

TEMA 4. LA PATRÍSTICA

Se conoce como Patrística al conjunto de escritos doctrinales de los primeros siglos del cristianismo, cuya intención era definir el dogma, unificar las distintas interpretaciones del cristianismo y promocionar la doctrina cristiana, en la mayoría de los casos exponiéndola en un lenguaje filosófico que la hiciera aceptable para las clases cultas del mundo grecorromano. Aunque la Iglesia Católica reserva el término “patrística” para aquellos autores cuyas doctrinas son actualmente aceptadas por la Iglesia, a diferencia de otros autores cristianos de la misma época que posteriormente fueron declarados herejes, nosotros utilizaremos aquí el término como denominación del periodo, e incluiremos en él a todos los autores cristianos, ya sean considerados ortodoxos o heterodoxos.

En sentido estricto, la Patrística pertenece al periodo antiguo de la filosofía, ya que se desarrolla entre el siglo I y el V d.c. Pero dado que la filosofía medieval es fundamentalmente filosofía cristiana, y dado que dicha filosofía tiene su base en la obra de los autores de este periodo, sobre todo en la doctrina de S. Agustín, es preferible estudiar la patrística junto a las escuelas filosóficas medievales, ya que forman un conjunto orgánico bien diferenciado tanto de la filosofía grecorromana anterior (de la que sin embargo, como veremos, la patrística toma muchos elementos) como de la filosofía moderna posterior que, a partir del humanismo renacentista, deja de tener por tema central la teología, lo cual constituía una característica clave de la filosofía escolástica medieval.

1. El ascenso del cristianismo

El cristianismo fue inicialmente una secta judía, y como tal reunía la misma serie de influencias que el resto de las sectas judías. Esas influencias provenían de las sucesivas dominaciones a que se había visto sometido el reino de Judá. A comienzos del siglo VI a.c. Judá fue anexionada al imperio babilónico, y buena parte de su población (en especial las clases altas) fueron deportadas a Babilonia, en donde el judaísmo entró en contacto con la mitología mesopotámica (relatos bíblicos como la creación de Adán y Eva, el diluvio o la torre de Babel tienen claros antecedentes en esta mitología). En el año 546 a.c. los persas conquistaron Mesopotamia, y permitieron regresar a Jerusalén a los judíos deportados. Judá se integró en

el imperio persa, y recibió importantes influencias de la religión oficial persa, el zoroastrismo: la creencia en una batalla escatológica entre el Bien y el Mal, la personificación de este último en la figura del Diablo y la esperanza en un juicio final que supondrá la total victoria del Bien sobre el Mal provienen de la religión mazdeísta (o zoroastrismo). Cuando Alejandro Magno conquistó Persia, el reino de Judá, que pertenecía a este imperio, pasó a formar parte de los reinos helenísticos. En un primer momento el territorio palestino se integró en el reino ptolemaico de Egipto. Muchos judíos emigraron a Alejandría y allí formaron una importante colonia. Estos judíos siguieron practicando su religión, pero culturalmente se helenizaron, hasta el punto de traducir los textos bíblicos al griego en el siglo III a.c. En esa traducción se introdujeron términos como “logos”, “physis”, “arjé”, etc., que provenían de la filosofía griega, e incluso el mismo término que se empleaba para referirse a la divinidad (elohim) fue traducido por “theos”, que no es sino el nombre de Zeus y el que utilizaron los filósofos griegos para referirse a sus concepciones más abstractas sobre la divinidad. La conocida como “Biblia de los Setenta” fue la traducción griega que circuló entre las colonias judías esparcidas por todo el mundo helenístico, y fue también la que emplearon los primeros cristianos fuera de Israel. De este modo, mucho antes de que surgiera el cristianismo ya se estaba produciendo una helenización de la religión judía.

Pero no todas las sectas judías aceptaban la influencia de la cultura griega. A finales del siglo III a.c. Judá pasó a pertenecer al reino helenístico de los seleúcidas. Esta dinastía intentó helenizar a la fuerza a la población judía, y se llegó a imponer el culto a los dioses griegos en el interior del templo de Jerusalén y a prohibir la práctica de la circuncisión. Esto provocó una revuelta nacionalista (narrada en la Biblia en Macabeos I y II) que finalmente logró la independencia del reino en el año 142 a.c. Roma había apoyado esta revuelta para debilitar al reino seleúcida, y reconoció a la dinastía de los Macabeos. Pero la inestabilidad generada en la zona por las continuas luchas internas llevó a Roma a intervenir y convertir el reino de Judá en provincia romana en el año 63 a.c. Los judíos conservaban un rey, sometido a la autoridad de Roma, y sus instituciones religiosas (el Sanedrín).

Cuando surgió el cristianismo existían en Judá varias sectas que, entre otras cosas, se diferenciaban por su aceptación o rechazo de la cultura grecorromana. Los saduceos representaban la línea de pensamiento más conservadora y antihelenística, propia de la clase sacerdotal, y fueron la doctrina más cercana a la monarquía macabea, aunque también ostentaron el poder en el Sanedrín protegido por los ocupantes romanos. Sólo reconocían los cinco primeros libros de la Biblia (el Pentateuco) y rechazaban la inmortalidad del alma, la resurrección¹ y la existencia de ángeles y demonios, así como la creencia en la venida del Mesías, por considerar que estas creencias eran contaminaciones provenientes de las religiones persa y griega. Los fariseos también colaboraron en la revuelta de los macabeos. Creían en la inmortalidad del alma y en la resurrección, en los ángeles y demonios y en el Mesías, y defendían que la salvación se obtenía por medio del cumplimiento estricto de la Ley (tanto la escrita en la Torá como la de tradición oral). Los esenios es la secta más parecida al cristianismo, hasta el punto que algunos historiadores defienden que tanto Juan Bautista como Jesucristo fueron esenios. Vivían en comunidades practicando una vida muy ascética y célibe (esto último es totalmente ajeno al resto de sectas judías, tanto anteriores como posteriores,

¹ .- Las religiones místicas griegas están basadas todas ellas en un mito de muerte y renacimiento de un dios. Frente a los cultos públicos de las polis griegas, centrados en la religión de los dioses olímpicos, los misterios eran cultos más privados, en los que era necesario iniciarse para participar. Por medio de los rituales, consistentes la mayoría de las veces en la ingestión de una comida o una bebida que representaba al dios, el iniciado se identificaba con este y podía participar en la resurrección. Los cultos de Dionisios (como los famosos misterios de Eleusis, cerca de Atenas) y Adonis eran de este tipo, y posteriormente, en el mundo helenístico, otros cultos, como el del dios egipcio Osiris o el dios persa Mitra, adquirieron este carácter místico y salvífico.

aunque sí tiene precedentes en algunas escuelas filosóficas griegas). Tenían las propiedades en común, y practicaban un ritual de comida comunitaria que recuerda poderosamente al ágape cristiano, origen de la eucaristía actual. Rechazaban a la casta sacerdotal oficial (es decir, a los saduceos) y los sacrificios en el Templo de Jerusalén, por considerar que este estaba contaminado por esos sacerdotes impíos. En su lugar, realizaban “sacrificios espirituales”, es decir, incruentos. Rechazaban el divorcio y las segundas nupcias (algo que no hacía la religión judía y que sí haría el cristianismo), y creían en la inmortalidad del alma y la resurrección.

Los cristianos eran en principio una secta judía más, que compartía muchas creencias con otras sectas, especialmente los esenios y los fariseos. Lo que hizo diferente al cristianismo fue su actitud frente a los gentiles, esto es, los no judíos. Las sectas judías estaban extendidas por el mundo helenístico, en especial la farisea, y captaban a miembros que no eran de ascendencia judía, pero les exigían convertirse al judaísmo, lo cual se realizaba por medio del ritual de la circuncisión. En el año 48 d.c. la nueva secta cristiana llevó a cabo una reunión para decidir sobre cuestiones doctrinales que está recogida en los “Hechos de los apóstoles”. En ella se enfrentaron dos posturas, la defendida por Santiago, uno de los apóstoles y patriarca de Jerusalén, que mantenía que los nuevos conversos debían aceptar las leyes judías, y por otra parte la apoyada por Pablo de Tarso, un antiguo fariseo convertido al cristianismo, que creía que los gentiles que se hiciesen cristianos no tenían por qué obedecer la ley judía sino tan sólo la nueva ley traída por Cristo (lo que en la práctica se simbolizaba en que esos cristianos gentiles no tenían que hacerse la circuncisión). Finalmente, se impuso la opinión de S. Pablo, un judío muy helenizado (disfrutaba de la ciudadanía romana) que quería extender la doctrina cristiana entre los gentiles. De este modo el cristianismo se fue separando cada vez más del judaísmo, hasta considerarse una religión diferente, y más afín culturalmente al mundo romano que a sus orígenes hebreos. Cuando los romanos destruyeron el templo de Jerusalén en el año 70 d.c. y dispersaron a la población judía, los vínculos entre cristianismo y judaísmo quedaron definitivamente rotos. De hecho, los cristianos interpretaron la destrucción del Templo como un castigo divino por la ejecución de Cristo y como el símbolo de que la antigua alianza desaparecía para ser substituida por la nueva alianza cristiana. El estado que se identificaría con dicha alianza no sería ya el pequeño reino judío, sino el imperio romano, que debía extenderse a todo el mundo. El cristianismo, como el imperio, era “universal” (kathólikos).

El cristianismo comenzó a expandirse por el imperio romano, al comienzo de forma muy lenta, prioritariamente en las grandes ciudades. Al principio el cristianismo no disponía de textos sagrados comunes, de tal modo que la iglesia de cada ciudad se procuraba sus propios textos pidiendo a algún discípulo directo de Cristo (o en su defecto a alguien lo más relacionado posible con el núcleo cristiano original) que se lo redactase. A partir del año 60 d.c. y hasta mediados del siglo siguiente aparecieron multitud de evangelios, cartas y apocalipsis, utilizados por iglesias locales. En esos escritos había importantes diferencias doctrinales, y muchos de ellos tenían influencias considerables de la corriente gnóstica (de la que hablaremos más adelante) y de las diversas escuelas filosóficas grecorromanas. El cristianismo de los dos primeros siglos no era, por tanto, monolítico, sino que contenía una gran cantidad de tendencias y sectas locales. No existía tampoco una jerarquía eclesiástica, sino que la dirección de la iglesia local recaía en los ancianos (como ocurría entonces en el judaísmo) y no en miembros especializados. Existen ya funciones para las que se eligen a determinados miembros de la comunidad, como los obispos (originalmente sólo se ocupaban de la administración económica de la comunidad), presbíteros (originalmente, se trataba del consejo de ancianos) y diáconos (originalmente, un consejo de siete miembros que asistía al obispo), pero hasta mediado el siglo II d.c. no adquirirá la figura del obispo sus tintes monárquicos, como jefe en solitario de la iglesia local (ahora ya con capacidad de decisión

doctrinal), aunque aún elegido por su propia comunidad, y no nombrado por una instancia superior.

La situación cambió cuando empezó a establecerse un canon, esto es, una lista de los escritos cristianos admitidos por la Iglesia, considerándose los escritos no recogidos en esa lista como “apócrifos” (y por lo tanto, doctrinalmente falsos). El primer canon conocido data aproximadamente del año 180 d.c., aunque en él se recogen algunos escritos que actualmente no son canónicos y se duda de la autenticidad de algunos posteriormente tan importantes como el evangelio de S. Juan (el canon definitivo no se estableció hasta el siglo IV). Para tomar estas decisiones los obispos se reunían, constituyendo así los primeros concilios, que en ningún caso eran ecuménicos (es decir, no abarcaban toda la ecumene = tierra habitada) sino que tenían un carácter más limitado.

En el siglo III la organización de la Iglesia dejará de ser local. Anteriormente a esta fecha los obispos se ocupaban sólo de su ciudad, pero a partir de la división del imperio en provincias civiles durante el reinado de Diocleciano, la Iglesia agrupó las distintas ciudades en provincias eclesiásticas, calcadas de las civiles, copiando así la estructura organizativa del estado romano. Cada provincia era gobernada por un obispo establecido en la ciudad más importante del territorio, al que originalmente se denominó obispo metropolitano y que es el origen de la figura del arzobispo. Estos obispos metropolitanos tenían autoridad sobre el resto de obispos de su diócesis, y finalmente acabaron interviniendo en su elección, en detrimento de la comunidad.

