



Mauricio Beuchot

Historia de la filosofía medieval



BREVARIOS

BREVIARIOS
del
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Mauricio Beuchot

Historia de la filosofía medieval



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición (FCE), 2013

Beuchot, Mauricio

Historia de la filosofía medieval / Mauricio Beuchot. — México : FCE, 2013
225 p. ; 17 x 11 cm — (Colec. Breviarios ; 578)
ISBN 978-607-16-1392-9

1. Escolástica 2. Hermenéutica 3. Filosofía medieval I. Ser. II. t.

LC B721

Dewey 189 B172h

Distribución mundial

Diseño de portada: Teresa Guzmán Romero

D. R. © 2013, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
www.fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672; fax (55) 5227-4694

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio, sin la anuencia por escrito del titular de los derechos.

ISBN 978-607-16-1392-9

Impreso en México • *Printed in Mexico*

SUMARIO

<i>Introducción</i>	•	9
Filosofía cristiana patrística	•	15
Filosofías medievales no cristianas	•	46
Filosofía medieval cristiana	•	61
<i>Conclusión. La filosofía medieval, hermenéutica y analogía</i>	•	207
<i>Índice onomástico</i>	•	215
<i>Índice general</i>	•	221

INTRODUCCIÓN

NOCIÓN DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

La filosofía medieval es sumamente amplia y rica. Se inicia al desprenderse de la tradición grecorromana en los albores del cristianismo, en pleno periodo helenístico. Abarca la época patrística o de los padres de la Iglesia que reflexionaron con las herramientas filosóficas griegas y latinas sobre los dogmas de la fe. Más tarde, entronca con las reflexiones árabes y judías que legarán muchos elementos a los filósofos posteriores. Luego se manifiesta en los monjes primitivos que desde el siglo III hasta el X trataron de preservar la herencia de Grecia y Roma evitando que fuera aniquilada por la barbarie imperante. Después vendrán los tiempos de esplendor del monacato, en los siglos XI y XII, cuando brillarán autores que ya no sólo conservan la herencia del pasado, sino que darán un sello personal y original a sus creaciones. El siglo XIII será de los grandes escolásticos. Pero el XIV marca el comienzo de la disolución y decadencia de la escolástica y para el siglo XV, cuando empiezan a cambiar los tiempos y se busca un renacimiento de la cultura clásica, la filosofía medieval está acabada.

En la filosofía medieval dialogan tres religiones (judía, cristiana y musulmana) con la filosofía griega y la romana. Las tres religiones traían en su respectiva Revelación elementos ajenos a la filosofía griega. Por ejemplo, en el ámbito de la ontología (que es la parte de la filosofía que estudia el ente

en cuanto tal), en las religiones aparece un Dios creador, frente a la idea de muchos filósofos griegos que creían en la eternidad del cosmos o sólo tenían barruntos de la creación. Además, frente al politeísmo grecorromano, en estas religiones brilla un solo Dios, omnipotente, libre y providente. En antropología filosófica (que estudia al hombre en sus constitutivos esenciales), frente al determinismo fatalista de griegos y romanos, estas religiones postulan la libertad del hombre; no más juguete del destino, sino un invitado de Dios que con su libertad gana el premio o el castigo para la vida eterna. Por eso, en las religiones cristiana, judía e islámica se resalta la importancia del hombre como persona. Finalmente, en ética (que es la parte teórica de la valoración de los actos humanos), estas religiones subrayan los problemas que se dan entre la providencia divina, que confiere su gracia al hombre, y el libre albedrío, con que el hombre actúa a fin de cuentas. Todo eso tuvo que acojerlo la filosofía y, como resultado, surgieron reflexiones indudablemente ricas.

PLAN DE LA OBRA

Este libro tiene como finalidad servir de introducción al vasto ámbito de la filosofía medieval. Hay libros muy eruditos y completos sobre el tema. Éste sólo trata de ofrecer la información indispensable para tener una idea suficiente de la historia de la filosofía en el Medioevo. Para escribir este libro se seleccionó a los pensadores que no pueden faltar, porque son los más representativos. Asimismo, se eligieron los temas en que esos pensadores descollaron y las doctrinas que nos dan una síntesis de lo mejor de su pensamiento.

Para interesarse en un gran pensador sirve de mucho una primera aproximación a su vida, su obra y sus teorías. Después sigue el placer del texto, de internarse en los vericuetos del pensamiento en ejercicio, en acto ejercido. Una introducción es como un mapa: marca el camino que después podrá ser recorrido con menos riesgo de perderse. Sería un gran logro que este libro incite al lector a ir a los autores mismos, a sus textos, para que pueda ver más en vivo su pensamiento.

Aunque las fechas de comienzo y fin de la Edad Media se siguen discutiendo, nosotros tomaremos las invasiones de los bárbaros como inicio del Medioevo, y como término, el descubrimiento de América. Si bien los padres de la Iglesia vivieron antes de las invasiones bárbaras, daremos algunos elementos de la filosofía patrística (la que surge al inicio del cristianismo, antes del comienzo de la Edad Media) conjuntamente con la filosofía medieval. A pesar de que a lo largo de esta obra nos concentraremos en la filosofía cristiana, también daremos algunos datos indispensables sobre la judía y la árabe, sin los cuales no se podría entender la filosofía hecha por cristianos.

Comenzaremos la obra exponiendo la patrística, esto es, la filosofía que corresponde a los primeros cuatro siglos de la era cristiana, hasta Boecio más o menos. Esta filosofía abarca la transición entre la Antigüedad y la Edad Media. Después hablaremos de las filosofías judía y musulmana. Luego pasaremos a lo más sustancial de la filosofía medieval cristiana, que es la escolástica; veremos su gestación, su crecimiento y su declive. Por último, añadiremos algunas notas sobre el renacimiento de la corriente escolástica en siglos posteriores. Con esto podremos redondear un poco más la noción misma de filosofía medieval.

Finalmente, hemos de decir que nos anima la convicción de que la filosofía medieval no es un pensamiento muerto, fosilizado o momificado, al cual haya que ver como a las piezas de un museo. La historia reciente de la filosofía ha demostrado que de la filosofía medieval se pueden sacar muchos elementos que ayudan e iluminan nuestro filosofar de hoy en día. Varios problemas y teorías del Medioevo renacen hoy y se puede aprovechar la enseñanza que los medievales nos dan, después de mucho tiempo de no haber querido atenderlos.

Referencias bibliográficas

- A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Jorge J. E. García y Timothy B. Noone (eds.), Malden, Blackwell, 2003.
- Canals Vidal, Francisco, *Historia de la filosofía medieval*, Barcelona, Herder, 1976.
- Copleston, Frederick Charles, *Medieval Philosophy*, Nueva York, Harper & Row, 1961 [traducción al español: *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Huemul, 1964].
- Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XVI*, 2 vols., trad. de Arsenio Pasos y Salvador Caballero, Madrid, Gredos, 1958.
- Grabmann, Martin, *Filosofía medieval*, trad. de Salvador Minguijón, Barcelona, Labor, 1949.
- Heinzmann, Richard, *Filosofía de la Edad Media*, trad. de Víctor M. Herrera, Barcelona, Herder, 1995.
- Jolivet, Jean, *La filosofía medieval en Occidente*, Brice Parain (ed.), trad. de Lourdes Ortiz, México, Siglo XXI, 1985.
- Libera, Alain de, *La philosophie médiévale*, París, PUF, 1995.

