

CATALOGADO

LA CIUDAD DE DIOS, PROYECCIONES DE LA FILOSOFIA AGUSTINIANA

Por el Dr. Juan Ricardo Ramírez.

*Doctor en Filosofía y Letras de la Universidad de El Salvador.
Catedrático de Latín y Etimologías de la Escuela Normal Superior, y
de Introducción a la Filosofía General de la Facultad de Jurisprudencia y Ciencias Sociales de la Universidad de El Salvador*

I — EL PADRE DE LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA

Frescas estaban aún las heridas inferidas a la Roma Imperial por las huestes bárbaras de Alarico: humeantes las ruinas, después de seis días de espantoso saqueo, testimoniaban a las gentes la vanidad del poder del César y los desaciertos de la división del Imperio por Teodosio.

Solamente las basílicas de San Pedro y San Pablo y los pocos refugiados que en ellas habíanse albergado, resultaron indemnes: el asilo sagrado y la majestad del templo cristiano se habían impuesto a la sevicia de los visigodos.

Desde muchos años atrás, los baluartes del Imperio estaban siendo socavados por el empuje de los bárbaros: el vacilante Teodosio había pactado con ellos, cediendo a Alarico vastas regiones del Oriente. El arrianismo hacía estragos en esta parte del Imperio: la sensibilidad casi infantil de estos hombres fuertes del norte encuadraba mucho mejor en la doctrina arriana de la no consubstancialidad del Verbo Divino. Acostumbrados a la adoración de las fuerzas naturales, escasamente representadas en su cosmogonía por divinidades antropomórficas no se hacían fácilmente a la idea de un Dios hecho hombre; Dios, en el cielo; en la tierra, sus valientes guerreros; pero un Dios hombre, humilde, muerto en la cruz, que predicaba la caridad y el perdón, el amor universal y la lucha contra la carne, era algo inconcebible para sus mentes primitivas. Bastó sólo que un obispo arriano de Macedonia, Teofilao, expusiera a su caudillo Alarico, las teorías del heresiarca Ario, para que todos abrazaran esa misma fe.

Ya en vida de Teodosio, devastó Alarico Tracia, Macedonia, Tesalia y Grecia, saqueando Atenas e incendiando Corinto. Muerto Teo-

dosio, su hijo Arcadio, Emperador de Bizancio, llenó al caudillo bárbaro de honores y privilegios, para ganarlo a su causa contra Honorio, Emperador de Roma. Después de varios intentos, sofocados no por las armas sino a costa de concesiones y treguas, en 410, puso Alarico sitio a Roma: en la noche del 14 de agosto, esclavos arianos abrieron la puerta Proba y por allí se precipitó el alud guerrero pasando a sangre y fuego a la ciudad y sus habitantes.

¿Era el triunfo del error sobre la verdad? ¿El triunfo de la herejía sobre la ortodoxia? ¿En dónde estaban las promesas de Cristo? ¿Caía con Roma la Iglesia de Pedro?

¡Ocultos caminos de la Providencia! Era necesaria una catarsis total del podrido tinglado de los emperadores que, a dos pasos del paganismo, no sabían distinguir aún el triunfo armado de Constantino de la victoria espiritual de Santa Elena. La radiante cruz que aparecía en las Galias al soldado catecúmeno fue sólo un pálido prenuncio de la verdadera cruz que la santa madre desenterró en Palestina. Constantino ensabuló el lábaro contra Majencio; Santa Elena, la Cruz de Cristo verdadera contra el paganismo.

La victoria de Alarico fue, al igual que la de Constantino, una victoria armada, pero a aquel le faltó la presencia de un ideal que, por otra parte, no podía llevar consigo su mente bárbara obnubilada por la negación ariana. Si Cristo no era Dios, sus promesas fueron vanas, y su Iglesia, como sociedad puramente humana, tendría que ceder a su empuje como había cedido el Imperio.

Mas he aquí que su ambición lo ciega (*Deus quos vult perdere obcecatur*): 800 carros producto del botín le hacen soñar en la conquista del mundo. Pasa a Calabria, ataca Sicilia; preparándose para su asalto al Africa, le sorprende la muerte. Ataúlfo, su sucesor, pacta con Honorio quien le da a su hermana Placidia por esposa.

He aquí el cuadro que contempla desolado San Agustín, desde su retiro de Hipona.

No podía su corazón soportar los desastres materiales de Roma, tan identificados con los de la Iglesia madre del mundo. Pero si su corazón se desangra, su fe no desfallece. Como obispo sabe que Pedro es la piedra y que esta piedra es incommovible y única

Pero de este mundo de recién convertidos se levanta un clamor: "La catástrofe de Roma es el castigo de los dioses indignados. El Dios de los cristianos no ha sido capaz de librarla de tamaña desgracia".

Esta es la tesis pagana y también el punto de arranque de la soberbia estructural de la Ciudad de Dios. Desde este hecho material y concreto se levantará San Agustín a una de las concepciones más grandes de todos los tiempos de lo que debe ser el fin de la especie humana, basándose en su misma historia y demostrando la intervención, unas veces patente, otras oculta, de la Providencia Divina en todo el devenir histórico del linaje humano. Esta será, pues, la primera interpretación filosófica que conozcamos, de la historia.

¿Qué validez tiene este nuevo título agustiniano, de Padre de la Filosofía de la Historia?

¿Quién fue el preclaro orador romano que llamó a la historia: *testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis*: testigo de los tiempos, luz de la verdad, vida de la memoria, maestra de la vida y nuncio de los tiempos pasados? No estaban sino glosando el desarrollo penoso y lento de la concepción filosófica de la historia, desde los primeros y rudimentarios logógrafos, narradores de episodios, sin ilación ni urdimbre causal ni sistemática alguna, hasta los Herodotos, Tucídides y Jenofontes, figuras clásicas de lo que debe ser la historia escrita, científicamente considerada. Ah, pero esa historia escrita... Ya veremos adelante cómo se escribe y hasta qué punto de la "Historia de la Humanidad".

Si consideramos una clasificación cualquiera de los conocimientos humanos nos encontramos con la dificultad de señalar un lugar adecuado a la historia, ya que no el lugar adecuado de la historia. Los conatos de Comte por encuadrarla en determinado sitio causal o cronológico, son ficticios y gratuitos como la mayoría de las concepciones de este patiarca del positivismo. Ultimamente se la ha querido enmarcar bajo el epígrafe Ciencias de la Cultura, y no falta quien la adscriba a la Filosofía General, como un capítulo más de este conocimiento universal.

Examinemos mejor la Filosofía y la Historia y veamos si puede justificarse una disciplina autónoma: la Filosofía de la Historia

En efecto, cosa análoga que con la historia, sucede con la filosofía: es difícil señalarle un lugar adecuado, limitado, definitivo, y esto es debido a que lo filosófico al par que lo histórico constituyen, por así decirlo, dos modos especiales de ser y de considerar, toda cosa, todo hecho, toda institución, todo problema. Las ideas (filosofía) encarnan en hechos (historia) y los hechos en tanto tienen valor para el hombre en cuanto son la expresión de un contenido ideal. Los hechos

son los que realmente vemos, pero el principal motor de la historia es la idea, la idea que tiende por naturaleza a traducirse en forma temporal y espacial, a encarnar en un individuo o en una colectividad, llegando así a la plenitud natural de su esencia, que es servir de medio a la perfección de la vida humana.

Filosofía e historia constituyen, pues, dos aspectos fundamentales que se atraen y completan, tanto en la ciencia como en la vida. Vemos la filosofía en su historia, y descubrimos ser la historia una marcha hacia adelante, en busca siempre de un ideal, de un estado más perfecto

Pero es condición de la humanidad que esta marcha no sea rectilínea: es por etapas desiguales, requiere momentos de descanso, impuestos por un ritmo análogo de la naturaleza cósmica y de la vida individual. Muchas veces la humanidad pasa por crisis que ponen en peligro la suma de bienestar o de perfección obtenida a costa de grandes sacrificios o heroísmos. Sin duda, cada situación, en armonía con las propiedades esenciales del espíritu humano, es superior en contenido y fecundidad a otra análoga de una época precedente. Cuando una cultura ha conseguido el predominio, tiende a hacerse exclusiva y absorbente, con lo cual el aspecto negativo anula al positivo. Surge la crisis, la decadencia, hasta que una nueva reacción abre la perspectiva de una nueva época, la cual necesita, para consolidarse, saldarse su acción, por así decirlo, con la tradición momentáneamente abolida. Esta continuidad constituye el índice filosófico de la historia y la condición vital de la filosofía.

Mas en sentido escrito, filosofía e historia son dos dominios especiales del conocimiento. Constituyen algo así como dos enciclopedias del saber humano —en términos de experiencia y teoría— más bien que dos ciencias particulares. Tienen un dominio propio, pero al mismo tiempo ejercen una acción tutelar sobre todos los demás contenidos científicos por las razones que acabamos de explicar.

La historia en efecto, es como un árbol cuyas ramas representan las diversificaciones particulares de su consideración general; el tronco común es la determinación científica de los hechos. Con el carácter especializado ya de ciencia humana, la historia constituye con la filosofía, la etnología, la política, el derecho, la economía, la sociología y la religión el vasto dominio de las ciencias del espíritu, las cuales tienen como fundamento la psicología y como norma directiva intrínseca los ideales ético-metafísicos de la filosofía.

He aquí, sintetizado al máximo, el binomio Filosofía-Historia, que queremos reducir ahora a una disciplina autónoma: la Filosofía de la Historia.

Hay en todo esto una aparente contradicción: ¿No se ha dejado ya sentada esa natural separación entre ambas facetas del saber humano? La objeción se desvanece si examinamos ambos fenómenos como típicos del hombre.

Es norma general en teoría del conocimiento que “se conoce como se es”, vale decir, que el conocimiento del hombre tiene que responder a su manera de ser. Pues lo mismo sucede, a nuestra manera de ver, con el problema planteado: estamos frente a un sujeto material y espiritual al mismo tiempo, tratando de conocer un objeto que versa sobre ideas (filosofía) y sobre hechos (historia). No puede haber mejor adecuación posible... Pero eso también nos pone en guardia contra otra circunstancia muy digna de tomarse en cuenta. Así como en el ser humano no podemos aceptar una distinción real entre alma y cuerpo sin destruir el compuesto hombre, así también, en la disciplina que nos preocupa, no podemos distinguir a un lado la filosofía y a otro la historia, sin hacer imposible la filosofía de la historia. Esta tiene que ser un todo compuesto, que no admite sino divisiones conceptuales.

Así planteado el problema, nos es muy fácil comprender las razones que tienen positivistas y materialistas para negar la posibilidad de la filosofía de la historia o desfigurarla a su antojo. Tanto el positivismo como el materialismo —llámese este empirismo, materialismo grosero o dialéctico, venga de Locke, de Condillac, de Comte, de Hegel o de Engels— no pueden ver más allá de sus escasas anteojeras y naturalmente conciben la historia como un compendio más o menos causal de hechos pura y estrictamente materiales. Para nosotros, en cambio, que profesamos la espiritualidad del alma humana, la filosofía viene a ser el alma de la historia y la historia, el cuerpo de la filosofía: la filosofía de la historia será entonces el maridaje fecundo, el compuesto armónico de estos factores constituidos así en un objeto adecuado a nuestro conocimiento.

Es esta la clave de por qué, cuando San Agustín, ante el espectáculo tremendo de la Roma devastada, emprende su interpretación espiritualista y providencialista del devenir del hombre en el mundo en su más grande obra *La Ciudad de Dios*, se convierte en el *Padre de la Filosofía de la Historia*.

Pero ya están a flor de labios los nombres de *Giambattista Vico* y *Johan Gottfried Herder*, disputando esta paternidad. Analizaremos los sistemas del profesor napolitano y del predicador de Weimar, para demostrar la marcada influencia agustiniana en el primero y lo heterogéneo e inconcluso de la obra del segundo.

La parte sustancial de la tesis filosófico-histórica de *Giambattista Vico* se encuentra comprendida en su famosa teoría de los *Corsi e Ricorsi*.

Según ella, la vida de los pueblos se produce siempre en forma cíclica y, consecuentemente, como un retorno eterno. Todos los pueblos pasan por tres etapas, y, si existieran otros mundos humanos, pasarían ineludiblemente por las mismas: la divina, la heroica y la humana (Nótese de paso el plagio servil de Comte en sus decantadas etapas sociológicas). La divina o teocrática es la época de los dioses y de los mitos, edad oscura en que los hombres hablan una lengua sagrada y jeroglífica y en que la autoridad, omnímoda como de origen divino, aplica la justicia de manera implacable. La heroica o fabulosa es época de héroes y bárbaros; su idioma es metafórico y poético; en ella se manifiesta ya la equidad política, pero todavía arbitraria. La humana o histórica es la época de la civilización; la lengua empleada es literaria o clásica; la igualdad civil es el principio organizador de la vida social y en ella impera una autoridad bien organizada. Pero al cabo de esa época de florecimiento sobreviene inexorablemente una decadencia, producida por la pérdida de la independencia nacional a consecuencia de la corrupción interior.

Nótase en esta concepción, en cuanto a la filosofía, el culto de Vico por tres grandes figuras de la humanidad a cual más dispar una de otra: Platón, Tácito y Bacon. El primero —dice— considera al hombre como debe ser; el segundo, como es; pero el tercero sabe teorizar y observar (*cogitare et videre*). En la parte política sigue a Giocci: antagonismo entre el derecho histórico (romano) y el natural (filosófico). Aparece una marcada preocupación lingüística como manifestación de la cultura. Nada nos dice del arte ni de la ciencia en las distintas épocas.

A esta laguna podemos añadir otra: ¿Cuál es la causa del cambio de etapa a etapa, y de la final decadencia y destrucción? La experiencia quizá no dejaría de darle la razón, al menos en lo que atañe a la etapa tercera, aún cuando nosotros nos damos cuenta de que la razón más decisiva en la liquidación de determinada cultura o régimen

político ha sido, al menos en los tres últimos siglos, la vana pretensión de las naciones de querer cimentar la dirección moral del mundo en la fuerza bruta.

En este aspecto fundamental nos aparece Vico relacionado, por Bossuet y Leibniz, directamente con San Agustín. Es una tesis esencialmente finalista y providencialista. En su *Discurso Sobre la Historia Universal*, el Aguila de Meaux, al citar a Vico, no hace sino repetir la teoría agustiniana según la cual la historia es una serie de decretos divinos encaminados a la salvación de la humanidad. Por su parte, Vico sostiene como dirección vertebral de la historia, una armonía preestablecida, tipo Leibniz, por Dios en la historia de los pueblos entre la autoridad y la razón.

Naturalmente esta concepción filosófico-histórica no obedece a las mismas circunstancias determinantes que la agustiniana ni se mueve tampoco en el mismo ambiente: en tiempos de Vico no podía tener esta tesis la misma orientación apologética que tuvo en tiempo de Agustín; en la época de éste, el árbitro era Platón; en los de aquél, Bacon; es decir, mentalidades diametralmente opuestas en sus concepciones y en sus métodos. De allí que la posición providencialista, perfectamente obvia y adecuada en la tesis agustiniana, aparezca un tanto traída de los cabellos en la del napolitano. Esta circunstancia aprovechó muy bien Comte, más tarde, para atacar a ambas, sin parar mientes en su profunda diferencia genética y final.

Sube así el mérito de San Agustín para el título de Padre de la Filosofía de la Historia. Pero veamos al otro candidato.

En la iglesia municipal de Weimar hay un sepulcro... lacónico reza el epitafio: "Licht, Liebe, Leben". ¡Qué bien sintetizan estas tres palabras —Luz, Amor, Vida— el espíritu del hombre cuyos despojos materiales guarda esa loza! Nuestros tiempos materialistas, junto con el gusto de las cosas trascendentales y eternas, han perdido la técnica del epitafio... y en parte tiene razón: habría muy poco campo para un espiritual epitafio sobre la tumba de un milite sanguinario o de un curtidor de cueros millonario.

Sin embargo, allí están estas tres palabras indicando a las generaciones que el hombre que allí yace fue Luz, Amor y Vida. Juan Godofredo Herder pudo dejarnos la luz de innumerables escritos científicos y exegéticos, el amor a la poesía de todos los tiempos y todas las razas y la vida vibrante de sus escritos filosóficos e históricos.

Esta última parte de su inmensa y fecunda producción es la que nos interesa. El meollo de su tesis filosófico-histórica está expuesto en los cinco libros de su obra titulada "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Ideas sobre la Filosofía de la Historia de la Humanidad".

Un plan largo tiempo acariciado: a su realización consagró una serie de estudios y ensayos que van desde la crítica literaria e histórica de los clásicos, hasta breves compendios de psicología y tratados de los sueños; desde traducciones de los libros santos como su célebre del Cantar de los Cantares, hasta estudios sobre etnología, semántica y poesía de los pueblos antiguos y modernos; desde sus delicados Volkslieder o Cantos Populares hasta una excelente traducción del Cid y epigramas de la antología griega.

Sobresale ya aquí en este polifacético escritor una preocupación eminentemente literaria; consejero de Goethe, cae más tarde bajo la influencia continental de este coloso de las letras occidentales.

Hemos juzgado oportuno apuntar estas circunstancias para hacer resaltar mejor el carácter heterogéneo y la falta de coherencia finalista en la obra filosófico-histórica de Herder. En efecto, su Filosofía de la Historia no es sino una recopilación enérgica de cuanto había escrito sobre la naturaleza y la vida del hombre, su significación cósmica en la tierra, la misión del hombre que la habita, de cuanto había fantaseado (al decir de sus adversarios) sobre lenguas y costumbres, sobre religión y poesía, sobre la naturaleza y desarrollo de las ciencias y las artes, sobre las vicisitudes de los pueblos y los procesos históricos.

A este abigarrado conjunto de datos, que el propio autor pretendió recopilar, no osó el mismo darle forma de tratado, sino bautizólo sencilla y llanamente con el nombre de "Ideas sobre...".

La razón es obvia, y el mismo lo confiesa en el último libro de las Ideas...: Briefe zur Beförderung der Humanität —libro ya de franca decadencia— en que nos manifiesta que sus múltiples ocupaciones y, más que todo, sus infinitas preocupaciones económicas, no le permitieron imprimir una orientación definida y dotar de una vertebración telética a toda su concepción de la historia humana.

