

EL PROBLEMA DEL MAL EN AGUSTÍN DE HIPONA

VÍCTOR PÁRAMO VALERO

En el prefacio a la edición de 1882 de la obra *Averroes y el averroísmo*, E. Renan afirma que no tenemos nada que aprender ni de Averroes ni de los árabes ni de la Edad Media¹. Es, en principio, algo paradójico que este dictamen provenga de alguien que ha dedicado toda su vida al estudio de la Edad Media. En realidad, hay algo del *arte platónico de escribir* detrás de esa declaración.

En el presente prefacio debemos afirmar que, lejos de ser el estudio de la Historia de la filosofía Medieval algo vano, sin provecho alguno para la comprensión de toda la Historia de la filosofía, es necesario abarcarlo y rechazar aquellas obras que pretenden englobar toda la filosofía desde su origen hasta a la actualidad sin dejar gran espacio al estudio no ya de los grandes pensadores como Agustín, Aquino, Scoto u Ockham sino a todo el conjunto de un periodo que tuvo pretensión, a pesar de haber durado casi quince siglos², de sistematicidad. Numerosos autores, pensamientos originales, contribuciones ineluctables a la historia de las ideas de Occidente, hacen de la Edad Media un periodo sin el cual la Edad Moderna no puede comprenderse, ni en su inmediatez ni en su totalidad.

Deberíamos preguntarnos si de verdad no podemos aprender nada de Averroes, de los árabes, y de la

Edad Media. ¿Es que Renan, en su libro más influyente, señaló la idea que hemos citado con alguna intención *oculta*, como la verdad en los diálogos platónicos? Tal idea se encuentra en el umbral de nuestro trabajo. Si lo que presentaremos a continuación tiene algún valor, será el del intento demostrar que, en efecto, la filosofía medieval tiene mucho que ofrecernos para la comprensión de los problemas filosóficos modernos.

Con el título de este trabajo hacemos referencia no sólo a lo que en él se *dice* sino también a una serie de cuestiones que están intrínsecamente conectadas, algunas de las cuales -las que hemos creído más relevantes- trataremos a lo largo de este escrito. Su

1 Cf. RENAN, E., *Averroes y el averroísmo*, Madrid, Hiperión, 1992.

2 Habitualmente se estima en nueve o diez siglos, aproximadamente, el periodo situado entre finales de la Edad Antigua y comienzos del Renacimiento. Nosotros tomamos, sin embargo, la irrupción del cristianismo como referencia para establecer la duración de lo transcurrido durante la Edad Media.





fundamento es, pues, que la respuesta de Agustín al problema del mal gira en torno a la gracia divina, el pecado original y la libertad del hombre. Intentaremos expresar cómo esta problemática ha seguido presente hasta llegar al s. xx, siempre de la mano del Doctor de la gracia y mediante el replanteamiento de problemas que su doctrina teológica ya había tratado de resolver y que conectan con esos tres conceptos anunciados. El problema de la trinidad y del monoteísmo en el cristianismo enlaza íntimamente con el camino que ha seguido la respuesta agustiniana al gnosticismo.

Antes de dar algunas directrices sobre ello en la Introducción, deseo agradecer al Prof. Dr. Antonio Lastra su asistencia tanto en la composición final como en la publicación de este ensayo.

1. INTRODUCCIÓN

La teología política³ que refleja el pensamiento medieval puede rastrearse en las obras de los autores más importantes que trataron de *garantizar* la vida más allá de la terrenal con tal de obtener el poder en esa tierra supuestamente despechada. Ya se trate del judaísmo, Islam o cristianismo, la revelación ha ido de la mano de la filosofía, especialmente en el caso de la doctrina cristiana. De este modo, la filosofía socrática (en la que hay un rechazo de la ciudad, de los no-filósofos, donde el verdadero filósofo se posiciona por encima y cree que aquélla le requiere) y la filosofía platónica (escritura para la ocultación noble de la verdad, porque el filósofo siempre vive en un ambiente pocopropenso para desarrollar su actividad), al menos en un sentido, fueron desdeñadas como opuestas a la verdadera ley. Así, se confirmaría la tesis de Strauss⁴ de que la filosofía es *griega* y nada tiene que ver con las religiones reveladas. Pero, la historia de la «cultura» de Occidente no es la historia de la filosofía griega, sino la historia del encuentro de la filosofía griega con esas tres grandes religiones. Y, por ello, para entender qué sucedió con la filosofía (griega) en la Edad Media necesitamos conocer en profundidad ese encuentro. El problema del mal no se había planteado en la filosofía griega, o al menos no del modo en que lo hará el cristianismo.

Hume recogió en sus *Diálogos sobre la religión natural* el problema general sobre el que versa nuestro escrito: “Las antiguas cuestiones de Epicuro continúan sin ser respondidas. ¿Quiere [Dios] prevenir el mal, pero no puede?, entonces es impotente. ¿Puede, pero no quiere?, entonces es malévolos. ¿Puede y quiere?, entonces, ¿de dónde procede el mal?”⁵. Pese a que estas declaraciones del filósofo escocés pretendiesen en gran parte haber establecido que el problema del mal era irresoluble o que no podía solventarse por las vías propuestas, sin embargo, contamos con grandes intentos a partir del final de la Edad Antigua que trataron de responder a las preguntas con las que Epicuro, consciente o no, había marcado el camino seguido hasta la Edad Moderna. En tal camino encontramos la teología y filosofía del Padre latino nacido en Tagaste y obispo de Hipona, san Agustín.

El pensador judeo-helenista Filón de Alejandría plantea una unión de la que surgen los problemas a los que el cristianismo se

3 «Teología política» es un concepto que hace referencia al planteamiento de la fundamentación tomada de la ciencia de la divinidad para justificar determinadas formas políticas contingentes. Este concepto, sin embargo, no recibe hoy una exégesis unitaria, y ello explica en gran medida la discusión que en el siglo XX han mantenido, v. gr., Blumenberg y Schmitt. Según Varrón -a quien Agustín dedica una gran disertación crítica sobre su teología civil en *Civitate Dei*-, la teología política considera filosóficamente la religión de Roma a través de un cristal político, en tanto que es la religión-política del Imperio. La frase del Evangelio que en algún lugar cita el ex-cardenal Ratzinger, a saber, “Dad al César lo que es del César y dad a Dios lo que es de Dios”, representa la posición teológico-política de Agustín, que veremos concretamente cuando tratemos el «El problema teológico-político del mal».

4 Cf. STRAUSS, L. *Persecution and the Art of Writing*, Chicago UP, Cambridge, 1976.

5 HUME, D., *Diálogos sobre la religión natural*, Madrid, Tecnos, 1994, parte X.



enfrentará desde sus comienzos. El judaísmo rechaza el enlace entre la teoría platónica del bien⁶ y la doctrina o explicación bíblica (judía) de la creación. Ambos elementos forman parte del desarrollo de la teología agustiniana. El Doctor de la gracia, como intentaremos mostrar aquí, ha construido todo su rechazo al gnosticismo⁷ en base a esos dos componentes.

Agustín y la filosofía y teología cristiana deben a Filón la idea de la “creación a partir de la nada”. Es él quien -por contraposición a las lecturas del *Timeo* que empiezan a hacerse en su tiempo- insiste en la concepción de la creación divina del mundo a partir de la nada. Es importante notar además que el problema teológico-político en Filón tiene relación con lo que la iglesia cristiana tomará de su argumentación para combatir el gnosticismo en su dimensión política. Filón reserva para Dios la palabra «monarquía» a la que relaciona, pues, con el monoteísmo y no con el politeísmo⁸. El mesianismo y las consideraciones sobre la inminencia del Apocalipsis que el gnosticismo realizaba fueron finalmente rechazados por la iglesia católica. En Alejandría ambos temas no estaban presentes en la Diáspora, pues ésta, en el periodo en que allí se hallaba Filón, no meditaba sobre temas de este tipo, sino que trabajaba en condiciones de mayor tranquilidad y serenidad, sin urgencias. Esta ausencia es clave para Filón, y en cierto modo es clave para los cristianos. Todos los cristianos posteriores al Pentecostés por fuerza tenían que dejar de ser mesiánicos y apocalípticos, porque ya no se iba a dar la llegada del mesías (al menos inmediata), y por ello los cristianos aceptaron mejor a Filón. Para Filón en el Génesis no se habla sólo de que Dios creó el mundo, sino que cuando lo creó añadió “y vio que *estaba bien*” (Gn 1, 4). Filón comparó esto con la Idea del Bien platónica, cuya concepción incluye que el mundo está ordenado, que el mundo está bien hecho⁹. En *Sobre la creación del mundo según Moisés*, Filón afirma que

aunque el Hacedor creó todas las cosas simultáneamente, ello no significó menoscabo alguno para el orden que acompañaba a cuanto llegaba a la existencia. Ellas estaban dotadas de hermosura, y la belleza no existe en medio del desorden. Ahora bien, el orden es la sucesión y encadenamiento de determinadas cosas precedentes con otras que vienen después, encadenamiento

6 “El que ha formado el devenir y el mundo [...] ha querido que todas las cosas nacieran lo más parecidas a él que fuera posible”, PLATÓN, *Timeo* (o. c. Vol. VI), Madrid, Gredos, 2002, 29e.

7 Sobre el gnosticismo Blumenberg afirma en *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 126: “El gnosticismo pertenece a un tipo de metafísica más radical [que la de Plotino]. Cuando utiliza el sistema neoplatónico, no se limita a ser una consecuencia del mismo, sino que cambia todo el reparto de papeles del sistema. El Demiurgo se convierte en principio del mal, en el contrincante del Dios trascendente de la salvación, el cual no tiene nada que ver con la creación del mundo. [...] El gnosticismo no precisa de ninguna teodicea, pues el buen Dios no se ha mezclado con el mundo. Incluso el Salvador enviado por Él para redimir al *pneúma* perdido mediante el conocimiento sólo aparentemente puede adoptar un cuerpo humano, que engañe a los guardianes del Demiurgo. El hundimiento del mundo se convierte en el punto crítico de la salvación definitiva, en la superación de la ilegítima creación del Demiurgo”.

8 «Monarquía» sólo tiene sentido aplicada a Dios, y no al emperador. La idea filoniana de la ciudadanía universal tiene relación con la de que si Dios es el monarca, todos los seres humanos son ciudadanos de su legislación. La teología filoniana es una teología política, porque está al servicio de restar al emperador el poder que tiene, y al mismo tiempo impedir su divinización.

9 “Mundo bien hecho” y “el bien” tienen relación: lo que entrega Filón al cristianismo es la confianza en un mundo ordenado. El mundo, a diferencia de la concepción gnóstica, no está mal hecho. Para Filón, Platón está muy cerca de haber entendido la monarquía bíblica: Platón ha hecho teología porque ha hecho una crítica a los dioses de la ciudad. La idea de bien ya es monoteísta, porque el bien refleja un mundo bien ordenado. Nos es imposible no mencionar que la concepción que Agustín tiene del mundo y su concepción a su vez de la monarquía a la luz de la Trinidad tiene relación con la solución que la iglesia católica toma de Filón para dar respuesta al problema del mal. Junto a ello, a la idea de la creación buena y ordenada podemos sumarle la idea de la providencia que se contrapone al veneno heideggeriano vertido en que “estamos arrojados al mundo”. Dios custodia el mundo ordenado. Dios no ha abandonado el mundo, es providente. No se desentiende del mundo: no solamente lo ha creado sino que lo conserva; Dios no ha creado el mundo y se ha marchado. Estamos en el lugar que nos corresponde de acuerdo con el plan que nos corresponde. Sin esta idea no se habría edificada la iglesia católica.



que, aunque no se haga patente en las cosas ya acabadas, existe, sin embargo, en los diseños de sus autores, ya que sólo de ese modo esas cosas podían llegar a ser hechas con precisión» estables y libres de confusión¹⁰.

En otra obra de no menos importancia para entender la concepción filoniana de la creación, el filósofo de Alejandría afirma que

confusión [...] es el aniquilamiento de las propiedades simples para la producción de una única propiedad compuesta, mientras que separación es la división de una cosa en varias, tal como ocurre en el caso del género y las especies que entran en él. De modo que, si el Sabio hubiera ordenado que la lengua, una en su origen, se dividiera en muchas lenguas distintas, hubiera empleado los términos más apropiados y exactos, tales como división, dispersión, separación o algún otro semejante, y no el opuesto a éstos, es decir, confusión. [...] Pero Su propósito es disolver el tropel del vicio, aniquilar sus lazos comunes, descalabrar y destruir su poderío y acabar con la potencia de su soberanía, que se ha tornado sólida mediante indignas transgresiones. [...] Por ello añade Moisés: “El Señor los dispersó desde allí” (Gen. XI, 8), vale decir, los esparció, los desterró, los sacó de la luz. Porque, mientras el sembrar es origen de bienes, el dispersar lo es de males, ya que, en tanto la siembra tiende al acrecentamiento, al crecimiento y a la producción de otras cosas; la dispersión, en cambio, persigue la ruina y la destrucción. Dios, el plantador del universo, quiere sembrar en él la nobleza, y dispersar y desterrar de la comunidad del mundo la vituperable impiedad, para que los caracteres hostiles a la virtud cesen en delante de edificar la ciudad del vicio y la torre del ateísmo¹¹.

Filón fue rechazado por el judaísmo debido a su condición de helenista, pero muchas de las razones de su rechazo harían de él, paradójicamente, un Padre más de la Iglesia.

La solución al problema del mal que desarrollaremos había sido defendida anteriormente por el Padre de la Iglesia¹² y primer miembro de la fundada en Alejandría, Clemente¹³. Veremos cómo para Agustín Dios permite el mal porque no procede de un acto suyo sino del libre albedrío del hombre. Éste es la privación de perfección. Y, por ser privación, “para existir se apoya en el bien, como en un sujeto”¹⁴. Esto conduciría al necesario cuestionamiento a cerca de la creación del hombre, de la creación del mundo y, sobre todo, acerca de los motivos y el sentido que había impregnado Dios en aquéllos para que sean del modo en que efectivamente son.

Si Dios evitara el mal que hay en el mundo tendría que eliminar el libre albedrío del hombre: no es posible que al mismo tiempo exista el libre albedrío y que las posibilidades de que se haga un mal uso de él sean nulas. En la *Summa Theologiae* Aquino afirma que “lo que implica contradicción, no está contenido bajo la omnipotencia divina”¹⁵. Es decir, para el filósofo escolástico Dios querría los males con tal de no borrar al hombre la *posibilidad de alcanzar el bien* (el libre albedrío). Que Dios permita el mal no significa, por tanto, que no lo pudiera evitar¹⁶. En realidad toda la argumentación en favor de legitimar esto parte de dos presupuestos: el primer lugar, que el libre albedrío es un hecho; en segundo lugar, que Dios es infinitamente bueno y omnipotente. Ambas teorías serían negadas por el gnosticismo maniqueo. Son precisamente esos dos presupuestos cristianos los que Agustín toma para rebatir la conclusión -vista así como necesaria- a la que había llegado el maniqueísmo, puesta en circulación por la filosofía helenista.

10 FILÓN, *Sobre la creación del mundo según Moisés*, (trad. J. M. Triviño), en Obras Completas, Buenos Aires, UNLP, 1976, VII, p. 28

11 FILÓN, *Sobre la confusión de las lenguas*, (trad. J. M. Triviño), en Obras Completas, Buenos Aires, UNLP, 1976, XXXVII, párs.192-193

12 Utilizamos aquí, indistintamente, el término «*ecclesia*» con mayúsculas y con minúsculas para referirnos a la congregación de apóstoles, padres, doctores, teólogos, doctrinas, dogmas, etc. que han conformado lo que hoy constituye el cristianismo.

13 ROVIRA, R., “Libertad, mal y dios” en revista *Acontecimiento* 97 (2011), p. 9

14 SARANYANA, J. I., *Historia de la filosofía medieval*, Pamplona, EUNSA, 1989, p. 67

15 AQUINO, T., *Suma teológica*, I, q. 25, a. 3, citado por ROVIRA, op. cit., p. 10

16 *Ibid.*



La respuesta estricta a la pregunta de Epicuro sobre el origen de los males que existen en el mundo la proporciona Agustín en un escrito redactado -al que volveremos en varias ocasiones y que ha sido especialmente relevante para la construcción de *La legitimación de la Edad Moderna*- pocos años después de su conversión al cristianismo, previo abandono de, por un lado, la secta maniquea y, por otro lado, del escepticismo académico en el que comenzaría a anidar las tesis idealistas platónicas. Tal obra es *De libero arbitrio*. Allí dice: “La mala voluntad es la causa de todos los males”¹⁷. A esto se refiere el antropólogo social y cultural R. Girard (quien ha centrado sus investigaciones tanto en la Edad Media como en la Moderna) cuando explica que el descubrimiento de la inocencia de la víctima de la cruz coincide con el “descubrimiento de nuestra propia culpabilidad”¹⁸.

El escándalo del cristianismo respecto a las religiones no monoteístas existentes en su mismo tiempo y respecto al propio judaísmo consistía en que -como se aprobará en el Concilio de Nicea, por mediación de Pablo y Santiago- la circuncisión no era el verdadero mecanismo de prueba ante Dios; la expresión de fidelidad y seguimiento para con Dios se expresa a través de la fe que procede de la gracia. Incluso el dinamismo sacrificial que ya se rechaza en el Antiguo Testamento -expresión de ello son las constantes luchas contra las adoraciones de los Baales- será agudizado de forma definitiva por el cristianismo cuando en el Nuevo testamento el monoteísmo se transforme debido a que Cristo establece una conjunción (participación) con la experiencia que la víctima -en los anteriores roles sacrificiales- vive.

Según Girard, el escándalo de Jesús es que hay una contrapartida a los chivos expiatorios que habían fundamentado la violencia en la religión. El antropólogo francés hace referencia a lo que él llama «buena imitación», que realizan los seguidores de Jesús, como los doce apóstoles o el propio Pablo, a quien acudiremos más adelante para iniciar la consecución de la problemática aquí planteada.

Lo que nos interesa sobretodo resaltar ahora de la aportación de Girard es su visión del cristianismo como una novedad cultural radical: que un dios débil, que sufre junto al hombre, fuera objeto de reprobación y descrédito por aquellos que le pedían que bajase de la cruz, funda a su vez la espiritualidad de la Iglesia que será la base del Trinitarismo y el nuevo orden social que Pablo entenderá de modo solemne al haber pretendido fundar una Nueva Alianza Social en la que precisamente esa violencia y lo que C. Schmitt ha llamado la “diferencia entre amigo y enemigo”¹⁹ desaparecerán para dar lugar a la ley de la caridad²⁰, el amor al enemigo y el perdón de los pecados.

En un artículo dedicado a repasar cómo algunas corrientes actuales de filosofía de tradición analítica han recuperado para sus estudios -a partir de las investigaciones realizadas por Alvin Plantinga- el problema del mal, C. Rossi expone la defensa que este filósofo norteamericano realiza de “la compatibilidad de la exis-

17 “Improva voluntas malorum omnium causa est”, *De libero arbitrio*, III, 17, 48 (Madrid, BAC, 1963. Indicamos aquí que la edición que seguimos en ésta y en las demás obras de Agustín es la realizada por la Biblioteca de Autores Cristianos en colaboración con la Orden de san Agustín).

18 GIRARD, R., *Los orígenes de la cultura*, Madrid, Trotta, 2006, p. 96

19 Cf. SCHMITT, C., *Teoría del partisano*, Barcelona, L’Esfera dels llibres, 2004.

20 H. Arendt ha hecho hincapié en que el principio de la caridad que desarrolla Agustín (al que concibe como uno de los modos de presentarse la gracia) ha tenido en la historia la función de sustraer en los ciudadanos las iniciativas de establecer vínculos sociales que superasen la realidad política que se presenta como *poder absoluto del soberano* (Cf. ARENDT, H. *El concepto de amor en san Agustín*, Madrid, Encuentro, 2001). La comunidad política en la modernidad trata de autoabastecerse y no buscar amparo en nada más que las conclusiones que ella misma establece. Ese principio de la caridad -afirma Arendt-, ha funcionado sustrayendo las iniciativas ciudadanas que pretendían actuar sin una referencia al exterior ni a lo superior, y por ello ha propiciado la *reificación* del hombre al perder el sentido en la búsqueda de una comunidad política como la polis griega (Cf. LABBÉ, Y., “Cité de l’homme, cité de Dieu”, *Nouvelle Revue Théologique* 117 (1995) pp. 217-239, (trad. “Ciudad de Dios, ciudad del hombre”).



tencia de Dios y la existencia del mal basada en la libertad de la voluntad”²¹. Rossi afirma que el problema del mal se ha planteado de dos modos; uno lógico o abstracto, y otro evidencialista. Al plantear el problema del primer modo puede hallarse una inconsistencia en la formulación de que exista un Dios omnipotente e infinitamente bueno y a la vez exista el mal. El modo evidencialista, basado en la inducción y en los casos concretos, no se centra tanto en la contradicción que pueda haber entre la defensa de un conjunto de tesis teístas y la existencia del mal como en el problema de la existencia de males concretos que nos causan “especial rechazo y nos resultan difícilmente explicables, y [por ello] volverían altamente improbable la existencia de Dios”²².

Plantinga ha tratado de resolver ambas formulaciones del problema, la lógica y la concreta. La solución que ofrece a la formulación lógica -cuyos argumentos son analizados por Rossi- trata de resolver tanto el mal moral como el mal físico planteados ya en el libro de Job y el cual ha recorrido la historia del pensamiento cristiano e impregnado la Edad Media hasta llegar al teísmo moderno (por ejemplo el kantiano²³). La réplica de Plantinga es, pues, que no hay ninguna incoherencia en la suposición que afirma que existe un Dios omnipotente y que existe también el mal (no como imperfección de la creación) si y sólo si se concede: “(i) Que Dios no puede actualizar cualquier mundo posible, y (ii) [que Dios no puede actualizar] la posibilidad de que las personas diferentes de Dios sufran de depravación transmudana”²⁴. La solución que da ha sido y sigue siendo discutida. Hemos acudido a ella -sin extendernos en explicar sus argumentos- con el fin de mostrar cómo hoy se han desarrollado en otros campos los problemas que han pertenecido por antonomasia a la teología y a la teodicea.

La lógica ha tratado de dar solución a problemas teístas; sigue ofreciéndose respuestas que pretenden cerrar definitivamente lo que Agustín y otros Doctores y Padres de la Iglesia habían tratado de contender por todos los medios. La respuesta de Agustín, a nuestro juicio, puesto que tiene fundamentos teológicos -algo a lo que ya no acuden la mayoría de los filósofos contemporáneos para resolver el problema del mal-, tiene un arraigo que no pueden alcanzar las respuestas científicas (lógicas)²⁵.

Para llevar a cabo el propósito del presente trabajo hemos intentado introducir en el conjunto total toda la coherencia que nos ha sido posible. Hemos traído a colación lo que nos ha resultado necesario para poder seguir un hilo argumentativo en la problemática que hemos planteado, aunque por esa misma razón nos hemos visto obligados a dejar otros puntos del pensamiento agustiniano sin desarrollarlos -o tan sólo los hemos nombrado brevemente-, que quizá pudieran ser incluso más importantes en el conjunto global e inmenso de la imagería agustiniana pero que no resultaban aquí tan necesarios de una exposición detallada.

Advertimos al lector que nos ha sido menester, para poder articular y ver las raíces de todo aquello que vamos a tratar sobre Agustín, acudir a algunas epístolas paulinas, así como a otros escritos

21 Cf. ROSSI FERNÁNDEZ, C., “¿Una defensa triunfante del libre albedrío? Algunas consideraciones acerca de la respuesta teísta de Alvin Plantinga al problema del mal”, en *Revista Philosophica* 34, Semestre II / 2008, p. 69

22 *Ibid.*, p. 70

23 Véase la defensa que Kant realiza del teísmo, frente a Hume, en la “Conclusión a la tercera parte de la cuestión principal” de los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (Madrid, Istmo, 1999).

24 ROSSI FERNÁNDEZ, *op. cit.*, p. 69

25 Con todo, Plantinga hace una defensa del teísmo ante la acusación de inconsistencia lógica (en el artículo citado se incide en su defensa del libre albedrío, pero no desde un punto de vista teológico). Para él es perfectamente posible pensar en “estados de cosas buenos que incluyen a estados de cosas malos, pero que, al mismo tiempo, los sobrepasan o contrapesan en su bondad, de modo que el bien resultante es mayor que el mal” (*Ibid.*, p. 75). Esperamos mostrar en este trabajo que la fuerza de las argumentaciones teológicas y filosóficas agustinianas es aun mayor que la de las planteadas en el siglo xx desde otros ámbitos del conocimiento como la psicología, la lógica o incluso la lingüística.



en que se manifiestan las ideas bíblicas que Agustín desarrolla y a las cuales hemos consagrado nuestro análisis. Sobretudo la carta a los *Romanos*²⁶ nos ha sido de gran utilidad, donde encontramos, de una parte, a un Pablo como el mayor “predicador de la gracia” y, de otra, una coyuntura política de la teología que Agustín tampoco dejará pasar. Al margen de la tesis sobre el *Pablo judío* que J. Taubes manifiesta en su obra *La teología política de Pablo*, nos ha sido necesario asumir la otra gran tesis -relacionada con aquélla- de que en la predicación del apóstol hay unos intereses por fundar una nueva comunidad. Ello nos ha llevado a tener que acudir a la argumentación y refutación que E. Peterson ofrece de toda teología política cristiana, la cual reserva -y sólo condicionadamente- a los gentiles y al judaísmo²⁷. Hemos acudido precisamente a Peterson porque su obra *El monoteísmo como problema político* tiene como pilar fundamental el pensamiento de Agustín.

Asumiendo que el problema de la secularización y el problema teológico político van ligados al de la legitimación de la Edad Moderna y contemporánea²⁸ -donde veremos cómo Blumenberg sitúa a Agustín como el punto cardinal en el que se asientan las razones últimas de la imposibilidad de superar el gnosticismo en la Edad Media-, hemos acudido al meticuloso análisis que C. Schmitt hace de las tesis agustinianas de Peterson. El problema del dogma de la trinidad -dogma en el cual Peterson ve la refutación de Agustín a toda posible teología política cristiana -, es central en la arremetida de Schmitt.

*De Trinitate*²⁹ no es sólo una obra inmensa en la que Agustín aúna todas sus fuerzas y recoge muchas de las argumentaciones ofertadas en escritos anteriores. Esta obra está relacionada con que el gran acontecimiento de la Antigüedad tardía, desde el punto de vista del dogma religioso, fuese la sustitución del politeísmo pagano por el monoteísmo, aunque desde el punto de vista de la creencia fueran “perceptibles algunas distinciones entre las personas de la Trinidad”³⁰. Agustín trataría en *De Trinitate* de concebir la naturaleza de Dios “por analogía con la imagen que de Sí mismo ha dejado el Creador en sus obras, particular y eminentemente en el alma humana”³¹. Si bien se ha situado a esta obra como la culminación de la teología de Agustín, la doctrina del pecado y de la gracia es, por decirlo así, *anterior* como respuesta al problema del gnosticismo. Este problema se sitúa como punto de partida de

26 Las epístolas de Pablo han sido consideradas el escrito más sistemático del Nuevo testamento. Agustín vio en ellas una concepción del mundo en la que pensaba “poder integrar todo lo esencial del platonismo”. OROZ, J., *San Agustín: Cultura clásica y cristianismo*, Salamanca, UPS, 1988, p. 240

27 SCHMITT, C., *Teología Política*, Madrid, Trotta, 2009., p. 113. Cf. PETERSON, E., *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta, 1998.

28 J. L. Villacañas, especialista en el problema teológico-político, ha afirmado sobre la contemporaneidad que: “quizá se pueda hacer la historia del siglo XX alrededor del completo asunto” sobre el que C. Schmitt trata en su *Teología política*. Véase el Epílogo a la ed. cit. de esta obra.

29 Esta obra, culmen de la teología cristiana, contiene una exposición dogmática y moral. En ella Agustín realiza un largo tratamiento de la omnipotencia y de la bondad que pueden encontrarse en ésta mediante la encarnación de su Hijo. Cf. SAN AGUSTÍN, “La imagen de la Trinidad en el hombre”, *De Trinitate*, Madrid, BAC, 1958. E. Portalié, según señala Gilson, ha visto en la doctrina trinitaria agustiniana la impronta de lo que hallamos en las *Confesiones*, a saber, el camino de la búsqueda de Dios a través de la vida interior. La fórmula de Agustín, a diferencia de la griega, no es la de tres personas con una sola naturaleza, porque el teólogo de Hipona “concibe la naturaleza divina antes que las personas. Su fórmula de la Trinidad será: una sola naturaleza divina subsistiendo en tres personas. [...] San Agustín considera ante todo la naturaleza divina y continúa hasta las personas para alcanzar la realidad entera. *Deus*, para él, no significaba ya directamente el Padre, sino, de una manera más general, la divinidad, concebida sin duda alguna de un modo concreto y personal, pero no como tal persona en particular. Es Dios-Trinidad -es decir, realmente la divinidad- quien se despliega sin sucesión de tiempo o de naturaleza, pero no sin orden de origen, en tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo”. GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media: Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 2001, p. 213.

30 LE GOFF, J., *El Dios de la Edad Media*, Madrid, Ed. Trotta, 2004, p. 73.

31 GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media: Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 2001, p. 124



toda la construcción teológico-política que Agustín realiza en *De civitate Dei*, y que seguirá como cuestión no zanjada hasta la teología tardomedieval.

La respuesta de Agustín al problema de la conciliación de la predestinación con el libre albedrío y la comisión del mal, así como la fundamentación de la necesidad de la gracia motivada por la negación pelagiana del pecado original y su aserción de la *sola voluntad* para alcanzar el reino celestial, son argumentaciones que Agustín ofrece, que llegarán a toda la Edad Media y que seguirán presentes en la modernidad, como también veremos en los casos de Kant o Descartes.

Es Hobbes quien, en *De Cive*, formula una teología política desde una teoría del Estado basada en *Leviathan* y en la fe en que *Jesús es el Cristo*, lo cual conecta con aquello que Schmitt argumenta en *Teología Política* y que será también rechazado por Blumenberg, ya que el jurista alemán concibe equivocadamente la secularización. Éste ve en los conceptos de la política moderna una traducción secularizada de los conceptos teológicos medievales³², algo que está relacionado no sólo con su concepción de la teología política sino además con el problema del gnosticismo tal y como lo plantea Blumenberg a través del paso dado en el absolutismo teológico (y después político) como germen de la autoafirmación humana moderna.

Detrás de ese germen hallamos las doctrinas agustinianas que pretendían haber subsanado las tesis maniqueas y pelagianas, doctrinas que son la roca fundamental de nuestro trabajo y que permitirán al lector comprender el desarrollo y la proyección que hacemos de todo ello para ver las consecuencias del pensamiento agustiniano que perviven en los teólogos de finales de la Edad Media y que dará pie a los problemas político-teológicos que han visto con claridad los autores mencionados.

Entremos ahora, pues, en la vida de uno de los más grandes pensadores que ha dado la humanidad, cuyo centro de reflexión, una vez asimilada la doctrina evangélica, quiso abarcar -como se ha dicho en múltiples ocasiones- *todo*, desde un punto de vista teológico.

1. 1. Biografía de Agustín de Hipona³³

Ofreceremos aquí un recorrido sobre los puntos más importantes de la vida de Agustín, en el que señalaremos al curso de la exposición aquellos en los que comienza a vislumbrarse en su vida intelectual una situación de cambio hacia un pensamiento y una asimilación del mismo tan profunda que hará que Agustín se vea necesitado de expresar lo descubierto para combatir posiciones que desde la nueva perspectiva adoptada se juzgaban completamente erróneas. Junto a ello, su defensa desde una posición cristiana se convertirá ya no sólo en roca fundamental -como S. Pedro- de la Iglesia católica sino además en una fuente propia y original de la que bebería todo el constructo teórico que pretendía sellar las puertas de la Iglesia como la institución que Cristo había dejado en la tierra hasta su vuelta final en la que *juzgaría a todos*³⁴. La originalidad de Agustín se constituye a partir de la asi-

³² Schmitt asimismo afirma que Peterson sí acepta una capacitación por igual y un diálogo posible entre la teología y la política, algo confirmado en su conferencia titulada “¿Qué es la teología?”, donde Peterson alega que hay una “relación entre la teología y el derecho como dos ciencias que en buena medida trabajan con conceptos compatibles estructuralmente”, *Teología política*, “La legendaria tesis final”, ed. cit., p. 115.

³³ Para un desarrollo completo de la biografía de Agustín puede consultarse: PORTALIÉ, E., “Vida de san Agustín”, en *Enciclopedia católica* (www.encyclopediacatolica.com); BROWN, P., *Biografía de Agustín de Hipona*, Madrid, Revista de Occidente, 1970.

³⁴ GRABOWSKI, S. J., *La Iglesia: Introducción a la teología de san Agustín*, Madrid, Rialp, 1965, p. 387



milación de ciertos presupuestos como el de «no abandonar la fe a la sin razón» o la necesaria interpretación alegórica de algunos pasajes de las Escrituras.

Tanto Aurelio Agustín, Agustín de Hipona o san Agustín son tres nombres que designan al mismo teólogo y filósofo cuya consagración como miembro de la iglesia católica se produjo en el año 397 d. C., y que más tarde sería canonizado recibiendo el distintivo de la santidad, momento a partir del cual también sería conocido como el Doctor de la gracia. Hubo tres etapas cruciales³⁵ en la vida de Agustín: la maniquea, la platónica y la cristiana, aunque en esta última siguieran permaneciendo rasgos de las dos anteriores. Aunque la madre de Agustín era católica, el bautismo no se realizaba hasta que la persona estuviera en condiciones de aceptar por sí mismo la fe cristiana; por lo tanto, aunque la madre de Agustín -que también sería canonizada posteriormente- había perseverado en que su hijo se rindiera ante Cristo, no escogió ese camino. Llegaría a ser profesor de gramática y elocuencia muy joven, cuando todavía profesaba las doctrinas maniqueas. Fue tras su llegada a Milán y posterior acercamiento a Ambrosio -quien lo bautizaría-, y una vez se percató de que Fausto no le daría jamás las respuestas esperadas, cuando Agustín empezó a ver en los sermones predicados por el obispo de Milán lo que siempre había buscado. Tras su bautismo, Agustín, con el paso de los años, necesitó expresar la gratitud hacia Dios por el auxilio recibido. Desde el primer libro hasta el último de las *Confessiones* dará muestras de gratitud, apoyándose en múltiples citas extraídas de las Escrituras. En esa obra propondrá una “nueva manera de entender al hombre, a Dios y, sobretodo, a la relación que entre ambos se establece”³⁶.