- Merino, José Antonio, *Historia de la filosofía medieval*, Madrid, BAC, 2001.
- Saranyana, Joseph Ignasi, *La filosofía medieval*, Pamplona, Eunsa, 2003.
- Steenberghen, Fernand van, *Filosofía medieval*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1967.
- Ueberweg, Friedrich, y Bernhard von Geyer, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Patristischen und Scholastischen Philosophie*, vol. II, Basel, Benno Schwabe, 1951.
- Vignaux, Paul, *El pensamiento en la Edad Media*, trad. de Tomás Segovia, México, FCE, 1958.
- Weinberg, Julius Rudolph, *Breve historia de la filosofía medieval*, trad. de Carlos Laguna, Madrid, Cátedra, 1987.
- Wulf, Maurice Marie Charles de, *Historia de la filosofía medieval*, 3 vols., trad. de Jesús Toral Moreno, México, 1945-1949.

FILOSOFÍA CRISTIANA PATRÍSTICA

SE TOMA la filosofía patrística (esto es, la profesada por los padres de la Iglesia) a veces como parte y a veces como antecedente de la filosofía medieval. La religión cristiana se valió de la filosofía para explicar y defender sus contenidos de fe. En cuanto religión, no podía ligarse indisolublemente a una corriente en particular. Esto se ha podido constatar en la historia. Como muestra de ello se puede aducir el caso de la filosofía patrística (que llenó los cinco primeros siglos del cristianismo), la cual se sirvió casi exclusivamente del platonismo; en cambio, durante el apogeo de la Edad Media predominará el aristotelismo.

Algunos padres de la Iglesia fueron apostólicos, esto es, se dedicaron a la explicación de la doctrina cristiana a los griegos y romanos, especialmente. Otros fueron apologistas y defendieron esa doctrina contra los mismos filósofos grecoromanos y contra los pensadores gnósticos, que provenían de una mezcla de la filosofía helenística y doctrinas asiáticas, como el maniqueísmo (llamado así por su propugnador, el persa Manes, que se inspiraba en Zoroastro o Zarathustra). El maniqueísmo era dualista, y atribuía la creación a dos principios antagónicos: Dios, el bien, el espíritu o la luz, y el Diablo, el mal, la materia u oscuridad. Trató de aplicarse al cristianismo, pero, obviamente, resultaba una mezcla inaceptable por herética.

El gnosticismo no tenía carácter popular, sino aristocrático; los pensadores que lo elaboraron deseaban incorporar

al cristianismo muchas ideas filosóficas y religiosas que vagaban por el ambiente, sobre todo para explicar el mal y el dolor. Los gnósticos concebían a Dios como bueno, pero alejado del universo, por lo que no podía ser causa del mal. Entre Dios y el universo había una muy complicada escala de seres intermedios, al modo de los platónicos y neoplatónicos. Uno de esos seres, último en la escala y además pecador, fue el que creó el mundo sensible, razón por la cual la materia es mala. Igualmente, el hombre tiene una parte mala, el cuerpo, y otra buena, el alma, que proviene de arriba y está prisionera en la materia. Según los gnósticos, había que liberar al alma y devolverla a su origen, para lo cual realizaban ciertas prácticas ascéticas. Incorporaron ideas cristianas a la gnosis samaritana (Simón el Mago), la siríaca (Cerdón y Marción), la alejandrina (Basilides), la itálica (Valentín) y la persa, también llamada maniqueísmo, fundada por Manes. Uno de esos apologetas que se opusieron a la gnosis fue San Justino.

SAN JUSTINO (c. 100-165)

Nació en Siquem o Naplusa, de Samaria (Flavia Neapolis, la actual Nablus, en Palestina), hacia el año 100, en el seno de una familia pagana; después de tener un maestro estoico, otro peripatético o aristotélico, otro pitagórico y otro platónico, se convirtió al cristianismo en el año 133; en esa doctrina encontró la verdad y la paz, pero también a causa de esa doctrina fue martirizado hacia el año 165. Fue autor de dos *Apologías*, una dirigida al emperador Antonino Pío (138-161) y otra a su sucesor Antonino Vero (161-169), así como del *Diálogo con Trifón*.

Justino piensa que los filósofos griegos tomaron sus doctrinas de las Sagradas Escrituras, idea que repetirán muchos padres de la Iglesia. La revelación es más alta, pero la filosofía es muy atendible.¹ Centra su reflexión en la noción estoica de *Logos*, Razón Eterna o Verbo, que encuentra que se encarnó en Jesucristo. Él alumbría a todos los hombres y les hace conocer todo lo que han reunido de verdadero, aun antes de su encarnación. Distingue el Verbo perfecto de Dios, que es divino, y el Verbo seminal o espermático (a semejanza de los estoicos), que es como una semilla sembrada en la razón de los hombres para llegar a la verdad (todo lo que los filósofos han dicho de verdadero viene de esas semillas del Verbo, *semina Verbi*). Dios creó al hombre por su Verbo perfecto y lo hizo libre de hacer el bien o el mal.

Por otra parte, está SAN IRENEO (†202/203), quien nació en Asia Menor, pasó a Lyon, en las Galias, y después a Roma, donde murió mártir. En su *Contra los herejes (Adversus haereses)*, combatió con argumentos muy exactos a los gnósticos: si no aceptan la creación, la materia es increada, y entonces hay otro Dios, lo cual es imposible, o Dios se confunde con el mundo, lo cual es panteísmo, igualmente imposible. Con ello era optimista frente a la razón filosófica, y la ponía al servicio de la fe; pero pensaba que la fe debía movernos a evitar cuestiones abstrusas.²

También ATENÁGORAS (finales del siglo II), ateniense, y San Hipólito consideraban que era importante contar con la filosofía como ayudante de la teología (que es la ciencia que trata de Dios y de sus atributos y perfecciones). En cambio, TERTULIANO (160-post 220), cartaginés, que se pasó a la secta

¹ S. Justino, *Diálogo con Trifón*, 2.