De allí inferimos nosotros, no gratuitamente sino con base en su propia confesión —que saldría sobrando por otra parte si se conoce su vida y su obra— que carece la obra de Herder de las condiciones específicas de la verdadera filosofía de la historia: No da una razón

suficiente de la estructuración cultural ni de los procesos históricos de los pueblos; ni una orientación que pueda llamarse característica de la actividad humana. Creemos también que, de haber tenido él el tiempo y el desahogo necesarios, habría sin duda reparado en tal laguna de fondo y puesto esa *alma*, de que hablamos como esencial de la filosofía, en el magnífico cuerpo histórico creado con tanta dedicación como vastos conocimientos. Podemos, en efecto, reunir un inmenso caudal de erudición, articularlo materialmente, conectarlo causal y temporalmente, pero, si falta el espíritu informador, los hechos materiales de la historia no podrán nunca trascender hasta la esfera espiritual de la filosofía.

No pretendemos afirmar con esto categóricamente la ausencia total de este espíritu en la obra de Herder, ni mucho menos su incapacidad crítica para hacerlo adecuadamente, sino sólo dejar sentado el hecho real y concreto de que la lectura de sus Ideas sobre una Filosofía de la Historia de la Humanidad, no puede sacar al lector, por mucha buena voluntad que ponga, una idea orientadora que iija, fatal o libremente, la acción del hombre en busca de su destino último en la tierra

De manera muy distinta se mueve San Agustín. Hay en su obra una interacción de dos círculos cuyos campos se compenetran y complementan: el creyente y el filósofo.

Como creyente acata la Divina Providencia como rectora universal del destino humano, la cual, respetando el libre albedío del hombre encamina la economía del universo hacia la salvación del género humano, triunfo definitivo de la gracia. Dos polos: no en oposición sino en relación: libertad y gracia, dualismo este conjugado de manera magistral por el santo, hacia el fin que se propone.

Como filósofo se siente subyugado por ese mundo intelectual de que nos habla Platón, en donde reside la verdadera ciencia, contrapuesto, pero no en oposición, al mundo sensible, imagen de aquel, campo específico de la historia.

En medio de este mundo inteligible y ese mundo sensible se coloca el hombre pero en este caso no es un hombre abstracto; San Agustín se coloca a sí mismo, de tal manera que tanto el mundo superior de la inteligencia como el inferior de la sensibilidad habrán de comportar una característica muy suya, impresa por la fuerte personalidad del santo.

Como en toda su filosofía, en su concepción de la Ciudad de Dios, imprime San Agustín un sello personal; entiéndase bien, per-

sonal no significa aquí subjetivo: la personalidad no afecta el elemento intrínseco del problema sino solamente sus matices extrínsecos.

A este filósofo y a este creyente se plantea un problema de índole histórico-filosófica, a propósito de la destrucción de Roma por las huestes bárbaras de Alarico.

Su respuesta es la Ciudad de Dios.

Berdiaeff, autor nada sospechoso de sectarismo, ha escrito (El Sentido de la Historia, pág. 7): “La primera Filosofía de la Historia, admirable por cierto, fue la de San Agustín. Tuvo un grande significado para casi todas las Filosofías de la Historia, habiendo nacido durante el período cristiano de la historia universal, es decir, coincidiendo su origen con uno de los períodos más catastróficos de la historia con el derrumbamiento del mundo antiguo y la caída de Roma”.

II — EL CUADRO AGUSTINIANO

Aurelio Agustín de Tagaste.

Aurelio Agustín es un nómada. Impetu y calor de sangre africana que ya con Orígenes y Tertuliano había dado a la Iglesia lumbreras geniales más o menos rebeldes; morena la piel y agudo el espíritu, poderosa contextura física de que no pocas muestras habían dado en los anfiteatros y circos de la Roma Imperial los hercúleos coteñáneos. Cualidades de pasión y lucha que serían la tónica de una vida.

Su padre, un pagano: Patricio; su madre, una santa: Mónica

Tagaste, en el 354, es el pueblecito de provincia en donde se aprenden las primeras letras; harto angosto campo para su espíritu y sus pasiones. Atráenle las letras y —si hemos que creer a la exageración humilde de sus Confesiones— los placeres; y así va a Madaura —Varrón, Cicerón, Apuleyo— y luego a la metrópolis, Cartago. Escuela de elocuencia, teatro, circo, amigos y . . . una mujer de “modestísima condición” que le acompañará durante doce años y habrá de darle un hijo: Adeodato.

Tiene apenas 18 años cuando cae en sus manos un texto de elocuencia (ahora desgraciadamente perdido), el Hortensius de Cicerón, que despierta en él una nueva pasión, la Filosofía, con sus eternos problemas de la verdad, el bien y la libertad. “Amor autem sapientiae nomen graecum habet, —dice en sus Confesiones, III, IV— quo me

accendebant illae litterae. . . Hoc tamen solo delectabar in illa exhortatione, quod non illam aut illam sectam, sed ipsam quaecumque esset sapiéntiam, ut diligere[m], et quae[er]ere[m], et assequere[m], et tenere[m] atque amplexaer fortiter, excitabar sermone illo, et accendebar et ardebar". La Sabiduría, el gusto de las cosas por sí mismas.

He aquí su retrato en adelante, plasmado en un latín atropellado pero enérgico: busca la sapiencia, la sabiduría. ¡Cuántos caminos le quedan por recorrer! Y tropieza con Manes: libertad absoluta, ciencia universal, el mal principio eterno a la par del bien. La solución a todos sus problemas, amenizada con un materialismo muy a propósito para dar tienda suelta a las pasiones. Tras breve estancia en Tagaste, en donde conquista la amistad imperecedera de Alipio, toma como profesor de retórica a Cartago. Allí se preparan para recibir al oráculo del Maniqueísmo, al obispo Fausto, que viene de Roma. ¡Qué desilusión! El discípulo encuentra que el doctor es un buen charlatán, pero de escasísima cultura. Y comprende que ha de comenzar de nuevo la inquietante búsqueda.

Roma. . . ha muerto ya su padre y su madre Mónica le ruega con lágrimas que no la deje sola. Le sigue hasta la playa (usque ad mare secuta est. . . Conf. V, 8). El la engaña. Sopla el viento e hinche la vela; allí va el joven a Roma, la imperial Roma, a buscar alumnos más disciplinados y que le paguen mejor. Pero si los romanos son más dóciles, no son así de prontos para pagar, y vienen los apuros económicos que trata de olvidar frecuentando a los maniqueos que cada vez lo desilusionan más. Va cayendo en un escepticismo, producto del hastío y la nostalgia, más a la manera del académico Arcesilao que del probabilista Carnéades.

Tiene ya 30 años y los sueños de gloria romana se han ido desvaneciendo uno a uno. En Milán necesitan un profesor de retórica. Fácilmente vence en el concurso y en 384 obtiene la bien remunerada cátedra. Hace venir a su mujer e hijo, y un año más tarde a la madre y los discípulos. Tranquilidad económica, sí, pero grande inquietud espiritual. Mónica le persuade de escuchar la docta prédica de Ambrosio, el enérgico Arzobispo de Milán, prédica que completa con la lectura de los "platónicos" (Plotino probablemente) que le van esclareciendo dos cosas: el problema del mal sin necesidad de recurrir a la absurda lucha del dios del bien y del dios del mal, y qué cosa es el espíritu. A la conversión por la fe, sigue la conversión de la razón, y, en medio a la tranquilidad de Cassiciaco, en donde escribe los diálogos sublimes de Vita Beata, Contra Académicos y los inimi-

tables Soliloquios, va llegando poco a poco la conversión del cotazón. En la noche del 24 al 25 de abril de 387, Ambrosio de Milán bautiza solemnemente a Agustín de Hipona.

Y da comienzo a esa serie de obras inmortales que no basta una vida para leer con atención, son tantas y tan profundas. De Milán a Roma, de Roma a Tagaste, de Tagaste a Cartago, así va Agustín fustigando, aplastando las falsas concepciones filosóficas y las herejías maniqueístas, donatistas y pelagianas. De *Immortalitate Animae*, de *Libero Arbitrio*, de *Quantitate Animae*, de Génesis, de Música, de *Vera Religione*, de *Gratia*, de *Agone Christiano*, de *Natura Boni*. . . ¿a qué seguir enumerando?

Por fin, Hipona; en 391 es ordenado de sacerdote y se le encomienda la predicación. Qué mejor oficio para el flamante profesor de retórica que fuera a Roma en son de gloria y dineros y se refunde ahora en Africa, en pos de la verdad y del bien. Muerto Valerio, el pueblo le aclama y es nombrado Obispo de Hipona.

Pero el flagelo de los bárbaros asuela el Imperio. De las frías regiones de la Germania, como un alud, Genserico y sus Vándalos irrumpen tras las murallas naturales del Rhin, aplastando las ya diezmadas legiones de Valentiniano III; atraviesan las planicies de Francia, abasan los Pirineos, pasan a sangre y fuego toda España y no los detiene Gibraltar. En breve, de toda la floreciente Iglesia del Africa Septentrional, quedan en pie sólo tres: Cartago, Cite e Hipona. Al tercer mes del espantoso asedio, Agustín sucumbe al celo pastoral ante los estragos de la peste, y el 14 de agosto del 430, muere en Hipona a los 76 años de una vida plena y asombrosa.

I — Cuadro Político

¿Qué condiciones políticas, culturales y religiosas propiciaron esta vida tan polifacética y tan humana y santamente vivida?

Todavía estaba vigente en el mundo civilizado de aquel entonces el "imperium" de los romanos, casi intacto cual lo dejara Trajano. Surcaban sus naves el Mare Nostrum sin salirse del amparo de las águilas de Lacio, y desde Egipto a Caledonia, desde Lusitania hasta Media, desde las márgenes del Rhin y del Danubio a las caldeadas arenas de la Nubia, las legiones imponían el orden y el tributo, y no pocas veces también a los Césares reinantes. Aún podían repetir orgullosos con Virgilio: "Et penitus toto regnantes orbe Romanos. . ."

Pero, por el norte, los baluartes naturales de los grandes ríos europeos no bastaban ya a sostener la enorme presión de pueblos jóvenes, disciplinados y sencillos. Bárbaros llamábanles en Roma, tal como Grecia había llamado a los macedonios en tiempos de Pericles; y así como Alejandro se abatió sobre el enjambre de individualistas genios que forjaron el milagro de Grecia, así también del norte (*Ab Aquilone veniet*, como dijo el profeta) hombres que no hablaban el Latín —y sólo por eso les decían bárbaros— rubios y aguerridos, hermanos ancestrales de los grieco-italiotas desde los remotísimos tiempos en que como arios partieron desde las inhóspitas regiones de la India Occidental para poblar Europa, aprestábanse a cobrar su parte del botín en los despojos del ya podrido Imperio Romano. Y no había de ser ésta la primera vez en que el genio individualista latino había de sucumbir ante la fuerza gregaria del nórdico.

Muy equivocados andaríamos si creyéramos que la precaria conversión de Constantino al cristianismo habría de cambiar el natural pagano de aquel Cayo Flavio Valerio Claudio, entronizado emperador, contra seis competidores, por sus legiones en las Galias. La forma como se deshizo de los colegas que formaron la heptarquía tras la muerte de Diocleciano, circunstancialmente de unos como Severo y Maximino Daya, y directamente como en los casos de Maximiano, Majencio y Licinio (juntamente con su tierno hijo de 12 años) no hablan muy en alto de Constantino el Grande (324-337).

Un hecho político que iba a ser determinante en la agitada vida intelectual de la juventud de San Agustín, fue la decisión de Constantino de alejarse de Roma y de la consiguiente agitación religiosa de Occidente, a dos pasos del paganismo e invadidos desde tiempos de Tiberio por las más peregrinas filosofías orientales. El poco apego de Constantino por Roma en donde los pretorianos no miraban con muy buenos ojos al *legionatio* emperador, la oposición del Senado, las sátiras constantes de los paganos y la privilegiada situación de Bizancio, el Cuerno de Oro, puente entre oriente y occidente, hicieron trasladar allí la capital del mundo. Así nació Constantinopla, mantenida por 132 legiones de 1.500 hombres cada una, que supieron mantener a raya a Sapor III, rey de los persas, que ya amenazaba el oriente del Imperio. La historia justificaría la decisión de Constantino, pues Bizancio y su imperio sobrevivieron más de mil años a las glorias de Roma.

Al morir Constantino en 337 repartió el imperio en sus tres hijos: Constantino II en las Galias, Constancio II en Oriente y Cons-

tante I en Italia. Habiendo el primero perecido en una emboscada, quedóse Constante con Occidente y Constancio con Oriente.

Recién muerto Constante y en el interregno en que Constancio otorgó el poder de Occidente a su primo Juliano, llamado el Apóstata, nació San Agustín, en Tagaste de Numidia en 354. A la muerte de Constancio en 361, Juliano reunió una vez más el imperio bajo su solo mando, para morir muy pronto a manos de los persas en 363, terminando así la descendencia de Constancio Cloro.

Los años de Madaura y de Cartago, tan agitados en la vida de San Agustín, fuéronlo también en la vida del imperio. Muerto Juliano, el ejército —siempre el ejército— eligió a Joviano por pocos meses, y luego a Valentiniano I quien designó César en Oriente a su hermano Valente y se estableció como emperador de Occidente en Tréveris.

En el norte los bárbaros estaban inquietos. Juliano había derrotado a los primeros invasores francos y alamanes, pero bretones y godos irrumpieron de nuevo por el Rhin, amenazando a Occidente, mientras los visigodos por el Danubio amenazaban el Oriente.

Valentiniano murió en campaña y le sucedió su hijo Graciano. Tampoco fue más afortunado Valente que permitió a los visigodos atravesar el Danubio y establecerse en Tracia y Mesia; pero en su ímpetu los bárbaros llegaron a las puertas mismas de Constantinopla. Herido Valente, murió quemado en su tienda. Graciano, en el ínterin, había enviado al general español Teodosio en auxilio de su primo; pero Graciano cayó también asesinado. Teodosio el Grande se vio de pronto, en 379, dueño del imperio reunido. 16 años había de reinar Teodosio, luchando por la unidad contra Valentiniano II y el retórico Eugenio; afianzándose más y más el dominio absoluto del cristianismo en el imperio.

San Agustín debió de llegar a Roma en los primeros años del reinado de Teodosio; pero encontró una Roma Imperial sin emperador, presa de las más encontradas opiniones filosóficas y religiosas que acabaron por echarlo en brazos de un escepticismo casi absoluto.

El mismo San Ambrosio que le bautizó, fue el mismo que rechazó al invicto Teodosio, no permitiéndole la entrada a la catedral de Milán hasta que no purgara en condigna penitencia los horrores de la matanza de Tesalónica.

Tiempos recios aquellos en que los emperadores cristianos com-

petían en atrocidades —agravadas por la astucia y la traición— con los que despectivamente llamaban bárbaros. Nada extraño es que el espíritu de los filósofos anduviera descariado e irresoluto, cuando la fuerza bruta de los soldados quitaba y ponía testas coronadas como títeres de un inmenso y trágico guignol. Aún tenía que ver San Agustín, encontrada su guía en el Señor que llevó luz a su espíritu y paz a su corazón (*Fecisti nos ad Te, et inquietum cor nostrum erit, donec requiescat in Te*), y retirado ya él a sus queridas tierras africanas, consagrado a organizar la vida monacal y a dar fe en sus escritos de su pródigo y prodigioso talento, la muerte de Teodosio en 395 y la nueva, definitiva, como nefasta, división del Imperio.

Honorio obtuvo el Occidente y Alcadio el Oriente. Pero ya había sonado la hora fatal para Roma; las exhaustas provincias, baluartes contra los bárbaros, no podían ya seguir cubriendo los ingentes gastos de mantener las exigencias del ejército y las extravagancias de los emperadores.

Francos y alamanes en las Galias, pictos y escotos en Bretaña, piratas sajones en las costas; quados, sármatas y, sobre todo, los godos en el Danubio, iban abriendo lenta pero segura brecha hacia Roma. Estos últimos llegaron incluso a las puertas de Constantinopla atravesando Panonia y Mesia (por anuencia del propio emperador Valente, como vimos) y Macedonia y Tracia. Teodosio había permitido establecimientos permanentes de los visigodos al sur del Danubio, y de allí partieron al mando de Alarico para asolar el Iliricum y Grecia. Estilicón —bárbaro también, pero al servicio de Honorio— hizo retroceder al godo, obligándole a refugiarse en las vertientes meridionales de los Alpes en 396, y, tras la sangrienta batalla de Polencia, le hizo abandonar del todo Italia. Pero en 408, refrescado y mejor pertrechado, marchó Alarico casi sin resistencia sobre Roma, que sólo se salvó tras fuerte tributo. Mas habiendo Honorio desoído las relativamente moderadas exigencias del bárbaro, volvió de nuevo Alarico y, tras de nombrar Augusto al griego Atalo, la noche del 14 de agosto de 410 inició uno de los más horribles saqueos que haya sufrido Roma.

El lamento de Roma se dejó oír en Hipona y en lo íntimo del corazón de San Agustín, pero el grito del exhausto paganismo también se dejó oír: “*Dicunt de Christo nostro quod Ipse Roman perdidit*”. (Sermones, 105, 12). Y, “abrumado por el peso de una gran responsabilidad histórica” (Cabo) subió a la cátedra sagrada a pronunciar aquel sermón que han oído los siglos: “*De Urbis Excidio*”, en que, tras breve exordio, prorrumpe con patética elocuencia: “Horrenda

nobis nunciata sunt, strages facta est, incendia, rapinae, interfectiones, excruciationes hominum. Verum est, multa audivimus, omnia gemuimus, saepe fleuimus, vix consolati sumus; non abnuo, non nego multa nos audisse, multa in illa Urbe esse commissa". (De Urbis Excidio, 2, 3).

Este sermón fue la semilla de la Ciudad de Dios.

Mas faltaba a San Agustín ver, durante 20 largos años más el desmoronarse del Imperio. Muerto Alarico, Ataúlfo, su sucesor, se alió a Honorio y así logró retener un tanto a los francos en las Galias y a suevos, vándalos y alanos en España. Valia, sucesor de Ataúlfo, se estableció en la Galia Occidental con el consentimiento de Honorio, y fundó allí la monarquía visigótica. También bajo la égida imperial, España quedó dividida en nuevos Estados bárbaros de godos, suevos vándalos y alanos.