La unificación de la doctrina (con la consiguiente división de los grupos cristianos en ortodoxos y heterodoxos, o herejes), la creación de una clase sacerdotal y su jerarquización, siguiendo el modelo organizativo y administrativo del imperio, posibilitaron una gran expansión del cristianismo a partir del siglo III. Además, el cristianismo fue extendiéndose cada vez más entre las clases altas. Aunque desde sus comienzos el cristianismo había tenido miembros entre las clases pudientes, su progresiva separación de la religión judía (y por tanto de las prácticas y prohibiciones de esta religión) y su organización, cada vez más semejante a la del mundo helenístico, lo hacían más aceptable para las clases altas. El final de este proceso fue la institución del cristianismo como religión oficial del imperio romano.

Durante los dos primeros siglos de existencia del cristianismo, este mantuvo difíciles relaciones con la religión romana y a menudo fue considerado como una religión ilegal, y por tanto perseguido. Por regla general, el estado romano no prohibió las religiones autóctonas de los países que ocupaba, sino que por el contrario solía asumir las religiones locales, cuando era posible asimilando sus dioses a los dioses helenísticos, y cuando no simplemente añadiéndolos al panteón. Cuando alguna religión local, como fue el caso del judaísmo, se resistía a ser integrada en el sincretismo romano, el estado establecía leyes que garantizaran tanto la libertad de culto como la sujeción política de esas religiones a la autoridad romana. El surgimiento del modelo político imperial, a finales del siglo I a.c., supuso el establecimiento de una religión oficial del estado, centrado en la divinización del emperador y en Dea Roma, una personificación de la ciudad y del estado. La religión oficial romana acabó siendo, por tanto, un ritual de sometimiento al estado romano y a su cabeza visible, en el que el propio emperador ejercía como sumo sacerdote (pontífice máximo). El imperio exigía a todos sus súbditos que participaran en los cultos públicos, pero se reconocía la libertad religiosa en la esfera privada. Si el cristianismo fue perseguido se debió a que sus adeptos se negaban a rendir culto al emperador, lo que significaba que se negaban a aceptar la autoridad del Estado. La mayoría de las persecuciones, que en cualquier caso fueron esporádicas, se debieron a razones políticas, más que estrictamente religiosas. Las persecuciones crecieron a medida que el culto imperial

se establecía más firmemente, y también a causa de la extensión del cristianismo a las clases altas, lo cual hacía al cristianismo más peligroso políticamente. Las persecuciones aumentaron a partir del reinado de Cómodo, en el 180 d.c., precisamente la misma fecha alrededor de la cual se supone que se estableció el canon y comenzó a fijarse la jerarquía eclesiástica, es decir, cuando el cristianismo empezaba a organizarse y no constituía ya un movimiento disperso sino una auténtica fuerza social. La más violenta de todas las persecuciones fue la de Diocleciano, en el año 303 d.c.

Diocleciano había dividido el imperio en dos partes, la oriental y la occidental, con el fin de poder defender mejor el territorio de las invasiones de los bárbaros. Al frente de cada una de las dos mitades del imperio había un Augusto y un César, de manera que el poder imperial se encontraba repartido entre cuatro personas (se trata del modelo conocido como tetrarquía). En el año 305 Diocleciano abdicó. Constancio Cloro, a quien había designado César, pasó a convertirse en Augusto y nombró César a Maximino. A la muerte de Constancio se produjo una guerra civil entre su hijo Constantino y Majencio, hijo de Maximino, ya que ambos querían ostentar el cargo de Augusto. En esta guerra, Constantino se apoyó en los sectores cristianos de la aristocracia, y una vez obtenido el trono, promulgó la libertad religiosa por medio del edicto de Milán, del año 313: se permitía libertad completa para practicar el cristianismo y se le devolvían a la Iglesia las propiedades que había perdido durante la persecución de Diocleciano. Constantino, además, intervino en los asuntos doctrinales de la Iglesia. En el año 325 convocó y presidió el primer concilio ecuménico en Nicea, a pesar de que ni siquiera estaba bautizado (sólo se bautizó en su lecho de muerte). El concilio de Nicea determinó el credo cristiano, condenó la herejía arriana (de la que hablaremos más adelante), estableció la disciplina eclesial y cinco patriarcados, con sedes en otras tantas ciudades, cuyos obispos metropolitanos ejercían la jefatura de la Iglesia en sus zonas respectivas. Esas ciudades eran Roma, Alejandría, Constantinopla, Antioquia y Jerusalén. Sin embargo, el representante de Dios en la tierra no sería ninguno de estos patriarcas, sino el emperador. Constantino estaba utilizando el monoteísmo cristiano como justificación de su poder absoluto: en palabras de Eusebio, su biógrafo, “el emperador, como amigo de Dios, detenta una reproducción de la soberanía celestial y a imitación del altísimo, conduce la administración de todos los asuntos terrenos”. Se iniciaba así el conflicto de poderes entre el imperio y la iglesia que atravesaría toda la edad Media y determinaría el pensamiento político de la época.

Unos años después el emperador Teodosio convirtió definitivamente el cristianismo de Nicea en la religión oficial del imperio. El culto imperial fue substituido por la nueva religión, se prohibió el arrianismo y finalmente, en el año 391, el cristianismo pasó a ser perseguidor: se prohibió el culto pagano, no sólo público, sino incluso cultos domésticos como el de los lares; se derribaron los templos paganos, se eliminaron sus fiestas del calendario (que fueron substituidas por fiestas cristianas) e incluso se llegó a ejecutar a algunos aristócratas que persistían en defender el paganismo. Teodosio estuvo aconsejado en la promulgación de estas leyes por el obispo de Milán, S. Ambrosio, que como veremos fue maestro del más importante teólogo de la iglesia antigua, S. Agustín de Hipona. S. Ambrosio representa además la doctrina eclesiástica que considera que el poder de la Iglesia está siempre por encima del poder terrenal del emperador. Es célebre la humillación a que tuvo que someterse Teodosio ante el obispo de Milán. Teodosio había ordenado exterminar a los habitantes de Tesalónica a causa de una revuelta popular que allí se había producido. Se calcula que fueron ejecutadas unas tres mil personas. S. Ambrosio amenazó al emperador con la excomunión si no se sometía a penitencia. El emperador finalmente tuvo que ceder, y públicamente se arrodilló ante el obispo y pidió perdón.

2. El panorama filosófico y religioso en el imperio romano

Desde su nacimiento hasta que se constituyó en religión oficial, el cristianismo convivió con otras tendencias, religiosas y filosóficas, que competían con él a la hora de ganarse adeptos. El cristianismo fue definiéndose en su relación con estas otras doctrinas, atacando sus posturas pero también adoptando algunos de sus conceptos. Para poder comprender la versión definitiva del cristianismo católico que encontraremos en la obra de S. Agustín, y que será la que perdurará durante toda la edad Media (y continúa siendo la base de la actual teología cristiana), necesitamos conocer las otras corrientes coetáneas por dos razones: en primer lugar porque muchos de los elementos que vamos a encontrar en la teología agustiniana proceden de esas corrientes, en especial los conceptos más propiamente filosóficos. En segundo lugar porque la definición del dogma católico se hizo contra algunas de las doctrinas de esas corrientes. Si no hubiesen existido dichas doctrinas es muy posible que ciertos problemas teológicos ni siquiera hubiesen llegado a plantearse.

2.1. La filosofía en la época de desarrollo del cristianismo.

Las filosofías dominantes en la época en que surgió el cristianismo eran las filosofías morales de las que hablamos en el tema anterior. El cristianismo las rechazó todas, pero de distinta manera. Del epicureísmo se rechazó su materialismo y también su moral hedonista, calificándola de libertinaje, aunque esto era una deformación de las verdaderas enseñanzas de Epicuro, ya que en la práctica lo que se recomendaba era el ascetismo y el cultivo de la amistad. El escepticismo también fue rechazado, a pesar de que podía encajar bien con la ideología antirracionalista de algunos de los primeros escritores cristianos. Sin embargo ese irracionalismo fue finalmente condenado como herético, y el cristianismo de la Iglesia oficial, aunque afirmaba que el hombre no podía llegar a conocer a Dios plenamente por sus propios medios, sí defendió que la razón humana tenía un papel en ese conocimiento, por lo cual condenó al escepticismo. En el caso del estoicismo la condena global del cristianismo hacia este no impedía que se asumieran muchas de sus doctrinas, sobre todo en el campo de la ética. Por supuesto, se rechazó el materialismo estoico y el panteísmo que derivaba de él, ya que uno de los elementos clave del cristianismo era precisamente considerar a Dios como creador y trascendente, y no inmanente como creían los estoicos. El cristianismo tampoco podía aceptar la mortalidad del alma, o su inmortalidad a medias, como defendían algunos estoicos, ya que en la escatología cristiana era una pieza clave la existencia de premios y castigos eternos después de la muerte. Sin embargo, casaba bien con la doctrina cristiana el cosmopolitismo estoico y el amor universal que este predicaba. Igualmente, el ideal de la apatía y la ataraxia podía encajar con la creencia cristiana de que todo está sometido a Dios. Los cristianos no podían aceptar un destino prefijado ni la ausencia de responsabilidad del hombre en sus actos, ya que esto eliminaría tanto la libre voluntad de Dios como el sentido de los premios y castigos de ultratumba. Pero si se cambiaba el Destino determinista por la voluntad divina, la resignación estoica coincidía plenamente con la actitud cristiana ante los acontecimientos de la vida. Además, es necesario tener en cuenta que el estoicismo romano, que fue con el que convivió el cristianismo, estaba tomando un cariz religioso que facilitaba la adaptación de esta filosofía a la religión cristiana. En definitiva, el cristianismo se opuso al estoicismo en su conjunto, pero en la práctica utilizó muchos de sus conceptos sobre ética para definir filosóficamente sus propias doctrinas.

Además de las filosofías morales existieron en el mundo helenístico otro grupo de doctrinas con un fuerte carácter místico, que por ello son conocidas como “filosofías

religiosas". Estas filosofías son propias de la época romana, y alcanzaron su mayor desarrollo en el siglo III d.c., coincidiendo con el retroceso de la ciencia helenística y la expansión de las religiones de salvación, entre las que se encontraba el cristianismo. Existieron varias doctrinas filosóficas de este tipo, pero nosotros sólo citaremos dos de ellas, que pueden considerarse como claros precedentes de la adaptación al cristianismo de la filosofía platónica que llevó a cabo S. Agustín. Se trata del judeoalejandrismo y del neoplatonismo.



El judeoalejandrismo (o judeohelenismo).

En la comunidad judía de Alejandría se gestó una escuela que es la máxima expresión de la asimilación de la religión hebrea y la filosofía griega. Esta escuela consideraba que ambas tradiciones contenían las mismas verdades, y en consecuencia utilizaban los conceptos griegos, especialmente los platónicos, para interpretar las Sagradas Escrituras. Suponían que la Biblia tenía dos niveles de significado: uno literal, de corte antropomórfico, en el que se hablaba de Dios como si fuese un ente situado en el tiempo y en el espacio. Este significado era el único que podía ser captado por la gente común. Pero además de este, los textos bíblicos tenían un significado alegórico, más elevado y abstracto, no antropomórfico. Para comprender este último significado era necesario recurrir a conceptos filosóficos.

El principal representante de esta corriente fue **Filón** (15 a.c.- 45 d.c.), un rabino helenizado nacido en Alejandría. Los principales puntos de su doctrina son los siguientes:

- Dios es totalmente trascendente al mundo. Esta afirmación, típica de la teología hebrea anterior, Filón la interpretaba en el sentido de que Dios no es un ente, sino que está más allá de lo ente, y hace alusión al pasaje de Platón en que este afirma que la Idea de Bien no es un género. Para Filón, Dios está por encima incluso de la Idea de Bien, pero la forma de concebirlo es semejante a la que utilizaba Platón para referirse a la idea suprema.