² S. Ireneo, *Adv. haer.*, II, 26.

montanista (demasiado rígida, que negaba las segundas nupcias y rechazaba a los que pecaban mortalmente), la veía con desconfianza, y se oponía a lo que él llamaba la racionalización de la religión. Decía que los filósofos paganos habían tomado su sabiduría de la Biblia. Sostuvo el traducianismo, según el cual los padres transmiten el alma a sus hijos (y no por creación directa de Dios). Después de él, MINUCIO FÉLIX, jurista africano, pero que vivió mucho tiempo en Roma, en su diálogo *Octavio* (escrito poco antes del año 200), vio con mayor aceptación la filosofía para el estudio de la revelación. Sostenía que la verdadera filosofía no podía menos que ser cristiana, sobre todo la de Pitágoras y la de Platón.³

ARNOBIO (c. 260-c. 327), originario de Sicca, se convirtió al cristianismo, y para mostrar la autenticidad de su conversión escribió un *Contra los paganos (Adversus gentes)*, donde dice que la creencia en Dios es innata. Pero parece sostener que abajo de Dios hay otras deidades inferiores y que Cristo es una de ellas. Arnobio tuvo como discípulo a LACTANCIO, africano de Nubia (nacido c. 259). Éste fue al Asia Menor en 290 y se convirtió en 300. Para Lactancio, el cristianismo es el único que conjunta armoniosamente fe y sabiduría. Sigue a Cicerón y los textos atribuidos a Hermes Trismegisto, de los que toma enseñanzas para incardinarse en el cristianismo. Sin embargo, parece integrar en su filosofía una idea cercana al maniqueísmo: en la creación hay una dualidad buena y mala, pues Dios creó un espíritu que al principio era bueno, pero se pervirtió, y por eso la moral es una lucha del bien contra el mal.

En la filosofía patrística hubo dos escuelas muy importantes, la de Antioquía y la de Alejandría. Los alejandrinos

³ M. Felix, *Octavius*, 34, 5-6.

fueron los más influyentes, pues ponían en la catequesis elementos de la filosofía griega y tenían una hermenéutica alegorista o simbolista, que aplicaban a la Biblia. Entre sus miembros se cuenta a SAN PANTENO (†200), ateniense, educado en la filosofía estoica, quien se convirtió y era el jefe de esta escuela, y tendía a una exposición sistemática de la doctrina cristiana.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (c. 150-215/216)

Clemente nació en Atenas, fue discípulo de Panteno en la escuela alejandrina y sucedió a su maestro como jefe de la misma. Escribió el *Protréptico* (o *Exhortación*) y el *Pedagogo* y recogió muchas opiniones de los filósofos en su obra *Stromata* (o *Mosaicos*). Para él, la filosofía es el pedagogo que conduce a Cristo. Tiene también la idea (presente en Justino y Tertuliano) de que los filósofos griegos tomaron sus doctrinas de la Biblia, movidos por el Espíritu Santo, y los cristianos las recuperan con toda justicia para purificarlas y dirigirlas a Dios. Practica un cierto eclecticismo, teniendo como norma integrar lo que no vaya contra la fe. Se inspira sobre todo en Platón, en el estoico Musonio Rufo y en Filón. Clemente dio un lugar muy especial a la lógica aristotélica (que es la disciplina que estudia la estructura, fundamento y uso de las expresiones del pensamiento humano). Pone a la moral como anterior a cualquier otra parte de la filosofía, pues se necesita la rectitud de corazón para poder filosofar. Invita a combinar la apatía estoica con la caridad cristiana. En metafísica (investigación acerca del ser en cuanto tal, y de sus propiedades, principios y causas primeras) pone como fundamento las categorías de Aristóteles. El culmen

de la metafísica es el conocimiento de Dios, el cual se da partiendo de las criaturas, y es la verdadera gnosis.⁴

ORÍGENES (c. 185-255)

Este padre cristiano nació en Egipto y, habiendo sido discípulo de Clemente en Alejandría, muy joven sucedió a su maestro en la jefatura de la escuela, en la que permaneció mucho tiempo (desde el año 203 hasta el 231). Según algunos, también escuchó a Ammonio Saccas, el maestro de Plotino. Acusado de herejía, Orígenes huyó a Palestina y fundó escuela en Cesarea. Murió en Tiro entre 254 y 255. Escribió mucho y sus obras más importantes son *De los principios* y *Contra Celso*. Elaboró lo que se puede considerar el primer sistema filosófico-teológico cristiano, inspirándose en el platonismo, el estoicismo, el filonismo y el neopitagorismo; a pesar de su intensa fe, se nota en él un cierto racionalismo. Puede decirse, pues, que profesaba cierto racionalismo religioso.

Orígenes anteponía la ética a la metafísica. Dentro de esta última se interesaba, como es comprensible, por lo referente a Dios. Hay un Dios simple, inmaterial; pero, dada su completa trascendencia sobre nuestras categorías, sólo puede ser conocido negativamente. Dios creó el mundo actual, el cual no es sino el comienzo de otros mundos; pero lo creó eterno, como su voluntad, de la que procede (no parece hablar de un comienzo del mundo en el tiempo). Asimismo, dice que Dios hizo la creación por medio de su Verbo, que le está subordinado, al menos en cuanto a ciertas

⁴ C. de Alejandría, *Strom.*, I, 9, 740.

tas funciones (subordinacionismo); este Verbo o Logos es la idea de las ideas.⁵ Él creó los espíritus, los cuales eran iguales, pero se diferenciaron entre sí por el pecado. Al igual que los gnósticos, para Orígenes la creación es caída, y, al igual que para Platón, las almas preexistían y en su vida anterior merecieron su condición presente; después de la muerte, las almas seguirán pasando sucesivas pruebas. En efecto, Orígenes dice que la creación originariamente sólo era de espíritus, pero algunos de ellos se rebelaron contra Dios y fueron encarcelados en un cuerpo, lo cual dio origen a lo material y sensible; otros cayeron más abajo, y son los demonios. Al dotar de materia espiritual a los seres incorpóreos, sostiene un hilemorfismo universal,⁶ como el que profesarán los filósofos árabes y recibirán los mismos cristianos. Pero, finalmente, todas las criaturas racionales, incluso los demonios, serán restablecidas a su estado primitivo; tal reconciliación es la *apocatástasis*.

En esta línea de padres apólogos se destacan también, aunque como parte de otra escuela, los de Cesarea, en Palestina. Uno de ellos es EUSEBIO DE CESAREA (c. 265-340), que fue además gran historiador. El otro es NEMESIO DE EMESA (c. 400), quien fue obispo de Cesarea, y en su obra *De la naturaleza del hombre* continúa la tendencia platonizante de los alejandrinos: pone al hombre como un microcosmos, y, para él, las almas preexisten y luego son puestas en un cuerpo; sin embargo, no admite la transmigración de las almas.⁷

⁵ Orígenes, *Cont. Cels.*, vi, 64.

⁶ Orígenes, *De Princ.*, ii, 2, 2.

⁷ N. de Emesa, *De nat. hom.*, 2.

A estos padres apolólogos pertenece también MARIO VICTORINO (†c. 382), nacido en África, que enseñó retórica en Roma y se convirtió ya viejo, en 355. Escribió contra los arrianos y, en este sentido, decimos que se dedica a la apológetica, aunque lo más notable es la extensa obra de traductor y comentarista que realizó. Tradujo y comentó a Platón, a Aristóteles (*Categorías*, *De la interpretación*) y a Plotino, así como la *Isagoge* de Porfirio, y además comentó a Cicerón (*Diálogos* y *Tópicos*). Fueron tan útiles esas obras que el mismo San Agustín las aprovechó.

