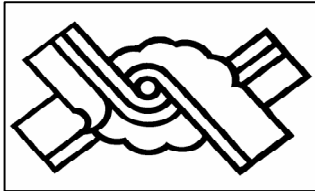
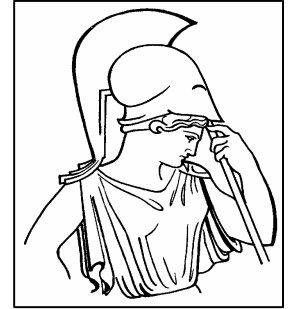




**Universidad Nacional
Autónoma de México**

**Facultad de
Filosofía y
Letras**



**Instituto de
Investigaciones Filosóficas**

Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía

**La ética como cultivo de la vida interior en san Agustín: una
lectura a partir de la hermenéutica analógica**

Tesis que para optar por el grado de
Maestro en Filosofía
Presenta

Fernando Aurelio López Hernández

Asesor: Dr. Mauricio Beuchot Puente

Ciudad de México
Mayo de 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedico este trabajo a:

mi esposa Flor,

mis hijos Santiago y Samuel,

mis papás y mis hermanos,

mis amigos y familiares.

Agradezco especialmente por su gentileza para leer y comentar mi tesis a la Dra. Julieta Lizaola, a la Dra. Elsa Cross, a la Dra. Rebeca Maldonado, al Dr. Luis Ramos y, finalmente, al Dr. Mauricio Beuchot por su asesoría.

La ética como cultivo de la vida interior en san Agustín: una lectura a partir de la hermenéutica analógica

Introducción.....5

Capítulo I: Nota sobre la hermenéutica analógica.....8

1. La hermenéutica en general
 - a) Noción
 - b) Referencias históricas y relevancia
2. La analogía
 - a) Noción y tipos de analogía
 - b) El razonamiento analógico
3. La hermenéutica analógica
 - a) Características generales
 - b) La hermenéutica analógica y la ontología
 - c) La ética y la hermenéutica analógica
 - d) La argumentación en la hermenéutica analógica

Capítulo II: Contexto en torno a san Agustín.....25

1. Atenas y Jerusalén
2. Cristianismo y filosofía
3. La Patrística
 - a) Introducción y división
 - b) Los Padres de la Iglesia y la filosofía
 1. Padres griegos
 2. Padres latinos
 - c) Importancia de la Patrística
4. La senda heterodoxa: gnosticismo y maniqueísmo
 - a) Gnosticismo
 - b) Maniqueísmo
5. El neoplatonismo

Capítulo III: Nota biográfica sobre san Agustín.....43

1. Marco histórico
2. Tagaste: los primeros años
3. Cartago, tres hallazgos decisivos: Cicerón, el amor terreno, y el maniqueísmo
4. Profesor y escritor; dudas sobre el maniqueísmo
5. Milán: encuentro con san Ambrosio y el neoplatonismo
6. La conversión
7. San Agustín, filósofo cristiano
8. Sacerdote, obispo y predicador
9. Los años finales

Capítulo IV: La ética en san Agustín como cultivo de la vida interior.....53

1. Deslindes iniciales
2. El hombre interior, Dios y la iluminación
3. Cristo, Maestro Interior
4. El amor como categoría ética fundamental

Conclusiones.....67**Apéndice: La ética desde la vida interior, antecedentes en la filosofía griega.....72****Bibliografía.....75**

INTRODUCCIÓN

Es innegable que el cristianismo cambió definitivamente el devenir de la filosofía clásica y posclásica: nuevos problemas y diferente modo de tratar las viejas cuestiones surgen con el advenimiento y consolidación del cristianismo. Prácticamente todos los temas relevantes de la filosofía griega son replanteados desde la óptica del Evangelio: las relaciones entre la libertad y la gracia, el concepto de “creación”, el conocimiento del Ser por excelencia y el posible esclarecimiento de sus atributos, la fundamentación de la totalidad de lo real, las relaciones entre belleza, justicia y bien o la necesidad de argumentar para llegar a la verdad, son sólo algunos de los asuntos que se pueden rastrear y estudiar con provecho en la obra de los Padres de la Iglesia y, por supuesto, en las doctrinas escolásticas.¹

En este contexto, me parece relevante recordar que en el *Sermón 43* san Agustín afirma: “Cree para comprender, comprende para creer”, para poner de manifiesto la interrelación o reciprocidad entre ambas esferas, razón y fe. Por ello, en su obra se destaca siempre el interés por explicar racionalmente aquello que la fe acepta; pero también en iluminar desde la revelación de Dios, los contenidos de la inteligencia y las conclusiones a las cuales ésta llega. Así, es posible reconocer la doble dirección de la ética de agustiniana, pues es natural y sobrenatural a la vez; busca, ciertamente, la vida virtuosa, pero también la vida bienaventurada, pues aquella no es posible sin ésta.

Como pensador, san Agustín fue excepcional en muchos sentidos, pero lo que más destaca es que para él la verdad no sólo es objeto de entendimiento o comprensión, sino de disfrute, pues cree que “la posesión de la verdad, antes que ser objeto de la ciencia, lo es la sapiencia o sabiduría. Y la búsqueda de la verdad no es un método, sino un ‘camino espiritual’, un peregrinaje, un ‘itinerario.’²

¹ Al respecto afirma Gilson: “La Edad Media, quizá no haya sido tan filosóficamente estéril como se dice, y tal vez se deban a la influencia preponderante ejercida por el Cristianismo en el transcurso de ese período alguno de los principios directores en que la filosofía moderna se ha inspirado. Examínese sumariamente la producción filosófica de los siglos XVII, XVIII y aun XIX, y se discernirán inmediateamente caracteres que parecen de difícil explicación si no se toma en cuenta el trabajo de reflexión racional desarrollado por el pensamiento cristiano entre el fin de la época helenística y el comienzo del Renacimiento. Etienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 2004, p. 22.

² José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía, Tomo I*, Madrid, Alianza editorial, p. 76.

Ahora bien, reconociendo el hecho de que una investigación académica tiene un conjunto de motivaciones teóricas que le dan razón de ser, tales como la especialización o profundización en un problema particular para poder, eventualmente, descubrir nuevos significados o interpretar con mayor justeza un texto, autor o teoría, es fundamental, también, asumir plenamente que ninguna investigación auténtica deja de lado motivaciones que promueven el quehacer del investigador por medio del cual busca hallar respuestas a preguntas fundamentales de su existencia.³

Por ello, el presente trabajo se propone fundamentalmente dos cosas, a saber: primero, poner de manifiesto la vitalidad de la ética de san Agustín cuyos rasgos neoplatónicos se funden en la experiencia de certeza, confianza y esperanza que contiene el mensaje central del Evangelio: el amor. Dicha vitalidad surge en san Agustín a partir de una exhortación permanente por volver al “hombre interior”, desde donde es posible la consolidación no sólo de la excelencia humana, sino de la bienaventuranza. Segundo, mostrar la valía del *ethos* cristiano en tiempos en los que las crisis de valores y el derrumbe de las instituciones son manifiestos.⁴

Para cumplir con tales propósitos, me permito “mirar a san Agustín” desde el prisma de la hermenéutica analógica pues la obra del Obispo de Hipona no tiene pretensiones univocistas, es más bien retórica, literaria, vivencial, y hasta “dispersa”, pero no equívoca. El trabajo está dividido en cuatro partes: en la primera se aborda de manera general y esquemática a la hermenéutica analógica para establecer parámetros conceptuales mínimos; en la segunda parte se presenta el contexto filosófico de Agustín: la Patrística y sus relaciones con el pensamiento vigente y vigoroso de su época; en la tercera se dibujan “pinceladas para un retrato” de su vida y su obra; en la cuarta, por último, la intención es mostrar que además de la visión más o menos tradicional de la ética agustiniana en la que

³ Según Jean Grondin, la pregunta fundamental de la filosofía es ¿cuál es el sentido de la existencia? Cfr. *Del sentido de la vida, un ensayo filosófico*, 2005.

⁴ “Una de las grandes éticas de la humanidad es, por cierto, la de Agustín, porque, aun haciendo abstracción de otros méritos, es la experiencia directa de un *ethos*, del *ethos* cristiano en su autenticidad más nativa. Es, para decirlo en una palabra, el antípoda más resuelto de una ética elaborada *more geometrico*. Clara y ordenada como la mente de que procede, no son estas cualidades, sin embargo, el resultado de una formación libresca, sino la expresión natural de la intuición fulgurante y del sentimiento en plena eclosión vital. Intuición racional y sentimiento afectivo; por esto es la ética agustiniana una ética integral, por cuanto es el traslado fiel de todas las fuerzas, lógicas y alógicas, que informan el carácter del hombre.” Antonio Gómez Robledo, *Ética de san Agustín*, en “Dianoia, Anuario de Filosofía”, año 1, num. 1, 1955, México, FCE., p. 238.

se subrayan sus logros en torno al problema del libre albedrío y su solución al problema del mal, lo que hay que destacar verdaderamente es el acento que san Agustín pone en la vida interior (sin la cual no sólo la ética es imposible, sino también su epistemología y ontología). Con el ánimo de ponderar esta perspectiva interiorista de la ética desde la tradición filosófica previa a san Agustín, el trabajo culmina con un breve apéndice donde trato con somera concreción a Heráclito, Sócrates y Plotino.

Termino esta introducción con un agradecimiento y una referencia. El primero es para al Dr. Mauricio Beuchot por su infinita paciencia caritativa, confesión viva de un cristiano auténtico: “su ejemplo nos enseña a creer en ellos”. La referencia es de Max Weber y la encontré en un texto de George Steiner. Me di cuenta que en ella no sólo se describe en pocas palabras el trabajo del hermeneuta, sino que, además, subraya cómo el alma del interprete-investigador va de por medio en su quehacer intelectual; es, pues, una exhortación genuina para vivir con intensidad las labores del espíritu.

Aquel que no sea capaz de ponerse anteojeras [...] y convencerse de que el estado de su alma depende de si su interpretación particular de un determinado pasaje de un manuscrito es correcta, será siempre ajeno a la ciencia y al saber.⁵

⁵ Max Weber, citado por George Steiner, en *La idea de Europa*, México, FCE, 2006, p. 52.

CAPÍTULO I

NOTAS SOBRE HERMENÉUTICA ANALÓGICA

1) La hermenéutica en general

a) Noción

En su libro *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*¹, Mauricio Beuchot señala que en la filosofía contemporánea prima el “imperio de la hermenéutica”. Sin embargo, es evidente que dicho imperio no se caracteriza por ser uno y el mismo para todos. De ahí que una posible aproximación a su definición conlleve sus dificultades. Mas, como en casi todo lo que tiene que ver con filosofía, resulta siempre indispensable remontarse a la antigüedad para ir discerniendo o delimitando los conceptos. Al respecto señala Ferrater Mora: “La voz ἑρμηνεία significa primariamente ‘expresión (de un pensamiento)’, de ahí explicación y, sobre todo, interpretación del mismo.”² En todo caso, para acercarse a la definición de hermenéutica resulta, sin duda, relevante recuperar el papel que desempeñaba el dios Hermes en el contexto de la Grecia antigua:

Hermes traslada-traduce la voluntad de los dioses a un lenguaje accesible a los hombres, estando también presente en la palabra ‘hermeneuein’ cuando se entiende, en particular, como el arte o la técnica del ‘hermeneutés’ o intérprete que se encarga de traducir a un lenguaje inteligible, al propio griego, lo dicho de un modo extraño, incomprensible, “bárbaro”, y cuando se entiende de un modo más general, como la acción de explicar o de “significar algo hablando”.³

¹ Cf. Mauricio Beuchot, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, México, Universidad Intercontinental, 1996.

² *Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza editorial, 1981.

³ Luís Garagalza, “Hermenéutica filosófica”, en Andrés Ortiz Osés, (director), *Diccionario de hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997, p. 252.

Por ello, es válido señalar que la hermenéutica es, sin más, la teoría o la disciplina de la interpretación.

Ahora bien, el acto interpretativo tiene como objetivo o finalidad la comprensión del texto mismo a través de la contextualización: “descontextualiza para recontextualizar, llega a la contextualización después de una labor elucidatoria y hasta analítica.”⁴

Dicha contextualización puede, sin embargo, darse de distinta manera. Así, Mauricio Beuchot distingue las siguientes clases de hermenéutica: la intransitiva o reconocitiva, que persigue el “entender por sí mismo”; la transitiva o reproductiva, que pretende “hacer entender”, y la normativa, cuya finalidad es “regular la conducta”. Asimismo, señala que la hermenéutica puede ser teórica (*docens*) cuando se trata de la teoría misma de interpretar, o bien práctica (*utens*) en tanto que instrumento para interpretar:

prefiero hablar de una hermenéutica *docens* como teoría general de la interpretación; y una hermenéutica *utens*, viva, que va al caso concreto, adaptando de manera proporcional las reglas que ha derivado de su doctrina y de su práctica, según lo que tiene de prudencia o *phrónesis*.⁵

Pero, si la hermenéutica interpreta para comprender, el fundamento esencial de la misma es *la sutileza*: para entender o implicar; para explicar y para aplicar. Entender buscando el significado textual, intratextual e intertextual. Explicar para advertir la conexión de un texto con los objetos que designa. Aplicar para traducir a uno mismo la posible intención del autor; por ello, la hermenéutica tiene que ver con la sintaxis, la semántica y la pragmática.

El centro del acto hermenéutico, es decir, interpretativo, es el texto, pero a los extremos del mismo están el autor y el lector, el que escribe y el que lee. “La verdad del texto comprende el significado o la verdad del autor y el significado o la verdad del lector, y vive de su dialéctica”⁶. De modo, pues, que el significado del texto no depende sólo de la intencionalidad del autor, sino también de la del lector.⁷ El dialogo, este sentido, adquiere

⁴ Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, UNAM, 2005, p. 12.

⁵ *Ibíd.*, p. 15.

⁶ *Ibíd.*, p. 18.

⁷ Beuchot señala que el texto actualiza cierta intencionalidad, pero esta puede ser de diferente tipo: consciente y explícita, consciente y tácita, inconsciente y explícita, inconsciente y tácita. *Cf. Ibíd.*, p. 18.

singular relevancia para la hermenéutica: entre el lector y el texto y, a través de él, entre el lector y el autor.

La interpretación, sin embargo, hay que subrayarlo, es posible sólo donde hay polisemia: la expresión unívoca no requiere interpretación, pero es evidente que la multivocidad se da tanto en la realidad misma como en el ser y quehacer humanos. De este modo el lenguaje adquiere una dimensión que va más allá de lo puramente instrumental y se advierte su carácter epistemológico y ontológico:

Se trata de pensar “desde el lenguaje como centro” y de pensar el lenguaje como centro en el que el espíritu (hombre) y la realidad (ser) se conjugan y se representan como en su unidad originaria [...]. Tanto el lenguaje como el mundo que en él se articula y conforma tienen, por su misma correlación, un carácter objetivo-subjetivo: no hay acceso al mundo sin mediación lingüística y, viceversa, todo lenguaje comporta una interpretación del mundo.⁸

Un asunto de capital importancia surge al situar al lenguaje como centro: aspirar a desentrañar sentido y significado “más allá” de lo aparente; de ahí que, en el horizonte de la hermenéutica, el símbolo se destaque como una categoría fundamental,⁹ pues “traspone a partir o a raíz de algo fundado un plus de significación que desborda el mero significado”¹⁰.

Por último, en cuanto a la metodología o los caminos que sigue la hermenéutica en su labor interpretativa, Mauricio Beuchot propone que habría que reconocer las siguientes “fases” del “proceso hermenéutico”: antes que nada se establece una *pregunta* interpretativa, luego se requiere de una *respuesta* interpretativa, es decir, un *juicio* interpretativo (hipótesis o tesis) que para comprobarse necesita, finalmente, de una *argumentación interpretativa*.¹¹

⁸ Luís Garagalza, *Ibid.*, pp. 259 y 260. El autor del artículo sigue de cerca a Gadamer en su exposición.

⁹ No sólo en el caso de la llamada “Hermenéutica simbólica” impulsada por Andrés Ortiz Osés, sino también, como se verá más adelante, para la Hermenéutica analógica.

¹⁰ Andrés Ortiz Osés, *óp. cit.*, p.247.

¹¹ Dicho proceso puede ser más o menos complejo dependiendo de ciertas orientaciones filosóficas o epistemológicas que le condicionen; en el caso específico de la hermenéutica analógica, los pormenores de los pasos mencionados serán abordados posteriormente. (vid. Apartado 3 de este capítulo)

b) Referencias históricas y relevancia en el pensamiento contemporáneo

Si quisiéramos destacar, de manera general, algunos de los nombres más representativos de la hermenéutica en el contexto de la filosofía reciente, habría que incluir, sin duda, a Hans Georg Gadamer, a Paul Ricoeur, a Gianni Vattimo; sin embargo, también es evidente que con ellos no se “inicia” ni se “acaba” la hermenéutica. Establecer sus orígenes y desarrollo ha sido motivo de diversas investigaciones,¹² pero, con independencia de que no es ni mucho menos la intencionalidad explícita de este trabajo el procurar completar un minucioso planteamiento historiográfico sobre el tema, es necesario hacer mención de algunas referencias históricas sobre el despliegue de la hermenéutica en el ámbito de la filosofía.

En la filosofía griega antigua, desde los presocráticos hasta Aristóteles, hay una clara intencionalidad hermenéutica: para manifestar “verdades ocultas” en Heráclito y Parménides, para mostrar las complejidades derivadas del lenguaje en los sofistas, para desentrañar el mensaje de oráculos o la poesía en Platón, o para discutir sobre la naturaleza de la “expresión ligüística” en Aristóteles.¹³ No obstante, durante el periodo helenístico, surge la necesidad de dar sentido a la integración de la *Paideia* griega con la emergencia de tradiciones orientales.¹⁴ Esta necesidad de encontrar significado a una experiencia peculiar -cifrada en una aspiración de explicación racional y en la vivencia de revelaciones religiosas-, dio lugar a la aparición y, en cierto modo enfrentamiento, entre tendencias hermenéuticas literalistas y alegóricas, las cuales, con sus variantes y complejidades surgidas en el seno de cada una, continuaron por caminos convergentes o yuxtapuestos.

Durante la Edad Media (desde la Patrística) las preocupaciones hermenéuticas se manifiestan en torno al esclarecimiento, comprensión y explicación de temas o textos teológico-religiosos, ético-jurídicos y filosóficos, y surge, además, la concepción del

¹² Es el caso, por ejemplo, del texto de Maurizio Ferraris: *Historia de la hermenéutica*, México, Siglo XXI editores, 2002.

¹³ Cf. Maurizio Ferraris, *óp. cit.*, p. 14.

¹⁴ En su artículo “Hermenéutica antigua”, Eugenio Trías señala que se trata del “área poético-filosófica y área poético-sofiológica. La primera es la que se desarrolla en el mundo griego. La segunda tuvo su expansión en el ámbito iraní y siríaco (mundo judío especialmente)”. Cf. Andrés Ortiz Osés, *óp. Cit.*, p. 231.

mundo como “libro” o “texto escrito por Dios” a la par de la “Palabra revelada” (La Sagrada Escritura).¹⁵ Al respecto, señala Maurizio Ferraris:

las orientaciones hermenéuticas, en el medioevo, continúan en lo esencial las que están presentes en la patrística y en la particular la hipótesis de la coexistencia de un *sensus litteralis*, histórico, con un *sensus spiritualis*, místico, dividido, a su vez, en alegórico, moral y anagógico.¹⁶

El ánimo del humanismo renacentista de volver a la antigüedad (grecolatina y bíblica) pasando por alto la escolástica medieval, trae como consecuencia una hermenéutica más “filológica” en la que se sostiene la importancia fundamental de descubrir el sentido literal e histórico de los textos. En buena medida una de las características más sobresalientes de la Reforma Protestante es, justamente, la manera de “leer” la Biblia, pues, para el creyente, más allá de la tradición basta con “la sola Escritura”.¹⁷ En la modernidad temprana, durante el siglo XVII, con la plena confianza lógica y epistemológica en la razón, esta se convierte en factor decisivo en el momento de determinar las posibilidades y alcances de la hermenéutica, pues es la razón, clara y distinta, carente de presupuestos, la que con independencia de la tradición ha de interpretar, juzgar, explicar.¹⁸ Pero la Ilustración trae consigo, además, un afán por crear una “hermenéutica universal”, es decir, aplicada a cualquier ámbito (y no sólo al bíblico), en la que predomina la erudición histórica y filológica.

En el siglo XIX, sobre todo gracias al Romanticismo, la hermenéutica toma rumbos distintos en los cuales confluyen la antropología filosófica, la psicología y la historia. Es en esta línea en la que se pueden situar los trabajos de Schleiermacher y Dilthey. El primero subraya que la hermenéutica hace posible un ejercicio de “empatía” entre intérprete y autor

¹⁵Mauricio Beuchot subraya: “Esta idea de los dos libros (la Biblia y el Universo) es algo muy relevante para la hermenéutica cristiana medieval. Nos muestra la idea de la realidad como un texto, un texto de Dios. Sólo Dios no es texto, y por eso Él que está más allá de todo texto, funge como el contexto de todo.” *La hermenéutica en la Edad Media*, México, UNAM, 2002, p. 35.

¹⁶ Maurizio Ferraris, *óp. cit.* p. 24.

¹⁷ Al respecto el siguiente pasaje de Mattia Flacio Ilirico (1520-1575): “Dichoso el lector que capte el sentido simple y genuino de las Sagradas Escrituras [...] no vaya en busca de sombras, ni se vuelva en esclavo de sueños alegóricos o anagógicos, toda vez que no se trate de manifiestamente de alegorías y el sentido literal sea inútil y absurdo.” *Clave de la Sagrada Escritura*, en Maurizio Ferraris, *Hermenéutica*, México, Taurus, 2003, p. 11.