- Este Dios que es totalmente trascendente se relaciona con el mundo material a través de seres intermedios. Los ángeles son seres de este tipo, pero el ser más importante es el Logos o Nous, que es el pensamiento y la palabra de Dios. El Logos es lo primero que engendró (no creó) Dios, y contiene las Ideas platónicas, de tal manera que el Logos es la forma en que Dios crea el mundo inteligible. Este Logos tiene un doble aspecto: en tanto que pensamiento, es el mundo inmaterial de las Ideas; en tanto que palabra, es el mundo sensible copia de las Ideas (recuérdese que el Dios bíblico crea el mundo a través de la palabra). Este doble aspecto del Logos, trascendente e inmanente a la vez, recuerda poderosamente a la concepción estoica. Posteriormente, el cristianismo identificara a Cristo con ese Logos (el "Verbo" que se cita a comienzos del evangelio de S. Juan)

- El ser humano se compone de cuerpo y alma, perteneciendo el cuerpo al mundo material y siendo el alma, a la que llama nous (se identifica por tanto sólo con el alma

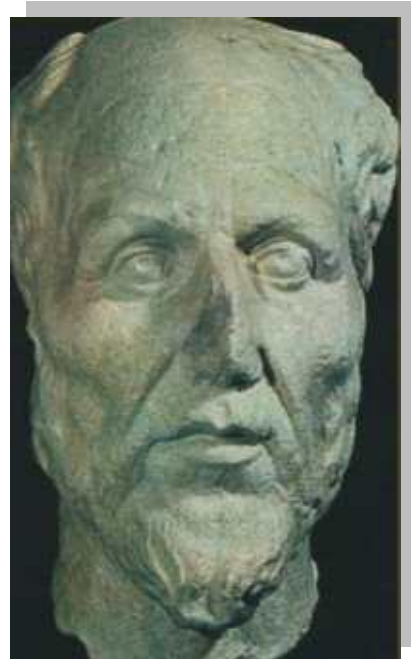
racional) semejante al Logos divino. La diferencia entre ambas es que el nous humano es meramente paciente, mientras que el Logos divino es creador, y por lo tanto agente (la relación con los entendimientos paciente y agente de Aristóteles es evidente). La finalidad del nous humano es la virtud, y esta consiste en la unión con Dios, para lo cual el hombre tiene que renunciar a sí mismo (los detalles de cómo se lleva a cabo esta renuncia son muy semejantes al estoicismo) y dejarse guiar por Dios. El final de este camino es el “éxtasis” (estar fuera de sí), por el cual se logra la intuición de Dios.

La filosofía de Filón se difundió precisamente en los años de formación del cristianismo, y era de esperar que influyera mucho sobre los judíos helenizantes (como S. Pablo) que se convertían al cristianismo. Siglos después S. Agustín, realizará una adaptación del platonismo al cristianismo bastante semejante a la de Filón.

El Neoplatonismo.

El neoplatonismo es la más influyente de las filosofías religiosas que proliferaron a partir del siglo III d.c., y que consisten básicamente en una reinterpretación de las escuelas filosóficas anteriores en términos místicos y especulativos, probablemente por influencia de las religiones de salvación que se encontraban en plena expansión en ese momento.

El neoplatonismo fue creado por **Plotino** (205-270 d.c.), de origen egipcio y que fundó su escuela en Roma alrededor del año 245. Plotino no pretendía crear una filosofía nueva, sino tan sólo interpretar la filosofía platónica, pero al mezclar esta con elementos aristotélicos y con doctrinas procedentes del mazdeísmo persa (o zoroastrismo) produjo un sistema bastante diferente del original platónico. El neoplatonismo influyó mucho en el cristianismo ya que S. Agustín no adaptó al cristianismo directamente las doctrinas platónicas, sino que utilizó ante todo la interpretación que Plotino había dado de ellas. Sin embargo, el neoplatonismo era contrario al cristianismo, así como al gnosticismo y otras religiones de salvación a las que consideraba bárbaras. De hecho, puede entenderse el neoplatonismo como una reacción de la cultura helenística a las religiones de salvación importadas de oriente, reacción que pretendería cubrir las necesidades místicas de la época con una filosofía basada en la propia tradición, y no en elementos orientales.



Plotino considera al Uno (o Bien, o Dios) como completamente trascendente. Ni siquiera puede decirse de él que “es”, puesto que está más allá del concepto de “ser” y de toda determinación. El concepto de “ser” lo obtenemos a partir de los objetos de nuestra experiencia, pero la noción de Uno trasciende esos objetos y por tanto también trasciende el concepto común a ellos.

Del Uno proceden todas las cosas por emanación. La emanación es un proceso por el cual una fuente emite realidades distintas a ella, pero sin que la fuente se modifique, divida o merme de ningún modo. La metáfora procede del sol, la misma imagen que Platón utilizó para

el Bien, pero empleada de otra manera: el sol emite luz y calor, pero no se consume en ese proceso, y a pesar de la emanación continúa inalterable². La emanación no es un acto libre, a diferencia de la noción de creación cristiana que ocurre por voluntad divina, sino un proceso necesario: el Uno es la absoluta plenitud y perfección, y esa plenitud se desborda haciendo surgir una multiplicidad distinta al Uno. El Uno no puede decidir crear, puesto que eso supondría un cambio en su total inmutabilidad.

La primera emanación del Uno es el Nous (Pensamiento, Mente), el cual contiene las Ideas. El Nous es unidad en tanto que conoce todas las cosas juntas y simultáneamente, pero no es unidad perfecta en tanto que las Ideas que conoce son múltiples. Del Nous surge el Alma del Mundo (un concepto platónico que aparece en el Timeo) que sirve de puente entre el mundo inteligible y el sensible, ya que por un lado está en contacto con las Ideas del Nous y por otro con las formas de la naturaleza. El Uno, el Nous y el Alma del Mundo constituyen el mundo inteligible. Aunque los dos últimos surgen del Uno, no lo hacen temporalmente, es decir, no existe una sucesión, sino que los tres son igualmente eternos. Plotino denomina a esta realidad inteligible “hipóstasis”, lo que subsiste por sí (un concepto semejante al de substancia), de modo que aunque distintos, los tres planos, Uno, Nous y Alma del Mundo, son consubstanciales, son la misma substancia (el parecido con el posterior dogma cristiano de la Trinidad es evidente). Al mundo inteligible se opone la materia. Si lo inteligible es luz y Bien (que se identifica con el Uno), la materia es oscuridad y mal. La materia, en sí misma, es lo más ínfimo del universo y constituye lo opuesto al Uno. La materia no procede del Uno (sigue siendo eterna, no creada, como en el resto de la tradición griega) pero es iluminada por el Uno a través del Alma del Mundo, y de esta manera, al unirse a la forma, la materia da lugar a los seres sensibles.

El alma humana procede del Alma del Mundo y como esta se encuentra en contacto con el Nous. Ahora bien, el Alma del Mundo, al constituirse como un puente entre el Nous y el mundo material, tiene la opción de preservar su integridad e imagen de perfección como el Nous, o bien de ser sensual y corrupta por entero. La misma elección está abierta a cada una de las almas humanas que proceden del Alma del Mundo. Cuando, por la ignorancia de su verdadera naturaleza e identidad, el alma humana experimenta un falso sentido de independencia, se vuelve presumida y cae en hábitos sensuales y depravados. El neoplatonismo mantiene que la salvación de esa alma es posible gracias a la libertad de la voluntad que le permite elegir el camino del pecado o el de la salvación. Plotino utiliza la división tripartita de Aristóteles y afirma que en el alma humana existen tres partes, la vegetativa, la sensitiva, y el nous. La salvación consiste en la purificación del nous, que debe separarse de las otras dos almas, contaminadas por la materia del cuerpo, y retornar al Uno. Este camino de purificación comienza con el amor a la Belleza (como el eros platónico), continúa con la práctica de las virtudes éticas, sigue con el estudio de la filosofía y la ciencia y finalmente supera el pensamiento discursivo para llegar al éxtasis, en el cual el alma se une místicamente con el Uno, superando toda dualidad: en ese momento no existe diferencia entre el alma y el Uno. Mientras el hombre vive unido al cuerpo, sólo puede alcanzar este estado de éxtasis momentáneamente. Pero según Plotino el destino del alma inmortal es unirse al Alma del Mundo (aunque sin perder su individualidad) donde podrá gozar de ese éxtasis indefinidamente.

².- Hoy día sabemos que esto no es así, pero es lógico que en aquella época se pensara que el sol emitía su luz sin consumirse. De hecho, hasta el descubrimiento de la energía nuclear no pudo comprenderse como era posible la existencia de una fuente de energía como el sol. Si el sol hubiese consistido en una de las formas de energía conocidas con anterioridad, su masa se habría consumido rápidamente para poder producir la cantidad de energía que emite.

2.2. Las religiones de salvación

La época helenística supuso, como dijimos al comienzo de este tema, un cambio en la religiosidad que se desplazó desde el culto público y ciudadano hacia una religión más personal, centrada en el individuo y en la salvación de su alma, entendida esta fundamentalmente como supervivencia a la muerte y comunidad con un dios que previamente ya había vencido a esta. A las religiones con esta orientación se las conoce como religiones de salvación, y si su presencia era importante en la época de los reinos helenísticos mucho más lo sería en el periodo romano, existiendo una verdadera eclosión de este tipo de religiones, sobre todo a partir de finales del siglo II d.c., cuando el imperio romano empieza a entrar en la larga crisis que lo haría desaparecer casi dos siglos después. Entre esas religiones de salvación se encontraba el cristianismo, y por tanto competía con ellas por el mismo tipo de fervor popular. El cristianismo de Nicea se definió en buena parte en contraposición a estas doctrinas y S. Agustín, el principal teólogo de la Patrística, llegó a profesar una de ellas antes de convertirse al cristianismo.

El gnosticismo

Una de las religiones de salvación más importantes de esta época era el gnosticismo. Esta corriente se caracteriza por considerar que es posible un conocimiento absoluto (gnosis) que trascienda la separación sujeto-objeto, consistiendo la salvación del alma precisamente en alcanzar dicho conocimiento. Aunque la relación con el intelectualismo griego es evidente (se da predominio al conocimiento sobre la fe), los gnósticos no conciben el conocimiento como “ciencia” en el sentido platónico u aristotélico, sino como una revelación esotérica que se recibe a través de un mito. Dicho mito es básicamente dualista, de claro origen zoroastrista, y concibe la realidad dividida en dos mundos, uno luminoso y espiritual, creado por un dios bueno, y otro oscuro, material y perverso, que aprisiona al espíritu, y que ha sido creado por un demiurgo malvado (se utiliza el término “demiurgo” en alusión a Platón, ya que se considera que su demiurgo lo que ha hecho es contaminar las Ideas al dar forma al mundo sensible).

El gnosticismo nació en el siglo I d.c., al mismo tiempo que el cristianismo, aunque tiene antecedentes en el hermetismo griego, tres siglos anterior, y es por tanto independiente de este. Pero hubo autores gnósticos que interpretaron desde su punto de vista la doctrina cristiana, y que incluso llegaron a denominarse cristianos, lo cual provocó una fuerte reacción contraria a ellos en la Iglesia. De todas las versiones existentes del gnosticismo, nos interesan especialmente las “cristianas”, ya que influyeron mucho, por contraste, en la definición del dogma católico. La interpretación que la gnosis hace de los textos cristianos es la siguiente:

- Yahvé, el dios del Antiguo Testamento, es el demiurgo malvado, ya que ha creado el mundo sensible. Intenta suplantar al verdadero Dios, y por eso recurre a los castigos para obligar a los hombres a rendirle culto.
- El verdadero Dios, que nos es desconocido, ha creado el mundo suprasensible, que está poblado por seres denominados “eones”. Uno de esos eones es Cristo, que ha venido al mundo para revelar al verdadero Dios, desenmascarando a Yahvé y anulando las leyes que esta ha impuesto al hombre para dominarlo.
- Para alcanzar la salvación, el hombre debe recorrer el proceso inverso a la creación por medio de la gnosis, separándose paulatinamente de la materia y no contribuyendo a la perpetuación de este mundo (por ejemplo, consideraban pecaminoso engendrar

hijos). En este camino el iniciado se encuentra por encima de la sociedad, aferrada al mundo sensible, y no está obligado a seguir sus leyes. Eso incluye las leyes de la iglesia, por eso los gnósticos que se decían cristianos se negaban a obedecer a los obispos.

El maniqueísmo.

Esta es una religión sincrética creada por **Mani** (216-277 d.c.), un iranio que decía haber recibido una revelación de un ángel y que pretendía ser el último profeta que sintetizaría las enseñanzas de Zoroastro, Buda y Cristo. Mani se educó en el seno de una secta cristiana de tendencia gnóstica, y tras su revelación predicó en Persia y la India.