Honorio murió en 423. Tras su muerte, los inquietos vándalos, con Genseico a la cabeza, atravesaron Gibraltar, ante la debilidad del sucesor de Honorio, Valentiniano III. Arrasaron la floreciente Mauritania y a sangre y fuego pasaron a Numidia. El anciano San Agustín murió en el sitio de Hipona en 430.

Los vándalos, más tarde, llamados por Eudoxia, viuda del asesinado Valentiniano III (445) habían de atravesar Sicilia, Calabria, y saquear de nuevo a Roma. Ya no lo vio San Agustín, pero con espíritu profético anunció que nuevos y mayores males acabarían con esa ciudad terrena fundada en el odio y la ambición. Y así fue... a pesar de que Aecio, al mando de visigodos y romanos, los derrotó en Chalons, ya se cernía sobre Europa entera ese azote de Dios y martillo del universo que fueron Atila y los hunos.

2 — *Cuadro Cultural*

Si desquiciada andaba la cosa pública durante la vida de San Agustín, no menos errabunda caminaba la vida cultural, oscilando entre el escepticismo más obtuso y el más iluminado misticismo, pasando por un materialismo metafísico traducido en grosero epicureísmo que empañaba la noble tradición estoica que legaran pensadores esclavos y emperadores filósofos.

Lejos estaban ya los tiempos de las glorias literarias de Lacio; el propio latín de San Agustín, lo mismo que el de su contemporáneo San Jerónimo, es atropellado, apasionado, lleno de juegos de palabras,

retruécanos, sutilezas que denotan más al orador encendido y al polemista aguerrido que al tranquilo seguidor de molde clásico. Siempre, desde los lejanos tiempos de Madaura, odió el griego San Agustín, y apenas lo usó en cuestiones etimológicas y de terminología teológica.

Por otra parte, el cuadro literario del siglo, a pesar de las muchas escuelas de retórica y elocuencia esparcidas por doquier — recordemos de paso que esa fue la profesión primera del santo, ejercida en Cartago, Roma y Milán— no presenta, en la rama que llamaríamos pagana, más que unos cuantos nombres de segunda categoría, como Paladio Rutilio (*De Re Rustica*, imitación de Varrón y Columella), Flavio Vegecio (*Epithome Institutorum Rei Militaris*) y Publio Vegecio (*Mulomedicinae*).

La inestabilidad política no suele ser campo propicio para el tranquilo cultivo de las letras. De ello da fe la obra de ese tiempo “*Rerum Gestarum Libri XXXI*” de *Amiano Marcelino* (330 a 400) que pretende ser continuación de los anales de Tácito y describir la historia del imperio desde Nerva hasta Valente (96 a 378). De ella tenemos 18 libros del XIV al XXXI, y, salvo su valor documental para la historia de tan movidos tiempos, se nota el estilo del soldado que combatió bajo Juliano desde Mesopotamia a las Galias, recogiendo a su paso multitud de barbarismos que quizá no hubieran entendido los antiguos patricios. (*Totus prope mutatus est sermo*, se queja Quintiliano, VII, 3, 26).

La poesía está representada a lo largo del siglo IV por dos figuras, cristianas ya y españolas, circunstancia nada extraña esta última, pues parece ser que desde Séneca —como el imperio desde Trajano— la hegemonía literaria latina se había desplazado a España, como lo demuestran los nombres de Lucano, Marcial, Quintiliano, Mela y Columela.

Cayo Vettio Aquilino Juvencio es una de estas figuras. “Espíritu compenetrado de la cultura clásica, es el primer poeta latino en quien esta cultura se une al genio cristiano, aunque no está aún del todo asimilada” (Juan Hurtado y Angel González, *Hist. de la Lit. Española*, pág. 11). En 330 escribió en 800 hexámetros, inspirados en el estilo de las Geórgicas y la Eneida de Virgilio, una “*Historia Evangélica*”, muy famosa en la Edad Media.

Aurelio Prudencio Clemente (348-420) es sin duda el más famoso poeta de su tiempo. Militar libertino en su juventud semipagana,

en la edad madura dedícase a la poesía y a la práctica de las virtudes cristianas. Sus obras llenan libros de raros nombres griegos como: Cathemerinon, Peristephanon, Hamartigenia, Psycomachia, Apotheosis y Dittocheon.

Es un poeta audaz que, sobre todo en el Peristephanon, ensaya —siguiendo a Horacio— formas nuevas de inspiración (alegoría), de versificación (endecasílabos tetrácticos al modo de la Divina Comedia) y de género (balada). En él aparece una poesía enteramente cristiana, por las ideas y por el empleo del fenómeno sensible como símbolo del pensamiento; pero esta poesía cristiana tiene una base nacional y romana, ya que Prudencio es, sin perjuicio de su convicción religiosa, un patriota romano que conserva el sentimiento de la grandeza de la Roma inmortal que el cristianismo debía rejuvenecer. En él se nota el influjo de la elocuencia retórica romana y la crudeza en la descripción, resto de la rudeza y ferocidad del carácter romano (véanse las tragedias de Séneca) que el helenismo no pudo hacer desaparecer.

Prudencio perduró en San Isidoro de Sevilla y en Veda el Venerable; Erasmo le llamó el mejor poeta latino-cristiano y Bossuet lo equipara en méritos con los poetas latinos clásicos.

De su obra en prosa tenemos dos libros contra Símaco, interesantes a nuestro tema, pues en ellos Prudencio refuta, siguiendo a Minucio Félix, a Símaco que atribuía la decadencia de Roma al cristianismo. Tema parecido inspira la Ciudad de Dios de San Agustín.

De Prudencio cita D'Elia (*Latinarum Litterarum Historia*, pág. 289) a Forcellinus “Es el más elegante de los poetas cristianos; escribió muchos poemas de los más variados géneros, de espíritu poético, de abundante vena y de agradable estilo; su latín, sin embargo, no es tan atildado lo mismo que el de sus contemporáneos, pues a menudo viola las leyes de la métrica a causa de la ignorancia del griego; a pesar de ello son dignos de leerse” (*Christianorum poetarum elegantissimus, vario carminum genere multa scripsit, poetico spiritu, uberi vena, stylo delectabili; latinitate tamen, ut sua tempora ferebant, minus castigata et legibus carminis, ex ignorantia Graecae linguae saepe violatis, sed non ob id legi indignus*).

Digno de mención es también *Paulo Orosio*, lusitano, por su “*Historiarum Libri VII contra Paganos*”, escritos por insinuación del propio San Agustín como suplemento al libro III de la Ciudad de Dios. Historia de carácter apologético, estilo imitado de Tito Livio, Julio César, Tácito y Suetonio.

Estas son las principales figuras de la literatura, que podríamos llamar profana —aunque sus temas no siempre lo fueran— y que llenaron con sus escritos el siglo IV. Se vivía de tradición, y los tiempos, como dijimos, no eran propicios para un pensamiento poderosamente original en esta rama. Panorama muy distinto presenta otra clase de literatura: originalidad, vigor y, sobre todo, pasión y vida.

Harto incompleto resultaría, en efecto, este cuadro cultural si no contáramos —aunque sea muy brevemente— con la presencia de esos esforzados varones que, con San Agustín, comparten el glorioso título de Padres de la Iglesia de Occidente; San Hilario de Poitiers, San Ambrosio de Milán y San Jerónimo. Conviene referirnos a ellos en particular por la enorme influencia que ejercieron sobre el pensamiento general de San Agustín (amén de la personal relación que con él sostuvieron los dos últimos); y no con tanto detenimiento referirnos a sus contemporáneos griegos, San Atanasio, San Gregorio Nacianceno y San Juan Crisóstomo, quienes —salvo en el aspecto religioso de las luchas contra el Arianismo que vemos en el cuadro siguiente— influyeron muy poco en la formación del joven africano.

San Hilario nació de familia pagana en Poitiers, de Aquitania, a principios del siglo IV. Tras largos estudios griegos y latinos en Budeos y llevado por sus aficiones literarias al estudio de los filósofos paganos, no encontró allí —dice— doctrinas fundadas en pruebas seguras y aptas para satisfacer sus inquietudes. De allí su conversión al cristianismo y su elevación, más tarde a la sede episcopal de Poitiers. La mayoría de sus escritos son de carácter polémico, como los de San Agustín, y se encuentran embebidos de la preocupación por el arianismo que, además de inficionar a las grandes concentraciones bárbaras (godos, vándalos) obtenía no pocas veces el apoyo de los emperadores. Tal vemos en sus 12 libros *De Trinitate*, los 2 *Ad Constantium* y *Contra Constantium*, que le valieron el destierro a Frigia, de donde pasó a Constantinopla, para regresar a su patria en donde murió seis años después (368). Son también famosos sus tratados escripturísticos: *Commentarium in Evangelium Matthaei*, *Tractatus super Psalmos* y el *Libri Mysteriorum*. (J. Beumer, *Hilarius von Poitiers, Ein Vertreter der christlichen Gnosis*, Teolog. Quart. 1952, 170/92).

En 340, hijo de un prefecto del pretorio de las Galias, nació en Tréveris *San Ambrosio*. La relación casi paternal con San Agustín —el lo bautizó y al hablar de su elocuencia profiere San Agustín en sus Confesiones, V, 13: “*Studiosae audiebam (Ambrosium) disputantem in populo. . . et verbis ejus suspendebam intentus. . . et delectabar ser-*

monis suavitate— y la influencia decisiva del Obispo de Milán en la etapa neoplatónica de Agustín y en los primeros escritos del santo en Cassisiaco: *Contra Académicos*, *De Ordine*, *De Vita Beata* y los inefables *Soliloquia*— nos obligan a detenernos un poco más en su figura.

Abogado de fama en Roma en tiempos de Valentiniano, llegó Ambrosio a ocupar el cargo de Prefecto Consular de Liguria y Emilia con sede en Milán. En 374 fue exaltado a la sede episcopal de Milán, contra la feroz oposición de los arrianos que no cesaron hasta conseguir de Valentiniano edicto de expulsión contra el santo. A este edicto respondió con frase que había de recoger San Agustín al hablar de las relaciones entre los dos poderes: “El Emperador no es más que un miembro de la Iglesia y no está colocado encima de ella”.

No le faltaron dificultades con el propio Teodosio, a quien hizo hacer pública penitencia cuando éste intentó ingresar triunfalmente en la catedral de Milán, tras haber ordenado la matanza de cerca de diez mil tesalonicenses como represalia por haber resultado muerto en un tumulto con motivo de una carrera de carros el general romano Botetico. Dos años después de muerto Teodosio, murió San Ambrosio en 397.

Su producción literaria comprende obras de exégesis, ascéticas, dogmáticas, litúrgicas morales y jurídicas, las más famosas de las cuales, desde el punto de vista filosófico, son el *Hexaameron*, de *Officiis Ministrorum*, de *Fuga Saeculi* y de *Bono Mortis*.

Su conexión filosófica con San Agustín fue sin duda a través del Neoplatonismo. Muchos han dudado de la autenticidad neoplatónica de San Ambrosio, dadas sus acerbas críticas a la preexistencia y caída del alma, a la metempsícosis y a la creación del cuerpo por dioses inferiores. Sin embargo, esparcidas en sus obras encontramos multitud de alusiones a las *Enneadas*: En *de Isaac et Anima*, está bien clara la visión de Dios de Plotino (*Enneadas*, I, 6, 5, 49), naturalmente sin reminiscencias paganas, y en *de Bono Mortis* presenta la liberación del alma que le permite dedicarse mejor a su actividad intelectual, en términos platónicos tan puros como en las *Enneadas* I, 7, 2, 9. En el *Hexaameron* llega a citar indirectamente la obra de *Regressu Animae* de Porfirio.

Tenía que estar muy cerca de Platón para poder acercarse por su medio a San Agustín que venía rodando del maniqueísmo al escepticismo, irreductibles con la posición cristiana, hasta llegar al neoplatonismo en cuanto conciliable con el cristianismo.

Fuera de la influencia filosófica formal, hay en la Ciudad de Dios de San Agustín no pocos reflejos ambrosianos, más que todo en el campo de la filosofía jurídica. Se impregna toda del concepto de la ley natural, fundamento tanto de la vida moral como de la vida social. Pero la ley natural no puede ser la sola ley que gobierne al hombre. La humanidad, decaída por el pecado original, necesita de la dirección precisa de la ley escrita, y en ello encuentra la justificación, tanto de la ley mosaica, como de la ley positiva del Estado. La ley positiva —dice Ambrosio— ha de depender de la ley natural (De Officiis Ministrorum, I, 37), que define con Ulpiano: “Quod natura omnia animalia docuit” (Juxta genus suum, añadirá Hobbes), y que había de sublimar San Agustín hasta Dios, al definirla como “Ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens perturbari vetans” y situar más tarde fuera del campo religioso Hugo Grocio haciéndola derivar sólo de la voluntad humana, aún en el supuesto de que Dios no existiera o no se ocupara de las cosas humanas. (Enciclopedia Filosófica, Gallarate, I, 166).

Bástenos lo sustancial de la doctrina del santo Obispo de Milán, para no hablar de su vena poética ni de los famosos himnos ambrosianos cuyo canto introdujo él en la Iglesia latina.

Eusebio Jerónimo fue un dálmata del siglo IV. Con Aelio Donato estudió en Roma las letras griegas y latinas y, después de una juventud bastante licenciosa (véanse San Hilario y el propio San Agustín), convertido por el papa Liberio, emprendió sus largas peregrinaciones por Palestina, Tracia, El Ponto, Galacia, Capadocia, Cilicia, para asentarse en Antioquía a escuchar las doctas lecciones escriturísticas de Apolinario Laodicense. Obsesionado por el estudio de los libros santos se retiró largos años a las yermas soledades del desierto de Siria, consagrándose allí al estudio de la lengua hebrea. Vuelto a Antioquía se puso en contacto con los grandes padres griegos contemporáneos y antiguos como Orígenes y Eusebio. En 382, ya en Roma, por mandato del pontífice Dámaso, comenzó la ingente tarea de la traducción al latín y enmienda de las versiones existentes del Antiguo y Nuevo Testamento, obra ímproba en que descansa su gloria, conocida en el mundo cristiano como la *Vulgata*, precisamente por su enorme difusión en el mundo entero.

Además de este trabajo monumental que llenó el resto de su larga vida, son famosas sus obras históricas, las *Chronica* y *De Viris Illustribus*. En la primera continúa la obra de Eusebio de Cesarea hasta el

378, y en la segunda, siguiendo a Suetonio, narra la vida de los hombres ilustres hasta su época.

Sus relaciones con Agustín fueron muy contingenciales, circunstancia explicable ésta, pues San Jerónimo no fue el enconado polemista, sino más bien el erudito filósofo e historiador que suplía a sus colegas en la lucha por la fe del material depurado, de la materia prima de toda controversia. Sin embargo, respondiendo a Marcelino, representante del emperador Honorio en la Conferencia de Cartago entre católicos y donatistas, le recomienda consultar todo problema con San Agustín, de quien dice es "vinum sanctum et eruditum". (Epístolas, CXXVI, 1085).

Es necesario, por último, encuadrar en este ambiente de hombres e ideas una tendencia más general que venía como legado de la época helenístico-romana y cubría el campo entero de la elucubración filosófica. Como resultado de la difusión del imperio de Alejandro, y la subsiguiente dominación de Roma sobre el mundo helénico, al abrirse mutuamente ambos mundos, el legado pristino platónico y aristotélico se fue tiñendo de concepciones religiosas desfigurándose y amalgamándose. Ya en los primeros tres siglos de cristianismo fueron apareciendo en diversos puntos del imperio romano, especialmente en Alejandría —puente cultural de unión entre oriente y occidente— varios sistemas filosóficos cuyas características son: sincretismo, orientación teológica, platonismo.

Comenzando con el Filonismo y el Neopitagorismo, pasando por el Gnosticismo de los primeros siglos, llegamos al más importante de todos que abarca el siglo III e influye decididamente en todos los escritores del siglo IV —en especial en San Agustín— y que es el *neoplatonismo*.

Los nombres de Plutarco (Siglo I), Ammonio Saccas, Apuleyo (San Agustín lo estudió en Madaura), Celso (Siglo II), Yámblico y Proclo (ss. III y IV) se encuentran opacados o refundidos más bien por las figuras de *Plotino* (203-269) y de su amanuense y entusiasta admirador *Porfirio* (233-305).

¿Qué es ese Neoplatonismo que tanta influencia tuvo en la conformación del pensamiento filosófico cristiano al grado que para no pocos racionalistas —Harnack en especial— es germen decisivo de su formación?

“Cuando Justino —nos dice Mangenot, Dict. Phil. 2273— nos confía que al ponerse bajo la guía de un platónico, su secreta espe-

anza era la de contemplar a Dios enseguida “pues ese era el fin de la filosofía de Platón”; cuando Clemente alaba a Platón por haber reconocido que Dios es el lugar de las ideas; cuando los apologistas y los alejandrinos, aplicando al Hijo la doctrina del Logos, le consideran como un intermediario un tanto subordinado por el cual uno puede elevarse hasta la trascendencia del Padre; cuando Clemente y Orígenes hablan de esa parte de nuestra alma que es pariente próxima de Dios y capaz de contemplarlo; cuando Gregorio Niceno describe las etapas de la ascensión mística cuyo término es el éxtasis, no es sin cierto fundamento de verdad como pueden ellos invocar a Platón, pues el germen de todo ello se encuentra allí”. Sin embargo, la verdadera fuente de lo que enseñan (al menos en los aspectos filosóficos) no es Platón, sino el platonismo intermedio del siglo I en que se encuentra ya delineado el neoplatonismo que Plotino precisó y coordinó.

La filosofía de Plotino nos ha llegado en los 54 tratados que Porfirio publicó, tras la muerte de su maestro, en seis Enneadas o grupos de nueve capítulos, con el gozo pitagórico de haber encontrado un producto del número perfecto 6 por el número perfecto 9!

He aquí brevemente expresada la urdimbre, a veces asaz confusa, del universo plotiniano.

a) *El Uno*. Antes que todo y sobre todo, hay un Ser Supremo, *incomprensible y trascendente*, que es en sí toda la realidad. El hombre menos impropio que se le puede dar es el de *Uno*, no en la unidad numérica o numerable, sino en la unidad universal de su perfecta simplicidad. No es ni la inteligencia, ni el ser, ni el acto, ni la persona aunque en cierta manera las comprende en su absoluta pureza y suficiencia (Plotino, VI, VIII, 7). Siendo la perfecta identidad (el mismo, el mismo por encima del ser. Ib. VI, VIII, 14), cualquier análisis de su esencia es una tentativa ilusoria.