¹⁸ Sobre este tema es muy ilustrativa la manera en como Spinoza aborda el asunto de la interpretación de la Biblia en su *Tratado teológico-político*. Cf. Maurizio Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, pp. 45-47.

en el que se trata de lograr, mediante una interiorización subjetiva con el otro (el autor), una reconstrucción de su intención y del significado de lo que dice (no sólo de un texto escrito, sino, también, hablado). Para el segundo, la hermenéutica es capaz de dotar de validez a la interpretación histórica, pues, tal como señala Ferrater Mora:

La hermenéutica [...] permite comprender a una autor mejor de lo que el propio autor se entendía a sí mismo, y a una época histórica mejor de lo que pudieron comprenderla quienes vivieron en ella. [Pues] permite pasar de los signos a las vivencias originarias que les dieron nacimiento: es un método general de interpretación del espíritu en todas sus formas y, por consiguiente, constituye una ciencia de alcance superior a la psicología, que es sólo, para Dilthey, una forma particular de la hermenéutica.¹⁹

En el variado devenir de corrientes y tendencias de la filosofía del siglo pasado y del actual, la hermenéutica ha cobrado una relevancia fundamental,²⁰ sin embargo, como se ha señalado con anterioridad, la manera de hacer hermenéutica no es en absoluto unívoca, así lo muestra el trabajo diverso de autores como Foucault, Derrida, Vattimo o Ricoeur. No obstante, para cerrar este recorrido sumario sobre la historia de la hermenéutica, me parece que es imprescindible bosquejar, al menos, algunos aspectos de la propuesta de Hans Georg Gadamer.

Gadamer entiende al ser como lenguaje: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”.²¹ Pero desde esta perspectiva, el lenguaje trasciende su mera función instrumental comunicativa y adquiere un papel fundamental y se le concibe como la condición de posibilidad que permite la articulación del mundo; así, es labor de la hermenéutica la de interpretar para comprender ese lenguaje. Por ello, más que un método, la hermenéutica es una experiencia en la cual el lenguaje es el centro, puesto que en él se reúnen hombre y mundo, la particularidad del hombre y la totalidad del mundo.²²

¹⁹ José Ferrater Mora, “Hermenéutica”, en *Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza, 1981, p. 1495.

²⁰ “La hermenéutica es para Gianni Vattimo el nuevo lenguaje común o la nueva *koiné* de la cultura *posmoderna*”. Mauricio Beuchot, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, México, Universidad Intercontinental, 1996, p. 28.

²¹ Hans Georg Gadamer, *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 567. Citado por Mauricio Beuchot en *Hermenéutica analógica y del umbral*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2003, p. 157.

²² “me sigue pareciendo cierto que la lengua no es sólo la casa del ser, sino también la casa del ser humano, en la que vive, se instala, se encuentra consigo mismo, se encuentra en el Otro, y que la estancia más acogedora

Es importante señalar, por último, dos asuntos que para Gadamer son esenciales para entender la relevancia de la hermenéutica en la actualidad: por ella pasa la verdadera crítica al cientificismo contemporáneo, y gracias a ella es posible cifrar las verdaderas posibilidades del entendimiento interhumano: “Es convicción fundamental de la hermenéutica que el entendimiento de los hombres entre sí es algo más que un mero problema técnico.”²³

2) La analogía

a) Noción y tipos de analogía

Al hablar de analogía se alude a una cierta relación recíproca entre términos de distintos órdenes; esta relación se establece tomando en cuenta concordancias y divergencias entre los mismos a partir de cierta proporcionalidad.²⁴

La analogía supone que el ser con que va hacer la comparación [...] es más conocido que el otro y que entre ambos hay a la vez coincidencia y diversidad. Sin coincidencia desaparece toda posibilidad de comparación; sin diversidad, la comparación da como resultado una nueva repetición de lo mismo sin nueva aclaración. De ahí que el conocimiento analógico tenga sus raíces en la analogía del ente, gracias a la cual dos o más entes coinciden y al mismo tiempo se distinguen en su ser.²⁵

Ahora bien, dado que es conocida la sentencia según la cual “la propia analogía es analógica”, es necesario distinguir, al menos, entre *analogía de atribución* y *analogía de proporcionalidad*.

de esta casa es la estancia de la poesía, del arte. En escuchar lo que nos dice algo, y en dejar que se nos diga, reside la exigencia más elevada que se propone el ser humano. Recordarlo para uno mismo es la cuestión más íntima de cada uno. Hacerlo para todos, y de manera convincente, es la misión de la filosofía.” Hans Georg Gadamer, “La misión de la filosofía”, en *La herencia de Europa*, Barcelona, Península, 1990, p. 156. Citado por Mauricio Beuchot, *óp. cit.*, p. 168-169.

²³ Hans Georg Gadamer, “Hermenéutica”, en Andrés Ortiz Osés, *óp. cit.*, p. 228.

²⁴ El vocablo griego ἀνάλογον significa “según proporción”. Cf. Walter Brugger, *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Herder, 1958.

²⁵ Johannes Lotz, “Analogía” en Walter Brugger, *óp. cit.*, p. 55.

En la analogía de atribución hay una relación de dependencia o jerarquía entre un analogado principal y uno o varios analogados secundarios. Esta relación puede a su vez ser *extrínseca* o bien *intrínseca*. Por la primera, la relación de semejanza se establece de manera accidental (denominativa, por ejemplo). El ejemplo clásico es el siguiente: siendo “sano” el analogado principal, son analogados secundarios “comida sana”, “sonrisa sana”, “hábitos sanos”. La atribución de “lo sano” a dichos términos, no es esencial, sino meramente “externa”. Por la segunda se manifiesta que la relación de semejanza es sustancial (“interna”) aunque diversa (por ello se le puede designar también como analogía de atribución metafísica).²⁶ El ejemplo más claro es el que remite al concepto “ser” entre Dios y las criaturas, pues aunque ambos participan del “ser”, sólo en Dios se da de manera plena y perfecta y en las criaturas de modo dependiente e imperfecto. “Ser” referido a Dios se predica como analogado principal y referido a las criaturas se predica de manera secundaria, pues el ser de éstas depende del ser del primero.

La analogía de atribución implica varios sentidos del texto, pero que se organizan de manera jerarquizada, esto es, de manera tal que, aun cuando caben diferentes interpretaciones del texto, sin embargo, hay unas que se acercan más a la objetividad del texto que otras.²⁷

En la analogía de proporcionalidad se establece una cierta participación, según medidas de aproximación o distanciamiento, entre las propiedades del analogado principal con los secundarios. La analogía de proporcionalidad puede, a su vez, ser *propia* o *impropia* (también llamada metafórica). Es propia cuando se evidencia entre los términos una coincidencia con el contenido esencial común y acaso se translucen entre ellos sólo algunas divergencias de grado.²⁸ En el caso de la analogía impropia sucede que, en efecto, se muestra una mínima convergencia entre los contenidos de los términos, pero se notan más claramente sus diferencias o discrepancias, de manera que es posible decir que en esta hay una cierta traslación de significado.

²⁶ Cf. “Analogía” en Ferrater Mora, *óp. cit.*

²⁷ Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, UNAM, 2005, p 27.

²⁸ Es patente la similitud entre este tipo de analogía y la que se ha descrito con anterioridad como “analogía de atribución intrínseca”. De modo que el ejemplo de aquella vale para esta.

La analogía de proporcionalidad implica diversidad en el sentido, pero diversidad que se estructura siguiendo porciones coherentes, resultando una interpretación respetuosa de la diversidad, pero que busca no perder la proporción, no caer en lo desproporcionado.²⁹

b) El razonamiento analógico

Si bien no es la intención discutir ampliamente los alcances, límites y posibilidades de la analogía como una forma de razonamiento, me parece que es indispensable abordar de manera mínima algunas características del razonamiento analógico. Es relevante, en primer lugar, señalar que no toda analogía es estrictamente un razonamiento, pues el uso de la misma en descripciones o explicaciones no siempre tiene la intención de inferir conclusiones, sino que eventualmente se busca, por ejemplo, invocar imágenes mentales, evocar sentimientos o emociones, o bien, se le puede usar como recurso didáctico.

El razonamiento analógico, a pesar de su frecuente uso cotidiano, no tiene el rigor formal de la deducción, pues sus conclusiones no provienen de una necesidad lógica y son, en todo caso, probablemente verdaderas, verosímiles o razonablemente aceptables: gracias a un razonamiento analógico, por ejemplo, se pueden crear ciertas expectativas futuras a partir de algunas experiencias pasadas. Por ello, se les caracteriza como razonamientos que van de lo particular a lo particular, del efecto a la causa (abducción) o de los fines a los medios. En todo caso, resulta ejemplar la siguiente descripción de Copi a propósito del razonamiento analógico:

Toda inferencia analógica parte de la similaridad de dos o más cosas en uno o más aspectos para concluir la similaridad de esas cosas en algún otro aspecto. Esquemáticamente, si a, b, c y d son entidades cualesquiera, y P, Q y R son propiedades o “aspectos” cualesquiera, puede representarse la forma de un razonamiento analógico de la manera siguiente:

a, b, c y d tienen todas las propiedades P y Q.
 a, b y c tienen todas la propiedad R.
 Luego d tiene la propiedad R.³⁰

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ Irving Copi, *Introducción a la lógica*, Buenos Aires, EUDEBA, 1983, p. 400.

Asimismo, Copi señala algunos requisitos como indispensables para valorar mejor los razonamientos analógicos: el número de entidades que intervienen en la analogía, el número de aspectos a comparar, el conjunto de semejanzas y diferencias que se establecen en las premisas y la conclusión, y, sobre todo, el que haya una relación de atingencia entre las primeras y la última.³¹

3) La hermenéutica analógica

a) Características generales

No resulta exagerado decir que la búsqueda de una hermenéutica analógica por parte de Mauricio Beuchot responde a un afán de congruencia intelectual: la de hacer posible en el quehacer filosófico contemporáneo el ideal de la virtud aristotélica de la medida, del justo medio entre dos extremos que apuntan hacia el exceso y el defecto, para situar el trabajo filosófico como una verdadera posibilidad de diálogo, de apertura hacia el futuro, de reencuentro con la tradición a la vez que invitación fructífera de creación e innovación. La hermenéutica analógica no es, ni mucho menos, una propuesta acabada, cerrada; no es tampoco un formulario que al aplicarse de manera rigurosa a un conjunto de problemas dará por resultado un conjunto de respuestas “tan claras y distintas que no sea posible dudar de ellas”. La aplicación de la hermenéutica analógica en los más diversos ámbitos de la investigación teórica y práctica (desde la pedagogía y el psicoanálisis hasta la informática, desde la filología hasta la música) ha hecho posible que los principios generales desde los cuales se sustenta, vayan encontrando caminos innovadores de desarrollo que le han permitido, en distintos sentidos, enriquecer sus posibilidades no sólo como herramienta, sino como teoría en sí misma.

Para caracterizar de manera concisa a la hermenéutica analógica me parece que es indispensable abordar los conceptos que para Mauricio Beuchot sirven como marco en el que le es posible situar su propuesta: univocidad-equivocidad, metonimia-metáfora, sentido-referencia.³² Además es fundamental destacar que no es posible deslindar la

³¹ Cf. Irving Copi, *óp. cit.*, pp 404-409.

³² Dualidades cuya tensión es no sólo lógica o epistemológica, sino ontológica.

hermenéutica analógica de la ética y la ontología³³ y, finalmente, que el carácter de la misma le exige una cierta manera de argumentar.

Se ha dicho antes que la hermenéutica es posible sólo ahí donde hay polisemia. Esta aseveración que parece obvia obliga, sin embargo, a explicación: digamos que hay posturas que sostienen que la única interpretación válida es aquella fuera de toda discrepancia o discusión, por ello, unívoca, y las hay que afirman que todas las interpretaciones son válidas, es decir, no es relevante que haya equívoco. Entre ellas se sitúa la interpretación analógica, prudencial, proporcionada. Beuchot señala que los paradigmas del univocismo y el equivocismo son, por una parte, el neopositivismo y, por otra, varias tendencias que se enmarcan en la posmodernidad³⁴; sin embargo, es claro que en la historia de la filosofía, sin que se tratase de manera explícita sobre cuestiones de hermenéutica, era importante distinguir entre lo unívoco, lo equívoco y lo análogo:

Gran número de escolásticos, siguiendo las nociones y aclaraciones al respecto contenidas en el *Corpus aristotelicum* [...] han distinguido, al referirse a los nombres o términos, entre un modo de hablar unívoco, un modo de hablar equívoco y un modo de hablar análogo. El término o nombre común, predicados de varios seres, llamados inferiores, es *unívoco* cuando se aplica a todos ellos en un sentido totalmente semejante o perfectamente idéntico. Es *equívoco* cuando se aplica a todos y cada uno de los términos en sentido completamente distinto. [...] Es *análogo* cuando se aplica a los términos comunes en sentido no entera y perfectamente idéntico o, mejor aún, en sentido distinto, pero semejante desde un punto de vista determinado o desde una determinada y cierta proporción.³⁵

Es claro que en la univocidad la interpretación es irrelevante y que en la equivocidad, al ser válidas todas las interpretaciones, lo que resulta, lógica y paradójicamente, es un “relativismo absoluto” insostenible por contradictorio; de hecho, Beuchot señala que ambas posturas se autorrefutan: cuando el univocismo sostiene que sólo puede ser válida una interpretación, lo hace con fundamento en la formulación según la

³³ Lo cual no es el caso en todas las propuestas hermenéuticas contemporáneas. Véase, por ejemplo, Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, México, Torres Asociados, 2004.

³⁴ Cf. Mauricio Beuchot, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, México, Universidad Intercontinental, 1996.

³⁵ José Ferrater Mora, “Analogía”, en *óp. cit.*, p. 148.

cual un enunciado es interpretado válidamente dependiendo de la experiencia, es decir, su significado y verdad dependen de un adecuado procedimiento de verificación empírica y no conceptual, sin embargo, el mismo criterio de validación es por sí mismo inverificable; en cuanto al equivocismo, si se sostiene que es verdad que “todo es relativo”, entonces sería verdad incluso su enunciado contradictorio (“no es cierto que todo es relativo”), pero es imposible que dos proposiciones contradictorias sean ambas verdaderas (o ambas falsas) a la vez.³⁶ De este modo, Beuchot propone una opción hermenéutica que procura un “relativismo relativo”, por ello, analógico:

Entendemos el relativismo relativo como un relativismo con límites, como la posibilidad de poner límites al relativismo. [...] Si bien la mayoría de las cosas son relativas (singulares y contingentes), hay algunas que son absolutas (universales y necesarias). Hay algunas cuantas cosas que son universales y necesarias (ideas, en el plano teórico, y valores, en el plano ético o práctico, y lo son según cierta jerarquía o gradación), aunque la mayoría son singulares y contingentes. Y esto es analogía, porque hay una comunidad, o igualdad, o universalidad, restringida, y una diversidad, o particularidad, extendida, una multiplicidad prevalente.³⁷

La hermenéutica analógica es, pues, un camino de interpretación en el que, partiendo del supuesto de la multiplicidad de sentidos y de significados, se busca, prudencial y proporcionalmente, hallar la verdad del texto. Pero en la tarea interpretativa, en el encuentro y diálogo con el texto, es muy relevante tomar en cuenta dos figuras retóricas fundamentales, pues desde ellas la expresión humana sea hace posible: la metonimia y la metáfora.³⁸ La metonimia permite el discurso científico, la metáfora, el poético: la primera tiende a la univocidad, la segunda a la equivocidad. La metonimia es abducción (paso de los efectos a las causas) e inducción (universalización); la metáfora “lleva más allá”, traslada sentidos, transfiere significados. Pero, afirma Beuchot:

³⁶ Cf. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 1997, pp. 29-38.

³⁷ *Ibíd.*, p. 31.

³⁸ “Al parecer, los tropos principales son la metonimia y la metáfora; a lo largo de la historia se han mantenido como tales. Y son también los que estructuran los dos principales discursos, el directo y el traslaticio”. Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica y del umbral*, p. 44.

el tratar de reunir en el límite común a la metonimia y a la metáfora, hace una transgresión y se hace un corto circuito, que a veces conduce a la creación; y eso es lo que quiere hacer el acto analógico, aunque con cierto desequilibrio estructural, pues en él predomina la diferencia sobre la identidad, y, por ende, la metáfora sobre la metonimia.³⁹

En la analogía de proporcionalidad propia, la metonimia sirve como límite, para evitar la *hybris*, la desmesura; sujeta, regula la equivocidad; pero gracias a la “metaforicidad propia del lenguaje”, la hermenéutica se abre a la riqueza del texto, descubre las posibles y diversas intencionalidades del autor y permite la elucidación de sentidos en el lector. Ahora bien, Beuchot señala que en el símbolo, la metonimia y la metáfora concurren. El símbolo es metáfora porque *sustituye* o *traslada* un significado directo por uno indirecto, es metonimia porque va de lo empírico a lo conceptual, de lo aparente a lo escondido; la metáfora apunta hacia el sentido, la metonimia señala la referencia.

b) La hermenéutica analógica y la ontología

Dos visiones de la filosofía resumen en buena medida las posturas antimetafísicas más significativas en el contexto de la hermenéutica contemporánea. La primera proviene del neopositivismo que afirmó que era posible “superar” la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje⁴⁰. La otra deriva de la afirmación de Nietzsche según la cual “no hay hechos sino sólo interpretaciones”⁴¹. La discusión sobre el *status* de la metafísica es muy

³⁹ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁰ En la década de los años 20, Moritz Schlick y un grupo de filósofos y científicos, entre ellos Rudolf Carnap, crearon lo que se conocería después como el Círculo de Viena. Su objetivo: liberar a la ciencia de la metafísica y crear un programa de la ciencia unificada a través de un lenguaje común -basado sobre todo en el lenguaje de la física- elaborado por la filosofía; ésta, ligada a la lógica y al empirismo, pretendería definir lo relevante de los enunciados mediante el criterio de verificabilidad.

⁴¹ “Contra el positivismo, que se detiene en los fenómenos: ‘tan sólo los hechos’, diría yo: no, no hay precisamente hechos, sino sólo las interpretaciones. Nosotros no podemos constatar ningún hecho ‘en sí’; quizás es un absurdo querer algo semejante. ‘Todo es subjetivo’, dirán ustedes; pero ésta es ya una *interpretación*, el ‘sujeto’ no es nada dado, es sólo algo agregado con la imaginación, algo pegado después. ¿Es, finalmente, necesario poner una vez más la interpretación detrás de la interpretación? Esto es invención, hipótesis. En la medida en que la palabra ‘conocimiento’ tenga sentido, el mundo es cognoscible; pero dicho mundo es *interpretable* de diferentes modos, no tiene tras de sí uno, sino innumerables sentidos. ‘Perspectivismo’. Son nuestras necesidades *las que interpretan el mundo*: nuestros instintos, sus pros y sus contras. Todo instinto es una especie de sed de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que quisiera imponer

relevante para la hermenéutica en general, pero es fundamental en el contexto de la hermenéutica analógica, pues tal y como lo señala Mauricio Beuchot,⁴² ésta sólo es posible desde una afirmación clara de una ontología que lejos de alegar la “univocidad” del ser, lo concibe análogamente.

La cuestión sobre el carácter ontológico de la hermenéutica se sitúa en el marco de la discusión sobre el sentido y la referencia del texto. Si se admite la sentencia de Nietzsche, entonces lo que importa en el proceso interpretativo no es el “ser” aludido, sugerido, señalado, manifestado por el texto, sino el significado (o sentido) del mismo; mientras que si se afirma unívocamente la verdad como correspondencia, lo que vale es hacer explícita, en el discurso, la referencia del texto. Pero la hermenéutica analógica propone, justamente, una concepción equilibrada entre el sentido y la referencia: los múltiples sentidos no se dan a partir de la gratuidad del vacío o bien desde las solas convenciones tan relativas como ilimitadas, sino que derivan de “hechos” concebidos análogamente (“ya que el ser se da muchas maneras”), porque es claro que es imposible aprehenderlos en su mismidad pura. De este modo, para Mauricio Beuchot, la hermenéutica y la ontología confluyen, no es posible la una sin la otra:

Dije que todo acto interpretativo comienza con una pregunta interpretativa, que aspira a una comprensión. Pero la comprensión requiere preguntar por sus condiciones de posibilidad. La comprensión se da cuando lo particular embona en lo universal que lo contiene, y allí cobra sentido. De hecho la hermenéutica se mueve en la tensión entre lo parcial y lo total, entre lo individual y lo universal. Así, la pregunta hermenéutica se inscribe en una pregunta más amplia, que es su condición de posibilidad. Conduce a ella. Es su horizonte más amplio [...] tiene un horizonte atemático que la circunda. Pero el entender ese horizonte total atemático no es ya tarea de la hermenéutica, sino de la metafísica. Es la pregunta por el ser. En la hermenéutica, la totalidad es la tradición, el mundo de la experiencia y la comprensión, mundo de la cultura, en la metafísica, la totalidad es el ser. Más allá de la tradición y del mundo está el ser.⁴³

como norma a todos los demás instintos.” Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, en Maurizio Ferraris, *La hermenéutica*, *óp. cit.*, 2003, pp. 74-75.

⁴² Cf. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, pp. 71-90 y *Hermenéutica analógica y del umbral*, pp. 126-137.

⁴³ Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, p. 43.

c) La ética y hermenéutica analógica

Como se ha dicho, el proceso de interpretación analógico no pretende ser un método puro de investigación mediante el cual se rescate la verdad unívoca de un texto, pero tampoco admite la pluralidad ilimitada de “verdades”. Desde el punto de vista ético -que atiende el carácter o modo de ser del hombre, la posibilidad de la excelencia humana-, la primera vertiente se aproxima a posturas éticas formalistas, o bien francamente intolerantes, excluyentes⁴⁴. La segunda, tal y como se hace patente en variados discursos posmodernos -al admitir que no hay una “naturaleza humana”, o bien al sostener la “relatividad absoluta” del ser y quehacer humanos-, acepta como válida cualquier forma de moralidad⁴⁵. En este contexto, la hermenéutica analógica se consolida desde un *ethos* característico en el que se asume que en ética “no todo está permitido” y que es preciso responder al compromiso que implica la existencia humana: la admisión de un cierto marco axiológico; el respeto, desde ciertos parámetros de la diversidad multicultural, la necesidad de buscar la justicia social; el reto por lograr la *virtud*, como criterio de excelencia; la apertura atenta y comprometida con “el otro”, “semejante y próximo”. De manera clara afirma Beuchot:

Ahora es cuando más parece conveniente volver a una ética de virtudes, que nacen de esa aplicación de la analogía que es la virtud, entendida como el término medio, ya que la analogía es proporción, medida, medida. Sobre todo la prudencia, puerta de las virtudes, es la que se muestra como la más necesaria. Educación de virtudes, no de solas leyes o reglas, ni, mucho menos, de meros contenidos que sólo llevarían a la confusión. Hay que buscar la estructuración de la vida moral: ciertas leyes y reglas, como el ideal de la caridad, del amor; la proyección a obras de amistad social, que acrisolan el corazón del hombre y lo hacen solidario, más allá de lo obligatorio, por esa empatía o comparación que tan propia es de la interpretación; el ver el bien como un don, y vivir en la perspectiva de los dones, de la donación, de la oblatividad. Además, ver eso como una bienaventuranza, como gracia, en la línea de la gratuidad,

⁴⁴ Desde Kant hasta Moore, desde la ultraderecha conservadora hasta el fundamentalismo religioso de toda índole.