Entre los padres posteriores que escribieron en griego sobresalen SAN BASILIO, SAN GREGORIO DE NACIANZO, SAN GREGORIO DE NISA —llamados Padres Capadocios, por la región donde actuaron, la Capadocia, en la que recibieron la influencia de la escuela alejandrina y aprendieron a usar la filosofía helenística— y el PSEUDO-DIONISIO.

SAN BASILIO (c. 329-379)

En sus *Homilías sobre el Hexaemeron*, San Basilio manifiesta un buen conocimiento de las doctrinas filosóficas —platónica, aristotélica y estoica, sobre todo la de Posidonio—, pero las usa con cierto desorden y hasta desdén. Lo que le preocupa es la integridad del dogma religioso. De Dios sólo podemos tener un conocimiento negativo.⁸ El mundo ha sido creado libremente por Él y, por consiguiente —en contra de Aristóteles y de Orígenes— tuvo un comienzo. No hubo materia preexistente, sino que la materia misma fue creada de la nada por Dios, igual que las cosas espirituales.

⁸ S. Basilio, *Hom. in Hexaem.*, 6.

les. Dios hace distintas clases de materia, de acuerdo con el grado de perfección de las cosas. En la materia imprime las diversas formas ejemplares, que encuentran allí su concreción. El mal no proviene de Dios, sino que tiene su origen en la libre voluntad de la creatura.

SAN GREGORIO DE NACIANZO (c. 329-390)

San Gregorio fue amigo y compañero de San Basilio. El Nacianceno dejó unos *Discursos teológicos* en los que usa la filosofía contra los paganos y contra los herejes arrianos. Para él, la razón puede llegar a probar la existencia de Dios, a partir del orden cósmico, e incluso puede probar los atributos negativos de Dios, como la inmaterialidad, la simplicidad, la infinitud y la inmutabilidad. Explica al hombre con la tripartición de Orígenes: cuerpo, alma e intelecto. Pero el intelecto no es algo distinto del alma, sino una potencia suya.

SAN GREGORIO DE NISA (c. 335-c. 394)

El Niseno, hermano menor de San Basilio y amigo del Nacianceno, fue el más filosófico de los Padres Capadocios. Escribió *Gran catequesis*, *Del alma y la resurrección* y *De la formación del hombre* (el célebre *De hominis opificio*). Aborda el tema de las relaciones entre fe y razón; esta última sirve a la primera de apoyo y ornato. La razón puede llegar al conocimiento de la existencia de Dios y de sus atributos, y también a sistematizar el contenido de la Revelación. La esencia de Dios es el ser, por lo cual trasciende toda categoría y ante Él la creatura sólo es nada. Dios creó el universo mediante

su *Logos*, por ello es intelígible, incluso la materia. El mundo sensible resulta de la síntesis entre materia y principios espirituales (Ideas), como fuerzas activas y actos o perfecciones de la materia misma.

En la filosofía del Niseno el hombre es el fin y corona de la creación; algo divino y terrenal.⁹ Los paganos le llamaban “pequeño mundo” (*microcosmos*), pero él prefiere llamarlo “pequeño dios” (*microtheos*). Tiene tres grados de vida: natural o vegetativa, sensitiva y espiritual. Pero tiene una sola alma, no tres. El alma espiritual, imagen de Dios —en lo cual consiste la dignidad humana—, es inmortal; pero no preexiste al cuerpo, en contra de Orígenes. El alma, creada por Dios, es generada por los padres (aunque no cae en el traducianismo de Tertuliano). El alma está encerrada en el cuerpo (platonismo), pero compenetrada con él (aristotelismo); pues el hombre no es el alma sola, sino el compuesto hilemórfico de ambos. San Gregorio trata, así, de conciliar ambas corrientes. Sus potencias o facultades del alma son varias, pero se unifican en una sola entidad.¹⁰ Por ser imagen de Dios, el hombre puede conocerlo a Él, no sólo de manera indirecta, por las criaturas, sino también directa, por la contemplación mística, que es un don divino. San Gregorio defendía la *apocatástasis*, ya mencionada al hablar de Orígenes.

Así como la escuela de Alejandría privilegió la hermenéutica alegórica, así la escuela de Antioquía privilegió la hermenéutica literal. Esta última fue fundada por LUCIANO DE SAMOSATA, martirizado en 312. En ella sobresale DIÓDORO DE TARSO (c. 330-391) que, en su libro *Sobre la diferencia entre la teoría y la*

⁹ S. Gregorio de Nisa, *De hom. opif.*, 1.

¹⁰ S. Gregorio de Nisa, *Catech.*, 10.

alegoría, defendió ese método. Tuvo como discípulos a TEODORO DE MOPSUESTIA, consumado teórico de la exégesis literal, y a SAN JUAN CRISÓSTOMO, que aplicó sus doctrinas a su labor expositiva mediante una poderosa retórica.

EL PSEUDO-DIONISIO (c. 500)

Este autor fue confundido con un discípulo de San Pablo, Dionisio el Areopagita, llamado así porque perteneció al areópago de Atenas. Se le atribuyen cuatro obras: *Sobre la jerarquía celeste*, *Sobre la jerarquía eclesiástica*, *De los nombres divinos* y *De la teología mística*. Pero se ha descartado que hayan sido escritas por ese discípulo de San Pablo, ya que no son conocidas en los primeros cuatro siglos del cristianismo. Sólo hasta el siglo VI son citados expresamente.

La filosofía que ahí se contiene comienza estableciendo que Dios supera todas las perfecciones de las criaturas; por eso, mejor que la teología positiva y por vía de causalidad, el modo de conocerlo es la teología negativa y por vía de eminencia respecto de todo lo creado.¹¹ La teología negativa se da cuando se dice que Dios es inefable, inaprehensible o irrazonable; la de eminencia se ejerce al decir que es superson, supersustancia, superbondad. Considerado en sí mismo, Dios es Ser; pero considerado en relación con sus criaturas es Bien. Es el principio de los seres, que descenden de Él por creación. En ese sentido, se resalta la participación de todas las cosas respecto de Él, pues Él es su causa eficiente y ejemplar. Asimismo, Dios conoce y gobierna todas las criaturas.

¹¹ Pseudo-Dionisio, *Theol. myst.*, I, 3.

Igualmente, Dios es el fin al que todas las cosas tienden. Es decir, también es su causa final. Se cumple aquí la visión neoplatónica de Dios como origen y término de los seres. Es el Bien-Belleza que atrae al universo.¹² Todas las cosas marchan a su reintegración en Dios; pero el hombre lo hace, sobre todo, por la inteligencia y la razón. De este modo no solamente se trata de un itinerario que el hombre recorre en el camino de la ética, sino que también tiene un carácter ontológico; además, ambos aspectos se reúnen y se sobre-elevan en la mística.