Agustín trata de demostrar que Dios es Dios sólo cuando la conciencia que lo halla en sí misma lo postula trascendiendo los límites propios de la conciencia: si hubiera un triunfo de la conciencia sobre Dios, el hombre sería el núcleo de toda la realidad; pero, como Agustín trata de mostrar, es la trascendencia la que se vence; “Dios es la razón suprema de todo, incluido, en primer lugar, el hombre”³⁷. Esta labor seguirá en la continua redacción que Agustín realizará de numerosas obras, y que nunca será abandonada, puesta en *De civitate Dei* seguirá intentado dar respuesta a la exigencia cristiana de un nuevo orden fundado no en la inmediatez y en el sí mismo, sino en la trascendencia del Sí mismo³⁸.

Agustín nació el 13 de noviembre del año 354 d. C., en la ciudad de Tagaste, al norte de África. Los planes que Mónica y Patricio tuvieron para él eran prometedores: privilegiar su educación con tal de que pudiera aspirar a un cargo público dentro del Imperio. En Cartago accedió a la universidad, y fue allí donde contactaría con el maniqueísmo³⁹, el cual se introdujo en la ciudad de la mano de un numeroso grupo que llegaría hacia el año 297 d. C. La secta maniquea había aunado creencias adoptadas a partir de los primeros evangelistas cristianos junto a “otras propugnadas por

35 No nombramos aquí la etapa que sobrevino a la maniquea, a saber, la escéptica, la cual, en comparación con las otras diferentes posiciones de Agustín, duró menos y se borró casi por completo una vez adoptó la filosofía platónica y se convirtió, más tarde, al cristianismo. Más adelante hablaremos sobre cómo Agustín combatió ese escepticismo en *Contra academicos*.

36 BASSOLS, L., *Grandes Pensadores. San Agustín*, Planeta, Barcelona, 2007, p. 16

37 VELÁSQUEZ, O., “El drama de la conciencia agustiniana frente al hallazgo de Dios”, en BERTELLONI, F., y BURLANDO, G. (Ed.), *La filosofía medieval*, Madrid, Trotta, 2002, p. 21

38 GARCÍA-JUNCEDA, J. A., *La cultura cristiana y san Agustín*, Madrid, Ed. Cincel, 1986, p. 197

39 Tanto el cristianismo como el maniqueísmo son religiones *kerygmáticas*; proclamación, propagación y propaganda son funciones del *logos kerygmático* como “primera forma del logos teológico en la historia”. La revelación es una manifestación de Dios. Zubiri habla de un *logos revelante*, *logos teológico* y *logos teologal* para referirse al problema de la relación entre el hombre y Dios. Es Pablo, como indica el filósofo vasco, quien ve en el *logos* lo que dará al cristiano “su conformación en el conocimiento de la verdad”. ZUBIRI, X., *El problema teologal del hombre: cristianismo*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 21-22



Zoroastro en Persia”⁴⁰. Agustín dio de frente con el maniqueísmo cuando comenzó a buscar en el Antiguo Testamento explicaciones racionales a las que no daría cabida hasta su conversión al cristianismo. Fue la lectura del diálogo de Cicerón *Hortensius* lo que atrajo la atención de Agustín sobre el *camino de la sabiduría*. Vio que los maniqueos trataban de explicar el mundo mediante la sola razón, “de justificar la existencia del mal y de conducir finalmente a sus discípulos a la fe mediante la sola razón”⁴¹. El joven Aurelio Agustín, que buscaba explicar con la razón la existencia de Dios, vio que el maniqueísmo podía llenar de verdad aquellas dudas que no lograba disipar. Algo característico del pensamiento de Agustín que mantendría hasta el final de su vida, es haber logrado dar por completo solución a diversos problemas que se planteó desde que su mente filosófica comenzara a interrogarse a sí misma. Saber la causa del mal ya formaba parte de sus tormentos filosóficos.

Una vez supo que las respuestas maniqueas nunca llegarían, abandonó a la secta y se dirigió a Roma, para enseñar retórica, aunque al poco tiempo consiguió una cátedra en Milán, donde conocería a Ambrosio. Él fue quien le enseñó a entender las Escrituras el sentido espiritual que se escondía tras el sentido literal. Pero Agustín, aunque, como hemos señalado, sería bautizado por el obispo de Milán, una vez liberado del materialismo maniqueo recuperó aquello que Cicerón le había mostrado; el escepticismo académico volvería con más fuerza, aunque dejaba un hueco que rellenar, pues al ser un escepticismo moderado la búsqueda de la certeza no se había anulado por completo⁴². Una vez leyó las *Enneadas* de Plotino supo entonces que el camino de la metafísica era el adecuado para cubrir muchas de las dudas que lo habían amenazado.

Trató de purificar sus costumbres y vio en ello una labor imposible. Observó entonces -momento decisivo- que en las Epístolas de Pablo se mostraba la imagen del hombre presa del pecado al cual no puede vencer sino por la gracia de Jesucristo⁴³. Esa verdad que lo que Agustín había buscado con la *razón pura* se le ofreció entonces a través de la fe. Ello no significaría, sin embargo, que su futura teología fuera a dejar de lado la técnica filosófica que le brindaría el neoplatonismo. El neoplatonismo de su tiempo, con el que también habían tenido contacto los maniqueos, no es propiamente el de Agustín; no buscará lograr la fe en las Escrituras una vez hubiera hallado por el camino de la razón las causas por las que debía creer fielmente en lo contenido en ellas. Agustín, por el contrario, se propondrá “alcanzar, por la fe en las Escrituras, la inteligencia de lo que éstas enseñan”⁴⁴. Es legítimo creer en ellas porque, aunque no es posible demostrar las verdades de fe, sí es posible demostrar mediante la razón tal legitimidad: *intellige ut credas, crede ut intelligas*.

1. 2. RAZÓN Y FE: LA CERTEZA

Planteado, pues, el problema de la relación entre razón y fe, pondremos de manifiesto a continuación las razones por las que Agustín es a la vez es considerado el Teólogo de la caridad y el más

⁴⁰ BASSOLS, *op. cit.*, p. 24

⁴¹ GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media: Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 2001, p. 118

⁴² Podemos encontrar en *Contra academicos* un rebatimiento del escepticismo semejante al que realiza Descartes con el escepticismo pirrónico de Montaigne, en tanto que éste ha leído y escrito sobre Cicerón (aunque defendía un escepticismo moderado) y de otros autores latinos que se adscribieron a la escuela escéptica. Tanto Agustín como Descartes lograron superar el escepticismo “estableciendo su propia existencia como la primera y más cierta de todas las verdades”, MAURER, A., *Filosofía Medieval*, Emecé editores, Buenos Aires, 1967 (prefacio de É. Gilson), p. 7

⁴³ GILSON, E. *op. cit.*, p. 119

⁴⁴ *Ibíd.*



grande de los filósofos cristianos, de modo que entendamos el carácter que tienen sus investigaciones y razonamientos teológicos.

Una de las consecuencias que el maniqueísmo provocó en el pensamiento de Agustín fue el escepticismo, en el que se amparó tras haber visto que aquella secta no poseía en realidad argumentos racionales sobre sus dogmáticas doctrinas. Agustín fue, en el marco de las disputas teológicas y metafísicas más importantes de finales de la Antigüedad, maniqueo, escéptico (académico), platónico y finalmente cristiano, como hemos visto. Estas diversas etapas no fueron borrándose de su pensamiento como si no hubieran sido las posiciones en las que creyó errónea pero fielmente. Ello quiere decir que aun cuando argumentase desde la teología cristiana, una vez que comenzó a combatir las doctrinas maniqueas y luego las pelagianas, mantiene en su fuero interno motivaciones que no vienen propiamente de su conversión cristiana, sino que tienen su causa en, por así decirlo, el Agustín universal: Los cambios tan radicales que el obispo de Hipona dio en su vida intelectual se deben a su *voluntad de verdad*. No resulta paradójico que llegase a adoptar una posición escéptica una vez descubierto -tras nueve largos años de búsqueda de la verdad- que todo lo prometido por el maniqueísmo era en realidad un castillo de naipes. Este estado psicológico fue el resultado de una crisis ideológica: *Che senza speme vivemo in disio*⁴⁵.

Cicerón supo dar expresión cristalina a muchas ideas helenísticas que serían adoptadas por el cristianismo, y en particular por Agustín, quien tomaría mucho de lo recogido por el filósofo romano y lo transmitiría al mundo cristiano.

El punto arquimédico de la filosofía de Agustín es la certeza, el mundo de la conciencia, nueva vía que él abre para encontrar y entender la Omnipotencia. El mundo de la conciencia, como repetiría Ortega, es subjetivo pero real. *Mi encuentro de Dios a través de mi subjetividad (o el dolor de muelas doliéndome)* es una situación real para la teología agustiniana de la conciencia. La realidad del mundo de *mí mismo*, lo que desde mi interior puedo alcanzar, se aprehende con un acto de intuición inteligible⁴⁶. Agustín realiza una psicología de la teología en muchos de sus escritos, como es el caso de *De Civitate Dei*, en el que pretende mostrar cómo el hombre, desde su interior, concibe a Dios.

La interpretación alegórica del Génesis que realiza en clave teológica está presente y -como sucede con otras doctrinas- es definitiva. Tratará de interpretar esta obra al pie de la letra, pero le resultará labor imposible. Nos referimos ahora a esta cuestión porque su concepción del hombre como imagen de Dios es un punto sin el cual no entendemos cómo el teólogo de Hipona establece una relación entre un Ser *que todo lo puede* y otro que sin una potencia que se subyuga a la caridad no sería más que una criatura más, surgida de la potencia divina y sin haber entablado ninguna relación espiritual con Dios. Hay que entender así el pasaje en que Agustín explica figuradamente la relación que de hecho existe entre la divinidad y el hombre: "Vae qui derelinquunt te duces, et oberrant in vestigiis tuis, qui nutus tuos pro te amant, et obliviscuntur quid innuas, o suavissima lux purgatae mentis sapientia!"⁴⁷.

Aunque ha habido cierta controversia al tratar de ofrecer una interpretación satisfactoria de la relación que Agustín establece entre fe y razón, la posición de Gilson nos parece la más satisfactoria⁴⁸. Gilson ubica la fe en el punto inicial de la teología de Agustín. Considera además toda la propedéutica racional de la fe como algo

45 ALIGHIERI, D., *Divina Comedia*, Madrid, 1996, Infierno, IV.

46 SAN AGUSTÍN, *Contra academicos* (o. c., t. III), Madrid, BAC, 1963, III, 1, 1.

47 *De libero arbitrio*, II, 16, 43.

48 Gilson ha sido uno de los mayores especialistas franceses en Historia de la filosofía medieval. Ha realizado concretamente estudios importantes sobre Agustín. Su *Introduction à l'étude de saint Augustin*, junto al artículo ya citado de E. Portalié (*Dict. De théologie cath.*, t. I, 2268-2472), son textos útiles para una comprensión global de la teología y filosofía de Agustín.



que no es propio del agustinismo, porque la filosofía agustiniana “no ha querido ni puede ser más que una indagación racional del contenido de la fe”⁴⁹. Gilson pretende mostrar el racionalismo de Agustín; aunque algunos así lo hayan considerado, el teólogo de Hipona no alcanzó nunca el fideísmo. Gilson no afirma en su *Introducción al Estudio de san Agustín*, ni en el texto dedicado a Agustín en su *Historia de la Filosofía Medieval*, ni tampoco en otros muchos escritos dedicados al obispo de Hipona que éste hubiera asimilado por completo la doctrina de la teología paulina, la cual será puesta siglos más tarde en boca suya por la interpretación luterana. En Agustín hay filosofía (cristiana), lo que equivale a decir que no hay admisión sin más de la revelación sino que la propedéutica racional -como afirmará Tomás de Aquino- es necesaria para la admisión de la fe y para todo lo que la aceptación de ésta conlleva. No se entiende, pues, que Agustín apelase a la certeza como principio básico a partir del cual es posible conocer a Dios si no se admite que la conciencia tiene una base racional. Pero si sobre la fe puede razonarse, sin embargo, no se alcanza mediante unas instancias racionales.

Su escrito *Contra academicos* es una expresión de lo que acabamos de mencionar. Una comprensión de toda la teología de Agustín debe tener en cuenta que el teólogo de la caridad es también un filósofo que imprime en su reflexión sobre los problemas más graves del cristianismo un carácter racional, una vez que al hombre se le ha entregado la fe por medio de la gracia. En Agustín hay una relación recíproca entre fe y razón: si no hay creencia verdadera no hay intelección verdadera, pero a la fe se ha llegado no por un camino de ignorancia o simple aceptación sin criticismo, sino como hemos indicado. Con ello, el entendimiento de las verdades de la fe llega después de la fe. La filosofía de Agustín está abierta a la trascendencia; parte de la subjetividad como principio según el cual, al entrar en nosotros mismos, descubrimos el esplendor del ser de la divinidad. La inspección del *yo* realizada en las *Confessiones* es una búsqueda de lo Absoluto. La relación descubierta por Agustín entre lo finito y lo infinito en el fenómeno del conocimiento tiene raíces ontológicas. La razón humana enlaza con la Razón de Dios. Así pues, como Gilson ha afirmado en varias ocasiones, para ser cristiana, una filosofía será agustiniana o no lo será.

1. 3. INFLUENCIA DE PABLO

Hay algo, en lo biográfico y en la figura histórica que llegaron a ser, que comparten Pablo de Tarso y Agustín de Hipona. Ambos desearon, en su primera etapa, la secta cristiana que había surgido en el contexto judío. El primero, formado precisamente en las enseñanzas judías, sostenía que la libertad la da la ley -cosa que negará después de su conversión cuando apele a la *ley de la fe* (Rm, 3, 27)-. El segundo, suscrito al maniqueísmo gnóstico que daba una explicación contraria a la cristiana sobre la causa del mal en el mundo, también se convertirá y hará de uno de los pilares de toda su construcción teológica la idea de que el mal reside en el hombre y en su condición pecaminosa (Rm 3, 23; 6, 20).

En Pablo -si seguimos la interpretación de J. Taubes- la institución política (el imperio) establece con la institución religiosa (la nueva *ecclesia*) una complementariedad ideológica por la que la autoridad religiosa otorga *unción* (legitimación) a cambio de *sanación* (reconocimiento). Así, a la vez que la fuerza espiritual del poder sagrado es utilizada para sacralizar el poder político, la fuerza coactiva del poder político se esgrime con tal de sancionar la herejía y garantizar la continuidad.

Describimos en un párrafo algunas de las más significativas razones, a nuestro parecer, por las que la epístola a los *Romanos*

49 GILSON, E., *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris, 1929, p. 39



influye profundamente en Agustín: Es la piedra de toque de su conversión, según afirma en las *Confesiones* (IX, 3, 6); ese escrito, breve pero que contiene una de las claves para entender la historia del cristianismo⁵⁰ y la historia de su dominio en Occidente -que asume que “la salvación viene de los judíos” (Jn 4, 22)-, será uno de los textos más citados en las obras en que Agustín trata de fundamentar la doctrina del pecado⁵¹ y de la gracia; junto a ello, acompañará a Agustín no sólo en sus comienzos sino en los escritos redactados hasta el final de su vida.

Algo característico de la literatura cristiana tanto de la propiamente canónica como de la perteneciente a los siglos inmediatamente posteriores es su carácter “de protesta contra el floreciente culto a los césares”⁵². *De civitate Dei* sigue reaccionando al poder político que no viene de la legitimación divina sino de su uso sacralizado. Es, por tanto, una construcción que parte de la misma intención que la carta a los *Romanos*, aunque no seguirá los mismos criterios. Recordemos aquí el orden evangélico establecido por el canon bíblico: Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Inmediatamente a ellos se encuentran los Hechos de los apóstoles y *Romanos*, ambos escritos en los que Pablo es protagonista; en el primero, Lucas describe la tarea de Pablo, con materiales que le había proporcionado el propio apóstol. En el segundo es él mismo quien demuestra la verdad narrada por Lucas, a saber, toda su predicación y lucha por la expansión -como el eminente estratega que fue- de la iglesia de Cristo.

La epístola a los *Romanos* es la clave para entender en Agustín la conexión que reside entre la doctrina de la gracia y el pecado, su teoría del mal, su teoría del libre albedrío, su teología-política, y su argumentación del dogma de la trinidad para fundamentar la imposibilidad de legitimar la monarquía en el cristianismo, todo ello, como veremos más adelante a través de su respuesta al gnosticismo. Cuando lo analicemos tendremos, pues, que centrarnos en la lucha agustiniana contra la herejía pelagiana y, sobretodo, con el gnosticismo maniqueo, para poder pasar luego a entender cómo ello es todo el armamento teológico contra el *monoteísmo como problema político*. Antes de llegar a tal conclusión, habremos tenido que analizar las consecuencias de la teología agustiniana en la teología tardía, que dará pie a la autoafirmación humana, al surgimiento del Estado, y a la supresión de una instancia que no haga referencia a ninguna realidad que no sea la política⁵³, donde un jurista alemán contemporáneo como Schmitt tendrá que acudir a la Modernidad, en concreto, a la culminación teológico-política de Hobbes. No hemos de perder nunca de vista el problema inicial planteado que, como intentaremos hacer ver al lector, se encuentra latiendo bajo todas las controversias y distintas respuestas cuya argumentación parte de unos presupuestos -como sucede con Agustín y el maniqueísmo- cuyos matices cambian toda la argumentación medieval posterior.

1. 3. 1. CARTA A LOS ROMANOS

⁵⁰ Sobre la historia del cristianismo y la idea del mundo que legaría a toda la Edad Media, J. Gaos afirma que la cosmovisión presentada en la Biblia es precisamente la explicación que cualquier cristiano había asimilado como real. La idea medieval del mundo “es una idea fortísimamente *unificada*, como idea esencial y fundamentalmente religiosa, por la idea de Dios con el que está el mundo entero en la relación expuesta: es una idea *teocéntrica* y *teocrática*, por muy *crístocéntrica* y *crístológica* que también sea, dada la relación, a su vez entre Cristo y Dios”. GAOS, J., *Historia de nuestra idea del mundo*, México, FCE, 1973, p. 69

⁵¹ “Dios hizo al hombre desde el principio y le dejó en manos de su libre albedrío”, Qo (Eclesiastés), 15, 13-15.

⁵² TAUBES, J., *La teología política de Pablo*, Madrid, Trotta, 2007, p. 31

⁵³ Estamos presentando aquí parte del hilo argumentativo que seguiremos. Que Pablo afirme “nuestra ciudadanía está en los cielos” (Flp 3, 20) nos llevará a los escritos anti-gnósticos de Agustín, viendo la repercusión que tendrá al final de la Edad Media su teología de la gracia y el pecado.



Los escritos anti-maniqueos cubren un periodo que dura más de veinte años (387-400 d. C.) y *De gratia et libero arbitrio liber*, una obra dirigida contra los semipelagianos (aunque L. Bassols, por tratar el tema de “la libertad humana y la administración divina de la gracia”⁵⁴, lo sitúa como un escrito antimaniqueo), es redactado en 426, justamente el año en que también redacta los últimos tres libros de *De civitate Dei*. Del 427 al 429 escribe los tres tratados anti-semipelagianos. Aunque algunos hayan hecho notar que *De civitate Dei* puede tener inspiración maniquea -debido al dualismo entre las dos ciudades-, esta obra no puede tener otra influencia más inmediata que la paulina, concretamente en la teología política de *Romanos*.

Esta carta paulina realiza una exposición continuada en la que destacan algunas secciones que Pablo entrelaza por medio de temas “que se anuncian anticipadamente para ser luego desarrollados”⁵⁵. Una doctrina que Pablo insinúa en Rm 1, 17, de especial importancia para nuestro contexto, es que la justicia de Dios se revela “*de fe en fe*”. Esto mismo es desarrollado a partir de Rm 3, 21.

Un rasgo que puede rastrearse, según Taubes, en la teología-política de *Romanos* es el anuncio y creación de “la *ecclesia* en devenir”, que se posiciona, por un lado, frente al imperio romano, y, por otro, frente al pueblo judío como unidad étnica. Si recordamos que el concepto de «teología política» que Taubes usa es el de Schmitt, entenderemos por qué en la polémica del jurista con el teólogo E. Peterson también hallamos a Taubes; es Agustín quien ha propiciado en gran medida esa disputa surgida a partir de la publicación de *Teología Política* en 1922. Pero no adelantemos acontecimientos. Vayamos al contenido que aquí nos interesa subrayar de la carta paulina a los romanos.

Pablo muestra en Ga 5, 4 una firme oposición a la circuncisión, puesto que para él supondría un retroceso “que haría inútil la obra de Cristo”⁵⁶. En esa misma Carta afirma:

La Ley de Moisés hizo que el hombre conociera la voluntad de Dios, pero sin comunicarle la *fuera interior* para cumplirla; por lo mismo no consiguió más que hacerle consciente de su pecado y de la necesidad que tiene de la ayuda de Dios (Ga 3, 19-22).

Taubes se propone descubrir la *carga política* que hay en *Romanos*, contraponiéndose a la interpretación existencial de la misma que ha realizado Bultman⁵⁷. Para él, el tema central de *Romanos* no es el nuevo concepto que Pablo ha forjado de la relación que el hombre entabla con Dios y con el mundo, sino que lo más significativo reside en “la redefinición de la relación entre el hombre y su prójimo”⁵⁸.

Pablo afirma que “estoy seguro de que [...] los *principados* [...no podrán] separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo” (Rm 8, 38-39). A partir de la figura de Cristo se crea una nueva *asociación*, una nueva identidad, que se halla junto al -pero en contra del- Imperio romano y la comunidad judía. La *iglesia* -esa nueva asociación- se funda en la Autoridad del Hijo. Si no hay divinización de Jesús -esto es, resurrección- no hay esa nueva asociación. Si Cristo no ha resucitado no existe la *crístiandad* (I Cor 15, 14) en que consiste esa identificación (política) diferenciada de la judía y la romana. Los ritos de la *teología como política*⁵⁹ de Pablo ya no reciben significado tras la circuncisión; el bautismo permite aunar tanto a los paganos como a los judíos en un nuevo todo.

54 BASSOLS, L. *op. cit.*, p. 72

55 NUEVA BIBLIA DE JERUSALÉN, Bilbao, Desclée De Brouwer, 2010, “Epístolas de san Pablo”, p. 1642

56 *Ibid.*

57 TAUBES, J. *op. cit.*, p. 125

58 *Ibid.*

59 Blumenberg describe así la teología política de Schmitt. Cf. BLUMENBERG, *La legitimación de la Edad Moderna*, ed. cit., p. 99



Del mismo modo afirma Pablo: “Así como nuestro cuerpo, aunque es uno, posee muchos miembros, pero no todos desempeñan la misma función, así también nosotros, aunque somos muchos, no formamos más que un solo cuerpo en Cristo: los unos somos miembros para los otros” (Rm 12, 4-5). Esto subraya la misión de Pablo, a saber, formar una comunidad en Cristo, la cual posee dones recibidos de Él mediante la gracia para el sostenimiento y expansión de los acogidos. Pablo asigna a cada cristiano una función que cumplir: “Si es el don de profecía, ejerciéndolo en la medida de nuestra fe; si es el ministerio, [...]; si es la enseñanza, [...]; si es la exhortación, [...]” (Rm 12, 6-7).

El absolutismo teológico-político en Pablo, en referencia a la sumisión a las autoridades civiles, se expresa de la siguiente manera: “Que todos se sometan a las autoridades establecidas, pues *no hay autoridad que no provenga de Dios*⁶⁰, y las que existen, por Dios han sido constituidas. De modo que, quien se opone a la autoridad, se resiste al orden divino, y los que se resisten están buscando ellos el castigo” (Rm 13, 1-2). El *amor al prójimo* es la nueva ley que mantiene el orden político. Con él logra cobijar a nuevos adeptos: el respeto y sumisión a la otra comunidad -amor al enemigo- logrará hacer de la cristiandad una instancia política superior a la judía y a la pagana. “Nada de comilonas y borracheras; nada de lujurias y desenfrenos; nada de rivales y endivias” (Rm 13, 13): el comportamiento moral cristiano logra la perfección para el surgimiento de una comunidad con una estabilidad que ha permitido que lo que representan haya perdurado y predominado a lo largo de los siglos. Agustín repetirá en sus escritos la sentencia que afirma: “Revestíos más bien del Señor Jesucristo, y no andéis tratando de satisfacer las malas inclinaciones de la naturaleza humana” (Rm, 13, 14).

Pablo, a la vez que legitima la conversión de los judíos a la fe cristiana, da las pautas que deberán seguir, las cuales provienen directamente del comportamiento ejemplar de Cristo. Pero todo su proyecto, como señala Taubes, no gira alrededor de Cristo, sino que se refiere sobretodo a la confrontación teológico-política que Agustín expresará como crítica a la monarquía divina y la teología pagana que acepta el monoteísmo aun siendo politeísta. El proyecto de Agustín parte de doctrina paulina de la gracia, llevándola más lejos al tener más en cuenta a Cristo que el apóstol, al menos desde el punto de vista de la *carga política*. La predicación de Pablo se basa en la resurrección de Cristo, pero ello constituye solo la *carga existencial*. El proyecto de Agustín parte del paulino pero irá por otros caminos. Debe tenerse en cuenta el sumo desarrollo que Agustín hace de la doctrina evangélica y paulina. Pablo hizo posible la expansión y estabilidad de la Iglesia, pero es Agustín quien llevó aun más lejos todo lo que Pablo había puesto en juego. Ambos proyectos giran alrededor de los atributos de Cristo, religiosos y morales, los cuales contribuyen a “que cada uno de nosotros trate de agradar a su prójimo buscando su bien y su madurez en la fe” (Rm, 15, 2).

Lo que distingue a la comunidad judía de la cristiana -e hizo que ésta triunfara - es el refuerzo interno de los lazos que hacen y constituyen al final la robustez social. De entre la parte política y la teológica, es ésta la *sierva* de aquélla. Cristo es la «parte» figurativa-inspirativa de esta conformación legal: ya no hay una libertad mediante un conjunto infinito de leyes que regula cada instante de la existencia, sino que tan solo el principio de la caridad retiene en sí mismo el eje central que cierra los límites de la política. Aquí se inserta la crítica nietzscheana a las políticas modernas: el *espíritu de rebaño* (la moral cristiana) ha impregnado el comportamiento social de la cultura occidental. El *espíritu libre* de Jesús⁶¹ ha dado

60 El subrayado es nuestro para denotar aquí una definición de absolutismo.

61 El cual no había alcanzado todavía la *voluntad de poder*. Cf. NIETZSCHE, F., *Aurora*, Madrid, Biblioteca nueva, 2000, af. 149 y 164.



una nueva conformación que ha hecho a la Iglesia mandataria gracias a una justificación teológica. La *ecclesia* en devenir es el resultado de la ampliación comunitaria en una sociedad mundial. “Acogeos mutuamente como os acogió Cristo para gloria de Dios” (Rm, 15, 7): actuad con el prójimo de modo que se redefinan las relaciones a partir del comportamiento del propio Cristo. Pablo usa la Palabra de Cristo con tal de que las iglesias fundadas por él reciban la “ley” de la misericordia: “No me atreveré a hablar de cosa alguna que Cristo no haya realizado por medio de mí para conseguir que los gentiles reconozcan a Dios” (Rm 15, 18).

Los Hechos de los Apóstoles, sobretodo la segunda mitad de esta obra -en la que se trata con exclusividad a Pablo-, revelan la finalidad teológico-política de las misiones de Pablo: “Una exposición de la fuerza de expansión *espiritual* del Cristianismo”⁶².

La salvación por la fe es un medio de atesorar creyentes -que habían sido gentiles-; el bautismo y la fe son el acceso a la salvación, que ya no requiere de una implicación física. La implicación espiritual es suficiente: “Pedro, y después sobre todo Pablo, hacen triunfar en la asamblea de Jerusalén el principio de la salvación por la fe en Cristo, que dispensa a los gentiles de la circuncisión y de las observancias mosaicas”⁶³. Pablo empieza por los judíos, “para volverse a los gentiles sólo cuando se ve rechazado por sus hermanos de raza”⁶⁴. La causa que mueve a Pablo es la espiritualidad de la Iglesia. En los orígenes del cristianismo, como muestra Lucas, es Pablo quien consigue hacer real la nueva alianza que Dios había entablado con el hombre⁶⁵.

1. 3. 2. HECHOS DE LOS APÓSTOLES

Es necesario hacer referencia a la historia de Pablo dentro de la Iglesia con tal de entender el desarrollo de la misma. La función que el apóstol desempeña es clave para los virajes que en ella tomarán parte, debido a la inestabilidad y los conflictos que son propios de la Iglesia primitiva. La teología-historia de la Iglesia se compone, en gran medida, sobre la política-historia de Pablo.

En Hch 8, 3 se da cuenta de cómo Pablo, todavía ciudadano y recaudador de impuestos romano que profesaba la *ley* judía, “hacía estragos en la Iglesia”. Un poco más adelante se narra el giro capital de Pablo: cuando todavía perseguía a la cristiandad, a medio camino de una asechanza que se había propuesto realizar se le apareció el mismo Cristo envuelto por una luz cegadora; tras recriminarle sus fechorías, el Hijo le elige para llevar su Palabra a toda la humanidad. Este es el *hecho* (revelación) que envuelve a los Evangelios y a todos los textos canónicos en que se prolongan: la aceptación de un acto divino que supera los límites de la razón. Sea metafóricamente o no, lo que le ocurre a Pablo marca el camino de la Iglesia. Tenemos al menos que suponer que tal manifestación divina es posible; fuera o no real, la aceptación de su posibilidad marcó repentinamente el camino que llevaría a la formación de una nueva religión. La *estrategia* es, pues, la profesión de la ley de la caridad y el amor al enemigo, donde caben todos. El propio Señor afirma, según escribe Lucas, que Saulo (Pablo) ha sido elegido “como instrumento para *llevar mi nombre a los gentiles, a los reyes y a los israelitas*” (Hch, 9, 15).

La doctrina paulina de la justificación y salvación por la fe es la clave que Pablo toma para la expansión de una nueva *civilización que no es de este mundo*. Tal interpretación del Evangelio es har- to diferente de la que realiza Pedro⁶⁶. La tesis de Taubes sobre la

62 NUEVA BIBLIA DE JERUSALÉN, ed. cit., “Hechos de los Apóstoles”, p. 1587

63 *Ibíd.*, p. 1588

64 *Ibíd.*

65 Téngase muy en cuenta lo que aquí hemos analizado para poder entender los apartados finales de este trabajo.

66 NUEVA BIBLIA DE JERUSALÉN, ed. cit., p. 1610, nota a Hch 13, 16.



creación de una Nueva Alianza social frente a la romana y a la judía se confirma en los pasajes de los Hechos: tanto la predicación paulina sobre los judíos (Hch 13, 16-43) como sobre los gentiles (Hch 13, 43-47) y su posterior opresión (Hch 14, 5), responden a la estructura que Pablo marca en la carta a los *Romanos*: un saludo inicial que declara la guerra, por medio del Evangelio, a Roma (una “declaración política de guerra a los césares”), y un cierre de la misma haciendo alusión a Jerusalén y a la legitimidad de la misión mundial⁶⁷.

¿Qué ocurre con Pablo en Atenas, “ciudad llena de ídolos” (Hch, 17, 16)? Es justo hacer mención de este pasaje para verificar el contraste entre la filosofía griega y la teología cristiana. Tras un breve periodo en que Pablo había entablado conversaciones con varios atenienses en distintos lugares de la ciudad, es llevado al Areópago, lugar en que había sido también juzgado Sócrates. La sentencia “«Vengo a anunciaros lo que adoráis sin conocer»” (Hch, 17, 23) ya no parece tener el mismo peso, profundidad y originalidad que había tenido en las predicaciones que Pablo había realizado previamente a su llegada a la polis griega. Si pensamos en el contexto, encontramos lo más significativo. Las otras ciudades en las que Pablo había predicado no gozaban de algo que ha caracterizado a Atenas desde el siglo V a. C.; a saber, la filosofía. Estoicos y epicúreos escuchaban hablar a Pablo sobre la Resurrección y Jesucristo y no encontraban el sentido a sus palabras. Una ciudad en la que los dioses habían marcado la reflexión filosófica (en el sentido de que ésta se encuadraba en las exigencias de la religión), pero que, sin embargo, permanecía en un segundo plano, no era entonces la apropiada -irremediadamente- para recibir el mensaje cristiano, la Buena Nueva. La Atenas helenista de epicúreos y estoicos no entendía la trascendencia de la fe y el trinitarismo. Parece un choque de trenes: estas dos formas de pensar la vida del hombre no encajan de ningún modo. La misión político-teológica de Pablo se frustra, y veremos las huellas de ese acontecimiento en algunas de sus cartas.

«Politización» o «estrategia» son términos que nos permiten conceptualizar la misión de Pablo, quien a la vez había asumido y desarrollado la doctrina de la gracia, de la predestinación, del pecado, y de la salvación por la fe. Debemos tener en cuenta este aspecto a la hora de entender a Agustín. La piedad y la caridad, si bien tienen un relieve puramente teológico -el cual sirve para tratar de dar respuestas a los grandes problemas que se plantean en la Edad Media, como la omnipotencia divina-, abrigan también un relieve social en las relaciones con el prójimo.