⁴⁵ ¿No es justamente desde esta óptica como habría que entender, por ejemplo, la exacerbación del individualismo, el falso hedonismo arraigado en el consumo, la indiferencia por “el otro”, los excesos promovidos por la “libertad sexual”? En Holanda se ha propuesto, por ejemplo, discutir la legalización de la pederastia. La noticia circuló en mayo /junio del 06.

contraria a la envidia, a la soberbia narcisista y a la cerrazón frente al prójimo.⁴⁶

d) La argumentación en la hermenéutica analógica

Podríamos decir -asumiendo el riesgo de la generalización falaz o por lo menos de la esquematización-, que la lógica monotónica y la narratología describen el carácter epistemológico de los extremos en los que se hallan las hermenéuticas univocista y equivocista. Frente a la primera, la hermenéutica analógica recupera la idea de que no es lo mismo inferir que probar, pues es el caso que puede haber inferencias válidas sobre un asunto sin que por ello se pruebe lo que se dice o se desea probar. Frente a la segunda, se rescata la sentencia de que “aquello que afirma de manera gratuita, gratuitamente se puede rechazar”. De modo, pues, que en la hermenéutica analógica la argumentación adquiere un rasgo preeminente pero al mismo tiempo peculiar. En este sentido, Beuchot recuerda que

hay dos tipos de argumentación, siguiendo a Wittgenstein, la del decir y la del mostrar. Porque no sólo se apoya algo con el discurso, también con la conducta, con la vida o con el ejemplo [...]. Digamos que en una argumentación, la primera, es sintagmática, y que la otra es paradigmática, en el sentido de ser la primera lineal-horizontal y la segunda en profundidad. También el paradigma, modelo o imagen, es cierto argumento, y para muchas cosas el más persuasivo.⁴⁷

Anteriormente se ha descrito de manera sucinta la forma básica del razonamiento analógico, que no es, en efecto, una forma de razonamiento axiomático deductiva; en este sentido, la hermenéutica analógica -sin dejar completamente al margen un discurrir basado en la validez formal o en premisas apodícticas o necesarias-, se inclina por una argumentación abierta a lo razonable, lo verosímil, sustentada en el diálogo con el oyente o receptor (es decir, el contexto condiciona o determina el modo de argumentación o la forma para lograr el convencimiento). Es una forma de argumentar que parte de enunciados aceptados por una comunidad de seres razonables, de premisas plausibles u opinables y en

⁴⁶ Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, p. 68.

⁴⁷ Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 60.

las que puede haber una buena dosis de sentido común. Por ello, Beuchot, siguiendo de cerca los planteamientos de Perelman,⁴⁸ afirma que la argumentación en la hermenéutica analógica está más cercana a la “tópica” aristotélica que a la “analítica”, y que hay, además, una cercanía clara y saludable con la retórica:

La hermenéutica, al igual que la retórica, alcanza grados de certeza, y encuentra variación en la persuasión que logra dar a los que escuchan, por la cual tiene que abogar y convencer de sus resultados. Además de la semejanza que tiene la hermenéutica con la retórica de manera isomórfica, consistente en que las mismas figuras o tropos que la retórica enseña para encodificar o comunicar, los maneja la hermenéutica para decodificar o interpretar. De ahí la importancia de las enseñanzas de la retórica para la hermenéutica: son como las dos caras de la misma moneda, dos aspectos de la misma actividad de conocimiento.⁴⁹

⁴⁸ Cf, *Ibíd.*, pp. 59-70.

⁴⁹ Mauricio Beuchot, *La hermenéutica en la Edad Media*, UNAM, México, 2002, p. 34.

CAPÍTULO II

CONTEXTO EN TORNO A SAN AGUSTIN

1) Atenas y Jerusalén

Para George Steiner, “la idea de Europa” gira alrededor de cinco ejes: los cafés, lugares que han propiciado la creación artística y literaria, la meditación filosófica, la conspiración política; los paseos, alrededor no sólo de las ciudades, sino de todo el continente, y que han permitido “humanizar” el paisaje casi por todas partes; la memoria, con sus luces y sombras, de grandes hombres y hazañas, de catástrofes y duelos (en contraste con Norteamérica que mira siempre al porvenir, al futuro); la doble tradición que viene de Atenas y de Jerusalén; y una profunda conciencia escatológica.

La existencia de los cafés es, sin duda, una de las características más singulares (pero, como sostiene Steiner), más significativas de la Europa moderna; pero las otras cuatro están claramente arraigadas desde los orígenes en el “espíritu europeo”, es decir, de lo que posteriormente habría de configurarse como la “civilización occidental”. No obstante, sin entrar en mayores detalles, me importa aquí destacar el análisis de Steiner sobre la relevancia de doble tradición heleno-hebraica para Occidente:

El ambiguo peso del pretérito en la idea y sustancia de Europa tiene su origen en una primordial dualidad. [...] que es el de la doble herencia de Atenas y Jerusalén. Esta relación, a la vez conflictiva y sincrética, ha tenido parte en la discusión teológica, filosófica y política desde los Padres de la Iglesia hasta Lev Chestov, desde Pascal hasta Leo Strauss. El *topos* es hoy tan fértil y urgente como lo ha sido siempre. Ser europeo es tratar de negociar, moralmente, intelectualmente y existencialmente los ideales y las aseveraciones rivales, la *praxis* de la ciudad de Sócrates y la de Isaías.¹

¹ George Steiner, *La idea de Europa*, México, FCE, 2006, pp. 46-47.

Steiner sostiene que la herencia griega se manifiesta sobre todo en tres “ocupaciones, adicciones o juegos de una dignidad totalmente trascendente”: la música, las matemáticas y el pensamiento especulativo (desde la metafísica hasta la poesía).

Pensar, soñar matemáticamente es seguir los pasos de Euclides y Arquímedes, seguir las primeras conjeturas sobre la insolubilidad paradójica de Zenón. Platón no permitía entrar en su Academia a ningún hombre que no fuese geómetra. Él mismo, sin embargo, encaminó el intelecto occidental hacia las cuestiones universales del significado, de la moral, de la ley, de la política. [...] El ideal socrático del examen de vida, de la búsqueda de certidumbres trascendentes, las investigaciones aristotélicas de las problemáticas relaciones entre palabra y mundo, han marcado el camino que tomaron Aquino, Descartes, Kant, Heidegger. De este modo, estas tres preeminentes dignidades del intelecto humano y de una sensibilidad configuradora –la música, las matemáticas, la metafísica– apoyan la afirmación de Shelley de “todos somos griegos”.²

Es evidente la presencia del griego en el vocabulario para denominar teorías y conflictos políticos contemporáneos, o bien para designar campos y problemas del saber científico, sin embargo, nada más característico de lo griego en Occidente que el ideal “del pensamiento especulativo desinteresado a la luz de unas posibilidades infinitas”: he aquí, pues, la razón de ser de la filosofía desde Tales.

En cuanto a la herencia que proviene de Jerusalén, Steiner identifica los siguientes rasgos: no sólo el monoteísmo y la necesidad humana de situarse frente a “lo totalmente Otro”, sino también la idea del Libro (por excelencia), la relación inseparable entre ley y moral y la concepción teleológica de la historia.

Apenas hay un nudo vital en la textura de la existencia occidental, de la conciencia que tienen de sí mismos los hombres y mujeres occidentales [...] que no haya sido tocado por la herencia de lo hebraico. Esto es así tanto para el positivista, para el teísta, para agnóstico, como para el creyente. El desafío monoteísta, la definición de nuestra humanidad en diálogo con lo trascendente, el concepto de Libro supremo, la idea de la ley como algo inseparable de unos mandamientos morales, nuestro mismo sentido de la historia como un tiempo orientado a un propósito, tienen su

² George Steiner, *óp. Cit.*, p. 50.

origen en la singularidad y la dispersión, tan enigmáticas, de Israel.³

2) Cristianismo y filosofía

El cristianismo es incomprensible sin tomar en cuenta su herencia hebrea. No sólo por lo que toca a la incorporación de lo que se denomina Antiguo Testamento, sino por una cuestión fundamental: Jesús era judío y creció educado en su tradición y religión.⁴ El mismo Steiner, dice que el cristianismo (como el socialismo utópico) son “apéndices” del judaísmo. No obstante, desde el inicio se hicieron evidentes las diferencias entre judíos y cristianos y entre estos y la *paideia* griega: diferencias que surgen porque el mensaje resulta incompatible para unos e incomprensible para otros. Pero en el cristianismo se halla tanto el “espíritu de los Profetas de Israel”, como el “afán por la verdad” del pensamiento griego. La presencia de las dos tradiciones en el seno del cristianismo se nota desde san Pablo, en cuya vida y predicación es posible hallar una síntesis de ambas⁵: san Pablo predica que en Cristo culmina y se plenifica el mensaje profético y salvífico de Israel, pero su predicación se abre más allá de los “judíos convertidos” y sus disputas por la conversión de los gentiles las hace no sólo en griego, sino bajo los parámetros de la dialéctica argumentativa griega.

San Pablo escogió como base la tradición filosófica griega, que era la parte más representativa de lo vivo aún en la cultura griega de esa época. Un escritor cristiano posterior, el autor de los *Hechos de Felipe*, interpretó la intención del libro de los *Hechos* en la misma forma: imitando los *Hechos de los apóstoles* canónico, hace que su protagonista llegue a Atenas, como San Pablo, y hable ante el mismo

³ *Ibid.*, p. 51. Para Steiner la dicotomía entre Atenas y Jerusalén no ha podido resolverse, salvo temporal y defectuosamente, y la historia de Occidente se ha movido oscilando entre ambos polos: “tras una vida de escrupulosa indagación, Leo Strauss, impregnado del Talmud y de Aristóteles, de Sócrates y de Maimónides, concluyó que no era posible negociar ningún entendimiento satisfactorio entre los imperativos de la razón filosófico-científica tal como están establecidos en nuestra herencia griega y los imperativos de la fe y revelación proclamados por la Torá. Un sincretismo, por ingenioso que sea, siempre será defectuoso. Así, la “idea de Europa” es en realidad una “historia de dos ciudades”. *Ibid.*, p. 54.

⁴ Es interesante la comparación que hace Rafael Aguirre sobre la predicación de Jesús del “Reino de Dios” dirigida en especial al pueblo judío y la de san Pablo en la que “predica al Predicador” y que se torna abierta y universal. Cf. *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo: de la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Navarra, Verbo Divino, 2001.

⁵ “[Para san Pablo] en la 1ª Epístola a los corintios, la nueva revelación está colocada como una piedra de escándalo entre el judaísmo y el helenismo. Los judíos quieren la salvación por la observancia integral a una ley y la obediencia a las órdenes de un Dios cuyo poder se muestra en milagros de gloria; los griegos quieren una salvación conquistada por la rectitud de la voluntad y una certeza obtenida por la luz natural de la razón.” Etienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 2004, p. 28.

tipo de auditorio sobre el mismo asunto. Hace decir al apóstol Felipe. “He venido a Atenas a fin de revelaros la *paideia* de Cristo.” Esto era, en verdad, lo que quería hacer el autor de nuestros *Hechos*. Al llamar “*paideia* de Cristo” al cristianismo, el imitador destaca la intención del apóstol de hacer aparecer al cristianismo como una continuación de la *paideia* griega clásica, lo que haría que su aceptación fuese lógica para quienes poseían la antigua. A la vez, implica que la *paideia* clásica está siendo superada, pues Cristo es el centro de una cultura nueva. Así, la *paideia* antigua se convierte en su instrumento.⁶

Es justamente en este sentido en el que surge la discusión sobre si es o no posible afirmar la existencia, desde sus orígenes, de una “filosofía cristiana”, pues lo que designa la expresión es una contradicción terminológica, pues es claro que los fundamentos de la primera están en la razón y los de la segunda en la revelación: ¿son o no compatibles y de qué forma, la razón y la fe? Ahora bien, si bien es cierto que en los orígenes del cristianismo no hubo como tal una disertación estrictamente filosófica, no es posible decir que la práctica, organización y predicación estuviese exenta de toda especulación. Ya se ha mencionado el caso de san Pablo; pero él no cree que el cristianismo sea sólo una nueva forma de filosofía (o sabiduría), sino que es la sabiduría por excelencia. En este sentido, Gilson opone la postura del Apóstol a la de Goethe, que sentencia en su proverbio 136: “Quien la ciencia y el arte posee tiene también religión; quien esos dos no posee, ése tiene religión”. Para san Pablo, sostiene Gilson, aquel que posee la religión (verdadera, es decir, el cristianismo), posee ciencia, filosofía y arte, que por sí mismas son sólo consuelo para quienes no tienen fe.⁷

Para los primeros cristianos la superioridad de la fe en la revelación sobre la filosofía se muestra en que el cristianismo no es sólo una doctrina teórica, sino de una forma de vida que perfecciona al hombre. En el filósofo cristiano la fe es dato determinante: condiciona el origen y finalidad del proceder de la razón. La revelación y su aceptación dan sentido al quehacer filosófico, pues lo que importa no es el saber por el saber mismo, sino el papel que desempeña en tanto que confirmación, desde otra

⁶ Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, FCE, 1985, pp. 24-25. El mismo Jaeger señala que posteriormente diversas formas literarias griegas fueron adoptadas por los cristianos: la epístola, los “hechos” de hombres sabios o famosos, posteriormente, la “didajé”, el “apocalipsis” y el sermón (modificación de la diatriba mediante la cual se había intentado la educación en el estoicismo y epicureísmo).

⁷ Cf., *óp. cit.*, p. 29.

perspectiva, del modo de lograr la plenitud de la vida religiosa. Así, como lo dice san Agustín en los Soliloquios⁸, lo que verdaderamente importa es conocer a Dios, al alma y sus relaciones mutuas. Es en este tenor, en el que es indispensable ubicar el origen y desarrollo de la Patrística primero, y el de la Escolástica, después.

No obstante, la influencia del cristianismo en el *logos* occidental ha ido más allá del mero contexto religioso, pues

Si por la revelación cristiana se han introducido ideas filosóficas en la filosofía pura; si algo de la Biblia y del Evangelio ha pasado a la metafísica; en una palabra: si no es posible concebir que los sistemas de Descartes, de Malebranche o de Leibniz hubieran podido constituirse tales cuales son si la influencia de la religión cristiana no hubiese obrado en ellos, es infinitamente probable que la noción de filosofía cristiana tiene un sentido, porque la influencia del Cristianismo sobre la filosofía es una realidad.⁹

En todo caso, es indispensable un “espíritu desprejuiciado” para considerar con adecuación el trabajo de los primeros filósofos cristianos y mostrar, con mesura, la ejemplaridad filosófica de los Padres de Iglesia.

3) La Patrística

a) Introducción y división

Es conveniente, de entrada, hacer una distinción entre Patrística y Patrología. En el contexto del catolicismo el deslinde se da por un matiz: la Patrística tiene que ver con el estudio de los Padres de la Iglesia en relación con sus aportaciones teológicas, y la Patrología aborda específicamente su vida y obra.¹⁰ En todo caso, desde una perspectiva

⁸ Cf., *Soliloquios* I, II, 7.

⁹ Etienne Gilson, *op. cit.*, p. 25.

¹⁰ En la Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia publicada por la “Congregación para la Educación Católica” se indica lo siguiente: “Es muy importante que esta parte de los estudios eclesiásticos sea claramente delimitada en conformidad con su naturaleza y su finalidad, e integrada orgánicamente en el contexto de las disciplinas teológicas. Esto se articula en dos esferas intercomunicadas: por una parte, la **Patrística**, que se ocupa del pensamiento teológico de los Padres, y por otra, la **Patrología**, cuyo objeto es su vida y sus escritos. Mientras que el carácter de la primera es eminentemente doctrinal y tiene muchas relaciones con la dogmática (e incluso con la teología moral, la teología espiritual, la Sagrada Escritura), la

general de la historia de la filosofía, suele considerarse a la Patrística como la fase preparatoria o introductoria de la filosofía medieval, pues prácticamente desde el primer siglo de nuestra era han surgido los “primeros filósofos cristianos”.¹¹ Estos pensadores, cada uno de diversa manera, incorporaron la tradición filosófica griega al ámbito propio de la fe en los Evangelios y el Antiguo Testamento. Sin embargo, es claro que

No hay una tesis platónica, estoica ni aristotélica incorporada, sin más, al cristianismo. Todas, aun las aparentemente más afines, han sido depuradas, rectificadas, enriquecidas y hasta, si se quiere, tergiversadas en beneficio de una concepción del mundo, del hombre y de Dios mucho más elevada de la que pudo alcanzar el genio de los mayores filósofos de Grecia. Todas esas filosofías solamente fueron admitidas en el cristianismo a costa de depuraciones más o menos sustanciales.¹²

En este contexto no parecería exagerado concluir que: primero, los Padres de la Iglesia al apropiarse del pensamiento griego lo hacen de “manera ilegítima”, pues no han sido fieles a sus ideas y tomaron de ellos únicamente lo que les convenía. Segundo, no sólo en la Patrística, sino durante toda la Edad Media, lo que se ha producido es acaso teología, pero no filosofía. A lo primero hay que decir que la crítica parte de la suposición de una lectura univocista de los textos de los grandes filósofos, la cual es, evidentemente, imposible. En el segundo caso hay que señalar que en la historia de la filosofía, la aparición y el desarrollo del cristianismo (aunque no es de suyo un sistema filosófico) fue decisivo y fundamental en Occidente, pues la fe en la Revelación frente al *logos* griego planteó nuevos problemas no tratados en la antigüedad clásica, a la vez que se promovió un abordamiento

segunda se mueve más bien a nivel de la investigación histórica y de la información biográfica y literaria, y tiene una natural conexión con la historia de la Iglesia antigua. Cf. Biblioteca electrónica cristiana, <http://www.multimedios.org>

¹¹ Otra distinción es pertinente. Etienne Gilson señala: “Se llama literatura patrística, en sentido amplio, al conjunto de las obras cristianas que datan del tiempo de los Padres de la Iglesia; pero no todas tienen a los Padres de la Iglesia como autores, y ni siquiera se encuentra rigurosamente precisado este título. En un primer sentido, designa a todos los escritores eclesiásticos antiguos muertos en la fe cristiana y en comunión con la Iglesia; en sentido estricto un Padre de la Iglesia debe presentar cuatro caracteres: ortodoxia doctrinal, santidad de vida, aprobación de la Iglesia, antigüedad relativa. *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1982, p.15.

¹² Guillermo Fraile y Teófilo Urdanoz, *Historia de la filosofía, Tomo IIa*, Madrid, BAC, 1975, p. 117.

nuevo a viejos temas, lo cual, también es evidente, ha redundado en un enorme enriquecimiento al desarrollo del pensamiento.

La división del periodo patrístico varía dependiendo del criterio que se quiera enfatizar: para destacar las aportaciones teológicas, la evolución literaria o dogmática de los textos, o bien para poner en claro el proceso de “maduración filosófica” de los Padres de la Iglesia; sin embargo, es posible hacer dos consideraciones: si se toma en cuenta el horizonte temporal es posible distinguir tres etapas de la Patrística: la primera va desde los orígenes del cristianismo hasta el concilio de Nicea (325). La segunda terminaría con la muerte de san Agustín (430) y el concilio de Calcedonia (451), y la tercera llegaría hasta el siglo VII en Occidente y el VIII en Oriente.¹³ Pero, si se destaca, más bien, una dimensión geográfico-cultural, entonces hay que considerar a los Padres de la Iglesia a partir de la propia división de la Iglesia en la antigüedad, es decir, los Padres Orientales (griegos) y los Padres Occidentales (latinos).

b) Los Padres de la Iglesia y la filosofía

No faltarán quienes califiquen no sólo a la Patrística sino a toda la Edad Media, como épocas en las que la filosofía tuvo un desarrollo más bien pobre, pues se hallaba a merced de intereses teológicos, religiosos y eclesiales. Muchos no dudan en “pasar por alto” tan oscura etapa de la humanidad enmarcada por la brillantez de la antigüedad y el resplandor del Renacimiento. No pretendo, sin embargo, discutir con los positivismos e iluminismos, sino decir, simplemente que, por lo menos en los Padres de la Iglesia, el esfuerzo por situar su fe frente a la racionalidad griega trajo como consecuencia una enorme diversidad de ideas, nociones y argumentos cuya relevancia es notable no sólo para la edificación doctrinal del cristianismo, sino del pensar occidental. En los Padres, la filosofía platónica encontró una revaloración sustantiva, hay en ellos notorios ecos del estoicismo y el neoplatonismo halló en el cristianismo un terreno fértil. Pero no sólo eso: la forma de argumentar tomó caminos nuevos para llegar, a través de la razón, ahí donde la fe ya descansaba, o bien para mostrar “las desviaciones” de los heterodoxos. Sin esta “novedad”, el desarrollo de la lógica y la retórica hubiese perdido vigor y riqueza. En el campo de la

¹³ Fraile y Urdanoz señalan: “En Oriente hasta san Juan Damasceno (749). En Occidente hasta san Gregorio Magno (604) o hasta san Isidoro de Sevilla (636)”. *Ibid.*, p 116.

hermenéutica, la interpretación alegórica (en Orígenes y en san Ambrosio, por ejemplo) se muestra vigorosa. Pero no hay que dejar de lado que en los Padres hay una intención ética: mostrar que la condición humana es perfectible, que el cristianismo, como forma de vida, puede procurar una existencia más plena y que, en todo caso, la filosofía debe tener una repercusión en el vivir de los hombres.

No se trata aquí, ni mucho menos, de hacer un repaso exhaustivo de todos los Padres, sino, en todo caso, mostrar algunos de los problemas que les ocuparon y que han tenido relación con la filosofía. Por ejemplo, cómo justificar la fe cristiana, cómo entender e incorporar el *logos* griego al *ethos* cristiano, cómo dar cuenta de la naturaleza divina o cómo bienvivir. Hay que decir que en los Padres griegos se manifiesta más claramente un espíritu metafísico, mientras que en los latinos hay una intención más moralista o práctica.

1. Padres griegos

San Justino (?-160-165)¹⁴ fue admirador de Platón, cuya filosofía entendía como una “religión natural”. Decía de la filosofía griega que cuanto de verdad se ha dicho en ella en realidad pertenece al cristianismo: ve por ejemplo en Sócrates una anticipación de lo que sería la condena de Cristo.