Otro de los padres griegos fue SAN MÁXIMO EL CONFESOR (c. 580-662), de Constantinopla. Además de comentar a San Gregorio Nacianceno y al pseudo-Dionisio, escribió un tratado: *De anima*. En éste, ve al alma como sustancia inmaterial, inteligente, que reside en un cuerpo, al que anima. Tiene tres partes: racional, concupiscible e irascible. Niega la preexistencia de las almas y no ve la animación de modo tan platónico, pues dice que alma y cuerpo forman una unidad muy fuerte, teniendo relación esencial incluso después de la muerte. Sin embargo, el cuerpo es corruptible y el alma inmortal. El hombre es libre, pero tiene como único fin verdadero a Dios.

Tiene relevancia SAN JUAN DAMASCENO (656/674-749), como su nombre lo dice, nacido en Damasco, donde su padre trabajaba para el califa. Juan se fue al monasterio de San Sabas, próximo al Mar Muerto, en el que fue sacerdote. Dejó una obra *Sobre el conocimiento (Peri gnoseos)*, dividida en *Dialéctica*, *Sobre los herejes* (islámicos, iconoclastas y aoiskitas) y *De fide orthodoxa*, que es la más conocida. Para dar firmeza a su exposición de los dogmas cristianos, pro-

¹² Pseudo-Dionisio, *Cael. hier.*, III, 2.

fundizó en muchos conceptos metafísicos, tales como el de persona, naturaleza, potencia y acto.

De los padres que escribieron en latín sobresalen SAN AMBROSIO DE MILÁN (333-397), SAN HILARIO DE POITIERS (c. 315-367), SAN JERÓNIMO (c. 347-420) y, sin duda, San Agustín. San Hilario nació en Aquitania y fue obispo de Poitiers. Fue de tendencia neoplatónica. Parece haber sido el primero en señalar la identificación de la esencia y la existencia en Dios, ya que es el ser necesario. En cambio, el mundo es contingente, creado por Él. Hilario intentó conciliar la patrística griega con la latina. Con él entra el torrente de la iglesia oriental a la iglesia occidental, y seguramente beneficia a San Agustín, que sabe aprovechar lo mejor de esta aportación.

Escritores relacionados con la patrística por su influjo han sido CALCIDIO, MACROBIO y MARCIANO CAPELLA. Calcidio (quien vivió a principios del siglo IV) comentó el *Timeo* de Platón, y su comentario fue muy usado en la cosmología (que es la ciencia que estudia la estructura del universo considerado en su conjunto) de la Alta Edad Media. Mezclaba las ideas platónicas con ideas cristianas. Macrobio (finales del s. IV), de Siria, escribió un comentario al *Sueño de Escipión*, de Cicerón, que ayudó mucho a la cosmología medieval y transmitió conocimientos neoplatónicos. Según algunos, habiendo nacido en el paganismo, se convirtió al cristianismo, pero, en todo caso, debió de haber sido muy tarde, ya que sus obras hablan más de un pagano que de un cristiano. Marciano Capella (que vivió en el s. V), de Cartago, fue un retórico pagano, que influyó mucho en el pensamiento patrístico y en el medieval, pues escribió en Roma una obra enciclopédica intitulada *Satyricon* o *De las nupcias de Mercurio y la Filología*, en la que difunde el tri-

vium (gramática, lógica y retórica) así como el *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música) de los romanos.

Referencias bibliográficas

- Altaner, Berthold, *Patrología*, trad. de Eusebio Cuevas y Ur-sino Domínguez, Madrid, Espasa-Calpe, 1962.
- Areopagita, pseudo-Dionisio, *Obras completas*, Madrid, BAC, 1995.
- Arnou, R., *De “platonismo” Patrum*, Roma, 1935.
- Basilio, San, “Opera”, en *Patrologia Graeca*, vols. 29-32, Jacques Paul Migne (ed.), París, 1912.
- Beuchot, Mauricio, “Algunos ejemplos de hermenéutica en la época patrística”, en *Anámnesis*, vi/1, México, 1996.
- Brontesi, A., *L'incontro misterioso con Dio. Saggio sulla teologia affermativa e negativa nello Pseudo-Dionigi*, Brescia, La Scuola, 1970.
- Cayré, Fulbert, *Patrologie*, 2 vols., París, Desclée, 1938.
- Clemente de Alejandría, *Stromata, Pedagogo y Protréptico*, Mondésert, París, Sources chrétiens, 1943-1954.
- Danielou, Jean, *Origène*, París, 1948.
- Felix, Minucio, “Opera”, en *Patrologia Graeca*, vol. 3, Jacques Paul Migne (ed.), París.
- Fredouille, Jean Claude, *Tertullien et la conversion de la culture*, París, Vrin, 1972.
- Hamell, Patrick J., *Handbook of Patrology*, Nueva York, Alba House, 1968.
- Ireneo, San, “Opera”, en *Padres apologistas griegos*, D. Ruiz (ed.), Madrid, BAC, 1960.
- Justino, San, “Apologías I y II” y “Diálogo con Trifón”, en

- Padres apologetas griegos*, D. Ruiz (ed.), Madrid, BAC, 1960.
- Moline, Enrique, *Los Padres de la Iglesia*, Madrid, BAC, 1983.
- Nisa, San Gregorio de, “Opera”, en *Patrologia Graeca*, vols. 44-46, Jacques Paul Migne (ed.), París.
- Orígenes, “Opera”, en *Patrologia Graeca*, vols. 11-17, Jacques Paul Migne (ed.), París.
- Osborn, Eric Francis, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge, The University Press, 1957.
- Quasten, Johannes, *Patrología*, 4 vols., Madrid, BAC, 1962.
- Rebecchi, Luigi, “L’antropologia naturale de S. Gregorio Nisseno”, en *Divus Thomas*, Piacenza, 1943.
- Spanneut, Michel, *Le stoïsme de Peres de l’Eglise. De Clément de Rome a Clément d’Alexandrie*, París, Éditions du Seuil, 1957.
- Torrens, José Monserrat, *Los gnósticos*, Madrid, Gredos, 1983.
- Vanneste, Jan, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l’Aréopagite*, Bruselas, 1959.
- Wolfson, Harry Austryn, *La filosofia dei Padri della Chiesa*, Brescia, Mondadori, 1978.

SAN AGUSTÍN (354-430)

El más representativo de los padres latinos es sin duda San Agustín. Fue el que marcó a toda la Edad Media, principalmente a los que siguieron una corriente más platónica o neoplatónica. Fue uno de los padres del neoplatonismo cristiano, la línea que tuvo más seguidores. Para ser adoptado, adaptado o atacado fue tomado en cuenta por todos los pensadores medievales y ha tenido un influjo sin igual sobre

la generalidad de las escuelas. Es el genio que dejó los principios que la filosofía y la teología cristianas seguirían en su curso posterior. Representa al pensamiento grecorromano, sobre todo al de la Roma tardía, y le toca el inicio de su pérdida, con las invasiones de los bárbaros.

