

San Agustín y el ateísmo moderno

San Agustín toca muy pocas veces y siempre de paso el problema del ateísmo. Le parece a San Agustín que el ateísmo es una locura de pocos: *insania ista paucorum est* (1). Piensa San Agustín que la razón humana, salvo contadas e indignas excepciones, siempre ha conocido a Dios como autor del universo: *Haec est vis verae divinitatis ut creaturae rationali iam ratione utenti non omnino ac penitus possit abscondi. Exceptis enim paucis in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum Deum mundi huius fatetur auctorem* (2). El ateo, para San Agustín, es un degenerado; la causa del ateísmo es el desorden moral: *afectioes corrumpunt animam et sic excaecant ut possit etiam dicere: non est Deus* (3). Según San Agustín, el problema no es la existencia de Dios, sino la naturaleza de Dios: *Deus ubique secretus est, ubique publicus; quem nulli licet ut est cognoscere, et quem nemo permittitur ignorare* (4).

Este juicio, absolutamente peyorativo, del ateísmo parece que descalifica de entrada a San Agustín para intervenir en el debate moderno sobre el mismo. Y sin embargo presentaré algunos textos agustinianos que, a mi juicio, arrojan no poca luz para comprender en profundidad el fenómeno del ateísmo en nuestro tiempo. En ellos, San Agustín formula, indirectamente, dos radicales y decisivas preguntas: ¿quién es (verdaderamente) ateo? ¿es posible (coherentemente) el ateísmo?

(1) «Pauci inveniuntur tantae impietatis, ut impleatur in eis quod scriptum est: Dixit stultus in corde suo: Non est Deus. Insania ista paucorum est. Sicut enim magna pietas paucorum est, ita et magna impietas nihilominus paucorum est». *Sermo* 69 3.

(2) *Ioan* 106 4.

(3) *Enarr* 13 2.

(4) *Enarr* 74 9.

I.—¿ES POSIBLE ODIAR A DIOS SIN CONOCERLE?

El texto del Tratado 90 *In Ioannis Evangelium* es breve y claro, y el orden de las ideas lineal, sin digresiones. Se abre con la exposición del problema. En el Evangelio, Cristo dice de sus enemigos: *nesciunt eum qui misit me*; y un poco más adelante: *qui me odit et Patrem meum odit*. De la confrontación de ambos textos surge un problema: *quomodo possint odisse quem nesciunt*. Si no conocen a Dios, ¿cómo pueden odiarle? Y si le odian a sabiendas, ¿cómo se dice que no le conocen?

«Si enim Deum non quod est ipse, sed nescio quid alium eum suspicantur aut credunt, et hoc oderunt; utique non ipsum oderunt, sed quod sua mendaci suspicione vel vana credulitate concipiunt: si autem quod est, hoc de illo sentiunt, quomodo eum nescire dicuntur?»

Vayamos por pasos, propone San Agustín. Consideremos primero el tema del amor/odio y conocimiento/desconocimiento en el ámbito interpersonal humano.

1. Es posible amar/odiar a un hombre a quien nunca hemos visto, si tenemos de él un conocimiento indirecto por testimonios ajenos, a condición, claro está, de que este testimonio sea verídico.

«De hominibus quidem fieri potest ut eos saepe quod numquam vidimus diligamus; ac per hoc nec illud a contrario impossibile est, ut eos quos numquam vidimus oderimus. Fama quippe de aliquo sermocinante seu bene seu male, fit non immerito ut amemus vel oderimus ignotum. Sed si fama sit verax, quomodo est de quo vera didicimus dicendus ignotus?... Haec itaque quoniam plerumque ad nos de absentibus vel etiam mortuis, sive fama sive litteris perforantur, hinc fit ut saepe quos numquam facie corporis vidimus (non tamen quos omnino nescimus) vel oderimus homines vel amemus».