1. 3. 3. DE PABLO A AGUSTÍN

«Teología» es el término más apropiado para denominar al pensamiento de Agustín. Aunque en la redacción de sus obras no distinguiera una metodología o un modo de proceder exclusivo de la filosofía ni de la teología, el contenido y los temas abordados por Agustín en la última etapa de su pensamiento son teológicos. «Teología» había sido un término prácticamente inventado por Platón para referirse a lo que ya hemos señalado como «modo adecuado de hablar de los dioses», y había concebido a la teología como un atributo de la filosofía⁶⁸. «Mito» y «modo adecuado de hablar de los dioses» («teología»), según Platón, no pueden ir juntos. El filósofo ateniense creía, por tanto, que la poesía no es teología. Por eso había expulsado a Homero de la República ideal en la que go-

⁶⁷ TAUBES, ed. cit., p. 31

⁶⁸ El término «teología» aparece en Rep. 2, 379a. Agustín considera al fundador de la Academia el Padre de la Teología (*De civitate Dei* 8, 4). Platón concebía a Homero y Hesiodo como los primeros teólogos, ya que habían sido los pioneros en “fijar las genealogías, las prerrogativas, los tipos y las atribuciones a los dioses”. OROZ, *San Agustín: Cultura clásica y cristianismo*, ed. cit., p. 74



biernan los filósofos⁶⁹. La educación había de ser en la verdad y la poesía no estaba en condiciones de ser un instrumento adecuado para ello; es la filosofía la que ha de ocupar ese lugar. El término «teología» recorrió la Edad Media occidental sin tener un significado apropiado, algo en lo que tuvo que ver que el mundo cristiano no conociera al completo la *República* de Platón⁷⁰.

Agustín no sólo se ocupa de la teología. Dedicó parte de su reflexión a la «civitas» o «ciudadanía», como ya hemos distinguido. Este concepto es también clave en Agustín⁷¹. Ambos términos (teología y ciudadanía) se sitúan en el horizonte del nacimiento de la Edad Media. También Platón había reflexionado sobre la «ciudadanía»⁷², y por eso lo hará asimismo Aristóteles⁷³. Pero, sin avanzar todavía nada en relación al platonismo de Agustín, podemos decir que uno de los problemas que resolvió el filósofo y teólogo de Hipona -problema que, por lo demás, sin resolverlo no habría llegado a aceptar tan rápidamente las doctrinas cristianas, ya que es el idealismo platónico el que le permite rechazar la postura materialista maniquea- fue la conciliación entre la filosofía griega clásica y las doctrinas evangélicas, algo que desde luego Pablo, tras su salida de Atenas, no habría podido hacer. La Atenas con la que se encontró Pablo (Hch 17, 16) -que vimos en el apartado anterior-, no era ya «la comunidad de los hombres libres» de la que habían hablado los padres de la filosofía griega.

Platón hablaba de un dios único (Uno). El mundo Medieval es el esfuerzo de decir en cristiano lo que había dicho Platón y, más tarde, Aristóteles. Esa es una de las razones por las que Agustín y Aquino son dos filósofos cristianos clave en la composición de los fundamentos de la Escolástica.

Si hay algo que en la teología de Agustín está presente no sólo en sus escritos sobre la gracia, sino también en los dedicados exclusivamente a rebatir las tesis maniqueas sobre el mal del mundo y la libertad del hombre, es lo que Pablo afirma en Hch 17, 24: “*El dios que hizo el mundo y todo lo que hay en él, que es Señor del cielo y de la tierra, no habita en santuarios fabricados por mano de hombres*”. Hemos subrayado, como hicimos en otro pasaje, la expresión que utiliza Pablo para referirse a la omnipotencia divina. Hay un Dios que ha hecho el mundo y todo lo que hay en él. Esto no será cuestionado hasta el Renacimiento. Además, que Pablo diga que *Dios no habita en santuarios fabricados por mano de hombres* y que “creó, de un solo principio, todo el linaje humano” (Hch 17, 26) significa que todos serán cristianos, porque Dios ha hecho a todos por igual.

Las Cartas a los romanos y a los filipenses nos muestran algunos rasgos esenciales de la transformación cristiana de los términos «ciudadanía» y «teología». Las Cartas de Pablo están dirigidas a comunidades asentadas en distintas ciudades; el cristianismo estará dirigido a lo urbano; el cristianismo tendrá que ver siempre con varias ciudades, en especial Jerusalén, Atenas y Roma.

69 Platón sugiere en la *República* que los griegos no eran competentes a la hora de hablar de los dioses, porque todo lo que sabían sobre ellos procedía de la obra homérica.

70 No sólo esta obra, en la que se habla de la función de la filosofía, su papel dentro de la polis y su imposibilidad de una ciudad que no esté gobernada por ella misma, sino que también el *Timeo* trata sobre la teología y su relación con la polis. En él encontramos una discusión sobre el origen del mundo y la naturaleza humana y la condición política de los ciudadanos de Atenas. Desde Platón la teología ha ido unida a los problemas políticos. Véase en la “Introducción” lo que mencionamos sobre la influencia de Platón.

71 Algo que cabe preguntarse antes de seguir es por qué razón la filosofía medieval árabe no ha estado tan ligada a la reflexión teológica sobre la *civitas* como la occidental. Con lo recorrido hasta aquí, el lector puede ya obtener parte de la respuesta.

72 Agustín, como neoplatónico, sabe que el Padre de la filosofía expone, al final de la *República*, la teoría de la inmortalidad del alma, y la expone en forma de mito al final de un texto que pretende ordenar la polis griega. Agustín conocería este dato a través de Plotino.

73 Véase el análisis aristotélico de este término en el libro III (1279a) de la *Política*, donde Aristóteles establece la división entre los modos de gobierno.



Pablo usa la expresión «ciudadano romano» tanto para separarse del judaísmo como para separarse de los romanos. Tras la derrota de Filipo se produce la descomposición del Imperio Romano. Normalmente, cuando un imperio pierde una batalla, se castiga y se destierra al jefe del ejército. Pero con Filipo y los filipenses pasó justo lo contrario: Pablo dice a los filipenses que su ciudadanía no es la romana, sino que está en los cielos. De nuevo en la carta a los *Corintios* encontramos la proclamación de la resurrección⁷⁴.

El concepto de ciudadanía que usa Pablo es diferente de cualquier otro anterior. Con «politeuma» Pablo no trata de hacer frente al ideal de ciudadano de Aristóteles o al ideal republicano de Platón. Con tal concepto hace referencia a quien vive en una polis demasiado “difusa”. Pablo hace de «politeuma» una palabra completamente nueva, pero tan radicalmente ambigua que sólo trescientos años después podrá entenderse definitivamente qué es ser «ciudadano cristiano». Algo básico para comprender el significado que Agustín imprime al término «ciudadanía» se encuentra en que Pablo refiere con él a la vida después de la muerte.

Pablo no está dispuesto a permitir la divinización del emperador. Y las preguntas que traerá consigo sobre la negación de que el emperador pueda ser Dios, son: ¿qué es Dios? ¿Qué es la creación? ¿Cómo explicamos la función del ser humano en el mundo? La primera respuesta la darán los gnósticos. Es en este contexto donde el pensamiento de Agustín comienza a desempeñar un papel importante⁷⁵.

2. RELACIÓN DE AGUSTÍN CON EL PROBLEMA DEL MAL

2. 1. RELACIÓN DE AGUSTÍN CON EL PROBLEMA DEL MAL (I): LUCHA CONTRA EL MANIQUEÍSMO EN LAS *CONFESIONES*

No seguiremos aquí únicamente la interpretación que ha realizado Unamuno del *hombre de carne y hueso*⁷⁶. El enfrentamiento de Agustín con el gnosticismo parte de la aceptación de la fe cristiana. Sin avanzar todavía nada sobre este asunto, diremos aquí que Blumenberg sostiene que Agustín consigue alejar el gnosticismo pero no vencerlo; consigue vencer el gnosticismo cósmico pero vuelve a proyectarlo en otra realidad. Por ello, nos centraremos en señalar en las *Confesiones* los pasajes más decisivos acerca de la relación que Agustín mantuvo con el maniqueísmo. Veremos el contacto que mantuvo con esta secta, lo cual vendrá seguido de un desglose de lo significativo de las tesis maniqueas. Tras el recorrido que haremos en las *Confesiones* desarrollaremos las doctrinas más importantes que harán del pensamiento agustiniano la fuente más rica de la que beberá el pensamiento medieval posterior.

En las *Retractationes* escribe Agustín: “Los trece libros de mis *Confesiones* alaban a Dios justo y bueno por mis males y por mis bienes y excitan hacia él el humano entendimiento y razón. Por

74 “Si no hay resurrección de muertos, tampoco Cristo ha resucitado. Y si Cristo no ha resucitado, vana es, por tanto, nuestra predicación, vana también vuestra fe [...]. El último enemigo que será destruido es la muerte. Mas dirá alguno: ¿cómo resucitan los muertos? ¿Y con qué linaje de cuerpo se presentan? [...] Si hay cuerpo animal, lo hay también espiritual [...] ¡Mirad! Os revelo un misterio: No moriremos todos, pero todos seremos transformados”, I Cor 15 (13, 26, 35, 44, 51).

75 Por un lado, y es lo que veremos a continuación, es él quien asume la tarea de terminar con los argumentos gnósticos. El recorrido que haremos por las doctrinas cristianas más importantes -que Agustín desarrolló para combatir al maniqueísmo- es una parte de las consecuencias que todo lo que hemos visto de Pablo tiene que asumir el cristianismo de los siglos cuarto y quinto de nuestra era. Otra parte de las consecuencias de la teología de Pablo en la agustiniana quedarán patentes en el último apartado de este trabajo, como ya dijimos.

76 El pensador bilbaíno realiza una interpretación teológica de Agustín que continúa la tradición que jalonan Pascal y Kierkegaard, dando sobretodo importancia a un rasgo propio del cristianismo que aparece en Mt 27, 52: el cuerpo y su resurrección. Cf. UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Buenos Aires, Losada, 1973, p. 57.



lo que a mí toca, confieso que el mismo efecto que me produjeron cuando las escribí, ese mismo me producen ahora cuando las leo”. Esto nos permite entender, de una parte, que hay una continuidad en el pensamiento agustiniano y, de otra, que el *proyecto teológico* que Agustín pone en marcha en las *Confessiones* siguió un camino fructífero. Parte de este camino es narrado ya en esta autobiografía intelectual, pues había sido publicada en el año 400 d. C., cuando ya Agustín había escrito varias obras importantes, aunque eran todavía obras pertenecientes al periodo de juventud (en el cual no se había convertido aún “el teólogo de la predestinación y del pecado original”⁷⁷). Agustín se abriría paso hasta consolidarse como *Doctor de la gracia*, posición adquirida en deuda con Pablo. El Agustín de las *Confessiones* es el intérprete de la gracia y misericordia de Dios⁷⁸.

Esta obra ha tenido origen en la *psicomaquia*; no obstante, pretende ser una descripción universal del estado interno del Hombre. Si sólo fuera un retrato subjetivo, también lo serían las Cartas de Pablo, los Hechos y los Evangelios. Aunque Agustín se dirige en primera persona a Dios, la misión paulina se mantiene. El *tú* de *Romanos* era el pueblo cristiano; el *Tú* de las *Confessiones* es el objetivo de las creencias cristianas, lo cual es una manera indirecta -pero más efectiva, quizá- de llegar tanto a la comunidad cristiana como a los que están en vísperas de conversión. El propio Agustín -y la mayoría de los estudios sobre él- insiste en que su vida es una prueba de la Gracia y que a partir de su conversión es, al haberla aceptado, siervo de Dios. De esa servidumbre hará Agustín el sustento último de la libertad que, en lugar de consistir en una obediencia farisea, es una ley expresada en la bondad -las obras- y en la fe. Las *Confessiones* ofrecen a un filósofo plenamente cristiano.

El poder de convicción del que goza Agustín emana antes de que haga uso de él en pos de una *conversión* cristiana que puede alcanzar todo aquel que entienda las *Confessiones*⁷⁹. La finalidad de esta obra tan decisiva para la conformación de la filosofía y la teología medieval se encuentra en el retrato de la contradicción que el hombre experimenta en su vida hasta que *llega la calma*, la verdad: el encuentro con Cristo y con el mensaje que trajo. Agustín *confiesa* todos sus pecados, a la vez que relata todas las hazañas y éxitos académicos que movieron su vida hasta que, gracias a su relación con Ambrosio, sintió que aquello que había anhelado desde joven finalmente lo *llenó* tanto que debía ser relatado. Ese camino recorrido, plagado de penas hasta que alcance finalmente la gloria, es retratado por Agustín desde el libro primero hasta el libro décimo (los cuales conformaban la totalidad de la primera edición de esta obra). Por otro lado, del libro décimo primero al décimo tercero, Agustín pasa a argumentar y reflexionar sobre temas como la causa del tiempo, aunque no dejará de dar respuestas acordes con la doctrina cristiana; estos últimos libros serán añadidos en la segunda edición⁸⁰. Aunque el objetivo último es la confesión ante Dios, en esta obra hay un diálogo interno con el maniqueísmo, ya que las meditaciones acerca del bien y el mal, acerca de la libertad del hombre y acerca de la creación del mundo por Dios, son una parte esencial de esta obra⁸¹. En el pensamiento teológico-anropológico de Agustín, el hombre libre está por debajo de Dios. Agustín se erige así como “el gran defensor de la divinidad frente a la libertad humana”⁸².

77 BLUMENBERG, *op. cit.*, p. 133

78 Véase, v. gr., *Conf.* X, 4, 5.

79 “Cui narro haec? Neque enim tibi, Deus meus; sed apud te narro haec generi meo, generi humano, quantulacumque ex particula incidere potest in istas meas litteras. Et ut quid hoc? Ut videlicet ego et quisquis haec legit cogitemus, de quam profundo clamandum sit ad te”, *Conf.* II, I, 5.

80 *Ibíd.*, p. 484, nota 1

81 *Ibíd.*, p. 15

82 *Ibíd.*, p. 13



La autoridad histórica de esta obra es contundente, y es un lugar adecuado para desvelar los motivos y los presupuestos que subyacen a los argumentos anti-gnósticos que desarrolla el propio Agustín.

Que los escritos no cristianos de este antiguo gnóstico no hayan permanecido hasta nuestro tiempo no nos impide entender qué es lo que cambia exactamente para que encontrase en la doctrina evangélica los puntos de apoyo para la construcción de todo un aparato argumentativo teológico a favor del mantenimiento del orden que había sido legado al cristianismo por el judeo-helenismo.

Los maniqueos son el punto de mira en las *Confessiones*; a ellos “están dirigidas las grandes digresiones sobre la naturaleza del bien y del mal y sobre el libre albedrío del hombre, y los tres últimos libros sobre la creación del mundo y origen de las cosas”⁸³. Las *Confessiones* tratan de justificar, pues, su abandono del maniqueísmo⁸⁴. Si bien las epístolas paulinas suponen una afirmación explícita de la necesidad de *políticas de predicación*⁸⁵ del Evangelio y la gracia, las *Confessiones* intentan, asumiendo esa tarea, dar cuenta de la realización de la verdad predicada.

Agustín narra en esta obra su primer rechazo del maniqueísmo y añade, además, que creyó lealmente en sus doctrinas⁸⁶. En *Conf. III*, 10-18 relata cómo se introdujo en esta secta. Todavía no sabía “que el mal no es más que privación del bien hasta llegar a la misma nada”⁸⁷. Su concepción del mal venía marcada por el materialismo y corporismo maniqueo. Frente al cristianismo, los discípulos de Manés creían en la sustancialidad del mal⁸⁸. Veían en el Dios del Antiguo testamento el espíritu del mal, ya que permitía e incluso premiaba a los patriarcas y profetas el llevar una vida más que reprochable y de placeres⁸⁹. Agustín muestra, v. gr. en *De Genesi contra los manichaeos* o *Contra Faustum*, cómo la interpretación maniquea es una desfiguración intencionada -que pretende justificar sus doctrinas- del Dios-Creador. El maniqueísmo veía en la creación el origen del mal: “«De los cielos viene la necesidad de pecar», [...] y todo [lo dicen] para que el hombre [...] quede sin culpa y sea atribuida al criador y ordenador del cielo y las estrellas”⁹⁰. La astrología maniquea, que Agustín menciona, tenía como fin descargar la responsabilidad sobre el “Autor de la Naturaleza, que no supo hacerla mejor”⁹¹. El hombre no puede contrarrestar el mal que cubre la creación, ya que es parte de ella. La creación impregna la condición propia del hombre.

El «Deus, creator omnium» de Ambrosio será recurrente en Agustín como símbolo antimaniqueo. La primera parte del libro V de las *Confessiones* está dedicada a una crítica del rechazo del Dios cristiano que realiza el maniqueísmo⁹². Agustín menciona que Manés pretendía tener bajo su poder al Espíritu Santo, del que él mismo era una encarnación⁹³. Agustín narra en otros escritos contra los maniqueos cómo su espera de la llegada de Fausto, para asaltarlo y que respondiera a sus grandes preguntas, fue el punto culminante

83 *Ibid.*, p. 15

84 Una de los significativos objetivos que Agustín tuvo una vez comenzó a entablar disputas con la doctrina maniquea, fue la de hacer perdurar la estructura de la Iglesia, algo que el maniqueísmo impedía. Como veremos más adelante, la Iglesia es la mediadora entre el bien y el mal; que esta institución terrenal -que representa al Espíritu Santo- esté entre los dos mundos o ciudades tiene que ver con que hay elegidos y no elegidos.

85 “Quomodo invocabunt, in quem non crediderunt? Quomodo credunt sine praedicante?”, Rm 10, 14.

86 *Conf. III*, 6, 11.

87 *Ibid. III*, 6, 12.

88 También el concepto de «sustancia» aristotélico influye en el Agustín maniqueo.

89 *Conf.*, III, 11, 18, nota 48, ed. cit.

90 *Ibid. IV*, 3, 4

91 *Ibid.*, véase nota 17.

92 En esta V parte puede rastrearse la influencia que Varrón, con su obra *Disciplinas*, ejerce en Agustín. Tal influencia contribuiría a que el teólogo de Hipona rechazara el gnosticismo maniqueo.

93 *Conf.*, V, 5, 8, véase nota 19.



gracias al cual decidió definitivamente abandonar el maniqueísmo. El racionalismo prometido era en realidad un conjunto de argumentos dogmáticos. Los maniqueos negaban la encarnación real de Jesús, y lo explicaban aseverando que la *carne* era obra del *Principio malo*, de modo que el Verbo no podía unirse a la Carne sin mancharse -se prefigura aquí el dualismo entre un Creador y un Redentor-. La encarnación, pasión y muerte de Jesús no pasaba de una representación que, además, por principios ontológicos, carecía de sentido. Esta idea gnóstica había sido incorporada por Manés a la doctrina maniquea⁹⁴.

Los maniqueos acusaban al cristianismo de antropomorfismo; utilizaban este argumento para combatir “la inspiración divina del Antiguo testamento”⁹⁵, lo cual no era sino una consecuencia más de su materialismo. Agustín afirma que creía que la sustancia del mal

era propiamente corpórea y que era una mole negra y deforme; ya crasa, a la que llamaban tierra; ya tenue y sutil, como el cuerpo del aire, la cual imaginaban como una mente maligna que reptaba sobre la tierra. [Además, como creía] que un Dios bueno no podía crear naturaleza alguna mala⁹⁶, imaginábalas como dos moles entre sí contrarias, ambas infinitas, aunque menor la mala y mayor la buena; y de este principio pestilencial se me seguían los otros sacrilegios⁹⁷.

Si todo lo corporal es malo por su origen, el Dios que salva al hombre se reviste de una condición limitada para llevar a cabo una acción propiamente divina o buena. Este es el error maniqueo que Agustín ve una vez adoptada la perspectiva cristiana: Dios se hace hombre para revestir de una condición dichosa y eterna a esa corporeidad maligna.

En los pasajes V, 10, 20 a V, 14, 25 de las *Confessiones* (que constituyen la parte final del libro quinto), Agustín narra el comienzo de su cambio en la comprensión del problema del mal y cómo su rechazo de la fe católica ya no es tal, aunque “aún no me parecía vencedora”. Si hubiera realizado en aquel momento la lectura de las *Enneadas*, Agustín ya habría comenzado a recorrer el camino que le esperaba. Pero era el momento de la duda académica, a la que más tarde rebatiría en *Contra academicos*, donde asienta las bases de su pensamiento acerca de la conciencia y el conocimiento por intuición, como ya vimos.

El fracaso del maniqueísmo le conduciría a un rechazo de la verdad. Habíamos visto que Agustín buscaba en esta secta *respuestas*; tras el periodo escéptico, comienza a resultarle posible la vida sacerdotal. Ahora ve en el deleite carnal una enfermedad, sólo curable por la gracia de Dios⁹⁸. La continencia no proviene de las fuerzas del hombre, sino que es un don que proporciona la divinidad. La gracia no proviene de la voluntad humana. Dios socorre a Agustín y él mismo no lo sabía⁹⁹. San Francisco de Asís, siguiendo la estela de Agustín, insistirá en la necesidad de la plegaria. El teólogo de Hipona sabía que el ruego y la lucha contra el mal interno

94 *Ibíd.*, V, 9, 16 véase nota 42.

95 *Ibíd.*, V, 10, 19, nota 52.

96 Veremos en el apartado sobre “El libre albedrío” cómo Agustín cambia radicalmente esta concepción, entendiendo que Dios crea a un hombre con libre albedrío -un legado que da la posibilidad al hombre de compartir la eternidad y beatitud divina-, el cual es en sí bueno -pues todo lo creado por Dios es bueno-, pero -y aquí radica concretamente el cambio de una perspectiva maniquea a la original agustiniana- es el hombre, cuando actúa libremente, el que provoca su mal. Aunque está *condicionado* por el pecado original, no está, sin embargo, *determinado*.

97 “Hinc enim et mali substantiam quondam credebam esse talem et habere suam molem tetram et deformem sive crassam, quam terram dicebant, sive tenuem atque subtilem, sicuti est aëris corpus; quam malignam mentem per illam terram repentem imaginantur. Et quia Deum bonum nullam malam naturam crease qualiscumque me pietas credere cogebat, constituebam ex adverso sibi duas moles, utramque infinitam, sed malam angustius, bonam grandius, et ex hoc initio pestilentioso me cetera sacrilegia sequebantur”, V, 10, 20. El pasaje es clave para entender el principio por el cual Agustín comprenderá el dualismo maniqueo.

98 *Conf.*, VI, 11, 20

99 *Ibíd.*, VI, 16, 26



es la única vía que el hombre tiene para sobreponerse al pecado. A partir de ahí, nada está en su mano.

Vayamos ahora a la exposición y resolución estricta que Agustín da al problema del materialismo maniqueo, que constituye todo el libro VII de las *Confessiones*. El argumento definitivo con el que Agustín sale del maniqueísmo, que pudo entender de la mano de otros teólogos, fue:

«¿Qué podía hacer contra ti -decía Nebrido- aquella no sé qué raza de tinieblas que los maniqueos suelen oponer como una masa contraria a ti, si tú no hubieras querido pelear contra ella?» Porque si respondían que te podía dañar en algo, ya eras violable y corruptible; y si decían que no te podía dañar en nada, no había razón para que pelearas, y pelearas de tal suerte que una porción tuya y miembro tuyo o engendro de tu misma sustancia se mezclase con las potestades adversas y naturalezas no creadas por ti, y quedara corrompida y deteriorada de tal modo que su felicidad se trocase en miseria y tuviese necesidad de auxilio para ser libertada y purgada¹⁰⁰.

Agustín repite este argumento en varios escritos contra los maniqueos. Siguiendo la historia que narra en las *Confessiones*, aunque aún no había averiguado la causa del mal, sabía que Dios tenía unas cualidades como la inmutabilidad y la omnipotencia, y que, fuera como fuera, la respuesta a tal problema no podía poner en cuestión tales cualidades. La doctrina cristiana va penetrando en la reflexión de Agustín, y le permitirá trazar un nuevo camino para la respuesta acerca del mal. Agustín no había asumido todavía del todo el pensamiento cristiano cuando empezó vislumbrar que el mal podía tener una causa que residía en el hombre (“no fuera que llegara a ser yo mismo lo que buscaba”¹⁰¹). Es la concepción que encuentra en carta a los *Romanos* lo que le empuja definitivamente a asumir y a creer plenamente en la fe cristiana.

Además, Agustín había asumido ya que Dios no podía realizar ni sufrir ningún tipo de mal, al contrario que el hombre. Los maniqueos, sin embargo, sí atribuían a Dios el padecimiento humano. El teólogo de Hipona no cavilaba todavía que el “libre albedrío de la voluntad es la causa del mal que hacemos”¹⁰². El sufrimiento ocasionado al no seguir los mandatos que la propia voluntad da al deseo, supone la pena que el hombre se impone a sí mismo. No hay culpa en el *resultado* del pecado, porque éste es la propia culpa o causa. La consecuencia de la culpa-pecado es la pena o castigo¹⁰³. Y aquí Agustín introduce la duda que veremos en el siguiente apartado: ¿Cuál es la causa *de mi ser*? ¿Acaso no es Dios, que es el *summum Bonum*? Para dar una respuesta a esto, comienza afirmando que en la corrupción se halla la maldad, algo que no puede darse en la sustancia divina, porque Dios no puede querer para sí algo que no es bueno. “¿Dónde está el mal y de dónde y por qué parte se ha colado en el mundo? ¿Cuál es su raíz y cuál su semilla? [...] ¿Acaso la materia de donde sacó las criaturas era mala y la formó y ordenó, sí, mas dejando en ella algo que no convirtiese en bien?”¹⁰⁴.

Este cúmulo de preguntas le ha precipitado a tener que zanjar la cuestión¹⁰⁵. Agustín comienza ahora a asentar en su horizonte el

100 “Quid erat tibi factura nescio qua gens tenebrarum, quam ex adversa mole solent proponere, si tu cum ea pugnare noluisses». Si enim responderetur aliquid fuisse nocituram, violabilis tu et corruptibilis fores. SI autem nihil ea nocere potuisset diceretur, nulla afferretur causa pugnandi et ita pugnandi, ut quaedam portio tua et membrum tuum vel proles de ipsa substantia tua misceretur adversis potestatibus et non a te creatis naturis atque in tantum ab eis corrumperetur et commutaretur in deterius, ut a beatitudine in miseriam verteretur et egeret auxilio, quo erui purgarique posset (...)”, *Conf.*, VII, 2, 3.

101 *Ibid.*, VII, 3, 4.

102 *Ibid.*, VII, 3, 5.

103 En *Contra Adimanto*, 26, Agustín hace una división entre el mal que se hace y el que se padece: “el que se hace es el pecado; el que se padece es pena”. Véase nota 15 a *Conf.* VII, 3, 5, ed. cit.

104 *Conf.* VII, 5, 7.

105 Agustín incluso se formula ya algo que repetirá Leibniz y luego Heidegger: “¿Por qué Dios quiso servirse de esta materia para hacer algo y no más bien usar de su omnipotencia para destruirla totalmente?” (¿Por qué el Ser y no la Nada?)



sentido que el cristianismo había dado a la concepción del mal, y lo hace a través del análisis, sobretodo, de la corrupción, del mal metafísico, físico y moral¹⁰⁶, en el capítulo III de las *Enneadas*¹⁰⁷. Agustín identifica -del mismo modo que se hace en Éx 3, 14-, el ser con lo inconmutable y, a su vez, con lo bueno. “El mal cuyo origen buscaba no es sustancia ninguna, porque si fuera sustancia sería un bien”¹⁰⁸. Trata de entender la doctrina cristiana a la luz de la filosofía platónica. Añade, además, y usando un argumento recurrente en otros escritos contra los maniqueos, que la creación es en sí misma buena (hay imperfecciones pero, concebido como un todo, el universo es perfecto), porque sus partes, si bien son inconvenientes para otras partes -y por tanto se las tiene por malas-, sin embargo son convenientes para otras, lo que hace que, en total, todas sean buenas¹⁰⁹. A partir de aquí, Agustín continúa ofreciendo, hasta terminar el libro VII de las *Confessiones*, argumentos que le hicieron subvertir definitivamente su comprensión de la naturaleza del mal. Caerá finalmente en la cuenta de que no hallaría en el platonismo nada acerca de la piedad y la fe¹¹⁰; la doctrina de la resurrección de todos los hombres por medio de la muerte del crucificado le llevaría por los caminos de la gracia¹¹¹.

Volverá a hablar de los maniqueos en relación a la separación que establecían entre una voluntad-mente buena y otra voluntadamente mala¹¹². Las *Confessiones* están ligadas al escrito que Agustín había dedicado previamente a combatir las tesis maniqueas: en *De Genesi contra manichaeos* encontramos lo que luego será en las *Confessiones* una exposición de sus progresos. Entre los temas de aquella obra, “ninguno mejor para este fin que la exposición del Génesis, por la interpretación errónea que les dio siendo maniqueo, porque todas las *Confessiones* hablan de esto y porque era lo que más le preocupaba por este tiempo”¹¹³.

El propio Agustín hace alusión en su autobiografía intelectual a un pasaje de *De Genesi contra manichaeos* en el que se refería a una objeción que los maniqueos exponían en contra de la interpretación cristiana del pasaje de la creación en el Génesis, haciendo valer su fuerza en la sentencia “¿Qué hacía Dios antes que hiciese el cielo y la tierra?”¹¹⁴, a lo que Agustín respondía afirmando que no hacía nada¹¹⁵. Con ello introduce un fuerte argumento, en apariencia tautológico, pero que trata de tirar por tierra la tesis maniquea sobre la existencia de la materia maligna antes de la creación: “Ninguna criatura fue hecha antes de que alguna criatura fuese hecha”¹¹⁶. Esta respuesta está condicionada por la lectura que Agustín había hecho del diálogo platónico *Timeo*¹¹⁷ gracias a la traducción de Cicerón¹¹⁸.

Agustín admitía dos periodos en la creación del mundo. El primero consiste en la creación de la materia que Dios hace de la nada, la cual es momentánea y se expresa en la idea de que “en el principio creó Dios el cielo y la tierra”. El segundo consistía en la formación de todo lo demás, que está representado en el libro del Génesis por medio de los sucesivos días en que se define por completo el contenido del mundo¹¹⁹.

106 Leibniz toma también esta división.

107 *Conf.* VII, 11, 17, nota 58.

108 *Conf.* VII, 12, 18.

109 *Ibid.* VII, 13, 19.

110 *Ibid.* VII, 21, 27.

111 Véase los primeros capítulos del libro VIII de las *Confessiones*.

112 *Conf.* VIII, 10, 22.

113 *Conf.* XI, 2, 2, nota 1.

114 *Ibid.*, XI, 10, 12, y *Ge. cont. ma.*, I, 3.

115 *Conf.* XI, 12, 14.

116 *Ibid.*

117 Véase lo que dijimos en la “Introducción” sobre la importancia de Filón de Alejandría respecto a su concepción de la teoría platónica del bien y de la creación divina del mundo a partir de la nada.

118 *Conf.* XI, 13, 15, nota 18.

119 *Ibid.*, XII, 8, 8, nota 10. En el siguiente apartado desarrollamos la concepción agustiniana de la creación del mundo.



2. 2. RELACIÓN DE AGUSTÍN CON EL PROBLEMA DEL MAL (II): EL MAL Y LA CREACIÓN DEL MUNDO

El Génesis¹²⁰ es el libro del Pentateuco al que debemos acudir si quiere debatirse sobre la creación del mundo en el contexto del cristianismo y el gnosticismo. Agustín lo hizo en varias ocasiones, pues tal discusión acerca de las cualidades con que Dios creó el mundo, cómo lo hizo, qué razones tuvo -las cuales se asumen como inescrutables- o si fue el hombre el centro alrededor del cual giraba la intención divina, fueron recurrentes al tratar de debatir las doctrinas maniqueas.

En el ya citado *De Genesi contra manichaeos* Agustín realiza una exégesis de aquello que aporta lo dicho en el primer libro del canon bíblico contra los argumentos que pretenden demostrar que la creación¹²¹ fue hecha por un Dios en cuya intención ya entraba la resurrección de sí mismo y todo cuanto suceda en su relación con el hombre, pues la omnipotencia, omnipresencia e inmutabilidad de Dios permite haber predestinado la historia del hombre.

En el primer libro de esta obra, Agustín expone su concepción de la materia informe. Junto a ello, explica cómo fue creada de la nada y a partir de ella todas las cosas¹²². Tras desentrañar el significado de «principio», señala que en la voluntad de Dios reside la causa de la creación. A partir de la *creatio ex nihilo* Dios ha obtenido todo lo demás. Los maniqueos hablaban de un reino de la luz (eterno) y uno de las tinieblas (efímero), ambos existentes por sí mismos; algunas partículas de luz habían quedado atrapadas en el mundo de las tinieblas, y si no eran *rescatadas* desaparecerían con la materia oscura.

Para Agustín, como nos mostrará en el desarrollo de la polémica trazada a lo largo de la obra señalada, el reino de las tinieblas no es más que un producto de la carencia de luz. En varias ocasiones hace referencia a que la luz no es aquello que el hombre pone, sino lo que Dios transfiere al hombre para que pueda ver con sus propios ojos. Agustín trata de dar razón (*logon didonai*) de aquello que se narra en el Génesis sobre la creación; asume que lo allí dicho es producto de lo que Dios ha querido transmitir al hombre con tal de que pudiera conocer algo más sobre Él. Es la asunción de que la revelación es posible y, además, su contenido es el único que posee verdades eternas. Así pues, en el segundo libro de la obra indicada lo que nos interesa resaltar es la interpretación que realiza Agustín del relato del Paraíso, en el que aparece el árbol de la ciencia del bien y del mal¹²³, ya que ello tendrá relevancia para: la comprensión de la libertad del hombre y el pecado original; cómo Agustín ve en la serpiente un símbolo de los herejes maniqueos; cómo asume la caída y la pena que el hombre se impone a sí mismo al no haber hecho un uso de su libre albedrío que apuntase a *algo más alto*; el recuento que realiza de todo lo que los maniqueos desacreditan del Antiguo Testamento y de los dogmas de la Iglesia que hacen frente a los errores de ellos¹²⁴.