Clemente de Alejandría (150?-214), como Justino, aprecia a la filosofía griega, la cual, según su opinión, ha sido una preparación para la comprensión cabal del cristianismo, pues aquel que cree sin entender es como un niño. Fundamental es, pues, para él la fórmula *credo ut intelligam*. Sostiene que Cristo, es decir, el Verbo, más que un Doctor que ilumina el espíritu es un Pedagogo, pues mejora el alma enseñando el buen vivir, pues el Verbo al educar, salva. Clemente propone una vida austera, frugal, moderada, prudente, en la que el verdadero saber se funda en el conocerse a sí mismo, pues de ello depende conocer a Dios. En los *Strómata*, afirma que la filosofía es buena porque ha sido querida por Dios, pues requiere de la inteligencia, que es un don de Dios. Ha sido la filosofía el modo otorgado por la providencia de Dios a los griegos para recibir al cristianismo, pero, además, es una excelente preparación o propedéutica para la sabiduría. Afirma que la facultad cognoscitiva o *frónesis* deviene en *nóesis* cuando descubre los principios primeros e indemostrables, y cuando razona desde tales principios se convierte en *gnosis* o *episteme*, ciencia, y si se

¹⁴ Las fechas que se señalan, para este y los demás Padres, están tomadas de Clemente Fernández, *Los filósofos medievales*, Madrid, BAC, 1996.

aplica a la práctica es *techné*, mas si se abre a la Verdad, cree en el Verbo. Para Clemente la razón sólo puede tener un conocimiento de Dios por vía negativa.

En Orígenes (185?-253) hay un claro intento por reconciliar el platonismo con el cristianismo. Considera al *Logos* o Verbo (Idea de las ideas) como el ejemplar de la creación, mediador entre Dios y las criaturas. Influido por elementos neoplatónicos, explica a la Trinidad desde “la teoría de la emanación”, pues concibe el mundo como una jerarquía de seres más o menos cercanos al Verbo creador y al Padre. Afirma, al igual que Platón, la preexistencia de las almas y, aunque sostiene el libre albedrío de las mismas, dice que dependen también de la gracia de Dios lograda por cada una según su mejor o peor disposición en el estado precarnal. Sostiene que para ellas, y para todo, habrá la posibilidad de restauración o purificación universal, por la cual las cosas volverán a su principio y “Dios será todo en todo”. Por último, es importante señalar que Orígenes dice que hay tres tipos de cristianos: a quienes les basta la fe simple, los que valiéndose de la alegoría alcanzan un conocimiento o *gnosis* superior a la fe, y los que son capaces de elevarse por la *theoría* al sentido espiritual de la Escritura.

Para Gregorio de Nisa (335?-394), entre la fe y la razón hay superioridad de la primera, pero es perfectamente aceptable admitir a la filosofía para llegar a la sabiduría y la verdad. Es tan claro su empleo de conceptos filosóficos que incluso podría decirse que en el pensamiento de Gregorio de Nisa prevalece un dualismo de corte platónico, tanto en su visión teológico-filosófica, como en su concepción antropológica. En efecto, afirma que hay dos mundos: uno visible y uno invisible. El hombre pertenece al primero por el cuerpo, al segundo por el alma. Sin embargo, en cuanto a la naturaleza humana el dualismo se matiza ya que para Gregorio Dios crea el cuerpo y el alma del hombre simultáneamente, pues no pueden existir uno con precedencia del otro (o uno después del otro), pero explica su corporeidad, su materia, como el resultado de una unión de cualidades no materiales como el color, la solidez, el peso, la cantidad, etc. Es decir, Gregorio explica la materialidad de la realidad a partir de una sustancialidad inteligible. En cuanto a la Trinidad, dice que así como en el hombre hay un *logos* (pues en el alma existe el *nous* o pensamiento y el *logos* o verbo que es su expresión), en Dios también hay una relación entre Palabra y Hablante (el Hijo y el Padre). Dios es Pensamiento supremo que engendra un Verbo por el cual se expresa. El Espíritu Santo, a su vez, procede de ambos, como el soplo es expresión de la unidad del cuerpo animado del hombre. Afirma, además, que si la

palabra “hombre” se aplica primero universalmente al género y secundariamente a un individuo particular, la palabra “Dios” se refiere a la esencia divina que es una y, secundariamente, a las tres personas divinas.

Por otro lado, Gregorio sostiene que el hombre es libre y que el mal es producto de su libre albedrío, por eso afirma que la semejanza del hombre con Dios se ha roto por el pecado (que surge de la elección). La restauración, sin embargo, requiere de la gracia divina que supone, por parte del hombre, la fe y luego la práctica de la caridad, motor de la vida moral cristiana. El resultado de tal esfuerzo es, ciertamente, la purificación del alma. Entonces, el cristiano podrá hacer suya la frase socrática del “conócete a ti mismo”, medio por el cual el hombre reconoce la cercanía (y semejanza) del hombre con Dios, pues éste se halla en el alma y ella está en Dios¹⁵.

2. Padres latinos

El desarrollo de la Patrística latina surge a finales del siglo II e inicios del III. En cuanto a los más notables Padres latinos, habría que señalar al menos los nombres de Tertuliano, Hilario de Poitiers y san Ambrosio; no obstante, el más importante de todos ellos es, sin duda, san Agustín.

Tertuliano (155/160-220), siguiendo los cánones del derecho romano según los cuales la propiedad de algo se justifica por su uso prolongado, cuestiona la intención de los gnósticos de interpretar *Las Escrituras*, pues afirma que no les pertenecen; para él la deliberación filosófica, en vez de ayudar, propicia errores, sectarismos y divisiones: cree que de la filosofía griega han surgido todas las herejías.

Todas las herejías en último término tienen su origen en la filosofía. [...] Hay quien dice que el alma es mortal, y ésta es doctrina de Epicuro.[...] Es el miserable Aristóteles el que les ha instruido en la dialéctica, que es el arte de construir y destruir, de convicciones mudables, de conjeturas firmes, de argumentos duros, artífice de disputas, enojosa hasta a sí misma, siempre dispuesta a reexaminarlo todo, porque jamás admite que algo esté suficientemente examinado.[...] Quédese para Atenas esta sabiduría humana manipuladora y adulteradora de la verdad, por

¹⁵ Se reconoce así a san Gregorio como el fundador de la teología mística sistemática cuando señala que el alma desespera por ir más allá del orden sensible para llegar a Dios desde la interiorización hasta el éxtasis amoroso.

donde anda la múltiple diversidad de sectas contradictorias entre sí con sus diversas herejías. Pero, ¿qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué relación hay entre la Academia y la Iglesia? ¿Qué tienen que ver los herejes y los cristianos? Nuestra escuela es la del pórtico de Salomón, que enseñó que había que buscar al Señor con simplicidad de corazón. Allá ellos los que han salido con un cristianismo estoico, platónico o dialéctico. No tenemos necesidad de curiosear, una vez que vino Jesucristo, ni hemos de investigar después del Evangelio. Creemos, y no deseamos nada más allá de la fe: porque lo primero que creemos es que no hay nada que debamos creer más allá del objeto de la fe.¹⁶

Por ello, Tertuliano prefiere la fe a la razón pues afirma que para el menos cultivado de los cristianos le basta la fe para poder hablar de Dios, sus atributos y sus obras; en cambio los filósofos, como Platón, por ejemplo, encuentran difícil o imposible descubrir y hablar del “artífice” del mundo. El desdén de la filosofía de Tertuliano no significa, sin embargo, que ella no le sirva como inspiración o influencia: tal es el caso de su concepción (que tiene ecos del estoicismo) según la cual todo lo real es material, inclusive el alma y Dios mismo. Para la discusión sobre la Trinidad de Dios, Tertuliano aportó la acepción técnica de “una sustancia y tres personas”: “Las Personas divinas son distintas como *Personae*, pero no son *substantiae* diferentes, separadas”.¹⁷

En *Sobre la Trinidad*, san Hilario de Poitiers (315-367), establece principios básicos para la metafísica posterior¹⁸: a partir del texto del Éxodo 3, 14, Hilario identifica al ser por excelencia con Dios, en oposición a la nada, y sus atributos fundamentales son la inmutabilidad y la eternidad, pues aquello que es no pudo no haber sido y no podrá no ser jamás (en sentido es evidente la argumentación parmenidea).

San Ambrosio de Milán (333-397), personaje determinante en la vida de san Agustín, no tenía una buena opinión de la filosofía, pero afirma que el término “esencia” conviene fundamentalmente al ser de Dios, en el sentido de que es “siempre existente”. Su interpretación de la Escritura es eminentemente alegórica y no literal.

¹⁶ Tertuliano, *Prescripción de los herejes*, 7, 1, en <http://es.wikipedia.org/wiki/Tertuliano>.

¹⁷ Tertuliano, *Contra Praxeas*, en Frederick Copleston, *Historia de la filosofía, Volumen II, De san Agustín a Escoto*, Ariel, México, 1990, p. 36.

¹⁸ “El *esse* puro es, pues, inmutable, eterno, de una suficiencia ontológica absoluta y de una perfecta simplicidad. Santo Tomás de Aquino, a quien era familiar la obra de San Hilario, ha aprovechado esta manera de deducir los atributos de Dios partiendo de la noción de *esse*.” Etienne Gilson, *óp. cit.*, p. 105

Para explicar la narración bíblica de la tentación del primer hombre admite, con Filón, que la serpiente es sólo una imagen de la delectación, la mujer una imagen de la sensualidad y el hombre mismo una figura del entendimiento (*nous*) que se deja engañar por los sentidos. No cree que el paraíso terrenal pueda ser un lugar terreno, localizado en algún sitio; ve en él únicamente la parte superior y rectora de nuestra alma (su *principale*), y los ríos que lo riegan son la gracia y las virtudes.¹⁹

c) Importancia de la Patrística para el cristianismo y la filosofía

Una de las motivaciones sustanciales que se hallan en la mayoría de los Padres de la Iglesia fue de orden apologético: defender la existencia del cristianismo en el seno del Imperio Romano. Sin embargo, dicha defensa no fue unívoca y se manifiesta en, al menos, tres ámbitos: jurídico, teológico y filosófico. Aunque, estrictamente hablando, no se argumentó a favor de una forma de gobierno o de un sistema racional de conceptos, sino en pro de una forma de vida nueva que prometía a quienes creían en ella la trascendencia y la santidad. Se trataba, pues, de afirmar enfáticamente el derecho de los creyentes a formar una comunidad fraterna, que religaría a los hombres entre sí y a estos con Dios, a través del amor. Por ello, las aportaciones de los Padres de la Iglesia han sido fundamentales (inicio y sustento) de la construcción de la doctrina cristiana y de lo que eventualmente se llamaría “religión cristiana”, sin importar que se trate de peculiaridades propias del catolicismo, la ortodoxia o el protestantismo. Por ello, me parece indispensable para procurar una mejor comprensión del cristianismo, no sólo volver a lo esencial plasmado los Evangelios y en los demás textos del Nuevo Testamento, sino considerar con atención las aportaciones de los Padres.

Pero la defensa de la fe exigió también un esfuerzo por entender, por clarificar el dogma y, al mismo tiempo, por dialogar con aquellos que sustentaban razones en contra:

En parte mediante un simple deseo de entender y apreciar, en parte mediante la necesidad de definiciones crecientemente claras del dogma, de cara a las herejías, los datos originarios de la revelación se hicieron más explícitos, se “desarrollaron”, en el sentido de hacerse

¹⁹ *Ibíd.*, p. 106.

explícito lo que estaba implícito [...] Ahora bien, esas definiciones fueron, desde luego, teológicas y el progreso de lo implícito a lo explícito fue un progreso en la ciencia teológica; pero en el proceso de argumentación y definición se emplearon conceptos y categorías tomadas de la filosofía.²⁰

Es evidente, pues, que fueron razones teológicas las que impulsaron a los primeros pensadores cristianos a acudir a la filosofía. Así, los grandes temas ontológicos, epistemológicos, éticos, lógicos y teológicos abordados durante la plenitud de la Edad Media, tienen su germen en la Patrística; sin embargo, con el paso del tiempo, la demarcación de los saberes se fue poco a poco delimitando hasta consolidarse plenamente en la Escolástica.²¹

4) La senda heterodoxa: gnosticismo y maniqueísmo

a) El gnosticismo

Se trata de un movimiento filosófico, teológico y religioso en el que hay una mezcla de elementos judeocristianos, griegos y orientales, que desembocó en un conjunto de doctrinas en las que la fe en una revelación divina se concibe como la base desde la cual es posible llegar a un conocimiento capaz de unir al hombre con Dios.

[En el siglo II] Saber si Dios existe y qué se puede afirmar razonablemente de Él, o sea, tener un conocimiento filosófico de Dios, no se considera ya suficiente; ahora se desea una *gnosis*, es decir, una experiencia unificante y divinizadora que permita llegar a él en un contacto personal y unirse realmente a Él.²²

²⁰ Frederick Copleston, *op. cit.*, p. 26.

²¹ Suele decirse que durante la Edad Media no hubo filosofía, sino teología. En contraste, Copleston sugiere tres razones para decir propiamente que durante la Edad Media sí hubo filosofía: 1ª El uso de la razón, como herramienta de argumentación, para explicar ciertas verdades de la fe. 2ª La delimitación de los campos de acción teórica de la teología y la filosofía. 3ª El hecho de que hubiese una misma fe en la revelación no impidió, ni mucho menos, la diversidad de interpretaciones filosóficas (unas más otras menos afines a la teología ortodoxa). *Cf.*, Fredrick Copleston, *op. cit.*, pp. 13-22.

²² Etienne Gilson, *op. cit.*, p. 35

Para los gnósticos el conocimiento es una fase superior a la que se llega luego de la fe, que es una base provisional. Pero no se trata de un conocimiento meramente racional, sino de uno capaz de develar vivencialmente los misterios de Dios.

En los gnósticos se destacan al menos las siguientes características:

1º Dualismo ontológico: hay un Dios trascendente, inaccesible e incognoscible, que no ha creado el mundo material. Existe, pues, un mundo ideal, ejemplar y perfecto. En contraste, el mundo sensible, material, es esencialmente malo.

2º Gradualismo cualitativo del ser: entre Dios y el mundo se da una complicada existencia de seres divinos (*eones*) de los cuales el Demiurgo es el creador de las cosas materiales y Cristo el salvador.

3º Dualismo antropológico radical: el hombre está formado de dos elementos, uno espiritual que es bueno, otro material que es malo. Es imperativo para el hombre dominar las inclinaciones a la materia para liberar al elemento bueno.

4º Necesidad soteriológica: al existir una gran preocupación por el problema del mal y el dolor; surge la necesidad de “hallar la salvación”, dicha necesidad encontró propicios para sus fines al cristianismo y al platonismo.²³

5º Esoterismo: la salvación depende, fundamentalmente de encontrar un conocimiento superior y “oculto” reservado a unos cuantos.

En su Historia de la Filosofía, Guillermo Fraile sostiene que los antecedentes remotos del gnosticismo

son anteriores al cristianismo, pero su desarrollo propiamente dicho se realiza en el siglo II. Después de la preparación, más o menos problemática, del gnosticismo samaritano y siríaco, alcanza su culminación en Alejandría y Roma, en la época de los Antonios, decayendo rápidamente, hasta desaparecer a mediados del siglo III.²⁴

²³ “Esta inquietud religiosa, que parece haber tenido orígenes orientales y anteriores al Cristianismo, encontraba pábulo en ciertas filosofías griegas, orientadas de por sí hacia la religión. El platonismo y el estoicismo se presentaban como técnicas utilizables para fines específicamente religiosos, que no habían sido los suyos propios; pero había posibilidades de adaptar dicha técnicas a tales fines. El gnosticismo del siglo II es el conjunto de los sincretismos de este género que, al encontrarse con la nueva fe cristiana, intentaron asimilarla.” Etienne Gilson, *ibid.*

²⁴ Gnosis samaritana: Simón Mago y Cerinto. Gnosis siríaca: Saturnilo, Cerdón, Marción. Gnosis alejandrina: Basílides, Carpócrates. Gnosis Itálica: Valentín y sus discípulos: Heracleón, Tolomeo, Marcos, Bardesanes. Escuelas menores: Ofitas, naasenos, peratas, setianos, cainitas, simonianos, severianos, barbelitas, etc. Cf. Guillermo Fraile y Teófilo Urdanoz, *Historia de la filosofía, Tomo IIa*, Madrid, BAC, 1975, p. 87. En algunos textos se incluye también como gnosis al maniqueísmo. Cf. Josep-Ignasi Saranyana, *Historia de la filosofía medieval*, Madrid, EUNSA, 1999, p. 43.

b) El maniqueísmo

El origen y el desarrollo del maniqueísmo corre de manera distinta al de otras gnosis antiguas. Se trata de una religión dualista fundada por Manés²⁵ en el siglo III y cuya doctrina contiene elementos del zoroastrismo y del mazdeísmo, religiones de la antigua Persia, pero en la que hay también rasgos budistas y judaicos (considera, por ejemplo, a Noé y a Abraham como mensajeros de la luz).

La idea fundamental del maniqueísmo es la existencia de dos Principios divinos, la Luz y las Tinieblas, los cuales son eternos, como eterna es su lucha.

Desde la eternidad existen dos principios opuestos, cada uno con su reino respectivo. Por una parte, Dios, principio espiritual de la luz y del bien. Y por otra, Satanás, principio material de las tinieblas y del mal. [...] Al reino de Dios pertenecían dos regiones; la del aire luminoso, con cinco miembros incorpóreos y espirituales: saber, inteligencia, discreción, dulzura y sentimiento; y la tierra luminosa también con otros cinco miembros, virtudes o poderes: luz, agua, fuego, brisa ligera y viento suave. [...] Por otra parte, Satanás, el poder del mal y las tinieblas, se arrastra en la región de la tierra, material y oscura, como “un puerco en el fango” o como una “serpiente en su madriguera”. Su reino tenía también cinco poderes: tinieblas, barro o aguas fangosas, vientos de tempestad, fuego de corrupción y humo oscuro.²⁶

La realidad y el hombre son escenario de dicho enfrentamiento: el alma humana contiene rasgos de luz y el cuerpo es obra del principio malo. No hay cabida para la libertad, ni tampoco para la providencia divina. Manés proponía tres acciones necesarias para liberar a la luz de la materia oscura; a dichas acciones les llamaba *sellos*. El de la boca: no dejar entrar ni salir nada impuro, sea de palabra o de alimento (la carne o el vino). El de la mano: evitar trabajos manuales, la guerra o matar. El del seno: evitar el matrimonio y la reproducción, pues por ella se propaga el mal.²⁷

²⁵ Mani o Manés (216-276). Según Guillermo Fraile el nombre significa “espíritu del mundo luminoso”. Cf. Guillermo Fraile y Teófilo Urdanoz, *óp. cit.*, p. 107.

²⁶ *Ibíd.*, pp. 108-109.

²⁷ *Ibíd.*, p. 111.

Los maniqueos hacían una distinción entre los hombres: los *elegidos o iniciados* (que vivían apartados del mundo y siguiendo una ardua disciplina ascética: vegetarianismo, castidad), los *oyentes o aprendices* (que podían vivir en pareja y trabajar, pues de ellos dependía la manutención de los primeros), y los *pecadores*, para quienes la salvación es imposible.

La influencia del maniqueísmo ha sido notoria en los más diversos ámbitos de la cultura, sin embargo, es imprescindible deslindar su radicalidad dualista en relación con otras concepciones filosóficas como el neoplatonismo, o religiosas como el cristianismo.²⁸

5) El neoplatonismo

La relación entre el platonismo y el neoplatonismo no siempre es tan evidente, pues aunque en términos generales existen coincidencias obvias, no es conveniente tratar a Plotino como un mero “continuador” de Platón²⁹, pues hay detrás de su doctrina un filósofo original y vigoroso, cuyas inquietudes contemplativas lo sitúan en el ámbito de la tradición mística occidental.³⁰

Si bien este místico colocó, por lo demás, al igual que Aristóteles, la vida contemplativa por encima de la vida concreta y práctica, ayudó a sus conciudadanos en los pequeños menesteres de cada día, atendió en su propia casa a la educación de una porción de niños, y les enseñó a ser hombres. Personalmente era hombre sin ambiciones. Comida y sueño los restringió a lo indispensable; fue vegetariano, no se casó y no se dejó retratar “para no dar lugar a una sombra de otra sombra”. Tanto más pudo con ello vivir para sus reflexiones científicas y para su entrega al sumo bien.

²⁸ Respecto al dualismo neoplatónico, ver apartado siguiente para mostrar las distinciones correspondientes. En cuanto al cristianismo, el mismo san Agustín ha refutado ampliamente las tesis maniqueístas. Algunas de ellas se atenderán más adelante. (Cf. Capítulo IV).

²⁹ Sobre este asunto destaca, por ejemplo, Leon Robin: “[En la idea del autoconocimiento en Plotino] No se trata ya de libertar la diáfana mirada de la inteligencia, sino de dar al yo toda la opulencia de su vida interior. Por otra parte, el objeto de la Filosofía no es para él lo finito, no más racional que empírico, su filosofía es un impulso hacia lo infinito. De esta manera, el infinito que, para Platón como para Aristóteles o para los estoicos, era la marca de la irrealidad o de la resistencia al orden de la razón, se convierte para Plotino en la potencia más plena y más perfecta del yo. Su dialéctica no trata de definir esencias ni de eslabonaras, sino de colocar al sujeto en estado de superar lo finito para realizar en sí la unificación absoluta.” *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, México, UTEHA, 1962, p. 350.

³⁰ Cf. María Toscano y Germán Ancochea, *Místicos neoplatónicos-neoplatónicos místicos*, Madrid, Etnos, 1998.