2. Pero el testigo muchas veces se equivoca: *plerumque in eis nostra credulitas fallitur; quia nonnumquam et historia et multo magis fama mentitur*. Sobre todo si tenemos en cuenta que conocer a un hombre no es conocer su rostro o su conducta exterior, sino su interior, su conciencia, y ésta sólo el propio sujeto la conoce. ¿Qué hacer entonces? Si no puedes evitar el error sobre la conciencia ajena, dice San Agustín, evita al menos el error *sobre las cosas mismas*: *quia non possumus hominum indagare conscientiam, de ipsis rebus habeamus veram certamque sententiam*. ¿Qué quiere decir con esto? Lo explica claramente a continuación:

«Hoc est, ut si ille vel ille homo utrum sit impudicus pudicive nescimus, oderimus tamen impudicitiam et pudicitiam diligamus: et si illum vel illum iniustum esse iustumve nescimus, amemus tamen iustitiam et iniustitiam detestemur; non qua nobis ipsi errando confingimus, sed quas fideliter hanc appetendam illamque vitandam in Dei veritate conspiciamus».

En otras palabras, el conocimiento *del hecho* a veces se nos escapa: no sabemos si tal hombre es justo o injusto. Pero el conocimiento *del derecho* está siempre presente en nosotros; todo hombre conoce lo justo y lo injusto y puede, si quiere, amar la justicia y odiar la injusticia. No podemos evitar siempre el error acerca del hecho: a veces juzgamos injusto a un hombre que es justo. Pero siempre podemos evitar el error acerca del derecho: *ut recta sit improbatio vitiorum virtutumque probatio* (5).

3. Siendo esto así, puede suceder que en ocasiones nos equivoquemos en la apreciación del hecho y pensemos, por ejemplo, que tal hombre es injusto, cuando en realidad es justo. Y entonces ocurre un fenómeno extraño, a saber, que odiamos y amamos a la vez a este hombre.

«Res multum miranda et multum dolenda contingit, ut eum nonnumquam quem iniustum putamus et tamen iustus est et iustitiam in eo nescientes diligimus, devitemus, aversemur... et hominem bonum tamquam malum affligamus, quem nescientes amamus».

Odiamos la injusticia y, como pensamos que ese hombre es injusto, lo odiamos (6). Pero, como nuestro conocimiento es erróneo, odiamos lo que ese hombre no es, luego no lo odiamos a él. Por otro lado, amamos la justicia y, como ese hombre es realmente justo, resulta que sin saberlo lo amamos.

En este sentido puede decirse que es posible amar/odiar a un hombre sin conocerle. Odiamos al hombre injusto que no es, luego odiamos al que no conocemos. Amamos la justicia, luego amamos sin saberlo al hombre justo que es, luego amamos al que no conocemos.

«Sicut fieri potest ut homo bonus hominem bonum oderit nesciens vel potius diligat nesciens (ipsum enim diligit cum

(5) La distinción conocimiento de hecho / conocimiento de derecho está muy clara en *Trin IX 6 9* y *XIV 15 21*.

(6) Odiamos la injusticia que hay en él.

bonum diligit, quia id quod est ille hoc iste diligit); odierit autem nesciens non ipsum, sed quod putat esse ipsum: ita fieri potest ut etiam homo iniustus hominem odierit iustum, et dum aestimat se sui similem in iustum diligere, nesciens diligit ipsum; et tamen dum eum credit iniustum, diligit non ipsum sed quod putat esse ipsum».

4. Aquí termina la *exércitatio*, tan frecuente en los escritos de San Agustín (7). Antes de abordar el problema real (cómo se puede odiar a Dios sin conocerle), ha preparado el ánimo del oyente o lector, examinando un problema semejante, pero más sencillo: cómo podemos odiar a un hombre sin conocerle. De tal manera que ahora el problema real está prácticamente resuelto.

El hombre injusto frecuentemente piensa y proclama que ama a Dios. Pero el hombre injusto odia la verdad (en este contexto verdad equivale a justicia), porque la verdad condena la injusticia: *cum esse volunt mali, nolunt esse veritatem qua damnantur mali* (8). Pero Dios es la Verdad y la Justicia. Luego el hombre injusto, que dice amar a Dios, en realidad odia a Dios, odia a un Dios a quien no conoce.