120 Nos referimos aquí a los pasajes que cubren los dos relatos de la Creación y la Caída (Gn 1-3).

121 Agustín introducirá, tras un análisis de la creación contrapuesto a las teorías maniqueas, que los siete días de la creación son una alegoría de las siete edades del mundo, idea que aparece de nuevo en *De Civitate* y que forma parte de su filosofía de la historia.

122 *Ge. Cont. man* I, 3, 5; I, 7, 11; I, 10, 16.

123 “El árbol de la ciencia del bien y del mal significa [...] el punto céntrico y la perfecta integridad que tiene el alma [...]. Porque si el alma, la que debe dirigirse hacia las cosas que son primordiales, esto es, hacia Dios, y olvidarse de las que son inferiores, es decir, de los deleites carnales, se volviera a sí misma abandonando a Dios y quisiera gozar de su poderío y grandeza sin preocuparse de Dios, entonces se envanecería por la soberbia, y esto es el principio de todo pecado”, *Ge. cont. man.* II, 9, 12.

124 *Ibid.*, II, 29, 43.



Para Agustín la *justificación* supone la salvación y la participación en el reino de Dios. Antes de defender mediante una interpretación alegórica del Génesis que no existe naturaleza o sustancia mala por el hecho de ser sustancia, Agustín recoge una cita de Pablo en la que justifica políticamente la existencia de las herejías: “Es necesario que haya herejías, para que entre vosotros se manifiesten los buenos” (I Cor 11, 19). El mal, que, según Agustín, en el Génesis es la representación de aquello que no dejará de fraguar en el cristianismo¹²⁵ -las herejías-, no estaba presente antes de crear Dios el cielo y la tierra. “¿Qué es lo que agradó a Dios para crear el cielo y la tierra?”¹²⁶

El mundo que creó Dios no tiene la misma naturaleza que la eternidad de Dios previa a la creación. La creación es producto de un acto voluntario divino que crea a partir de la nada. Cuando Agustín afirma «ex nihilo» no se refiere a que antes de la creación no hubiera nada, sino que no existe, por así decirlo, ninguna *materia* mundana previa a la existencia del hombre y a partir de la cual Dios lo crea. No es posible dar respuesta a por qué Dios crea el mundo. Tan solo podemos afirmar que el «qué» de esa pregunta se responde afirmando que es la voluntad de Dios la que lo lleva a cabo. Que sea la voluntad de Dios que exista el cielo y la tierra hace que tal voluntad sea mayor que aquello que puede el hombre alcanzar con su entendimiento. Lo que más puede interesarnos de la argumentación de Agustín en *De Genesi contra manichaeos* es cómo demuestra o cree demostrar que las tinieblas u oscuridad no son en sí nada, ya que esta exposición es la base de la que Agustín parte en todas sus obras contra los maniqueos.

Las palabras que dan respuesta a esa controversia son: “Fiat lux”. Al hacerse la luz no había antes un mundo al que alumbrar. Hemos dicho que Dios crea *ex nihilo* y la luz es la propia creación, no aquello que alumbrar lo que había anteriormente (no había tinieblas que alumbrar antes de la creación, al contrario de lo que pensaban los maniqueos. Las tinieblas son el resultado posterior de la desaparición de la luz. La luz, como se dice en el Génesis, no existía antes de la creación. La luz se hizo en el mismo instante en que Dios quiso crear el mundo). “Donde no hay luz, hay tinieblas”¹²⁷ y no *donde no hay tinieblas, hay luz*. Las tinieblas no son algo como tal. Tampoco el silencio, la desnudez o la vacuidad son reales para Agustín. El correlato de esta demostración es que el mal no existe (realmente por sí mismo), sino que es ausencia de bien, ausencia de un acto divino.

De Genesi contra manichaeos fue redactado entre los años 398 y 399, y como tal es una obra en la que Agustín pone todo su empeño por defender el Antiguo Testamento, pero no como haría en otras obras posteriores. El platonismo le guía en la lectura del Génesis; la fe cristiana aun no se había asentado en él de modo definitivo. No obstante, ello no es motivo para pensar que lo que allí expone sea más tarde abandonado o rechazado. Más bien al contrario, pues en las *Retractationes* hace mención de los dos libros que componen esta obra y tan sólo menciona que todavía no podía entender el Génesis de forma literal de modo que hubo de intentar rebatir las tesis maniqueas de forma alegórica. Se muestra ya un rechazo profundo a las tesis maniqueas y una asunción de algunas ideas sobre la creación y sobre el mal que mantendrá y desarrollará, v. gr., en *De libero arbitrio* (388-395), *Contra Faustum* (400) o, más tardíamente, en *De gratia et libero arbitrio liber* (426), todas ellas obras anti-maniqueas.

Blumenberg hace incidencia sobre lo que Agustín llama “la fuerza y poder de la integridad y la unidad”¹²⁸. Lo que agradó a Dios

125 La esencia de la dimensión política de una religión consiste en su inestabilidad, debido a que siempre mantiene pugnas con otras religiones por expandirse o simplemente por no desaparecer.

126 *Ge. cont. man.*, I, 2, 4.

127 *Ibid.*, I, 4, 7.

128 *Ibid.*, I, 21, 32



de su creación -que se expresa en la aserción “y vio que era bueno”-, fue la formación de algo universal a través de la unión de un número finito de elementos en un todo completo. Esta es una condición de la creación, que elimina toda posibilidad de corrupción. En la contraposición que hace Agustín de los dogmas de la Iglesia a los errores maniqueos, resume que el mal está en manos de la libertad del hombre y no de que el mundo -a través de la creación divina- se lo haya infligido; esto es, no existe el mal natural¹²⁹. Los maniqueos afirmaban que existía una naturaleza del mal a la que Dios se veía obligado a ceder parte de su propia naturaleza, de modo que era castigado por ella¹³⁰.

Agustín conecta la refutación de la teoría de la determinación de la actuación del hombre con su rebatimiento de la teoría de la defectuosidad de la creación divina. El maniqueísmo afirma que Dios comete actos sometidos a su propio pecado, y que uno de esos actos ha sido la creación del mundo. Para Agustín sólo después de la creación se introduce el pecado en el mundo, que procede del libre albedrío. Éste no está determinado pero no participa de la omnipotencia de Dios; esto es, no participa de la cualidad que poseen los actos voluntarios de la divinidad. La *creatio ex nihilo* en Agustín elimina la teoría maniquea de la existencia del mal como sustancia.

Al afirmar los maniqueos que la creación proviene de la misma materia de la que está compuesta la divinidad, hacían de Dios un ser pecaminoso. Puesto que Agustín basa uno de sus argumentos a favor de la existencia de Dios en *De Trinitate* y en las *Confessiones*, entre otras obras, en que si existe un ser creado, que es mudable, necesariamente lo que lo ha creado no puede ser mudable porque requiere de un atributo eterno de modo que pueda ser la base de toda creación posible, se entiende entonces que conciba, después de haber entendido alegóricamente el Génesis, que el hombre había sido a su vez inmutable cuando se encontraba en el Paraíso, y que sólo por voluntad propia -un don que le hacía partícipe del comportamiento divino- se corrompió e hizo entrar el mal en el mundo¹³¹. Dios había creado al hombre con una naturaleza buena en sí misma, puesto que toda creación divina carece de maldad¹³².

Que Dios posea una voluntad buena parece en Agustín suprimir el problema de que aquella sea a la vez arbitraria. Realiza una radicalización del libre albedrío de Dios, ya que afirma que “hace todas las cosas buenas con sólo quererlo”¹³³, a diferencia del hombre. Pero ello no conlleva ni que, por un lado, deba hacer penitencia

129 El hombre natural es para Agustín el que se hallaba sin haber sido corrompido por el pecado. Vuelve a retomar esta concepción F. Bacon en su *Instauratio Magna*, pretendiendo que su restauración del saber y del método de conocimiento *trasladen* al hombre al estado adánico. Para Bacon el conocimiento del mundo físico era algo propio del hombre natural, quien podía realizarlo sin sufrir los errores en los que tras la caída le imposibilitaron conocer eficazmente la naturaleza. Los *Idola* eran insalvables en el estado post-adánico para Bacon porque su concepción de la mente incluía que estaba corrompida por el pecado (“el entendimiento humano debe ser considerado justamente sospechoso cuando está abandonado a sí mismo”). Vemos en este pensador inglés moderno un intento de ofrecer un nuevo método de conocimiento, mediante una reforma cuya justificación está basada en las Escrituras. El propio Bacon hace alusión a la interpretación agustiniana de lo que hemos afirmado más arriba sobre la explicación espiritual de la luz, por contraposición a la material que hacían los maniqueos. Bacon presupone una identificación del bien y de la luz cuando se refiere al pasaje de la Creación, en concreto el que corresponde al primer día (Gn I, 1-5), afirmando que “no se emitió el orden divino, que en el primer día creó tan sólo la luz y a esa tarea consagró un día entero, sin producir en él nada material, sino que descendió a esa tarea en los días sucesivos”. BACON, R., *La gran Restauración*, Madrid, Alianza, 2003, p. 54

130 *Ge. cont. ma.*, II, 29, 43

131 Véase el capítulo final de *Ge. Con. Ma.* (II, cap. XXIX), en el que Agustín enumera los dogmas de la Iglesia frente a las tesis maniqueas.

132 No quiere decir esto que Dios no conociera la existencia del mal antes de crear al hombre. Aunque la creación del árbol de la ciencia del bien y del mal es posterior a la del hombre (Gn 2, 5-9), la omnipotencia divina -donde encaja la predestinación de la caída- es un argumento recurrente e irrevocable en la teología cristiana de índole agustiniana para todo aquello que pueda conocer y hacer un ser.

133 *Ge. cont. ma.*, II, 29, 43.



de sus pecados -al contrario de lo que pensaban los maniqueos-, ni que pueda actuar a expensas del hombre, aunque es cierto que Agustín afirma que la gracia es siempre imprevista por el hombre y que no todos son y serán beneficiados por ella. En referencia al incremento en la acentuación en la teología medieval de la concepción paulino-agustiniana de la gracia y el pecado original, Blumenberg afirma que, cuanto más crecía tal vigorización,

con tanta mayor precisión tenía [la teología medieval] que resaltar la diferencia entre, por un lado, la pérdida inmediatez del disfrute del mundo por parte del hombre en el paraíso y, por otro, la resistencia hostil de la naturaleza a las pretensiones de dominación del hombre en su estado de expulsión de aquel paraíso¹³⁴.

El universo como tal se compone de seres perfectos e imperfectos. El pecado del hombre no afecta a Dios¹³⁵. En Agustín Dios es el creador y también el conservador del mundo. No hay posibilidad alguna de que Dios haya abandonado al hombre¹³⁶.

2. 3. RELACIÓN DE AGUSTÍN CON EL PROBLEMA DEL MAL (III): LA NATURALEZA DEL BIEN

Agustín expone su doctrina del bien en un breve tratado dedicado a contraatacar las tesis maniqueas: *De natura bonis* (405 d. C.) El teólogo de Hipona no dejó de combatir al maniqueísmo incluso hasta en una de sus últimas obras publicadas en vida, *De Haeresibus* (*Sobre las herejías*, 428 d. C.). En *De natura bonis* tratará de complementar sus críticas a las doctrinas maniqueas expuestas en la obra que analizamos en el apartado anterior. De nuevo critica su concepción respecto al bien y el mal, el reino de la luz y el de las tinieblas o el dios salvador y el creador. Para los maniqueos el dios redentor libera a las partículas de luz de la materia mortal en la que son aprisionadas accidentalmente en la lucha que mantiene el bien con el mal. *De natura bonis* es una síntesis no sólo de la concepción del bien que Agustín no abandonaría, sino de toda su doctrina antimaniquea¹³⁷. En la clasificación que hoy hacemos de sus obras, este opúsculo es calificado como filosófico, y lo es quizá porque en él encontramos una filosofía del bien y del mal, sobretudo en la primera parte, donde afirma que el mal no existe sino

¹³⁴ BLUMENBERG, *op. cit.*, p. 171

¹³⁵ “Y así se completa con toda esta clase de bienes este universo, el cual teniendo algunos seres perfectos y otros imperfectos es todo él perfecto”, *ge. cont. ma.*, II, 29, 43.

¹³⁶ La Edad Moderna, si bien cobija pensadores que se centran de modo absoluto en lo que llamaríamos, con Weber, la ciencia y la política, no sólo consigue borrar el problema del gnosticismo eliminando la procedencia del sentido de la existencia en la relación del hombre con Dios, sino que sigue apelando a una solución agustiniana. Leibniz recoge en sus *Ensayos sobre Teodicea*, tras reconciliar al Dios-Revelado con las exigencias de la Razón, la pregunta por la existencia del mal en el mundo, formulando que “si Dios es libre para elegir la creación del mundo, y que éste sea tal cual es, ¿por qué pues existe el mal?”. Asumiendo la bondad infinita de Dios, piensa que la respuesta a esta cuestión es una “condición necesaria para negar, no ya la atribución maniquea de esa responsabilidad maligna a un dios antagonista (o a un torpe y «aciago demiurgo»), sino cualquier argumento que tratara de poner en solfa los sospechosos atributos «antropomórficos»” (TERRÉ, J., “El último hombre universal”, en *Grandes Pensadores. Leibniz.*, Barcelona, Planeta, 2007, pp. 92-93). Para Leibniz, Dios como ser omnipotente podría crear infinitos mundos, tiene capacidad para haber creado de forma diferente el nuestro, pero, en sentido moral, tan solo podía crear el mejor mundo posible (Cf. COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Ariel, 1999). El propio Leibniz afirmaría que “los platónicos, san Agustín y los escolásticos, tenían razón al decir que Dios es la causa del elemento material del mal que radica en lo positivo, y no del elemento formal que se encuentra en una privación (*Teodicea*, 30, p. 141). Leibniz haría, al afirmar que “la cualidad del mundo real es la del mejor de los posibles” (BLUMENBERG, *op. cit.*, p. 62), que no pudiera concebirse un progreso en la historia, lo cual quita “todo sentido a la consecución de un mundo mejor por parte del hombre” (*Ibid.*).

¹³⁷ CAYRÉ, P. F., *Patrologie et Histoire de la Théologie*, Paris, 1949, Vol. 1, p. 609



como corrupción del bien¹³⁸, ya que el principio del bien prevalece metafísica y ontológicamente.

En Agustín la relación entre la ciudad celestial y la terrenal es equivalente a la relación que entabla un bien mayor con un bien menor. Tanto unos como otros proceden de la creación de Dios y por tanto participan del bien, pero unos en mayor grado y otros en menor¹³⁹. Esto quiere decir que lo político participa del bien y que lo teológico lo hace con mucha más intensidad; éste se mantiene mientras que aquél perece debido a la corrupción que en él se produce.

Si existe el bien es porque Dios es bueno y al crear a partir de su voluntad libre no puede dar como resultado algo malo. Que los principios que gobiernan el mundo sean principios buenos se debe a que la creación ha sido realizada por un Ser bueno. El mal necesariamente se da *después* de la existencia del bien porque no es un principio substancial separado del bien. Sólo cuando existe el bien existe el mal. Agustín trata de demostrar que la creación necesariamente ha sido realizada por un ser bueno; aunque de hecho existe el mal, ha surgido después de la creación del mundo¹⁴⁰. No puede haber sido creado por Dios, por tanto ha sido creado por el hombre.

El pecado original es el mal por corrupción de los principios del bien que se imprimen al mundo por medio de la creación. Lo cual supone que la naturaleza de Dios es inmutable. Es decir, el bien es inmutable, no el sentido de que lo que ha sido creado a partir Dios no pueda corromperse sino en el de que aquello que crea no puede ser malo. Lo creado puede corromperse por la libertad que tiene para hacerlo. Pero, al proceder de Dios, el libre albedrío es necesariamente un bien y, en tanto que bien, es *inmutable como bien*¹⁴¹ pero, como todo lo creado -al proceder de la nada-, está sometido a la mutabilidad¹⁴². Puesto que el libre albedrío no puede dejar de ser un bien, en ello reside su inmutabilidad. Y esto permanece siendo así aunque de él surja, no como sustancia sino como negación de su esencia por su carácter de existente (como negación)¹⁴³, el mal. Desarrollaremos esta concepción del libre albedrío en el siguiente apartado¹⁴⁴.

138 *De. nat. bo.*, 4

139 *Ibid.*, 8

140 Agustín no sólo está aplicando la teoría de platónica sobre el bien y el mal al Génesis sino que está razonando sobre ello, que no es lo mismo que interpretar desde los presupuestos mismos de la revelación y la aceptación dogmática de los escritos bíblicos. Lo que se había propuesto cuando aceptó las tesis y argumentos maniqueos, a saber, dar razón de la existencia del mal, es lo que sigue haciendo cuando ya es cristiano.

141 Porque todos los bienes “tienen su principio en el Bien supremo”, *De. nat. bo.*, 1.

142 *Ibid.*

143 SAN AGUSTÍN, *Retractationes* (o. c. t. XL.), Madrid, BAC, 1975, II, 9

144 Hemos acudido a *De natura bonis*, en el que Agustín recopila muchas ideas ya expresadas en otros escritos anteriores, para que pueda percibirse no sólo que la disputa con los maniqueos sigue viva aun cuando en *De libero arbitrio* ya había hecho un ataque basado en grandes argumentos; Agustín persiste en que no pueda escapársele ni un ápice de las teorías maniqueas, porque conoce bien las consecuencias que ello acarrearía, pero además vemos que el cristianismo en Agustín, una vez asimilado algunas de las principales doctrinas platónicas, no es tan sólo las doctrinas que le habían permitido entender y refutar sus dudas, sino que se ha adentrado en él para convertirlo finalmente en un pilar fundamental de la teología y filosofía occidental. Agustín nos muestra que, aunque hable de temas específicamente teológicos no sólo hay en él una fe (dogmática en las Escrituras) sino también hay razonamiento sobre aquello que éstas establecen. Ello es algo claro, pues muchas ideas las saca de la razón, aunque sea una razón que versa sobre lo dicho en la Biblia. En la célebre *Consolación de la filosofía*, Boecio había dejado entrever que el ejercicio racional es parte del hombre y que éste no puede dejar de hacerse preguntas que quieren ser resueltas por la razón, pero que a su vez sabemos que el ansia de saber no será totalmente correspondida. Boecio, cristiano, afirmara que la aceptación de la fe cristiana conlleve una negación del intento del hombre por comprenderse racionalmente. Si bien Agustín no está tan cercano a esta concepción de la relación entre razón y fe, tampoco podemos calificar su doctrina de la fe como fideísta. El alegato de Pablo que encontramos contra la sabiduría griega en *I Corintios* no es una condenación de la razón, de ahí que Agustín, aunque reprendería la *curiositas* sobre el conocimiento natural, no negase el *poder de la razón*



3. EL LIBRE ALBEDRÍO

Gilson ha puesto de manifiesto que la magnitud del pensamiento de Agustín sólo se entiende dentro de la historia pensamiento cristiano a partir de su intento de restablecer lo que Victorino se había llevado por otros derroteros debido a la influencia de Plotino¹⁴⁵. El Ser como *praintelligentia, praeexistens, praexistencia* que Victorino había tomado del Dios de Plotino para atribuírselo al cristiano volverá a ser el punto de partida de la concepción sobre Dios a finales de la Edad Media.

El «preser» del que habla Victorino y que según él “nace del Verbo, no es otro que el principio primero tantas veces afirmado en las *Enneadas*”¹⁴⁶. Como veremos, Agustín, aunque también sigue influenciado por Plotino, dará un relieve a Cristo que aproximará la metafísica a la teología y no la teología a la metafísica. Es decir, en Agustín habrá una metafísica del teólogo. Ello puede verse en los escritos que analizaremos donde apela a la teoría del bien y del mal platónica -la cual ya nombramos- para contradecir las tesis maniqueas, y también cuando combata la herejía pelagiana, donde se servirá de argumentos metafísicos que superen las falsas interpretaciones de la gracia divina y de la voluntad del hombre.

Agustín es el gran recuperador de la tradición paulina dentro de la teología cristiana, a partir del primer Concilio de Nicea, entre cuyos fundamentos se encontraban algunas de las directrices seguidas en el «Concilio» de Jerusalén. El restablecimiento de Jesucristo en el plano de la metafísica es, por tanto, uno de los puntos de mayor relevancia en la teología agustiniana, pues supo no separar ese Dios-Uno de Victorino tomado de Plotino del Sumo Bien y del relieve más cercano a la significación de la cruz. No obstante, la doctrina de Agustín mantiene el trascendentalismo plotiniano.

Tras su rechazo del dualismo gnóstico maniqueísta, el teólogo de Hipona no admite que el alma esté unida al cuerpo por castigo del pecado¹⁴⁷, algo que, por tanto, lo separa de la concepción antropológica platónica. Para Agustín el cuerpo no es algo que, como ente separado del alma, la contenga sin dejarla salir y, por consiguiente, se encuentre sin más con él. En realidad, el cuerpo es tal debido al pecado original que procede de que el alma, al no controlar al cuerpo, ha dejado que éste la subyugue, lo cual cae bajo su responsabilidad. Agustín no admite así que el cuerpo sea malo en sí; lo es como consecuencia de la corrupción del alma por el pecado original. Esta sería la concepción dualista antropológica de Agustín, la cual le permite entablar su concepción de Dios como ser inmutable, pues, al poseer éste atributo, Dios tiene entonces la plenitud de ser.

Cuando el hombre se corrompe pierde parte del ser que es, ya que lo que de ser y lo que de bien hay en él se identifican. *De libero arbitrio* trata de conciliar la teoría de que el mal no existe con la de la predestinación divina y con la libertad del hombre. La naturaleza del hombre es buena en sí misma y mala en tanto que corrompida; no puede existir el mal sin el bien justamente porque el bien es el ser¹⁴⁸ y el mal aparece con la corrupción del ser¹⁴⁹. En

cuando se subordina a la fe. En Rm 1, 19-21 Pablo acusa a los paganos, pero lo hace asumiendo que la razón puede conocer la existencia de Dios y su “eterno poder”; gracias a Pablo todo filósofo cristiano deberá partir del supuesto de que es posible acceder a Dios “a partir del mundo exterior”. GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1999, pp. 14-15. Véase la parte de la Introducción titulada “Razón y fe: La certeza”.

145 GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media: Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 2001, p. 118

146 *Ibid.*

147 *Ibid.*, p. 126

148 GILSON, É., “El optimismo cristiano”, en *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Ed. Rialp, 1981, p. 118

149 La corrupción es la privación del bien. Cf. *De nat. bo.*, 16.



el bien existe el mal y sin él no podría existir. Esto le permite a Agustín explicar la existencia del mal en un mundo creado por un Dios bueno¹⁵⁰, ya que ve que lo creado es bueno porque procede de Dios pero que -al ser creado a partir de la nada- no tiene la «capacidad» de ser eterno; es decir, lo mortal va enlazado con el mal en la concepción de Agustín porque *lo que es bueno es ser*, y el Sumo Bien es el ser eterno. El hombre no es «ser eterno» porque su ser ha sido creado, lo cual implica que no es un bien absoluto y por ello puede corromperse. Y la corrupción y el mal es lo mortal, lo que confirma que el mal no existe como tal (por sí mismo) sino en lo que es creado a partir de la nada. La conclusión que se obtiene de ello es que el mal surge tras la existencia del hombre y, por lo tanto, no es Dios el que lo ha creado, aunque -y esto es lo importante- sí lo permite con tal de no suprimir la libertad al hombre en tanto que es el mayor bien que tiene, razón por la que fue creado. El menoscabo de ello, es pues, como veremos a continuación, que el hombre, una vez «fijado» en el pecado original, ya no puede escapar de sus garras por sí mismo, sin la ayuda del mismo Ser que le había dado -cuando fue creado- la oportunidad de llegar a algo más alto.

Plotino tenía una concepción del cosmos unitaria¹⁵¹ que contraponía al dualismo gnóstico, concepción que adoptó a Agustín mientras no pudo entender -como menciona en algún lugar de las *Confessiones*- la contradicción existente entre el principio del bien y el del mal. Gilson explica cómo Agustín quiso, de este modo, entender la creación del mundo y las razones que tuvo Dios para hacerlo tal cual era¹⁵². Plotino vio en la materia (cuya sustancialidad se alejaba de la Unicidad del demiurgo) el principio del mal; sostenía paralelamente que la materia es no-ser y que existe como causa del mal. El materialismo maniqueo es, pues, el punto de mira de Plotino. Aunque Agustín toma parte de esta teoría¹⁵³, la respuesta plotiniana no vale para el Dios cristiano.

El dios que aparece en el libro del Génesis no ha dejado tras de sí al mundo como si no hubiera sido acaso un acto de su creación. Es responsable de lo que ha creado porque procede de su omnipotencia. Tampoco Agustín podría excusar a Dios de haber hecho mala a la materia si hubiera permitido, como Plotino, la posibilidad de que ese Dios fuera bueno y hubiera creado un universo y una materia que, por los principios que contiene, fuera mala sin que tal Ser se viera afectado en modo alguno. Una materia que ha surgido de un Ser bueno no puede ser mala sin que Él lo sea también. De esta forma, Agustín no puede atribuir maldad alguna a la materia, ya que procede de un Dios que es responsable de ella; luego su teoría del mal -que trata de vencer al gnosticismo- difiere de la plotiniana. Agustín contradice así tanto las teorías maniqueas del mal como las de Plotino. No coincide con el filósofo neoplatónico -y esto es decisivo- en tanto que no puede dejar de atribuir bondad a la materia *porque* procede de Dios¹⁵⁴.

Agustín no niega el mal en la materia y la naturaleza, pero recalca su carácter accidental, y la esperanza de poder eliminarlo¹⁵⁵. El mal moral precede, en la argumentación agustiniana, al mal fí-

150 GILSON, É., “El optimismo cristiano”, *op. cit.*, p. 118

151 Cf. PLOTINO, *Enéadas*, Madrid, Gredos, 1992.

152 GILSON, É., “El optimismo cristiano”, *op. cit.*, p. 117

153 Agustín además de servirse de la teoría neoplatónica de Plotino para fundamentar su concepción de la creación, también hace uso de ella, v. gr., en su teoría de la iluminación y de la relación participativa del mundo inteligible con la luz divina. Cf. QUILES, I, *La interioridad agustiniana*, Buenos Aires, ed. Depalma (Obras completas, t. 17), 1989, p. 10.

154 El argumento que ofrece Agustín para fundamentar que la materia es buena aparece en *De natura boni* (cap. XIX), según indica Gilson, donde alega que Dios (*Ego sum, qui sum*, Éx. III, 14) “es el ser por excelencia, sólo tiene de contrario lo que no es, y por él, así también por él existe todo lo que es bueno en la naturaleza, pues todo lo que es en la naturaleza es bueno. En una palabra, toda naturaleza es buena; ahora bien: todo lo que es bueno viene de Dios; luego toda naturaleza viene de Dios”. GILSON, É., “El optimismo cristiano”, *op. cit.*, p. 120

155 *Ibid.*, p. 121



sico. Éste existe debido a que las criaturas son buenas porque son creadas *ex nihilo*, pero contienen en sí un rasgo de bondad menor que el divino ya que la mutabilidad es parte de su ser. Agustín mantiene la metafísica del Éxodo¹⁵⁶ en la concepción del hombre; mientras que el Ser *es*, lo creado tiende a la nada. Dijimos que la materia no es propiamente mala en Agustín; no lo es porque es la *voluntad, espíritu, libertad* lo que introduce el mal en el cuerpo del hombre.

Aquello que ha recibido el don de existir necesita de una constante impronta del creador para continuar haciéndolo. La creación del hombre lleva aparejada su defección por la mutabilidad: esa posibilidad no sucede en el plano físico, pero sí en el moral, puesto que ha sido el creador quien ha asociado tanto a los ángeles (cuya caída es aun más peligrosa para la creación que la del hombre) como a los hombres, porque, “al asociarlos al gobierno divino, el creador los invita a verla con él contra esa defección”¹⁵⁷. Como discutiremos más adelante, la teoría del mal agustiniana pasará al tomismo y al escotismo¹⁵⁸ (en el plano metafísico; las repercusiones de esta teoría en el ámbito político lo veremos por mediación de otras diferentes corrientes teológicas).

La corrupción en la naturaleza parecía no tener ni de lejos la influencia que ejerce el conocimiento de tal suceso por parte del hombre: es el conocimiento de su destino. El mal físico es el sufrimiento humano¹⁵⁹. Sin embargo, la libertad humana no sólo conduce al hombre a la muerte: la beatitud, que es un modo de unión entre Dios y el hombre, conduce a la participación de los bienes divinos. El libre albedrío no es un mal, es un bien por sí mismo, porque es la condición necesaria para alcanzar el mayor de los bienes¹⁶⁰.

Con todo, la oportunidad de hacer el bien por uno mismo ya no está presente. Como dice Agustín en *De Civitate Dei*, el hombre se prefirió a sí mismo, engendrando una *ciudad* diferente de la que genera el desprecio de sí por el amor incondicionado a Dios¹⁶¹ (la doctrina del pecado está *detrás* de la concepción agustiniana de las dos ciudades. Hay una teología política en el conjunto del pensamiento de Agustín que es, por así decirlo, el mar donde todas sus doctrinas *puras*¹⁶² afluyen). El mal moral es introducido por la

156 *Ibid.*, p. 122

157 *Ibid.*

158 *Ibid.*, p. 123

159 Acerca del destino y del sufrimiento del hombre, lo más importante que señala Nietzsche de la crucifixión de Jesús es que su poder consiste en ser el menos poderoso: la respuesta que da el cristianismo a esto, y que transformará la visión de la vida y el pensamiento escatológico hebreo es que el más allá ya no será un lugar donde justos e injustos permanecerán errantes por igual; la respuesta que da el cristianismo a la injusticia que padecen los justos es que “habrá un día en que todos [los justos]...” tendrán, no la tierra prometida, sino la *vida eterna*. La respuesta a la pregunta “¿Dónde está tu dios [ahora que sufres]?” planteada en el libro de Job es “que *habrá un día* en que seré recompensado”: esto se introduce para salvar la situación de absurdo, que es el sufrimiento de quien no lo merece. Se introduce la esperanza en la justicia divina, para salvar la situación de absurdo existencial que Job padece; pero en Job la respuesta no va más allá de la retribución divina «a corto plazo» (las recompensas que Dios da a Job son el la vida terrenal; mucha descendencia, muchos bienes materiales y una vida larga y feliz, porque en el Seol ya no hay vida. El cristianismo desarrollará la retribución «a largo plazo», después de que inventar la “metafísica del otro mundo”. Cf. NIETZSCHE, F., *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2008.

160 GILSON, É., “El optimismo cristiano”, *op. cit.*, p. 126

161 Recuperaremos más adelante esta idea agustiniana clave para la comprensión de su obra *De civitate Dei*, que nos permitirá enlazar con algunos problemas que allí analizaremos.

162 Usamos aquí el término *puro* para aludir a la cuestión que Taubes plantea en una conferencia pronunciada en París en el año 1986, recogida en *La teología política de Pablo*, donde afirma que la elucidación (negativa) de la significación de ese término “es el tema de la *Teología política* [de C. Schmitt], que empieza con esta frase: «Soberano es quien decide sobre el estado de excepción»” (p. 191). Nos referimos con ese término, pues, justo a la concepción contraria que Schmitt tiene (de la cual no se dice nada en la cita recogida; ahí tan solo se recalca que sobre ello versa su célebre obra), concepción que contribuye a la diferenciación entre la teología de Agustín y la teoría del Estado del jurista alemán, algo en lo que entraremos más adelante.



caída de Adán, iniciando la historia del hombre. La teología política de Agustín parte de este supuesto, tomado del libro del Génesis. Pero había sido ya un ángel quien había perpetrado la existencia del mal; el hombre, por decirlo así, lo hizo suyo. El principio dualista del bien y el mal -el cual es el comienzo de toda teología política según H. Meier, como veremos-, surge en la confrontación de un ser maligno, surge de la subversión del orden establecido por Dios en el Paraíso. Este hecho es capital para comprender el desarrollo del cristianismo sobre el problema del mal, que proviene de la primera falta cometida contra Dios (primera falta que procede a su vez de la vanidad de un ángel y de la libertad del hombre).

Que Dios hubiera prohibido una acción al hombre (a saber, probar de la fruta del árbol de la ciencia del bien y del mal) mostraba la dependencia de éste. Infligir tal prohibición supuso una negación de tal dependencia¹⁶³ y una proclamación de “que para la criatura lo bueno es mejor que el mismo bien divino”¹⁶⁴. Esto lleva a concluir que el mal moral es producto del pecado, pecado que es a su vez la consecuencia de la desobediencia de la prohibición de Dios. Cada acto pecaminoso es un acto de rebeldía contra el orden divino, tanto en la dimensión cósmica como en la social. La respuesta de Agustín se atiene a las exigencias de la Revelación, a lo relatado en el Génesis, al contrario que el racionalismo maniqueísta (y el plotiniano¹⁶⁵). Las consecuencias de su respuesta las desarrollaremos en la reacción agustiniana a la herejía pelagiana.

Si el libre albedrío permite alcanzar la beatitud, entonces es un bien en sí aunque no equivalga al bien del que goza Dios o los *santos predestinados y favorecidos por la gracia*¹⁶⁶. Los filósofos y teólogos inspirados por Agustín, empero, tendrán en cuenta el carácter deficitario de la voluntad debido a la concepción del ser que el teólogo de Hipona había hecho el fundamento de su concepción del hombre. Éste es un ser *creado* que, para Agustín, podría e incluso debería no haber caído en el mal uso de su libertad; esa posibilidad es, por tanto, fundamental para entender que el libre albedrío es bueno en sí porque procede de Dios.

