

El espejo de agua profunda: La razón ante el misterio en Agustín de Hipona

“...aliud est credere, aliud credulum esse...”
De utilitate credendi, 23

I. Estas reflexiones tienen por finalidad plantear los modos en que el pensamiento de san Agustín sobreentiende las relaciones entre teología y filosofía¹, cuando considera las nociones de *principium* y *creatio ex nihilo*. Tal consideración implica, por cierto, ponderar las relaciones que establece entre fe y razón, al momento de fundamentar la doctrina de las dos ciudades en el *De civitate Dei*.

San Agustín desarrolla en profundidad el tema de las dos ciudades a partir del Libro XI, si bien esta cuestión se presenta, desde el inicio, como el punto de articulación de toda la obra. En primer término, el Obispo de Hipona advierte los rasgos constitutivos de la *civitas Dei*: a) peregrina entre los impíos, b) vive de la fe y c) espera con paciencia la residencia definitiva.

En el Capítulo I del libro antes referido define que la ciudad de Dios es aquella de la que, por disposición de la Providencia, nos da testimonio la Sagrada Escritura². Así Agustín se preocupa por señalar que la noción de autoridad, propia del cristianismo, supera el pensamiento de la gentilidad; específicamente declara que por las referencias de la Revelación se alcanza conocimiento de la existencia de la Ciudad de Dios, cuya ciudadanía se obtiene por el amor que ha inspirado su fundador³.

1. Desde el inicio debemos señalar que la cultura filosófica de Agustín abreva en fuentes de segunda mano y, por momentos, se perciben los vacíos de una formación autodidacta, sin que ello signifique una mengua a la profundidad de su genio. Consideramos que Agustín ordenó su interpretación histórico - doctrinal a partir de la distinción neoplatónica entre lo incorpóreo y lo corpóreo. Cf. García Bazán, F.; *Sobre la Trinidad y las tríadas en san Agustín y Mario Victorino*, in AAVV, MINISTERIUM VERBI. Estudios dedicados a Monseñor Héctor Aguer, Bs.As., 1997, pp. 315-329.

2. Cf. Dihle, A.; *Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, London & New York, 1994, p. 468; Neusch, M.; *Initiation à Saint Augustin*, Paris, 1996, p.143.

3. Cf. Caturelli, A.; *El hombre y la historia. Filosofía y teología de la historia*, Bs.As., 1956, pp. 43-47.

Inmediatamente aparecen en escena, según las dramáticas contraposiciones propias del estilo de san Agustín, los ciudadanos de la ciudad terrena⁴, que se oponen a los designios de la ciudad de Dios. La característica fundamental de estos ciudadanos es su abandono a la multiplicidad absoluta, pues han perdido todo referente de unidad cuando, olvidando a Dios, ponen todo el sentido en su propio crédito y en ser adorados en tanto comunidad que, en uso de su libertad, ha optado no tanto por deplazar a la *civitas Dei* sino a Dios mismo; por esto, san Agustín señala que estos ciudadanos han quedado privados de la luz y sometidos al poder oscuro de las pasiones desordenadas⁵.

Desde esta perspectiva, Agustín expone la génesis (*exortus*), desarrollo (*excursus*) y ultimidades (*debitis finibus*) de estas dos ciudades, la celestial y la terrestre, que están íntimamente mezcladas (*permixtae*). El estilo, ese sapiencial encuentro entre retórica y pensamiento, con el que san Agustín eslabona su exposición, reclama que el origen de la narración trascienda el relato histórico immanente y se ubique en el origen absoluto, es decir trascendente, de ambas ciudades. El origen, anterior a la caída del hombre, ha de situarse, entonces, en la diversidad de las sociedades de los Ángeles.

En este punto, antes de tratar el tema de la creación, Agustín retoma las coordenadas de la relación razón y fe, que establecen el estatuto intelectual de la investigación que se propone realizar. En efecto, el Capítulo II del Libro XI está consagrado a establecer el difícil camino de la inteligencia, que va de la mutabilidad a la inmutable unidad de Dios⁶.