«Si interrogarentur Iudaei, utrum diligerent Deum, quid se aliud quam diligere responderent, nec ex animo mentientes, sed errando potius opinantes? Quomodo enim diligerent Patrem veritatis qui haberent odio veritatem? Nolunt enim sua facta damnari, et hoc habet veritas ut talia facta damnentur: tantum igitur oderunt veritatem quantum oderunt suas poenas quas talibus irrogat veritas. Nesciunt autem illam esse veritatem quae tales quales ipsi sunt damnat: oderunt ergo quam nesciunt».

5. El texto de San Agustín se puede completar examinando la otra cara del problema: *¿es posible amar a Dios sin conocerle?*

El mismo razonamiento que ha utilizado San Agustín para mostrar que el hombre injusto que dice amar a Dios en realidad le odia, puede servir para mostrar que el hombre justo que odia a Dios (o no cree en él), en realidad le ama.

En efecto, este ateo justo niega a Dios, porque piensa que es injusto, pero ama la justicia con una entrega no pocas veces admirable. Pero Dios es la Justicia misma. Luego el hombre (ateo) justo en realidad ama a Dios, ama a un Dios a quien no conoce.

(7) Cf. H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris 1949), pp. 299-327.

(8) Cf. *Enarr* 52 2 y *Epist* 145 4.

Péguy, en su juventud, fue uno de estos ateos entregados en cuerpo y alma a la causa de la justicia. Cuando más tarde, recordada la fe cristiana, vuelve la vista atrás, escribe de aquellos años: «La Justice et la Vérité que nous avons tant aimées, à qui nous avons donné tout, notre jeunesse, tout, à qui nous nous sommes donnés tout entiers pendant tout le temps de notre jeunesse n'étaient point des vérités et des justices de concept... Elles étaient chrétiennes..., elles étaient des justices et des vérités, *une* Justice et *une* Vérité *vivantes*. Et de tous les sentiments qui ensemble nous poussèrent... une vertu était au coeur, et c'était la vertu de la charité» (9).

II. — ¿ES POSIBLE AMAR A DIOS SIN CONOCERLE?

1. En el Tratado 9 *in Epistolam Ioannis* (n. 10), San Agustín se pregunta: ¿quién ama al hermano, ama a Dios? Y responde: sí, necesariamente. Lo prueba con un argumento casi en forma: quien ama al hermano, ama el Amor; pero quien ama el Amor, ama a Dios (porque Dios es el Amor); luego quien ama al hermano, ama a Dios.

«Qui diligit fratrem, diligit et Deum? Necessè est ut diligit Deum, necessè est ut diligit ipsam dilectionem. Numquid potest diligere fratrem, et non diligere dilectionem? Necessè est ut diligit dilectionem. Quid ergo, qui diligit dilectionem, ideo diligit Deum? Utique ideo, diligendo dilectionem, Deum diligit... Si Deus est dilectio, quisquis diligit dilectionem, Deum diligit».

Por tanto, concluye lapidariamente San Agustín, quien dice que ama a Dios y no ama al hermano, no ama a Dios; y quien ama al hermano, aunque piense que no ama a Dios, ama a Dios.

«Non potes dicere: Diligo fratrem, sed non diligo Deum. Quomodo mentiris si dicas: Diligo Deum, quando non diligis fratrem; sic falleris, quando dicis: Diligo fratrem, si putes quia non diligis Deum. Necessè est qui diligis fratrem, diligas ipsam dilectionem; dilectio autem Deus est: necessè est ergo ut Deum diligit quis quis diligit fraterum».

(9) *Notre jeunesse*. Cit. por B. GUYON, *Péguy devant Dieu* (París 1974), p. 52. Véase un texto paralelo a *Ioan 90* en *Epist 20 2*.

En este segundo texto (comentario a la Carta de San Juan) hay, respecto del primero (comentario al Evangelio), una diferencia de matiz. En aquél San Agustín decía: quien dice que ama a Dios y odia la Justicia, en realidad odia a Dios, odia a un Dios *a quien no conoce*. En el presente texto, San Agustín dice: quien ama al hermano, ama el Amor; luego lo conoce; luego conoce a Dios, porque Dios es el Amor; luego quien ama al hermano, *conoce a Dios*. Más exactamente, el texto procede negativamente y en él San Agustín responde a los que afirman que nunca han conocido a Dios: no conocen a Dios, porque no conocen el Amor; pero no conocen el Amor, porque no aman al hermano; luego no conocen a Dios, porque no aman al hermano.