Simplicidad, identidad, inmanencia intuitiva que tornan imposible todo esfuerzo conceptual: “Est tale —dice Porfirio, Aenn. III, 8, 9— ut de eo nihil praedicari queat: non ens, non essentia, non vita, propterea quod super haec omnia sit”.

b) *El Nous o Inteligencia* absoluta. Del Uno dinamiza (según Zeller) o emana (según Cousin y Vacherot) la Inteligencia. No se trata de una emanación substancial del infinito a lo finito, sino solamente de un efecto de causalidad infinita (Rodiez, Plotino, 313). La inteli-

gencia, distinta del Uno, es su imagen más perfecta. Avida de alcanzarlo, es sin embargo, incapaz de comprenderlo, mas, al pensarlo, lo descompone en cierta forma. De esa contemplación brotan infinitas ideas, que no son sólo objetos del pensamiento, sino también potencias espirituales, verdaderos ejemplares y paradigmas del universo muy semejantes a las ideas de Platón. He aquí el mundo inteligible de que hablara Platón.

c) *El Alma Universal o Demiurgo*. Intermedia entre el mundo inteligible de que procede y el mundo sensible que le debe toda su realidad, el alma universal recibe de la contemplación de la Inteligencia todas las ideas que han de formar su contenido y provoca también su causalidad dinámica.

ch) *Las Cosas*. El alma universal, mediante sus potencias o energías plásticas, engendra la materia, mera posibilidad de ser, e informándola de sus ideas, da origen al mundo sensible o de las cosas. Plotino explica con minucia el orden descendente de perfección: *el cielo*, cuya alma vive la vida sensible más perfecta; *los astros*, que son los dioses visibles del universo; *los demonios*, intermedios entre los seres celestes y terrestres, y por fin, *los cuerpos* organizados e inorgánicos de la tierra.

Esta materia, que ocupa el último grado en la jerarquía descendiente del ser, multiplicidad pura, indeterminación, no ser relativo, por su extremo alejamiento del bien, es el principio de todo mal, eterno como el bien, pues los procesos del ser no tienen respecto alguno al tiempo.

d) *El Alma Humana*. El hombre, espíritu y materia, ocupa lugar especial en el proceso degenerativo del cosmos. Las almas humanas, existentes desde todo principio en el seno del Demiurgo, cuando les llega la hora, en un momento se unen, extrínseca y accidentalmente, a sus cuerpos; y en otro se desprenden de ellos, o para volar al seno del alma universal las que en el momento de la muerte se hallan desligadas de la materia, o para informar nuevos cuerpos más o menos degradados e imperfectos, según su grado de inmersión en la materia (metempsícosis platónica).

e) *El Retorno*. Como todo ha emanado del Uno, así todo ha de retornar a él. Es un proceso que se sucede en el tiempo para volver a comenzar en ciclos eternamente repetidos. En cuanto al hombre, el alma vuelve a su pristina fuente por 3 etapas: *purificación*, sometimiento de las pasiones corporales al dominio del alma (catarsis platónica).

nica); *dialéctica*, el alma entra en sí misma y reconoce su parentesco y unión con el alma universal y la Inteligencia (Introspección) y *unión extática*, término y descanso de las almas nobles, retorno a la unidad, aniquilamiento en el ser (Nirvana?).

Tal es el cuadro cultural en que se movió San Agustín. Hombres, ideas, luchas, pasiones, gloria, poder... todo lo acechaba y a todo supo responder cual su agitada vida lo demuestra. Sin embargo, su figura política y filosófica no llega a ser, ni con mucho, la más grande si la comparamos con su figura de campeón de la ortodoxia religiosa. Para ver al Agustín completo, pronto ya a escribir la Ciudad de Dios, echemos una breve ojeada al ambiente religioso de la época.

3 — Cuadro Religioso

Afianzado como vimos el libre ejercicio del culto cristiano durante el siglo IV, sobre todo tras el advenimiento de Teodosio, fueron poco a poco cediendo las groseras concepciones del mundo pagano, bajo el doble impacto de las filosofías espirituales orientales —de las que buenas pruebas son el Maniqueísmo que profesó San Agustín y el Neoplatonismo que acabamos de examinar— y de la no menos poderosa corriente filosófica cristiana.

El cristianismo no es una filosofía en sentido estricto, sino una religión; pero el ambiente peculiar de la época hizo que no pocos escritores cristianos echaran mano —para bien o para mal— de la filosofía como camino asequible para la racionalización de los dogmas religiosos.

El fenómeno cultural de la *Patrística* ha sido sometido a los más variados enfoques. El hebraísmo le acusa de haber corrompido la tradición judaica con el espúrio añadido de la elucubración filosófica helénica. El racionalismo protestante, por su parte, le increpa por haber distorsionado y complicado la sencilla prédica primitiva del Evangelio, convirtiéndolo en vanas discusiones etimológicas y peregrinas teorías filosófico-teológicas. Para el materialismo dialéctico no es más que una síntesis fatal del juego dialéctico de la historia: el paganismo fue la tesis, el cristianismo primitivo la antítesis y la patrística la síntesis necesaria y transitoria. Sin discutir aquí el valor de estas opiniones cosa que nos llevaría muy lejos de este simple trabajo— creemos interpretar mejor el carácter de la patrística a la luz de lo que los Padres mismos escribieron y por lo que lucharon denodadamente: el cúmulo de verdades cristianas: Dios, Padre y Creador, hermandad

de los hombres en virtud de su común origen, revelación, Trinidad, Encarnación, gracia y salvación, cayó sobre un mundo ávido de misticismo y eminentemente preparado por sus doctrinas filosóficas, morales y metafísicas para discutir este mensaje. A la luz de este nuevo mensaje —sencillo para los sencillos, pero profundo para los estudiosos— vislumbrieron los filósofos que se hacían cristianos y los cristianos que profesaban la filosofía, nuevos y más altos campos para su investigación, alumbrados por la luz de la revelación. Fue un reto de la fe a la razón, y los Padres supieron responder a él: la revelación fue para ellos un criterio negativo para su especulación filosófica pura, y nunca un criterio positivo.

De allí también que, tras los embates materiales de los emperadores paganos que llenaron los tres primeros siglos de la vida de la Iglesia, haya tenido que soportar esta los no menos insidiosos y dañinos que sus propios descarriados hijos le infligieron, embates doctrinarios, producto de abusos filosóficos o de inconfesables intereses creados, que se llamaron *Herejías*.

Entre las múltiples y variadas formas que presentó la herejía en los siglos IV y V, dos nos interesan más, la una por haber llenado el siglo IV y haber sido uno de los resortes que indujeron a San Agustín a escribir la Ciudad de Dios; la otra por haber dado pie a que se llamase al santo Doctor de la Gracia, fundamento de toda la urdimbre polémica de la misma obra. Dios y la gracia, Trinidad y salvación, Arrianismo y Pelagianismo. . . como árbitro entre ortodoxia y herejía, San Agustín y su obra.

EL ARRIANISMO

I — *Arrio*: Africa septentrional, convertida en yermo física y culturalmente al paso de los Sarracenos, fue durante el Imperio y los seis primeros siglos de cristianismo, un agitado enjambre de hombres y espíritus selectos que dio a Roma emperadores, literatos, y a la Iglesia fogosos escritores de la talla de Tertuliano, Orígenes y San Agustín, para no mencionar más. También Arrio era africano, libio de nacimiento. En 302 estaba estudiando en Antioquía, bajo Luciano, distinguiéndose muy pronto por su acendrada vanidad y sutil dialéctica. Pasó en 310 a Alejandría, en donde Eusebio nos lo describe como “inteligencia fácil y despierta, aspecto imponente y austero, insinuante palabra suave y persuasiva, as de la dialéctica y de la elocuencia, pero viciado por un orgullo y doblez sin par”. El obispo Pedro de Ale-

jandría le recibió de diácono, para tener que expulsarlo muy pronto por su participación en el cisma de Melecio. El sucesor de la sede alejandrina Aquiles, concedióle gracia y le ordenó de sacerdote confiándole la parroquia de Baukalis. Pero en 318, explicando su obispo Alejandro la doctrina de la Trinidad en comparación con la generación humana, contradíjole públicamente en lo relativo a la naturaleza divina de Cristo, por lo que un sínodo convocado en Alejandría le condenó por vez primera. Como siguiera con su recalcitrante prédica se vio relegado a Nicomedia en donde ocupó sus forzados ocios en escribir su famosa *Thalia* o *Banquete*, mezcla de prosa y verso dedicado a los obreros, en donde resumió sus doctrinas.

El apoyo y las intrigas de Eusebio de Nicomedia le ganaron el favor de Constancia, hermana de Constantino. Pero ya sus errores estaban muy difundidos y para combatirlos convocó Constantino el Concilio de Nicea en 325. La condenación del concilio alcanzó al hereje y a su protector Eusebio, que se vieron desterrados a Iliria. Mas dúctil este último, obtuvo su reposición y dedicó todos sus esfuerzos a reivindicar a Arrio. En 335, le convenció de suscribir una falsa profesión de fe por medio de la cual —y la ayuda de Constancia— logró convencer al emperador de llamarlo de nuevo a Alejandría. Pero San Atanasio, Patriarca de Alejandría, se negó a recibirlo. Como jurase solemnemente que jamás defendiera las doctrinas condenadas, cuando se preparaba para entrar triunfalmente en Constantinopla, murió repentinamente y atrocemente de raísimo mal, en 336. “Diffusa sunt viscera ejus. . .” narra San Atanasio en su Epístola ad Servium (*Storia Critica de la Vita di Arrio, Traversa*).

2 — *Doctrina*: Las fuentes principales son su poema *Thalia*, ya citado, del que poseemos fragmentos legados por San Atanasio, dos cartas, una de 321 a su protector Eusebio de Nicomedia y otra al obispo de Alejandría de 324, y su profesión de fe a Constantino de 330. La doctrina está ya perfecta desde sus primeros problemas con el obispo Alejandro.

a) Dios es único e iningendrado: no puede haber comunicación de su substancia: todo cuanto es fuera de El es creado ex nihilo y por voluntad de Dios.

b) Consecuentemente el Hijo no procede del ser del Padre, es criatura, como que salido de la nada por la voluntad del Padre: hecho por el Padre y si se dice nacido del Padre ha de entenderse sólo adop-

tivamente. No es, pues, igual al Padre en esencia. Sólo así se guarda la inmutabilidad e indivisibilidad de la esencia divina.

c) Tampoco es eterno, como criatura que es, aunque creado antes de todo tiempo.

d) Por lo tanto, sólo impropia y equivocadamente puede llamarse Dios: no lo es en realidad, aunque sí la más perfecta criatura y el intermediario entre Dios y los hombres.

3 — *Historia:*

a) *Desarrollo.* Los errores antitrinitarios anteriores al siglo IV no habían sido vencidos radicalmente. Pablo de Samosata tuvo por sucesor a Luciano, presbítero, mártir en 312, quien, obligado por la excomunión, se sometió materialmente sin dejar de profesar que el Hijo no es igualmente eterno que el Padre, y de negar a Cristo el alma humana. Su discípulo Arrio llevó la nueva a Alejandría, mezclada con ideas filonistas y gnósticas, cual la de colocar al Logos como intermedio entre el Dios inaccesible y el mundo creado.

Causas de la presta difusión del arrianismo fueron el favor ferviente del obispo de Nicomedia, Eusebio, que le ganó la gracia de Constancia, hermana de Constantino, y luego la del propio emperador de Oriente, Constantio; y su parentesco con las ideas gentílicas con que muchos eruditos querían conciliar el cristianismo.

La inutilidad de los esfuerzos de Constantino por lograr la concordia, hizo necesario el

b) *Concilio de Nicea*, convocado en 325 por el emperador "ex sacerdotum sententia", en su villa de verano. No tenemos el texto de la convocatoria. Silvestre, Papa, envió a sus legados :Ossio, obispo de Córdoba y Víctor y Vicente, presbíteros romanos. Todos los obispos de la Iglesia fueron convocados y concurrieron 318, hasta de Mesopotamia, Persia, Escitia, acompañados de multitud de clérigos y laicos. El emperador abrió la asamblea con un llamado a la concordia. Arrio podía defender sus tesis y lo hizo con el auxilio de 17 obispos eusebianos. Tras largas discusiones y deliberaciones en que se distinguieron los ortodoxos Eustacio de Antioquía (quien en 330 sería depuesto por los eusebianos acusado de sabelianismo), Marcelo de Ancyra (que correría igual suerte en 335) y Atanasio (cinco veces desterrado por instigación arriana); rechazada la fórmula de transacción propuesta por Eusebio de Cesarea, se redactó probablemente por Ossio y San

Atanasio, la fórmula que contiene una explicación del Símbolo de los Apóstoles, en que se define la doctrina católica sobre el particular y que ha llegado tal cual hasta nuestros días. La fórmula rechazó con la mayor fuerza el error arriano con la palabra *omoousios*: Consubstancial, aplicada al hijo con respecto al Padre, que vino a ser el santo y seña de la ortodoxia en las siguientes controversias.

Arrio fue condenado, excomulgado y desterrado a Illiria. Terminado el Concilio, el emperador confirmó los decretos y los promulgó como leyes del imperio.

Al principio se creyó la lucha concluida: desterrado el heresiarca y sus secuaces, condenada la doctrina. Pero a fines del reinado de Constantino, levantáronse de nuevo los arrianos, y Atanasio, con cuya historia se identifica la de la ortodoxia, hubo de ir al destierro mientras volvía Arrio en 335.

c) *San Atanasio*. De noble familia, nació en Alejandría en 298. Educado en la Escuela Catequética de Alejandría y en la ascesis de los monjes del desierto, brilló muy pronto por sus profundos conocimientos, lógica rigurosa, firmeza de carácter y constancia en la fe. Cuando en 328 comenzó la lucha de Eusebio contra el Concilio de Nicea, fue nombrado Patriarca de Alejandría. Su decisión de desarraigat el arrianismo de Egipto granjeóle la enemistad de los obispos eusebianos, que decidieron al emperador a convocar el Sínodo de Tiro, en que Atanasio tuvo que responder, ante un tribunal presidido por el propio Eusebio de Nicemedia, de cargos tales como de haber asesinado al obispo Arsenio de Hypsele en Egipto, y cortádole una mano (que muestran) para maleficios. Por más que Atanasio presentó vivo y sano a Arsenio y se defendió brillantemente, fue depuesto y desterrado, en bien de la paz, a Treveris.

En el otoño en 338, muerto Constantino, volvió a su sede de Alejandría.

Pero Constancio, sucesor en Oriente de Constantino, imbuido de las ideas del Césaropapismo (ya Constantino se había hecho llamar y halagado por el servilismo de obispos palaciegos, le desterró de nuevo en 340, y Atanasio se vio obligado a huir a Roma. Allí, de acuerdo con el Papa, y ambos emperadores Constante y Constancio, se provocó, para poner coto a la confusión reinante, el Concilio de Sárdica (Sofía) que en 344 decretó la reposición de Atanasio en su sede de Alejandría, a donde regresó en 346.

Pero en 350 murió Constante y, tras la derrota de Magnencio en

351, se vio Constancio dueño de todo el Imperio. Esto aprovecharon los arrianos y, validos del favor de Eusebia, mujer de Constancio, arrancaron del emperador, tras el Sínodo de Arlés en 355, nuevo decreto de destierro contra Atanasio, esta vez a Frigia. Ese mismo año, en el Sínodo de Milán, fueron destituidos y desterrados el campeón de la ortodoxia en Illíberis, Nicea y Sárdica: Ossio (Histo. de los Heter. Españoles), el propio Papa Liberio por negarse a ratificar el destierro de Atanasio (Cf. Jungmann y Feier, La Cuestión de Liberio) y San Hilario de Poitiers. (Cf. Supra: Hilarius von Poitiers).

Oculto entre los monjes de Frigia Atanasio se desvivía al vez al arrianismo reinante y protegido por el emperador. Muerto Constancio en 361, regresó a su sede sólo para sufrir el cuarto destierro bajo Juliano el Apóstata en 363. De regreso a Alejandría, las intrigas ante Valente, sucesor de Juliano en Oriente, le enviaron al quinto y último exilio en 367. Repuesto en el Patriarcado de Alejandría, trabajó y luchó como nunca por desarraigat la herejía y murió en los albores del triunfo de la ortodoxia el 2 de mayo de 373.

d) *Apogeo y postrimerías de la secta.* Constancio puede considerarse como el protector del arrianismo, y de allí que durante su imperio, que fue largo y poderoso, de 337 a 361, haya alcanzado esta doctrina herética el cenit de su triunfo para desazón de la ortodoxia. Tras el Sínodo de Milán que desterró a la mayoría de los defensores de la fe, incluso al Papa Liberio, ebrios de su triunfo dividiéronse los herejes en diversidad de sectas, denominadas conforme el particular santo y seña de combate representado por las palabras griegas omoíós semejante y ousía, sustancia. Así los *Anomeos*, estrictamente arrianos (an omoíós): el Hijo tiene una esencia distinta de la del Padre, como que es hecho de la nada; los *Homeos*, intermedios: el Hijo es semejante (omoíós) al Padre, pero no en esencia; de allí que rechazaban la determinación ousía; y los *Semi-Arrianos*, el Hijo es semejante al Padre en esencia (omoiouúsios), pero no consubstancial (omoiouúsios).

Después de 14 años de luchas internas en que las diversas sectas convocaron multitud de Sínodos (Sirmio, Rímimi, Seleucia, Nicea, Constantinopla) y tras de producir 19 símbolos de fe más o menos diversos entre sí, murió el gran patrocinador Constancio en 361, y con ello comenzó a declinar el reinado de la herejía.

Bajo Juliano regresaron los ortodoxos expulsados, y en 362, San Atanasio convocó el Sínodo de Alejandría para poner orden en aquel maremágnum de doctrinas y pasiones.

Atanasio, Cirilo, los Capadocios, Hilario, Liberio, Dámaso, hombres que habían sufrido por su fe, luchaban ya por sustentarla y perpetuarla.

