el simple efecto de la práctica de la virtud, (entre otras cosas por la imperfección de la naturaleza humana que supone el pecado original), y planteará no pocos problemas teológicos, recurrentes a lo largo de la historia del cristianismo.

3. Respecto al problema de la existencia del mal en el mundo (si Dios es la suma Bondad ¿por qué lo permite?) la solución se alejará del platonismo, para quien el mal era asimilado a la ignorancia, tanto como del maniqueísmo, para quien el mal era una cierta forma de ser que se oponía al bien; para San Agustín el mal no es una forma de ser, sino su privación; no es algo positivo, sino negativo: carencia de ser, no-ser. Todo lo creado es bueno, ya que el ser y el bien se identifican.

4. En cuanto a la sociedad y la política, San Agustín expone sus reflexiones en *La ciudad de Dios*, obra escrita a raíz de la caída de Roma en manos de Alarico y de la desmembración del imperio romano. Los paganos habían culpado a los cristianos de tal desastre, argumentando que el abandono de los dioses tradicionales en favor del cristianismo, convertido desde hacía tiempo en la religión del imperio, había sido la causa de la pérdida del poder de Roma y de su posterior destrucción. En esa obra San Agustín ensaya una explicación histórica para tales hechos partiendo de la concepción de la historia como el resultado de la lucha de dos ciudades, la del Bien y la del Mal, la de Dios y la terrenal, de la luz y de las tinieblas.

5. La ciudad de Dios la componen cuantos siguen su palabra, los creyentes; la terrenal, los que no creen. Esa lucha continuará hasta el final de los tiempos, en que la ciudad de Dios triunfará sobre la terrenal, apoyándose San Agustín en los textos sagrados del Apocalipsis para defender su postura. De hecho, la oposición señalada será utilizada posteriormente para defender la prioridad de la Iglesia sobre los poderes políticos, exigiendo su sumisión,

lo que ocurrirá en la alta edad media. Asegurada esa dependencia, San Agustín aceptará que la sociedad es necesaria al individuo, aunque no sea un bien perfecto; sus instituciones, como la familia, se derivan de la naturaleza humana, siguiendo la teoría de la sociabilidad natural de Aristóteles, y el poder de los gobernantes procede directamente de Dios.

Texto consultado en: [http://www.webdianoia.com/medieval/agustin/agustin\\_filo.htm](http://www.webdianoia.com/medieval/agustin/agustin_filo.htm)