«Quare non videt Deum? Quia non habet ipsam dilectionem. Ideo non videt Deum, quia non habet dilectionem; ideo non habet dilectionem, quia non diligit fratrem: propterea ergo non videt Deum, quia non habet dilectionem. Nam si habeat dilectionem, Deum videt, quia Deus dilectio est».

En resumen, pues, quien ama al hermano, conoce y ama el Amor y, por tanto, conoce y ama a Dios.

2. Un texto semejante, algo más extenso y pormenorizado, se halla en el libro VIII del *De Trinitate* (cap. 8, n. 12). Este libro quiere responder, precisamente, a la pregunta: ¿es posible amar a Dios sin conocerle? (10).

Primero San Agustín asienta su tesis, que ya conocemos: quien ama al hermano, ama el Amor y conoce el Amor; luego ama y conoce a Dios.

«Nemo dicat: Non novi quid diligam. Diligat fratrem et diliget eandem dilectionem. Magis enim novit dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit. Ecce iam potest notiozem Deum habere quam fratrem: plane notiozem, quia praesentiozem; notiozem, quia interiorem; notiozem, quia certiozem».

Después San Agustín desarrolla su pensamiento y prueba sucesivamente las dos partes de su tesis. En primer lugar, que quien

(10) Si nadie puede amar lo que ignora, ¿cómo es posible que amemos a Dios, como se nos manda en la Escritura, dado que nunca le hemos conocido? Todo el libro intenta una respuesta a esta pregunta. Cf. J. PEGUEROLES, «El fundamento del conocimiento de la verdad, en San Agustín: la *memoria Dei*», en *Pensamiento* 29 (1973), pp. 15-17.

ama al hermano ama a Dios (11). Para amar el Amor, antes hay que amar, antes tiene que haber Amor. Pero el Amor siempre es amor de alguien (el amor, lo mismo que el conocimiento, es intencional) (12). Luego sólo quien ama al hermano, puede amar el Amor.

«Cum diligimus caritatem, aliquid diligentem diligimus, propter hoc ipsum quia diligit aliquid. Ergo quid diligit caritas, ut possit etiam ipsa caritas diligi? Caritas enim non est, quae nihil diligit. Si autem se ipsam diligit, diligat aliquid oportet, ut caritatem se diligat. Sicut enim verbum indicat aliquid, indicat enim se ipsum, sed non se verbum indicat, nisi se aliquid indicare indicet: sic et caritas diligit quidem se, sed nisi se aliquid diligentem diligat, non caritatem se diligit. Quid ergo diligit caritas, nisi quod caritate diligimus? Id autem, ut a proximo provehamur, frater est».

Pero Dios es el Amor: *dilectionem non solum ex Deo, sed Deum esse*. Luego quien ama el Amor (porque ama al hermano), ama a Dios.

«Cum ergo de dilectione diligimus fratrem, de Deo diligimus fratrem: nec fieri potest ut eandem dilectionem non praecipue diligamus, qua fratrem diligimus... Deum certe diligit, qui diligit dilectionem: dilectionem autem necesse est ut diligat, qui diligit fratrem».

Segunda parte de la tesis agustiniana: que quien ama al hermano, conoce a Dios. San Agustín lo prueba concisamente: la única causa del desconocimiento de Dios es el desamor del hermano. La razón es siempre la misma: Dios es el Amor; consecuentemente, quien no ama al hermano, no conoce el Amor y, por tanto, no conoce a Dios.

«Haec illi est causa non videndi Deum, quod non diligit fratrem... Fratrem autem videt humano visu, quo videri Deus non potest. Sed si eum quem videt humano visu, spiritali caritate diligeret, videret Deum, qui est ipsa caritas, visu interiore quo videri potest. Itaque qui fratrem

(11) Da por supuesto san Agustín, en este contexto, que sólo es amor verdadero el amor ordenado (*dilectio, caritas*). Su razonamiento no puede aplicarse evidentemente al amor desordenado (*cupiditas*), que en realidad no es amor, sino egoísmo.