Bajo Valentiniano I (364-375) desapareció el arrianismo de Occidente, en tal forma que el Sínodo de Aquileia pudo declarar que sólo en dos rincones, Messia y Dacia, se resistía a la fe. Aunque Valente fue arriano rematado y persiguió en Oriente a los cristianos, sus mismos extremos hicieron que los semiarrianos se unieran a la Iglesia. Bajo Teodosio el Grande, (379-395), por fin, el Concilio de Constantinopla (381) dio el golpe de gracia al arrianismo en Oriente.

Sin embargo, los *Codos* —como hemos visto— que moraban en los países del Danubio bajo la influencia de los emperadores de Oriente, abrazaron la herejía, de modo que, a finales del siglo IV, al quedar ésta vencida en Oriente y Occidente, aún la profesaban los Ostrogodos en Italia, los Vándalos en Africa, los Suevos y Visigodos en España y los Rugios en Austria. (Cf. Historia de los Heterodoxos Españoles, M. M. P.).

EL PELAGIANISMO

I—*Pelagio y su Doctrina.* Apenas restañadas las heridas que dejara el arrianismo y ya en los albores del siglo V, una nueva amenaza se cernía sobre la fe. No venía entonces de la candente Africa sino de las nebulosas Islas Británicas, y traía de heraldo y paladín al monje *Morgan* (en celta “hombre de mar”) que había latinizado su nombre al llegar a Roma en tiempos de Anastasio, Papa en 399, llamándose Pelagio. (De Gestis Pelagii, 25, Augustinus). Este monje bretón, austero en su vida y soberbio en su prédica, escuchó en Roma la palabra del sirio Rufino, imbuido, según Mario Mercator, de las doctrinas harto heréticas sobre la gracia de Teodoro de Mopsuesta. (Collectio Pallatina).

Durante 20 años, la Iglesia pareció olvidar los peligros implicados en las invasiones de los bárbaros y concentrar su actividad en la defensa de los derechos de la verdad amenazada. Pelagio, Celestio y Juliano de Eclana encontraron adeptos en todas las provincias del imperio y no pocos en la corte romana, pero todos se estrellarían contra la polémica incesante y victoriosa de San Agustín. Gracias al valiente campeón de la tradición católica, la lucha fue breve y la victoria definitiva, pero fue de lo más sugestiva por los numerosos tratados que suscitó, los concilios que provocó y los tan difíciles problemas que trató de resolver.

A la doctrina maniqueo-gnóstica de la absoluta maldad de la naturaleza humana oponía la Iglesia la del libre albedrío, capaz de resistir a las pasiones y causa de la responsabilidad. pero como aún en el siglo V tenía el maniqueísmo amigos entre los priscilianos, ofrecía a los cristianos tibios una excusa para entregarse a la sensualidad.

Un hombre flemático como Pelagio era el indicado para asentar las bases de una doctrina que hace depender de las solas fuerzas del hombre todo el problema de la salvación en que convergen multitud de cuestiones conexas.

¿Qué enseñó en esencia Pelagio? Niega la corrupción de la naturaleza humana por la falta de Adán y su regeneración por Cristo, y, por ende, la necesidad de la gracia para la salvación.

1) No hay pecado original, sólo pecados personales. de allí que los niños nazcan en el mismo estado de Adán inocente. El pecado de Adán le dañó a el solo; a nosotros no; a lo sumo por su mal ejemplo. La muerte no es castigo del pecado, ya que antes el mismo Adán tenía cuerpo mortal.

2) La gracia sobrenatural no es necesaria para la salvación. Hay, sí, una gracia natural que es precisamente la razón o el libre arbitrio; y aún se puede admitir una gracia externa necesaria, que es el ejemplo de Cristo, por medio de quien Dios reveló a los hombres su ley y su doctrina; pero el influjo interno de la gracia menoscaba la responsabilidad y hace vano el libre albedrío. Esta gracia interna no es, pues, necesaria para la salvación, aún cuando naturalmente la haría menos ardua.

2 — *Historia*

a) *Doctrina de la Gracia.* Antes de San Agustín, los Padres de los cuatro primeros siglos reconocen la debilidad moral del hombre, no a la manera de los gnósticos nacida de la maldad natural de la materia, sino resultado de la libre transgresión del precepto divino por nuestros primeros padres, pecado que nos privó del Espíritu de Dios y nos abandonó a la concupiscencia sin quitarnos por eso la libertad ni la responsabilidad de nuestros actos.

Al lado de la inclinación al pecado y la necesidad de la redención, reconocen la necesidad y eficacia de la gracia que ejerce interna y secreta acción sobre el espíritu y la voluntad del hombre. No especulan,

nómbrenla de paso, pues su enseñanza es eminentemente práctica en ese aspecto, llegando incluso a insistir sobremanera en las buenas obras como parte humana de la salud.

San Agustín (De Nuptiis et Concupiscentia, de Peccatorum Meritis, de Spiritu et Littera, de Fide et Operibus, etc.) en Contra Julianum Libri VI y en su Opus Imperfectum en especial, sostiene como tesis generales que nuestro primer padre, santificado y justificado por la “gracia justitiae” infundida por Dios, podía pecar, pero se hallaba exento de la interior inclinación al pecado (concupiscencia rebellis); podía morir, pero gozaba de “inmortalitas per gratiam”. Su fidelidad le habría granjeado la inmortalidad y la impecabilidad: “non posse mori, non posse peccare”. Pero su falta (ineffabilis apostasia) le sujetó a la servidumbre del pecado y del demonio, convirtiéndolo en una “masa perditionis, peccati, irae” (S. S. XXII, 27), despojándolo de los dones sobrenaturales y preternaturales (spoliatus in gratuitis) y viciando sus propias fuerzas naturales (vulneratus in naturalibus). (Epist. 217).

A remediar estas funestas consecuencias viene la gracia, que ha de ser *interna* e influir en la voluntad misma pues no basta la externa (De Correctione et Gratia, I), y *preveniente* pues no basta la cooperante (Opus Imperfectum, 95). No extingue la concupiscencia de donde se deriva la necesidad del don de la perseverancia (donum perseverantiae). Es universalmente *necesaria*, aún para el “initium fidei”.

Como menor minucia explica el fundamento de tal necesidad, el carácter sobrenatural de las obras meritorias, la esencia del pecado original y la razón de su transmisión, punto este en que parece no decidirse entre el creacionismo y el traducianismo.

b) *Proceso de la doctrina*. (411-417). Pelagio ganóse en Roma al monje y ex-abogado Celestio y juntos en multitud de obras (Expositiones, Definitiones, Libri de Natura, etc.) trabajaron ocultos hasta 410, cuando, espantados por las atrocidades de Alarico, huyeron al Africa, en donde Celestio, predicando ya abiertamente su doctrina, se vio condenado por el Concilio de Cartago en 411. Apeló a ello a Roma, y parece haber encontrado favor pues ese mismo año fue ordenado de sacerdote en Efeso. Mientras tanto Pelagio, en Palestina, no se encontraba muy a gusto frente a los fulminantes ataques de San Jerónimo. San Agustín envió allí a Paulo Orosio —ya mencionado como historiador— quien llamó la atención sobre los errores e hizo a Pelagio comparecer ante los Sinodos de Jerusalém y Dióspolis. Tan hábil

fue su defensa y tan humilde su actitud que el segundo de estos sínodos le declaró libre de error. Pelagio apresuróse a enviar las actas a Roma, a Inocencio I. Asombrados los obispos del Africa ante la lenidad de Dióspolis, reuniéronse, en 416, en Cartago, 68 obispos del Africa Proconsular, y, en Milevi, 59 del Africa Numídica, condenando de nuevo los errores y solicitando de nuevo resolución. Inocencio I, en 417, confirmó los Sínodos africanos, condenó la herejía y excomulgó a los herejes impenitentes

c) *Proceso de las personas.* (417-418). Celestio fingió someterse ante el Papa Zózimo, y el propio Pelagio envió un conmovedor Libellus Fidei, con recomendación del Patriarca de Jerusalém. Pero San Agustín no estaba convencido de la sinceridad de esta confesión, amparada más que todo en las actas del Sínodo de Dióspolis harto ambiguas, y, en nuevo sínodo de 318, 200 obispos volvieron a condenarlo. Zózimo entonces citó a los herejes a Roma, los cuales se negaron a comparecer, por lo cual, en su Epístola Tractoria, los declaró definitivamente fuera de la fe.

El Emperador Honorio los expulsó de Roma y fueron ellos a refugiarse a Constantinopla, al amparo del entonces patriarca Nestorio.

Poco duró el pelagianismo refundido en las Galias, Bretaña y Dalmacia, y sobrevivió a sus autores gracias al nuevo impulso que le dio Juliano de Eclana. El Concilio de Efeso en 431 lo condenó de nuevo y al morir Juliano en 450 fue desapareciendo rápidamente.

Ya antes apuntábamos por qué habíamos de referirnos a estas dos herejías, aunque al hacerlo nos viéramos obligados a tocar puntos relacionados con la teología antes que con la filosofía. Y esto no es en forma alguna excusa. Para comprender a fondo la Ciudad de Dios es necesario dejar sentados dos puntos: la persona divina de Cristo, centro de la historia en la obra de San Agustín, y la necesidad de la gracia para la salud, sobre la cual se asienta el edificio de la ciudad celestial. Arrio y Pelagio atentan en sus doctrinas directamente contra los sillares mismos de la obra del santo, y, si bien contra el primero fue muy directa la acción agustiniana, contra el segundo, San Agustín fue el campeón, y a su infatigable constancia y a la prodigalidad de sus escritos se debió la pronta disolución de la doctrina herética y la convicción de sus corifeos. No olvidemos tampoco que la Ciudad de Dios fue concebida y escrita en medio de lo más recio de la lucha pelagiana.

Hasta aquí nuestro cuadro —somero por cierto— del ambiente en que se desarrolló la dramática personalidad de San Agustín. Si debiéramos tipificarla en términos modernos, nos atreveríamos a decir que fue un gran ejecutivo, un dirigente sin par, no de los negocios temporales, sino de los eternos. Pero también diríamos que fue un intelectual de nota, un estudioso, un erudito en la cultura de su tiempo, un polígrafo avezado y polemista tremendo, árbitro de no pocas disputas religiosas, filosóficas y hasta de algunos de los negocios del Estado. Fue también un hombre representativo de su época, no con esa vana representación con la que en nuestros tiempos figuras descoloridas se arrojan la interpretación de la época amparados en designaciones oficiales o amañadas elecciones populares, sino con el carácter definitivo y muy personal que imprime una vida vivida íntegramente al servicio de los demás. Más adelante citaremos la autoridad de Julián Marías que con frase más castiza y valedera vendrá a corroborar nuestros asertos.

III — LA CIUDAD DE DIOS

¿Quién mejor que Agustín podría decirnos el qué y el por qué de la Ciudad de Dios? Oigámoslo, pues, en el capítulo XLIII del libro II de sus *Retractaciones*:

I—“En el entretanto, Roma fue destruida por la invasión e ímpetu arrollador de los Godos, acaudillados por Alarico. Los adoradores de muchos dioses falsos cuyo nombre, corriente ya, es de paganos (1), empeñados en hacer responsable de dicho asolamiento a la religión cristiana, comenzaron a blasfemar del Dios verdadero con una acritud y un amargo desusado hasta entonces. Por lo cual yo, ardiendo en celo por la casa de Dios, tomé por mi cuenta escribir estos libros de la Ciudad de Dios contra sus blasfemias o errores. La obra me tuvo ocupado unos años porque se me interponían otros mil asuntos que no podría diferir, y cuya solución me preocupaba primordialmente. Esta gran obra de La Ciudad de Dios por fin quedó concluida en 22 libros. Los cinco primeros van dirigidos contra aquellos que pretenden una prosperidad tal para las cosas humanas, que

(1) La palabra “pagano” parece haber tenido un significado distinto del que le da San Agustín, en épocas anteriores. La que le da el santo es más bien una significación ya cristiana. En efecto la palabra viene de “pagus”: aldea, y “pagani” eran los habitantes de las aldeas. Debido al gran empuje del cristianismo en los centros urbanos, parece que la idolatría y el paganismo hubieron de refugiarse preferentemente en las zonas rurales, en las aldeas, de donde el nuevo sentido del vocablo

estiman necesario para ella el culto de los innumerables dioses que suelen adorar los paganos. Y sostienen que estos males surgen y abundan porque se les prohíbe tal culto. Los cinco siguientes son una réplica a aquéllos que defienden que estos males no han faltado ni faltarán nunca a los mortales, y que varían entre grandes y pequeños, según los lugares, los tiempos y las personas. Mas añaden que el culto politeísta es útil y provechoso por la vida que ha de seguir a la muerte. Estos diez libros refutan esas dos vanas opiniones, contrarias a la religión cristiana”.

2.—“Mas a fin de que nadie nos reproche que desbaratamos la postura ajena y no afirmamos la propia, la segunda parte de esta obra, que comprende 12 libros, va encaminada a eso. Si bien es cierto que, cuando la necesidad lo exige, también en los 10 primeros afirmamos nuestra postura, y en los 12 últimos rebatimos la contraria. Los 4 primeros libros de esta segunda parte versan sobre los orígenes de las dos ciudades, de la Ciudad de Dios y de la Ciudad del Mundo. Los 4 siguientes sobre su proceso y desarrollo y los 4 últimos sobre sus fines propios y merecidos. Así, los 22 libros que se ocupan de las dos ciudades han recibido el título de la mejor, y se intitulan la Ciudad de Dios.

Catorce años de ímproba labor dieron por fruto la obra grande (“magnum opus” como él mismo la llama). Comenzada en 412, ni siquiera esperó concluir para lanzarla al público. “Poseía demasiado” —dice Bardy, *Hist. de la Iglesia*, IV 53— el sentido de la actualidad”. En 413 hizo aparecer los tres primeros libros que obtuvieron el mejor de los éxitos; en 415, el cuarto y quinto. En 416, del sexto al noveno, y de 417 a 426 los restantes.

Obra de madurez, refleja en sí todas las corrientes de la época convergiendo en una figura egregia y eminentemente apta para sintetizarlas: cultura helenístico-romana, apasionada personalidad, conocimiento enciclopédico de dioses y héroes, hombres y poetas, agudo análisis de la filosofía, hermenéutica de la historia, apología del cristianismo. Todo esto y muchísimo más son estos 22 libros escritos en medio de la lucha doctrinal, el celo episcopal y el peligro mortal en que se encontraba el tambaleante Imperio.

Es casi imposible abarcar desmenuzadamente cada uno de estos aspectos; conocidos el hombre y su época, integremos mejor cada uno de ellos y veamos como la Ciudad de Dios, es, primero, enciclopedia del saber antiguo, y segundo, interpretación filosófica de la historia.

I — LA CIUDAD DE DIOS:

ENCICLOPEDIA DE LA CULTURA ANTIGUA

— Poesía — Mitología — Historia — Filosofía —

(Fuentes: Baumgarten, *Die Hellenistisch—Römanich Kultur*; Marrou, *St. Augustin et la Fin de la Culture Antique*).

Asistimos al final del Imperio a un fenómeno que habíamos visto sucederse ya con los Sofistas en Grecia. El enjambre de escuelas de oratoria que florecían en casi todas las ciudades nos están indicando que la decadente Roma estaba muy lejos de aquella etapa creativa que en todos los órdenes viera en tiempos de Augusto: se vivía de tradición, de regodeo en las pasadas glorias, y, a falta de original inspiración y creación, más culto era quien conocía mejor el pasado clásico y más bellamente sabía expresarlo.

Maillou define brevemente esta situación: “Una cultura esencialmente literaria, fundada sobre la gramática y la retórica, que tendía a realizar el tipo ideal del orador” (Ib. 4).

San Agustín no podía abstraerse a ese ambiente. Su carrera misma, desde Madaura a Milán, pasando por Cartago y Roma, lo demuestra. Y logró su ideal, como lo atestigua en sus Confesiones, III, 3, 6: su carrera de gramático fue brillante y cuando el prefecto Símaco necesitó un retórico en Milán, el joven Agustín derrotó en abierto certamen a todos sus contrincantes.

Pero este saber informativo no lograba satisfacer su espíritu. Un momento feliz de su vida fue su encuentro con la filosofía (Confess. III, 4, 7). Luego se felicitaba de que a los 20 años, habiendo caído en sus manos el libro de las Categorías de Aristóteles, le había gustado tanto que exclamaba: “Lo entendí yo solo” (Legi eas solus et intellexi, Confess. IV, 16, 28). Más tarde comparaba con las dulzuras divinas la lectura de algunos libros de los platónicos (Confess. VII, 9, 13) que le fueron abriendo los ojos y penetrando su espíritu hasta dejarlo extasiado en la contemplación filosófica tan cara a los neoplatónicos (Confess. VII. 10, 16).

Mas aún faltaba algo que había de contornear la figura del autor de la Ciudad de Dios y dar a su obra ese sabor de eternidad, y convertirla en el cruce de la cultura romana en decadencia y la aurora

de la occidental, en empalme de dos corrientes que habían de dominar el pensamiento europeo durante varios siglos. (Dawson: los Orígenes de Europa, 15). Fue ese entusiasmo de fe del converso que llevó a Agustín a absorber en corto tiempo toda la cultura cristiana de la época, más formal, más profunda que los vanos escarceos retóricos de la gentilidad; sociología, filosofía y teología que le convirtieron en árbitro de la cristiandad de su tiempo y —al decir de Reitzenstein— “en primer hombre de la Edad Media”.

“San Agustín —dice Julián Marías en el Tema del Hombre, 109— que es tal vez el último hombre antiguo, no es propiamente medieval, pero sí el que hace posible la Edad Media. Esta comienza sólo, en el ámbito de la filosofía, hacia el siglo IX; pero se nutre durante más de cuatro centurias, casi íntegramente, del pensamiento agustiniano. Por eso San Agustín, aunque previo a la filosofía medieval, es su clave, y a la vez resulta en él patente la articulación de la mentalidad helénica con la determinada por los supuestos del cristianismo”.

* * *

Abramos al azar la Ciudad de Dios y nos encontramos con multitud de citas, nombres y fechas: dioses paganos, héroes legendarios y reales, escritores y obras, algunas de las cuales ni siquiera han llegado hasta nosotros —como decir el propio Hortensius de Cicerón—. Ya antes apuntábamos el poco apego de San Agustín a la lengua griega, que no parece haber dominado a plenitud ⁽¹⁾ sino a manera de valioso auxiliar en sus tiempos de retórico y también por su valor para la exégeta y el apologista. Su mundo es el de Roma y en la fragua de la latinidad —su lengua, sus tradiciones y su imperio— fue forjando su mente y su obra más grande que hoy nos preocupa.