El problema de esta concepción es que justamente por haber despreciado esa posibilidad, el hombre ha hecho que el mundo “en estado de naturaleza descaecida”¹⁶⁷ no tenga valor alguno. No obstante, Agustín no ha dejado encontrar rasgos de bondad -rasgos del creador, rasgos del *origen primigenio de la creación*- en el mundo. El mal no ha destruido la naturaleza, y no lo ha hecho porque si el pecado del hombre hubiera restado todo bien, el mundo habría dejado de existir¹⁶⁸. Es Dios quien culmina la libertad del hombre¹⁶⁹.

163 “Ecce autem omnia quae fecit Deus, bona valde, mala vero non esse naturalia; sed omne quod dicitur malum, aut peccatum esse, aut poenam peccati. Nec esse peccatum nisi pravum liberae voluntatis assensum, cum inclinamur ad ea quae justitia vetat, et unde liberum est abstinere”, *De genesi ad litt.* I, 3, citado en GILSON, É., “El optimismo cristiano”, op. cit., p. 127

164 *Ibid.*

165 No obstante, la virtud de Agustín es -como dijimos que intentaríamos mostrar-, tomar, al modo en que Filón lo hizo, todo lo que podían aportarle Platón y Plotino para salvar la inocencia del creador. A ello debemos agregar la doctrina paulina sobre el mal de la voluntad.

166 Cf. san AGUSTÍN, *De la predestinación de los santos* (o. c. t. VI), Madrid, BAC, 1956.

167 GILSON, É., “El optimismo cristiano”, op. cit., p. 131

168 *Ibid.*, p. 132

169 En Kant, según lo que el filósofo de Königsberg expone en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Madrid, Encuentro, 2008), es el sujeto quien se da la libertad a sí mismo por medio de la *auto-determinación* de la voluntad. La auto-constricción de la voluntad a las leyes morales por medio de las máximas que se ajustan el imperativo moral permite actuar libremente al sujeto. No hay *influencia* de la divinidad, no hay indeterminación y gracia infinita cuyo caudal no puede contener el hombre, sino un acto que el sujeto se da a sí mismo. No habla aquí Kant de la libertad en una dimensión política (de ella se encarga en otros escritos). Lo que en esa obra está en juego es una concepción de la libertad muy próxima a la agustiniana, pero en la que se ha restado la necesidad de la gracia.



En la concepción agustiniana del mundo¹⁷⁰, los males físicos no son propiamente males; sólo el mal moral, el pecado, es “el único mal verdadero”¹⁷¹. Lo que ocurre al cargar en el hombre todo el peso maligno que gobierna el mundo es que la libertad queda condicionada; ésta no puede levantarse por medio de ella misma, porque un peso tal no es soportable por la condición que le es propia. Esta condición, que ha sido impregnada de una tendencia espontánea, no logrará en absoluto resistir el peso. Al imputarle tal responsabilidad, el hombre -en lugar de autoafirmarse- merma sobre sí mismo aquella pequeña significación que había tenido frente a los reproches de Yahvé.

La libertad de llegar al sumo Bien no es ya parte del *libre arbitrio*; la libertad es en Agustín la conjunción del estado más alto de la voluntad junto al Auxilio. La significación del hombre por sí misma es inexistente; no hay forma de *sacar el mundo adelante* una vez recae este mundo, como una gran roca, sobre las endeble fuerzas del hombre. El hombre se hunde más y más, *caminando muy deprisa pero en la dirección inadecuada* -como diría Descartes-; se atribuye y se llena de todo aquello que no le es en realidad accesible. Si todo lo malo es humano, todo lo bueno es sagrado. Agustín entendió, al convertirse al platonismo y luego al cristianismo, que las razones maniqueas que no veían en el hombre a un malhechor no habían comprendido cómo era la relación del hombre con el Buen Dios. Pero el dualismo maniqueo no es borrado en Agustín como si no hubiera sido algo a lo que se aferró durante largo tiempo. Su traslado a la *razonabilidad* cristiana le haría necesariamente ser un combativo (sin ser todavía asestado por la *vocación*¹⁷²) de la explicación *racional de Dios* y el hombre, separados el uno del otro. El Agustín de los Soliloquios no es todavía, sin embargo, el de *De libero arbitrio* (aunque ambas obras hubieran comenzado a escribirse hacia el mismo tiempo).

En efecto, en esta última Agustín pondría mucho más que una doctrina sobre cómo el hombre llega a la *beata vita*. En ella trata de resolver grandes objeciones que el gnosticismo maniqueo seguía arrojando contra un teólogo que aun se encontraba a medio camino de precisar cuál sería la dirección que tomaría su pensamiento. El principio maniqueo de la existencia del mal es el objeto de crítica por antonomasia a partir del cual Agustín va a construir toda una sistematización de argumentos teológicos cuya estructura no abandonará los presupuestos bíblicos del Antiguo testamento. La teoría del mal metafísico y la del mal moral, tal como las conciben los maniqueos, reciben en Agustín una contra-argumentación basada tanto en el ya señalado neoplatonismo de Plotino como en la doctrina paulina del pecado. Ese fue quizá el problema. También dijimos que Agustín no abandona definitivamente algunos de los presupuestos que están presentes a la hora de plantear la cuestión del mal. Para desarrollar esto, vayamos primero al comienzo de la refutación que realiza en *De libero arbitrio*.

En esta obra la solución maniquea sobre la irresponsabilidad del hombre -en la que el Dios Creador ha determinado todo por completo- seguía siendo una explicación que Agustín no pudo negar que careciera completamente de sentido. Si bien su comprensión del pecado había empezado a dar frutos, no veía en tal condición pecaminosa la causa del mal moral que azotaba al mundo. Siguiendo el diálogo desarrollado en la obra citada, encontramos que Evodio le había suscitado a Agustín algunos problemas acer-

170 Un apunte que quisiéramos añadir aquí: Agustín ha desarrollado la mayoría de sus grandes doctrinas a partir del Génesis. Este libro transmite una concepción de la creación (que queda expresada ya aquí como parte de la voluntad absoluta de Dios), una *antropología sobrenatural* (el hombre como imagen de Dios), la explicación del mal en el hombre a partir del pecado original, la alianza y la ruptura con Dios y un sinnúmero de ideas que forman parte de los fundamentos del cristianismo.

171 SARANYANA, J. I., *Historia de la filosofía medieval*, Pamplona, EUNSA, 1989, p. 67

172 Véase v. gr. el pasaje de la *vocación* de Pablo en el libro de los Hechos (9, 1-22) y la conversión de Agustín narrada en el Libro IX de las *Confesiones*.



ca de la naturaleza del alma, lo cual contribuiría a que el teólogo de la gracia comenzase a ver, tras su meditación sobre el alma, una solución a ese dilema, pues descubriría en ésta el origen del mal. La naturaleza y origen de la *parte eterna del hombre* están intrínsecamente unidos a la naturaleza y causa del pecado y de la responsabilidad humana.

El origen del mal está, pues, conectado con la esencia del hombre, puesto que ésta consiste en la libertad para *ascender a los cielos*. Si para los maniqueos Dios es el autor del mal, Agustín no da ya crédito a esta concepción al entender que Dios proporciona la libertad al hombre¹⁷³. Agustín explica por qué el maniqueísmo había sido su *patria* durante tanto tiempo: en realidad, su conversión al cristianismo, está motivada por la misma razón que había hecho que el obispo de Hipona cayera en las *garras* maniqueas. El problema del joven Agustín, que persiste en el Agustín cristiano, es el problema del mal; descubrir el origen del mal “me atormentó sobremanera siendo yo aún muy joven, y [...] me empujó e hizo caer en la herejía de los maniqueos”¹⁷⁴. Y persiste porque Agustín mantiene la formulación maniquea cuando se plantea la relación que el pecado del hombre mantiene con Dios: “Si el pecado procede de las almas humanas que Dios creó, y las almas vienen de Dios, ¿Cómo no referir a Dios el pecado, siendo tan estrecha la relación entre Dios y el alma pecadora?”¹⁷⁵.

El libre albedrío es, dentro de la división neoplatónica que toma Agustín, un bien medio, el cual es susceptible de no ser constantemente un bien -ya que tan sólo los bienes grandes gozan de tal cualidad-. Y aquí entra el papel de Dios dentro del conflicto que el hombre mantiene consigo mismo. El pecado, “si no me engaño, tiene su origen [...] en el libre albedrío de la voluntad”¹⁷⁶. El pecado para Agustín no es más que la falta de gracia en el libre albedrío, la cual es proporcionada por un bien mayor que el libre albedrío. Es el *alma* la que *peca*, no hay más misterio: el hombre no se somete a la ley eterna del bien, y esa autónoma denegación tiene origen en el libre albedrío, el cual a su vez es movido por el pecado. La causa del mal uso de la voluntad está en el pecado original. Tiene libre albedrío, pero está mermado por culpa de la acción que, cuando el hombre gozaba de un libre albedrío no sometido a la ley del mal, cometió por sí mismo. Ahora bien, no está bajo el dominio del hombre que exista el mal, aunque sí el poder rechazarlo. A su vez, la existencia del mal sólo se da cuando el hombre no se somete al bien. Cuando el hombre no actúa según una ley eterna, hay una ausencia de bien o, lo que es lo mismo, existe el mal.

Pero no hay en el hombre -en el libre albedrío- nada que procediera de Dios que le fuerce a obedecer al mal que lleva dentro de sí: no está el hombre determinado en cuanto al mal, aunque sí condicionado. Tiene posibilidades de rechazarlo y someterse a una ley de la Buena Nueva. El mal puede por todos los medios seducir al hombre, arrastrarlo a su terreno, pero es el hombre el que al final libremente lo escoge. El Dios-Creador no ha hecho al hombre¹⁷⁷ malo; es decir, no reside en Dios la causa del mal, sino en que el libre albedrío es un bien (un bien menor que el divino) cuyo uso no es el debido. La concupiscencia llama a la comisión del pecado

173 Véase el recorrido que trazamos sobre la respuesta la concepción del mal que Agustín da en su autobiografía intelectual en: «Relación de Agustín con el Problema del Mal (I): Lucha contra el Maniqueísmo en las *Confessiones*».

174 “Eam quaestionem moves, quae me admodum adolescentem vehementer exercuit, et fatigatum in haereticos impulit, atque deiecit”, *De libero arbitrio* I, 2, 4.

175 “Si peccata ex iis animabus sunt quas Deus creavit, illae autem animae ex Deo, quomodo non parvo intervallo peccata referantur in Deum”, *op. cit.* I, 2, 5.

176 El argumento -basado en el Génesis- acerca de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios es recurrente en los discursos posteriores que parten de la psico-teología agustiniana.

177 El argumento -basado en el Génesis- acerca de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios es recurrente en los discursos posteriores que parten de la psico-teología agustiniana.



pero no es propiamente la causa del pecado, pues ésta radica en el libre albedrío¹⁷⁸.

El desvío que provoca el pecado en el hombre es preconizado en cada epístola paulina; la corrección del mismo nunca puede ser realizada por el hombre, ya que es la gracia la única posibilidad a la que puede aferrarse. Lo significativo de esta insistencia es que aunque el hombre haya alcanzado las más altas cumbres con la razón y la voluntad, ello no le serviría de nada -según los fines perseguidos, a saber, el conocimiento más alto y el control infinito sobre uno mismo- si *Dios retirara la luz de sus ojos*. Pero Agustín debe conciliar la concepción de un ser infinitamente bueno con el mal moral, puesto que todo lo que hay en el mundo viene de Dios. Su solución es la teoría de la participación platónica, la cual ya explicamos, en la que el libre albedrío es la *sustancia* (lo realmente existente) en el hombre cuando se inclina hacia el bien, mientras que la comisión del mal es la ausencia del ejercicio de la voluntad en relación a su participación del bien divino. El libre albedrío – que ya no es la libertad (*libertas*) que poseía Adán antes de la caída- es un bien en sí mismo porque en él reside la posibilidad que ha dado Dios al hombre para hacer el bien. Que el hombre no sea capaz de participar -precisamente mediante su libre albedrío- del bien que ha creado Dios, no es culpa de éste. La voluntad cae cuando no soporta la sumisión constante al bien divino, y la causa de ello reside en el pecado.

La gracia de Dios es la explicación que Agustín da para comprender cómo al hombre le puede ser posible vencer eternamente el pecado. En la figura de Cristo Agustín ve a un hombre que ha recibido toda la gracia posible; Cristo es el segundo Adán. Agustín había tratado de explicar por qué Adán sí es un hombre lleno de gracia pero no es el propio Dios. En el pecado adánico -que es el pecado original heredado por el hombre- también había voluntariedad¹⁷⁹; Adán había recibido de Dios la libertad; en su estado original el hombre era libre porque no tenía pecado original. Tiene que haber existido un hombre tal ya que si no, no es comprensible el pecado con el que nace el hombre, porque si el hombre es una creación divina no puede haber tenido -en el momento preciso de su creación- como esencia el mal. Es decir: el hombre actual peca por culpa del hombre mismo, un hombre que para Agustín, comprendiéndolo alegóricamente, existe como tal -o debe haber existido-. En este sentido puede entenderse que el cristianismo haya sido *un judaísmo con un nuevo Dios que es el mismo que ha creado el mundo*.

Sin embargo, el obrar bien no es algo que esté en manos del hombre; aunque puede alcanzar la virtud, no puede dejar de caer si no es porque su bien medio, el cual se traduce tan solo como *posibilidad* de hacer el bien, se convierte por la gracia de Dios en un bien grande¹⁸⁰. La única en condiciones de hacer que el hombre *levante su corazón* es la voluntad de Dios.

Si no me engaño, puedo afirmar que Agustín concibe a Adán o al hombre sin pecado original como un ser que sí puede acceder por sí mismo a la gracia de Dios, cosa que Agustín negará años más tarde en la disputa con los pelagianos, quienes afirmaban que una vez legado al hombre su libre albedrío, Dios no ejecuta ningún acto *por* el hombre. En este sentido, es posible justificar lo que acabamos de poner de manifiesto sobre la existencia de un hombre tal que por sí mismo sí sea capaz de *ser como un dios* si acudimos al libro del Génesis y leemos que Dios resta al hombre una posibilidad que en efecto se hallaba en él cuando fue concebido y creado, a saber, la de ser el mismo un dios (pues si esto no fuera así no podría entenderse cómo Dios llega a temer que Adán pudiera convertirse en un dios). La única gracia que aceptaban los

¹⁷⁸ *De libero arbitrio*, II, 20, 54.

¹⁷⁹ MORIONES, *La teología de san Agustín*, Madrid, BAC, 2004, p. 285

¹⁸⁰ *De libero arbitrio*, III, 3, 6.



pelagianos es la donación del libre albedrío mediante la creación (el libre albedrío, por tanto, no procede de una suerte de “voluntad de querer” del hombre). Agustín demuestra, sin embargo, que el mal reside en el pecado, el cual es carencia en el libre albedrío de participación del bien.

El problema viene, y es lo más importante del libro III de *De libero arbitrio* -según afirma Blumenberg-, es la necesidad que ve Agustín de armonizar la presciencia de Dios con el libre albedrío del hombre¹⁸¹: si Dios ha predestinado todo, también sabía que el hombre pecaría. Empero, ello no es culpa de Dios, porque éste no ha dado al hombre el pecado. No es que el hombre peque por culpa de que Dios haya predestinado que pecaría, sino que Dios, al predestinarlo todo, ve que el mal es producto de la libertad del hombre, y no puede prever que una acción que es libre sea cometida como necesaria. Intentaremos explicar brevemente la argumentación agustiniana que pretende justificar todos los atributos divinos, lo cual es complicado de exponer por la complejidad de los argumentos que Agustín hace uso.

Como vimos, el teólogo de Hipona afirma que la existencia sólo le corresponde al bien; un mal es la sustracción de algo que existe. Partiendo de este punto, Agustín se pregunta cómo es posible que Dios prevea algo que no existe en sí sino cuando el bien es sustituido por el mal y deja de ser algo que provenga directamente de lo que Dios ha creado. Conciliar todo aquello que Dios ha creado con algo de lo que no forma parte es la meta de Agustín al situar al hombre como origen del mal. Sigamos adelante (teniendo en cuenta que esta obra es más filosófica que teológica): Agustín tiene que evitar por todos los medios que se pueda atribuir a Dios que, desde su predestinación, unos hombres sean buenos y otros malos, porque entonces se estaría eliminando la responsabilidad del mal que incluye la posesión de libre albedrío; se estaría eliminando el mismo libre albedrío¹⁸². ¿Cómo es posible que todo lo que ha previsto Dios suceda necesariamente y que el hombre sea responsable del mal que hace? Agustín lo soluciona al distinguir entre la esencia y la existencia del mal.

Puede el *existir* un mal como necesario, pero su *esencia* no tiene por qué serlo, y de hecho no lo es porque no tiene sustancia. Una acción que es libre no puede ser (esencialmente) necesaria a los ojos de Dios (en su predestinación); es decir, Dios prevé necesariamente una acción libre y no necesaria. “Si yo fuera profeta, las cosas futuras no sucederían porque yo las previera, sino que las prevería porque habían de existir”¹⁸³. El mal existe, pero no tiene esencia, porque el ser (esencia) sólo le pertenece al bien. Dios ve el mal, porque necesariamente prevé todo -tanto el bien como el mal-, pero lo prevé bajo la “forma” de existir. Si Dios prevé el mal entonces éste necesariamente existe, pero no porque Dios lo prevea sino porque *había de existir*. El pecado del hombre, pues, sí es predestinado por Dios, pero como acción -por así decirlo- defectuosa de lo que es (esencia; es decir, el bien). Dios ve algo *que falta*

181 Cuando el hombre actúa imponiendo su voluntad lo hace surge de él mismo ese querer, aunque Dios lo haya previsto: “aunque Dios conozca de antemano todos los actos de nuestra voluntad, no se sigue, sin embargo, que queramos alguna cosa sin voluntad de quererla”, III, 3, 7. Agustín explica un poco más adelante como congenian a la perfección la presciencia con la voluntad del hombre, salvaguardando la posible determinación de ésta: “cuando queremos, si realmente no hay *voluntad de querer*, es que realmente no queremos. [...] Dios tiene presciencia de nuestra voluntad, y tal será cual él la prevé; y será una voluntad o acto libre, porque Dios así lo ha previsto; y, por otra parte, no sería voluntad nuestra si no estuviera en nuestro poder. Luego también Dios tiene presciencia de nuestro poder”, III, 3, 8.

182 Dicho con sus propias palabras: “Si Dios sabe de antemano que el hombre ha de pecar, es necesario que el hombre peque, y si es necesario, ya no hay libertad de la voluntad para pecar, sino más bien una inevitable e inflexible necesidad. Tu perplejidad proviene de que ves con espanto que de este razonamiento se sigue o la negación impía de la presciencia divina respecto de todos los futuros o que, si no la podemos negar, síguese la confesión de que pecamos no libremente, sino por necesidad”, *De lib. ar.*, III, 3, 6.

183 *Ibíd.*



(que no existe), pero no lo ve como tal. Ve una carencia, pero no ve al mal como tal, de ahí que no sea predestinado como esencia pero sí como existencia (como carencia; es decir, como si en su predestinación supiera que en el momento en que peca el hombre hay una no-esencia en lo que prevé, aunque sí lo prevea como existencia; ve que existe el pecado, pero, como éste no tiene esencia, lo que ve es una *carencia de esencia*, que se traduce como un mal en nosotros).

La solución de Agustín es compleja, porque es filosófica; aquí no hay apoyo en las Escrituras, sino que es teología natural o teodicea (según la acepción moderna, que la entiende como dar razón de Dios sin apelar a las Escrituras ni a la revelación). Nos hemos centrado en lo más significativo de la argumentación que Agustín da con tal de justificar que Dios no es autor del mal aunque lo prevea como existente.

Que Dios pueda crear todas las cosas de la nada (ni a partir de una materia ya existente ni a partir de sí mismo¹⁸⁴) es la base, como vimos, de la que parte Agustín para rebatir las tesis gnósticas. De nuevo en la argumentación anterior en la que trata de demostrar que Dios no es de ningún modo malo hay detrás un intento de salvaguardar la identificación entre el Dios creador y el redentor. Agustín expondrá algunas objeciones que puedan hacerse a su concepción del mal como concupiscencia¹⁸⁵. Discute la noción de ley eterna, a la que concibe como “aquella en virtud de la cual es justo que todas las cosas estén perfectamente ordenadas”¹⁸⁶, y lo hace a propósito de establecer el fin del hombre, el cual está en relación con el conocimiento racional¹⁸⁷. Para Agustín la *mente racional* es lo más alto después de Dios. En el libro I de *De libero arbitrio* Agustín zanja definitivamente la cuestión sobre la autoría del mal, pero, hacia el final, después de haber establecido, como hemos visto, el origen del mal, todavía afirma que “por que parece indudable que jamás hubiéramos pecado si no tuviéramos libre albedrío, es de temer que por esta razón pueda ser Dios considerado como el verdadero autor de nuestros pecados”¹⁸⁸, ya que Dios ha sido quien le ha proporcionado al hombre ese libre albedrío.

Uno de los grandes argumentos a los que Agustín recurrirá en más de una ocasión para fundamentar la necesidad del libre albedrío en el hombre es el castigo que Dios realiza por los pecados cometidos. Puesto que el hombre “puede vivir rectamente siempre que quiera”¹⁸⁹, no encuentra Agustín sentido alguno en que un hombre reciba premios o castigos si no pudiera por sí mismo acceder a ellos¹⁹⁰, lo cual no significa que la gracia y la justicia de Dios estén bajo su poder¹⁹¹.

Agustín pretende dar respuesta, como siempre sucede en todas sus obras mayores, a grandes cuestiones que no han recibido una resolución definitiva e irrefutable. En este caso, sus opositores no habían concebido, como pretende demostrar Agustín, correcta-

184 Dicho con sus propias palabras: “Si Dios sabe de antemano que el hombre ha de pecar, es necesario que el hombre peque, y si es necesario, ya no hay libertad de la voluntad para pecar, sino más bien una inevitable e inflexible necesidad. Tu perplejidad proviene de que ves con espanto que de este razonamiento se sigue o la negación impía de la presciencia divina respecto de todos los futuros o que, si no la podemos negar, síguese la confesión de que pecamos no libremente, sino por necesidad”, *De lib. ar.*, III, 3, 6.

185 Véase los cap. IV, V del libro I.

186 *Ibid.* I, 6, 15

187 *Ibid.* I, 10, 21.

188 *Ibid.* I, 16, 35.

189 San AGUSTÍN, *Retractationes*, XI, 3.

190 *De lib. ar.* II, 1, 3.

191 La justicia divina, así como la providencia, todavía en Agustín tiene un carácter primitivo, como el del cristianismo de los orígenes que basa sus enseñanzas no sólo en el amor al prójimo (sermón de la montaña) sino también en libros como el de Job. Todavía no se ha llegado a la conclusión que desarrollará Kant en la *Crítica de la razón práctica* sobre la necesidad de la existencia de Dios por la necesidad de justicia *en otro mundo*, lo cual imprimiría inequívocamente el sentido a la vida. Cf. SEBASTIÁN, R. F., “Dios como *ens necessarium* en la filosofía trascendental de Kant”, en *Anales Valentinus*, año XXXIV, 2008, nº 67.



mente la naturaleza del asunto que mencionamos a continuación, el cual es una de las razones por la que se pudo establecer a partir de Agustín tal demostración como un Dogma de la Iglesia, ya que con ello se subsanan múltiples problemas que se presentaban ante la doctrina evangélica primitiva que no estaba preparada para dar respuesta a todo lo que pretendieron sus defensores.

¿Por qué Dios, pudiendo dotar al hombre de una naturaleza como la suya, a saber, infalible e inconcupiscible, no lo ha hecho (cosa paradójica en tanto que lo ha creado a su imagen y semejanza)? La respuesta de Agustín -siendo esta una de las causas por las que llevará tan lejos al cristianismo¹⁹²- procede de su laureada interpretación del Génesis que, aunque tan sólo supone una matización respecto a la judía, da las claves para entender que *De libero arbitrio* ejerciera tanta influencia durante toda la Edad Media. Un judío *sabe* que es libre si y sólo si cumple con los preceptos establecidos por Dios, pero cree que en tal cumplimiento no hay una ayuda divina y que no es la gracia de Dios aquello que libera del pecado¹⁹³. Agustín afirma que Dios sí ha dotado al hombre de un bien mayor que le permitía no caer en el pecado. Antes de cargar el peso del mundo en el hombre actual, señala a Adán como el peor de todos los hombres, pues gozaba de una libertad superior a la nuestra y, sin embargo, había dejado florecer en su interior un rechazo de Dios y de lo que éste había querido para el hombre. ¿No existía un hombre libre de pecado?

El teólogo de Hipona se preocupa por las razones que Dios ha tenido para dar al hombre el libre albedrío en el pasaje II, 2, 4 de *De libero arbitrio*, pasaje que constituye la esencia de lo que va a debatir en todo el libro II. Aunque se preguntará en numerosos capítulos por cuestiones acerca de la verdad en relación con la libertad¹⁹⁴ y el pecado, algo más significativo para lo que aquí nos ocupa es la demostración que ofrece para justificar la tesis que vimos más arriba: que la voluntad libre es un bien. Si consigue demostrarlo, Agustín habrá aclarado también que Dios sí le ha dado al hombre el libre albedrío y -sobretudo- que “convino que nos lo diera”¹⁹⁵. La *lógica* agustiniana parte de la concepción de que Dios es pura bondad: sería una contradicción que diera al hombre voluntad libre para pecar.

Después de haber demostrado la existencia de Dios y que todos los bienes proceden de él¹⁹⁶, ve con seguridad que la voluntad libre es un bien que Dios ha proporcionado al hombre, ya que, por mucho que pueda ser utilizada para hacer el mal, no por ello deja de ser algo que posibilita nuestro acceso al bien, como sucede con “los bienes del cuerpo”, de los cuales el hombre puede abusar pero no por eso podremos dejar de reconocer que son bienes, y todo bien procede de Dios. Pero el libre albedrío es un bien mayor que los del cuerpo, porque, si perdiéramos algunos de esos bienes corporales, sin embargo, podríamos seguir teniendo posibilidades de vivir rectamente.

Una vez entendida la argumentación más abstracta que Agustín da para salvar la inocencia de Dios; una vez señalado que, según Blumenberg, tal respuesta no es satisfactoria porque luego tendrá

192 Debemos tener en cuenta que en la época de Agustín, aunque el cristianismo ya había triunfado tras el Concilio de Nicea, no es la religión que a finales de la Edad Media se había expandido por todo Occidente.

193 Véase los elogios que Pablo hace del judaísmo en *Romanos* -lo cual levantará las sospechas de Taubes-, a lo que añade que debían de dar un paso más en el entendimiento de la ley de Dios, que, según predica, es el amor.

194 “En esto consiste también nuestra libertad, en someternos a esta verdad suprema; y esta libertad es nuestro mismo Dios, que nos libra de la muerte, es decir, del estado de pecado. [...] *La verdad os hará libres*”, *De lib. ar.*, II, 13, 37. Más adelante, aunque reafirma la existencia de esa verdad; no la sitúa como incognoscible, pero sí como un don que regala Dios -pues es el mismo la verdad- al hombre: “la verdad es [...] superior a nuestras inteligencias, que, si llegan a ser sabias, es únicamente por ella, y que no juzgan de ella, sino que por ella juzgan de todas las demás cosas”, *Ibíd.* II, 15, 39.

195 *Ibíd.*, II, 18, 47.

196 Véase para esta demostración lo que Agustín expone en *Ibíd.*, II, caps. 3-16.



que apelar -por ejemplo en su obra *De la predestinación de los Santos*- a que Dios sí ha elegido a cierta parte de la humanidad¹⁹⁷, la cual ha quedado ya salvada (*muchos serán los llamados, pero no todos serán elegidos*) por la gracia desde el momento de su nacimiento; y una vez analizado el constructo que Agustín realiza en el libro II y III de *De libero arbitrio* para llegar a tales conclusiones sobre el pecado y el mal en general, podemos pasar -para entender por completo la base de la contestación de Agustín que hemos señalado- a ver más detenidamente cómo el teólogo de Hipona desarrolla su doctrina de la gracia, punto crucial que nos ayudará a perfilar de un modo más claro cómo Agustín había pretendido zanjarse el gran problema de la teología medieval.

4. LA DOCTRINA DE LA GRACIA¹⁹⁸

Un dato significativo para entender el alcance de la reflexión de Agustín sobre la temática que trataremos a continuación lo encontramos en que fue nombrado al mismo tiempo «doctor de la iglesia» y «doctor de la gracia».

Algunos especialistas han afirmado que la doctrina de la gracia en Agustín deja fuera a la razón¹⁹⁹. El filósofo de Hipona bebe de la doctrina paulina de la gracia en la formulación y desarrollo de toda su construcción teórica y argumentación a favor de las fuerzas de Dios en el hombre por contraposición a las fuerzas que el hombre encuentra en sí mismo. Esta materia era desconocida para Plotino²⁰⁰, lo cual quiere decir -según autores como R. Arnou- que Agustín tuvo que servirse tan sólo de las fuentes escriturísticas y patrísticas para la cimentación de esta doctrina.

Lo que encontramos en Pablo -y que desarrollará Agustín tanto en *De Civitate Dei* sino en otras obras que veremos- es un *giro pragmático* en la estrategia eclesial para convencer de que la gracia también se expresa en audacia, prudencia y astucia. Agustín formula una teología política al entender el cristianismo en clave de responsabilidad histórica. Ejemplo de ello es que se hiciera cargo de todos los temas posibles que podrían ser tratados por la teología cristiana²⁰¹. Agustín no lee en la esperanza escatológica inminente prometida por el maniqueísmo una nostalgia o añoranza (como tampoco hará la Iglesia al condenar el gnosticismo, que prometía una venida inminente del Dios redentor²⁰²). Por eso Nietzsche afirmaría: el cristianismo triunfa en Occidente tras hacer de la moral (democrática) del rebaño el medio por el cual subvertirá la moral aristocrática²⁰³. Los valores de responsabilidad y libertad del hombre se derivan de la concepción antropológico-metafísica agustiniana. Esa moral de la responsabilidad con dimensiones antropológicas, políticas, culturales e incluso económicas hacen de la teología de la gracia la máxima estrategia en que Agustín ve poder vencer a los herejes como Pelagio, quien hacía de la salvación algo bajo el poder absoluto de la voluntad puramente humana. La

197 Desarrollaremos en profundidad las consecuencias extraídas de este problema después del apartado titulado «La doctrina de la gracia», ya que para tal desarrollo es necesario una honda comprensión de esta doctrina. Lo trataremos, además, a propósito del análisis que Blumenberg hace del problema del gnosticismo en Agustín.

198 Sistematizamos en este apartado -para una mayor comprensión- aquellos aspectos más relevantes de la doctrina agustiniana de la gracia que son necesarios tratar en la problemática que estamos siguiendo en nuestro escrito. Los rasgos más importantes de la doctrina del pecado original en relación con la de la gracia los tratamos conjuntamente en este apartado; ya hemos discutido esta doctrina en relación a la libertad del hombre en el apartado anterior.

199 GRABOWSKI, S. J., *La Iglesia: Introducción a la teología de san Agustín*, ed. cit., p. 385. Véase la posición contraria desde la que nosotros hemos argumentado en el apartado «Razón y fe: la certeza».

200 *Ibid.*, p. 386

201 MORIONES, *La teología de san Agustín*, ed. cit., p. 6.

202 BLUMENBERG, *op. cit.*, p. 127

203 NIETZSCHE, *Genealogía de la moral*, ed. cit., Tratado primero: «Bueno y malvado», «bueno y malo».



astucia y la «responsabilidad» (ahora como sinónimos) son las dimensiones sociales del comportamiento cívico del cristiano que cree por completo en la gracia de Dios. El cristianismo hace suya la realidad social (y política) mediante el principio ontológico de la responsabilidad, como expresión del proyecto que Dios tiene para el hombre transmitido a través de la gracia.

¿Por qué Pablo se dirige a «comunidades» cristianas con sus epístolas? No busca forjar a una cristiandad *en* una astucia personal puesto que lo que predica es una “moral de equipo” basada en que el Dios del Antiguo Testamento ha resucitado como hombre que todos somos, infligiendo así un nuevo sentimiento cohesionador civil. Pablo crea un «equipo» que tiene como interés primordial algo que está relacionado con las reglas de juego civiles –como condición de posibilidad de toda sociedad-, es decir, se preocupa porque sus contrincantes no alteren las reglas por las cuales el cristianismo es posible como sociedad y que tampoco puedan hacer así que sean borradas las ofertas de sentido que hace del mensaje evangélico. Pablo busca un compromiso institucional; Agustín legitimará esta misión, porque eso es la dimensión política de la teología de la gracia. Pablo trata de crear una «memoria» (social), de modo que pueda forjar una comunidad cristiana *por la fe*, que haga inalterables las reglas de juego según las cuales el mensaje evangélico es el auténtico modo de vida.

Sabemos ya que en Agustín la *inexcusabilidad* del pecador y su imposibilidad de levantar la voz ante Dios van de la mano. Un problema que se suma a esto consiste en cómo conciliar, una vez que hemos entendido qué significan, el libre albedrío y la gracia de Dios. En un primer momento, parece que la conciliación entre ambos no es tan complicada: Dios ayuda al libre albedrío a encaminarse hacia el bien por el que fue creado. Hasta aquí parece que no hay posible objeción y que la respuesta de Agustín es válida, con lo cual las tesis pelagianas sobre la voluntariedad absoluta del hombre quedarían refutadas por no haber contado –pues pretendían ser cristianas- con el auxilio divino.