El maniqueísmo es una religión dualista (como el zoroastrismo) que cree en la existencia de dos principios, Luz-Bien y Tinieblas-Mal, que son respectivamente Dios y la Materia. En un primer momento los dos principios estaban separados en dos reinos (el Reino de la Luz y el reino de las Tinieblas), pero el Príncipe de las Tinieblas se rebeló e invadió el reino de la Luz, mezclándose con este y originando el mundo que conocemos, en el cual bien y mal se encuentran entremezclados. El maniqueísmo cree en un tercer momento futuro en el que ambos principios vuelvan a separarse y se retorne a la situación original. La salvación consiste en la llegada de ese tercer momento.

El nous del ser humano es una partícula de luz, consubstancial con el Padre de la Luz, es decir, con Dios. El objetivo del maniqueísmo es liberar ese nous de la materia en la que ha caído, para lo que se utiliza el conocimiento (la gnosis) y la práctica de las siguientes reglas: abstenerse de comer alimentos impuros, especialmente carne; abstenerse de mantener relaciones sexuales en el caso de los miembros de la secta más avanzados (puros), o mantener relaciones monógamas en el caso del resto de los miembros (auditores); practicar la no violencia; orar cuatro veces al día; y practicar la confesión pública de los pecados. En estas reglas (así como en la creencia en la reencarnación) puede verse la influencia budista que recibió el maniqueísmo.

Al final de los tiempos se producirá una guerra entre los seguidores de las tinieblas y los de la Luz. La Iglesia de la Justicia (esto es, la Iglesia maniquea), triunfará definitivamente. Se interrumpirá el ciclo de las reencarnaciones y Jesús juzgará a las almas y separará a las buenas de las malas. Tras reinar en la tierra durante un periodo de tiempo, Jesús abandonará el cosmos con los elegidos y fundará de nuevo el Reino de la Luz. Los condenados y los demonios,



la materia y la tiniebla serán amasados en una bola y precipitados al abismo, donde permanecerán toda la eternidad.

El maniqueísmo se extendió por Persia, Asia Central y China, a pesar de haber sido perseguido en la mayoría de estos lugares. En Roma, Diocleciano lo prohibió en el año 297 d.c., pero aún así el maniqueísmo tuvo muchos adeptos en el imperio romano, especialmente en las provincias del norte de África. El cristianismo oficial también lo persiguió, llegando a aplicarse la pena de muerte a los maniqueos. El maniqueísmo, a diferencia del gnosticismo, estaba organizado en una Iglesia centralizada con su sede principal en Ctesifonte (Mesopotamia), por lo que constituía un competidor mucho más directo para el cristianismo. Como veremos más adelante S. Agustín, sobre cuya obra se basa la teología cristiana, fue maniqueo antes de convertirse al cristianismo.

2.3. Las herejías cristianas

Desde los inicios del cristianismo existieron diferentes versiones del mismo. En las cartas del Nuevo Testamento, en los Hechos de los Apóstoles y en el Apocalipsis aparecen controversias doctrinales y las condenas que unos hacían recaer sobre otros. En los primeros tiempos, existían diferencias en las doctrinas que defendían los cristianos de distintas iglesias locales. El proceso de monarquización de los obispados supuso también un mayor control de las doctrinas, ya que correspondía al obispo decidir si una opinión o doctrina defendida por alguno de sus gobernados era correcta o no. Pero esto no eliminaba las diferencias doctrinales entre los obispos, y como veremos a continuación, las principales herejías de los primeros siglos del cristianismo no fueron creación popular (como lo serán las herejías de la baja edad media) sino obra de los obispos. Hasta el 325 no se definió con claridad el dogma cristiano. Ese año el concilio de Nicea estipuló cuál era la doctrina ortodoxa (“recta opinión”), y declaró heterodoxas (“opinión distinta”) al resto de las doctrinas. A estas doctrinas heterodoxas se las conoce como herejías (término este que originalmente significaba “elección”). Hablaremos a continuación de las principales herejías de la edad antigua, que influyeron poderosamente en la patrística y en la concreción de la teología católica.

El arrianismo

El arrianismo fue la principal herejía de la antigüedad y la que tuvo más consecuencias políticas. Fue creada por **Arrio** (256-336), un sacerdote de Alejandría, y básicamente defendía que Cristo no era Dios, sino un ser creado como todos los demás. Dios es único y eterno, mientras que Cristo comenzó a existir en un momento histórico. El arrianismo aceptaba que Cristo era el Hijo de Dios, pero no idéntico a Dios, sino creado por el Padre e inferior a este.³ Arrio fue expulsado de la Iglesia por el obispo de Alejandría, pero le acogió el obispo de Nicomedia, en Siria. Constantino convocó el primer concilio ecuménico, el de Nicea, en el 325

³ Arrio estaba cerca del sentido que se daba a este término en el antiguo testamento, esto es, como hijo adoptivo que recibía de este modo la soberanía de Dios y representaba a este (es el término que se empleaba para designar a los reyes, que recibían su autoridad de Yahvé)

para resolver la división interna de la iglesia respecto a este tema. El concilio condenó a Arrio y al obispo que le apoyó, y ambos fueron desterrados del imperio. Al tiempo, definió la doctrina oficial por medio del “símbolo” o credo, que sigue siendo básicamente el actual: *“Creemos en un solo Dios Padre omnipotente, creador de todas las cosas, de las visibles y las invisibles; y en un solo Señor Jesucristo, Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, de la substancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, consubstancial al Padre por quien todas las cosas fueron hechas, las que hay en el cielo y las que hay en la tierra, que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo y se encarnó y se hizo hombre, padeció y resucitó al tercer día, subió a los cielos y ha de venir a juzgar a vivos y muertos. Y en el Espíritu Santo”*. Como puede verse, el dogma se define a partir de la herejía: cuando surge una doctrina nueva, la Iglesia la examina y determina si la acepta o no. Si la rechaza, se precisa la doctrina oficial para excluir explícitamente la doctrina considerada herética. De tal modo que la herejía ha sido en buena parte el motor de la concreción de la teología católica.

El arrianismo no desapareció con la condena de Nicea. Fue defendido por Constancio, el hijo de Constantino que heredó la parte oriental del imperio y se ocupó de enviar al destierro a algunos de los que años antes habían hecho lo mismo con Arrio. La discusión entre la versión católica y la arriana continuó hasta el concilio de Constantinopla, en el año 381, que supuso la victoria definitiva de los católicos en el seno del imperio, y en el que se definió el dogma de la Trinidad afirmando que Dios estaba formado por tres personas (o hipóstasis, esto es, realidades individuales) y una sola substancia. Pero entre tanto el arrianismo se extendía fuera de las fronteras del imperio. Los pueblos germánicos se estaban convirtiendo al cristianismo, pero en su versión arriana, de forma que cuando poco después empezaran a producirse las invasiones bárbaras estas adquirirían además de su dimensión política la dimensión religiosa de lucha entre las dos principales doctrinas cristianas del momento. Los visigodos, ostrogodos, burgundios, vándalos y suevos, eran arrianos. En los territorios dominados por ellos la jerarquía eclesiástica era arriana, o en algunos casos, como hicieron los vándalos en el norte de África o los ostrogodos en Italia, se admitió la existencia de dos obispos, uno arriano y otro católico, en cada diócesis. Hasta finales del siglo VI no empezaron estos grupos germánicos a convertirse al catolicismo.

El pelagianismo

Esta herejía fue creada por el monje bretón **Pelagio** (360-425) que conoció personalmente a S. Agustín en Roma, y de quien en un tiempo fue amigo personal. Pelagio sostenía que el pecado de Adán, el pecado original, no afectaba al resto de la humanidad, y que por tanto un recién nacido se encuentra en el mismo estado de gracia en que se encontraba Adán antes de haber pecado. La muerte, por lo tanto, no es una consecuencia del pecado original, y afirmaba que aunque no hubiese pecado contra Dios Adán hubiese muerto exactamente igual, simplemente porque los hombres han sido creados como seres mortales.

De todo esto se desprende una importante consecuencia teológica: si no existe pecado original, si el hombre no porta de nacimiento esa mancha, tampoco es necesario lavarla, es decir, no es preciso el bautismo para obtener la salvación, ya que el bautismo pretende precisamente perdonar esa culpa heredada. Pelagio consideraba que el hombre no necesita de ninguna gracia especial, sobrenatural, para salvarse, sino que puede hacerlo por sus propios medios, cumpliendo la Ley de Dios y la doctrina de los evangelios. El hombre es totalmente libre para pecar o no, y su culpa depende tan sólo de él mismo, y no de los pecados de sus

ancestros. Por otra parte, si no es necesario el bautismo ni la gracia para la salvación, tampoco lo es la Iglesia que administra ese bautismo. Pelagio rechaza la jerarquía eclesiástica y reclama una religión más personal, basada no en los sacramentos o en los ritos sino en la lectura de las escrituras. S. Agustín se opuso frontalmente a las tesis de Pelagio y se convirtió en la cabeza visible de los que defendían que el hombre no era capaz de salvarse por sí mismo, sino que necesitaba de la gracia divina para realizar cualquier acción justa y piadosa. S. Agustín consiguió que un concilio no ecuménico condenara en Cartago las tesis de Pelagio, en el año 418. Sin embargo, esta condena no tenía la suficiente entidad jurídica para obligar a los obispos que seguían a Pelagio, y que se extendían sobre todo por el norte de África, a renunciar a sus doctrinas. La cuestión no quedó definitivamente cerrada hasta un siglo después, en el 529, en el que se condenaron las posturas pelagianas como heréticas en el concilio de Orange.

3. La patrística

Durante el primer siglo de existencia del cristianismo los escritos de la nueva religión se centraron en la predicación y vida de Cristo (los evangelios), en la parusia, o nueva venida de Cristo (los diferentes apocalipsis, de los que sólo uno fue admitido como canónico) y en instrucciones que los predicadores daban a las comunidades cristianas a partir de los problemas concretos que surgían en ellas (las Cartas). Las doctrinas cristianas tenían en ese momento escasa elaboración filosófica, a pesar de que pueden encontrarse muchos elementos en la doctrina cristiana que proceden de la cultura helenística y por tanto, al menos en parte, de la filosofía. A partir del siglo II el cristianismo necesitó ir precisando sus doctrinas y exponerlas en un lenguaje filosófico que las hiciera más aceptables para la cultura romana. En este cambio influyó la extensión del cristianismo a las clases altas, que habían sido educadas en la filosofía, la progresiva organización y jerarquización de la Iglesia, que comenzó a determinar qué era ortodoxo y qué no lo era (y para ello necesitaba emplear una terminología más técnica que la que se encontraba en los textos del primer siglo, recurriendo para ello al vocabulario filosófico) y el haber sido atacadas sus doctrinas desde el campo de la filosofía, lo cual obligaba a que las refutaciones cristianas de esos ataques adoptaran también el lenguaje filosófico. A los escritos de esta época, a través de los cuales se va estableciendo poco a poco la doctrina y la teología cristiana se los conoce como patrística. En los primeros tiempos de la patrística encontramos autores que rechazan por completo la filosofía, junto a otros que intentan hacer compatibles las doctrinas cristianas y las filosóficas. Esta última fue la tendencia que finalmente se impuso, sobre todo tras convertirse el cristianismo en la religión oficial del imperio. La obra de S. Agustín se considera la cúspide de esta integración de cristianismo y filosofía.

La primera época de la patrística abarca el siglo II y principios del III, y se conoce como “**apologética**”. Se trata de un periodo poco relevante filosóficamente, en el que los escritos cristianos son fundamentalmente breves apologías que consisten sobre todo en alegatos jurídicos a favor del derecho de los cristianos a practicar su religión. Estos escritos son la reacción del cristianismo a las diferentes persecuciones, y a menudo van dirigidos al emperador o a otras autoridades. En las apologías el cristianismo se justifica y establece una relación con otras religiones o doctrinas, incluyendo las filosóficas. Encontraremos en este periodo distintas posturas ante la filosofía. Algunos autores la rechazan de plano, como **Tertuliano** (155-222), quien no sólo condenó la filosofía griega, sino que consideró que lo valioso de la verdad cristiana era precisamente su incomprendibilidad y su absurdidad, declarando que “la muerte del Hijo de Dios es creíble porque es contradictoria, y su

resurrección es cierta porque es imposible”, postura esta que suele resumirse en el “credo quia absurdum”, y que poco más tarde fue declarada herética por la Iglesia.