La Eneida de Virgilio tenía para el sin duda un encanto muy especial (Conf. 1, 13, 21, 22); desde el principio de la obra (De Civ. Dei 1, 3) lo cita ya el santo como el más preclaro y óptimo poeta cuya influencia desde su niñez ha de perdurar toda la vida, “como el olor del buen vino —dice galanamente con Horacio— se queda largo tiempo en la vasija”. En Virgilio aprendió San Agustín a caminar seguro por los intrincados meandros de la mitología; de él supo multitud de ceremonias familiares ya obsoletas y olvidadas en la Roma cristiana, y en él supo escuchar ese grito sibilino del pagano que, tras-

(1) Quid autem erat causae —se pregunta en Confess. 1, 13, 20— cur graecas litteras oderam, quibus puerulus imbuebar ne nunc quidem satis exploratum est. Adamaveram enim latinas. Cf. Ib. 1. 14. 23.

poniendo su época, osó cantar junto con las glorias del pasado, las inmarcesibles de la Roma futura. (1b. XVIII, 15) (Las citas son muy frecuentes; las encontramos en el prólogo mismo, Eneida VI, 854; I, 1, 11, 29, 2; III, 2, etc.) Así que podemos decir con Marrou: “El autor esencial, el clásico por excelencia, el summus poeta, aquel en que se resume la cultura latina, aquel que Agustín cita con más frecuencia y más conscientemente, a quien siente siempre presente en su memoria e imaginación, es, sin duda, Virgilio”. (Marrou, *Opus Cit.* 18).

Otros poetas ocupan algún puesto en la afición de San Agustín y se encuentran citados en sus obras, sobre todo los sabrosos versos de Terencio (*Eunuch. Act. III, 5, 5*). Abundan las citas de Horacio, Lucano, Persio, Ovidio, Cátulo y Juvenal (*De Civ. Dei, 11, 7; Juv. Sátira III, 66-72*).

“La poesía —concluye Fray José Morán, O. S. A. (BAC)— fue siempre un campo abierto a su alma de místico y platónico en sus ratos de idilio y en sus ocios de oración. La poesía, como recreación y sensibilidad, es un ejercicio ascético de búsqueda del infinito. Y a San Agustín le atraía esta grandiosidad de la creación, que expresará después tan maravillosamente en sus arañques contemplativos”.

La mitología greco-romana, con su pléyade de dioses, semidioses, inmortales y héroes, ofrecía en el laberinto de visicitudes y contradicciones de sus divinos autores, campo fértil a la ironía agustiniana en su apología del cristianismo. La conoció a maravilla y, en los 10 primeros libros de su obra, hace un verdadero derroche de erudición mitológica. Según su propio testimonio (*De Civ. Dei. III, 2*), Homero y Virgilio le fueron llevando de la mano, pero la fuente original, multitud de veces citada en la obra, es sin duda las “Antigüedades” de Varrón. No olvidemos que Varrón, Cicerón y Apuleyo fueron la base de su primera educación en Madaura. Las antigüedades son en parte históricas, pero fundamentalmente son una teología mítica y civil, un verdadero arsenal mitológico en que se encuentra un dios para cada cosa, para cada paso humano, sus progenitores e instructores y los hombres consagrados a ellos. San Agustín analiza la obra en el libro VI, 2, y de su autor dice con Terenciano: “Vir doctissimus undecumque Varro” (*De Metris et Versibus Phalocciis*). En los tres libros siguientes la sigue paso a paso desentrañando las íntimas necesidades y niñerías del tinglado mitológico.

Es posible también identificar —cita directamente a Evemero en

el libro VI, 7, 1 —una interpretación evemerística en la cronología de las dos ciudades que presenta en el libro XVIII de la Ciudad de Dios.

Es exhaustivo también el dominio que el santo demuestra de la historia profana en cuanto a “res gestae”, narración de hechos y hombres: y notable la magistral integración de citas y fechas que lleva a cabo entre la historia profana y la sagrada, sobre todo en el referido libro XVIII.

Salustio, Tito Livio, Floro y Eutropio fueron sus guías. No faltan las alusiones a Tácito y Suetonio. Los 10 primeros libros son prueba de la lectura asidua de estos historiadores de Roma. Toda la historia de la Ciudad Terrenal —identificada primordialmente con el estado romano en la parte histórica, no en la formal, como bien apunta A. Rivaud (Hist. de la Philosophie, I, 577) al citar la mística oposición entre Jerusalén, Ciudad de Dios, y Babilonia, Ciudad del Diablo invocada por el donatista Ticonio— se encuentra empotrada en la umbra de la Sagrada Escritura, los escritos de Eusebio y Orígenes (de Civ. Dei. XVIII, 25), además de los catálogos de Filostrato y Epifanio. (Epístolas, 222, 2).

“Somos y conocemos que somos —dice el santo en el libro XI, 16— y amamos este ser y conocer. Pero estas tres cosas que he dicho ninguna falsedad semejante a la verdad nos perturba. Pues no las tocamos con ningún sentido corporal, como aquellas que están fuera, y así las sentimos viendo sus colores, gustando sus sabores, tocando lo duro y lo blando; y manejamos también en el pensamiento imágenes de esos objetos sensibles, muy semejantes a ellos, pero ya no corpóreas, las tenemos en la memoria y nos excitan al deseo de ellos, en cambio es certísimo para mí, sin ninguna imaginación engañosa de ilusiones o fantasmagorías, que soy y conozco y amo esto. No hay que temer en estas verdades los argumentos de los académicos, que dicen: ¿Y si te engañas? *Pues si me engaño, soy.* Pues el que no existe, en verdad, ni engañarse puede; y por eso existo si me engaño. Y puesto que existo si me engaño, ¿Cómo puedo engañarme acerca de que existo, cuando es cierto que existo si me engaño? Y, por tanto, como yo, el engañado existiría aunque me engañara, sin duda no me engaño al conocer que existo”.

Presionado por Arnauld —dice E. Gilson en el *Rôle de la Pensée Médiéval dans la Formation du Systeme Cartésien*, 192— y un correspondiente anónimo, Descartes admite honradamente no haber leído este

pasaje de La Ciudad de Dios. No resistimos el deseo de citarlo en el sabroso francés del siglo XVII; “Je l’ ai été lire aujourd’hui en la bibliotheque de cette ville (Leyden) et je trouve véritablement qu’ il s’en sert pour prouver la certitude de notre être. . .” Mas afirma que esto, lejos de desacreditar su hallazgo del Cógito, le otorga mayor autoridad: “Mais je ne laisse pas d’être bien aise d’avoir rencontré avec Saint Augustín, quand ce ne serait que pour fermer la bouche aux petits esprits qui ont taché de regabeler sur ce principe”. (Cartas, Nov. 1640, III, 247, 8; citado por Gilson).

¿De dónde esta afición a la interioridad? San Agustín es platónico. El libro VIII de la Ciudad de Dios “ es un compendio de filosofía que muestra la grandiosidad del platonismo y su proximidad a las ideas cristianas” (Baker, Carlomagno y los Estados Unidos de Europa, 122). Desde los lejanos tiempos del ecléctico Hortensius, a través de la obra ya suya *Contra Académicos*, se ve ya definida en Agustín la veta platónica.

En el libro VIII de la Ciudad de Dios hace un censo de la filosofía anterior a Platón, pasando revista a los viejos maestros Thales, Pitágoras, Zenón, Crisipo, Espeucipo, Epicuro, etc. De entre todos destaca a Sócrates, pero sólo para introducir a su discípulo preclaro: Platón.

Su familiaridad con las obras del Divino está demostrada a cada paso. Combés (*Saint Augustin et la Culture Classique*, 14) ha tenido la paciencia de acumular las citas: nueve veces el *Timeo*, una según traducción de Cicerón y ocho conforme la versión de Calcidio; cuatro veces el *Fedón*, y más de treinta veces en referencias de segunda mano a través de Cicerón.

Las *Enneadas* de Plotino cayeron en sus manos en los primeros tiempos de su conversión (*Confess.* VIII, 2, 3) y es mucho lo que aprovecha de ellas, cristianizándolas, a lo largo de la Ciudad de Dios, de manera especial en el libro X. No se libran tampoco de su lente crítica Porfirio ni Apuleyo. (Libro X, Cap. II, 26 y 27).

Ya apuntamos que en sus Confesiones (IV, 16, 28) cuenta entusiasmado cómo leyó las *Categorías* de Aristóteles y cómo, a pesar de su corta edad —20 años— “las entendió el solo”. En el libro VIII, 12, hace el panegírico de Aristóteles, llamándolo “vir excellentis ingenii . . . multos facile superans”, y de vez en cuando cita su doctrina, lo cual parece indicar que no sólo fuera aquella obra del Estagiriita la que conociera el santo.

Armado así Agustín con ese saber, esa “sapiencia” o sabor y gusto de las cosas e ideas de su tiempo, podía sin reparos pretender dar cima a toda su obra con la mayor de todas ellas: La Ciudad de Dios, como interpretación filosófica de su tiempo, de todos los tiempos, de la historia misma.

2 — LA CIUDAD DE DIOS:

INTERPRETACION FILOSOFICA DE LA HISTORIA

Hay una obra de Karl R. Popper, de la que Bertrand Russell ha escrito: “Obra de primerísima importancia . . . que debe ser leída por su magistral crítica de los enemigos de la democracia, antiguos y modernos. Su ataque a Platón está en mi opinión, ampliamente justificado. . . su análisis de Hegel es mortífero. . . Marx es disecado con igual penetración, y se le otorga su debida parte de responsabilidad por los infortunios modernos. . . el libro es una vigorosa y profunda defensa de la democracia, actual, muy interesante y magníficamente escrito”. Los que conocen a Bertrand Russell saben bien cuán parco es en alabanzas. Tiene que ser muy bueno este libro “La Sociedad Abierta y sus Enemigos”. (Paidós, Vol. 10, 1957).

Nos ha llamado sobremanera la atención el último capítulo: “¿Tiene la Historia algún significado?”

Mal puede tenerlo para quien afirma desde el principio que la “historia”, en el sentido en que la entiende la mayoría de la gente, simplemente no existe; y más adelante: “La historia de la humanidad no existe; sólo existe un número indefinido de historias de toda suerte de aspectos de la vida humana. Y uno de ellos es la historia *del poder político*, la cual ha sido elevada a la categoría de historia universal. Pero esto es, creo, una ofensa contra cualquier concepción decente del género humano y equivale casi a tratar la historia del peculado, del robo y del envenenamiento, como la historia de la humanidad. En efecto, *la historia del poder político no es sino la historia de la delincuencia internacional y del asesinato en masa*. . . Esta historia se enseña en las escuelas y se exalta a la jerarquía de héroes a algunos de los mayores criminales del género humano”.

¿Por qué ese fenómeno? Primero —prosigue— porque el poder actual sobre todos, segundo, porque los hombres se sienten inclinados a reverenciar el poder, “uno de los peores tipos de idolatría humana”.

y tercero, porque “infinidad de historiadores escribieron sus tratados bajo la vigilancia de emperadores, generales y tiranos”.

Esta es la “historia” que conocemos; la otra “una historia concreta de la humanidad... tendría que ser la historia de todas las esperanzas, luchas y padecimientos humanos... “pues no existe ningún hombre más importante que otro”.

De aquel concepto de historia afirma Popper que es una blasfemia, “producto exclusivo de la idolatría y la superstición”, aún desde el punto de vista cristiano, el decir que Dios se revela en ella, “que la historia tiene un significado y que ese significado es la finalidad de Dios”.

“No niego que es tan justificado interpretar la historia desde el punto de vista cristiano como desde el cualquier otro punto de vista, y debiera insistirse ciertamente, por ejemplo, en lo mucho que deben nuestros objetivos y fines occidentales —el humanitarismo, la libertad y la igualdad— a la influencia del cristianismo”.

Parece que luego concede Popper que la “verdadera” historia sí podría ser un plan divino, cuando dice: “La vida del individuo olvidado, desconocido; sus pesares y alegrías, sus padecimientos y su muerte: he aquí el verdadero contenido de la experiencia humana a través de las épocas. Si la historia pudiera contarnos eso, entonces no diría yo, por cierto, que es una blasfemia ver en ella la mano de Dios”.

Mas se torna escéptico acerca de la posibilidad de que semejante historia sea alguna vez escrita.

Tampoco en la historia del “éxito” puede verse la mano de Dios —dice— en el sentido de que “fue el éxito histórico de la Iglesia Cristiana el medio a través del cual se manifestó la voluntad de Dios”, pues “quienes sostienen que la historia del éxito de la enseñanzas cristianas revelan la voluntad de Dios debieran preguntarse si este existió fue realmente un éxito del espíritu del cristianismo y si este espíritu no habrá triunfado más bien en la época en que la Iglesia era perseguida y no, precisamente, cuando alcanzó su mayor hegemonía”. (Referencia a las Catacumbas y a la Inquisición).

Prosigue Popper pragmáticamente: “Si bien la historia carece de fines, podemos imponérselos, y si bien la historia no tiene significado, nosotros podemos dárselo”. E insiste y clasifica: “La historia misma —me refiero a la historia del poder político por supuesto, no a la inexistente narración del desarrollo de la humanidad— no tiene ninguna finalidad ni significado pero podemos decidir dotarla de ambos”.

“Pero ni la naturaleza ni la historia pueden decirnos lo que debemos hacer. Los hechos, ya sean de la naturaleza o de la historia, no pueden decidir por nosotros, no pueden determinar los fines que hemos de elegir. *Somos nosotros quienes damos una finalidad y un sentido a la naturaleza y a la historia*”, Corroborar esta tesis en la penúltima nota del último capítulo: “O bien el mundo se halla gobernado por poderes superiores, por un destino esencial o razón hegeliana, o bien es una ruleta irracional y todo en él es un juego de azar. Sin embargo, existe una tercera posibilidad, que nosotros introduzcamos en él la razón”.

“Y lo haremos mucho mejor a medida que nos vayamos tornando conscientes del hecho de que el proceso reside en nosotros, en nuestro desvelo, en nuestros esfuerzos, en la claridad con que concibamos nuestros fines y en el realismo con que lo hayamos elegido. En lugar de posar como profetas, debemos convertirnos en forjadores de nuestro destino”. (XXV, 454/6 Nota 27).

Hasta aquí Karl Popper. He preferido, entre los modernos, esta tesis que quizá parezca diametralmente opuesta a la de San Agustín, precisamente por eso. Podría haber seguido el camino historicista de Toynbee que concretamente dice en *A Study of History*, V, 585: “Los cristianos creen —y el estudio de la historia demuestra ciertamente que con razón— que la hermandad de los hombres no puede ser alcanzada en forma alguna por el hombre más que envolviéndose como ciudadano de una Civitas Dei que trascienda al mundo humano y tenga por rey al propio Dios”.

A todas luces salta que el famoso racionalismo pragmático de Popper es una especie de neopelagianismo relativista: la verdadera historia no puede ser escrita, pues tendría forzosamente que ser la relación de todos los hechos de todos los hombres (habla del olvidado y del desconocido) sin continuación de causalidad alguna, pues no la tienen entre sí, y no la “historia” de los facinerosos internacionales que se enseña en nuestras escuelas. Achacar a Dios esta última sería el colmo de la blasfemia. (Popper defiende a Dios, aún cuando se declara “racionalista” y “humanista”). Somos los hombres de hoy —y solo nosotros— los llamados a la gran responsabilidad de llenar de contenido racional la historia. (Carnap, citado por Popper, define el racionalismo pragmático como “la actitud que se esfuerza por llevar la claridad a todas partes, pero reconoce que la mañana de los hechos de la vida nunca es completamente comprensible y racional” (*Der Logische Aufbau*, VI).

Nos resistimos a dar crédito a dos cosas: que un hombre que hace en su obra tan sorprendente derroche de erudición, haya podido pasar por alto a San Agustín en su capítulo sobre la historia; y que seamos nosotros —precisamente nosotros los del siglo XX, después de que la ciencia moderna ha hecho retroceder hasta por medio millón de años el apareamiento del hombre sobre la tierra, y consecuentemente de la “verdadera” historia que propugna Popper, los únicos reponsables de su racional sentido.

¿O será que cada generación es responsable del verdadero sentido?

Porque así, bien pudiéramos ponerlo de acuerdo con San Agustín en algunos puntos —naturalmente no en todos— al analizar el sentido agustiniano de la historia. Según Amari, en su *Obra Il Concetto di Storia in Sant Agostino*, 28/9: “La determinación del objeto histórico (en San Agustín) comprende un triple orden de hechos; el primero comprende acontecimientos en el sentido de *res gestae*. En el encontramos las expresiones *spatia temporum*, *volumina temporum*, *contextus ordo saeculorum*, *series saeculorum*, *ordo temporum*, que indican el orden temporal y el desarrollo ordenado en el de los hechos. El segundo orden determina la naturaleza de estos hechos, refiriéndolos a los hombres y a la acción de Dios en el tiempo: *gesta divina et humana*. El tercer orden especifica el ámbito de los hechos humanos, poniendo como objeto propio de la historia el género humano como colectividad.

“Se forma el objeto de la historia por un conocimiento exclusivamente humano, por la *scientia*. Pero un conocimiento histórico más elevado, la *sapientia*, manifestará otro orden de hechos como objeto de la historia: tal es la *lucha interna del individuo que se transporta a la historia*”. (Cf. Sciacca, *Il Concetto di Storia in Sant' Agostino*, 187/206).

La historia no es, pues, para San Agustín, la del poder político, justamente execrada por Popper, pero tampoco sólo la “ciencia que relata y expone en su nexo causal los hechos del desarrollo del hombre en sus manifestaciones como ser social”. (*Beinheim, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtes Philosophie*, 12, 13, cita de Amari), sino la realización en el tiempo (primer orden) por la voluntad libre de los hombres (segundo orden); de los hechos todos, conocidos y provistos por Dios (tercer orden).