Su pensamiento es racional, pero no exento de una profunda intuición; es intelectual, pero también cargado de una fuerte emoción. Tal vez debería decirse que en él predomina la intuición intelectiva sobre el raciocinio científico, por ser más característica de la sabiduría, y también que predomina lo volitivo, emotivo y afectivo sobre lo intelectual, ya que hay una poesía muy grande y un misticismo muy elevado en todo lo que escribió el santo. Todo esto lo heredó a la posteridad, y su herencia está marcada con estas características de su genialidad.

VIDA Y OBRA

Nació en Tagaste (la actual Túnez), en 354, de padre pagano y madre cristiana: Santa Mónica. Estudió en Cartago, donde de joven se hizo maniqueo. Enseñó retórica en Tagaste y en Cartago, en Roma y en Milán. Del maniqueísmo ya se había pasado al escepticismo de la Nueva Academia. En Milán leyó a Plotino, el cual lo sacó de esa crisis y lo reorientó al cristianismo. Allí, por influjo de San Ambrosio, se convirtió al catolicismo en 386, y fue bautizado en 387. Se retiró con su madre, su hijo Adeodato y otros amigos al campo, para estudiar. Trató de regresar a África, pero su madre murió en el puerto de Ostia a fines de ese año, y retrasó su partida hasta el 388. Volvió a Tagaste, donde fue ordenado sacerdote en 391 y consagrado obispo coadjutor del obispo titular de

Hipona en 395. Éste era ya muy anciano, y pronto lo sucedió, al año siguiente, 396. Murió en el 430, a los 76 años, cuando se desataba la invasión de los vándalos en esas tierras. Después de su conversión escribió varias obras en defensa de la fe, donde se hallan muchos elementos filosóficos.

De las obras más relevantes para la filosofía, antes de ser obispo había redactado: *Contra los académicos* (i.e. contra los escépticos), *De la vida feliz*, *Del orden*, *De la cantidad del alma*, *Del libre albedrío*, *Del maestro*, *Soliloquios*, *De la inmortalidad del alma*, *Del Génesis contra los maniqueos*, *Del Génesis a la letra y De la verdadera religión*; ya obispo, escribe: *Confesiones*, *De la doctrina cristiana*, *De la Trinidad*, *De la naturaleza del bien*, *Del alma y su origen*, *De la ciudad de Dios* y *Retractaciones*. San Agustín discute mucho con los filósofos paganos, sobre todo con los escépticos de la Nueva Academia, y con los herejes y gnósticos, en especial maniqueos. Su filosofía es preponderantemente platónica o, más exactamente, neoplatónica (corriente que conoce a través de las traducciones de Mario Victorino), sobre todo platoniana, a pesar de algunas ideas estoicas y hasta aristotélicas que incorpora. No es sistemático, sino que sus textos obedecen a problemas de ocasión, escritos por el celo apostólico; es un gran rétor siempre, escribiendo con gran elegancia y belleza; se mueve entre dos polos: el conocimiento de Dios y el conocimiento de sí mismo; busca la verdad, que está en el interior del hombre, al igual que a Dios.

GNOSEOLOGÍA

Según sus propias palabras, San Agustín se dio a la tarea de investigar la verdad divina, única razón que explica plena-

mente todas las cosas. Por eso le basta con conocer a Dios y el alma, como dice en sus *Soliloquios*. Acerca de la consecución de esa verdad, explica que el hombre puede alcanzar una legítima certeza, en contra de los escépticos de la Nueva Academia, que combatió en *Contra los académicos*. Para demostrarlo busca un principio absolutamente firme del cual partir hacia nuevos conocimientos: lo encuentra en el yo pensante, pues aun si me equivoco, esto sucede porque existo. Es el “pienso, luego existo” mucho antes que Descartes, y también encabalgado en la duda.¹³ Éste es el fundamento racional de la verdad, pues si dudo pienso, y si pienso, existo; pero la verdad viene propiamente de Dios.

En efecto, Dios es la verdad suprema y nos la da a conocer por iluminación. Dios nos da a participar sus *ideas ejemplares* y sus *razones eternas*, lo cual parecería implicar que, en cuanto que las ha depositado en nuestra alma, serían innatas; pero, aunque al principio San Agustín sostuvo cierto innatismo (en los *Soliloquios*), después lo rechazó. Más bien, Dios da su iluminación al entendimiento, por la participación de sus ideas que concede al hombre; de acuerdo con ello, las cosas sensibles despiertan la sensación, la cual es muy importante, pero sólo como una motivación remota del conocimiento. Los sentidos son necesarios, aunque limitados, porque nos dan el conocimiento del mundo corpóreo, en tanto que el intelecto nos da el del mundo espiritual. El primero nos entrega sólo opinión; la ciencia únicamente puede provenir del segundo: es el mundo que nos proporciona la verdad. El hombre ve en su espíritu la plasmación de las ideas ejemplares y de las razones eternas, y así se conecta con Dios. Pero en él también intervienen el sentido

¹³ S. Agustín, *De Trin.*, xv, 12, 21.

interno, la imaginación y la memoria, sólo que de manera accidental; el conocimiento decisivo es el intelectual. Y ese conocimiento lo da sólo Dios, por una iluminación en la que da a participar sus conocimientos al hombre.¹⁴ Las ideas de las cosas sensibles las podemos sacar del conocimiento sensible; pero las ideas de las cosas necesarias y trascendentes no se pueden obtener de él; tienen que provenir de lo alto. Las mismas razones eternas no pueden provenir de los sentidos, son algo *a priori*; están en nuestro espíritu, pero no son de él; tampoco son producto suyo; tienen que venir de Dios. La teoría agustiniana del conocimiento se sustenta en la doctrina neoplatónica de la iluminación: Dios ilumina al hombre para que conozca.

METAFÍSICA

Además, San Agustín sostiene que Dios ha dejado vestigios de su existencia en sus criaturas, sobre todo en el hombre. En las criaturas, por el orden que en ellas se encuentra, a nivel cósmico. En el hombre, por una cierta impronta que ha dejado en su espíritu, la cual conduce al consenso universal de los hombres en admitir un creador, y también porque el hombre, presa de la crisis gnoseológica, aquietó su duda fundamentando la verdad en la misma Verdad divina, completamente estable y eterna.¹⁵ Esto lo ve en todos los *principios* del ser, del conocer y del actuar. La mente aprehende en ellos lo necesario e inmutable, pero sólo Dios es lo verdaderamente necesario e inmutable; luego la mente lo aprehende

¹⁴ S. Agustín, *Solil.*, I, 1, 3.

¹⁵ S. Agustín, *Conf.*, X, 6-8.

a Él en la noción misma de necesario e inmutable. La existencia de verdades eternas, inmutables y necesarias en nuestro espíritu no puede provenir de él mismo, ya que éste no es eterno, inmutable ni necesario; sólo puede explicarse por un Ser eterno, inmutable y necesario, que es Dios.¹⁶ Él es la Verdad más alta y la fuente de todas las verdades. Vemos, además, que en todos los seres hay grados; pero debe haber un grado máximo del ser, y éste es el de Dios. Así, todas estas cosas conducen a la razón a aceptar la existencia de Dios. De hecho, Agustín demuestra la existencia de Dios con base en argumentos tomados de esa certeza del yo pensante que ve en su interior la idea de un Dios que lo ha creado; pero también añade, como dijimos, el consentimiento del género humano,¹⁷ el orden del universo, la contingencia de las cosas y la verdad inmutable que todos podemos conocer, la cual sólo puede tener como garante a Dios; igualmente, agrega los grados del ser, la finalidad de todo el cosmos y la exigencia moral de la humanidad.