La postura mayoritaria fue la de considerar que la fe y la razón no eran incompatibles, y que incluso eran complementarias. El primer representante de esta tendencia fue **S. Justino** (105-165), que estableció escuela en Roma, y que había recibido una amplia enseñanza filosófica antes de su conversión al cristianismo. Tras la conversión, en lugar de renunciar a dicha formación, la puso al servicio del cristianismo, partiendo del supuesto de que la filosofía griega en realidad derivaba del judaísmo, afirmando expresamente que Platón había partido de Moisés. San Justino estudió sobre todo a Platón y a los estoicos, inaugurando así una larga tradición que hizo confluir el platonismo (y neoplatonismo) y el estoicismo con el cristianismo, modificando tanto las doctrinas cristianas como las interpretaciones de estos filósofos. Otros autores, sin afirmar que filosofía y cristianismo fuesen incompatibles, hacían más hincapié en la dependencia de la filosofía respecto a la religión y en la incapacidad de la filosofía para alcanzar la verdad por sí misma. Por ejemplo, **S. Ireneo** (125-202) en su ataque al movimiento gnóstico, advertía contra la especulación en sí misma, es decir, sin la revelación, que conduce a errores capitales. Su discípulo **S. Hipólito** (160-236) atacó también a los gnósticos, recalando que los errores tanto de estos como del resto de herejías no procedían del mismo cristianismo, sino de su mezcla con la filosofía griega.

El siguiente periodo, que abarcaría desde el siglo III hasta mediados del V, se conoce como **patrística media**. Es el momento en que realmente se elabora una filosofía cristiana, y en esta época domina, por tanto, la convicción de que el pensamiento grecorromano y la doctrina cristiana pueden compatibilizarse. En esta línea destacó la escuela de Alejandría, con **S. Clemente** (150-215) a la cabeza, quien considero que la filosofía era al cristianismo como la parte al todo. Así, del mismo modo que Dios se reveló a los judíos, se había revelado también parcialmente a los sabios griegos con objeto de prepararlos para la fe. La filosofía se considera así como preparatoria para la fe y al tiempo como complementaria de esta, puesto que ayuda a convertir la fe en conocimiento. Sin embargo, aunque algunas verdades de la fe sean accesibles por medio de la mera razón, no todas lo son (por ejemplo, la esencia y atributos de Dios), por lo cual la revelación siempre es necesaria. Su discípulo **Orígenes** (186-254) pretendió profundizar en la intención de su maestro y sistematizar la unión de filosofía y cristianismo, partiendo del platonismo. Orígenes es el pensador cristiano más prolífico y de mayor rigor filosófico anterior a S. Agustín, pero su doctrina fue condenada como herética. Identificó a Dios con el Uno, afirmó que trascendía el ser y que había creado el mundo por necesidad. El Logos o Verbo contiene todas las Ideas, y actúa de mediador entre Dios y las criaturas, siendo él quien crea directamente las cosas (si Dios lo hiciese, entonces actuaría y ya no sería totalmente inmutable y trascendente). El destino de todas las almas es reunirse con el último principio del que proceden, es decir, con Dios. Orígenes creía que ningún ser espiritual podía tener otro destino, así que incluso los malvados, incluido el mismísimo Diablo, se purificarían para alcanzar, más tarde o más temprano, la unión con Dios. Como puede verse, estas doctrinas no coinciden con la doctrina católica oficial acerca de la Trinidad (ya que subordina el Hijo al Padre) y niegan la existencia de un infierno eterno, por lo que fueron consideradas heréticas. El parecido de la doctrina de Orígenes con el neoplatonismo salta a la vista. Este parecido probablemente se deba a que Orígenes estudió filosofía con Ammonio Sacas, que fue también maestro de Plotino, y no a una influencia directa de Plotino, muy improbable teniendo en cuenta la diferencia de edad.

El punto de inflexión definitivo para estos debates lo supuso la obra de san Agustín (354-430), quien fusionó el cristianismo con la filosofía, especialmente la neoplatónica, y creó la base de toda la teología cristiana posterior.



4. S. Agustín

4.1. Biografía

Aurelio Agustín nació el año 354 d.c. en Tagaste, en la antigua provincia romana de Numidia (actualmente Argelia). Su padre, Patricio, era pagano, y su madre, Mónica, era cristiana, y Agustín fue educado en el cristianismo, pero no bautizado. Sus primeros estudios los realizó en Tagaste, y en el año 365 se trasladó a Madaura, una ciudad cercana y predominantemente pagana, lo que le haría distanciarse del cristianismo que le inculcó su madre. En el año 370 comenzó a estudiar retórica y filosofía en Cartago. Destacó en sus estudios, especialmente en el campo de la retórica, pero nunca llegó a dominar la lengua griega, lo cual explica que sus conocimientos acerca de la filosofía griega estuvieran mediatizados por los autores romanos (sobre todo los neoplatónicos) ya que nunca pudo leer con soltura los originales griegos.

En Cartago Agustín se separó totalmente de la ideología cristiana de su madre. En este periodo llevó una vida disipada, muy alejada de los ideales ascéticos del cristianismo. Tuvo una amante con la que vivió diez años sin llegar nunca a casarse, y con la que tuvo un hijo, Aeodato, en el año 372. El alejamiento del cristianismo supuso a su vez un acercamiento a la filosofía, que según el propio Agustín se produjo tras leer las obras de Cicerón. Agustín deseaba buscar la verdad, como decían hacer los filósofos, pero en realidad no adoptó una doctrina estrictamente filosófica, sino una religiosa: Agustín se hizo maniqueo. Como él mismo nos cuenta en sus "*Confesiones*" (un libro escrito en el año 400 en el que narra su proceso de conversión al cristianismo), encontraba absurdas, filosóficamente hablando, las doctrinas cristianas. A su parecer, el maniqueísmo resolvía mucho mejor el problema de la existencia del mal (un problema que está muy presente en toda la filosofía agustiniana). Según los cristianos, un solo Dios creó toda la realidad, y ese Dios era infinitamente bueno. Sin embargo, en esa realidad existía el mal y el sufrimiento. ¿Cómo compaginar ese Dios creador y bueno con la existencia del mal, que según los propios cristianos tenía que haber sido creado por el mismo Dios? La doctrina maniquea, por el contrario, separaba el bien y el mal en dos principios, identificando el primero con la luz (el espíritu) y el segundo con la materia. Por otra parte, había razones personales en la elección del maniqueísmo. Aunque este propugnaba el ascetismo y la abstinencia sexual, igual que hacía el cristianismo, en el maniqueísmo estas prácticas debían seguir las sólo los elegidos, esto es, los miembros puros, pero no eran necesarias para los miembros de segundo grado, los auditores. Agustín se encontraba entre estos últimos, con lo cual podía seguir manteniendo su estilo de vida y su amancebamiento, sin sentirse culpable, algo que no le permitía la doctrina cristiana.

En el 375 Agustín abrió una escuela de retórica en Cartago, en la que estuvo enseñando hasta el año 383. Durante ese periodo, Agustín había empezado a encontrar

incoherencias en el pensamiento maniqueo. En el año 383 intentó resolver esas dificultades con el obispo maniqueo Fausto de Mileto, pero las respuestas de este no lo dejaron satisfecho intelectualmente, por lo cual Agustín comenzó, después de diez años de seguir esta doctrina, a separarse también del maniqueísmo. En parte por su propia búsqueda intelectual, que le impulsaba a continuar dicha búsqueda en un ambiente cultural de más nivel que el existente por entonces en Cartago, y en parte por las dificultades que atravesaba la escuela que había fundado, Agustín decidió trasladarse ese mismo año, 383, a Roma, donde abrió otra escuela de retórica. Esta escuela no tuvo éxito, así que al cabo de un año Agustín buscó un puesto de profesor por cuenta ajena en la escuela municipal de Milán. Allí entraría en contacto con el obispo de Milán, S. Ambrosio, que jugaría un papel crucial en la conversión de Agustín al cristianismo.

Antes de dicha conversión, Agustín abandonó definitivamente el maniqueísmo y adoptó el escepticismo de la Academia Nueva. Estos contactos con la Academia le llevaron a interesarse por la obra de los neoplatónicos. Las “Eneadas” de Plotino fueron el paso filosófico que Agustín necesitaba para poder aceptar filosóficamente el cristianismo. El neoplatonismo no era una doctrina afín al cristianismo, pero para Agustín permitía entender filosóficamente al cristianismo. Un elemento del neoplatonismo resultó crucial para resolver las preguntas que se planteaba Agustín: el mal entendido como privación del bien, que permitía eliminar la dualidad de principios sin que por ello se adjudicara a Dios la creación del mal. El neoplatonismo preparó el camino para que Agustín pudiera aceptar intelectualmente la predicación de S. Ambrosio, que le llevó finalmente a convertirse al cristianismo y bautizarse en el año 386. A continuación, Agustín abandonó a su amante (a la segunda, ya que a la primera la abandonó al marcharse a Roma) y decidió llevar en adelante una vida ascética y casta. Se retiró con su madre y su hijo a Casiciaco, cerca de Milán, y allí empezó a escribir sus obras, en las que intentaba lograr una mejor comprensión del cristianismo empleando para ello los conceptos filosóficos, en especial los de procedencia neoplatónica.

En el año 388 Agustín regresó a Tagaste y fundó allí un monasterio, en el que permaneció hasta el año 391. En ese año Valerio, obispo de Hipona, una ciudad cercana a Tagaste, solicitó la ayuda de Agustín en las luchas doctrinales que los obispos católicos estaban llevando a cabo con los maniqueos, por un lado, y con los obispos donatistas, por otro. Agustín se instaló en Hipona, donde fundó otro monasterio, y fue ordenado sacerdote por el obispo Valerio ese mismo año. Poco después, en el año 395, fue nombrado obispo auxiliar por Valerio, y finalmente ocupó su puesto cuando este murió al año siguiente, en el 396. El nuevo cargo hizo que la lucha contra el donatismo pasase a ser su prioridad, aunque siguió escribiendo obras doctrinales contra otras doctrinas y herejías. En el año 411 un edicto imperial contra los donatistas eliminó sus obispados, así que Agustín se centró a partir de entonces en otro enemigo, el pelagianismo. Pelagio, que había sido amigo de Agustín mientras ambos estaban en Roma, había utilizado algunos escritos de este como apoyo a sus tesis. A partir del año 412, Agustín publicó una serie de escritos en los que precisaba su postura acerca de la gracia divina y el pecado original, atacando duramente las posturas de Pelagio, cuyas doctrinas consiguió que fuesen condenadas por un concilio local en Cartago, el año 418. En esta misma época comenzó Agustín la redacción de su obra más importante, “La Ciudad de Dios”, terminada más de diez años después, en el año 426.

En esta época ya habían comenzado las invasiones bárbaras. En el año 410 cayó Roma por primera vez, aunque tan sólo fue saqueada y el Imperio Romano siguió existiendo, al menos nominalmente, durante otros sesenta y cinco años. En el año 429 los vándalos que habían invadido Hispania pasaron a África. En el año 430 cercaron la ciudad de Hipona. S. Agustín murió durante el asedio, a los setenta y seis años.

4.2. El conocimiento

S. Agustín no rechaza la filosofía como hicieron algunos de los primeros escritores cristianos. Esto era de esperar en un autor que había comenzado dedicándose a la filosofía antes de convertirse al cristianismo, y en una época en la que mayoritariamente los cristianos aceptaban la confluencia de las dos tradiciones, la específicamente cristiana y la grecorromana. Pero en S. Agustín la filosofía no es una disciplina independiente, sino sometida a la fe. Para S. Agustín sólo existe una verdad, la verdad revelada del cristianismo, y la razón puede ayudarnos a comprenderla, pero en ningún caso puede contradecirla. La fe, por tanto, es la base del conocimiento, y la razón se limita a profundizar en ese conocimiento. Según S. Agustín, creemos para conocer (“credo ut intelligam”, como diría posteriormente S. Anselmo de Canterbury), no conocemos para creer, es decir, no es el conocimiento el que nos lleva a la fe, sino a la inversa. De todos modos, del mismo modo que rechaza que la razón pueda llevarnos al conocimiento de las verdades reveladas y por tanto que sea posible o necesaria una demostración de los dogmas de fe, también rechaza S. Agustín el extremo contrario, esto es, el fideísmo, que defiende una fe ciega, totalmente separada de lo racional. La fe no debe ser racionalizada, pero tampoco puede ser incompatible con la razón: la fe puede y debe utilizar la razón, ya que la verdad es sólo una y la razón, bien utilizada, tiene necesariamente que confirmar la fe. Si no es así, esto es, si la razón no confirma el dogma de fe, es, según S. Agustín, porque nos hemos equivocado al emplear la razón.