Que esta concepción de la historia es una respuesta al llamado a la responsabilidad que hace Popper, lo demuestra el hecho de haber configurado la historia europea durante casi 1000 años; que no es una

blasfemia que haría atronar de homéricas carcajadas el recinto de los dioses, como dice Kierkegaard de las tesis teístas de Hegel, lo demuestra la amplitud del concepto que no se limita a la “ópera bufa” del poder político sino que se extiende a los hombres todos; que no es un determinismo indigno del hombre, lo demuestra toda la doctrina agustiniana de la gracia que, sin desbaratar el libre albedrío, encamina al hombre hacia su fin último.

“Algunos, exagerando esta última nota, han querido ver en la Ciudad de Dios una teología de la historia. En los dos últimos decenios principalmente se ha agitado entre los estudiosos —dice Fray José Morán, op. cit. 35— la cuestión sobre el sentido de la historia. La historia, como problema, ha acuciado la mente de todos los intelectuales, precisamente porque el hombre va construyendo su historia y porque se ha llegado a decir que el hombre es historia. La filosofía de la historia es el gran caballo de batalla. Contra la filosofía de la historia se han aducido razones de todo género. A partir de 1947, Rahner, para quien la historia es una “divina comedia” (*Stimmen der Zeit*, 408) volvió a poner la cuestión sobre el tapete... La teología de la historia ha ido ganando terreno. Se objeta a la filosofía de la historia que: 1—La historia se ocupa de los hechos concretos y contingentes, mientras que la filosofía tiende más bien a un conocimiento de universales, de “razones madres”. 2—Que el suceder humano se desarrolla en un campo sobrenatural, en una atmósfera edénica y redimida, mientras que la filosofía no se remonta a esas alturas. A pesar de que estas razones hayan sido o quieran ser desbaratadas por los defensores de la Filosofía de la Historia, con todo, la filosofía, en un sentido estricto, no es aplicable a la historia. La historia vista desde la otra orilla, es decir, vista desde el punto de mira divino, tiene un sentido universal, pormenorizado sí, pero general y determinado. Sin embargo, una determinante de este sentido es el hombre mismo, el hombre que toma parte en estas gestas. Para el hombre, la historia es eso, un fluir de acontecimientos, un correr de años, de obras, de sucesos, con un origen y un fin determinados y concretos. La trascendencia de los hechos no va entañada en los hechos mismos. Los hechos en sí, en cuanto acciones de tal hombre, no llevan esa mira trascendental. El hombre no investiga la causa de tales hechos; sabe que fue tal hombre el que los hizo; busca, sobre todo, el motivo de esas acciones, y ese motivo es ya interpretativo, no intrínseco al hecho mismo. El papel de la filosofía, aplicada a un hecho, es sencillamente el de inquirir la causa eficiente, el autor de tal hazaña; quizá se extienda también a los motivos, pero no pasa de allí”. (Morán, op. cit. 35, 36).

Así arguyen los partidarios de la Ciudad de Dios como Teología de la Historia, mas, quienes así piensan olvidan dos características esenciales del sistema agustiniano en general, cuya máxima concreción es la Ciudad de Dios. El método introspectivo en psicología, de que tanta gala hace el santo en todo un libro suyo, quizá el más conocido y gustado, *Las Confesiones*; y la filosofía neoplatónica a la que se muestra tan aficionado San Agustín.

G. del Estal, en "La Ciudad de Dios ante el curso de los Tiempos" ataca la posición teológica exclusivista: "Las valorizaciones históricas emanadas de cara a lo trascendente, no son teología por necesidad". La concepción humana de un ser superior no es nada nuevo en filosofía, y desde el propio Apeiron de Anaximandro hasta la Teodicea de Leibniz, la razón humana sola se ha demostrado apta para alcanzar este concepto. Por otra parte, la teología, como tratado de Dios —en su concepto puro y genuino— a la luz de la revelación, no abraza los acontecimientos humanos sino en cuanto todo lo que sucede viene regido y gobernado por la Providencia. Pero ello no quita que a la luz de la pura razón pueda seguirse el curso de la humanidad a través de ese desenvolvimiento lento de los años, hombres y hazañas. La teología, aplicada a la historia, se reduciría a una mística de la humanidad, en cuanto se emplearía en buscar a Dios en cada uno de los acontecimientos y en inquirir su influjo en cada una de las obras realizadas.

Un esfuerzo para salir de este impasse se debe a Ottaviani, quien propone la existencia de leyes reguladoras de los acontecimientos. Ottaviani llega a bautizar estas leyes como *Praxiología*, ciencia de la práctica, no en el aspecto deontológico, es decir, de lo que deben hacer los hombres, sino de lo que hacen. Así presenta una serie de leyes praxiológicas: leyes de los deseos y las necesidades; leyes del interés; leyes de la fenomenología del sentimiento, etc.

Además de estar estas leyes implícitas en diversas situaciones de la obra agustiniana (la ley del eudemonismo, por ejemplo, que enuncia Ottaviani: "Todo hombre tiende a la conservación indefinida y a su total felicidad", se formula y menciona frecuentemente en la Ciudad de Dios), esto nos lleva de la mano a nuestra concepción de la Ciudad de Dios: interpretación filosófico-cristiana de la historia.

En efecto, los hechos en sí no encierran ninguna significación concreta y determinada. Los hechos son tales en relación con este o con otro que los considera. Aislados, independientemente de un sujeto que les dé una significación, mejor, una interpretación, no son más

que meros efectos producidos por una causa, que a veces será racional, el hombre; a veces natural, diríamos irracional, animales o elementos. Popper mismo corrobora esto cuando dice (pág. 439): "Toda descripción científica depende en gran medida de nuestro punto de vista, de nuestros intereses, que por regla general se hallan vinculados con la teoría o hipótesis que deseamos probar, si bien, también dependerán lógicamente de los hechos descriptos".

Podrá objetarse que esto convertiría la historia en puro subjetivismo o, en el mejor de los casos, en un relativismo. En realidad, sabemos que aún en las ciencias más exactas, no digamos en la historia, ninguna teoría es definitiva y todas tienen que seleccionar y ordenar los hechos. Este carácter selectivo de toda descripción las torna "relativas" hasta cierto punto, pero sólo en el sentido de que no ofreceríamos esta sino otra descripción, si nuestro punto de vista fuera distinto. Si los hechos confirman nuestra interpretación —y tal es el contenido de la Ciudad de Dios— nuestra selección no afectará la cuestión de la verdad de la misma.

Pero veamos ya cuáles son en la obra los enfoques cruciales que danán a la interpretación agustiniana su carácter filosófico y cristiano.

I — LA PROVIDENCIA

¿Quién mejor que el Obispo de Hipona podría haber hallado las huellas de la Providencia de Dios en el devenir del hombre, que cuenta en la Ciudad de Dios, cuando las Confesiones todas son un canto a su poderosa influencia en la vida personal del santo? Volviéndose sobre sí mismo, en ese análisis introspectivo que es el encanto de las Confesiones, encuentra retratada en su vida la historia de la humanidad "La humanidad es como el hombre" —dice en Sermones, 81, 9.

Tres son las tesis providencialistas que sustenta a lo largo de la obra:

I—"La historia antes de realizarse en el tiempo, ha florecido en la eternidad, en el consejo de los pensamientos divinos o de la presciencia del Creador". (Capágana, Introd. Gral. a las obras de S. A. 231). Todo lo abarca la Providencia: desde el más encumbrado serafín hasta el más vil gusanillo de la tierra, desde el hombre hasta las florecillas del campo (De Civ. Dei, V, II). A la plenitud inmutable del ser divino pertenece la visión eterna de lo temporal.

No hay que esforzarse mucho para descubrir la raíz platónica de este concepto providencialista, modificada por supuesto por la tesis cristiana de la personalidad de Dios. Si las cosas del mundo sensible —y en ello caben los hombres y sus hechos— son meras e imperfectas copias de las realidades ideales del mundo inteligible, y estas son eternas y prototipos de aquellas, es lógico que haya una protohistoria, modelo eterno de la que en el tiempo se realiza.

El neoplatonismo ponía estos paradigmas en el *nous*, emanación del Uno, y en él existían como arquetipos de las cosas, como esencias eternas de las cosas que pasan y que a ellas deben, no sólo su existencia, sino su propia consistencia. Mas en San Agustín se desvanece todo conato de panteísmo emanatista, con la tesis cristiana del Creador. Creador y creación guardan su identidad distinta —si cabe la paradoja— y todo el devenir de lo creado —la historia del mundo— depende intrínsecamente de aquella causalidad ejemplar, que ya en la realización actual del desenvolvimiento mundano se convierte en *previdencia* (visión anterior) del Dios creador (causa eficiente de la filosofía pagana) y en *providencia* (visión ordenadora) del Dios padre (concepto cristiano).

Para quien había, como San Agustín, andado tanto tiempo a espaldas de esa providencia, no podía pasar inadvertido el otro aspecto del problema, el de la libertad humana.

2—Cuando trata de rebatir el hado, se enfrenta (*De Civ. Dei* V, 9, 2) a Cicerón que arguye: “Si son sabidas las cosas futuras, sucederán en el orden mismo en que se presupo que sucederían; si sucederán en este orden, es cierto el orden de las cosas para Dios, que las presabe; si es cierto el orden de las cosas, es cierto el orden de las causas, porque no puede hacerse algo a lo cual no haya precedido causa eficiente alguna: si es cierto el orden de las causas, por el que se hace cuanto se hace, todo lo que se hace es obra del hado. Si esto es así, nada hay en nuestra potestad y no hay albedrío de nuestra voluntad”.

Cicerón se ve cogido entre su propio exagerado dilema: admitir un Dios presciente es mutilar al hombre y a la sociedad de un órgano necesario: la libertad, sin la cual no hay moralidad ni orden jurídico. Por otra parte, admitir la libertad humana, postulado de toda justicia, es privar a Dios de todo conocimiento de los futuros libres, mutilarle en su ciencia absoluta. “Si existe el libre albedrío de la voluntad —prosigue en retruécano Cicerón— no todas las cosas son obra del hado: si no todas las cosas son obra del hado, no es cierto el orden

de todas las causas; si no es cierto el orden de las causas, no es cierto ni para Dios, que presabe el orden de las cosas, que no pueden hacerse sin causas precedentes y eficientes; si el orden de las cosas no es cierto para Dios, que presabe, no suceden todas las cosas como presupo que habrían de suceder. Por consiguiente, si no suceden todas las cosas como presupo que habrían de suceder, no hay en Dios presciencia de las cosas futuras”.

Así concluye Capágana (Op. Cit. 231), Cicerón, entre un Dios manco y un hombre manco, se decide por lo primero. San Agustín redarguye brillantemente: “Nosotros afirmamos que Dios sabe todas las cosas antes que sucedan, y que nosotros hacemos por nuestra voluntad cuanto sentimos y conocemos que no se hace sino queriéndolo nosotros. . . Con todo, de que sea cierto para Dios el orden de todas las cosas, no se sigue que nada haya en el arbitrio de la voluntad, porque *también nuestras mismas voluntades están en el orden de las causas*, que es cierto para Dios y se contienen en su presciencia, ya que son causas de las acciones humanas”.

Con la misma lógica sigue en el capítulo X contra los estoicos que para obviar el problema excluyen de la divina presciencia los actos libres del hombre: “No porque Dios presupo que había de depender de nuestra voluntad, deja de depender algo de ella, ya que quien presupo eso, presupo algo. Por consiguiente, si aquel que presupo que dependería de nuestra voluntad, no presupo ciertamente nada, sino algo, sin duda, aún presciente él, pende algo de nuestra voluntad. De consiguiente, en manera alguna nos vemos constreñidos, o, admitida la presciencia de Dios, a suprimir el albedrío de la voluntad, o, admitida la presciencia de Dios, a suprimir el albedrío de la voluntad, o, admitido el arbitrio de la voluntad, a negar la presciencia de los futuros en Dios”. (1)

Lo histórico se revela, pues, en sus conexiones con un orden ejemplar eterno. La historia tiene su protohistoria en los divinos pensamientos. Son graves las conclusiones derivadas de estos principios, lo

(1) Sabemos bien que, en tan corto espacio, no hay lugar para dilucidar, ni siquiera someramente, tan espinoso problema. Entre los mismos filósofos católicos ha habido no pocas polémicas en torno a la cuestión (así se habla de una doctrina tomista y de otra suareziana al respecto, que, si bien llegan a la misma conclusión: nuestra responsabilidad ante la libertad, hácenlo por distinta vía), para no nombrar a los partidarios del determinismo físico materialista (concepto tantas veces desechado ahora) tipo Holbach, el determinismo psicológico de Hume, el determinismo moral de la tesis protestante en general y toda la teoría del determinismo dialéctico de Hegel.

Nos conformamos con apuntar con sus propias palabras el pensamiento agustiniano tal como aparece en La Ciudad de Dios, objeto de este estudio. Hay toda una bibliografía sobre este problema en San Agustín. Nos referimos en especial a Nardelli, C.: *Il Determinismo nella Filosofia di S. Agostino* (Turín, 1904); Vélez Martínez Pedro: *Una solución moral del problema metafísico de la armonía entre la Providencia y la Libertad*, publicado por la Asoc. Esp. para el Progreso de la Ciencia (Congreso de Lisboa, VII, Madrid, 1933); Barth, H.: *Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins* (Basilea, 1935), lo mismo que el precioso folleto “El Libre Albedrío” obra del Dr. Julio Fausto Fernández, editado por el Ministerio de Cultura de El Salvador.

mismo con respecto a Dios que con respecto a los acontecimientos humanos. Como el *ejemplarismo divino* es un principio de elevación de todas las criaturas, porque entran y se coordinan en un plan superior y cada cual aporta un mensaje y cumple con un fin, así también, la presciencia de Dios supone un *ejemplarismo histórico*, un orden ideal divino reflejado en el curso de los acontecimientos, con lo cual se dignifica y ennoblece toda la historia con sus figuras. Esa providencia corrigió y allanó la soberbia de los filósofos (De Civ. Dei. 11, 7), y ordenó para fines buenos las desastrosas muertes de los Reyes de Roma (De Civ. Dei III, 15, 1-2-16); ella concedió al Imperio Romano tan vastas latitudes (Ib. IV, 3, 15) y da a los buenos y a los malos el reino (Ib. IV, 33); ella constituye los reinos humanos (Ib. V, I, 21) y en sus manos están todos los devenires y acontecimientos de la historia (Ib. I, I; V, 2 y 19; VII, 30).

No hay, por otra parte, pueblo que no tenga su misión y su palabra que decir a los hombres. Lo mismo los grandes que los pequeños actores contribuyan al desarrollo del drama universal. Los pueblos son pensamientos de Dios y reflejo de sus perfecciones: el uno se caracteriza por su fuerza; el otro por su ciencia; éste por el atractivo de sus cualidades naturales; aquél por su profunda intimidad o su fuerza poética creadora. (Cf. Capágana, Op. Cit. 234).

3—Este mismo acento en la providencia da al santo la clave para un tercer problema: el problema del mal en el universo y en la historia.

Aquel Agustín maniqueo, que se siente presionado por la dialéctica ciceroniana en su juventud, y que más tarde se desilusiona tanto cuando el obispo Fausto, oráculo del maniqueísmo, no sabe responder a sus inquietantes preguntas sobre el bien y el mal. . . Al Agustín cristiano se le vuelven de pronto claras las cuestiones que el maniqueísmo creía responder apelando a una dualidad de principios cuyos más remotos antecedentes hemos de encontrar en el Mazdeísmo persa.

Mucho antes que Leibniz ensaya San Agustín una Teodicea —sin llamarla así— que corre casi por los mismos cauces que la del racionalista teutón, pero iluminada por el platonismo y la tesis providencialista.

Si ha de hablar del mal en la historia, comienza distinguiendo cuidadosamente entre el mal metafísico, el mal físico y el mal moral.

Aquí viene en su ayuda la doctrina de las ideas de Platón y la absoluta realidad del ser de Parménides. En la altísima jerarquía de

las supremas ideas rectoras del mundo inteligible, coloca Platón la idea del Bien, póstumo legado de su maestro, que da realidad a todo lo demás en la Verdad, inunda y llena de luz el mundo moral en la Justicia y hace lo propio en el mundo físico de la Belleza. Ese Bien es el Ser, única realidad sustante y sustantiva de cuanto existe. Todo lo demás en la Verdad, inunda y llena de luz el mundo moral en la sentido metafísico, por cuanto dotarlo de existencia equivaldría al absurdo lógico y a la imposibilidad ontológica de asignar existencia al no ser.

Esto le da pie para considerar el concepto más corriente del mal: el mal físico, el dolor en general y el dolor supremo, la muerte.

El Libro XIII de La Ciudad de Dios es uno de los más notables ensayos sobre la muerte jamás escritos. Presenta San Agustín como un castigo del pecado, y, al enfocar así el tema, se pregunta, ya en el plano de la filosofía, el por qué de los males físicos que agobian a la humanidad. El dolor, el padecimiento físico es una consecuencia natural —si no necesaria— de nuestra calidad de seres contingentes, perecederos, conformados de materia. La vida entera del hombre, abandonado a sí mismo, y la de todos los hombres no es más que un entre-acto, un efímero tránsito de la nada a la eternidad. Este cuerpo, de cuyas galas tanto nos preocupamos y ufanamos, corre más que presuroso hacia su propia destrucción. No culpemos a Dios de esta condición inherente a nuestra naturaleza material organizada. Enfermedades, pestes, guerras, el dolor del hombre y de la humanidad entera, todo no hace sino cumplir la ley eterna que rige al mundo físico en su constante e indefinido transformarse. Por lo demás, esta misma limitación de nuestro cuerpo es condición del equilibrio de la naturaleza. El mal físico, el dolor, es un preuncio de la muerte y ésta consecuencia natural de nuestra condición de seres constituidos de materia (limitación ontológica de la materia).

Y, por último, el mal moral: la malicia voluntaria de los actos humanos. La existencia del mal moral procede del abuso del libre albedío, de su condicionada autonomía frente a la voluntad soberana de un Dios, con la cual se presenta a veces en lucha titánica.

Pero este postulado es la condición misma del bien. Los valores morales proceden de la libertad espiritual del hombre, cuya existencia justifica el movimiento y dramatismo de la historia, lo cual no significa que el curso del mundo sea reductible a causas de razones claras o que no abunden los elementos irracionales. (Capánaga). Abundan,

sin duda, porque la razón humana no es capaz de disipar todas las tinieblas del problema de la permisión del mal.