En primer término debemos señalar que, si bien encontramos abundantemente en san Agustín expresiones del tipo *ex fide vivimus*, esto no significa una reacción contra el intelecto, sino contra las insuficiencias que se manifiestan en la busca de certidumbre y en el intento de recuperar la condición humana de *imago Dei*⁷. Desde el comienzo se puede advertir que para Agustín la razón se constituye en la exigencia de la fe. De los seres creados, el hombre es el único que puede creer porque es el único dotado de razón; la fe no se fortalece, por el contrario se entenebrece, si la condición de su consistencia va unida a la debilidad de la razón⁸. En este punto la presencia platónica se muestra más firme cuanto parece más incosciente: hay en el pensamiento de san Agustín una fundamental indistinción entre saber filosófico y teológico.

En *De Utilitati credendi*, 23⁹, san Agustín plantea el abismo que existe entre el creer y la credulidad: no es la fe un temerario asentimiento de la opinión sino un saber que depende de la autoridad¹⁰; por ello, la sabiduría cristiana es la más alta filosofía. Señala Richard Heinzmann¹¹ que la conversión de Agustín

4. *De civ. Dei*, XI,2.

5. *Ibidem* XI,1

6. *Ibidem* XI,2.

7. Cf. *In Ioan.*, 23,10; *De Trinit.* 12,11,16; *Solil.* 2,1,1; *Confess.*,10,26,37 y *De vera rel.*, 39,72.

8. Gilson, É.; *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Paris, 19432, p.35.

9. "Aliud est credere, aliud credulum esse".

10. Cf. *De civ. Dei.*, XI, 2.

11. *Philosophie des Mittelalters*, Stuttgart, 1992 (tr.*La filosofía en la edad media*, Barcelona,1995, pp. 95 ss).

no debe interpretarse como una renuncia a la búsqueda filosófica para entregarse a la fe cristiana, en una decisión inaccesible a la racionalidad, sino que constituye una suerte de prolongación de su labor filosófica. Es, en todo caso, la razón la que conduce a Dios; en los escritos de la primera época¹² san Agustín deja abierta la posibilidad de un conocimiento de Dios puramente filosófico, aunque posible para muy pocos.

Cuando se hace referencia a la “filosofía de san Agustín” se debe tener en cuenta, para que esta expresión conserve algún sentido, que no tiene concordancia con lo que comúnmente se entiende por filosofar a partir del *cogito* cartesiano; en efecto, por su extensa obra recorre la convicción de que la filosofía, en tanto esfuerzo puramente racional que busca plantear las cuestiones más generales del hombre y del universo, es raigalmente insuficiente para alcanzar su cometido. El hombre abandonado a sí mismo es incapaz de alcanzar la plena certidumbre, la única que hace posible el reposo y la felicidad. Llegamos así a uno de los fundamentos del pensamiento de san Agustín: la verdadera filosofía presupone un acto de adhesión al orden sobrenatural, que libera a la voluntad de la carnalidad por la gracia y al pensamiento del escepticismo por la Revelación¹³.

Desde esta perspectiva, san Agustín pasa a considerar también la autoridad de las *Escrituras* y la posibilidad humana de conocer las realidades reveladas a los Profetas y a los Apóstoles.

Puesto que Dios ha hablado a través de ellos, la fe manifiesta todo lo que no puede quedar ignorado, aunque la naturaleza humana resulte excedida por este conocimiento¹⁴. En efecto, el hombre apela a su propio testimonio cuando reflexiona acerca de la posibilidad de conocer las cosas que se encuentran dentro del ámbito de los sentidos interiores y exteriores. La dificultad realmente sería, por el contrario, se presenta en el momento en que se intenta conocer aquello que sobrepasa nuestros sentidos; ya que no se puede recurrir al propio testimonio, resulta indispensable creer a los que las han conocido o las conocen actualmente¹⁵.