La obra de S. Agustín no es estrictamente filosófica. En sus escritos se mezclan los contenidos de teología dogmática (esto es, basada únicamente en la interpretación de las escrituras, aceptadas como reveladas por fe) y los argumentos racionales. S. Agustín, como veremos más adelante, consideraba al hombre como un todo, y no separaba su parte racional de su parte emocional. Para él la verdad tenía que satisfacer al mismo tiempo la parte intelectual del hombre y su parte emocional, el conocimiento y la beatitud, ya que tanto la verdad como el ser humano son uno, no están divididos en partes. Por la misma razón, S. Agustín no diferencia entre una teología dogmática (por fe) y una teología racional. La superposición de ambas será una característica del pensamiento medieval hasta la llegada de la escolástica, especialmente de la obra de Sto. Tomás de Aquino, en la que se planteará de nuevo la relación entre fe y razón.

La doctrina de S. Agustín se basa en la existencia de una verdad única, que nos es dada por revelación y que podemos comprender. Por tanto, tenía que oponerse al escepticismo de la Academia nueva, al cual él mismo se adhirió durante un tiempo después de abandonar sus creencias maniqueas. Para refutar el escepticismo, S. Agustín primeramente hace notar que incluso los escépticos tienen que aceptar algunas verdades. Así, cualquier escéptico reconoce que no es posible que dos enunciados contrarios sean verdaderos a un tiempo, lo cual supone aceptar el principio de contradicción (aunque no seamos capaces de saber cuál de los dos enunciados es verdadero y cuál falso). Igualmente, los escépticos tienen que aceptar la existencia de las impresiones subjetivas. Cuando yo veo un remo en el agua y me parece que está torcido, quizás no esté realmente torcido, pero es seguro que me “parece” torcido. Según S. Agustín, los sentidos nunca nos engañan en cuanto a las apariencias, somos nosotros quienes nos equivocamos al juzgar esas apariencias e identificarlas con la realidad (en esto, S. Agustín coincide punto por punto con algunos escépticos. Sexto Empírico, por ejemplo, decía exactamente lo mismo)

Ahora bien, aunque podamos estar seguros de cuáles son las apariencias, eso no implica que aquellas apariencias que se nos muestran existan verdaderamente. Esto es, sabemos cuál es la apariencia, pero no sabemos cuál es la realidad. Entonces, ¿no estamos

seguros de la existencia de nada? Nada más lejos de la verdad, según S. Agustín, ya que el mismo hecho de que podamos engañarnos en cuanto a las apariencias implica la existencia de un sujeto que se engaña. Si me equivoco, existo (si fallor, sum). Por tanto, podemos estar seguros de nuestra propia existencia. Esta es la primera verdad para S. Agustín, la cual determinará el camino para alcanzar el conocimiento: el hombre es consciente de la existencia de su propia alma, y será a través de la interiorización, de la reflexión sobre sí mismo, como podrá alcanzar el conocimiento supremo, que no es sino el conocimiento de Dios. Será la experiencia interior, y no la mera experiencia exterior y sensible, la que determine el camino del conocimiento.

S. Agustín va a jerarquizar el conocimiento, ocupando el puesto más bajo el conocimiento sensible, que sólo conoce lo cambiante, y que por tanto genera únicamente opinión (doxa). Sobre este se sitúa el conocimiento racional, que se ocupa de lo inmutable y que ya es, por tanto, verdadero conocimiento. Pero el conocimiento racional se divide a su vez en dos partes: un conocimiento racional inferior y otro superior. El inferior es aquel que se produce a partir de los datos de los sentidos, y que extrae de estos lo que hay de universal y necesario en el mundo sensible. S. Agustín llama a este conocimiento “ciencia”, y en ella se juzgan los objetos corpóreos según unas entidades incorpóreas e inmutables, las ideas. Esta “ciencia” tiene un carácter práctico, dirigido a la acción, ya que si no dispusiésemos de este conocimiento no podríamos guiarnos en la vida. Pero aunque debemos desempeñarnos en la vida mundana, según S. Agustín el verdadero objetivo del hombre no es este, sino alcanzar su objetivo sobrenatural, la unión con Dios. Ese será el papel del último tipo de conocimiento, un conocimiento racional superior al que S. Agustín denomina “sabiduría” y que ya no es de carácter práctico, sino meramente contemplativo. La sabiduría nos permite contemplar directamente las ideas, sin mediación de la experiencia sensible. Esas ideas “son formas arquetípicas o esencias permanentes e inmutables de las cosas, que no han sido formadas sino que, existiendo eternamente y de manera inmutable, se hallan contenidas en la inteligencia divina” (de este modo, situándolas en la mente de un Dios trascendental, soluciona S. Agustín el problema platónico de la ubicación del mundo inteligible).

La cuestión es, ¿cómo podemos conocer esas ideas, si se encuentran en un mundo diferente al mundo sensible en el que habitamos? Platón se encontró con el mismo problema, y una de las soluciones que propuso es que el alma humana había habitado previamente en el mundo inteligible, y que en el mundo sensible era capaz de recordar las ideas que había conocido previamente. Esta solución es inaceptable para el cristianismo, ya que la solución platónica implica que las almas son eternas, y para el cristianismo las almas son inmortales, pero no eternas, ya que han sido creadas por Dios. La solución que da S. Agustín está muy relacionada con la doctrina neoplatónica: según S. Agustín el alma conoce las ideas por iluminación divina. En un pasaje que recuerda mucho a la analogía del Sol platónica, S. Agustín afirma que no podemos percibir la verdad inmutable a menos que esté iluminada “como por un sol”, y que esa luz divina proviene de Dios. En definitiva, Dios es la fuente de toda verdad, y el ser humano no podría comprender esta por sí mismo sin la intervención divina. Esta será una importante diferencia con otras teologías posteriores que dan un mayor papel a la razón natural, como la de Sto. Tomás. En efecto, Sto. Tomás de Aquino considera que Dios, al crear la mente humana, ya le ha dado de por sí la posibilidad de abstraer cierto conocimiento inteligible a partir de la experiencia sensible (siguiendo aquí el modelo aristotélico). S. Agustín, sin embargo, considera que la inteligencia humana es en sí misma deficitaria, y que no puede alcanzar ese conocimiento sin la intervención divina, del mismo modo que creía que tampoco la salvación podía ser alcanzada con medios meramente humanos, como veremos más adelante al hablar del tema de la Gracia.

4.3. Metafísica

S. Agustín propuso varios argumentos para apoyar la existencia de Dios, a pesar de que no puso mucho empeño en procurar una demostración racional de dicha existencia, ya que, como hemos visto, su punto de partida es precisamente la fe, y por consiguiente no considera que sea necesario dar pruebas en este sentido. Esos argumentos son los siguientes:

- Argumento del pensamiento: Somos capaces de conocer verdades necesarias e inmutables, como las verdades matemáticas, verdades que no podemos modificar y a las cuales el entendimiento asiente inmediatamente. Esas verdades no han sido creadas por nosotros, y ya que son más permanentes que nosotros, y por tanto han tenido que ser creadas por un ser superior, que como dichas verdades sea necesario e inmutable, a quien S. Agustín identifica con Dios.
- Argumento de las criaturas: El orden del mundo, su disposición y belleza, indican que ha sido creado por un ser supremo ordenador.
- Argumento del consentimiento universal: Todos los pueblos han creído en dioses, e incluso aquellos que han tenido creencias politeístas han concebido, según S. Agustín, un Dios único como “aquello más excelente y más sublime que lo cual nada existe”.
- Argumento de la interiorización: Después de asegurarse de que la verdad es alcanzable refutando el escepticismo (si fallor, sum) el alma comienza a buscar esa verdad. Cuando interroga a los sentidos, encuentra que estos no le aportan una verdad inmutable. Después el alma se vuelve sobre sí misma, se descubre como superior al cuerpo, pero sabe que aún así esa alma sigue siendo mudable. Continúa por tanto su búsqueda de lo inmutable y llega así a la certeza de que existe un ser superior inmutable, Dios.

Mucha más importancia dio S. Agustín a tratar la esencia de Dios, esto es, en qué consiste Dios y cuáles son sus atributos. Entre estos destaca:

- Dios es absolutamente “simple”, mientras que el resto de los seres son compuestos (de materia y forma). Esta “simplicidad”, tomada de la noción de “Uno” neoplatónica, implica que todas las características de Dios coinciden en su esencia: su sabiduría, su bondad, su conocimiento, son la misma cosa, y todas son esenciales a Dios. Dios no puede tener accidentes, ya que entonces no sería inmutable. Por supuesto este Dios es totalmente trascendente, infinito, y se encuentra separado del espacio y el tiempo.
- A diferencia del Uno neoplatónico, el Dios de S. Agustín es creador. La noción de emanación no es aceptable para S. Agustín, como veremos a continuación.
- A la vez que defiende que Dios es simple, S. Agustín defiende también el dogma de la Trinidad, que afirma que existen tres personas en un mismo Dios. Resuelve esta cuestión de una forma muy parecida como lo hizo el neoplatonismo con la relación entre el Uno, el Nous y el alma del Mundo, diciendo que esas tres personas⁴ son consubstanciales, es

⁴ .- La noción de “persona” cobró su sentido actual precisamente a partir de esta disputa teológica. Originalmente, “persona” designaba la máscara de los actores y por extensión el papel que representaban. En el derecho romano esta palabra se utilizó para designar a los sujetos de derechos, que estaban directamente vinculados a la propiedad. Así, quien tenía una propiedad poseía unos derechos sobre ella, y en ese sentido era “persona”: por eso, los esclavos, que no se poseían a sí mismos, no eran personas, mientras que una empresa, que poseía unos bienes, era una “persona” (ese significado sigue existiendo

decir, son tres personas, pero una sola substancia. De todos modos, algunos otros autores como S. Basilio, ya habían definido de este modo la Trinidad a mediados del siglo IV, antes de que lo hiciese S. Agustín.

S. Agustín defiende el dogma cristiano según el cual Dios creó libremente el mundo a partir de la nada, algo que como hemos visto en la unidad anterior es totalmente contrario a la forma grecorromana de concebir el origen del mundo, ya que en el pensamiento antiguo se considera mayoritariamente que la materia es eterna. S. Agustín insiste en que sólo la creación a partir de la nada implica la total trascendencia y supremacía de Dios sobre el mundo y la completa dependencia de este respecto a Dios.

En su explicación del acto de creación S. Agustín va a apoyarse en parte en la filosofía neoplatónica, pero rechazando el concepto de “emanación”, ya que este es incompatible con el dogma cristiano. Plotino había defendido que el mundo se generaba a partir de lo Uno por emanación, de forma que el Uno no disminuyese ni se alterara de ningún modo. Precisamente para asegurarse de la inmutabilidad del Uno, Plotino consideró que el proceso de emanación tenía que realizarse de manera natural y necesaria, sin que interviniese la voluntad del Uno, ya que un acto de voluntad, una decisión de crear el mundo, supondría un cambio en el Uno, inmutable por definición. Esta doctrina plotiniana es incompatible con el dogma cristiano que asegura que Dios ha creado el mundo voluntaria y libremente, por decisión propia. S. Agustín insiste en que la omnipotencia de Dios implica que todo lo que hace lo hace conscientemente y por voluntad propia, y si el proceso de creación se produjese por emanación, como un proceso natural y necesario de desbordamiento de lo Uno, entonces Dios no sería libre, y por tanto tampoco sería omnipotente, ya que no podría decidir no crear. Esta insistencia en la omnipotencia divina y en su libre voluntad es característica del pensamiento de S. Agustín y de las corrientes que posteriormente lo seguirán (denominadas agustinismo). Como veremos en un próximo tema, el voluntarismo será uno de los puntos clave en la crítica que hará el nominalismo, una corriente escolástica del siglo XIV de clara inspiración agustinista, a las metafísicas más racionalistas inspiradas en Aristóteles, como es la de Sto. Tomás de Aquino.