Ahora bien, el problema de la predestinación es también el problema que Agustín quiere solucionar, como indicamos, al explicar la relación entre el libre albedrío y la gracia, pues sólo explicando –extensa y argumentativamente- en qué consiste el libre albedrío en base a su contraposición con el mal no había logrado en *De libero arbitrio* desencadenar al hombre de las esposas de la predestinación. Expliquemos este punto brevemente para luego poder avanzar en la comprensión de la controversia pelagiana y entender cómo Agustín culminación la edificación de su doctrina de la gracia a partir del rechazo de las tesis de estos heresiarcas.

El diálogo posible entre gracia y libre albedrío supone que unos hombres han sido elegidos y otros no. Es decir, si Dios ayuda a unos y a otros no, ese auxilio ya hace que no quede en manos del hombre hacer uso de su libre albedrío para superar el mal. Si la acción buena que hace el hombre no es debido a él mismo sino a Dios, el mal en realidad es culpa de Dios, pues no ha dado a todos ayuda para que lo combatan. La doctrina de la predestinación llevaría de nuevo al gnosticismo. Pero Agustín no podía marcharse sin haber resuelto el problema que había combatido toda su vida. *De la corrección y de la gracia*, obra “que nos da acceso a toda la doctrina de san Agustín sobre la gracia y el libre albedrío”²⁰⁴, escrita hacia el año 426 d. C.²⁰⁵, pretendía resolver esta cuestión que no había resuelto del todo en *De libero arbitrio*.

La respuesta de Agustín, como ocurrirá luego con el Idealismo alemán, no está dirigida para el sentido común. Sí está elaborada con la razón, pero ésta debe abandonar todos los supuestos que

²⁰⁴ Así lo afirmaba el cardenal Noris en *Opera omnia*, I, *Historiae pelagianae*, I, c. 26. Citado por CAPÁNAGA, V., en san Agustín, *De correptione et gratia* (o. c. t. VI), Madrid, BAC, 1956, p. 128

²⁰⁵ Año en que termina, *casualmente*, las obras *De civitate Dei* y *De gratia et libero arbitrio*.



impiden vislumbrar la relación efectiva que hace posible lo que Kant llamará *voluntad racional*, a la que se llega eliminando todos los prejuicios que perjudican el dar sentido a lo revelado. Agustín tiene que justificar que Cristo es el mismo Dios que el del Antiguo testamento; es el mismo Dios que ha creado el mundo. El dios que juzgará a los muertos es el dios que proporciona todos los modos de gracia²⁰⁶. Por eso, esto conecta con la premisa de que si el hombre pierde la gracia lo hace por sí mismo y por culpa de su comportamiento, pero si la acepta y persevera en ella, ese comportamiento no es *propio* de él. Dios sabía ya que algunos, por su libre albedrío, rechazarían su ayuda. *Antes de que el gallo cante dos veces, me negarás tres veces* (Mc 14:30)²⁰⁷. Hay una *lógica* que recorre desde la creación del mundo expresada en el primer libro bíblico hasta la vuelta de Cristo expresada en el último. En medio de todo ello, dándole sentido, está la predestinación que Dios había hecho de sí mismo de su transformación en hombre.

La gracia de Cristo es la gracia liberadora²⁰⁸. El Espíritu Santo es la tercera persona de la Trinidad y es lo que imposibilitó la politización de la Iglesia. El papado y el imperio se disputaron las riendas de la Iglesia, pero ésta nunca podría estar sometida a fuerzas mundanas por ser la expresión del Espíritu²⁰⁹. Esto se halla conectado con la doctrina de la caridad y de gracia de Agustín, pues «dar la gracia» es lo mismo que «dar el Espíritu Santo»²¹⁰. La *deificatio* del alma en Agustín sólo es posible por la «gracia santificante y las virtudes teologales, especialmente la caridad»²¹¹.

4. 1. LA LETRA MATA Y EL ESPÍRITU VIVIFICA. DE LA JUSTIFICACIÓN POR LA LEY A LA GRACIA DE JESUCRISTO

Agustín había caído también antes de combatirlo en el error semipelagiano según el cual el obrar bien es producto del querer del hombre (*Exp. q. prop. ad Rom*, 61; *Retr* I 23, 2). Es *Corintios* (en concreto 4, 2) lo que le hace rechazar este pensamiento²¹². En los *Sermones* (26, 7) afirma Agustín que hay cristianismo porque existe Cristo: ser cristiano es una suerte de religación que proviene de la aceptación de la Encarnación²¹³. Si para él la gracia puede ser entendida como el acto de la creación y también como la ayuda *actual* que recibe el hombre para el cumplimiento de los mandatos divinos y la superación de los impedimentos impuestos por el pecado, sólo esta última es la caridad y amor de Cristo que se ofrece durante la vida terrenal.

Agustín tiene que habérselas con los gnósticos y con los herejes cristianos. Los maniqueos afirman que en el Antiguo testamento no puede encontrarse nada que inspire al hombre, porque allí

206 Del mismo modo que en Agustín hay, según la mayoría de las clasificaciones, tres tipos de mal, cuatro acepciones principales para el pecado y otras cuatro concepciones de la libertad (la inocente, la del pecador, la del hombre redimido y la última y victoriosa que poseen los que viven en la gloria divina), también hay distintas formas en que entiende la gracia. La distinción entre gracia «habitual» y gracia «actual» «se halla en toda su doctrina de la gracia», GRABOWSKI, S. J., *La Iglesia: Introducción a la teología de san Agustín*, ed. cit., p. 390.

207 Señalamos este pasaje del Evangelio según Marcos para dar muestra de que la predestinación es uno de los mensajes más importantes transmitidos por el cristianismo, pues el propio Jesús había mostrado tal poder con el apóstol Pedro.

208 «Nosotros tratamos ahora de la naturaleza humana que está herida y de la gracia de Dios mediante la cual la naturaleza humana es curada por Cristo, médico divino, de quien la naturaleza humana no tendría necesidad si estuviera sana», *De nat. et gra.*, 64, 76.

209 Desarrollamos esta idea en el último apartado de este trabajo: «El problema teológico-político del mal en Agustín».

210 GRABOWSKI, S. J., *La Iglesia: Introducción a la teología de san Agustín*, ed. cit., p. 397.

211 *Ibíd.*, p. 401

212 MORIONES, *Teología de san Agustín*, ed. cit., p. 263

213 *Ibíd.*, p. 267



se habla sobre una ley que procede de un Dios perverso²¹⁴. Por el contrario, el pelagianismo y semipelagianismo veían en la ley antigua la expresión de aquello que Dios quiere que el hombre haga²¹⁵ (identifican la ley y la doctrina con la gracia de Dios²¹⁶).

Agustín no niega la ley del Antiguo testamento pero ve en ella una insuficiencia para justificar al hombre. El conocimiento de las pautas indicadas por Dios -algo que el pelagianismo atribuye al auxilio divino- debe ser completado por la propia gracia, la cual vivifica a una *letra* -indicaciones, leyes, pautas- que sin aquélla queda inerte. Tanto en *De spiritu et littera* como en *De gratia Christi et de peccato originali*²¹⁷ Agustín combate a la herejía pelagiana. En esta última obra, en concreto el libro primero -el cual dedica en exclusiva a combatir el concepto pelagiano de la gracia-, Agustín muestra que en la obra que Pelagio tituló *De libero arbitrio* este hereje identifica la gracia con el *perdón de los pecados* y la doctrina de Cristo²¹⁸. Sin embargo, no menciona a Dios como inspiración del amor a partir del cual el hombre *quiere* por su voluntad propia el bien; en lugar de ello, Pelagio identifica esa «voluntad de bien» con el libre albedrío o el cumplimiento de la ley. Ya dijimos cómo Pelagio pensaba que la voluntad por sí misma alcanza el bien «actual» y la propia salvación.

Juliano acusó a Agustín de haber creado la doctrina del pecado original “y la consiguiente doctrina de la necesidad de la gracia”²¹⁹. Esta acusación del pelagianismo junto a sus tesis propias sobre la gracia surgen antes de que Agustín las contradiga con la necesidad de la gracia por el pecado, pero Juliano lo acusaba por haber “inventado” tales doctrinas para combatir lo afirmado por los pelagianos. La contestación de Agustín a tales argumentos afirma que esa doctrina que él defiende en realidad no era suya sino que ya había sido predicada en la literatura patrística. Pelagio vio en Agustín un resto maniqueísta, según indica el propio doctor de la gracia en *Contra Iulian. op. imperf.*, V, 60, pasaje donde relata la objeción que Pelagio realizó a la respuesta del propio Agustín al problema del mal moral. Aunque éste hubiera rechazado la existencia de un demiurgo como origen de un principio malo, en la esencia de la voluntad del hombre había algo malo cuando el hombre, por su libre albedrío, cometió el pecado; “de nada sirve objetar que su voluntad se hizo mala porque él lo quiso, pues era menester que ya fuese mala para quererlo”²²⁰.

Un mundo que suscita que la libertad por sí sola introduzca un desorden universal, no merece el “epíteto de bueno”²²¹. Gilson afirma que Agustín no pudo dar respuesta a este problema. De ahí la posible reminiscencia del maniqueísmo en Agustín, aunque, claro está, a nuestro parecer habría sido sólo un residuo del propio planteamiento del problema del mal, y no de la pretensión que Agustín le imprimió al querer solucionarlo. La única contrapartida agustiniana a esa objeción -según apunta Gilson- la desarrolla san Buenaventura (en *In II Sent.* Dist. 34, art. I, qu. 2), quien explica que el defecto natural de la voluntad (el mal que el mundo creado

214 Véase el apartado de nuestro trabajo que dedicamos a la «Lucha contra el maniqueísmo en las *Confessiones*».

215 Agustín combatiría la afirmación pelagiana de que “Dios no manda cosas imposibles de cumplir”. Cf. *De nat. et gr.*, 43, 50. La respuesta que da en otro lugar reafirma la sentencia de Pelagio, pero añade que si ello es así, se debe a que “todo es fácil para la caridad”. Cf. *De nat. et gr.*, 69, 83.

216 *De gr. Je. y de. pec. or.*, I, 8, 9. En este capítulo Agustín cita diversas cartas de Pablo, con tal de hacer ver que lo que en efecto es la doctrina cristiana de la gracia.

217 Obra en la que Agustín sistematiza y da de forma completa su rebatimiento del pelagianismo, pues, como sucede con *De correptione et gratia*, fue una de sus últimas obras publicadas antes de morir.

218 *De gr. Je. y de. pec. or.*, I, 2, 2.

219 MORIONES, *Teología de san Agustín*, ed. cit., p. 278

220 GILSON, “El optimismo cristiano”, ed. cit., p. 128

221 *Ibíd.*



graba en la voluntad) “no es una falta, sino la condición metafísica de la posibilidad de la falta”²²².

Para Agustín, además de tener un concepto erróneo de la gracia -por haberla entendido como una posibilidad²²³ de actuar libremente que da Dios al hombre-, Pelagio funda sobre esta concepción que Dios socorre al hombre según sus méritos²²⁴. Como veremos más adelante, Agustín tratará de mostrar que Pelagio no se atiene a la doctrina cristiana por haber negado la esencia de la misma. La lucha contra los heresiarcas es clave para la constitución del cristianismo; Agustín lo sabía, y aun sabiendo que hubo antes que él otros teólogos que lucharon previamente contra el gnosticismo, tratará de cerrar las puertas a una interpretación equívoca de las Escrituras. Pelagio admite que Cristo ha redimido los pecados, pero Agustín ve en esta admisión un malentendido, puesto que Pelagio no ha entendido que tal remisión no conlleva que la voluntad del hombre ya no tenga en su seno el pecado original²²⁵; es Cristo quien, mediante otro modo de gracia, proporciona el auxilio para superarlo²²⁶. No es que Cristo muestre el camino del bien y el hombre lo sigue, sino que el espíritu del Hijo se asienta en el del hombre y lo hace caminar²²⁷.

En varias obras contemporáneas en las que se trata la controversia entre Agustín y el pelagianismo se hace referencia a tres fuerzas por las que, según Pelagio, cumplimos los mandatos divinos: “Possibilitatem, voluntatem, actionem”²²⁸. Para él, podemos *pensar el bien* gracias a Dios, pero *pensar bien* (o pensar mal), es sólo culpa nuestra²²⁹. Del mismo modo, que podamos actuar conforme al bien es algo que Dios nos permite, pero una vez que nos ha sido dada esa posibilidad, somos nosotros, los hombres (*propter nos homines*) los que podemos actuar bien por nosotros mismos.

Agustín reconoce que Dios quiso que tanto el querer como el obrar fueran de tal modo en el hombre que intentó hacer “que dependiesen de nosotros *como si* no fueran ayudados por el auxilio de la gracia divina”²³⁰. Es pues, la identificación de la caridad con la gracia para con la voluntad del hombre lo que falta en la doctrina pelagiana²³¹. Acudirá Agustín además a las enseñanzas de Ambrosio de Milán²³², con tal de mostrar, de una parte, que Pelagio estaba equivocado en la interpretación que había hecho de tales enseñanzas, y que, de otra parte, el obispo de Milán sí había afirmado la existencia del pecado original²³³. Precisamente a esta doctrina Agustín dedica un libro entero²³⁴. *Que nuestras obras no*

222 *Ibid.*, vid. nota 25. Agustín, con todo, si que explica que la mudabilidad intrínseca a un ser creado hace que la voluntad del mismo no pueda ser nunca, aunque goce de la gracia divina, equivalente a la virtualidad de Dios. Lo cual significa que Agustín está justificando que la voluntad lleve consigo la posibilidad de caer sin justificar ni apelar, no obstante, a que la voluntad es mala debido a la creación, al contrario que lo que había dicho Pelagio.

223 *De gr. Je. y de. pec. or.*, I, 4, 4.

224 *Ibid.*, I, 40, 44.

225 Pelagio negará, como veremos, la existencia del pecado original, algo que Agustín representará recordando que aquél había negado la necesidad del bautizo. Abelardo (1079-1142) recuperará en el siglo XII la herejía pelagiana y su negación del pecado original.

226 Este es un ejemplo de lo que Agustín ve generalmente en Pelagio: un tergiversador de las doctrinas cristianas, las cuales hace pasar por las suyas propias pero en realidad lo que hace es “acomodar” aquéllas a las suyas.

227 “Cum adiuvat Deus hominem, ut declinet a malo et faciat bonum, revelando et ostendendo quid fieri debeat, adiuvare credatur; non etiam cooperando et dilectionem inspirando, ut id, quod faciendum esse cognoverit, faciat”, *De gr. Je. y de. pec. or.*, I, 3, 3.

228 *Ibid.*, I, 3, 4.

229 *Ibid.*, I, 4, 5.

230 *Ibid.*, I, 5, 6. El subrayado es nuestro para hacer notar cómo Agustín comprende a la perfección las doctrinas de Pelagio pero no se rinde ante ellas y persiste en la doctrina de la gracia.

231 *Ibid.*, I, 6, 7.

232 *De nat. et gr.*, 63, 74-75.

233 *De gr. Je. y de. pec. or.*, I 50, 55.

234 Aunque le dedica, pues, la mitad de la obra *De gratia Christi et de peccato originali*, si rastreáramos en todas sus obras cada párrafo en el que realiza una



tienen recompensa si Dios no quiere es lo que pretende refutar Pelagio. En su doctrina, la gracia aunque es auxiliadora no es absolutamente necesaria para el cumplimiento tanto de la ley antigua como la de la caridad.

También Pelagio se había preocupado por ofrecer su concepción del pecado original²³⁵; lo que ofrecía en realidad era una destrucción de la concepción agustiniana del mismo. El monje bretón se defendió de las acusaciones de herejía, alegando que su posición, aunque distaba de otras muchas, seguía siendo cristiana. Este es uno de los motivos por los que Agustín decidió hacer, a propósito de esta controversia, una exposición de cuáles doctrinas entraban, en general, dentro del ámbito de la fe y cuáles no: tras *descubrir* que la doctrina del pecado original sí es propiamente cristiana, el pelagianismo queda fuera de los límites de la Iglesia. Ello es así en tanto que toda la cristiandad gira en torno a Adán y a Cristo²³⁶: ellos son su *centro de fuerzas*; con el primero caen y con el segundo se recuperan. La desobediencia de aquél lleva a fundamentar la fe cristiana a través de la remisión del pecado original por Cristo²³⁷. El pecado y la gracia son, como doctrinas conjuntas, la base del cristianismo²³⁸. En *De la gracia de Jesucristo y del pecado original* -como había sucedido en las obras contra el maniqueísmo-, Agustín fundamenta las doctrinas cristianas a partir de un análisis de los límites que pueden trazarse entre éstas y las que quedan fuera.

4. 2. GRACIA, NATURALEZA Y LIBRE ALBEDRÍO

En *De natura et gratia* comenzó Agustín a combatir a los pelagianos, y allí hará hincapié en la gracia mediadora de Jesucristo²³⁹. El hombre no es un *agente pasivo* de la gracia, ni tampoco actúa movido sin ella. Puede verse en el título del escrito mencionado que al apelativo “natura” propio de la descripción de la voluntad que hacia Pelagio, Agustín opondrá “gratia”. En el pelagianismo el hombre realiza naturalmente la justicia que para Agustín corresponde al Juicio Final. Una de las doctrinas que Agustín trata en otras obras y que rememora en *De natura et gratia* rememora para avanzar aun más en ella, es la de que el pecado no es substancia²⁴⁰. Los pelagianos veían en la doctrina agustiniana del pecado original una huella del maniqueísmo; pero, en realidad, el doctor de la gracia ya se había desprendido de la doctrina maniquea del mal cuando comenzó a combatir el pelagianismo.

De natura et gratia está dedicada en exclusiva a desmentir las doctrinas que Pelagio expuso en su obra *De natura*²⁴¹. Para Agustín el hombre no puede cumplir la ley, y menos hacerlo por propia

argumentación en relación a esta debilidad que constituye la esencia del hombre, podría componerse -borrando las citas que redundarían- otra obra entera.

²³⁵ *De gr. Je. y de. pec. or.*, II, 12, 13 y II, 13, 14.

²³⁶ Y es el propio Cristo quien redime a Adán. Cf. *De nat. et gr.*, 21, 23.

²³⁷ Agustín cita *I Corintios* para fundamentarlo: “*Per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum; sicut enim in Adam omnes moriuntur, sic et in Christo omnes vivificabuntur*”, I Cor. 15, 21-22; “*sicut in Adam omnes moriuntur, sic et in Christo omnes vivificabuntur; quia per illum hominem mors, et per istum hominem resurrectio mortuorum*”, I Cor. II 3. Las citas aparecen en *De gr. Je. y de. pec. or.*, II, 26, 31.

²³⁸ Recuérdese que esa gracia es la de Jesucristo y no simplemente la de Dios; es decir, hay una Buena Nueva que supone el nuevo y definitivo acto de gracia de Dios por mediación de Jesucristo. Es precisamente la concepción radicalmente opuesta a la de los pelagianos, pues éstos insistían en que el cumplimiento de la ley es la gracia.

²³⁹ Antes de publicar esta obra Agustín había escrito *De peccatorum meritis et remissione*, en la cual había recopilado y argumentado sobre un gran número de doctrinas que desarrollará hasta el final de su vida. El propio Agustín se servirá de ella para la redacción de la obra arriba mencionada contra Pelagio.

²⁴⁰ *De nat. et gr.*, 20, 22.

²⁴¹ Obra redactada por el monje bretón, hoy perdida. A partir de las citas que Agustín realiza, puede recomponerse, en esencia, la doctrina de Pelagio acerca del problema de la relación de la gracia con el hombre.



voluntad: alcanzar la santidad depende de Cristo, “porque el Hijo vivifica a los que quiere”²⁴². Agustín apela al sentido profundo del misterio de la cruz²⁴³. El teólogo de Hipona descubre la astucia herética pelagiana mediante la cual se explicaba el mal como un ejemplo a imitar por los descendientes de Adán²⁴⁴. Es el sentido de la ley del Antiguo Testamento lo que persuade al hombre de su debilidad para cumplirla y lo que le incita a solicitar vehemente la gracia divina²⁴⁵. Un punto, pues, muy relevante de *De natura et gratia* es aquel en que Agustín habla de la cooperación -que ya señalamos más arriba- entre la gracia y el libre albedrío²⁴⁶. Esta reciprocidad es negada tanto implícita como explícitamente por Pelagio al negar “la corrupción de la naturaleza humana”²⁴⁷. Lo que pretendía el monje bretón era, pues, eliminar el testimonio del Evangelio que afirmaba: “Jesús [...] salvará a su pueblo de los pecados”²⁴⁸. El propio Adán es redimido por Cristo²⁴⁹.

Como hará en muchas otras obras, Agustín analiza cada palabra escrita por Pelagio y cita párrafo por párrafo su obra *De natura*, comentando las ideas más peligrosas para la doctrina de la iglesia católica. La justicia²⁵⁰ de Dios con las faltas del hombre -cuando éstas son de gravedad extrema- llega incluso a dejarlo abandonado ante sí: “Dios no abandona sino a los que merecen serlo”²⁵¹. Pero Cristo murió, y lo hizo “porque quiso”²⁵², para hacerse cargo del mal que el hombre no pudo contener, cumpliendo con el mandato impuesto por Dios, algo impenetrable e incumplible para el hombre pecaminoso. La libertad sólo puede ser compatible con el principio del mal moral si tal origen ha sido sufragado bajo el reino del bien de modo que el hombre mismo no quede atrapado -y con ello perezca- en el reino de la muerte. Puede verse en *De natura et gratia* un eco de lo que muchos años antes había realizado en *De libero arbitrio*. La pena impuesta al hombre no necesariamente es un mal, porque en ocasiones supone el punto de partida a partir del cual Dios comienza a hacer crecer en el hombre *la senda del bien*. Agustín llama a Dios “Médico de los enfermos”²⁵³, y afirma que si Él nos abandona alguna vez, lo hace en vistas de nuestro bien, para “curar nuestra soberbia”²⁵⁴.

Aunque Agustín habla en términos morales, las consecuencias de ello también son, como sabemos, metafísicas y teológicas. Su discusión con Pelagio le lleva a afirmar que incluso puede apagarse el calor del pecado con el *fuego del infierno*, ya que una vez que

242 Io. 5, 21, citado por Agustín en *De nat. et gr.*, 7, 8.

243 Aquí podemos añadir -para avanzar ya una contraposición que ya hicimos notar y que desarrollaremos más adelante entre el agustinismo y C. Schmitt- lo que el jurista alemán recoge sobre la teología política de Moltmann acerca de la crucifixión de Cristo: “Jesús no era un luchador por la libertad de los judíos, como los dos zelotas a los que crucificaron con él. Pero es innegable que Jesús introdujo la rebelión [*stasiatson*] en la religión política de Roma en un sentido más profundo que ellos. Los mártires cristianos que salían al ruedo lo sabían todavía”. Esta interpretación no quedaría muy lejos de la que Taubes realiza sobre la proclamación de la resurrección y posterior propagación teológico-política de Pablo. Schmitt dice en su propio texto que en encontramos la “verdadera *estasiología* político-teológica en el núcleo de la doctrina de la Trinidad”, entendiendo por *stasis* -como hemos puesto entre corchetes- *rebelión*. Así, Schmitt reconoce “el sentido intensamente político que la adoración de un Dios crucificado contiene indestructiblemente y que no se puede sublimar en lo «puramente teológico»”. Cf. SCHMITT, C., *Teología política*, ed. cit., p. 178 y nota 5.

244 *De nat. et gr.*, 11, 12.

245 “Itaque praecepto facere commonemur, quod conantes et nostris viribus non valentes, adiutorim divinum precemur”, *De nat. et gr.*, 15, 16.

246 Para un desarrollo de esta idea véase el apartado que dedicamos a “El libre albedrío”.

247 *Ibid.*, 19, 21.

248 Mt., 1, 21, citado por Agustín en *De nat. et gr.*, 20, 22.

249 *De nat. et gr.*, 21, 23.

250 Junto a la providencia, la otra cara de la moneda, se fundamentan en que los juicios divinos son “insondables e inescrutables sus caminos”, como había dicho Pablo. Cf. *De gr. et lib. ar.*, 22, 44.

251 *De nat. et gr.*, 23, 25.

252 *Ibid.*, 24, 27.

253 *Ibid.*, 27, 30.

254 *Ibid.*, 28, 32.



Dios arroja al hombre a sí mismo éste toma conciencia sobre su dependencia de la divinidad para evitar el mal. Este es uno de los argumentos en que Agustín encuentra más evidencia para mostrar que el pecado es culpa del hombre: si Dios se abstiene de actuar frente a él y lo deja por un tiempo a solas, el hombre ve su culpa justo en el momento en que Dios vuelve a tenderle su mano, ya que descubre la conexión entre la aparición del bien con la aparición de la gracia. Esa es la respuesta que Agustín da al argumento pelagiano que afirma que el pecado o es necesario²⁵⁵ en el hombre -y entonces no podríamos atribuírselo a él- o es voluntario -y entonces podría evitarse²⁵⁶-, pues el teólogo de Hipona no acepta que mediante el libre albedrío haya comisión de pecado cuando Dios *está presente* en la voluntad del hombre.

A la cuestión de si existe algún hombre completamente inocente -el cual nunca podría equipararse con Dios, como tampoco lo hacen los ángeles²⁵⁷- y de si, por tanto, existieron *santos que murieron sin pecado* Agustín da una respuesta negativa²⁵⁸, al contrario que Pelagio; y no podría decir otra cosa, pues entonces estaría socavando los principios mismos de toda su argumentación sobre el mal en el mundo.

Según Pelagio, Cristo era necesario únicamente como héroe, como ejemplo de actitud ascética, de modo que el hombre aprendiese de él las pautas con las que cumplir lo expuesto en su predicación, pero Cristo nunca sería el verdadero actor de las buenas acciones. No es Cristo, por tanto, el mediador mediante la cruz de la salvación de los creyentes: “Ergo Christus gratis mortuus est; ergo evacuatum est scandalum crucis”²⁵⁹.

Además, para Agustín, que Dios no pueda pecar no significa que su omnipotencia mengüe²⁶⁰, porque el pecar corresponde a una naturaleza que puede viciarse; si la libertad de Dios no fuera un bien mayor²⁶¹, entonces dentro de su naturaleza entraría algo que sólo existe en la naturaleza creada a partir de la nada.

En *De gratia et libero arbitrio*, retomando lo que en *De natura et gratia* aparece desarrollado explícitamente tan sólo en dos párrafos²⁶², Agustín argumenta en contra de las tesis semipelagianas que negaban toda combinación posible entre la gracia y la libertad del hombre. En esta obra Agustín trata de dar solución a los problemas suscitados no directamente por Pelagio y sus discípulo Celestio sino a otros propios de la doctrina cristiana que se habían visto afectados indirectamente por la controversia pelagiana, tales como la predestinación, la perseverancia o la gratuidad de la providencia.

Esta obra es escrita tres años antes de la muerte de Agustín, y se entiende que por ello quiere el teólogo de Hipona dejar definitivamente cerrado todo resurgimiento de las tesis pelagianas dentro del catolicismo. Allí, partiendo de la tesis paulinas sobre la necesidad de la gracia para entender lo que todavía no puede cavilarse, Agustín se remonta a las doctrinas tradicionales judías del Antiguo Testamento sobre la libertad para establecer una conexión con la que sería la propiamente cristiana: “Ipse ab initio fecit hominem et reliquit eum in manu consilii sui”²⁶³. Realiza esto el doctor de la

255 Agustín admite, con todo, “una especie de necesidad de pecar originada por el vicio”, aunque no por la condición de la naturaleza humana. Cf. *Ibid.*, 66, 79.

256 *Ibid.*, 30, 34.

257 *Ibid.*, 33, 37.

258 *Ibid.*, 36, 42: “sólo la virgen María vivió sin pecado alguno”. Más adelante afirma que nadie “en esta vida vive sin pecar”, 60, 70. Como hemos dicho, este es uno de los fundamentos de la necesidad de Cristo como restaurador del orden del *kosmos*.

259 Gal. 2, 21., citado por Agustín en *De nat. et gr.*, 40, 47.

260 *Ibid.*, 49, 57.

261 Ya vimos la división entre tres clases de bienes que Agustín toma de Plotino, en la que el «mayor» corresponde a una voluntad en la que no existe la posibilidad de pecar.

262 *De nat. et gr.*, 32, 36, donde argumenta Agustín a favor de que “la gracia no suprime el libre albedrío”.

263 Ps. I, 2, citado en *De gr. et lib. ar.*, 2, 3.



gracia con tal de mostrar que si Dios había pedido al hombre que cumpliera tantos mandamientos era porque tenía libre albedrío²⁶⁴. Así pues, que Dios pida al hombre que no haga “esto o aquello” impide ya hacer responsable a la divinidad de que el hombre no obedezca, porque en numerosos pasajes bíblicos incluso se presupone la libertad del hombre para obedecer la ley política y moral, aunque no se hable del cumplimiento de *nuestra ley moral que está en mí*²⁶⁵.

El llamado *apóstol de los gentiles* había dicho de los judíos que *por la ley serán juzgados*; falta en ellos la fe en Cristo para conseguir la libertad no ya de cumplir la ley sino de actuar suprimiendo -por medio de la gracia- la involuntariedad de la *libertad interior*²⁶⁶. Lo que ocurre con Pelagio, como dejamos entrever más arriba, es que judaíza la gracia de Cristo, confiando en las fuerzas del hombre para ejercer correctamente su libertad. La propuesta de Agustín es la propuesta de Pablo: *vence al mal con el bien*; es decir, vence por ti mismo tu falta con la gracia de Dios, “luego la victoria sobre el pecado es don de Dios que ayuda a la libre voluntad en este combate”²⁶⁷. La venida de Cristo significa el fin de la sumisión de una forma pasiva a la ley dictada en el Monte Sinaí y, como consecuencia, un *volverse* a Dios por la fe. Pero la gracia de Dios, como había predicado Pablo, no llega al hombre sin más; algo de esfuerzo por su parte se requiere, como la oración, plegaria, etc., en conjunto con la elección previa de Dios que hizo del hombre. De ahí que diga en la carta a los *Corintios* que “por la gracia de Dios soy lo que soy; y la gracia que me confirió no ha sido estéril, antes he trabajado más que todos [los apóstoles], pero no yo, sino la gracia de Dios conmigo”²⁶⁸. Por eso “gracia” y “libre albedrío” van unidos irremediabilmente por una conjunción, de ahí el título de *De gratia et libero arbitrio*.

Pero es la gracia de Dios la que acude al libre albedrío para sacarlo del círculo al que lo induce su naturaleza. El pecado no existe en la divinidad porque es algo tan alejado de su naturaleza que el sólo planteamiento de una conjunción entre ambos genera una paradoja en los principios de la teología agustiniana. Que Dios no pueda pecar no es un defecto que reduce su omnipotencia; *dentro* de ésta no existe el pecado, pues sólo en los seres que no poseen ese atributo -y que por tanto tampoco son infinitamente buenos- puede suceder la corrupción del bien. Es la misericordia²⁶⁹ la que devuelve mal por bien; es la expresión más cercana a la gracia de Cristo. Algunas interpretaciones del pasaje de Romanos en que Pablo narra su pésimo comportamiento han visto que el apóstol no estaba describiendo, conscientemente, *su* situación; han percibido que, por el contrario, *la situación paulina es la situación humana* y que lo que allí se dice es referido a la deplorable relación que todo hombre mantiene con Dios, debido al pecado. Todo mérito, incluido el conocimiento, se lo debemos a Dios: *pensar es agradecer*. “Sine me nihil potestis facere”²⁷⁰. Existe una gracia inmanente y una gracia eterna; la primera se refiere a la actuación de Dios en la vida terrena y la segunda la que da lugar a -y se man-

264 *De gr. et lib. ar.*, 2, 4. Véase también *De nat. et gr.*, 69, 83.

265 KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. cit., p. 56

266 Tal tradición iniciada por Agustín tiene un auge en Kierkegaard, del que ya hablamos y que recuperará -frente a las concepciones de la *libertad positiva* y la *libertad negativa*- un «tercer concepto de libertad» que tiene un relieve menos político y más existencial, del que beberán Jaspers, Marcel, Merleau-Ponty o Arendt. Es el camino de la *libertad interior* que tiene un gran auge en la filosofía del corazón de Pascal. Puede verse un interesante desarrollo de este concepto en SKINNER, Q., “El tercer concepto de libertad”, en *Claves de razón práctica*, Sep. 2005, N° 155, pp. 4-8.

267 *De gr. et lib. ar.*, 4, 8.

268 II Cor. 6, 1, citado por Agustín en *Ibíd.*, 5, 12. El subrayado es nuestro para que el lector perciba que en esa sentencia residen los cimientos del enorme edificio que es la doctrina agustiniana de la gracia.

269 *Ibíd.*

270 Io. 15, 5, citado en *De gr. et lib. ar.*, 6, 13.



tiene en- la vida eterna²⁷¹. Los pelagianos sólo admiten el perdón de los pecados como gracia, y ello no sucede por los méritos obtenidos por el hombre sin la cooperación con el auxilio divino. Por el amor que Dios nos tiene conseguimos vencer el pecado: “Venemos por aquel que nos amó”²⁷². Pero la antropología agustiniana de la gracia nunca negaría la significación del hombre caído, pues sigue siendo una manifestación y centelleo de la llama divina²⁷³.

El doctor de la gracia asume del doctor de las gentes la idea de que al actuar Dios en la voluntad del hombre por la caridad, no sólo hay un momento escatológico en que Cristo muere, resucita y salva, por ello, al hombre del pecado, sino que la vida eterna a la que denomina gracia se consigue por la actuación, por así decirlo, del espíritu santo en nosotros, como vimos. De ese modo Agustín resuelve -apoyándose en el Evangelio según Juan- el problema de que el hombre se salve no sólo por la fe sino también por las obras: las obras del hombre a las que se da la vida eterna pertenecen “a la gracia de Dios”²⁷⁴. Así pues, queda clara la insistencia de Agustín durante toda la obra que ya hemos citado -*De gratia et libero arbitrio*- en que la “consumación” del pecado sólo procede de la gracia de Cristo, y no únicamente del conocimiento del pecado que había sido posible gracias a la promulgación de la legislación mosaica. Rebate de este modo Agustín algunas doctrinas que amenazaban la comprensión del cristianismo a la luz de los evangelios, amenazas que habían surgido de las consecuencias colaterales de la herejía pelagiana: “El querer de los hombres en las manos de Dios está siempre”²⁷⁵. La sabiduría que adquieren procede de la plegaria²⁷⁶.