Cuatro veces debió serle concedido, testifica su discípulo Porfirio, el don de la unión extática con la divinidad durante los seis años que vivieron juntos.³¹

Para Walther Kranz,³² durante la época posclásica, la filosofía griega vuelve a los orígenes desde los cuales surgió para diferenciarse: la intuición y el interés por la mística. Hay una gran valoración de Pitágoras y el orientalismo. Además se nota un espíritu de soledad, de introspección. Baste como ejemplo la cita del neopitagórico Numenio:

Hay que alejarse del mundo sensible y tratar únicamente con el bien, a solas con él, allí no se encuentre ni un hombre ni otro ser vivo; que no haya tampoco cuerpo alguno, grande ni pequeño, sino la completa soledad divina, inefable, imposible de interpretar. Sólo allí se encuentra la morada del bien y la sede de su gloria. Pero el bien mismo, que es a la vez la calma y el espíritu de Dios, flota en paz sobre la esencialidad, lleno de gracia.³³

Para Plotino, Dios está “más allá” del ser en general, no es posible predicar de Él nada, salvo la Unidad, pues es negación de lo múltiple y principio de todo. De Dios, plenitud de Ser, todo procede por emanación, por desbordamiento de Sí mismo. De Él surge o emana el *Nous*, potencia inteligible de los demás seres (es el Demiurgo de Platón): “Encontrándose, pues, en toda plenitud, debió engendrar, una tal potencia no podía quedar incapaz de engendrar”,³⁴ luego, el Alma universal, después el mundo sensible que representa un ínfimo y lejano estrato de la emanación, porque en él hay multiplicidad y devenir, corrupción. Pero si la Unidad es como una Luz que se irradia por plenitud, las cosas del mundo material son apenas sombras de aquélla. El mundo es, pues, un cosmos o totalidad estructurada por un Alma universal que le da “vida”, orden e interdependencia. Dicha Alma depende del *Nous* o intelecto en el que está la totalidad de las ideas. Sin embargo, “más allá” de dicho intelecto se halla el Uno, lo realmente inexpresable.

³¹ Johannes Hirschberger, *Historia de la filosofía, Volumen I*, Barcelona, Herder, 1991, p. 258.

³² Cf. Walther Kranz, *La filosofía griega Tomo III*, México, UTEHA, 1964.

³³ Texto atribuido a Numenio por Eusebio, en Walther Kranz, *óp. cit.*, p. 114.

³⁴ Plotino, *Eneada* V, 1, 7. En Johannes Hirschberger, *óp. cit.*, p. 262. Según este autor ha sido de esta noción plotiniana de la cual “los padres de la Iglesia tomaron pie para trasladar las ideas platónicas al espíritu de Dios.”

[Este Uno] ni es algo ni tiene forma creada, ni medida, ni es espíritu, ni alma, y tampoco está en movimiento ni en reposo; no se halla en un lugar, ni en el tiempo. Es lo absoluto de forma única o, mejor dicho, sin ninguna forma, porque es anterior a toda forma, a todo movimiento, a todo reposo.³⁵

El Uno, sin embargo, es Bien y Belleza, y en la belleza de las cosas y del arte se expresa, de cierto modo, el ser de la Unidad:

¿Podría haber alguien tan perezoso de pensamiento... que al ver todas las bellezas del mundo de los sentidos, al observar esta armonía y este gigantesco y perfecto orden del cosmos, y al percibir la idea que se manifiesta en las estrellas, por más lejanas que estén, no empezara a intuir con respecto cuán admirable es la fuente de todas estas maravillas?³⁶

En consecuencia, para Plotino la vida del hombre debe ser aspiración a contemplar el bien y la belleza. Se trata de un camino ético-estético cuya culminación, sin embargo, es la unión mística, religiosa, extática, pues por ella el hombre se transforma a sí mismo hasta ser otro. Al existir en el hombre, como en todas las cosas, una “centella divina”, su tarea consiste en volverse a la Unidad a través de una labor ascética en la que mediante la purificación, la iluminación y la unión sea posible llegar a la plenitud del Ser: la ética, como praxis, culmina en Plotino en una aspiración de plenitud ontológica.

³⁵ Plotino, *Enéada* VI, 9, 3 en Walther Kranz, *Ibíd.*, p. 119.

³⁶ Plotino, *Enéada* II, 9, 16 en Walther Kranz, *Ibíd.*, p. 120.

CAPÍTULO III

SEMBLANZA BIOGRÁFICA DE SAN AGUSTÍN

1) Marco histórico

El tiempo en el que vivió san Agustín fue una etapa de transición entre la caída del vasto imperio romano y el surgimiento de un nuevo orden social, político y económico: el feudalismo, diez siglos durante los cuales el cristianismo ocupó el centro de gravedad en la cultura de occidente. En cuanto a la filosofía, en las primeras tres o cuatro centurias del medioevo, el eco de las ideas helenísticas aún se percibía en las conciencias de los pensadores romanos y también en las de los primeros filósofos cristianos: los Padres de la Iglesia, quienes forjaron una nueva manera de entender y asimilar la racionalidad frente al acontecimiento de la revelación y manifestación de Dios en la historia.

La vida de san Agustín se debatió justo en medio de la debacle política y militar de Roma, asediada por los pueblos del norte¹; en su pensamiento se nota la influencia de la filosofía helenística; en sus dudas se encuentra la presencia de religiones politeístas y otras de origen oriental²; pero, sobre todo, Aurelio Agustín se descubrió a sí mismo ante el empuje de una nueva forma de vida: el cristianismo y la extensión de la iglesia cristiana.

2) Tagaste: los primeros años

Tagaste, en el norte de África, fue la ciudad natal de quien es considerado uno de los más notables Padres de la Iglesia; el año de su nacimiento: 354. Desde su infancia se trazó el rumbo que tomaría su destino: la lucha entre el paganismo y el cristianismo. Su padre,

¹ Una de las razones por las cuales san Agustín escribió *La ciudad de Dios* fue para defender al cristianismo de los ataques de los que era objeto, pues se le acusaba de ser causante del desmembramiento del Imperio: “magna apología del cristianismo, madurada a lo largo de trece años (413-426) [La ciudad de Dios] es uno de los libros que más profundo influjo han ejercido en la Edad Media.” Guillermo Fraile y Teófilo Urdanoz, *Historia de la filosofía, Tomo IIa*, Madrid, BAC, 1975, p. 227.

² Entre ellas, el maniqueísmo.

Patricio, era pagano, se desempeñaba como magistrado y su temperamento se hallaba lejos del sosiego y la calma; su madre, Mónica, consagró su vida a la práctica de las virtudes cristianas y la espiritualidad.³ Esta dicotomía ideológica pudo determinar inicialmente las inquietudes intelectuales, pero también las actitudes vitales de Agustín; por ello, su vida es ejemplo de conversión a Dios y sinceridad religiosa: pasó, como él mismo lo afirma en *Las Confesiones*, de las tinieblas a la luz, de la vida terrena a la dimensión divina.

En la antigüedad, no era costumbre bautizar a los recién nacidos. Sin embargo, por intercesión de su madre, Agustín ingresó al catecumenado. Ahí recibió una primera educación cristiana que, sin duda, fructificó posteriormente.⁴ Inició sus estudios de latín y aritmética en Tagaste, pero, como es natural en los niños, el juego le parecía más interesante, se distraía y era poco afecto a las lecciones de griego. De esos años, san Agustín se recuerda a sí mismo como un alumno poco interesado⁵ y asediado por el autoritarismo de los docentes.⁶ En el año 367, san Agustín se trasladó a Madaura⁷ para cursar estudios de gramática. Por esa época el espíritu inquieto de san Agustín se deleitó con la lectura de Virgilio y Apuleyo⁸, sus primeras influencias literarias. En 370, volvió a su ciudad natal; su padre murió por esos años, después de haberse bautizado.

³ El cuerpo de santa Mónica, que se hallaba enterrado en la cripta de santa Aurea, permaneció oculto hasta que Martín V lo descubrió en 1430. Se dice que en su traslado a Roma ocurrieron diversos milagros. Cf. Angel Custodio Vega, notas a las *Confesiones* de san Agustín. Barcelona, Bruguera, 1984, p. 256.

⁴ “Siendo todavía niño oí hablar ya de la vida eterna que nos está prometida por la humildad de nuestro Señor Dios, que descendió hasta nuestra soberbia; y fui signado con el signo de la cruz, y se me dio a gustar su sal desde el mismo vientre de mi madre que esperó siempre mucho en ti”. *Confesiones*, I, XI, 17. Más adelante, en el mismo texto (*Confesiones*, I, XI, 18) san Agustín se queja de la costumbre de no bautizar a los niños: “Mas quisiera saber, Dios mío, te suplico, si tú gustas también de ello, por qué razón se difirió entonces el que yo fuera bautizado...; cuánto mejor me hubiera sido recibir pronto la salud y que mis cuidados y los de los míos se hubieran empleado en poner sobre seguro bajo tu tutela la salud recibida de mi alma, que tú me hubieses dado!”

⁵ “no gustaba yo de las letras y odiaba el que me las urgiesen a estudiarlas. Con todo era yo urgido y me hacían gran bien. Quien no hacía bien era yo, que no estudiaba sino obligado, pues nadie que obra contra su voluntad obra bien, aun siendo bueno lo que hace. Tampoco los que me urgían obraban bien; antes todo el bien que recibía venía de ti, Dios mío, por que ellos no veían otro fin a que yo pudiera encaminar aquellos conocimientos que me obligaban a aprender sino a saciar el insaciable apetito de una abundante escasez y de una gloria ignominiosa”. *Confesiones*, I, XII.

⁶ Cf. *Confesiones*, I, IX y ss.

⁷ Madaura fue la ciudad natal de uno de los poetas favoritos de Agustín: Apuleyo.

⁸ *Confesiones*, I, XIII.

3) Cartago, tres hallazgos decisivos: Cicerón, el amor terreno y el maniqueísmo

En 371 se traslada a Cartago⁹. Su estancia sería decisiva por varias razones: no sólo aprende retórica, sino que convive en un ambiente intelectual donde la discusión era asunto cotidiano y en el que la vida social se hallaba muy distanciada del ideal de la piedad cristiana; cuando tenía 18 años, conoció a quien sería la anónima madre de su único hijo: Adeodato¹⁰; y fue en ese tiempo (373) cuando el *Hortensius*¹¹ de Cicerón le descubrió el camino de la filosofía:

Semejante libro cambió mis afectos y mudó hacia ti, Señor, mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros. De repente apareció a mis ojos vil toda esperanza vana, y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría, y comencé a levantarme para volverme a ti.¹²

Tal impacto le causó el texto de Cicerón que su encuentro con la Biblia, en ese tiempo, fue decepcionante: “al fijar mi atención en ellas [las Sagradas Escrituras] simplemente me parecieron indignas de parangonarse con la majestad de los escritos de Tulio.”¹³

Con el tiempo, las inquietudes intelectuales y morales de san Agustín lo llevaron al descubrimiento y adhesión al maniqueísmo¹⁴.

Ese sistema se recomendaba a sí mismo a los ojos de Agustín, porque parecía explicar el problema del mal y por su fundamental materialismo, ya que por entonces

⁹ En aquella época Cartago era una metrópoli tan importante como Roma o Constantinopla. Según Copleston, “los estilos licenciosos del gran puerto y centro de gobierno, la visión de los ritos obscenos relacionados con cultos importados de oriente, combinados con el hecho de que Agustín era ya un hombre con pasiones vivas y vehementes, le llevaron a una práctica de ruptura con los ideales morales del cristianismo [...] sin embargo, a pesar de su vida irregular, Agustín fue un brillante estudiante de retórica y no descuidó nada sus estudios.” Frederick Copleston. *Historia de la filosofía, volumen II*, México, Ariel, 1990, p. 51.

¹⁰ “Del latín *a Deo datus* "Dado por Dios". (Con este nombre san Jerónimo tradujo el hebreo Elhanan: comparativo de Juan. Sinónimos: Deodato, Teodoro, Teodosio, Natanael, Donato.)” Gutierre Tibón. *Diccionario de nombres propios*, México, F.C.E., 1989, p. 15.

¹¹ “El *Hortensius* (de Cicerón), como el *Protréptico* (de Aristóteles), era una exhortación a la sabiduría y a la vida del espíritu [...] Reproducía este libro el famoso dilema del *Protréptico*: “Si hay que filosofar, hay que filosofar; si no hay que filosofar, hay, sin embargo que filosofar, porque no se podría demostrar la necesidad de no filosofar sin argumentos, que son ya filosofía.” Francisco Montes de Oca. *Notas a Confesiones* de San Agustín, México, Porrúa, 1982. p. 34.

¹² *Confesiones*, III, IV, 7.

¹³ *Confesiones*, III, V, 9.

¹⁴ San Agustín fue diez años oyente.

Agustín no podía concebir una realidad inmaterial, no perceptible por los sentidos. Consciente de sus propias pasiones y deseos sensuales, pensaba que ahora podía atribuirlos a una causa mala exterior a sí mismo.¹⁵

4) Profesor y escritor; dudas sobre el maniqueísmo

Una vez finalizados sus estudios, san Agustín ejerció como profesor de gramática y letras latinas durante un año en su natal Tagaste (374). Sin embargo, pronto se trasladó de nuevo a Cartago (376) donde abrió, con la ayuda de su amigo Romaniano, una escuela de retórica. En esos años (380) escribió su primera obra, *De pulchro et apto*, que trataba sobre la belleza; no obstante, el mismo Agustín afirma en *Las Confesiones* (IV, XIII), sin demasiada preocupación al respecto, que la obra se perdió. Poco antes de su partida hacia Roma (383), san Agustín dialoga con un eminente maniqueo de la época: Fausto. Este encuentro, motivado por el deseo de respuesta a varias interrogantes de Agustín sobre la doctrina maniquea, terminó por confirmar sus dudas acerca de las enseñanzas de Manes.¹⁶ En Roma, estableció una nueva escuela de retórica con la esperanza de que sus estudiantes fueran más eficientes que los que halló en Cartago. Fue durante la estancia de Agustín en la capital del Imperio, cuando abandonó el maniqueísmo y se inclinó hacia un escepticismo moderado.

5) Milán: encuentro con san Ambrosio y el neoplatonismo

En el año 384, se hallaba enseñando en Milán. Si la estancia de san Agustín en Cartago fue determinante en la evolución de sus ideas y su maduración como persona, su permanencia en Milán por estos años le permitió volver a escuchar la doctrina cristiana en labios de san Ambrosio¹⁷.

¹⁵ Copleston, *óp. cit.*, p. 51. Al respecto afirma san Agustín: “De este modo vine a dar con unos hombres que deliraban soberbiamente, carnales, habladores en demasía en cuya boca hay lazos diabólicos y una liga viscosa hecha con las sílabas de tu nombre, del de Nuestro Señor Jesucristo y del de nuestro Paráclito y Consolador, el Espíritu Santo. Estos nombres no se apartaban de sus bocas, pero sólo en el sonido y ruido de la boca, pues en lo demás su corazón estaba vacío de toda verdad”. *Confesiones*, III, VI, 10.

¹⁶ *Confesiones*, V, III-VII.

¹⁷ Nacido en Tréveris en 340, san Ambrosio descendía de una familia de alta sociedad, y de profundas convicciones cristianas. Estudió griego y latín y conocía la filosofía de Platón, Epicuro y Plotino. Cuando tenía 34 años fue aclamado por el pueblo para ser consagrado obispo. Recibió el bautismo, el orden sacerdotal y el obispado de Milán hacia 374. Desde entonces fue brillante defensor de la doctrina cristiana y predicador.

Llegué a Milán y visité al obispo, Ambrosio, famoso entre los mejores de la tierra, piadoso siervo tuyo, cuyos discursos suministraban celosamente a tu pueblo “la flor de tu trigo”, “la alegría del óleo” y “la sobria embriaguez del vino”. A él era yo conducido por ti sin saberlo, para ser por él conducido a ti sabiéndolo. Aquel hombre de Dios me recibió paternalmente... Yo comencé a amarle; al principio, no ciertamente como doctor de la verdad, la que desesperaba de hallar en tu Iglesia, sino como un hombre afable conmigo...[y luego de escucharlo con detenimiento] empezaron a parecerme defendibles sus propias ideas y que la fe católica -en pro de la cual creía yo no podía decirse nada ante los ataques de los maniqueos- podía afirmarse y sin temeridad alguna, máxime habiendo sido explicados y resueltos uno, dos y más veces los enigmas de las *Escrituras del Viejo Testamento*, que, interpretados por mí a la letra, me daban muerte.¹⁸

En el año 386, san Agustín lee lo que él llama ciertos "tratados platónicos", en la traducción de Mario Victorino. Se trataba de las *Enéadas* de Plotino¹⁹ y de otros escritos de Porfirio. Su encuentro con la filosofía neoplatónica permitió a san Agustín el abandono total del materialismo maniqueísta, le dio el marco conceptual que requería para fundamentar ciertas nociones de espiritualidad; al mismo tiempo, las ideas de Plotino acerca del mal, entendido como privación, sentaron las bases desde las cuales san Agustín pudo explicar cristianamente este asunto que le preocupó desde su juventud.²⁰ Empezó también, por esa época, a releer la *Biblia*, especialmente las epístolas de san Pablo, las cuales le permitieron conocer el sentido cristiano de la existencia más allá de consideraciones filosóficas:

Cf. Francisco Montes de Oca, *óp. cit.*, p. 76 y E. Royston Pike, *Diccionario de religiones*, México, FCE, 1986, p. 20.

¹⁸ *Confesiones*, V, XIII, 23 y XIV, 24.

¹⁹ Las *Enéadas* de Plotino son el resultado de sus coloquios, conversaciones y discusiones editadas por su discípulo Porfirio, quien las organizó en seis grupos cada una con nueve tratados, atendiendo a ciertas temáticas y no a su elaboración cronológica: la primera se refiere al individuo, la segunda y tercera al mundo sensible, la cuarta versa sobre el Alma universal, la quinta se ocupa del *Nous* o Inteligencia, la sexta discurre sobre el Ser y el Uno. Cf. Leon Robin, *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, México, UTEHA, 1962, p. 349.

²⁰ En *Confesiones*, VII, IX, san Agustín expresa la analogía entre la filosofía plotiniana de la emanación y el prólogo del Evangelio de san Juan. En el capítulo II del presente trabajo se resume brevemente la mencionada teoría de Plotino. Según Copleston “La función del neoplatonismo en ese período fue la de hacer posible a Agustín que viese la razonabilidad del cristianismo”. *Óp. cit.*, p. 52.

Así, pues, cogía avidísimamente las venerables *Escrituras* de tu Espíritu, y con preferencia a todos, al apóstol Pablo...y cuando leía al menor de tus apóstoles y consideraba tus obras, me sentía espantado, fuera de mí.²¹

En Milán, por aquellos años, acompañaban a san Agustín varios amigos, su madre Mónica, su hijo y su mujer, la cual, sin embargo, partió posteriormente a Tagaste.²²

6) La conversión

Dos relatos causaron gran efecto en san Agustín por aquel tiempo (386): la conversión del neoplatónico Victorino al cristianismo, contada por Simpliciano, y la historia de san Antonio de Egipto²³, narrada por Ponticiano. Desde ese momento se inició en san Agustín un proceso de lucha, de duda y desasosiego interior. Fue entonces, en el verano de 386, cuando retirado a una finca en Casiciaco, ocurrió su radical conversión moral.²⁴ Afirma san Agustín en *Las Confesiones*, que oyó una voz infantil que le dijo: *toma y lee*. Según su testimonio, leyó en la *Carta a los romanos*, de san Pablo, el versículo en el cual el apóstol invita a los fieles a abandonar los apetitos concupiscibles, para revestirse en Cristo²⁵:

tirándome debajo de una higuera, no sé cómo, solté la rienda de las lágrimas, brotando dos ríos de mis ojos, sacrificio tuyo aceptable. Y aunque no con estas palabras, pero sí con el mismo sentido, te dije muchas cosas como éstas: ¡Y tú, Señor, hasta cuándo! ¡Hasta cuándo, Señor, has de estar irritado! No quieras más acordarte de nuestras iniquidades antiguas. Sentíame aún cautivo de ellas y lanzaba voces lastimeras: “¿Hasta cuándo, hasta cuándo ¡Mañana! ¡Mañana! ¿Por qué no hoy? ¿Por que no poner fin a mis torpezas

²¹ *Confesiones*, VII, XXI.

²² Mónica había insistido a san Agustín que se casara, tenía la esperanza de templar o moderar sus pasiones. Le consiguió una prometida, distinta a la madre de Adeodato. Agustín debía casarse con aquella después de esperar un tiempo, razón por la cual despidió -enfadado y triste- a su compañera de más 10 años; sin embargo, en tanto que el compromiso era no deseado por Agustín y puesto que su realización se retrasaba, se consiguió entonces otra mujer. Cf. *Confesiones*, VI, XIII y XV.

²³ San Antonio Abad, padre del monacato (251-356).

²⁴ Puede afirmarse que la intelectual se había gestado desde que se iniciaron sus dudas ante el maniqueísmo, pero, sobre todo, desde que entró en contacto con el neoplatonismo.

²⁵ “Como en pleno día procedamos con decoro; nada de comilonas o borracheras; nada de lujurias y desenfrenos; nada de rivalidades y envidias. Revestíos más bien del Señor Jesucristo y no os preocupéis de la carne para satisfacer sus concupiscencias”. Rm 13, 13-14. (Traducción de la *Biblia de Jerusalén*).

en esta misma hora?” Decía estas cosas y lloraba con amarguísima contrición de mi corazón. Mas he aquí que oigo de la casa vecina una voz, como de niño o niña, que decía cantando y repetía muchas veces: “Toma y lee, toma y lee”.²⁶

7) San Agustín, filósofo cristiano

Posteriormente a su conversión, san Agustín renunció al profesorado y escribió sus primeros diálogos²⁷. Durante la Vigilia Pascual del año 387 fue bautizado por san Ambrosio, junto con su hijo Adeodato, el cual falleció poco después²⁸. En el otoño de ese año, Agustín decidió volver a Tagaste en compañía de sus amigos y de su madre; sin embargo, durante el trayecto, en la ciudad de Ostia, Mónica murió²⁹, no sin antes compartir con san Agustín una experiencia de rasgos místico-religiosos. En la descripción de dicha experiencia, se notan ciertos elementos neoplatónicos: en el lenguaje y en las imágenes empleadas; sin embargo, en ella se reseña el reiterado itinerario agustiniano de ascensión intelectual y espiritual que conduce desde lo sensible hasta lo inteligible y de ahí, más allá del alma, a la contemplación de la Verdad, posesión de la Eterna Sabiduría.

Y mientras hablábamos y suspirábamos por ella [la Verdad] llegamos a tocarla un poco con todo el ímpetu de nuestro corazón; y suspirando y dejando allí las primicias de nuestro espíritu, tornamos al estrépito de nuestra boca, donde tiene principio y fin el verbo humano, en nada semejante a tu Verbo, Señor nuestro que permanece en sí sin envejecerse y renueva todas las cosas.³⁰

²⁶ *Confesiones*, VIII, XII. 28 y 29.

²⁷ *De la vida feliz, Del orden, Contra Académicos, Soliloquios*.