(12) Cf. *Trin* IX 2 2: «Non enim amo amorem, nisi amantem amem: nam non est amor, ubi nihil amatur».

quem videt non diligit, Deum, quem propterea non videt, quia Deus dilectio est, qua caret qui fratrem non diligit, quomodo potest diligere?

Lo mismo que antes, la conclusión es que, quien ama al hermano, conoce y ama a Dios.

III.—LA CONDICION DE POSIBILIDAD DE LA NEGACION DE DIOS

1. Frente al problema del mal, surge en muchos la vehemente sospecha: ¿no será Dios injusto? Un Dios que permite el mal, que calla ante el sufrimiento del inocente, ¿puede ser justo? San Agustín, en su comentario al salmo 61 (n. 21), responde: no sabemos muchas veces por qué Dios hace lo que hace, pero sabemos que no hay ni puede haber injusticia en Dios. Sigue, en esbozo, un argumento estrictamente filosófico, para demostrar la justicia de Dios.

Cuando acusamos a Dios de injusto, ya conocemos la justicia. Mal podríamos distinguir lo justo de lo injusto, si no conociéramos la justicia.

«Ecce reprehendis Deum quasi de iniquitate: non reprehenderes iniquitatem nisi videndo iustitiam. Reprehensor iniquitatis esse non potest qui non cernit iustitiam, cui comparatam reprehendat iniquitatem. Unde enim scis quia hoc iniustum est, nisi scias quid sit iustum? Quid si enim iustum est et hoc quod dicis iniustum? Absit, inquis, iniustum est: et clamas quasi videntibus oculis, videns hoc iniustum esse utique ex aliqua regula iustitiae, cui comparans hoc quod vides pravum, et cernens non convenire rectitudini regulae tuae, reprehendis; tamquam artifex discernens iustum ab iniusto».

Ahora bien, ¿dónde hemos conocido la Justicia? ¿De dónde procede el conocimiento de la Justicia? ¿Es quizá una invención nuestra? Pero, ¿cómo podríamos, injustos como somos, inventar la Justicia?

«Ergo quaero a te: Iustum hoc esse unde vides? Ubi, inquam, vides hoc iustum, quo viso, reprehendis iniustum? Unde illud nescio quid, quo aspergitur anima tua, ex multis partibus in caligine constituta, nescio quid hoc quod coruscet menti tuae? Unde hoc iustum? Itane non habet

fontem suum? A te tibi est quod iustum est et tu tibi potes dare iustitiam? Nemo sibi dat quod non habet... Ubi est ergo ista iustitia?» (13).

Sólo Dios puede ser el origen de nuestro conocimiento de la Justicia: *ibi invenies fontem iustitiae*.

Consecuencia final: ¿cómo puede ser injusto Dios, si de él procede nuestra noción de Justicia con la que juzgamos de lo justo y lo injusto?

«Si enim tu de rore exiguo iudicare vis quod iustum est et quod iniustum est, numquid iniquitas apud Deum, unde ad te manat tamquam de fonte iustitia, in quantum iustum sapis, cum ex multis partibus inique desipias?»

2. El texto que acabo de exponer no es más que una variante de la prueba agustiniana de la existencia de Dios. Esta prueba tiene el siguiente esquema: conocemos lo inmutable (= lo Absoluto), luego existe lo inmutable. Procede de la *idea* (de lo inmutable, de lo absoluto) a la *causa de la idea*: si conocemos la Justicia, es que existe la Justicia.

El punto de partida es el *juicio* (de verdad, de justicia...) y se busca la condición de posibilidad del mismo. Es un hecho que juzgamos de lo justo y lo injusto. Pero todo juicio supone el conocimiento de la Ley, en todo juicio se establece una comparación (*comparans*) entre el caso concreto y la ley general. Luego hay en nosotros un conocimiento dado de la Ley, de la Justicia, condición de posibilidad de nuestros juicios morales.

Ahora bien, el origen de este conocimiento no puede ser empírico: la experiencia (los entes) es imperfecta y mudable, la Justicia en cambio es perfecta e inmutable (una Justicia cambiante no sería la Justicia). Luego existe una Justicia inmutable, condición de posibilidad de nuestro conocimiento de la Justicia.