El otro modelo platónico de creación es el relato acerca del Demiurgo que aparece en el Timeo de Platón (el único libro de Platón, junto al Fedro, que llegó a leer S. Agustín). El Demiurgo es un creador como causa eficiente, y en esto se parece al modelo cristiano, pero choca directamente con este modelo en dos puntos: en primer lugar, el Demiurgo no crea a partir de la nada, sino que da forma a la materia caótica, que es eterna. En segundo lugar, para dar forma a la materia utiliza como modelo las Ideas, que son anteriores y más importantes que el Demiurgo. Este Demiurgo tampoco puede crear libremente, sino que tiene que crear siguiendo necesariamente el modelo de unas Ideas que le son ajenas. En consecuencia, el Demiurgo platónico no es compatible con el Dios creador cristiano. Pero S. Agustín se empeña en interpretar este pasaje platónico de tal modo que sea compatible con el dogma cristiano, y para ello utilizará algunas de las doctrinas neoplatónicas.

En cuanto a la materia, S. Agustín reconoce que una materia sin forma, pero con la capacidad de recibir una forma, es algo, y no puede identificarse con la nada, por tanto, siguiendo el dogma, tal materia no puede existir, y aquí rechaza explícitamente el concepto de materia prima de Aristóteles. Su solución es simplemente afirmar que Dios creó la materia en el mismo acto por medio del cual le dio forma, de tal modo que materia y forma son creadas a

actualmente, cuando se habla de una “persona jurídica”). El cristianismo adoptó este término jurídico para exponer el concepto teológico de tres realidades distintas en un mismo individuo (es decir, una misma substancia), ya que en la terminología jurídica estaba claro que un mismo individuo podía ser diferentes “personas”, esto es, tener distintos derechos en función de las propiedades de que se estuviese hablando.

la vez. Como puede verse, esta manera de concebir la creación no es solamente contraria a la filosofía griega, sino también a las diversas doctrinas dualistas, como el gnosticismo y el maniqueísmo, que existían en la época de S. Agustín.

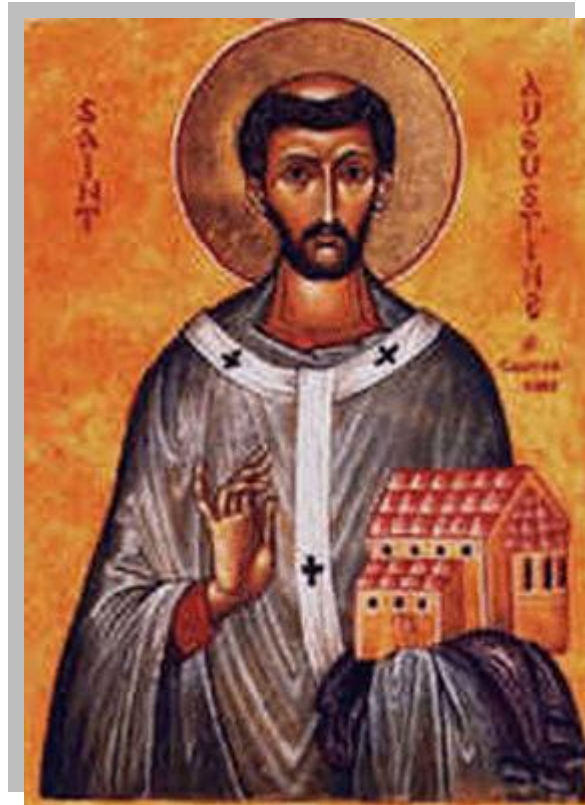
En cuanto a las Ideas, S. Agustín partió del modelo neoplatónico, según el cual las Ideas estaban contenidas en el Nous, que conoce todas las cosas juntas y simultáneamente. Este Nous es consubstancial a Dios y ha sido engendrado (no emanado) por este. S. Agustín identifica el Nous con el Verbo (esto es, con Cristo). De este modo, las ideas contenidas en la mente divina son tan eternas como Dios mismo: no son ya modelos externos y superiores al Dios creador, sino que forman parte consubstancial del mismo.

4.4. La libertad y el mal.

S. Agustín define la ética con la búsqueda de la felicidad, tal como hicieran muchas escuelas filosóficas antiguas, pero identifica dicha felicidad con la unión con Dios. Según S. Agustín, el hombre posee un alma racional que le impulsa a buscar lo inmutable, y sólo en la posesión de lo inmutable encuentra la felicidad, para lo cual el hombre no debe contentarse con lo que su propia naturaleza, que es mudable, le ofrece, sino que aspira a unirse con lo que es más que el hombre, es decir, con Dios.

S. Agustín rechaza que la felicidad se obtenga a través del placer, como aseguraban los epicúreos, pero incluso niega que la felicidad consista en la práctica de la virtud, como dijeron Aristóteles o los estoicos, ya que la virtud sigue siendo humana, y la felicidad completa sólo se alcanza en la unión con Dios. La virtud no es la felicidad en sí misma, sino la condición para que Dios nos premie con la felicidad, que consiste en la visión beatífica. Esta visión beatífica es la unión sobrenatural con Dios, con lo cual S. Agustín está negando también el intelectualismo ético: la unión con Dios no consiste en la contemplación teórica, esto es, en la comprensión intelectual de Dios, sino en una unión amorosa que sólo puede tener lugar después de nuestra muerte, cuando nos encontremos en presencia de Dios en el Cielo, y que tan sólo puede alcanzarse a través de la Gracia divina, y no por nuestros propios medios (una razón más por la que no pueden identificarse virtud y felicidad). Todo esto implica, por supuesto, que la felicidad, es decir, la beatitud, es inalcanzable en esta vida.

En consecuencia, es por medio de la voluntad y del amor, antes que por el intelecto, como el ser humano intenta acercarse a Dios (un ejemplo más del voluntarismo propio de la obra de S. Agustín y que se transmitirá a otras escuelas posteriores, como el nominalismo). Ahora bien, para que tengan sentido los premios y castigos después de la muerte, la voluntad humana tiene que ser libre, ya que si los seres humanos no fuesen libres de decidir sus actos, tampoco serían responsables de los mismos, y por tanto no habría ni mérito ni culpa, es decir,



no habría nada que premiar o castigar. Ahora bien, si el hombre es libre para actuar de un modo u otro, y es responsable de sus actos, y en función de ellos se salvará o se condenará, entonces es el hombre quien se salva o se condena, y eso pone en cuestión la omnipotencia de la voluntad divina y su omnisciencia. El dilema queda de la siguiente manera:

- Si es Dios quien lo decide todo y si sabe todo lo que va a ocurrir, entonces el hombre está predeterminado por Dios, de tal manera que no es libre, y entonces es injusto que sea recompensado o castigado por unas acciones sobre las que no ha podido decidir. Si Dios es omnipotente y omnisciente, entonces Dios no es infinitamente justo.

- Ahora bien, si el hombre es libre, y por tanto responsable de sus actos, entonces se lo puede premiar o castigar con justicia, pero entonces Dios ya no sería omnipotente, puesto que existe algo, la salvación, que no dependería de Dios, sino del hombre, y tampoco podría ser omnisciente, porque que Dios conozca previamente cuál va a ser la conducta de un hombre es contradictorio con la consideración de que dicha conducta es libre.

Al hilo de esta cuestión surgieron dos herejías de las que ya hemos hablado. Por un lado encontramos a Orígenes, que considera que el destino de todas las almas es unirse, más tarde o más temprano, con Dios. En esta concepción se afirma que la salvación se obtiene exclusivamente por medio de la Gracia divina, ya que Dios ha decidido que todos los seres se salven. En el fondo, da igual cómo actuemos, ya que todos los seres, incluido el Diablo, acabarán salvándose. Esta doctrina afirma la omnipotencia de Dios, pero elimina la existencia del infierno eterno, por lo que fue considerada herética. En el otro extremo tenemos a Pelagio, que negaba que el pecado original se transmitiese y afirmaba que afectaba exclusivamente a Adán. Según Pelagio, el ser humano no tiene ninguna mancha de nacimiento, y es capaz de salvarse por sus propios medios, simplemente practicando la virtud. Según esta doctrina, los premios y castigos están justificados, pero se pone en cuestión la omnipotencia divina (además de cuestionarse la función de la jerarquía eclesiástica, como ya dijimos en su momento).

S. Agustín intentará definir la cuestión de tal modo que se eviten estos dos extremos, esto es, que se mantenga a un tiempo la libertad y responsabilidad humana y la omnipotencia divina. Su solución consiste en lo siguiente:

- Dios es omnisciente porque es eterno y conoce, desde fuera del tiempo, todo lo que va a ocurrir. Para él no existe el pasado o el futuro, sino que todo es presente, y por eso conoce los actos de los hombres, pero eso no implica que dichos actos no sean libres. Por tanto, el hombre actúa libremente, pero Dios ya conoce lo que el hombre libremente va a decidir, ya que para él el futuro es presente. No es que el hombre haga lo que hace porque Dios sabe lo que va a hacer, sino que al contrario, Dios sabe lo que el hombre va a hacer porque este va a hacerlo.

- S. Agustín asegura que el pecado original se transmite (aunque nunca llegó a explicar de forma satisfactoria cómo), y por ello el hombre no es capaz de salvarse por sus propios medios. Además, entre el hombre, que es finito y mutable, y su salvación que consiste en la unión con Dios, que es infinito e inmutable, existe un abismo infinito que un ser finito no puede cruzar. Sólo un ser infinito puede hacerlo, por tanto el hombre no puede salvarse por la mera práctica de la virtud, sin la ayuda de Dios. Esa ayuda es la Gracia (una ayuda gratuita, no justificada en las acciones humanas), y Dios la concede a unos y a otros no sin que podamos saber el por qué de los designios divinos. S. Agustín llega a decir que yo no puedo amar a Dios o tener fe si Dios no me lo concede como una

Gracia. En definitiva, el hombre se salva sólo por intervención divina, ya que es Dios quien concede al hombre tener la fe que lo salvará, pero el hombre es libre de aceptar o no esa fe, con lo cual finalmente es responsable de su condenación si la rechaza (aunque en realidad si se salva no es por mérito suyo). En esta doctrina se basará Lutero, muchos siglos más tarde, para afirmar que es la fe, y no las obras, las que salvan al hombre.

- Además, S. Agustín introduce una distinción entre libre albedrío y libertad que es típica del cristianismo. El libre albedrío es la capacidad de elección. Así, un hombre posee libre albedrío porque puede elegir entre practicar el bien o practicar el mal. Sin embargo la libertad consiste en seguir la propia esencia: un ser que cumple con su esencia es libre, mientras que otro que va contra lo que su esencia le dicta, no está siendo libre. Como la esencia racional del hombre le dicta como objetivo la consecución del bien, y como fin último la unión con Dios, sólo los hombres que hacen el bien y aman a Dios son libres. En definitiva, todos los hombres poseen libre albedrío, pero libres en sentido estricto sólo lo son aquellos que eligen el bien. Esto excluye de la libertad a todos los que no sean cristianos. Además, ya que un hombre no puede amar a Dios si no recibe ese amor como una Gracia divina, el hombre sólo es libre cuando recibe dicha Gracia. De este modo, la libertad humana queda totalmente relegada a la voluntad divina, sin que por ello se niegue la capacidad de elección (y por tanto, tampoco la responsabilidad) ya que esta ha sido separada en un concepto diferente, el de libre albedrío.

La existencia del mal en el mundo genera un problema teológico para el cristianismo, ya que esta doctrina afirma que todo lo que existe ha sido creado por Dios, por tanto si existe mal en el mundo, ha tenido que ser creado por Dios. Pero esto choca frontalmente con la afirmación cristiana de la bondad infinita de Dios ¿Cómo puede un Dios bondadoso haber creado el mal? El maniqueísmo, que S. Agustín profesó en sus años de juventud, no tiene este problema, ya que afirma la existencia de dos principios separados e igualmente eternos, el principio del Bien y el principio del Mal. Pero la solución maniquea es totalmente incompatible con el cristianismo, ya que supone que existe algo que no ha sido creado por Dios y que es tan eterno como él. El carácter absoluto del Dios cristiano no admite la solución maniquea.