²⁸ En *Confesiones*, IX, VI, 14, san Agustín se refiere a su hijo con admiración y amor: lo primero, por su destacada inteligencia (aquí, Agustín relata, por ejemplo, que el diálogo *El Maestro* es una conversación auténtica entre él y su hijo); lo segundo se advierte en el siguiente pasaje: “Te diste prisa en arrancar su vida de la tierra. Y ahora me acuerdo de él con más seguridad, no temiendo nada por su infancia, nada por su adolescencia, y absolutamente nada por su vida de hombre”.

²⁹ *Cf. Confesiones*, IX, XI. Cabe mencionar que con el relato de la muerte de su madre, termina san Agustín su reflexión autobiográfica.

³⁰ *Confesiones*, IX, X.

8) Sacerdote, obispo y predicador

De regreso a su patria, san Agustín se detuvo en Roma, donde inició la redacción del libro *El libre Albedrío*. Una vez de vuelta en Tagaste (388) funda su primer monasterio, anhelo que había perseguido aún antes de su plena conversión. Por esos años termina *El Maestro* y otras obras.³¹ En 391, contra su parecer, fue ordenado sacerdote por el obispo Valerio de Hipona, el cual requería de apoyo presbiteral.³²

Se desempeñó como brillante predicador, no con pocas dificultades al principio, pues él mismo se sentía incapaz de ejercer los ministerios sacerdotales con eficiencia.

Nada hay, sobre todo en estos tiempos, más fácil, más agradable, y que más prestigio dé ante los hombres, que el oficio de obispo, presbítero o diácono, si se desempeña sólo para salir del paso y para dar gusto a la gente. Pero nada es tampoco más miserable, más triste y digno de condenación delante de Dios. Tampoco hay nada más difícil y peligroso, ni más bienaventurado delante de Dios, que cumplir este servicio tal como nuestro Emperador lo manda. Este servicio yo no lo he aprendido en mi infancia ni en mi adolescencia, sino que, cuando lo empezaba a aprender, se me hizo violencia por mal de mis pecados (pues no puedo hallar otra explicación), y, no sabiendo empuñar el remo, se me ha hecho segundo de abordó...³³

La vida de Agustín se había transformado: pasó de la especulación filosófica y teológica y de la vida contemplativa, a la actividad pastoral. No obstante, compuso diversas obras apologeticas contra el maniqueísmo y comentarios a las *Escrituras*³⁴; asimismo, participó en un sínodo de obispos africanos donde predicó sobre la fe y el símbolo (393). Consagrado a la vida religiosa, san Agustín combatió diversas herejías: el donatismo y el

³¹ Vr. gr. *Sobre la verdadera religión* (391).

³² “Un domingo asistía Agustín, perdido entre el pueblo, a los misterios divinos en la iglesia mayor de Hipona. El viejo obispo Valerio vino casualmente a hablar de su intención de escoger a un presbítero, y ello bastó para que algunos agarraran con mano firme al desprevenido, al que habían reconocido aquellos días en la ciudad. Arrastrándolo a la *exedra*, donde estaba sentado Valerio, lo reclamaron para sacerdote de su iglesia [...] De nada valió que Agustín se negara y resistiera, y hasta se deshiciere en lágrimas...Valerio le impuso las manos.” F. Van der Meer, *San Agustín, pastor de almas*, Barcelona, Herder, 1965, p. 26.

³³ San Agustín, *Epístolas*, (núm. 21). Texto tomado de F. Van der Meer, *óp. cit.*, p. 31.

³⁴ *De la utilidad de creer, Contra Fortunato, Del génesis a la letra (versión inconclusa)*, etc.

pelagianismo,³⁵ que se hallaban muy extendidos en ese tiempo.

Unos años más tarde (396), san Agustín fue nombrado obispo auxiliar y sucesor de Valerio, de modo que al morir éste en 397, san Agustín ascendió a la sede episcopal de Hipona. Entre sus primeras decisiones, dispuso que los sacerdotes se consagraran a una verdadera vida comunitaria de pobreza, castidad y obediencia.³⁶ Como obispo, san Agustín dedicó su esfuerzo a dar ejemplo de vida cristiana en la predicación, la oración, la caridad. Asistió varias veces a Cartago como predicador y teólogo (por lo menos desde 401 y hasta 419). Combatió con pasión e inteligencia a donatistas, pelagianos y arrianos³⁷, pero también en este período de su vida escribió obras filosóficas y teológicas de relevancia extraordinaria, no sólo para su tiempo, pues su resonancia se extendió durante la Edad Media y se conserva para la posteridad.³⁸

9) Los años finales

En el año 410, Alarico llegó a Roma. Desde entonces se percibía implacable el avance de los bárbaros sobre el imperio. Presintiendo que pronto llegaría su final, san Agustín nombró en 426 a Eraclio como obispo sucesor. Pasaba largo tiempo en su biblioteca, leyendo sus viejas obras y comentándolas. Fruto de ese trabajo son las *Retractaciones*.³⁹ En el año 430, los vándalos sitiaban e incendiaban Hipona. Sin embargo, Agustín, enfermo, rezaba por los dolientes.⁴⁰ En las paredes de su cuarto hizo poner salmos penitenciales. Lloraba y oraba, agradecía y se encomendaba a Dios:

³⁵ Los donatistas sostenían que la validez de los sacramentos depende de la virtud de los sacerdotes que los administran. Pelagio, por su parte, exageraba el papel de la voluntad humana en la salvación del hombre y minimizaba la acción de la gracia, además negaba la doctrina del pecado original. Cf. Copleston, *óp. cit.*, p. 55 y los artículos correspondientes en Royston Pike, *óp. cit.*

³⁶ La influencia de san Agustín se notó particularmente en la aparición de diversas órdenes religiosas que fundaron su modo de vida basándose en los textos del santo de Hipona.

³⁷ Arrio (256-336) sostenía que la segunda persona de la Trinidad, el Hijo, no es eterno como el Padre, sino que ha sido engendrado posteriormente por Éste. “El hijo tiene un comienzo, pero Dios no”. Cf. artículo correspondiente, Royston Pike, *óp. cit.*

³⁸ En el año 397 aparecieron las *Confesiones*, hacia el año 400 inició la redacción del tratado *Sobre la Trinidad* (finalizado en 417), en 413 empezó *La Ciudad de Dios*, que terminó en 426, junto con las *Retractaciones*.

³⁹ “Agustín quería ver sus obras como un todo, que pudieran leerse, en el futuro, por hombres que hubieran llegado a la misma certidumbre que él, es decir, por cristianos católicos maduros. Estos hombres debían apreciar el largo viaje que había tenido que hacer Agustín para llegar a sus presentes convicciones. Esta es la razón por la cual, en lugar de ser ordenados por temas, se critican los libros por orden cronológico deliberadamente.” Peter Brown. *Biografía de Agustín de Hipona*, Madrid, Revista de Occidente, 1969, p. 576.

⁴⁰ Cf. Louis Bertrand, *San Agustín*, Madrid, Rialp, 1961, pp. 17-18, quien apunta que dichas oraciones surtieron milagros.

Aquel que no quiera temer que indague en lo más íntimo de su ser. Que no se contente con tocar la superficie; que descienda a sí mismo y alcance la más apartada esquina del corazón. Entonces, que se examine con cuidado; hay que mirar si alguna vena envenenada del derrochador amor del mundo sigue sin pulso, o si no se mueve uno por ciertos deseos físicos, y es atrapado por alguna ley de los sentidos; o si no se regocija con vanas jactancias, o se deprime alguna vez por alguna ansiedad huera: entonces, tan sólo, se puede anunciar que se es puro y claro como el cristal, una vez que se ha escudriñado todo en los más hondos nichos del ser más íntimo.⁴¹

El 28 de agosto de 430, mientras sus amigos y discípulos recitaban salmos penitenciales y entonaban himnos, murió quien seguramente es el más importante pensador cristiano de la antigüedad.

⁴¹ San Agustín, *Sermón 321*, 2, citado por Peter Brown, *óp. cit.*, p. 579.

CAPÍTULO IV

LA ÉTICA EN SAN AGUSTÍN COMO CULTIVO DE LA VIDA INTERIOR

1) Deslindes iniciales

Hay, sin duda, un lugar para san Agustín en la historia de la ética: su preeminencia ha sido destacada, sobre todo a partir de su postura anti-maniquea en la que argumenta a favor del mal como privación y del libre albedrío.¹ En efecto, para san Agustín, lo que es perfecto es bueno, y todo lo bueno procede de Dios. Las cosas del mundo sólo son en cuanto que participan de aquellos arquetipos inmutables que Dios “resguarda”. Dios conserva todos los seres; lo que no dependiera de él, no sería.² Más por el sólo hecho de ser, las cosas son buenas. “El bien es proporcional al ser; de donde se sigue que lo contrario al bien -el mal- no puede considerarse como ser”.³ Por ello, según san Agustín, concebir al mal como entidad positivamente existente, tal como sostenían los maniqueos, no puede sostenerse racionalmente.⁴ El libre albedrío es el medio por el cual el hombre tiene la posibilidad de

¹ Al respecto afirma Paul Ricoeur: “El pensamiento no habría pasado de la sabiduría a la teodicea si la gnosis no hubiera elevado la especulación al rango de una gigantomaquia en que las fuerzas del bien se alistan para un combate sin tregua contra ejércitos del mal, con el fin de liberar en su totalidad las parcelas de luz que permanecen cautivas en las tinieblas de la materia. La réplica agustiniana a esta visión trágica –donde todas las figuras del mal son asumidas en un principio del mal– constituyó una de las bases del pensamiento de Occidente”. *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 36.

² “¿Por qué decaen [los seres]? Porque son mudables. ¿Por qué son mudables? Porque no son en grado sumo. ¿Por qué no son en grado sumo? Porque son inferiores al que los hizo. ¿Quién los hizo? Aquel que es en grado sumo. ¿Quién es? Dios inmutable [...] ¿Para qué los hizo? Para que fuesen [...] ¿De qué los hizo? De la nada. Las cosas decaen o pueden decaer porque han sido hechas de la nada.” Las citas provienen de *Sobre la verdadera religión* 18, 35 y de los *Comentarios a las epístolas* 118,3, tomadas de Juan Pegueroles, *El pensamiento filosófico de san Agustín.*, Barcelona, Editorial Labor, 1972., p. 71.

³ Etienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1982, p. 126.

⁴ “Si Agustín pudo oponerse a la visión trágica de la gnosis [...] fue, ante todo porque tomó de la filosofía, en el neoplatonismo, un aparato doctrinario capaz de desarmar la apariencia conceptual de un mito racionalizado. Agustín toma de los filósofos la idea de que el mal no puede ser tenido por substancia, por cuanto pensar “ser” es pensar “inteligible”, pensar “uno”, pensar “bien”. Sólo el pensar filosófico excluye, pues, cualquier fantasía de un mal substancial.” Paul Ricoeur, *ibíd.*

llegar a la bienaventuranza (o condenarse por el pecado).⁵ “De parte de la voluntad está el mérito, y el premio o el castigo consisten en la bienaventuranza y en la desventura”.⁶ ¿Qué papel desempeña, entonces, la gracia? En este punto, como en muchos otros, es imposible separar al filósofo del teólogo, por ello, san Agustín considera que la gracia de Dios es una condición complementaria para alcanzar la bienaventuranza; el libre albedrío es condición necesaria y suficiente para el pecado, pero únicamente necesario, no suficiente, para lograr la beatitud y la sabiduría plenas:

Mas, puesto que el hombre, que cae voluntariamente no puede igualmente levantarse por su voluntad, asgámonos con fe firme a la mano derecha que Dios nos tiende desde el cielo, esto es, a Jesucristo, Señor nuestro; esperemos en él con esperanza cierta y deseémosle con caridad ardiente.⁷

La gracia restituye al libre albedrío la eficacia para el bien. Para san Agustín el fin del hombre es Dios.⁸ La gracia hace “deleitabile” a Dios a la voluntad, la cual puede tender hacia algo distinto a Él. La gracia, entonces, no arrastra necesariamente, sino que atrae. La acción de la voluntad no queda anulada, pues el hombre desea a través de la gracia.⁹

Sin embargo, a pesar de la relevancia y pertinencia de esta visión ortodoxa y más o menos tradicional de la ética de san Agustín, es fundamental poner en claro que su ética surge, ciertamente, a partir del problema filosófico y teológico que el cristianismo hubo de resolver, a saber: cómo explicar el mal en el mundo y qué lugar ocupa la voluntad humana en relación con él, pero también desde el fecundo tratamiento del obispo de Hipona sobre la

5 “¿De dónde proviene esta oscuridad [del pecado] sino del alejamiento de la luz de la sabiduría? ¿Y dónde tiene su origen esta aversión sino en aquel que siendo Dios su único bien, quiere constituirse en bien de sí mismo, como Dios lo quiere para sí?” San Agustín, *El libre albedrío*, II, 113.

6 San Agustín, *El libre albedrío*, I, 101. Respecto de la voluntad, san Agustín enfatiza que se puede entender la voluntad de dos maneras: la voluntad deficiente que se aparta de Dios y la voluntad eficiente que se dirige a Él. Dice san Agustín de la primera: “Así pues, nadie busque la causa eficiente en la voluntad mala, pues no es eficiente sino deficiente; porque tampoco se da efectividad, sino defectividad. Comenzar a tener voluntad mala es decaer de lo que es summo a lo inferior. Así pues, si alguien quiere encontrar la causa de estas deficiencias, no habiendo causas eficientes sino deficientes, procederá como quien desea ver las tinieblas u oír el silencio”. San Agustín, *La ciudad de Dios*, XII, 7. Y sobre la segunda: “Es la voluntad por la que deseamos vivir recta y honestamente y llegar a la summa sabiduría”. San Agustín, *El libre albedrío*, I, 85.

7 San Agustín, *El libre albedrío*, II, 205.

8 *Confesiones*, I, 1, 1.

9 Sobre estas cuestiones de carácter teológico, convendría recordar las palabras de Copleston: “Se puede intentar separar con fines esquemáticos al Agustín filósofo del Agustín teólogo, pero, a los propios ojos del Santo, el verdadero filósofo es un hombre que examina la realidad en concreto tal como es, y la realidad no puede ser vista como es si no se tiene en cuenta la economía de la Redención y de la Gracia”. *Op cit.*, 90.

naturaleza del alma, en el que destaca, por supuesto, su constante énfasis en el tema de la interiorización de la conciencia. Pero vista en esta perspectiva, la propuesta ética de san Agustín “corre el riesgo” de ser ubicada en el terreno teológico y no en el estrictamente filosófico, lo cual, en opinión de la mayoría de los espíritus ilustrados o positivistas, es carta de naturalización suficiente para descreer, recelar y sospechar de ella o, al menos, para ponerla “entre paréntesis”: si es Dios el fundamento de la ética, que discutan y se ocupen del asunto los místicos y los sacerdotes, o bien aquellos que se ufanan de sus “buenas conciencias” y no quienes “hacen filosofía sin más”.

Por ello, hace falta ponderar prudencialmente a san Agustín para enfatizar la riqueza de su ética fundada en la vivencia cultivada de la vida interior, sin caer en el extremo del “sentimentalismo moralizante” más o menos dogmático y excluyente¹⁰. Esta ponderación es posible sólo si nos parece incontrovertible que la ética en general y la de Agustín en particular han puesto de manifiesto la trascendencia de la dimensión interior de hombre.

En este sentido, es relevante hacer notar que san Agustín no escribió ex profeso ningún libro de ética, como Aristóteles, por ejemplo. Los temas que tienen que ver con la ética están presentes prácticamente en toda su obra, en los primeros diálogos, en las obras filosóficas, en sus textos apologéticos, en las obras de madurez teológica y en sus alocuciones pastorales. Esto es así porque si la ética es una manera de ser y estar en el mundo, si a través de ella definimos lo que somos por mediación de la inteligencia y la voluntad, el discurrir de san Agustín no tiene solamente una motivación teórica pura o especulativa sin más, sino que apunta siempre a la transformación radical de la existencia desde el interior del hombre. Los textos agustinianos cobran sentido no sólo en función de sus repercusiones metafísicas o debido a la solidez lógico-retórica de su argumentación, sino que son fruto de una búsqueda por conocer y experimentar la verdad, pues para san Agustín, como converso, la mención de Jesús en el Evangelio “Yo soy el camino, la verdad y la vida”¹¹, se instaura como fundamentación radical de su ser y quehacer. La experiencia y práctica del amor caracterizan originaria y esencialmente al cristianismo como una forma de vida. San Agustín piensa, escribe y predica en relación directa con dicha convicción: las disputas contra los maniqueos, los escépticos, los donatistas y los pelagianos no se explican

¹⁰ No en vano la mirada en la obra del antiguo maestro de retórica de los más diversos pensadores ortodoxos y heterodoxos, desde Lutero y Jansen, hasta Arendt, Heidegger, Kolakowski y Lyotard.

¹¹ Jn. 14, 6.

sólo desde un afán dialéctico o apologético puros, sino a partir de una motivación ética cardinal, pues lo que importa, a la postre, es “la manera de vivir”.

¿Dónde empieza el amor? Atended todavía un poco. Ya sabéis dónde está la perfección, pues el mismo Señor nos dice en el evangelio cuál es su finalidad y su medida: “Nadie tiene amor más grande que quien da la vida por sus amigos”. [...] Aquí es donde comienza el amor. Si todavía no estás dispuesto a morir por tu hermano, sé al menos capaz de darle tus bienes. Que el amor conmueva tus entrañas para que no lo hagas por ostentación, sino por la sobreabundancia de misericordia que brota de tu corazón. Que ella te haga estar siempre alerta a la necesidad de tu hermano.¹²

En esta perspectiva, reviste fundamental importancia la “confesión”. La equivocidad del término tiene en el contexto agustiniano una riqueza enorme: no sólo representa un acto de contrición sacramental, pues por medio de ella se devela el ser íntimo y personal ante Dios y la comunidad; es un acto de afirmación de la fe, un modo de hacer explícita la convicción de aquel que confía en las certezas de la revelación; pero es, al mismo tiempo, una muestra o testimonio de aquello que “el corazón tiene por verdad.”¹³ Por ello, las *Confesiones* es el libro central de san Agustín, tanto desde una perspectiva cronológica,¹⁴ como por sus repercusiones filosóficas y teológicas¹⁵.

¹² San Agustín, *Comentario a la primera carta de san Juan*, V, 12. Introducción, traducción y notas de Teodoro H. Martín, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 105.

¹³ “Para entender las *Confesiones* tengamos presente tres significados contemporáneos del término *confesio*, que se aplican al libro: confesión de pecado, de fe, de alabanza. Los pensamientos dirigidos a Dios encuentran ocasión de formularse para un auditorio humano, los amigos de Agustín”. Ramón Trevijano, *Patrología*, Madrid, BAC, 2004, p. 294.

¹⁴ Redactadas entre 397 y 401.

¹⁵ Dice al respecto Agustín Uña Juárez: “Todo un inmenso mundo, divino y humano, se encamina en este escrito a revelar la intimidad más profunda de Agustín. Y este intimismo confesional nos seduce. Y nos sostiene al atravesar arideces de desierto que tampoco faltan en la obra. La mente y sus razones, el sentimiento refinado, la fantasía del ensueño, la voluntad seducida por la pasión, su titubeo ante cimas de bien arduo o aterrada tal vez frente a decisiones sangrantes que habrá de tomar... el hombre entero se encuentra apelado aquí. El precipicio del mal y las cumbres del bien, el gusto por lo bello, el repudio del error, añorar a un Dios lejano desde la “región de la desemejanza”, la soledad, el agrado de la amistad, el interés por saber, el cariño de una madre, el converso fervoroso, la decepción del escéptico, el aprender y el enseñar, la palabra y el discurso, la relación de familia, el niño que juega, el amor, la muerte, el ejercicio de pensar, la ascesis del hombre animal, el enigma del destino, la lectura entusiasmada, la aspiración mística y el ascenso a lo sublime, la mentira, el engaño y la verdad, aprender el lenguaje, la reflexión más profunda, el misterio que nos rodea, placer y dolor, arrepentimientos y lágrimas, logros, triunfos y retiradas, debates y conversaciones, relatos cautivadores, memoria y proyecto...: ¿qué falta aquí de cuanto mueve y conmueve al hombre?”. “Introducción” a las *Confesiones* de san Agustín, Madrid, Tecnos, 2006, pp. 32-33.

Así, no parece desmedido o desproporcionado sostener que la obra agustiniana se configura como una “invitación a la ética”, una exhortación en busca de una sabiduría que posibilite la contemplación de la verdad a la vez que su vivencia.¹⁶ Desde el *Tratado sobre el orden* (donde recupera el valor de las artes liberales) hasta el culmen teológico-filosófico que representa *La Ciudad de Dios*, hay en el autor un deseo manifiesto de hacer realidad la sentencia paulina leída en el drama de su conversión: el surgimiento de un “hombre nuevo”. Para lograrlo hace falta recorrer un camino que va de lo sensible a lo inteligible y de lo inteligible a lo sobrenatural, pues, “no es la virtud de tu alma lo que te hace feliz, sino el que te ha dado la virtud, que ha inspirado tu voluntad y te ha dado el poder de realizarla”.¹⁷ Por ello, cobran relevancia sustantiva en la filosofía de san Agustín dos aspectos sustantivos para lograr la transformación del ser y quehacer del hombre: la interioridad y la iluminación.

2) El hombre interior, Dios y la iluminación

La filosofía agustiniana tiene, pues, un sello particular, distintivo, el empeño por la vida interior: “No busques fuera. Vuelve hacia ti mismo. En el interior del hombre habita la verdad. Y si hallas que también tu propia naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo.”¹⁸ Pero, si bien es cierto que no es difícil encontrar en estas palabras ecos de las ideas de filósofos griegos como Heráclito, Sócrates y Plotino¹⁹, la propuesta agustiniana surge desde

¹⁶ Claramente sostiene Copleston: “La ética de san Agustín tiene en común con lo que podríamos llamar ética griega típica su carácter eudemonista, es decir, el que se propone un fin para la conducta humana, a saber, la felicidad; pero esa felicidad ha de encontrarse únicamente en Dios. [...] Pero cuando san Agustín decía que la felicidad se encuentra en el logro y posesión del objeto eterno e inmutable, Dios, en lo que pensaba no era en una contemplación puramente teórica y filosófica de Dios, sino en una unión y posesión amorosa de Dios, y, más exactamente, en la unión sobrenatural con Dios ofrecida a los cristianos como término de su esfuerzo ayudado por la gracia...”. Frederick Copleston, *Historia de la filosofía, Volumen II, De san Agustín a Escoto*, Ariel, México, 1990, p.87.