Dios *es* el ser mismo. Por ello esa Verdad divina no *tiene* propiamente ser ni atributos, porque *es* su propio ser y sus propios atributos; pero nosotros distinguimos su ser y sus atributos, para poder comprender algo de Ella.¹⁸ Es inmutable, espiritual, sapiente, libre y bondadoso. Pero el Dios de Agustín no se queda en esa definición del Dios de los filósofos; presenta un Dios personal, con el que mantiene una relación de profundo amor, y que es providente, por lo que no crea el mal ni lo produce, sino sólo lo permite, tanto

¹⁶ *Ibid.*, VII, 10-11.

¹⁷ S. Agustín, *De doctr. chr.*, I, 7, 7.

¹⁸ S. Agustín, *De Trin.*, VII, 5, 10.

en la naturaleza (que actúa ciegamente) como en los hombres (que actúan con libertad).

COSMOLOGÍA

En esa Verdad, que es Dios, se encuentran las Ideas ejemplos de todo lo creado.¹⁹ Dios las plasma como formas inherentes en la materia, creada también por Él simultáneamente a las formas. La materia es indeterminada, cercana a la nada, aunque Agustín durante un tiempo buscó erróneamente su ser. En cambio, la forma es lo que cualifica a la materia y siempre va con ella. Por tanto, aunque a veces Agustín hable de emanación, se trata en realidad de una creación a partir de la nada (*ex nihilo*), con lo cual no hay ningún peligro de panteísmo, a pesar de la expresión neoplatónica.

Respecto del mundo creado, Agustín lo ve como compuesto de materia y forma. La materia, en perspectiva platónica, es lo ínfimo y es casi nada; fue creada por Dios y en ella plasmó sus ideas,²⁰ de manera muy inspirada en el *Tímeno* de Platón. Manifiesta, además, una concepción que podríamos llamar evolucionista, al hablar de las “razones seminales” —que toma de los estoicos—, es decir, ciertos principios de desarrollo activo sembrados por Dios en los seres corpóreos. El mundo creado por Él no fue dado ya desde el principio, sino que era un mundo primordial y se ha ido desarrollando, pues en la materia que creó, Dios ha dejado esas fuerzas germinales, con las cuales se va formando,

¹⁹ S. Agustín, *De Gen. ad litt.*, v, 36.

²⁰ S. Agustín, *De Gen. cont. manich.*, 1, 5, 9.

según ciertas leyes y en las circunstancias favorables.²¹ Aun cuando la creación fuera eterna (*ab aeterno*), como quieren los neoplatónicos, el mundo es causado y tendría comienzo de *existencia*; pero como no fue creado desde la eternidad, mucho más se exige el comienzo de *duración* en el tiempo. Además, Dios es providente con sus criaturas, lo cual da a San Agustín, frente al problema del mal (tanto físico, o sufrimiento, como moral, o pecado), un optimismo equilibrado, pues el mal contribuye a la perfección de la totalidad.

ANTROPOLOGÍA

En cuanto al hombre, dice San Agustín que consta de alma y cuerpo. El alma es una sustancia inmaterial y, por lo tanto, inmortal. El argumento que aduce para probar esa inmaterialidad del alma es que podemos conocer los hechos de la conciencia, y eso nos lleva al conocimiento de la naturaleza del yo; el alma tiene certeza de sí misma y, por consiguiente, debe tenerla también de su esencia, y si fuera una cosa corpórea lo sabría con certeza. Mas la prueba principal de la espiritualidad e inmortalidad del alma la obtiene de la misma actividad inmaterial de ésta. La verdad, que es objeto del conocimiento humano, es inmutable, imperecedera y eterna, y el espíritu puede unirse a ella estrechamente; luego tiene ese mismo carácter de inmortal. El hombre es un alma prisionera en un cuerpo, al que rige.²² Con ello resulta difícil explicar la unión de ambos, y brota el dualismo tan peculiar de todos los platónicos. Al igual que Platón, Agustín

²¹ S. Agustín, *De Gen. ad litt.*, v, 51 y vii, 28.

²² S. Agustín, *De quant. animae*, xiii, 22.

sostiene que el cuerpo material entorpece al alma humana en su conocimiento. Pero, a diferencia de él, no admite la preexistencia de ésta. El alma es una sola en todo el cuerpo. Tiene memoria, entendimiento y voluntad, a imagen de la Trinidad. La voluntad, al mover a las demás facultades, tiene prioridad.

Ya que no acepta la preexistencia del alma, Agustín se ve obligado a dar razón del conocimiento humano, y por ello sostiene que el hombre es ayudado por Dios en el conocer. Así, aunque acepta la colaboración del conocimiento sensible, da una marcada supremacía al conocimiento intelectual. Ciertamente no profesa el innatismo platónico, según el cual todo conocimiento es reminiscencia, pero incita al conocimiento de la realidad en el interior del hombre, en la verdad espiritual que participa de la Verdad divina, la cual lo ilumina de la manera más perfecta.

En cuanto a la libertad, San Agustín escribe su célebre tratado *Del libre albedrío*, donde argumenta a favor de ella. Dice que su existencia es atestiguada por la conciencia y por el consentimiento unánime de todos los pueblos, que responsabilizan y castigan las faltas, lo cual no tendría sentido si no hubiera libertad. Parecería que la libertad entra en contradicción con la prescincia y la moción de Dios; pero Dios ve las acciones del hombre desde la eternidad, con lo cual no las determina, antes al contrario, les asegura su condición libre, y su moción, como es para el bien, no impide sino que promueve la libertad. Si la acción proviniera sólo de nosotros iría a la delectación del mal; pero, como proviene de Dios, va a la delectación del bien. Él nos inclina al bien, y como en el bien reside la libertad, es cuando somos más libres.

El alma espiritual es principio de la vida vegetativa, sensitiva y racional. Tiene como finalidad y destino la inmorta-

lidad dichosa con Dios. Pero, en cuanto al origen del alma, Agustín duda de que haya sido creada directamente por Dios en el hombre, debido a la incompatibilidad que esto tiene con la idea del pecado original, pues no cree que Dios haga el alma ya manchada con tal pecado, y adopta el traducianismo, según el cual el alma de los hijos es originada por los padres. Pero no lo presenta como una opinión segura.²³ En cuanto al fin del alma, es claro: es inmortal. En efecto, argumenta, como ya se dijo, que el alma es el sujeto de la verdad; pero la verdad es inmortal, luego el alma también. Además, el alma tiene un deseo insatisfecho de felicidad, pero sólo puede satisfacerse si esa felicidad es eterna, luego el alma es eterna. Porque tiene un alma inmortal, el hombre debe esforzarse por llegar a su último fin, a saber, Dios, que es la suma bondad y al cual tiende vehementemente el alma humana. San Agustín le decía: “Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón estará inquieto mientras no descanse en ti”.