Una célebre página de *Las confesiones* resume breve y claramente este proceso agustiniano para probar a Dios:

«Quaerens unde approbarem pulchritudinem corporum sive caelestium sive terrestrium et quid mihi praesto esset integre de mutabilibus iudicanti et dicenti: Hoc ita esse debet, illud non ita, hoc ergo quaerens, unde iudicarem, cum ita iudicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem supra mentem meam commutabilem... [La

(13) Cf. *Trin* XIV 15 21.

razón se pregunta] quo lumine aspergeretur (14), cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile praefendum esse mutabili, unde nosset ipsum incommutabile (quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certa praepo-neret) et pervenit ad id quod est in ictu trepidantis aspectus» (15).

En conclusión, Dios no puede ser injusto, porque es el origen y la razón de nuestro conocimiento de la Justicia. Una vez más hallamos en el fondo del pensamiento agustiniano la participación platónica. Toda participación lógica (nuestro conocimiento de la Justicia) y toda participación óptica (nuestra justicia real) sólo se explican por la existencia de una Justicia principal y original, de la que ambas proceden. Ahora bien, si nuestra justicia es originada, ¿cómo va a ser injusto el Origen? Si nuestra justicia es parcial, ¿cómo va a ser injusto el Todo? (16).

3. Señalemos finalmente una consecuencia que saca San Agustín del razonamiento anterior. Si Dios es justo, si Dios es la Justicia, si Dios es la Verdad, el Bien..., en una palabra, la Ley, se sigue que no podemos juzgar a Dios. El conocimiento participado que tenemos de la Justicia y de la Verdad nos permite juzgar de las verdades y los valores singulares, pero la Ley con que los juzgamos no puede ser juzgada. De los entes mudables podemos decir: *deben ser así*. Pero la Justicia y la Verdad no *deben ser*, sino que *son*.

En *De libero arbitrio*, observa San Agustín que todo lo juzgamos según la Verdad, pero que nunca juzgamos a la Verdad:

«Iudicamus haec [los seres mudables] secundum illas interiores regulas veritatis, quas communiter cernimus: de ipsis vero nullo modo quis iudicat. Cum enim quis dixerit aeterna temporalibus esse potiora, aut septem et tria decem esse, nemo dicit ita esse debuisse, sed tantum ita esse cognoscens non examinatur corrigit, sed tantum laetatur inventor» (17).

(14) Es el mismo verbo que encontramos en *Enarr* 61.

(15) *Con* VII 17 23. Cf. *Mus* VI 12 36: «Unde credendum est animae tribui quod aeternum est et incommutabile, nisi ab uno aeterno et incommutabili Deo?».

(16) Este razonamiento, que prueba a Dios a partir de su idea en el hombre, tiene inesperadas consecuencias. Todo ateo es ateo «gracias a Dios». La noción del Absoluto, que el ateo absolutamente niega, procede del Absoluto. El mismo hecho del ateísmo resulta sorprendente, como sería sorprendente que, en un mundo de ciegos de nacimiento, se negase la existencia de la luz...

(17) *LArb* II 12 34.

En *De vera religione*, de modo semejante, una vez demostrada la existencia de la Verdad y la Ley inmutable, señala San Agustín que todo lo juzgamos según ella, pero que nunca la juzgamos a ella: *de qua iudicare nullo modo potest*.

«Quare illa [las leyes inmutables] ita sint, nullus potest dicere: nec ita debere esse quisquam sobrie dixerit, quasi possint esse non ita».

«Aeternam legem mundis animis fas est cognoscere, iudicare non fas est» (18).

Finalmente, en el comentario al salmo 146, explica San Agustín que, siendo Dios el Número, no puede ser numerado. ¿Con qué vamos a medir la Medida con que lo medimos todo?

«Numero numerantur quaecumque numerantur. Si quidquid numeratur numero numeratur, numeri non potest esse numerus, numerari numerus nullo pacto potest... Quis ipsam mensuram et ipsum numerum et ipsum pondus, ubi Deus omnia disposuit, aut numerare potest aut metiri aut appendere?» (19).