¹⁷ San Agustín *Sermón 150*, 8, 9., *ibíd.*

¹⁸ San Agustín. *Sobre la verdadera religión*, 39, 73, citado por Hirschberger en *Historia de la filosofía I* Barcelona, Herder, 1991, p. 295. A este respecto afirma Etienne Gilson: “La predilección de Agustín por el análisis de los datos de la vida interior es uno de sus más grandes dones y como la marca de su género.”, Etienne Gilson, *op. cit.*, p. 123.

¹⁹ Es imposible comprender la obra de san Agustín sin tomar en cuenta la filosofía griega y el contexto latino en el que vivió, pero la célebre frase del sermón 43, “Cree para comprender, comprende para creer”, representa fielmente la síntesis entre la vivencia de fe y la reflexión racional. Por ello, algunos temas propios del pensamiento antiguo (por ejemplo, la necesidad del autoconocimiento planteada por Heráclito y enfatizada por Sócrates, o la tarea por encontrar la verdad y el bien, asequibles -según Platón- por medio de la

una experiencia de fe y, por lo tanto, deriva en el reconocimiento de la realidad divina en el interior del hombre:

Conocerse a sí mismo [...] es conocerse como la imagen de Dios, es conocer a Dios. En tal sentido, nuestro pensamiento es memoria de Dios, el conocimiento que en él se encuentra es inteligencia de Dios y el amor que procede de uno y de otro, es amor de Dios. Hay, pues, en el hombre algo más profundo que el hombre. Lo más íntimo de su pensamiento... no es sino el secreto inagotable de Dios mismo... Nuestra más profunda vida interior no es otra cosa que el despliegue, dentro de sí mismo, del conocimiento que un pensamiento divino tiene de sí, y del amor con que se ama.²⁰

Por ello, san Agustín, afirma que la luz del entendimiento, la luz de la verdad es producto de la iluminación divina.

comprendemos la multitud de cosas que penetran en nuestra inteligencia, no consultando la voz exterior que nos habla, sino consultando interiormente la verdad que reina en la mente [...] Y esta verdad que es consultada y enseña, y que se dice habita en el hombre interior, es Cristo, la inmutable virtud de Dios y su eterna sabiduría.²¹

Dios es el maestro interior, es la luz que nos ilumina, el que imprime la verdad en el alma, porque

No bastan -según san Agustín- la facultad que conoce y el objeto conocido para que se dé el conocimiento. Hace falta además un tercer y fundamental elemento [...] Las verdades eternas que se muestran a los ojos interiores por una luz superior a la mente.²²

razón, y el énfasis plotiniano por llegar a dicha verdad a través del ejercicio del ascético-espiritual del alma), son vistos y tratados por san Agustín ineludiblemente desde la óptica de la experiencia religiosa: esa es la novedad del pensamiento cristiano medieval. (Cf. Apéndice).

²⁰ Etienne Gilson, *op. cit.*, p. 124.

²¹ San Agustín, *El Maestro* XI, 38.

²² Juan Pegueroles, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, Barcelona, Editorial Labor, 1972, p. 40.

Así pues, san Agustín enfatiza, no sólo en el ámbito religioso, sino desde el punto de vista ético, la inmersión del alma en sí misma:

Y, amonestado de aquí a volver sobre mí mismo, entré en mi interior guiado por ti; y púdolo hacer porque tú te hiciste mi ayuda. Entré y vi con el ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz inmutable, no ésta vulgar y visible a toda carne ni otra cuasi del mismo género, aunque más grande, como si ésta brillase más y más claramente y lo llenase todo con su grandeza. No era esto aquella luz, sino cosa distinta, muy distinta de todas éstas. No estaba sobre mi mente como está el aceite sobre el agua o el cielo sobre la tierra, sino estaba sobre mí, por haberme hecho, y yo debajo, por ser hechura suya. Quien conoce la verdad, conoce esta luz, y quien la conoce, conoce la eternidad. La Caridad es quien la conoce... y dije ¿por ventura no es nada la verdad, porque no se halla difundida por los espacios materiales finitos e infinitos? Y tú me gritaste de lejos: Al contrario. Yo soy el que soy, y lo oí como se oye interiormente en el corazón, sin quedarme lugar a duda, antes más fácilmente dudaría que vivo, que no de que existe la verdad, que se percibe por la inteligencia de las cosas creadas.²³

La verdad está por encima del sujeto racional que la descubre; es decir, Dios es la verdad:

Es el sol inteligible, a cuya luz la razón ve la verdad; el Maestro interior que responde desde dentro a la razón que le interroga; de cualquier manera que se le llame, siempre se entiende que designa a esa realidad divina que es la vida de nuestra vida, más interior a nosotros mismos que nuestro propio interior. Por eso todas las vías agustinianas hacia Dios siguen análogos itinerarios, de lo exterior a lo interior, y de lo interior a lo superior.²⁴

²³ *Confesiones*, VII, X, 16.

²⁴ Gilson, *op. cit.*, p. 122.

Dios es realidad íntima pero trascendente al pensamiento, pues “hallándose la mente humana sujeta a los vaivenes del error, claramente se infiere que existe por encima de nuestra razón una ley, que es la verdad”.²⁵

Pero san Agustín afirma que así como somos capaces de percibir las verdades de la razón a la luz de Dios, lo mismo también tenemos que atender, a la misma luz, los principios que conduzcan la voluntad del hombre: “Pues cuando la voluntad, que es el bien intermediario, se adhiere al bien inmutable [...] el hombre encuentra en ello la vida bienaventurada”²⁶, que se logra cuando el alma reconoce la presencia de Dios en ella. Sin la interiorización, que en san Agustín significa el encuentro del hombre con Dios, no se puede alcanzar ni la Verdad ni el Bien.

En esta perspectiva, la ética de san Agustín ansía ser “verdadera sabiduría”, vehículo de transformación del interior del hombre por medio de la posesión del bien supremo y en el cual está la felicidad. Al saber de lo eterno e inmutable se llega sí por la contemplación racional, pero también mediante la plena disposición y subordinación del alma a Dios. Para Chenu:

[San Agustín] aporta a las almas el sentido de la interioridad, el apetito de la bienaventuranza, la convicción del valor religioso de la inteligencia, la fe en la soberanía absoluta de la gracia, la primacía de una antropología sobrenatural sobre toda física, la percepción realista de la economía de la salvación a través de la historia y más allá de los ciclos del cosmos. Riquezas propiamente cristianas, que garantizarán la asimilación del naturalismo griego contra tentaciones paganas de todo renacimiento.²⁷

²⁵ San Agustín, *Sobre la verdadera religión* 30, 56.

²⁶ San Agustín, *Del libre albedrío* 2, 19, 52.

²⁷ M. D. Chenu, *La théologie comme science au XII siècle*, en Guillermo Fraile y Teófilo Urdanoz, *Historia de la filosofía*, Tomo IIa, Madrid, BAC, 1975, p 208.

3) Cristo: Maestro Interior

Para san Agustín, la verdad es revelada por Cristo en el interior del hombre²⁸ en proporción a su buena o mala voluntad. “Toda alma racional consulta a esta Sabiduría [la interior]; mas ella se revela a cada alma tanto cuanto ésta es capaz de recibir, en proporción a su buena o mala voluntad. Y si alguna vez se engaña, no se debe achacar a la deficiencia de la verdad consultada.”²⁹ El aprendizaje está en función de la percepción de la verdad, no en función del lenguaje: “Todo lo que percibimos lo percibimos o con los sentidos del cuerpo o con la mente; a lo primero llamamos sensible, a lo segundo inteligible...”³⁰; por ello, “cuando se trata de lo que captamos con la mente, es decir, con el entendimiento y con la razón, hablamos de lo que vemos presente en la luz interior de la verdad, con que está iluminado y de que goza el llamado hombre interior.”³¹ El maestro interior revela la verdad, el discípulo puede, no obstante, ser conducido para que él mismo descubra dicha verdad: “Si es llevado a término a base de preguntas, lo es no en virtud de palabras que enseñan, sino de palabras que van buscando la forma de hacerlo tan apto para aprender interiormente...”³²; sin embargo: “el que nos oye, si él mismo ve con una mirada simple y secreta esas cosas [lo que muestra el maestro interior], conoce lo que yo digo en virtud de su contemplación, no por mis palabras. Luego, ni a éste, que ve cosas verdaderas, le enseño yo algo diciéndole la verdad, pues aprende no por mis palabras, sino por las mismas cosas

²⁸ “Comprendemos la multitud de cosas que penetran en nuestra inteligencia, no consultando la voz exterior que nos habla, sino consultando interiormente la verdad que reina en la mente [espíritu]... Y esta verdad que es consultada y enseña y que se dice habita en el hombre interior, es Cristo, la inmutable virtud de Dios y su eterna Sabiduría”. San Agustín, *El Maestro*, XI, 38.

²⁹ *El Maestro*, XI, 38.

³⁰ *El Maestro*, XII, 39.

³¹ *El Maestro*, XII, 40. Sin duda, el concepto empleado por san Agustín designa lo que puede denominarse *conciencia*, es decir, “la relación del alma consigo misma, por la cual se puede conocer de modo inmediato y privilegiado y, por lo tanto, se puede juzgar a sí misma de manera segura e inefable. Se trata de una noción en la cual el aspecto moral –la posibilidad de autojuzgarse– se relaciona estrictamente con el aspecto teórico, la posibilidad de conocerse de manera directa e infalible... Cristianismo y neoplatonismo elaboraron en forma parecida la noción de la relación puramente privada del hombre consigo mismo, esto es, una relación en la cual el hombre se separa de las cosas y de los demás y ‘retorna a sí mismo’, testimoniándose a sí mismo y dando lugar a una investigación puramente ‘interior’ en la cual pueda conocerse con absoluta verdad y certeza”. Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, México, FCE, p. 197.

³² *El Maestro*, XII, 40. “Lo único que puede hacer el maestro que se ocupa del aprendizaje simbólico del hombre es posibilitar la estructuración de un paradigma mental de verdad eterna que aproxime lo bastante la experiencia subjetiva de la realidad eterna para que el individuo la reconozca”. James Bowen, *Historia de la educación occidental, tomo I*. Barcelona, Herder, p. 377.

que Dios le muestra interiormente...”³³. Los maestros, a quienes se supone la responsabilidad de enseñar, transmiten sus ideas y/o deseos por medio de palabras, pero no es posible estar plenamente seguro que éstas manifiesten lo que se halla en el interior de quienes hablan. Los términos, muchas veces, son equívocos (y no expresan cabalmente un contenido), o bien multívocos (y entonces pueden llevar a confusión dado que expresan varias cosas a la vez).³⁴

En este contexto, no hay que olvidar que San Agustín fue maestro siempre: de retórica (no sólo antes de su conversión, sino siempre que disputó con maniqueos, académicos, donatistas, pelagianos), de mayéutica (como puede verse en sus diálogos), de introspección (como lo muestran las *Confesiones*), de pensamiento riguroso (como en la *Ciudad de Dios*). Por eso no es de extrañar que rescate sobremanera la figura de Jesús como maestro por excelencia, pero el magisterio de Cristo se manifiesta para Agustín no sólo por su vida ejemplar, sino porque enseña al hombre desde su propia interioridad.

¡Qué gran misterio para meditar! El sonido de nuestras palabras golpea vuestros oídos, pero el maestro está dentro. No creáis que se aprende algo de otro hombre. Puede que logremos vuestra atención por el ruido de nuestra voz, pero si no está dentro el que instruye, de nada sirve el sonido de nuestras palabras. [...] Por lo que de mí depende, he hablado a todos. Pero a quienes esta unción no les hable desde dentro, se irán sin haber entendido absolutamente nada. Las enseñanzas externas son una ayuda, una invitación a estar atentos. Pero el que instruye las cosas tiene su cátedra en el cielo. [...] Que hable, pues, desde dentro, desde ese lugar dónde nadie entra; porque aunque haya gente a tu alrededor, nadie está en tu corazón. Pero que no suceda que no haya “nadie” en tu corazón, sino que Cristo esté en él, que su unción esté en tu corazón, para que no sea un corazón sediento de soledad, sin fuentes que puedan regarlo. Por consiguiente, el maestro interior es el que enseña: Cristo es quien enseña, su inspiración es quien enseña. Y cuando falta su inspiración y su unción, las palabras que vienen de fuera no sirven para nada.³⁵

³³ *El Maestro*, XII, 40.

³⁴ “angustia causa...el no poder conocer los pensamientos de quienes hablan, entendiendo clarísimamente sus palabras.” San Agustín, *El Maestro*, XIII, 44.

³⁵ San Agustín, *Comentario a la primera carta de san Juan III*, 13.

4) El amor como categoría ética fundamental

En el Evangelio de san Juan, Jesús afirma de manera inequívoca:

Si permanecéis en mí, y mis palabras permanecen en vosotros, pedid lo que queráis y lo conseguiréis. La gloria de mi Padre está en que deis mucho fruto y seáis mis discípulos. Como el Padre me amo, yo también os he amado a vosotros; permaneced en mi amor. Si guardáis mis mandamientos permaneceréis en mi amor, como yo he guardado los mandamientos de mi Padre, y permanezco en su amor. Este es el mandamiento mío: que os améis los unos a los otros como yo os he amado. Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos.³⁶

Así, la vida del cristiano tiene como centro de gravedad al amor. No es posible explicar la vida cristiana auténtica sin la referencia última al amor. Y san Agustín lo sabía bien. “Mi amor es mi peso”, “Ama y haz lo que quieras” son expresiones cuya relevancia vital trasciende los límites de la ética griega, de la moral hebrea (fundada en el respeto por la Ley) y de la moral romana (sustentada en la “civilidad”). En este punto, sin embargo, es necesario subrayar que dichas expresiones se explican cabalmente, como casi todo san Agustín, desde el cultivo de la vida interior, desde la ascesis del espíritu y, por lo tanto, a partir de la experiencia de Dios como Amor. La conversión de Agustín es, pues, certificación plena de que el cristiano vive en el horizonte trazado por las coordenadas del amor: el sentido y finalidad de la existencia depende de la experiencia del amor de Dios, a Dios y al prójimo.³⁷

³⁶ *Evangelio según san Juan*, 15, 7-10; 12-13. *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1981.

³⁷ No es difícil, desde esta perspectiva, calificar a san Agustín como creador de un discurso intuitivista y equívoco, pero sus textos, plagados de acentos retóricos ciertamente, dejan ver también un arduo ejercicio intelectual, sintético y creativo de una filosofía o teoría que plasma la yuxtaposición fecunda entre la fe y la razón. En este sentido, Hannah Arendt le hace justicia: “En defensa de un intento de investigación al que mueve el interés puramente filosófico –frente a un examen de la evolución de san Agustín–, puede alegarse que ninguna de las ideas filosóficas antiguas o de la Antigüedad tardía que san Agustín asimiló en los distintos periodos de su vida –del *Hortensias* de Cicerón a la traducción de Plotino hecha por Victorino– fue nunca enteramente desalojada de su pensamiento, nunca radicalmente desalojada de él. A san Agustín siempre le fue extraña la alternativa radical entre autorreflexión de la filosofía y la obediencia religiosa a la fe, tal como la vivió, por ejemplo, Lutero. Con todo el arraigo y la convicción que en él llegó a tener la fe cristiana, y con toda la creciente profundidad con que se aplicó al examen de problemas específicamente cristianos –por el estudio de las Epístolas de Pablo y de los Salmos, del Evangelio y las Epístolas de Juan–,

Además, desde la perspectiva agustiniana, el amor, “peso del alma”, es el centro de gravedad de la virtud, no hay “excelencia” humana fuera de la órbita del amor:

Un amor ordenado así ha definido san Agustín a la virtud [...] Un amor que ama ordenadamente, según el valor del objeto amado, que ama más lo superior que lo inferior, lo eterno que lo temporal [...] En definitiva, siendo Dios el ser supremo, el amor será ordenado si ama a Dios por encima de todas las cosas. Este amor a Dios san Agustín lo llama caridad (*caritas*). Finalmente llama también caridad al amor sobrenatural con que amamos y poseemos a Dios.³⁸

Ciertamente, pues, y en línea directa con el platonismo y con su propia doctrina del libre albedrío, san Agustín afirma que para el hombre hay dos amores: uno al mundo, otro a Dios. Al primero se llega a través de los sentidos, al segundo, por medio del cultivo de la vida interior: introspección cognoscitiva, contemplación racional, pero también, indudablemente, vivencia religiosa, contemplación pura del alma.

¿Pero cómo podremos amar a Dios si amamos al mundo? Dios prepara en nosotros la morada de su amor. Hay dos amores: amor al mundo y amor a Dios. Que desaparezca el amor al mundo y venga el amor de Dios; que el mejor ocupe el puesto. Amabas al mundo, ¡pues no lo ames más! A medida que tu corazón se vacíe del amor terreno, se irá llenando de amor divino. Y empezará a habitar la caridad, de la que ningún mal podrá venir.³⁹

De la vivencia y práctica del amor pende el ser del hombre. San Agustín replantea de manera ciertamente analógica la sentencia evangélica “donde esté vuestro tesoro, allí estará también vuestro corazón” (Lc 12, 34), cuando desde su perspectiva plantea que “uno es lo que ama”: definimos nuestro propio *ethos*, mediante la orientación libre y voluntaria de nuestro amor: “Dedicaos más bien a amar a Dios, para que igual que Dios es eterno,

así y todo, nunca perdió por entero el impulso del cuestionamiento filosófico; nunca lo erradicó de su pensamiento.” *El concepto de amor en san Agustín*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2001, p. 19.

³⁸ Juan Pegueroles, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, Barcelona, Labor, 1972, p. 89.

³⁹ San Agustín, *Comentario a la primera carta de san Juan*, II, 8.

también vosotros viváis eternamente, porque uno es lo que es su amor”.⁴⁰ Así, la preponderancia del amor como categoría ética fundamental se hace evidente cuando san Agustín sostiene que la fuente de los males morales es el desamor, sin él todo lo demás es vano; con él nada falta. Es, entonces, un imperativo:

Este mandamiento de Cristo se llama amor, y este amor borra los pecados. Si no se tiene este amor se comete un pecado grave, que es además la raíz de todos los pecados. [...] Los que tienen amor han nacido de Dios, los que no lo tienen no han nacido de él. He aquí el gran signo, he aquí el gran discernimiento. Ten lo que quieras, pero si esto te falta, lo demás no te servirá para nada. En cambio si te falta todo lo demás, pero tienes amor, has cumplido la ley.⁴¹

Pero es posible caer en engaño: el valor de la caridad no depende de la verificación de sus efectos palpables, visibles. Su autenticidad obedece al “orden interior” de la conciencia. Dicho de otra forma: si lo que hacemos está motivado por el amor fraterno que surge desde nuestro interior, entonces es posible esperar un acto digno de consideración virtuosa, sea, pues “excelente” o ejemplar.

Lo realmente serio es que el que ama a su hermano se asegure y pregunte en su corazón, ante Dios y sólo allí donde penetra su mirada, si es el amor fraterno lo que realmente le mueve a obrar; y el ojo que penetra el corazón, donde la mirada humana no puede llegar, dará testimonio de él. [...] Vuelve a tu conciencia, que ella te interrogue. No mires lo que florece por fuera, sino la raíz que se hunde en la tierra. ¿Es la codicia la raíz? Entonces puede que parezca que hay buenas obras, pero la verdad es que es imposible que las haya. ¿Es acaso el amor la raíz? Ten la seguridad de que de ahí no saldrá nada malo.⁴²

La plenitud del hombre, la vida virtuosa tiene, pues, como origen el interior del hombre; su sustancia es el amor. Sin embargo, Agustín, lejos de hacer una exhortación

⁴⁰ San Agustín, *op. cit.*, II, 14.

⁴¹ *Ibíd.*, V, 2. V, 7.

⁴² *Ibíd.*, VI, 2. VIII, 9.

equivoca para lograr la bienaventuranza, afirma la necesidad de habituarse a ciertas disposiciones: la misericordia, la templanza, la piedad, las cuales, sin embargo, son ellas “interiores”.

El que alaba a Dios con la lengua, no puede hacerlo continuamente, pero el que lo alaba con las costumbres, ese sí puede. Las obras de misericordia, los sentimientos caritativos, la piedad santa, la castidad incorruptible y la templanza con medida hay que observarlas siempre, tanto si estamos con gente o a solas en nuestra habitación, si hablamos o si callamos, si hacemos algo o si estamos desocupados. Son virtudes que siempre debemos mantener, porque todas las que he enumerado son interiores.⁴³

De modo pues que la culminación de la vida sustentada en el amor se manifiesta, al menos, de dos modos: como perfección y belleza. El ideal cristiano de santidad (perfección) se conjuga con el ideal clásico de excelencia (virtud), pero la vertiente platónica en Agustín hace imprescindible la equiparación de tal estado con la belleza; en este sentido la ética agustiniana muestra ponderación presente en toda su obra entre la antigüedad clásica y la revelación cristiana.

Empieza a amar y serás perfecto. ¿Has empezado a amar? Pues Dios ya ha empezado a habitar en ti para que, habitando aún más perfectamente, te haga perfecto. [...] Dios es siempre bello, nunca es deforme ni cambia. El que siempre es bello nos amó primero; ¿y a quien amó, sino a seres feos y deformes? Y no para dejarlos en su fealdad, sino para convertirlos de feos en hermosos. ¿Cómo seremos hermosos? Amando a quien siempre es hermoso. Pues bien, cuanto más crezca en ti el amor, más bello serás, porque el amor es la belleza del alma.⁴⁴

⁴³ *Ibíd.*, VIII, 1.

⁴⁴ *Ibíd.* VIII, 12. IX, 9.

CONCLUSIONES

I

La vigencia y fortaleza de la ética de san Agustín radica en la afirmación clara y contundente, pero no por ello unívoca, de que la bienaventuranza depende del rescate de la dimensión interior de la existencia; para el Obispo de Hipona a Dios no se le ve con los ojos, sino con el corazón. La experiencia de Dios en el corazón del hombre es, por ello, condición necesaria y suficiente del ser, hacer y valorar humano¹.