4. 3. CONCLUSIÓN SOBRE LA GRACIA²⁷⁷

Era necesario analizar todos aquellos puntos en que Agustín ha dejado asentados para el cristianismo los fundamentos de las doctrinas dogmáticas sobre la gracia que lo constituyen con tal de que pueda entenderse cómo ha remediado el problema del mal desde distintos puntos hasta llegar a contenerlo, como un dique inmenso, salvando de este modo la *supervivencia del mundo* por su confianza en él. Si Agustín no pone énfasis en el desarrollo de las ciencias no es sólo porque -como Damián expresará- la omnipotencia hace que aquéllas no puedan asentarse sobre fundamentos seguros debido, de una parte, a su *modus operandi* y, de otra, a que lo que pretenden conocer (la naturaleza) suprime el acceso real -sólo logrado por una teología pura- a los *camino del Señor*, sino además porque la preocupación por la salvación y la insisten-

²⁷¹ *Ibid.*, 6, 15.

²⁷² Rom. 8, 36-37, citado en *Ibid.*, 7, 17.

²⁷³ Es el humanismo agustiniano: un hombre débil, que permanece junto al Salvador. En esa obra Agustín logra esclarecer las relaciones entre naturaleza y gracia, reafirmando la distinción y la unión que reside entre ellas. La gracia no va contra la naturaleza del hombre sino contra su corrupción.

²⁷⁴ *De gr. et lib. ar.*, 8, 20.

²⁷⁵ *Ibid.*, 20, 41.

²⁷⁶ *Ibid.*, 24, 46. Pero “*non enim omnium est fides*” (2 Thess. 3, 2), lo cual condiciona el conocimiento del hombre. Desarrollaremos esto más adelante en relación a la *curiositas* y la omnipotencia divina. El problema de la fe es un problema de la voluntad del creyente al que se le administra la gracia. Cf. *De gr. et lib. ar.*, 14, 28.

²⁷⁷ Aquí pretendemos reflejar la necesidad que hoy tenemos de seguir reflexionando sobre, por un lado, las grandes cuestiones teológico-metafísicas que recorrieron la Edad Media y, por otro, la profunda significación que tienen esos problemas en nuestra auto-compresión. La era de la democracia y la tolerancia post-liberal puede ser la era de la reinscripción de los estudios teológicos y filosóficos como parte esencial el cuestionamiento que la modernidad ha hecho de su razón y de sus modelos de razón. Es desolador el solo contemplar el mundo que refleja la *autoafirmación* del hombre en el que no caben las especulaciones teológicas sobre qué ha constituido el cosmos ni la permanencia de las grandes cuestiones humanísticas que fueron el motor que movió toda la filosofía crítica kantiana y post-kantiana. Todo ello sin olvidar que -como podremos comprobar más adelante- el genio político de Schmitt nos ha hecho ser más críticos con *la leyenda de la teología pura* y sus relaciones con la teología política.



cia en que el conocimiento del mundo exterior no es tan necesario como el del interior está en el punto de mira sus intenciones.

La teología política que Agustín despliega en *De civitate Dei* se había comenzado a construir con el desarrollo de su doctrina de la gracia. Si Agustín ve en el pecado el resultado de la desobediencia de Dios (el cual había instituido unas reglas sociales para el mantenimiento de la su propia ciudad, el Paraíso), distingue también -en la creación- un mundo físico en el que los espíritus moran para construir mediante la vinculación a Dios una “sociedad verdadera”²⁷⁸. La idea escolástica según la cual “se debe obedecer a Dios más que a los hombres”²⁷⁹, en la interpretación de Agustín significa que la soberanía que había constituido el Dios del Génesis a través de su prohibición en el Paraíso volverá a tener la misma expresión en la autoridad de Cristo. La relación entre Dios y Adán había tenido un cierto carácter contractual, ya que si hubiera cumplido con lo mandado no hubiera sido expulsado del Paraíso (no se hubiera encontrado con la muerte); es decir, Dios le había prometido la salvación a cambio de obediencia²⁸⁰. En el caso del pueblo de Israel es más explícito: la fidelidad perpetua que Dios pide al pueblo hebreo tendrá como recompensa la salvación. Podemos comprobar este hecho acudiendo a la narración de los libros que componen el Pentateuco²⁸¹.

La remisión del pecado después de la definitiva alianza que entablaba Dios con el hombre (debido a que el pacto entre Dios e Israel había sido roto porque el pueblo judío se había aproximado a una monarquía no teocrática y, consecuentemente, había roto su alianza con Dios, lo que propiciaría la necesaria intervención de Cristo) había sido la expresión de la renovación del antiguo pacto adánico que Dios había instituido con el hombre y que él había roto. Esto había tenido como consecuencia, por un lado, la aparición del pecado y, por otro, el problema político del monoteísmo²⁸² (tanto aquél como éste son problemas que, por tanto, están conectados). En la interpretación cristiana, el Hijo había instituido un nuevo pacto que Pablo definiría y sería su máximo ejecutor. Como ha señalado A. Rosler, ese nuevo Pacto incluía a todos los gentiles de modo que hubiera quien pudiera reconocerlo como salvador, “en el caso de que no fuera aceptado por los judíos”²⁸³. La gran consecuencia de la remisión del pecado adánico fue no sólo la renovación de la alianza con Yahvé sino que ya no había necesidad de salvación por medio de la circuncisión. Tanto el sacrificio de Cristo en la cruz como la fe en su resurrección no sólo es el enlace último del Dios del Antiguo y del Nuevo testamento (y, por tanto, la unión de la relación entre Dios y hombre de uno y otro momento) sino que además -y con esto seguimos el camino que iniciamos en este trabajo con la teología de la gracia de Pablo como teología política- la caída adánica había sido redimida mediante el principio de *la sola fe*, algo que hizo que el cristianismo fuera en aumento con mucha rapidez y que estuviera siempre ligado a la idea de que había sido gracias a la intervención de Cristo respecto al antiguo pacto lo que había librado al hombre del mal moral. (El cristiano *surge* de un mundo regido por leyes civiles; en Rm, VI, 20-2 se hace mención de los diferentes estados de libertad que el cristiano puede tener en relación con las leyes civiles; el cristiano *sabe* -esta es una de las mayores ventajas frente al judaísmo- que su destino está guiado por la gracia divina, la cual realiza la justicia para librarlo del

278 GILSON, É., “El optimismo cristiano”, en *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Ed. Rialp, 1981, p. 131

279 ROSLER, A., “El enemigo de la república”, en HOBBS, T., *Elementos de filosofía. Del ciudadano*, Buenos Aires, Hydra, 2010, p. 95

280 *Ibíd.*, p. 85

281 Quizá podría aplicarse a la teología política judía la tesis expuesta en el tercer capítulo de *Teología política* de Schmitt, a saber, la secularización de los conceptos teológicos con fines políticos.

282 Del problema político del monoteísmo hablamos en «El problema teológico-político del mal».

283 *Ibíd.*



pecado; el cristiano está sometido a “la voluntad de Dios como soberano legislador”²⁸⁴, una voluntad absoluta que dicta unas leyes concretas que rigen en el estado post-adánico). Hubo de añadirse que el propio Cristo predicaría la obediencia a las leyes y sentencias no sólo de las predicadas y enseñadas por él sino también de las del Estado al que los cristianos pertenecían como ciudadanos. La significación de Cristo, partiendo de la teología política del judaísmo, permitirá el surgimiento de una Nueva Alianza en la que las consecuencias políticas (cívicas) de las leyes divinas están ligadas a la comisión (y redención) del pecado. La importancia recae, pues, en el principio del bien y del mal y en la prohibición -que expresa un acto puro de la voluntad divina²⁸⁵- impuesta al hombre en el Paraíso por Dios. La similitud entre la obediencia política y religiosa procede, pues, de “la potestad de *absolver* y de *ligar*, esto es, de redimir y retener pecados”²⁸⁶, poder que sólo Cristo ostentó y ostenta. Aquel que tiene fe en que JESÚS ES EL CRISTO²⁸⁷ ha cumplido los requisitos necesarios para la salvación, idea que estaba ya en Pablo. Agustín asume completamente esta doctrina, como hemos visto, y lo hace desde la insistencia en la elección inescrutable de Dios por medio de la gracia. La fe que recibe el hombre no es algo procedente de la propia voluntad; tampoco el bien que debe realizar la voluntad en la lucha contra el pecado puede ser posible si no hay una *fijación de la gracia* en la voluntad.

5. REPERCUSIONES DE LA LUCHA AGUSTINIANA CONTRA EL GNOSTICISMO

Pedro Damián, teólogo del siglo XI, había expresado en *Sobre la primacía de la santa simplicidad sobre la ciencia ensoberbecida* algunas reticencias hacia la filosofía, las ciencias y la influencia de ambas en la teología, pues para él la verdadera sabiduría, como dice el título de su obra, es la teología que no necesita de métodos ni medios como la filosofía para indagar sobre los temas que le son propios. Damián incluso cita allí la crítica agustiniana a la *curiositas*, concebida como un *desiderium oculorum*²⁸⁸.

En otro tratado aun más importante para lo que aquí nos ocupa -ya que tendrá grandes consecuencias sobre los teólogos franciscanos que recargarán las tesis sobre las que Agustín había argumentado-, Damián había llamado la atención *Sobre la omnipotencia divina*, planteando una cuestión que acabará con la teología medieval, a saber, “la cuestión sobre la conciabilidad entre los presupuestos necesarios para un conocimiento del mundo y el atributo teológico de la omnipotencia, que pugnaba cada vez más por ocupar un primer plano”²⁸⁹. Damián insiste sobre aquello que en san Anselmo está entre paréntesis y sin enfatizar: la voluntad libre y absoluta de Dios.

Sin haber suscitado los problemas que Agustín había tratado de solucionar con tal de no dejar todo el peso en la omnipotencia divina, y sin el gran sistema agustiniano ni los grandes tratados sobre los problemas que la teología cristiana debía solucionar para mantenerse a flote, Damián había recuperado “el esquema agustiniano”²⁹⁰.

Lo que en la Modernidad se premia a partir de Bacon es en Agustín una negación del poder de Dios frente al hombre y frente

284 GILSON, É., “Libre albedrío y libertad cristiana”, en *El espíritu de la filosofía medieval*, ed. cit., p. 131

285 Véase acerca del absolutismo de la libertad divina el comienzo del apartado que dedicamos a las “Repercusiones de la lucha agustiniana contra el gnosticismo”.

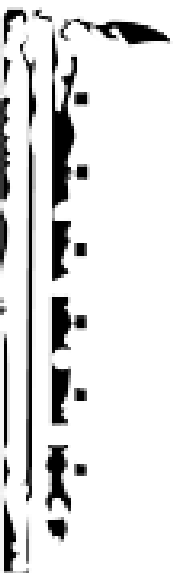
286 ROSLER, “El enemigo de la república”, ed. cit., p. 90

287 *Ibíd.*, p. 96.

288 BLUMENBERG, op. cit., p. 327

289 *Ibíd.*

290 *Ibíd.*, p. 328. Véase el apartado que dedicamos a “La relación de Agustín con el problema del mal” para un desarrollo del intento de agustiniano que quiso salvar el determinismo por la predestinación absoluta y la desconfianza en el mundo mediante la doctrina de la naturaleza del bien divino.



al dominio del mundo. El éxito del hombre mediante la ciencia en el conocimiento del mundo gracias a la existencia de leyes in-conmutables e in-conmovibles llevaría a la coartación de un Dios absoluto. Agustín había primordializado la plegaria, la sumisión, la preocupación por la salvación, antes que asumir una posibilidad mayor que la que suponía Dios en el control del mundo. Damián niega incluso que el procedimiento racional de la *dialéctica* como lógica junto a las propias estructuras del lenguaje pudiera servir al hombre para comprender, como se pretendía con las leyes del mundo, “las leyes absolutas del comportamiento con el mundo”²⁹¹.

La asunción de la imposibilidad de un conocimiento de estas leyes absolutas llevará al rechazo de un conocimiento sobre las leyes de la lógica. Puesto que Dios tiene la libertad de cambiarlo todo, era necesario prohibir el “hacer una mera separación entre los enunciados teológicos sobre Dios y los enunciados teóricos acerca de la naturaleza”²⁹². El punto que culmina esta idea es: al no poder constatar nada sobre Dios tampoco puede constatarse nada sobre la naturaleza. De ahí que la teología no pueda verse sometida a las *frivolidades mundanas de la filosofía*. “La teología tiene su propio lenguaje” y “el absolutismo tiene su propio ateísmo” son dos consecuencias que rompen con lo que había dado origen a la teología cristiana. Pero en Agustín la negación de la *curiositas* no había llevado a suprimirla porque todavía veía en ella la expresión de “una exigencia racional de autoafirmación que subordinaría las categorías teológicas al criterio de la posibilidad de relación del hombre con el mundo”²⁹³.

Entremos ahora a discutir cómo asumen Ockham y Scoto estos problemas para advertir después -puesto que ya hemos visto gran parte del pensamiento agustiniano respecto a ello- que en el teólogo de Hipona sí había un gran intento -si no definitivo sí al menos consecuente- de superación del gnosticismo. La investigación humana o racional sobre lo divino en Agustín no es negada, al menos no se suprime y se descarta como inválida para comprender la fe. Si Chesterton afirmaría que el catolicismo consiste, esencialmente, en comprender que hay cosas incomprensibles²⁹⁴, con ello no estaba yendo muy lejos del agustinismo. No hay en esa concepción del catolicismo una negación absoluta de la racionalidad humana y de las posibilidades que ésta tiene de comprender la divinidad²⁹⁵.

Agustín no niega por completo “la facultad de penetrar en la racionalidad de la creación”²⁹⁶, aunque conciba que, v. gr., el caso de los milagros sólo puede tener una explicación fundamentada en la voluntad divina: “El nominalismo no tenía, para cualquier pregunta sobre la razón y la intención de la creación, otra respuesta que el agustiniano *Quia voluit*”²⁹⁷. Agustín afirma que no es posible dar cuenta al completo de las razones por las que Dios ha creado el mundo. Pero en la argumentación del filósofo de Hipona no encontramos la arbitrariedad que Ockham atribuye a la acción di-

291 *Ibid.* Obsérvese que de este modo las dos obras que hemos citado de Damián están conectadas, al menos por la temática que propone el título.

292 *Ibid.*

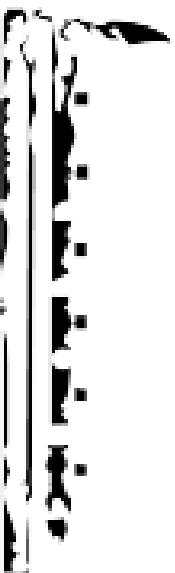
293 *Ibid.*, p. 329

294 Cf. CHESTERTON, G. K., *Autobiografía*, Barcelona, Ed. El Acantilado, 2003.

295 Una de las causas de ello consiste, como ya señalamos brevemente, en el apoyo que las investigaciones teológicas de Agustín tienen en las Escrituras, pues las citas son constantes en todos sus escritos y si hay algo en lo que va más allá de lo que la interpretación de las mismas revelarían nunca entra en contradicción con ellas. A partir de san Anselmo, sin embargo, la investigación absoluta racional sobre Dios que se propiciará en la Escolástica será negada dentro de ella misma; es decir, se negará mediante la razón -porque el Dios de Agustín ya no es el Dios de Scoto o de Ockham- que la razón pueda acceder a *los caminos del Señor*. Con ello no queremos decir más que no es el apoyo en las Escrituras lo que lleva al nominalismo tardomedieval a negar el escrutamiento del alcance de la libertad de Dios para con el mundo, sino argumentos que ya no cuentan con que Dios había muerto para salvar al hombre de sí mismo.

296 Cita de *La legitimación de la Edad Moderna* en WETZ, F. J., *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1996, p. 29

297 BLUMENBERG, op. cit., p. 147



vina, porque Agustín se reitera a sí mismo que está tratando de dar respuesta a controversias religiosas²⁹⁸. El doctor de la gracia trata, con la razón, de entender a Dios, pero lo hace siempre *dentro* de la fe; o, por decirlo de otra manera, intenta desvelar qué es Dios y la relación que éste guarda con el hombre desde la asimilación de la resurrección predicada por Pablo. En el absolutismo nominalista Dios puede eliminar inesperadamente, sin embargo, el mundo²⁹⁹.

Ello causa inseguridad e inestabilidad en el hombre; insoportabilidad por la inescrutabilidad. Hay una impredecibilidad de las acciones divinas por su ilimitabilidad, lo que conduce a su incuestionabilidad. El orden que había visto Agustín en la creación del universo deja de ser al final de la Edad Media una cualidad necesaria. Blumenberg llama la atención sobre la insistencia nominalista en la *creación posible de infinitos mundos*. El mundo no está hecho a propósito para el hombre. El Dios-Creador ve en su obra una expresión vanidosa su poder. El hombre no es el ser preferido de Dios. El hombre ya no puede proyectar, a ciencia cierta, el sentido de su existencia fuera de este mundo. La significación *únicamente* humana se ha perdido; todo se ha quedado en el *Otro* -extrañando. El racionalismo de la Escolástica ve en el nominalismo un relevo que imprevisiblemente resulta ser una contraposición, pues borra los presupuestos que habían hecho del hombre el centro del universo³⁰⁰. Desaparece la idea de que el hombre hubiera sido hecho a imagen y semejanza de Dios, algo que tanto en la primera como en los comienzos de la segunda Escolástica se había presentado como una garantía en cuanto a la relación entre la racionalidad humana y la divina³⁰¹.

Dios, que ha creado el mundo, ya no es responsable de él. No hay Providencia o Gracia del hombre hacia Dios. Concebido de este modo, Dios puede ser remplazado por el azar³⁰². El orden del mundo, en tanto que orden para el hombre, ha de ser creado por él mismo. El Dios providente del Antiguo Testamento ha dejado

298 *Ge. Cont. Ma.*, II, 29, 43.

299 Para contextualizar la influencia que ya hemos señalado del pensamiento agustiniano sobre la teología medieval tardía, diremos que en este periodo se sostiene la tesis de que el hombre no sea capaz de conocer a Dios, porque su racionalidad, con la que cree demostrar la existencia de Dios, en realidad es vana y, tal demostración, sólo vale *para el hombre, no para Dios*. En Agustín ya hay una explicación del mal del mundo en base al pecado: el hombre no está capacitado para conocer a Dios debido a su estado, en el que ha perdido la facultad de conocer a Dios y no llega a él sino es por la gracia. Esta idea volverá a recordarla Duns Scoto, pero radicalizará tanto la figura del Padre que el propio Cristo, en su sistema, irá perdiendo función alguna, puesto que se pondrá excesivo énfasis sobre el pecado, cuando en realidad éste había sido redimido por Cristo (con lo que se lograba el acceso a Dios y la ligación entre uno y otro: la *nueva alianza*). Agustín insiste sobre la figura del pecado y de la gracia, y de que ésta existe por la otra; es decir, de que el hombre, si no hubiera caído, podría levantarse ahora por sí mismo, y no necesitaría la ayuda divina (que la recibe también mediante la redención de Jesucristo), para realizar el bien. Scoto mantendrá el tono de la plegaria en el ámbito de la epistemología (no sólo de la moral) de modo que, según Blumenberg, llegará a borrar la figura de Cristo. Dios es libre y omnipotente. Tiene la capacidad de crear infinitos mundos. Su relación con el hombre no es la del padre-hijo, donde éste es cuidado por aquél, sino que el hombre no es más que una creación fruto de la omnipotencia de Dios, fruto del *quererse a sí mismo*.

300 WETZ, op. cit., p. 30

301 En Descartes hallamos también la huella de la autoafirmación humana. Vidal Peña, en su comentario a las *Meditaciones metafísicas* del filósofo francés (Alfaguara, Madrid, 1985), indica que su intento de conexión entre la racionalidad humana y la divina, al hacer un uso exclusivamente epistemológico -según la interpretación del pensador español- de los argumentos que prueban la existencia de Dios, está abriendo el camino al trascendentalismo kantiano de la razón pura. El trascendentalismo de Kant, pues, busca fundamentar la razón mediante la razón, donde ya no hay apelación alguna a algo que quede fuera de toda experiencia posible (la naturaleza), donde no entra en absoluto la moral ni la teología. Vimos también como Kant trazará, sin embargo, los caminos de una razón práctica donde intentará demostrar la existencia de Dios y del alma, una vez que los *ha sacado* en la *Crítica de la razón Pura* del ámbito del conocimiento teórico. En esta obra se encarga de criticar varios argumentos que pretender haber demostrado la existencia del alma y de Dios con un método científico (que apelaban a objetos metafísicos), y en los *Prolegómenos* hace explícito que algunas refutaciones van dirigidas explícitamente a Descartes.

302 WETZ, op. cit., p. 31



a tientas al hombre, quien tiene que responsabilizarse de su existencia y, como dirá Heidegger, emprender la tarea del cuidado³⁰³ [*Sorge*]. “El absolutismo teológico descarga indirectamente sobre el hombre el peso de su autoafirmación”³⁰⁴.

De esta manera se explica por qué el hombre moderno reactiva lo que en Agustín había sido catalogado como un vicio³⁰⁵ (en el sentido de que el conocimiento de la naturaleza hacía dejar de lado al hombre la necesidad de conocerse a sí mismo y, con ello, a Dios³⁰⁶), y que, al extremizarlo, había llevado al absolutismo teológico. En la modernidad se confía en la razón del hombre y la racionalidad del mundo que había sido perdida en la arbitrariedad de los actos divinos propugnados por el absolutismo nominalista. El mundo, después de la irrupción de la ciencia, es un lugar seguro; incluso el hombre llega a dominarlo. Ya no hay por qué acudir a la teología (que había desconsiderado la naturaleza); las ciencias son el camino que nos conducen a la afirmación del hombre ante el mundo. El hombre está en condiciones de hacer lo que durante toda la Edad Media había sido atribuido exclusivamente a Dios: Tiene el “poder de prever acontecimientos, de adelantarse a ellos, de cambiarlos o producirlos”³⁰⁷.

Tomás de Aquino fue acusado, en su recuperación del aristotelismo, de haber realizado una limitación filosófica a la *potentia absoluta* divina, puesto que reconocía como válida la demostración que Aristóteles había hecho de la “unicidad del mundo”³⁰⁸. La filosofía nominalista se apoyará en este decreto para realizar un libre uso de los principios cosmológicos escolásticos, después de que Duns Scoto hubiera seguido los pasos de Agustín y Damián.

Scoto afirma que existe una “posterioridad de las esencias con respecto a la esencia infinita de Dios. De todos esos posibles así engendrados, no hay ninguna con relación al cual se vea particularmente la libertad divina”³⁰⁹. Dios ha creado el mundo porque ha querido, y no ha creado más porque no ha querido³¹⁰ (si quisiera, podría hacerlo). Scoto basa su teología en la concepción de Dios como primera Causa; “dista mucho este ser impersonal del Dios vivo de la Escritura: *non potest probari Deum esse vivum*”³¹¹.

Para el teólogo escocés -según puede colegirse de la significación que da a la *plegaria* franciscana- la filosofía no es capaz de captar el verdadero ser; esta es la primera recusación de la traducción filosófica. La comprensión del estado caído del hombre marca a su vez en Scoto la comprensión de las doctrinas sobrenaturales. Según él, nos encontramos en un estado inmediatamente posterior a la creación y, sin la ayuda de la gracia divina, no hay una comprensión adecuada de la relación entre el ser mutable y el ser infinito; no podemos entender en qué consiste el *ser* de Dios.

303 HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, México, FCE, 2009, par. 199

304 WETZ, op. cit., p. 32

305 BLUMENBERG, op. cit., p. 324

306 *Ibid.* Hay un pasaje de las de las *Confessiones* en que Agustín señala esto, el cual aparece precisamente en una de las Cartas de Petrarca, quien había visto en Agustín un rechazo de la *mirada al exterior*. Agustín dice: “y los hombres van a admirar (*et eunt homines mirari*) las cumbres de las montañas, las olas enormes del mar, el dilatado curso de los ríos, las playas sinuosas de los océanos, las revoluciones de los astros, y no se acuerdan de mirarse a sí mismos” (*et relinquunt se ipsos nec mirantur*), *Conf.*, X, 8, 15. Esto expresa la idea de Agustín de que Dios, al contrario que para Platón, no ha creado el mundo a su imagen y semejanza; para el teólogo de Hipona sólo el hombre ha sido creado de ese modo. Esa es una de las razones por las que condena la cosmología y la astronomía, condena en la que Blumenberg ve la ruina de todas las ciencias. La importancia del *giro copernicano* (que tiene un significado eminentemente astronómico) repercutirá, según expresará Kant, en la matemática y en la física.

307 Cita de BLUMENBERG (p. 238, edición alemana) en WETZ, op. cit., p. 34

308 BLUMENBERG, op. cit., p. 159. Tomás de Aquino, no obstante, desarrolló la doctrina agustiniana del pecado y del libre albedrío de Dios. Gilson, É., “Libre albedrío y libertad humana”, en *El espíritu de la filosofía medieval*, ed. cit., p. 287.

309 GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, ed. cit., capítulo dedicado a Duns Scoto, p. 556

310 La omnipotencia de Dios, en términos políticos, superaba a la del Imperio y el Papado.

311 GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, ed. cit., p. 565



Agustín había hecho de la gracia la roca fundamental por la que el hombre no había desaparecido -porque el mal que le es propio lleva a la destrucción del ser mudable³¹²-, pero para el teólogo franciscano el pecado se ha interpuesto entre nuestro *querer conocer* y nuestra capacidad verdadera de conocer: entre lo que queremos conocer (Dios) y nosotros. Todos nuestros esfuerzos racionales han de verse desde la óptica del pecado y por eso explicar a Dios racionalmente es hacer que Dios sea menos de lo que realmente es. La noción de *absolutismo teológico* o voluntad absoluta de Dios³¹³ cobra en Scoto una de las piezas básicas de su concepción de la divinidad³¹⁴. Deja sin valor alguno la figura de Jesucristo, debido a una insistencia en el pecado del hombre.

Pero, en la base del cristianismo está, valga la redundancia, Cristo. No entender esto significa poner en tela de juicio la idea misma de Cristo. Al poner todo el énfasis en la *voluntad arbitraria y omnipotente* en la que ya había insistido Damián, se degenera la figura de Cristo.

La función epistemológica del Crucificado, a diferencia de la *consecuencia escatológica de su llegada*, consiste en permitir un acceso del hombre a Dios. Damián, sin embargo, no reconoce en el Padre ninguna posible aproximación humana. Agustín, al contrario que estos dos teólogos medievales, sí había seguido las palabras que Mateo dejó selladas como símbolo de la comunidad cristiana: “Pedid y recibiréis” (Mt 7, 7)³¹⁵.

El querer atribuir omnipotencia y libertad absoluta al Dios Creador hace que no haya un sentido en la historia que pueda ser calculado por el hombre. La Escolástica se distancia de la propia escritura al adoptar el aristotelismo. El rechazo de Aquino en 1277 por la Iglesia había tenido, pues, una intención clara. Scoto y Ockham, según se encarga de demostrar extensamente Blumenberg, acaban con las posibilidades del hombre, al acabar con el sentido de la salvación: “El absolutismo tiene su propio ateísmo y antropoteísmo”³¹⁶. El absolutismo niega la legitimación carte-

312 GILSON, “Libre albedrío y libertad humana”, ed. cit., p. 273

313 BLUMENBERG, op. cit., p. 148

314 En Agustín, sin embargo, Dios no crea arbitrariamente ni el mundo tiene un origen en una pura muestra de su omnipotencia. Según afirma en *De civitate Dei*, XII, 14, “de temporali conditione generis humani, quam Deus nec novo consilio constituerit, nec mutabili voluntate”. La creación del hombre no es fruto de una decisión que Dios toma al azar, improvisada, sino que la voluntad de Dios, como afirmará más adelante, no hay cambio de decisión. En ese libro número doce Agustín dedica varios capítulos a esta temática, y el teólogo de Hipona reafirma allí que las razones por las que Dios ha creado al hombre, sin embargo, nadie “puede llegar a conocer[las]”.

315 La concepción de Agustín de la omnipotencia divina y la ignorancia humana de sus actos tiene muy presente, como ya vimos, el Antiguo Testamento. En *Job*, en un primer momento Dios abandona al hombre; éste no puede saber las razones que tiene Dios para actuar de la forma en que lo hace. Al final de la obra, Dios se descubre ante Job, sin previo aviso, y pronuncia dos discursos. En el primero comienza dirigiéndose a Job “desde la tormenta” (Jb, 38, 1), al “modo antiguo de las teofanías de Yahvé, que manifestaba [así] su temible omnipotencia” (Nueva Biblia de Jerusalén, p. 863, ed. cit., nota a Jb 7:1). Job pecó de ignorante y Dios aparece para recriminárselo, primero a través de Elihú, y después a través de la propia presencia divina; entonces, tras esta revelación, Job *ve la luz*, entiende lo que ocurre. Sólo Dios es sabio y es el que da sabiduría los hombres; Dios permite que los hombres sean sabios, y esa acción de infundar sabiduría tiene siempre causa en Dios. Dios es el único sabio y el único que da sabiduría; porque el ser humano, sin Dios, no es nada: “¿Adónde te escondiste, Amado, y me dexaste con gemido? Como el ciervo huyste aviéndome herido; salí tras ti clamando y eras ydo” (Cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Poesía*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 249).

316 BLUMENBERG, op. cit., p. 179. En esta cita hemos pretendido recoger una idea clave de la *Legitimación de la Edad Moderna*, aunque, quizá no haya sido demasiado explícita. Lo que Blumenberg pretende establecer a partir de la aserción que hemos señalado es precisamente la consecuencia de la imposibilidad de superar el gnosticismo desde el pensamiento agustiniano: “la libertad cae del lado de una incurable destrucción, en el reparto de papel de la elección o la perdición se le adjudica, desde la perspectiva de lo *natural*, el papel de la parte contraria. Este dualismo es inmanente al sistema, no puede ni ser entendido ni asumido si la *confianza desnuda* que se presupone no incluye la certeza de la salvación, que sólo los *agraciados* pueden tener”. Véase el apartado “El libre albedrío” para un desarrollo de la mano del propio Agustín de su intento por haber salvado esto.



siana con las tesis de Lutero: el absolutismo teológico niega “ser lo *natural* -en el sentido de lo que no es producto de la gracia- y no lo racional y humanamente necesario, que se dé a sí mismo su fundamento”³¹⁷. La más importante consecuencia que de esto se desprende consiste en que no es posible negar el dualismo gnóstico.

En la medida en que se hace más grande la separación entre Dios y la criatura, ésta empieza a individualizarse y empequeñecerse. El acontecimiento central del cristianismo se obvia en la teología de Scoto, porque se centra excesivamente en el juego entre el creador y criatura, para insistir en los defectos de ésta. Este es el peligro de la teología *pura*, que no se sabe deudora de unos presupuestos morales y escatológicos.

La resolución del problema del mal que darán gnósticos como Marción, no es tan insensata aunque Agustín repita en numerosas ocasiones que aquella secta gnóstica maniqueísta a la que algún tiempo se adhirió sostenía un cúmulo de verdades que carecían por completo de sentido. Que este mundo que nos engendra en cuanto a la carne, sufrimiento, malestar, que nos arroja al escenario de la contemplación de la lucha entre el bien el mal, que no nos permite alcanzar una verdad definitiva, que este mundo, digo, haya sido creado de un modo que impide que el hombre se haya quedado en aquel estado en que existía antes del comienzo de la historia de las *dos ciudades*, y que, por tanto, sea el creador del mundo un Ser que no ha podido -como Marción expresará- hacer este mundo de forma ordenada y buena, no es algo que -aunque sí vaya contra el judaísmo y el cristianismo- entre en contradicción con una concepción racional de la creación. Pero un mundo cerrado y engañoso³¹⁸ como el nuestro no puede haber sido creado por un Dios que ha reservado para otro mundo la verdad y el bien. El intento de Agustín es el de acabar definitivamente -recuperando para sí el antiguo concepto de cosmos- con la idea de una creación no maligna³¹⁹:

La formació de l'Edat Mitjana no pot ser compresa més que com una temptativa de protegir-se definitivament contra la síndrome gnòstica. Extirpar el món, en quant Creació, de la negació del seu origen demiúrgic i salvar la seva dignitat de cosmos antic en el si del sistema cristià, aquest va ser l'esforç acomplert de sant Agustí a la primera escolàstica³²⁰.

Una vez salvada la explicación maligna del mundo, había que revelar de dónde venía el mal presente.

La lucha de Agustín contra el gnosticismo que había comenzado a crearse a finales de la Edad Antigua nos permite establecer al cristianismo y la teología de la Edad Media como una respuesta al dualismo entre el reino tenebroso y el reino de la luz, el cual Agustín tratará de rebatir en todos sus escritos antimaniqueos, algo que ya mostramos. Blumenberg no sólo establece una conexión entre finales del Medievo y los comienzos de la Modernidad, sino que ve a su vez que este paso entre dos épocas está enlazado con el gnosticismo de finales de la antigüedad clásica³²¹.