ÉTICA Y POLÍTICA

Para Agustín, la ética es esa neoplatónica vuelta del hombre, desde las cosas sensibles hasta Dios, que es el máximo bien y fin último, única felicidad verdadera. Consiste en la reintegración a la unidad divina a partir de la dispersión de los seres materiales. Ese camino se recorre por la virtud, tanto cognoscitiva como activa. Las razones eternas nos ayudan a captar la ley de Dios, su ley eterna, reflejo de sus ideas ejemplares y de su sabiduría. Hay que ordenar la vo-

²³ S. Agustín, *De Gen. ad litt.*, x, 21.

luntad libre a ese bien que es Dios, el único amable completamente por sí mismo. Y como Dios es amor, la vida moral es el ejercicio de la caridad, o amor a Dios y al prójimo, venciendo al amor propio y de las cosas terrenas (la *cupiditas*) hasta el desprecio de sí mismo.²⁴ Esa ley eterna es nuestra guía, contiene las verdades eternas de la moral, y es grabada por Dios en nuestras conciencias como ley natural.

Así pues, para llegar a la iluminación plena hay que desear la unión con Dios, que, además de dar conocimiento, da santidad. Por tanto, el motor de la vida virtuosa es la voluntad, el amor ejercido en el horizonte de la libertad y la gracia. La misma libertad sólo es plena por la acción de la gracia; es decir, aunque el hombre tiene libre albedrío, necesita de la gracia para tener verdadera libertad, en la cual evite el mal al que está inclinado. En este juego de la libertad y la gracia, San Agustín espera y anhela el triunfo de la caridad, que es el amor de Dios y del prójimo, y se opone al amor propio y al de las cosas mundanas. Tal es la ley de Dios, a la que aludimos, una ley eterna que Él ha dejado, como ley natural, grabada en el corazón del hombre.

Esta articulación de la libertad y la obligación, que vertebría la ética de Agustín, se plasma también en su filosofía social y política. Él establece la sociedad como basada en el amor y el trabajo. Ambas cosas se busca satisfacer en ella, y primeramente en la familia, que es el núcleo de la sociedad, al ser el centro de la generación y la educación. En torno a ella se establece la relación con el Estado y surge también la unión para la satisfacción de las necesidades, que requiere el trabajo como medio y la propiedad como finalidad. Agustín pondera la nobleza del trabajo; admite la esclavitud,

²⁴ S. Agustín, *De civ. Dei*, xiv, 28.

pero se le nota que en el fondo la rechaza: en *De la ciudad de Dios*,²⁵ dice que nadie es esclavo por naturaleza, sino por guerra o compraventa, y se dedica a llamar la atención hacia los derechos naturales del esclavo, que no es animal, sino persona, y a hablar del buen trato que el amo cristiano debe dar a quienes lo sirven.

Finalmente, también se preocupa Agustín por la sociedad y el conocimiento del desarrollo de su historicidad. Su filosofía social implica la orientación hacia el bien, hacia la justicia y hacia Dios; por eso pide que se proteja la religión y se promueva la educación en ese sentido. Su concepción de la historicidad, a pesar de su connotación teológica, es ya una primicia de filosofía de la historia. En su obra *De la ciudad de Dios*, expone la marcha histórica de la sociedad hacia Dios, a pesar de la oposición que encuentra. Los que se oponen a esta marcha por el amor propio constituyen lo que él llama la “ciudad terrena”, y los que, al contrario, se esfuerzan por fomentarla con la caridad, constituyen la “ciudad de Dios”. Pero no debe confundirse esa ciudad terrena con el Estado, sino con el Estado pervertido, pues el Estado justo está llamado a proteger a la Iglesia y a tener buenas relaciones con ella.

INFLUENCIA AGUSTINIANA

El influjo que ejercerá San Agustín sobre la Edad Media es imponderable. Por supuesto que se da en lo que se ha llamado corriente platónico-agustiniana, esto es, los que han seguido más el platonismo o neoplatonismo, que son la mayoría; pero también en los que profesaron el aristotelis-

²⁵ *Ibid.*, xix, 15.

mo, como San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. La recepción de la filosofía de Aristóteles se vio detenida o entorpecida por esos que veían que tal doctrina los apartaba del agustinismo y la consideraron como un peligro. San Agustín estará de alguna manera omnipresente en los filósofos posteriores a lo largo de toda la época medieval.

Referencias bibliográficas

- Agustín, San, *Obras*, Madrid, BAC, 1945 ss.
- _____, *Tratados*, Mauricio Beuchot y M. A. Sobrino (eds.), México, SEP, 1986 (Cien del Mundo).
- Beuchot, Mauricio, “Ser, conocimiento e historia en San Agustín”, en *Aristas de la filosofía medieval*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1995.
- Blázquez, Niceto, *Introducción a la filosofía de San Agustín*, Madrid, BAC, 1984.
- Bruculieri, Angelo, *El pensamiento social de San Agustín*, México, Paulinas, 1951.
- Cayré, Fulbert, “Le réalisme de S. Augustin en philosophie”, en *Atti del Congresso italiano di filosofia agostiniana*, Roma, Edizioni Agostiniane, 1956.
- Elorduy, Eleuterio, “La metafísica agustiniana”, *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 11, núm. 42, 1955.
- García-Junceda, José Antonio, *La cultura cristiana y San Agustín*, Madrid, Cincel, 1986.
- Gilson, Étienne, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, París, Vrin, 1949.
- Gómez Robledo, Antonio, *Cristianismo y filosofía en la experiencia agustiniana*, México, UNAM, 1942.

E

sta *Historia de la filosofía medieval* constituye una valiosa síntesis de las etapas y los pensadores más relevantes del quehacer filosófico durante la Edad Media. Sin dejar de lado las filosofías judía y musulmana, Mauricio Beuchot traza las coordenadas de un itinerario que va de la filosofía patrística, durante los primeros cuatro siglos de la era cristiana, hasta la gestación, crecimiento y declive de la escolástica, parte esencial de la filosofía medieval cristiana.

El lector encontrará en estas páginas una brillante introducción al vasto ámbito de la filosofía medieval y una guía para transitar por los senderos de un saber que, en palabras de su autor, uno de los filósofos más reconocidos de América Latina, no debe entenderse como un pensamiento “muerto y fosilizado o momificado al cual haya que ver como se contemplan las piezas de un museo”, sino que, por el contrario, “ilumina nuestro filosofar de hoy en día” y se relaciona por ello con los dilemas que enfrentamos en la actualidad.

Mauricio Beuchot (Torreón, Coahuila, 1950) es coordinador del Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM y miembro de la Academia Mexicana de la Lengua y de la Academia Mexicana de la Historia; además, forma parte del Sistema Nacional de Investigadores (nivel III) desde 1985.



9 786071 613929