Si la fundamentación de la ética en san Agustín no puede ser inmanente, sino que tiene un sustento trascendente, pues, “Grande eres, Señor, y laudable sobremanera... y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti”², no es impropio, en modo alguno, concluir que la ética agustiniana pueda ser reconocida, en efecto, como una “teología moral”³, pero sin detrimento de sus rasgos estrictamente filosóficos, pues en ella dialogan “sin locura ni escándalo”⁴ el mensaje neotestamentario (san Juan y san Pablo, principalmente) con el neoplatonismo plotiniano; diálogo que encuentra su lugar común en el reconocimiento del “hombre interior” como fuente de toda plenitud posible.

Es la iluminación de Dios, la enseñanza del Maestro Interior, la que permite, para san Agustín el advenimiento de una ética auténtica y cabal. Los intentos “puramente

¹ En este tenor, Antonio Gómez Robledo comenta: Para nosotros, en suma, el corazón es, si se quiere, el *intellectus principiorum*, pero un intelecto rodeado de un aura afectiva que es en vano querer desplazar, o como dice el P. Chenu, “una intuición cargada de dinamismo afectivo”. Así lo comprobamos en San Agustín si, como es nuestro deber, nos atenemos fielmente a lo dado, que son los textos y la experiencia agustiniana, a cuya luz vemos cómo es el corazón el órgano preparatorio y cooperante de la recta intuición ontológica y axiológica, intuición que, a decir verdad, es en San Agustín una en el fondo, en cuanto que Dios es al mismo tiempo el supremo ser y el bien sumo, y no hay por consiguiente ruptura alguna entre ser y valor. Antonio Gómez Robledo, *Ética de san Agustín*, en “Dianoia, Anuario de Filosofía”, año 1, num. 1, 1955, México, FCE., p 256.

² *Confesiones* I, I, 1.

³ “Si quieres saber si has recibido el Espíritu, examina tu conciencia, no sea que tengas el sacramento pero no la fuerza del sacramento. Pregúntale a tu conciencia y, si tienes amor, quédate tranquilo. Porque como grita Pablo, sin el Espíritu de Dios no puede haber amor”. San Agustín, *Comentario a la primera carta de san Juan*, VI, 12 Introducción, traducción y notas de Teodoro H. Martín, Salamanca, Sígueme, 2002, p 120.

⁴ *1ª Epístola a los corintios* 1, 22-25

humanos” por la excelencia son vanos debido a la flaqueza del carácter y a las limitaciones de la razón.

Las normas y principios supremos de la conducta tienen para San Agustín la misma aprioridad y certeza de las proposiciones matemáticas. Y no sólo esas primeras normas y principios, sino también lo que hoy llamamos valores, y valores de contenido bien definido (por algo San Agustín es un precursor ilustre de la axiología moderna), son percibidos, sin ningún intermedio corpóreo, por y en esa luz de la inteligencia por la cual se juzga de lo corpóreo y se intuye lo incorpóreo, como la mente misma y toda afección suya que podamos calificar de buena, digamos caridad, gozo, paz, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, continencia y otras cosas de este género con las cuales nos acercamos a Dios; y Dios mismo, por último, origen, autor y asiento de todo, del cual todo, por el cual todo, en el cual todo.⁵

II

Tres aspectos son indispensables destacar sobre san Agustín en relación con la hermenéutica: primero, la hermenéutica ha de fundarse en el amor; segundo, toda interpretación tiene repercusiones no sólo teóricas sino prácticas; tercero, reconocer a la hermenéutica como un instrumento indisoluble de la retórica.

En efecto, como se ha visto, el amor es el principio ordenador del ser y hacer humanos. Pero, como bien lo señala Mauricio Beuchot, *caritas* es también, para Agustín, principio, fundamento y límite del intérprete, del filósofo:

Decía que había una norma que evitaba quedarse en el sentido literal: si una expresión en sentido literal no favorece la caridad, es figurada [...]. Pero también el alejarse de la caridad, esto es, de la comunión eclesial, por el sentido figurado, debería hacer sospechar que se había interpretado mal el sentido. Así, la caridad, que era la doctrina principal del cristianismo, vigilaba la

⁵ Antonio Gómez Robledo, *Ética de san Agustín*, en “Dianoia, Anuario de Filosofía”, año 1, num. 1, 1955, México, FCE., p 244. La cita de Agustín es *Del Génesis a la letra*, XII, 24, 50.

interpretación, y evitaba la heterodoxia. Se podía progresar en la elaboración de la doctrina, pero no al punto de ir contra ella. Había una creatividad interpretativa sujeta a la caridad, una caridad creativa. [...] Las locuciones que están en sentido figurado han de entenderse como remitiendo a la caridad, y las que ya de hecho apuntan a la caridad no han de considerarse como estando en sentido figurado⁶

Además, hay que tener en cuenta que para san Agustín no sólo hacía falta argumentar y convencer desde un punto de vista estrictamente especulativo. El ambiente filosófico-religioso en el que vivió demandaba “ser ejemplar en cuerpo y alma”: en el actuar y en el pensar. Ello determinó en gran medida su conversión, pues la desmesura de la gnosis maniquea es “impracticable”:

en el mismo encabezado del primer capítulo del *De doctrina christiana*, dice que la interpretación se funda en la invención y la enunciación (“el modo de encontrar las cosas que deben ser entendidas y el modo de explicar las cosas que se han encontrado”), es decir, hay que encontrar cada vez más cosas nuevas, pero no sólo de una manera sintagmática, sino sobre todo paradigmática, es decir, enriqueciendo cada vez más lo encontrado, en profundidad, a fondo, y con ello poder convencer a los demás de nuestra interpretación.⁷

Pero el quehacer hermenéutico en san Agustín es, sin duda, retórico; o a la inversa: los recursos retóricos para argumentar, clarificar, convencer son, de suyo, hermenéuticos:

La hermenéutica, al igual que la retórica, alcanza grados de certeza, y encuentra variación en la persuasión que logra dar a los que escuchan, por la cual tiene que abogar y convencer de sus resultados. Además de la semejanza que tiene la hermenéutica con la retórica de manera isomórfica, consistente en que las mismas figuras o tropos que la retórica enseña para encodificar o comunicar, los maneja la hermenéutica para decodificar o interpretar. De ahí la importancia de las

⁶ Mauricio Beuchot, *La hermenéutica en la Edad Media*, UNAM, México, 2002, p. 26 y p. 30.

⁷ Mauricio Beuchot, *op. cit.*, p. 27.

enseñanzas de la retórica para la hermenéutica: son como las dos caras de la misma moneda, dos aspectos de la misma actividad de conocimiento.⁸

III

La filosofía del Obispo de Hipona es incomprensible sin el referente sustantivo de su experiencia de vida, la cual le demandó siempre un compromiso ineludible con la razón, a la vez que una postura existencial congruente, en los hechos, con su fe. Esta doble motivación es tan fructífera en san Agustín, como en pocos pensadores. Pero ello exige una lectura matizada, sutil de sus obras. (Esto último lo sabía bien santo Tomás, el cual, sin estar plenamente de acuerdo con muchas tesis agustinianas, supo respetar y no traicionar el peso específico que para la cristiandad representaba el filósofo africano).

En este sentido, queda claro, al menos, que la ética agustiniana es una propuesta teórica fundada en el neoplatonismo, pero sustentada, sobre todo, en la convicción del amor cristiano como factor de transformación radical de la existencia. El amor es una vivencia interior, vivencia que muestra a Dios como luz de verdad, belleza y bien. Pero, desde esta perspectiva, la filosofía de Agustín requiere de un marco conceptual y de expresión analógicos, que piden, asimismo, una aproximación analógica. ¿De qué otra manera podría entenderse una experiencia de suyo inefable? En los textos de san Agustín que he procurado incluir, la analogía (recuso retórico por excelencia) se muestra con claridad. En efecto, la comprensión cabal de términos tales como “corazón”, “hombre interior”, “Maestro interior”, “Caridad” sólo puede ser analógica: ninguno, de suyo, puede tomarse unívocamente; pero tomados de manera equívoca impiden la elaboración de un discurso filosófico, es decir fundado racionalmente. Por ello, la interpretación ha procurado ser prudencial, proporcionada al texto, para extraer su enorme riqueza significativa -sobre todo en la dimensión pragmática-, cuidando de no caer en la visión más ortodoxa o confesional, ni tampoco en una desproporcionada lectura meramente afectiva, moralizante o esteticista.

La ética de san Agustín no es una propuesta que se pretenda a sí misma como unívocista, digamos “clara y distinta”, pero no se trata, tampoco, de una equívoca o vaga invitación a volver a Dios desde supuestos meramente emotivos. Agustín ha podido tejer un

⁸ *Ibíd.*, p. 34.

discurso que -con la lucidez propia de un filósofo y la esperanza radical de un creyente- enhebra la vertiente helenística con la tradición cristiana de modo que sus planteamientos éticos recuperan lo fundamental de cada una. Es, pues, una ética solventada desde una “racionalidad esperanzada”, o bien de un *ethos* “esperanzadamente racional”. Este aspecto de la ética agustiniana es, sin duda, lo que explica su preponderancia sobre otros Padres, su notable influencia durante todo el medioevo, pero también su recuperación filosófica posterior, en la modernidad y en nuestros días.

IV

Por último, es indudable que la fundamentación de la ética en la “vida interior” tiene claros antecedentes en la filosofía griega, sobre todo, en Heráclito, Sócrates y Plotino; sin embargo, la ética que surge del *logos* griego, encuentra en san Agustín una revitalización existencial fundada en una experiencia de fe transformadora capaz de otorgar dirección y finalidad al ser y al hacer cotidiano. Se trata, en suma, de una experiencia religiosa en el sentido más lato del término, es decir, de una religación de Creador y criatura en el interior de la conciencia dónde habita la Verdad, el Bien y la Belleza.

No es, pues, de un Dios postulado ciego de la razón práctica o suprema idea regulativa del conocimiento, pero inaccesible, en fin de cuentas, a la razón especulativa, del que depende la moral de San Agustín, sino del Dios vivo y verdadero, creador y conservador del mundo, aprehendido por la inteligencia humana en su función analógica, partiendo de la consideración del alma y del mundo bajo la luz de la fe.⁹

⁹ Antonio Gómez Robledo, *Ética de san Agustín*, en “Dianoia, Anuario de Filosofía”, año 1, num. 1, 1955, México, FCE., p. 246.

APÉNDICE:

LA ÉTICA DESDE LA VIDA INTERIOR: ANTECEDENTES EN LA FILOSOFÍA GRIEGA

Me he vuelto un problema para mí mismo
San Agustín, *Confesiones*, X, 33, 50

José Luis Aranguren afirma en su introducción a las *Confesiones* que

San Agustín ha sido el primer hombre en descender al *abyssus humanae conscientiae*, a las profundidades de una conciencia nada transparente, sino hecha de dobleces y recovecos, como es la humana, para allí, en el abismo mismo de esa constitutiva contracción interna, y como fruto de su implacable confesión (*frctus confessionum*), averiguar quién es, qué, cómo es, él, Agustín y, en términos generales, quién, qué, y cómo es el hombre.¹

Sin embargo, el énfasis agustiniano por el regreso a la interioridad tiene antecedentes en la filosofía griega, para muestra: Heráclito de Éfeso, Sócrates y Plotino.

Para el filósofo presocrático, la ética es el rasgo distintivo de la condición humana, pues “El ethos es para el hombre su daimon”², pero subraya que la conciencia ética y la praxis moral sólo tienen origen (fundamento) y sentido (finalidad) en la

¹ José Luis L. Aranguren, “Introducción” a las *Confesiones* de san Agustín, Traducción y notas de Angel Custodio Vega, Barcelona, Bruquera, 1984, pp. XI-XII.

² Fragmento B119. “La palabra *daimon* en la tradición mítica griega (en Hesíodo, por ejemplo, en *Los trabajos y los días*, designaba a un espíritu protector de los hombres que iba y venía con ellos. Si entendemos *daimon* como dios, entonces el fragmento querría decir que “[el] carácter (o individualidad) de un hombre es la parte inmortal o potencialmente divina de sí mismo. [Lo cual] confiere un relieve extraordinario a la responsabilidad humana y realza el contenido ético de la sentencia.” W.K.C. Guthrie *Historia de la filosofía griega tomo I*, Madrid, Gredos, p. 454. Sin embargo, el fragmento confirma que el carácter, el modo de ser del hombre se convierte en su destino. Mejor dicho, que el hombre está destinado a ser ético y que es esencialmente moral. “*Ethos* es esa actitud y acción propias del hombre, por las cuales, sobrepasando la mera naturaleza [...] puede crecer por sí mismo o ‘incendiarse’, puede luchar o ‘venderse’; puede imprimirse a sí mismo un rostro propio, una *manera de ser* que se convierte en su destino. El *ethos* en definitiva, es la *condición libre* o contingente en la cual, dialécticamente, consiste el destino o la *necesidad* del hombre”. Juliana González *Ética y libertad*, México, UNAM, p. 51. Asimismo, Kirk, Raven y Schofield opinan al respecto: “La cita de B119 niega la opinión generalizada en Homero, de que al individuo no se le puede imputar con frecuencia la responsabilidad de sus actos. *Daimon* significa simplemente, en este pasaje, el destino personal de un hombre; está determinado por su propio carácter sobre el que ejerce cierto control y no por poderes externos frecuentemente caprichosos...” *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, p. 308.

“conciencia interior”. Los fragmentos que mejor lo ilustran son: “Yo me he investigado a mí mismo”³; “a todos los hombres les es posible investigarse a sí mismos y ser sabios”⁴ y también el que afirma que “los límites del alma no podrás encontrar aun recorriendo todos los caminos, tan honda es su razón”.⁵

Sócrates hace suya la sentencia escrita en el templo de Delfos: “conócete a ti mismo”, pero mientras que la inscripción misma buscaba señalar, más bien, los límites del hombre frente a los dioses, Sócrates la entiende como un verdadero imperativo moral, pues se convierte en condición indispensable y necesaria para la acción moral. Si bien se había preparado el camino de la definición del sujeto ético en los fragmentos de Heráclito, la filosofía de Sócrates representa el inicio de la antropología filosófica y de la ética: ante el saber sobre lo físico o lo natural, antepone el conocimiento de lo más íntimo del hombre: su alma. Sócrates descubre el alma, la revela como aquello por lo cual somos necios o sabios, el lugar de la conciencia moral. Sabe que para alcanzar la virtud es necesario conocerse a sí mismo. Además, el conocimiento no es para Sócrates una tarea puramente especulativa, racional, sino que implica lo emotivo, lo vital, surge desde el corazón.

[...] el dios me ordenó según creí y deduje, que viviese dedicado a la filosofía y examinándome a mi mismo y a los demás [...] Afirmo que el mayor bien para el hombre consiste en hablar día tras día acerca de la virtud [...] y que la vida sin tal género de examen no merece ser vivida [...]⁶

³ Al respecto, Werner Jaeger afirma que la auto-investigación “nada tiene que ver con la investigación psicológica de sus peculiaridades e idiosincrasia. Significa simplemente, que al lado de la intuición sensible, y el pensamiento racional, que han sido hasta aquí los caminos de la filosofía [se refiere a los milesios], se revela un mundo nuevo a la tarea del conocimiento mediante la vuelta del alma a sí misma.” Werner Jaeger, *Paideia*, México, FCE. p. 177.

⁴ El fragmento B116 reafirma la visión heracliteana, de que el verdadero conocimiento, el crecimiento del *ethos* o carácter del hombre (pues “es propio del alma un *logos* que se acrecienta a sí mismo”: B115) y la autarquía (“la insolencia hay que apagarla más que un incendio”: B43) -principios de la vida y acción morales-, dependen inicialmente de mirar hacia el interior de la conciencia.

⁵ B 45. Heráclito “emparenta” al alma con lo divino, pero al mismo tiempo, manifiesta su naturaleza indeterminada (y por eso moral).

⁶ Platón, *Defensa de Sócrates*, 28e y 38a. En *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1966, pp. 214 y 221.

En cuanto a Plotino,⁷ baste citar, como ejemplo, el siguiente texto:

Penetra dentro de ti mismo, y examínate. Si no encuentras todavía la belleza haz como el artista que suprime, quita, pule, depura, hasta que ha ornado su estatua con todos los rasgos de la belleza. Suprime así en tu alma todo lo que es superfluo, endereza lo que no está recto, purifica e ilumina lo que está tenebroso, y no ceses de perfeccionar la estatua hasta que la virtud brille en tus ojos con su luz divina, hasta que veas la templanza sentada en tu seno con su santa pureza. Cuando hayas adquirido esta perfección, que verás dentro de ti, cuando vivas puro contigo mismo, cuando ya no encuentres en tu interior ningún obstáculo que te impida ser uno, cuando ya nada extraño altera por su mezcla la simplicidad de tu esencia íntima, cuando todo tu ser sólo sea una luz verdadera que no puede ser medida por ninguna magnitud, ni circunscrita por ninguna figura dentro de estrechos límites, ni pueda aumentar en extensión hasta lo infinito, sino que sea completamente inconmensurable, porque escapa a toda medida, y porque está por encima de toda cantidad, cuando así te hayas convertido, entonces, puesto que eres la misma mirada, confía en ti, porque ya no tienes necesidad de guía; mira atentamente: porque con el ojo que en ti se abre entonces, puedes percibir la belleza suprema ... Todo hombre debe comenzar por hacerse bello y divino para lograr la visión de lo Bello y de la Divinidad. Así se elevará desde luego a la Inteligencia y contemplará en ella la belleza de todas las formas y proclamará que toda esta belleza reside en las *ideas*.⁸

⁷ ¿Cuál es el fin de la filosofía de Plotino? "...la contemplación. He aquí al ideal al que debe tender todo hombre, todo filósofo y todo ser. En la filosofía de Plotino ocupa la contemplación un lugar central. Efectivamente, por una especie de contemplación el Uno produce la Inteligencia. Ésta, a su vez, por la contemplación del Uno produce la multiplicidad de las ideas, ya que no es capaz de abarcar con una sola idea la infinita perfección del Uno. En ese acto de contemplación, produce la inteligencia el alma del mundo y ésta, a su vez, al contemplar la inteligencia y el Bien, produce las demás almas y la materia." Ismael Quiles. *El alma, la belleza y la contemplación, selección de las Enneadas de Plotino*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1949. p. 19.

⁸ Plotino, *Enneadas*, I, 6, IX. Tomado de José Luis Martínez, *Grecia. El mundo antiguo*, Tomo II., México, SEP, 1984. pp.346-347.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, Incola, *Diccionario de filosofía*, México, FCE.
- Aguirre, Rafael, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo: de la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Navarra, Verbo Divino, 2001.
- Arendt, Hannah, *El concepto de amor en san Agustín*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2001.
- Bertrand, Louis, *San Agustín*, Madrid, Rialp, 1961.
- Beuchot, Mauricio, en *Hermenéutica analógica y del umbral*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2003.
- Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, México, Torres Asociados, 2004.
- Beuchot, Mauricio, *La hermenéutica en la Edad Media*, México, UNAM, 2002.
- Beuchot, Mauricio, *La hermenéutica en la Edad Media*, UNAM, México, 2002.
- Beuchot, Mauricio, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, UNAM, 2005.
- Beuchot, Mauricio, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, México, Universidad Intercontinental, 1996.
- Beuchot, Mauricio, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, México, Universidad Intercontinental, 1996.
- Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 1997.
- Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1981.
- Bowen, James, *Historia de la educación occidental, tomo I*. Barcelona, Herder.
- Brown, Peter, *Biografía de Agustín de Hipona*, Madrid, Revista de Occidente, 1969.
- Brugger, Walter, *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Herder, 1958.
- Copi, Irving, *Introducción a la lógica*, Buenos Aires, EUDEBA, 1983.
- Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía, Volumen II, De san Agustín a Escoto*, Ariel, México, 1990.
- Fernández, Clemente, *Los filósofos medievales*, Madrid, BAC, 1996.
- Ferraris, Maurizio, *Hermenéutica*, México, Taurus, 2003.
- Ferraris, Maurizio, *Historia de la hermenéutica*, México, Siglo XXI editores, 2002.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza editorial, 1981.
- Fraile Guillermo y Urdanoz Teofilo, *Historia de la filosofía, Tomo IIA*, Madrid, BAC, 1975.
- Gilson, Etienne, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 2004.
- Gilson, Etienne, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1982
- Gómez Robledo, Antonio, *Ética de san Agustín*, en "Dianoia, Anuario de Filosofía", año 1, num. 1, 1955, México, FCE.
- González, Juliana *Ética y libertad*, México, UNAM.
- Grondin, Jean, *El sentido de la vida, un ensayo filosófico*, Barcelona, Herder, 2005.
- Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega tomo I*, Madrid, Gredos.
- Hirschberger, Johannes, *Historia de la filosofía, Volumen I*, Barcelona, Herder, 1991.
- Jaeger, Werner, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, FCE, 1985.
- Jaeger, Werner, *Paideia*, México, FCE.
- Kirk, Raven y Schofield, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos.
- Kranz, Walther, *La filosofía griega Tomo III*, México, UTEHA.
- Lytard, Jean-François, *La confesión de Agustín*, Buenos Aires, Lozada, 2002.

- Ortiz Osés, Andrés, (director), *Diccionario de hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997.
- Pegueroles, Juan, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, Barcelona, Editorial Labor, 1972.
- Pegueroles, Juan, *San Agustín. Un platonismo cristiano*, Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1985.
- Platón, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1966.
- Quiles, Ismael, *El alma, la belleza y la contemplación, selección de las Enneadas de Plotino*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1949.
- Ricoeur, Paul, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- Robin, Leon, *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, México, UTEHA, 1962.
- Royston Pike, E., *Diccionario de religiones*, México, FCE, 1986.
- San Agustín, *Comentario a la primera carta de san Juan*, V, 12. Introducción, traducción y notas de Teodoro H. Martín, Salamanca, Sígueme, 2002
- San Agustín, *Confesiones*, Traducción de Agustín Uña Juárez, Madrid, Tecnos, 2006
- San Agustín, *Confesiones*, Traducción de Ángel Custodio Vega, Barcelona, Bruguera, 1984.
- San Agustín, *Confesiones*, Traducción de Francisco Montes de OCA, México, Porrúa, 1982.
- San Agustín, *Obras completas*, Madrid, B.A.C.
- Saranyana, Josep-Ignasi, *Historia de la filosofía medieval*, Madrid, EUNSA, 1999.
- Steiner, George, *La idea de Europa*, México, FCE, 2006.
- Toscazo, María y Ancochea, Germán, *Místicos neoplatónicos-neoplatónicos místicos*, Madrid, Etnos, 1998.
- Trevijano, Ramón, *Patrología*, Madrid, BAC, 2004.
- Van der Meer, F. *San Agustín, pastor de almas*, Barcelona, Herder, 1965.