Si definimos el conocimiento como lo aprehendido *certissima ratione*, sólo escasas realidades son cognoscibles; el resto de lo que se toma por verdad depende de alguna forma de autoridad. Y si esta autoridad reclama fe, también es cierto que prepara el camino de la razón; en todo momento, san Agustín expresa con claridad que la fe no sustituye a la razón, sino que la fundamenta¹⁶.

II. Como señalamos anteriormente, una vez que ha planteado las relaciones entre razón y fe, san Agustín pasa a tratar el tema de la creación, siempre desde la perspectiva del origen de las dos ciudades. El conocimiento del momento

12. Cf. *Contra Academicos*, II, 1,1; *De beata vita* I,1

13. Cf. Gilson, É.; op.cit., p. 311.

14. *De civ. Dei.*, XI, 3.

15. *Ibidem*.

16. *De vera religione*, 24-25: “Auctoritas fidem flagitat et rationi praeparat hominem, ratio ad intellectum cognitionemque perducit”.

en que Dios creó el cielo y la tierra proviene de las *Escrituras*: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra* (Gn, I,1).

La primera dificultad que se presenta consiste en precisar el momento de la creación, esto es, determinar la noción de *principium*. De la lectura de las *Escrituras* resulta evidente que a esta noción se atribuye el comienzo absoluto; debido a que el tiempo se advierte en los cambios que padecen las cosas, se lo considera una de las criaturas. El *principium* de las cosas y del tiempo significa que no son eternos¹⁷.

La cita del *Libro del Génesis* (I, 1) lleva inmediatamente a Agustín a considerar dos temas: por un lado, la eternidad del mundo, o sea la concepción cíclica del tiempo, una constante del pensamiento grecolatino, y, por otro, la concepción del mundo como creación de Dios pero sin principio de tiempo.

Como leemos en las *Confesiones*, san Agustín, durante el tiempo que adhirió al maniqueísmo, consideró a Dios como una sustancia corporal, sutil y resplandeciente; en oposición a esta actitud, Agustín multiplica las referencias a la *creatio ex nihilo*¹⁸. Más específicamente considera que respecto de la creación resulta posible sostener dos posturas: la ya mencionada creación desde la nada o bien que Dios la ha constituido a partir de su propia sustancia. La última hipótesis implica admitir que la sustancia divina quede atrapada en toda suerte de alteraciones, hasta la destrucción misma.

Resulta evidente que Dios no puede cambiar, pues supondría imperfección¹⁹; si lo anterior es inaceptable, resta considerar el modo en que la eternidad pudo engendrar la temporalidad, es decir, el cambio. San Agustín señala, a modo de conclusión, que no hubo tiempo antes de la creación del mundo²⁰; en efecto, si el tiempo es mutación y la eternidad, inmutabilidad, el primero implica la creación de seres que sufran modificaciones; el tránsito del Ser divino a la contingencia plantea todo el misterio de la creación y, en ella, la temporalidad como signo de las criaturas y la eternidad como propiedad de Dios; *Cum tempore autem factus est mundus*²¹, concluye Agustín.

Inmediatamente se refiere a la creación angélica, es decir, a la consideración del tiempo desde la perspectiva de los ángeles, en los que tiene su primera existencia ambas ciudades. Si bien las *Sagradas Escrituras* no indican claramente el momento de la creación de los ángeles, Dios no habría pasado en silencio a los ángeles como si no formaran parte de su obra; aunque no queda expreso en el relato del *Génesis*, su existencia queda atestiguada en distintos

17. Cf. *De Gen. ad litt.*, XI, 8 y 9; y la reflexión de Gilson, É.; op.cit., p. 248.

18. "La creación juega un papel fundamental, pues gracias a ella se vuelve inteligible la historia universal y además, esta noción permite romper la necesidad del universo griego en el que la contingencia es un escándalo". Caturelli, A.; op.cit., p.54.