En resumen, el ateo que niega a Dios, pero ama la justicia, ama a Dios sin conocerle, porque Dios es la Justicia. Y el ateo que niega la Justicia de Dios, necesita que la Justicia absoluta (= Dios) exista, para que su misma negación tenga sentido (20).

IV.—SAN AGUSTIN Y FEUERBACH: CONVERGENCIAS Y DIVERGENCIAS

A primera vista, el pensamiento de San Agustín y el pensamiento de Feuerbach, en lo que respecta al problema de Dios, parecen oponerse diametralmente.

San Agustín dice: la afirmación de los atributos implica la afir-

(18) *VRel* 31 57-58.

(19) *Enarr* 146 11.

(20) En el comentario al salmo 61, a continuación de la reflexión filosófica, San Agustín aborda, en el n. 22, la reflexión teológica. Una vez establecido que Dios es justo, todavía cabe una pregunta: ¿por qué Dios permite el mal? No lo sé, contesta San Agustín: *consilium Dei tibi dicere non possum*. Pero hay un caso en que sí nos ha sido revelada la intención de Dios. Es el caso de Cristo, el Justo que sufrió y murió a manos de los injustos: «quanta bona egit passio Domini..., quanta bona facta sunt iusti de malo iniusti!» Véase el texto.

mación del Ser (de Dios). Es decir, si conocemos y afirmamos la Verdad y la Justicia, hemos de afirmar el Ser de la Verdad y de la Justicia, hemos de afirmar a Dios.

Feuerbach en cambio dice: la negación del Sujeto no implica la negación de los Predicados. O lo que es lo mismo: la afirmación de los Predicados no implica la afirmación del Sujeto (Dios). Es decir, uno puede negar a Dios y seguir afirmando el valor absoluto de la Verdad y de la Justicia.

«El verdadero ateo es aquel para quien los predicados del ser de Dios, es decir, el amor, la sabiduría, la justicia, no son nada; pero no aquel para quien el sujeto de estos predicados no es nada. Y la negación del sujeto no es de ninguna manera necesariamente la negación de los predicados. Los predicados tienen una significación propia, independiente; por su valor fuerzan al hombre a reconocerlos; ellos son su propia afirmación, su propia garantía» (21).

En realidad sin embargo hay más de una coincidencia entre San Agustín y Feuerbach en lo que se refiere a la relación entre el Ser de Dios y los Atributos de Dios.

En primer lugar, coinciden en el hecho, en el reconocimiento y constatación del hecho: la negación (Feuerbach) o el desconocimiento (San Agustín) de Dios no implica la negación de la Verdad y de la Justicia. La afirmación de Iván Karamazof, recogida por Sartre (y presente en otros términos en Nietzsche): *si Dios no existe, todo está permitido*, filosóficamente es infundada y errónea. Aun en la hipótesis de la no existencia de Dios, el hombre, so pena de no ser humano, seguiría sometido (bien es verdad que inexplicablemente) a los primeros principios teóricos (lógicos) y prácticos (éticos); la Verdad y la Justicia seguirían imponiéndose como valores absolutos (22).

En segundo lugar, San Agustín y Feuerbach coinciden en la búsqueda del *fundamento*. Los Atributos o los Predicados sólo

(21) *Das Wesen des Christenthums*, en L. FEUERBACH, *Sämtliche Werke* (Edición de Bolin-Jodl), vol. VI, p. 26. Puede verse, sobre el tema, uno de los más recientes estudios del pensamiento feuerbachiano: M. CABADA, *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach* (Madrid 1975), pp. 23ss y 104ss.

(22) El conocimiento del valor y de la obligación moral antecede al conocimiento de Dios y es fundamento de ese conocimiento (*ratio cognoscendi*). Pero, una vez conocido, Dios aparece como el fundamento del valor moral y de la obligación (*ratio essendi*). Es en el fondo la tesis de KANT, tradicional en este punto, y antes de SUÁREZ, y general hoy día dentro del pensamiento filosófico cristiano. Cf. R. SCHAEERER, «Si Deu n'existe pas...», en *Revue de Théol. et Phil.* 17 (1967) 93-110; P. SUÑER, «Los constitutivos de la ley natural en Suárez», en *Miscelánea Comillas* 54 (1970) 195-245.

pueden existir en el Ser o en el Sujeto. Los valores de Verdad y de Bien, incólumes aun la hipótesis atea, necesitan ser fundados.