Mas San Agustín no se contenta con un pesimismo satisfecho de encontrar la raíz en el abuso de la más noble de las facultades humanas: no, salta hasta un optimismo muy suyo al considerar que la historia, como proceso *estético*, incluye sin duda el mal, pero como subordinado a la belleza del universo.

“El Maniqueísmo —dice Capágana, Op. Cit. 235— avezó a San Agustín en la observación y cruda pintura de los males del mundo, que desafinan en la armonía cósmica y afean el cuadro de sus innumerables hermosuras. Pero la antigua filosofía se había habituado a crearse con este problema para resolver sus antinomias y fundir sus notas en la federación coral de las obras de Dios. Los Neoplatónicos ponderan también la belleza de los contrastes, disponiendo la mente de San Agustín para una visión cristiana del mundo”.

2 — EL CURSO DE LA CIUDAD DE DIOS

San Agustín, que prelude a Leibniz en su justificación de Dios, no culmina en un optimismo racional, metafísico. No lo hace precisamente porque contempla la historia como es, no como debiera ser o como él quisiera que fuera. No es este el mejor de los mundos, pero sí nosotros —recordemos a Popper— podemos hacerlo. El curso de la Ciudad de Dios se encargará de demostrarlo.

Dios, la Suprema Bondad y la máxima potencia creadora, podría haber hecho un mundo en que el mal estuviera ausente. ¿Por qué no lo hizo así? *Penes ipsum est*. . . El sabe la razón, dice el santo y nosotros apenas acertamos a descubrir débiles destellos. Tratar de comprender no es actitud de derrota ni de compromiso. No se trata tampoco de interpretar, sino de entender; y no de una intelección iluminada y sobrenatural, sino racional, humana.

Es que la historia del hombre no es sólo el momento actual. Escindir el tiempo en pasado, presente y futuro y dar carácter de absoluta realidad sólo al presente es caer en el torbellino heracleidiano en que más tarde se encontró preso Hume, para desembocar en el más crudo escepticismo, si no en el nihilismo.

Para San Agustín, la historia del ciudadano de la Civitas Dei es tradición, vida y escatología. Toda la semilla del pasado fructifica en

el presente y se refiere al futuro. No hay aquí un hilo estrictamente causal, sino potencial: el imponderable libre albedrío elimina toda determinación causal, pero el ejemplarismo divino sirve de elemento catalizador en el devenir de la historia, separando la pura sustancia de la ciudad celestial y desechando las escorias del hombre terrenal.

Para este, sí, el fugaz presente lo es todo: Comamos y bebamos que mañana moriremos. . Cuando los hombres —dice el santo— son infieles a la gracia, la historia se convierte en historia de egoísmo, raíz de ambición, de guerra y destrucción. Cualquiera divorciado de su origen divino y de su destino eterno obra en estricta lógica cuando se procura todo lo que puede satisfacer el presente sin importarle si su acción vulnera al vecino, quien a la postre, además de tener también una posible oportunidad de resarcirse, no es en definitiva sino un ser contingente cuya realidad está condicionada al huidizo instante en que está existiendo.

La concepción agustiniana del Exortus, Excursus y Finis (De Civ. Dei, XV, I) rechaza de contera la tesis cíclica favorita del pensamiento griego, resucitada —como vimos— con los Corsi e Recoisi de Vico. Ese circuitus temporum (De Civ. Dei, XII, 13) conforme el cual el mundo sigue un movimiento circular con la repetibilidad de los mismos hechos, es rechazado en el capítulo XII de La Ciudad de Dios. Cuestiones filosóficas y teológicas van involucradas de este rechazo: la esencial disolubilidad de la materia, la responsabilidad del espíritu libre, la simplicidad y perennidad del acto creador de Dios y la eficacia absoluta y universal de la redención: “Lejos de nosotros —dice— dar oídos a estas cosas. Porque Cristo murió una sola vez por nuestros pecados y resucitó de entre los muertos para nunca morir. Y nosotros, después de la resurrección, estaremos siempre en el Señor”. (De Civ. Dei, XII, 13).

El devenir histórico de la Ciudad de Dios es un monismo rectilíneo y progresivo: Creación, caída, revelación, encarnación, redención, Iglesia, Ciudad de Dios. El dualismo maniqueo no tiene lugar aquí, pues a la esencia del sumo ser nada hay contrario fuera del no Ser (De Civ. Dei XI, 2): y la ciudad terrena que, en su lucha constante con la celeste, forma la trama de la historia no nació como antítesis real del sumo Ser, sino como factor negativo de la entiaña misma del ser creado, finito, compuesto y, por ende, esencialmente defectible.

Concretamente esta ciudad terrena debió su origen a la caída del hombre. En el cuadro histórico agustiniano juegan más importante

papel la humana labilidad y la gracia divina que los factores materiales y económicos. Muéstrase partidario de la tesis aristotélica de la sociabilidad innata del hombre. La sociedad no es el producto de pacto alguno entre los hombres, ni de estructuras materiales que en su dialéctico cambio propicien a su vez cambiantes condiciones de vida económica, moral, religiosa y cultural. La misma humana naturaleza, cuyo prototipo estuvo en la mente de Dios, y cuya realización en el tiempo determinó el inicio de la historia, es, a su vez, origen de la sociedad, mejor dicho, de las sociedades. Así al menos parece decirnos en el texto de la Ciudad de Dios, XII, 27: "Así, pues, en el primer hombre creemos que tuvieron origen en el género humano, no ya según la evidencia, pero sí según la presciencia de Dios, las sociedades como dos ciudades".

Aquí el alma apasionada de San Agustín se desborda en una metáfora sublime que encuentra el origen humano de la historia:

I — *Los Dos Amores*

"Fecerunt —dice el santo— civitates duas amores duo: terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui". (De Civ. Dei, XIV, 28). Es la figura central de la vida y de la obra de Agustín: Dos amores construyeron dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios construyó la terrena, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo construyó la celestial.

He aquí la tesis inmanentista de toda la filosofía agustiniana: así como la verdad habita en el hombre y de su interioridad brota el criterio de la misma, así también desde el fondo de su corazón surgirá la norma de la vida moral y, por lo mismo, de la vida social.

Egoísmo y caridad, no como pasiones, sino como principios dinámicos, génesis de valores: negativo y fuente de valores terrenos el uno, positiva y fuente de valores celestes la otra.

Acaso estará transfiriendo Agustín el plano histórico de la experiencia íntima de su propia vida: "Dos amores —dice Capánaga— explican toda la sagrada historia del espíritu de San Agustín. Dos amores intervienen entremezclándose y combatiéndose en el curso de la sociedad humana a lo largo de los siglos. El gran vidente cristiano halló en sí mismo, en su más entrañada experiencia, el medio de intuir y revelar los más hondos procesos históricos. Allí encontró una

miniatura de la historia universal, de sus conflictos y de su desenlace último. En este aspecto, las Confesiones son un esbozo de la Ciudad de Dios. Los hechos de la Providencia, los estragos de la caída humana, el materialismo, el idealismo, el resurgimiento paulatino a lo largo de luchas íntimas, la iluminación del espíritu, su liberación por la gracia, la transformación operada en el hombre por el Cristianismo, la Iglesia, la Comunión de los Santos, pertenecen, sin duda, a la experiencia agustiniana y proyectan copiosa lumbre para comprender y enjuiciar los acontecimientos culminantes de la vida histórica del género humano". (Op. Cit. 240).

Esta íntima dialéctica que explica la vida del Santo, está en la obra aplicada a la historia del hombre. La lucha entre las dos ciudades sigue un proceso dialéctico: pero de una dialéctica real: son dos realidades antagónicas las que están en constante choque a lo largo del ancho campo de la historia. No se trata aquí de una íntima corrupción —que cada una de las ciudades lleve en sí el germen de su propia destrucción— sino de que todo cuanto afianza en su ser a la ciudad celeste es una contradicción ontológica de los factores esenciales de la terrenal. Y viceversa. Lo que una gana, piérdelo la otra, y así, cuando los bárbaros arrasan la grandeza material de Roma, la ciudad terrenal se yergue y culpa a Cristo y los cristianos —Ciudad de Dios— de ser la causa verdadera de tamaña desgracia. "Dicunt de Christo nostro quod ipse Roman perdidit. . ."

Con la historia en la mano refuta Agustín la grandiosa elocuencia del Prefecto Símaco: "Parece que la misma Roma se pone en pie en vuestra presencia y os dice: Nobilísimos Príncipes, Padres de Nuestra Patria, respetad la gloriosa ancianidad a que me hizo llegar el sagrado rito que invoco, venerad mis antiguas solemnidades. Ese culto puso al mundo bajo mis pies; estos sacrificios alejaron de mis muros a Aníbal y del Capitolio a los galos".

¡Ah, los buenos tiempos pasados. . .! Va Agustín pasando bajo su lente crítica la monarquía, la república y el imperio: Tarquino, Mario, Sila, Catilina, César, Pompeyo, Tito, Calígula. . . y los ve alejándose de esas virtudes terrenas de fortaleza, frugalidad y orden que dieron sólido escabel a la grandeza terrenal de Roma. No, no es la primera vez que Roma sucumbe ante sus enemigos y si entonces supo erguirse a fuerza de "virtus" humana, ahora la polaridad histórica exige que lo que la fuerza bruta destruyó, se levante por el espíritu, lo que el egoísmo aplastó lo sublime la caridad y lo que la degeneración pagana aniquiló lo resucite el ideal cristiano.

Esa polaridad no es algo accidental en la Ciudad de Dios. Esos dos amores son en realidad el nudo de la historia, traducidos en dos ciudades. Por lo demás, en toda la doctrina agustiniana campean los contrastes, reducidos por la mano de Dios a la armonía de un universo providencial. Tal lo expresa en un artículo "San Agustín, genio de Europa" (pág. 256) el Padre V. Capánaga en un brillante párrafo que demuestra hasta dónde el genio agustiniano fue dialéctico y cómo pudo jugar con ideas, cosas, pasiones, acciones humanas y verdades divinas asimilándolas en perfecto equilibrio: "Por eso —dice el autor citado— todas las polaridades del espíritu europeo viven en San Agustín: Dios y el alma, mundo sensible y mundo inteligible, realismo e idealismo, razón y fe, el movimiento y el ser, el orden y el caos, el objeto y el sujeto, la contemplación y la acción, el conocimiento conceptual y el intuitivo, la ascética y la mística, el conocimiento y el amor, eros y ágape, el temor y la dilección, la libertad y la gracia, la ley y la caridad, la carne y el espíritu, la interioridad y la exterioridad, la libertad y la concupiscencia, el reino de Dios y el reino del mundo, la justicia y la misericordia, el tiempo y la eternidad, la presciencia divina y el libre albedrío, la inmanencia y la trascendencia, la obediencia y la autoridad, la cabeza y el cuerpo, la totalidad y la parte, organización eclesiástica y reino interior, pecado y gracia, sacramento y ministerio, redención y culpa, naturaleza y sobrenaturaleza, el redire ad cor y el transcendere seipsum, el reposo y el movimiento, la tradición y el progreso, la conservación y la adquisición, la docta ignorantia y la illuminatio per fidem, la autonomía y la heteronomía, la religión y la vida, el Deus incomprehensibilis y el Verbum caro factum, la visión matutina y la visión vespertina del mundo: he aquí los diversos polos entre los cuales se mueve constantemente el genio de San Agustín en un difícil equilibrio".

Esta enumeración —capaz por si sola de quitar el aliento al más avezado orador— puede encontrarse corroborada en cada una de sus partes por innúmeras citas de la Ciudad de Dios. ¿Qué de extraño tiene, pues, que a un hombre así se presente tan claro el cuadro de una Roma que, fundada en el amor terreno, supo elevarse sobre el mundo explotando las realidades positivas de ese amor, pero que ahora se veía postrada por la exaltación de los aspectos negativos de ese mismo amor, madura ya para afrontar el salto dialéctico al ideal cristiano?

Lejos de ser Cristo el causante del desastre del Imperio, es el *Salvador de lo que de bueno había quedado aún*: "Quod custodit Christus non tollit Ghotus. . ." (Sermones, 296, 8, 9).

2 — *Cristo Centro de la Historia*

Pero la defección de la señora del mundo no fue sino el momento dialéctico providencial para la epifanía mundial de Cristo y del cristianismo. San Agustín ve más allá y escudriña el futuro. Pero no ve otra figura ni en la economía humana de la historia ni en la divina economía de la Providencia, en la cual se encuentre el foco de la humanidad, como en Cristo. Los libros XV, XVI y XVII destínense a recorrer en los escritos, ritos, tradiciones, etc. de la gentilidad el largo camino de añoranzas, vaticinios, poemas, creencias sobre la doñada edad en que la justicia perdida vuelva por sus fueros en el mundo e impere en el orbe. Sibilas, augures, poetas, profetas desfilan para hablarnos de un campeón, un inspirado dirigente que había de restaurar la historia del hombre al orden perfecto del universo. Refuerza el Santo su tesis de la expectación gentilica con las explícitas profecías mesiánicas del judaísmo. En un derroche de erudición esciπτuística va probando cómo todas y cada una de las profecías del Antiguo Testamento, que los judíos mismos aceptaron como mesiánicas, han tenido perfecto cumplimiento en Cristo; las más de las veces no por la acción intencional del propio Cristo histórico, sino —lo más admirable— por la libre determinación de sus propios enemigos, fueran estos judíos sabedores de las profecías o paganos que no las conocieron.

De allí que refutando asimismo a gnósticos y neoplatónicos (Porfirio, sobre todo) que en sus metafísicas lucubraciones colocaban el *Logos* como supremo mediador entre el Uno y la Materia, vaya el santo demostrando que todos los anhelos de la humanidad por dar a la historia un centro de gravitación que justifique el pasado y de razón al futuro, todas esas cataisis, athanasias, apotheosis, theopoiesis, theorias y éxtasis, tienen asimismo su perfecta realización en Cristo.

Aquí hace suya la palabra de San Juan y hace de Cristo el “*Verbum*”, no tanto el *Logos* como razón de ser del universo identificado ya por la filosofía presocrática, sino el *Logos* helenístico, antropomórfico, la razón ontológica y vital del hombre que es Cristo, tanto en el orden natural como en el orden sobrenatural. Como fundador y supremo capitán de la Ciudad de Dios, Cristo pronunciado, anunciado y perpetuado en la historia, llama a todas a la redención y la gracia, carta de ciudadanía en la nueva economía de la ciudad celeste.

3 — La Paz

Breve palabra de multívoco significado hoy en día. Para San Agustín, tocando ya al fin de su obra y de su vida, no tiene más que uno: la tranquilidad del orden de todas las cosas: Pax omnium rerum tranquillitas ordinis (De Civ. Dei XIX, 3, 1). No ha perdido su vigencia la visión agustiniana de la paz como supremo bien de la historia humana; paz basada en el orden, en la concordia, paz fundada en la razón que indica el ordenamiento de valores en una jerarquía en que el espíritu ocupe el pináculo y la materia su puesto, importante sí, pero subordinado; y en el corazón que envuelve todo en caridad.

Como en los tiempos de San Agustín, hoy se habla mucho de paz... mientras nos preparamos para la guerra. ¿Por qué? Porque la raíz de la guerra está dentro de nosotros mismos —dice el santo. Es ese desorden de nuestra naturaleza, introducido por la primer caída, el que se traduce en la acción particular y en la actividad colectiva, en el individuo y en la sociedad, trastrocando el orden de los valores y haciendo imperar la materia donde corresponde el espíritu y el egoísmo en donde ha de reinar la caridad. ¿Resultado? La guerra.

¡Cómo no hace falta más que abrir los ojos para ver en nuestros días el mismísimo cuadro! No hay paz en el mundo, apenas hay un estado de no-guerra, sostenido por el miedo, el temor. La materia, puesta al servicio de la materia y del materialismo craso —llámese capitalismo o comunismo— sólo ha sido capaz de producir miedo donde habría de haber alegría, ruina donde habría de haber progreso, suspicacia donde habría de haber bienestar y ha convertido en instrumentos de muerte lo que habría de servir para la vida, y para una vida mejor.

Sin embargo, cuando San Agustín escribía la Ciudad de Dios, las perspectivas no podían ser peores que las de hoy en día. Por eso urge buscar ese mismo refugio que pregona el santo: la Ciudad de Dios: la unión de los hombres todos en virtud de una fuerza moral, la del amor del hombre y la gracia de Dios.

¡Cómo contrasta el comienzo polémico de la obra grande de San Agustín, con los acentos tranquilos, vespertinos, reposados y llenos de experiencia secular de los últimos párrafos: Ibi vacabimus et videbimus: videbimus et amabimus; amabimus et laudabimus!

He aquí la síntesis de la Ciudad de Dios: la eterna visión y fruición de la infinita Sabiduría y Belleza de Dios.

BIBLIOGRAFIA

Además de las obras citadas directamente, cuyas fichas bibliográficas se encuentran a lo largo de este trabajo, he aquí otras obras consultadas:

- Gilson Etienne, *Introduction a l'étude de S Augustin*, (Paris, 1927)
 Papini Giovanni, *Sant'Agostino*, (Firenze, 1930)
 Reitzenstein Rich *Augustinus als antiker und mittelalterlicher Mensch*, (Leipzig, 1924)
 Jolivet Regis, *S Augustin et le Neoplatonisme*, (Paris, 1932).
 Julián Marías, *Historia de la Filosofía*, (Madrid, 1941)
 Maritain Jacques, *S Augustine and S Thomas Aquinas*, (London, 1930)
 Del Río Marcos, *El Conocimiento según Sto Tomás y S Agustín*
 Pedone, S *Il problema della volonta in S Agostino* (Lanciano, 1940).
 Wundt Max, *Augustins "Konfessionen"* (1923)
 Hessen Juan, *Augustinismus und Aristotelismus in Mittelalter* (1920)
 Martínez Zacarías, *Las profundas doctrinas de San Agustín sobre la gracia* (Religión y Cultura)
 Di Capua Francesco, *S Agostino, un grande poeta* (L'Osservatore Romano, 1936).
 Ruotolo G, *La Filosofia della Storia e "La Citta di Dio"* (Firenze, 1931).
 Guyau G, *Philosophie augustinienne de l'histoire, "La Cité de Dieu"* (Paris)
 Padovani Umberto, *"La Citta di Dio" di S. Agostino...* (Milano, 1931)