19. Cf. *Confes.* XII,7,7; *De Gen. ad litt.*, VII,2,3; *De Gen. contra Manich.*, I,2,4.

20. *De civ. Dei*, XI,6: *Nullum tempus sit ante mundum*. En *Confesiones*, XI, 7,9 Agustín desenraña el significado de la expresión *In principio*. Cf. Caturelli, A.; op. cit., p.56.

21. *De civ. Dei*, XI, 6. Para una mejor inteligencia del texto conviene tener presente *Conf.*, VII, 11; XI, 7,9 y 14,17; *De div. Quaest.*, 83,19 y *En. in Ps*, 38,7. Cf. Pegueroles, J. S.I; *San Agustín. Un platonismo cristiano*, Barcelona, 1985, pp.163 – 166; Caturelli, A.; op. cit., pp.58ss y Gilson, É., op.cit., pp. 250-251.

pasajes de las *Escrituras*²². Refuta Agustín la teoría según la cual los Ángeles hayan sido creados luego del séptimo día, y en esta refutación explica que al decir Dios *Fiat lux, et facta est lux* debe entenderse la creación de los Ángeles en tanto que participan de la luz eterna²³; se identifican con la Sabiduría de Dios, pues por ella fueron creadas todas las cosas; la existencia de los Ángeles es luz inmutable emanada del Logos de Dios y en las *Escrituras* se los denomina “día” en tanto participan de la Luz de Dios²⁴.

Por ser creaturas, los ángeles deberían sobrellevar el signo de la mutabilidad; sin embargo, la calma de la contemplación beatífica fija este substrato material y los une incommoviblemente a Dios²⁵; los Ángeles son inmutables en virtud de su beatitud: no tienen futuro que esperar ni pasado que recordar; su contemplación carece de desfallecimiento, pues es el fundamento de la paz de los que habitan la ciudad del cielo²⁶.

Los demonios son los ángeles que se han apartado de la Luz y son tinieblas en sí mismos, porque han sido privados de la participación de la Luz; esta privación recibió el nombre de mal, pues carece de naturaleza²⁷.

III. En la médula de las anteriores reflexiones de Agustín hallamos, según los modos propios de su estilo, la convicción según la cual el primer movimiento hacia la verdad lo da la fe. Sin embargo, Agustín no nos la propone como ceguera, puesto que presupone en múltiples sentidos a la razón. En principio, la *ratio* establece aquello que se cree²⁸.

Esto implica, en la visión de san Agustín, que luego del acto de fe, resulta perfectamente posible la demostración racional de la existencia de Dios. Sin las posibilidades del *credo ut intelligam* el horizonte del saber agustiniano se quiebra y se desvanece. Los filósofos griegos demostraron que la razón tiene en sí misma la posibilidad de demostrar la existencia de Dios, pero, a causa de los efectos del pecado, el camino más seguro es el de la razón que cree.

Tal perspectiva se advierte en el momento en que san Agustín se aplica a discernir la noción de *principium*: en *Las Escrituras* conlleva la idea de comienzo absoluto. El dato revelado es analizado en estos términos: si al tiempo se lo comprende en las mutaciones de las cosas, implica que también es una creatura. De este modo se sostiene filosóficamente la creación del mundo e, implícitamente, se refuta en los mismos términos que el tiempo provenga de idéntica sustancia que Dios.

DR. CLAUDIO C. CALABRESE
Universidad FASTA (Argentina)

22. Agustín refiere *Daniel*, 3, 57-58 (“Benedicite, omnia opera Domini, Domino”) y el *Salmo* 148, 1-5 (“Laudate Dominum de caelis, laudate eum in excelsis. Laudate eum, omnes Angeli eius ...”).

23. *De civ. Dei*, XI, 10.

24. *Ibidem*.

25. Cf. *De civ. Dei.*, XII, 15 y *De Gen. ad litt.*, I,1,3.

26. Cf. *Confes.*, XII,11.

27. *De civ. Dei*, XI, 10.

28. Cf. *De Trinit.*, VIII, 5,7.