En este punto divergen los dos pensadores, en la respuesta a la pregunta: ¿cuál es el fundamento, cuál es el Ser de los Atributos, cuál es el Sujeto de los Predicados? San Agustín contesta: Dios. Feuerbach contesta: la Humanidad (23).

¿Cuáles son las razones de la tesis agustiniana? Brevemente, San Agustín razona así: el hombre (o el mundo) no puede ser el fundamento de la Verdad y del Bien, porque el hombre (y el mundo) es mudable, y la Verdad y el Bien son inmutables; el hombre es contingente (simplemente es, pertenece al nivel del hecho), y la Verdad y el Bien son necesarios (*deben sér*, pertenecen al nivel del *derecho*), etc. (24).

¿Cuáles son las razones de la tesis feuerbachiana? Razones teóricas, ninguna. Se trata de una opción. Los padres del ateísmo moderno (Nietzsche, Feuerbach, Marx...) no demuestran nada, se limitan a negar resueltamente a Dios, para poder afirmar resueltamente al hombre («si hay Dios, no hay hombre»); con indignación, con entusiasmo, pero sin pruebas. O en todo caso con unas pruebas absolutamente endebles desde el punto de vista metafísico. El caso de Feuerbach es particularmente asombroso, porque Feuerbach, en el Apéndice a *La esencia del Cristianismo*, demuestra conocer los grandes textos de los grandes pensadores cristianos, que fundan los Atributos de Dios. Pero Feuerbach ha optado por leerlos al revés. Dios es para él la Humanidad. Y los Predicados de Dios son Predicados de la Humanidad. Las posibles y graves objeciones metafísicas (el ente o el conjunto de los entes, ¿pueden fundar los Atributos del Ser? ¿puede lo relativo fundar lo absoluto y lo condicionado, lo incondicionado?) o las ignora o las desdénia: *sit pro ratione voluntas*. Para afirmar al hombre, hay que negar a Dios (25).

Pero volvamos, para terminar a las coincidencias. Si del pensamiento de Feuerbach eliminamos el ateísmo, la tesis feuerba-

(23) «En [un] sentido radical (de negación de los predicados y no solamente del sujeto) Feuerbach no se considera a sí mismo ateo; él niega únicamente el sujeto, o mejor, niega que este sujeto sea Dios; el único sujeto de los predicados *divinos* es el hombre». M. CABADA, O. c., p. 105.

(24) La prueba «agustiniana» de la existencia de Dios procede siempre de los atributos absolutos al ser (existencia) del Absoluto. Cf. J. PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de San Agustín* (Barcelona 1972), pp. 29-38; Id., «La prueba agustiniana de la existencia de Dios en algunos textos menores», en *Espíritu* 26 (1977) 99-112.

(25) Las razones de FEUERBACH (lo mismo que las de NIETZSCHE o las de MARX) contra el cristianismo son fundamentalmente prácticas; son los hechos, a saber, la religión inauténtica y la religión patológica de tantos cristianos modernos de mero nombre. Cf. M. CABADA, O. c., p. 130ss.

chiana es verdadera: en el orden práctico (de la acción moral) y para nosotros (*quoad nos*), en Dios son más importantes los Predicados que el Sujeto. Reencontramos entonces en Feuerbach las mismas afirmaciones de San Agustín: quien niega el Ser (Dios), pero ama los Atributos (la Justicia, el Amor...), en realidad afirma y ama el Ser; y quien afirma el Ser, pero no ama sus Atributos, en realidad ni afirma ni ama el Ser (26).

JUAN PEGUEROLES, S. I.

(26) Cf. J. DE FINANCE: «Si due uomini di cui l'uno misconosce l'Assoluto del valore, l'Ideale pratico, pur affermando o concedendo l'esistenza di un Essere supremo, mentre l'altro riconosce l'Assoluto del valore, ma non vede la necessità di porlo come sussistente e personale, è il primo ad essere, in fondo, più autenticamente ateo».