Para solucionar este problema, S. Agustín se inspiró en Plotino. Este identificaba la luz con el Bien y la oscuridad con el mal. Esta metáfora implica que el Bien es algo, es un ser, tiene entidad, pero el mal no: la oscuridad no es un ser, sino un no-ser. La oscuridad es tan sólo la ausencia de luz. La sombra, por ejemplo, se produce cuando algo se interpone en el camino de la luz, pero la sombra no es algo en sí mismo, sólo una consecuencia de la interposición de un objeto. De este modo, S. Agustín considera que el mal consiste tan sólo en privación, en no-ser, con lo cual se elimina el problema de la creación del mal por parte de Dios: el ser se identifica con el bien, y todo lo que es, es bueno. Esto es lo que ha sido creado. El no-ser, por definición, no ha sido creado puesto que no es algo, sino la ausencia de ser. El mal es, por tanto, “aquello que renuncia a la esencia y tiende al no-ser, tiende a hacer aquello que hace cesar el ser”.

¿De dónde procede, entonces, el mal? Según S. Agustín, de la voluntad del hombre. Dios no ha creado el mal, pero ha creado una voluntad en el hombre que goza de libre albedrío, y que por tanto puede decidir alejarse de su esencia, su ser. Esa esencia consiste precisamente en la búsqueda de Dios, de tal manera que en definitiva el mal no es sino lo que produce la voluntad cuando se aleja del orden divino y escoge los bienes terrenales olvidándose de el bien supremo que es la contemplación de Dios, esto es, cuando se prefieren los grados inferiores del ser al Ser Supremo que es Dios.

S. Agustín niega explícitamente que la materia sea la causa del mal, tal y como planteaban los neoplatónicos y los gnosticos. Para estos la materia era tan eterna como el Uno que constituye la Luz y el Bien, pero para S. Agustín, como cristiano que es, la materia también ha sido creada por Dios y por tanto tiene que ser buena. De todos modos, la postura de S. Agustín se parece bastante a la neoplatónica: la materia no es el mal en sí misma, pero se relaciona con el mal ya que este se produce cuando la voluntad humana olvida la búsqueda de Dios y se dirige hacia lo sensible y material, no como un paso para acercarse hacia el creador (en cuyo caso lo sensible sería bueno) sino como un fin en sí mismo (en cuyo caso lo sensible es malo).



4.5. La ciudad de Dios

En una de sus obras más influyentes, “La ciudad de Dios”, S. Agustín expone su filosofía de la historia, de clara inspiración apocalíptica. La filosofía griega tenía una visión cíclica de la historia que consideraba al mundo como eterno (ni ha tenido un principio ni tendrá un final) y a los cambios ocurridos en ese mundo como una serie de etapas que se reproducían siempre en un mismo orden (el eterno retorno) del mismo modo que las estaciones del año o el ciclo vital. El cristianismo, como el zoroastrismo o el maniqueísmo, consideraba sin embargo que la historia era lineal, esto es, que tuvo un comienzo (la creación) y tendrá un final (el juicio final), y que dicha historia se explicaba como un combate entre el bien y el mal que concluirá con la definitiva victoria del primero y la desaparición, acto seguido, del mundo material.

S. Agustín concebía la historia como una lucha entre el bien y el mal, y representaba a estos como dos ciudades, la ciudad de Dios (o Jerusalén) y la ciudad terrenal (o Babilonia). No se trata de entidades políticas diferenciadas (es decir, no se refiere a sociedades o gobiernos distintos) sino de entidades morales: la ciudad de Dios está formada por todos aquellos que aman a Dios y se desprecian a sí mismos, mientras que la ciudad terrenal está formada, a la inversa, por los que se aman a sí mismos y desprecian a Dios. En cualquier sociedad real coexisten las dos ciudades, e incluso S. Agustín llega a decir que existen, como tendencias antagónicas, dentro de cada individuo.

A lo largo de la edad Media se identificó la ciudad de Dios con la Iglesia y la ciudad terrenal con el Estado. Esta no era la intención de S. Agustín, ya que para él ambas ciudades son realidades morales, no organizaciones sociales concretas. Un sujeto puede ser cristiano y pertenecer a la Iglesia, y sin embargo comportarse como un ciudadano de la ciudad terrenal, y a la inversa, un miembro del estado (un rey, un general, un magistrado, etc.) puede pertenecer a la ciudad de Dios si se guía por los principios de justicia, caridad y amor a Dios. S. Agustín no pretende afirmar, por tanto, que todos los miembros de la Iglesia se guíen por la ley de Dios y sean buenos, ni que todos los gobernantes terrenales ignoren los fines espirituales del hombre y sean malos.

De todos modos, aunque no llegue a identificar Iglesia y Estado con ambas ciudades, es cierto que S. Agustín consideraba que los Estados se fundan habitualmente en la injusticia y la

violencia. En su obra “La ciudad de Dios” identifica la ciudad de Babilonia con dos imperios que destacaron por su crueldad, Asiria y Roma, y considera que un estado que no esté basado en la justicia no es sino una gran banda de ladrones⁵.

Por tanto, para que el Estado sea bueno debe ser justo y eso implica, según S. Agustín, seguir la ley de Dios y amar más a Dios que a sí mismo. Y esto quiere decir que cualquier Estado que no someta los fines terrenales y naturales del hombre (su alimentación, defensa, educación, etc.) a los fines sobrenaturales del hombre (su unión con Dios), será un Estado malo, y pertenecerá a la ciudad de Babilonia. Este punto de vista tiene tres importantes consecuencias, que S. Agustín defenderá explícitamente y que sentarán la base de las conflictivas relaciones entre Iglesia y Estado a lo largo de la edad Media. Son las siguientes:

- Sólo un Estado que rinde culto a Dios es un Estado justo. Eso implica que para que un Estado sea bueno, tiene que ser un Estado cristiano. Cualquier otro Estado que rinda culto a otros dioses no facilita la unión de sus ciudadanos con Dios, y por tanto no promueve el objetivo sobrenatural del hombre. Por tanto, todos los Estados no cristianos son malos, con independencia de cuál sea su comportamiento en los asuntos políticos: por más justa que sea la organización de un Estado, no será bueno si no es cristiano.

- Lo que dota de justicia al Estado es por tanto seguir la ley de Dios. A esa ley la denomina S. Agustín ley eterna, que no es sino la voluntad divina. La ley natural deriva de esa ley eterna y consiste en las normas que el ser humano conoce como necesarias. Un Estado no cristiano puede seguir la ley natural, ya que también los paganos conocen esas reglas morales. Pero un Estado no cristiano no alcanza a comprender el fundamento de esas normas morales, que no es sino la voluntad de Dios, y por tanto dicho Estado no puede ser ni completamente justo ni completamente bueno. Para serlo necesitaría conocer la ley eterna, y a esta sólo se accede por medio de la revelación. Y es la Iglesia quien conoce esa revelación. En definitiva, será justo el Estado que siga los principios de la Iglesia, e injusto el que no los siga. La Iglesia no se ocupa directamente de los asuntos terrenales, ya que esta es función del Estado, pero dicta las normas que debe seguir el Estado.

- En consecuencia, S. Agustín entiende a la Iglesia como una organización más perfecta que el Estado y superior a este, ya que el Estado recibe sus normas y su justificación de la Iglesia. Según S. Agustín, la Iglesia es una organización superior instituida por Dios a la que deben someterse el resto de los reinos del mundo, y dicha Iglesia está legitimada para utilizar los medios del Estado cuando lo considere necesario (S. Agustín, por ejemplo, recurrió a la intervención del Estado para resolver el conflicto con los donatistas, haciendo que el Estado prohibiera los obispados donatistas y persiguiera a sus seguidores). Pero esto no quiere decir que la Iglesia sea un macroestado al que se someten los demás reinos. Esa concepción de la Iglesia es muy posterior, y no se produce hasta que no se consolida una organización jerárquica de la Iglesia latina alrededor de la figura del papa, como veremos en el siguiente tema. Hay que tener en cuenta que en el momento en que escribe S. Agustín no existe aún el papado tal como lo conocemos (aunque el obispo de Roma reclamaba para sí la jefatura de la Iglesia, esta no le era reconocida, siendo en ese momento el papa una figura importante

⁵ .- S. Agustín cita la anécdota de Alejandro Magno y el pirata. Este último, cuando iba a ser condenado por piratería, le dijo al rey macedonio que la única diferencia entre ellos estaba en que él, el pirata, robaba con un pequeño barco, mientras que Alejandro robaba con una gran flota. S. Agustín aprueba el parecer del pirata.

simbólicamente, pero no la cabeza de una Iglesia centralizada) y que son los emperadores los que convocan los concilios y dirigen verdaderamente la Iglesia. En la época de S. Agustín la Iglesia no es todavía una organización lo suficientemente jerarquizada como para intentar sustituir al Estado, de tal modo que la superioridad a la que S. Agustín se refiere es tan sólo moral, no política. Aunque la doctrina de S. Agustín se encuentra en la base de la doctrina de las dos espadas (que es como se conoce la visión que tenía la edad Media de las relaciones entre Iglesia y Estado) hay que diferenciar lo que significaban las palabras de S. Agustín en su contexto de las interpretaciones que se hicieron posteriormente de las mismas en una situación muy distinta, en la que el papado constituía un poder político y temporal en sí mismo.

*** El agustinismo:** Se denomina “agustinismo” a una corriente de pensamiento que atraviesa toda la edad Media y que se fundamenta en la filosofía de S. Agustín. No es propiamente una escuela, sino una influencia que va a estar presente en diversas escuelas. El agustinismo se caracteriza por mantener las siguientes tesis:

- Se subordina la Razón a la Fe, y se considera que ambas sirven para comprender las verdades reveladas del cristianismo.
- En el ámbito de la ética se da primacía a la voluntad y el amor frente al entendimiento (al contrario que la ética griega, que era marcadamente intelectualista).
- En el campo del conocimiento, se mantiene la interiorización como vía de conocimiento principal y la teoría agustiniana de la iluminación.

El agustinismo fue la corriente predominante (casi única) durante los primeros siglos de la edad Media. Posteriormente, en el siglo XII, la recuperación de las obras de Aristóteles y la influencia de la filosofía árabe hicieron que se gestara una corriente distinta, el aristotelismo. El aristotelismo se caracteriza por separar Fe y Razón (aunque sigue dándole la primacía a la Fe), plantear una ética racionalista (por tanto intelectualista) y defender que el conocimiento comienza con la experiencia. Como puede verse, se trata de posturas contrarias a las agustinianas. Pero eso no significa que el aristotelismo se opusiera al agustinismo como tal. En realidad, los filósofos aristotélicos, como es el caso de Sto. Tomás de Aquino, mantienen buena parte de la herencia agustiniana (hay que recordar que S. Agustín era el teólogo más importante del cristianismo). Más que substituir el agustinismo por el aristotelismo, lo que se pretendía era añadir el sistema metafísico de Aristóteles a la teología de S. Agustín, sin cambiar en lo fundamental ni el dogma ni las líneas principales de la teología cristiana.

Durante la época de penetración del aristotelismo fue la orden franciscana la que con más ahínco defendió una visión puramente agustiniana de la teología (rechazando las influencias aristotélicas). Sin embargo, los mismos pensadores que rechazaban la influencia de Aristóteles en el campo de la teología aceptaban el pensamiento aristotélico en el campo científico. Esta curiosa mezcla dará lugar en el siglo XIV a la escuela nominalista, que practica un agustinismo muy diferente al que había sido tradicional en la edad Media. Como veremos en su momento, los nominalistas aceptan la separación de Fe y Razón que defienden los aristotélicos y se emplean en demostrar, racionalmente, que la metafísica (toda metafísica, no sólo la aristotélica) no tiene sentido. Los nominalistas defenderán el voluntarismo típico de la

corriente agustiniana, pero sobre una base racionalista muy diferente a la de siglos anteriores. Finalmente, su crítica al conocimiento metafísico y su fideísmo voluntarista influirán en corrientes tan distintas como el empirismo inglés y el protestantismo, respectivamente.

Por último, decir que la mayoría de las confesiones protestantes, especialmente el luteranismo y el calvinismo, son de clara inspiración agustiniana. De hecho, puede entenderse el debate teológico de la época de la Reforma como un enfrentamiento entre posiciones agustinianas puristas, defendidas por los protestantes, y posiciones aristotélicas, fundamentalmente tomistas, defendidas por la Iglesia Católica.