El gnosticismo, persistente sobremanera en ver en el cosmos no un todo ordenado sino algo inconsistente y precedero sometido a una dualidad, encontraba que el hombre pertenecía no al reino tenebroso del Dios-Creador, sino que su morada se hallaba en el reino de la luz -una información que había sido revelada por el Mesías-. Comprendemos ahora que el intento de unión entre platonismo y cristianismo -intento que en nuestro escrito estamos

³¹⁷ *Ibid.*

³¹⁸ BRAGUE, R., “La Galàxia Blumenberg”, en revista *Comprendre* II - 2000/1, p. 89

³¹⁹ Véase al apartado que dedicamos a “El mal y la creación del mundo”, en el que analizamos la concepción de la creación que Agustín contrapone a los maniqueos.

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ Wetz, *op. cit.*, p. 34



tratando de analizar- realizado por Agustín respondía a una necesidad de hacer del mundo un lugar seguro. Su empeño -el cual transferirá a la toda la Edad Media, según Blumenberg-, había sido liberar al mundo de la cualidad tenebrosa, maligna y perecedera que el gnosticismo le había atribuido. Pretendía, pues, “transferir la dignidad clásica al sistema cristiano”³²².

Al identificar al Creador y al Redentor que el gnosticismo había concebido como separados, Agustín había hecho que la maldad del mundo, si bien no desapareciera, no pudiera tener como causa a Dios. El Dios de Agustín es *el Dios de Abraham, Isaac y Jacob*, y también el Dios del Evangelio, el Dios de Pablo, el Dios que muere escatológicamente para que el hombre se salve; es decir, un Dios que es infinita bondad. Todo lo creado por Dios, si bien no forma parte de su condición eterna, sí que adquiere una parte de la bondad que él mismo tiene.

La creación había sido concebida con un fin, si se interpreta desde el Nuevo Testamento, algo que permite relacionarla con la libertad del hombre para *ganarse el cielo*. Agustín, pues, no negaba la existencia del mal en el mundo, pero lo carga sobre algo que, por su naturaleza, convertirá en insoportable. Carga sobre el hombre el peso del mundo y hace que él mismo vea necesario -con tal de salvar el orden universal que buscaba establecer- la existencia de la Gracia, pues si el hombre poseía bajo sí la responsabilidad de luchar contra el mal, no habría forma de realizarlo; es la gran paradoja (el hombre crea el mal pero no puede por sí mismo eliminarlo) solucionada mediante la doctrina de la gracia. La doctrina del pecado original tiene su correlato, pues, en aquélla. La respuesta agustiniana acerca del mal en el mundo hace al éste, como creación, intrínsecamente bueno. Esa respuesta tendrá enormes consecuencias para el gnosticismo³²³, pero no conseguirá, sin embargo, superarlo, debido a que el Dios que concibe Agustín “mantiene en sus manos las riendas del destino de los hombres”³²⁴, de modo que la responsabilidad del pecado y de la corrupción del mundo recaía -aunque el teólogo de Hipona trató de refutarlo por todos los medios- en el “propio origen primigenio de todas las cosas”³²⁵.

La argumentación de Blumenberg es, según se deduce, que Agustín había partido de unos presupuestos que denegaban de por sí una respuesta satisfactoria y superadora del dualismo maniqueo, debido a que no había logrado inhibir a Dios de la responsabilidad del porvenir del hombre. Cualquier respuesta basada, pues, en la omnipotencia divina, estaría condenada al fracaso, y de ahí que el gnosticismo recorriera toda la Edad Media y no fuera superado. Sólo cuando el propio absolutismo había puesto las condiciones para la autoafirmación humana³²⁶, pudo entonces, al eliminar cualquier instancia que se hiciera depender de algo que no cayera bajo la responsabilidad y poder del hombre, eliminar a su vez el dualismo. No existe dualismo posible cuando ya no hay Dios -fuera concebido o no como creador y redentor- del que se haga depender el sentido de la existencia del hombre. De ello se deduce

322 BLUMENBERG, *op. cit.*, p. 143, citado en WETZ, *op. cit.*, p. 36

323 Hemos de tener presente que, como vimos, Agustín había sido gnóstico. Las respuestas que él oferta, como se ha dicho en múltiples ocasiones, son siempre motivadas por problemas que el gnosticismo había asentado en su ser y de los que nunca podrá desprenderse. Visto así, comprendemos que el pensamiento de Agustín no puede extrapolarse del uso que hizo de la doctrina evangélica. El Doctor de la Gracia es ante todo y en primer lugar aquel que ve en el cristianismo la respuesta que él buscaba. Pero la pregunta -que no era cristiana, sino que había sido suscitada por el gnosticismo- a esa respuesta cristiana era previa en el pensamiento de Agustín. Su condición de *antiguo gnóstico*, que Blumenberg recalca, es primordial para entender toda su inmensa obra.

324 WETZ, *op. cit.*, p. 37

325 BLUMENBERG, *op. cit.*, p. 148

326 Véase a propósito de algunas derivaciones que pueda tener este término que, de forma más general y quizá con otras conceptualizaciones, han trabajado otros autores. Vid. el artículo de MUGUERZA, J. “La crisis de identidad de la filosofía de la identidad (una aproximación teológico-política)”, *Sistema* 36 (1980), pp. 19-36, donde el filósofo español se pregunta por el mito de la autoidentidad humana y lo compara con el mito metafísico de la identidad objeto-sujeto.



que el cristianismo, aunque había asentado las preguntas *humano-metafísicas* que el hombre moderno seguiría tratando de dar respuesta, no había sido sin embargo una respuesta efectiva al problema gnóstico que había surgido tras la deformación de la concepción cosmológica de la antigüedad clásica.

Agustín había instaurado una teodicea según la cual el progreso era la “disminución de los males del mundo”³²⁷. Si se perturbaba el gnosticismo mediante un argumento por el cual se hacía al hombre culpable del mal, el mal físico intrínseco a la creación sería entonces la representación de la justicia divina al no hacer el hombre el uso de la libertad esperado por Dios.

Hemos visto que esto suponía una *respuesta biográfica* de Agustín al dualismo maniqueo, según muestran las *Confessiones*; lo que ocurría es que, aun librando a Dios del peso del mal, el doctor de la gracia no podía negar su existencia y, aun situando su causa en las acciones, necesitaba buscar “un *equivalente* del principio *cósmico* del mal”³²⁸, es decir, necesitaba saber, una vez averiguado que era el hombre el que se corrompía, las razones cósmicas por las que el hombre era de hecho de tal modo. El pecado original -una explicación de segundo nivel al mal del hombre- ya existía antes de que cualquier hombre sumase fácticamente más imperfección a la creación. La redención de este mal del mundo habría de ser una respuesta que incluyera en sí misma que el hombre estaba capacitado para reducir “la punibilidad de su culpa”³²⁹. Es decir, la creación sufría un mal físico que sólo podía ser solucionado mediante la redención del mal moral. Blumenberg afirma que en la modernidad la concepción del progreso es justamente la contraria a la de Agustín; esto es, se exige la reversibilidad del condicionamiento establecido por él.

Para Kant sólo remediando el mal físico es posible que haya un hombre bueno. Agustín menciona numerosas veces en las *Confessiones*, haciendo valer lo aprendido en la carta a los *Romanos*, que la muerte había venido al mundo tras el pecado del hombre. El hombre al ser expulsado del Paraíso se da a sí mismo, por su libertad, la mortalidad. ¿Cómo había solucionado Pablo la mortalidad del hombre, tanto del judío como del gentil? Apelando a la Resurrección predicada por Lucas, compañero de fatigas. Es decir, haciendo un llamado a la creencia en la Gracia de Jesucristo, el verdadero mesías tan esperado en el Antiguo testamento.

Pelagio había predicado que el hombre por sus propias fuerzas podía ganarse la salvación, y Agustín dedica, como vimos, un libro entero -basado en múltiples citas de las epístolas de Pablo- a refutar esa tesis. Una exacerbación de la gracia había llevado a Agustín a ver en el sufrimiento -como así se trasmite en el libro de Job- un merecido castigo por el pecado cometido. El mal del mundo es visto, pues, “desde una óptica moral”³³⁰. Blumenberg critica a L. Strauss su concepción de la teodicea de Leibniz como una secularización de la agustiniana, debido a que afirma que el pensador de Leipzig había instrumentalizado el mal, había desvelado la Providencia y eliminado el secretismo; el mal que sucedía en el mundo estaba puesto al servicio de las leyes divinas, con lo que el hombre no tenía porqué actuar de forma que evitara el camino pensado por Dios. Actuase o no maléficamente, el hombre no contribuía ni alteraba en absoluto los planes divinos. La dimensión moral que era primordial en Agustín había dejado de tener relevancia.

En lugar de esto, Blumenberg ve en Leibniz no a un teólogo, ni si quiera en una versión secularizada, sino a un hombre *propriadamente moderno* que pretende salvar el “principio de la *razón*

327 BLUMENBERG, *op. cit.*, p. 61

328 *Ibid.*

329 *Ibid.*

330 *Ibid.* p. 63





suficiente”³³¹. Es, pues, una posición que dista de la teología de la gracia a la que había llegado Agustín.

Pero con Kant la razón subsana sus propios errores, los males del mundo serían compatibles en la modernidad con la existencia de Dios (justificada racionalmente por la teodicea o teología natural), porque, por el poder -expresado mediante la técnica- del hombre, no son la creación y la naturaleza las que tienen deficiencias por sí mismas, sino que el peso recae, como sucedía en Agustín, en las acciones humanas, lo cual llevaría a un nuevo tipo de gnosticismo ligado, como no, a un rechazo del mismo³³². Ese sentido moderno de culpa que trata de probar la inocencia de Dios disuelve a la propia teología “sólo para exonerar a su Dios en una medida aún mayor”³³³. En el fondo Blumenberg niega la tesis de un católico Schmitt porque con ella seguiría afirmándose el predominio del cristianismo; lo que sí asume Blumenberg es que Occidente no puede entenderse sin, por decirlo así, la Historia de la Iglesia debido a que ésta ha sido un correlato de la propia Historia de Occidente, ya que ha perpetrado en el hombre un sentido de la existencia que la Modernidad ha seguido necesitando cubrir.

Para Blumenberg la teodicea moderna no puede soportar el peso que asumía la teología medieval. Agustín justifica el mundo como creación y no como “algo que se ha de crear”³³⁴, y puede hacerlo -a diferencia de la teodicea moderna- porque “el único primer pecado, luego hereditario, fue cometido en un estado de libertad perfecta, por lo que la culpa puede ser también total”³³⁵, mientras que, al verse sometido a ese pecado, la libertad se ha disminuido y entonces, por consiguiente, no tiene siempre libertad para no incurrir en culpa. Una teodicea moderna que, según vemos, atribuye como Agustín la culpa del mal a las acciones humanas con tal de salvar la bondad e inocencia divina, “tendrá que ser la negación de su Omnipotencia”³³⁶, porque entonces el hombre habrá sido capaz de reemplazar algo que Agustín había visto como imposible, pues para él únicamente la gracia podía realizar el Bien.

Aquí es donde se inserta una de las tesis -que ya hemos explicitado- que Blumenberg desarrolla sobre el fracaso teológico de Agustín: el cristianismo no puede asumir la respuesta definitiva al gnosticismo. Lo que ocurre es que, del mismo modo que la teología medieval había legado a la Edad Moderna una serie de cuestiones que no podían ser asumidas ni respondidas, al cristianismo de los orígenes se le había aplicado de igual forma una coacción mediante la cual se pretendía acabar con aquello que el gnosticismo había hecho al pensamiento de la Antigüedad. Esto explica, por ejemplo, que Agustín no pudiera entender el Génesis -por mucho esfuerzo que pusiera en ello, como él mismo afirma- de forma literal (desde el platonismo).

Los Padres de la Iglesia dan una respuesta alegórica -no podía ser de otro modo- mediante las Escrituras a problemas ajenos a la procedencia de los propios textos bíblicos. Esta no era únicamente la tarea encomendada sino que también el cristianismo debía de “contraponer a las grandes especulaciones cosmológicas de la Antigüedad griega algo comparable tomando como base la historia bíblica de la creación”³³⁷. La doctrina del pecado original y la creación defendida por Agustín es en realidad es una respuesta a preguntas que, por decirlo así, no precedían como *problemas humanos* a esas respuestas, sino que eran fruto de lo que Blumenberg llama “generación primitiva espontánea”. El contenido de la

331 *Ibíd.* Como dejamos entrever más arriba, Kant asumiría en la *Crítica de la Razón Pura* la pretensión que Leibniz de fundamentar la razón teórica mediante la propia razón teórica, cosa que no podría ser posible, sin embargo, con la razón práctica, donde entraba en juego la existencia de Dios y del alma.

332 BLUMENBERG, *op. cit.*, p. 64

333 *Ibíd.*, p. 65

334 *Ibíd.*

335 *Ibíd.*, p. 66

336 *Ibíd.*

337 *Ibíd.*, p. 71

respuesta agustiniana al problema del mal con la que pretendía justificar la creación no estaba determinado por una necesidad sistemática³³⁸. Es más, es posible que Agustín estuviera dando respuesta a preguntas “todavía por precisar”³³⁹. Si en el periodo que cubre el paso de la Edad Media a la Edad Moderna no se aceptase la explicación agustiniana, la cuestión que pretendía resolverse -sin embargo- seguiría viva. Esto mismo había podido ocurrir con el cristianismo en el contexto helenista³⁴⁰.

Aquel trauma gnóstico que el cristianismo vivió en sus inicios y que se encarnó en las figuras que construirían la iglesia católica, haría nacer y triunfar la nueva fe que proclamaba -para asombro estoico- la resurrección de los muertos, y supondría a su vez, para su lamento, un perjuicio mucho mayor que el que habían sufrido sus fundadores. El gnosticismo anidaba, por tanto, en los orígenes de las ideas cristianas cuya infraestructura sería construida finalmente a través de los Dogmas, y supondría un peligro que consistía en la “clarividencia con que había puesto de su lado las mayores consecuencias que se derivaban de la sistematización de las premisas bíblicas”³⁴¹. Agustín, asumiendo la potencia que vio en el maniqueísmo, no pudo arrancar sus raíces, aunque sí aplacarlo. Ello hace posible que los conceptos modernos no sean un producto de la secularización como *trasposición* sino como “sustitución de determinadas posiciones”³⁴².

Esa dogmatización de la Iglesia que hemos señalado entronca con la voluntad que se percibe en toda la Edad Media de erigirse como sistema unificado que haga frente a los envites gnósticos. Salvar la creación en tanto que lo es de un mundo en cuya estructura y finalidad buscaba confiarse eliminando con ello no sólo su caracterización negativa hacia el hombre sino instaurándolo de nuevo propiamente como un *cosmos* había sido el esfuerzo que Agustín había realizado desde una integración “en el sistema cristiano”³⁴³ de la solución a ese problema. Lo más relevante para la Edad Moderna de lo que constituyó en Agustín la necesidad de construir un inmenso fortín de argumentos contra los maniqueos reside en “el precio que hubo que pagar por la eliminación del dualismo gnóstico en el seno del sistema medieval”³⁴⁴, ya que la caída de la teología medieval no puede entenderse sino ligada a esfuerzo de los primeros siglos del cristianismo por excluir al *gnosticismo como problema cristiano*. Tengamos en cuenta, no obstante, que en ese periodo pudo aceptarse el sistema gnóstico como acorde con la predicación evangélica, pero finalmente se lo combatió por la misma razón que surgirá la autoafirmación en la modernidad: la insoportabilidad del hombre frente a un mundo que, en el primer caso, supone la eliminación inminente (que en realidad no llega) de tal mundo impregnado del Dios-Creador maligno y, en segundo lugar, la arbitrariedad absoluta de un mundo en el que la posibilidad de que se eliminase impredeciblemente dependía de la libre voluntad de un Dios que no tenía en cuenta si el hombre padecía o no.

La salvación tanto en el primero como en el segundo caso había comenzado a carecer de sentido dentro de su sistema mismo; en el gnosticismo previo a la dogmatización de la Iglesia se había afirmado que sólo el Dios-salvífico devolvía al hombre su condición y no libraba del maligno Creador, cosa que era inadmisiblesi el hombre pretendía confiar en el mundo (borrar la insoportabilidad). Esto, a su vez, era precisamente lo que se perseguía en el seno de la Iglesia del siglo IV. En el absolutismo teológico la salvación se había

338 *Ibid.*, p. 72

339 *Ibid.*

340 “La recepción de la Antigüedad por parte del cristianismo y la asunción, en la Modernidad, de determinadas funciones explicativas del sistema cristiano son, en su estructura, procesos históricos en gran parte análogos”, *Ibid.*, p. 74

341 *Ibid.*, p. 124

342 *Ibid.*, p. 71

343 *Ibid.*, p. 128

344 *Ibid.*



borrado como presupuesto al no encontrar conexión entre un Dios que había creado este mundo como uno entre tantos otros, lo cual devolvía al cristianismo a las garras gnósticas al eliminar necesariamente la pretendida seguridad en el mundo. Pero la tesis de Blumenberg, como hemos hecho notar, incidirá en cómo un Dios-Uno no soportaría tampoco la eliminación del dualismo gnóstico.

El filósofo alemán defiende que la Modernidad es una edad legítima debido a que mantiene una continuidad con la problemática no resuelta por la teología medieval. El gnosticismo en la Edad Moderna surge porque -en la parte correspondiente a la teología agustiniana- no es resuelto por el periodo en que se fragua la Edad Media; es decir, el problema gnóstico y las polémicas que nacen con él hacen surgir a su vez las raíces de la Edad Media, impregnadas para siempre del intento de resolución del problema y sin el cual no habría tenido sentido el intento de establecer definitivamente el cristianismo.

Es intrínseco a la Edad Media -y ello la hace legítima- el problema del mal, que va ligado al cristianismo y cuya ampliación y asentimiento se encargará de realizar Pablo. Éste es el primero que trata de extraer de la doctrina de la fe las consecuencias que conllevaban sus premisas, y que hacían mantener en constante ebullición el problema no resuelto -en el cual consistirá, asimismo, la teología medieval occidental- al que se enfrentaría. Blumenberg ve la conexión entre gnosticismo y Edad Moderna en la superación de éste por medio del paso que va del absolutismo teológico a la autoafirmación humana, de donde surge la conexión con Pablo, Agustín y todos los grandes teólogos que dan una maltrecha solución hasta Ockham y Scoto, quienes debilitan del todo a la segunda Escolástica debido a las consecuencias de las premisas de los presupuestos de su respuesta a las tesis gnósticas, que, como vemos, seguían vivas hasta el final de la Edad Media. Ahí reside la razón de que la Edad Media no tenga sentido sin el cristianismo, pues aquélla surge debido a las respuestas no zanjadas por éste respecto al gnosticismo, que brotaría, desde los inicios hasta el final de la Edad Media, dentro de las encrucijadas cristianas.

El problema es suscitado por la voluntad de justificar el mundo. El mal en el universo no es asumido como el gran problema hasta la irrupción de la filosofía cristiana: toda la filosofía medieval occidental es un intento de dar respuesta mediante la bondad, la gracia infinita y el bien supremo al problema que se plantea en el Génesis sobre la creación. Al dar tanta relevancia a esta cuestión brota toda una forma de evitarlo y de justificarlo. Agustín lo justifica en el hombre; el gnosticismo lo justifica en el Creador. No hay gnosticismo en la Grecia del siglo V a. C. porque el problema del mal es secundario³⁴⁵, aunque tanto las respuestas agustinianas como las gnósticas tienen relación con el neoplatonismo (Plotino):

El gnosticismo, cuando utiliza el sistema neoplatónico, no se limita a ser una consecuencia del mismo, sino que cambia todo el reparto de papeles del sistema. El Demiurgo se convierte en principio del mal, en el contrincante del Dios trascendente de la salvación, el cual no tiene que ver con la creación del mundo³⁴⁶.

Una vez que Agustín elabora, como vimos en *Del Génesis contra los maniqueos*³⁴⁷, la teoría de la creación del mundo no a partir de una materia existente sino como surgimiento de la voluntad divina y nada más, él se encuentra con el problema de justificar al propio Dios, ya que había fundamentado la bondad del mundo en el libre albedrío divino. Dios crea al mundo sin fracaso alguno puesto que el mal, aunque viene de Dios (el mal físico), forma parte de las intervenciones modificadoras divinas “mediante las cuales se pone

345 *Ibíd.*, p. 125

346 *Ibíd.*, p. 126

347 Véase el apartado titulado “El mal y la creación del mundo”.



a la naturaleza al servicio de la justicia para con el hombre”³⁴⁸. Diferenciar entre este tipo de mal y su causa (la libertad del hombre) instituye a Agustín como el aparente vencedor en la lucha contra el gnosticismo, cuyo esquema había partido de la aceptación de la premisa que instituía la creencia en un *deus iustus* mediante la fe³⁴⁹.

La tesis de Blumenberg sobre la legitimación de la Edad Moderna tiende de un hilo cuya ruptura restaría el sentido impreso en toda la *Legitimación*: ve que Agustín ha hecho de la libertad un mal al cargar sobre el hombre todo el mal presente, lo cual lleva a que el doctor de la gracia no pueda sustraer de su argumentación al Demiurgo gnóstico³⁵⁰. Según vimos, hasta el año 395 aplaza Agustín una respuesta definitiva a eso que él mismo había visto que no podía eliminar sin perder coherencia en su argumentación. En principio, había trazado la respuesta a esta rémora alegando que el hombre no podría jamás hacer el bien si no fuera por la gracia de Dios, pero,

¿Puede el ser humano soportar la carga de tener que salir responsable por el cosmos, es decir, ser responsable de que no fracase el designio que Dios ha tenido con su obra? [...] La sobrecarga que pesa sobre el hombre no significa, para Agustín, más que un efecto colateral de haber descargado de tan terrible peso a su Dios³⁵¹.

El problema en Agustín es, pues, aquello que más tarde los pelagianos alegaran: en la adquisición del pecado original no interviene la libertad³⁵². Es esta una parte esencial del problema que lleva a Blumenberg a ver en Agustín un fracaso de la lucha contra el gnosticismo.

La doctrina de la predestinación³⁵³ tomada de *Romanos* aunaba en Agustín además la idea de que de la gracia únicamente se beneficiaban aquellos que habían sido ya preconcebidos en la *mente divina* como cobijadores de ella; todo el resto no eran sino la causa principal de la “corrupción del mundo”³⁵⁴. El dualismo gnóstico había sido eliminado por Agustín en aquel presunto mal que desordenaba el cosmos, pero no había podido sin embargo sustraerlo de la humanidad, cuya expresión se resumía en una segregación entre “los *llamados* y los *desechados*”³⁵⁵.

El intento de justificación de la bondad divina para con el hombre lleva a una tal doctrina de la predestinación que, por decirlo así, traduce (y no elimina) el dualismo gnóstico entre un Dios bueno y un Dios malo en una *humanidad buena* y otra *humanidad mala*. Agustín no logra, por tanto, evitar la corrupción del cosmos al preexistir una *fente maligna* que ha sido prediseñada, en una contraposición a la elegida, por Dios. Así, solamente un “principio primigenio de las cosas podía ser hecho responsable de un pecado *esas dimensiones* y con tales efectos universales; la *masa dammata* que es la humanidad no tendría sino que sufrir sus consecuencias”³⁵⁶.

No es posible eliminar la existencia de un Dios oculto en quien se han trasplantado los atributos propios del gnosticismo, “con su soberanía absolutamente incomprensible. Con él tendrá que vérselas la autoafirmación de la razón”³⁵⁷. Ello se deriva de que el pensamiento de Agustín supuso en la Edad Media una autoridad y fuente de reflexión que intentaba aprisionar en un mismo Dios los atributos que el gnosticismo acuñaba al Creador y al Redentor.

348 Blumenberg, *op. cit.*, p. 131

349 *Ibid.*

350 *Ibid.*

351 *Ibid.*, p. 132

352 MORIONES, F., *Teología de san Agustín*, ed. cit., p. 281.

353 La predestinación no tiene más posible explicación que los que se salvan lo hacen por la providencia y los que se condenan lo hacen por la justicia divina.

354 BLUMENBERG, *op. cit.*, p. 133

355 *Ibid.*

356 *Ibid.*

357 *Ibid.*



De libero arbitrio, como vimos, escrito fundamental en el que un recién convertido Agustín formula todos los argumentos que analizamos más arriba, llegaría con toda su fuerza y sería desarrollado en la Alta Edad Media³⁵⁸.

Schmitt se preocupa por resaltar la tesis principal de Blumenberg que incluye la afirmación de que, en el periodo que acabamos de señalar, las condiciones estimadas para la superación del gnosticismo se habían visto afectadas por una posición escéptica respecto a si Dios había creado el mundo “no para favorecer al hombre”³⁵⁹. La conexión del hombre con la trascendencia que se había explicitado con la aparición real de “el ungido” está sometida -quedando por debajo- en la teología tardo-medieval a la decisión dictada por la gracia divina junto a la concepción luterana de la fe, a la cual concibe como una *religación* del hombre que permite, una vez vislumbrada, dejarla marchar. No nos interesan las consecuencias que Blumenberg ve en todo esto -puesto que *nuestro* periodo no es el moderno, sino los comienzos de la Edad Media-; lo que es importante resaltar aquí es que el concepto de responsabilidad agustiniano será transfigurado -y los humanismos marxistas como el de Bloch nos sirven aquí de ejemplo- en una preocupación que carga al hombre con las consecuencias futuras del actuar presente³⁶⁰.

La célebre metáfora de la luz, que llega hasta Bacon -quien le dará la vuelta-, llevará a Agustín a aseverar que aunque es la filosofía la que le permite salir del gnosticismo, es también un don divino³⁶¹. Agustín llegará a la conclusión de: que es el pecado original el causante de la *curiositas*³⁶²; que la cosmología filosófica que buscaba la *regularidad* sería una expresión de la irreflexibilidad de la razón porque excluiría “la disposición libre y soberana de Dios sobre su creación como si se tratara de una autolimitación divina”³⁶³ (algo sobre lo que, como vimos, Damián volvería a llamar la atención); que hay un posible castigo eterno de los condenados³⁶⁴ y una felicidad eterna de los elegidos³⁶⁵ -según afirma en *De Civitate Dei*³⁶⁶- debido a la omnipotencia divina.

Con la preservación de los milagros frente a la admisión de que es la naturaleza conocida la que cambia cuando se produce un fenómeno que no había sido observado con anterioridad, Agustín expresa su rechazo a buscar la racionalidad en la naturaleza “por miedo a las implicaciones del derecho humano al conocimiento y a la exclusión del papel de la voluntad divina”³⁶⁷. El obispo de Hipona había tenido tan sólo la intención de conciliar la voluntad del Dios de las Escrituras con las alteraciones de la naturaleza³⁶⁸. Sobre las premisas agustinianas nacerá la necesidad de confiar en la legalidad de la naturaleza (la necesidad de *prescribirlle* leyes). La alusión hecha a su crítica a la *curiositas* ha sido necesaria para

358 Para un análisis de esta obra véase el apartado que dedicamos a “El libre albedrío”.

359 BLUMENBERG, *op. cit.*, p. 135

360 Aquí hemos pretendido poner de manifiesto toda la fuerza de los argumentos de Agustín -que vimos en los anteriores dedicados a su teología de la gracia, del libre albedrío y a la lucha contra el maniqueísmo- para acabar con el problema del mal como problema teológico, trasladándolo mediante la doctrina de la gracia al ámbito político. En efecto, la perennidad de la Iglesia y de la ciudad de Dios representa a una instancia superior donde sólo existe el bien, mientras que Roma y la ciudad del mundo constituyen el reino del mal. Matizaremos todo esto en el apartado siguiente donde dejaremos definidas las directrices y las conclusiones que forman parte de las ideas con las que hemos ido *tirando del hilo* durante todo nuestro escrito.

361 *Ibid.*, p. 311.

362 *Ibid.*, p. 314

363 *Ibid.*, p. 319

364 *Ibid.*, p. 320

365 SCHMITT, *op. cit.*, p. 127

366 XXI, 1-8.

367 BLUMENBERG, *op. cit.*, p. 321

368 Póngase especial atención en este dato. Además, no es casualidad que sea en el penúltimo libro de *De Civitate Dei*, titulado “el infierno, fin de la ciudad terrena”, donde Agustín deje ver con más fuerza las tesis que había ido desarrollando desde la temprana publicación de la obra *De libero arbitrio*.



ver otro de los grandes cimientos sobre los que se asienta el *absolutismo teológico*. Su argumentación sobre los milagros (aunque fueran de tipo natural) le sirve para obtener la conclusión de que Dios puede crear nuevas leyes que contradigan las establecidas por la ciencia, lo que lleva a la desconfianza en la ciencia por la *infiabilidad* de la naturaleza.

Algo que encontramos en su argumentación consiste en que ha realizado estos razonamientos para asimilar el Dios de la creación al Dios que cambia, después de ésta, las cosas que ha establecido. Con lo cual no hay posible digresión entre dos dioses, lo cual tiene como fundamento -como era de esperar- el libre albedrío de la voluntad divina. Aun más: sabemos que la escatología que vaticinaba el fin del mundo había sido ofrecida por el gnosticismo, pero Agustín, rechazando esto, rechaza a su vez que los milagros puedan ser parte del *plan* que el Dios redentor -que acabaría con el mundo creado- fuera ofreciendo como anticipaciones y mensajes de la inminente llegada del bien. Al contrario, son pruebas de que el Dios creador goza de libertad absoluta y de que la creación no va a ser cambiada porque resida en ella un principio tenebroso. Si hay Redención será, pues, a causa de que el hombre obligó a Dios a salvarle por *amor*.

Ya vimos que las razones de la crucifixión tenían que ver con la caridad absoluta. Otra cosa será, como indicaremos más adelante, la *rebelión política* que supondría la Cruz. Los césares del tiempo de Agustín verán en el cristianismo, tal como es presentado tras la argumentación anti-gnóstica, una oportunidad de asimilación más viable que la idea de que los milagros anunciaban el fin del mundo³⁶⁹, y, con ello, el fin del Imperio (sobretudo tras haber sentido cómo empezaba a debilitarse).

6. EL PROBLEMA TEOLÓGICO-POLÍTICO DEL MAL EN AGUSTÍN

Para que pueda verse con claridad el enlace del apartado anterior con el que ahora presentamos, podemos empezar por recordar que cuando vimos la controversia contra el gnosticismo maniqueo y la necesidad que tenía el teólogo de Hipona de apelar a una doctrina de la predestinación donde el dualismo procedente del gnosticismo se había transformado en un dualismo que Dios había proyectado en la humanidad, dijimos que eso había hecho -según los argumentos de Blumenberg- que Agustín hubiera engendrado una semilla que siglos más tarde florecería en forma de nuevo gnosticismo dentro del cristianismo.

Muchos han pensado que Agustín no pudo desprenderse del maniqueísmo. Agustín acaba, según esta interpretación, siendo gnóstico, debido a su doctrina de la gracia; los argumentos que mantiene propician las tesis gnósticas. El problema de la gracia y de elegidos nos haría concebir a un Agustín cristiano pero sin haber logrado acabar con el residuo gnóstico («recidiva gnóstica»). Como puede verse en *De civitate Dei*³⁷⁰, Agustín trata de fundamentar el dogma de la Trinidad, algo que los teólogos absolutistas que vimos en el apartado anterior parecían no haber a penas enfatizado. Que el cristianismo no sea trinitario acaba abatiéndolo en la lucha contra el gnosticismo (tanto en la dimensión teológica, que ya hemos visto, como en la dimensión política, que veremos a continuación).

A propósito de los análisis de Peterson³⁷¹ sobre el problema político del monoteísmo, vamos a considerar cómo Agustín había

³⁶⁹ BLUMENBERG, *op. cit.*, p. 324

³⁷⁰ XI, cap. XXIV-XXXIV.

³⁷¹ Para contextualizar lo que desarrollaremos, es necesario mencionar que Peterson había negado la existencia de problemas teológico-políticos en la teología, y Schmitt le había criticado que no hubiera visto que al extraer tales problemas teológico-políticos de la teología lo que hacía era introducirlos como problemas políticos. Agustín había negado la identificación entre lo político y lo sagrado; una



puesto una mayúscula vehemencia en el Crucificado, eje central de toda su teología. A través del tratamiento que hace de su significación podemos encontrar que el problema del gnosticismo y el del monoteísmo como problema político encuentran en Agustín una vía de solución que se fundamenta -en ambos lados del problema- en Cristo. Dijimos que a finales de la Edad Media la teología absolutista había extremizado la arbitrariedad de la voluntad divina; Dios ya no tenía necesidad razón alguna por la que entablar una relación *concreta* con el hombre.

Agustín había defendido que la gracia de Jesucristo era la mediadora entre el hombre y Dios. Vimos esto cuando hablamos del alcance y las consecuencias de esta idea en la comprensión que Agustín había tenido -por medio de Pablo- de lo que la nueva alianza que Cristo significaba en el contexto judío, alianza que permitiría afianzar definitivamente la relación que el Padre había entablado con el Hijo mediante la salvación por la fe³⁷². En este sentido, y a propósito del gesto que Agustín había realizado y que Blumenberg ha desarrollado, C. Schmitt afirma contundentemente que:

Agustín traslada la dificultad desde la divinidad a la libertad del ser humano creado por Dios y dotado de libertad, a una creatura que mediante la libertad que le ha sido conferida hace que el mundo de Dios, que no necesita la redención, necesite ser redimido. La creatura capaz de esto, el ser humano, demuestra que es libre no mediante sus buenas acciones, sino mediante sus crímenes. *La doctrina de la Trinidad envuelve la identidad del Dios creador y el Dios redentor en la unidad de Padre e hijo, que no son absolutamente idénticos, pero son «uno», de modo que un dualismo de dos naturalezas (Dios y ser humano) se convierte en unidad en la segunda persona*³⁷³ [Cristo es el Hombre y es Dios].

Carlos del Corral, en su obra *Teología Política, Una perspectiva histórica y sistemática*³⁷⁴, ha tratado de forma extensa el intento del entonces cardenal Ratzinger de conciliar la fe cristiana con las instituciones públicas y políticas, arguyendo argumentos que ya estaban en la teología-política de Agustín, sobretudo en su discusión con Eusebio de Cesarea. El ex-cardenal y actual papa ha afirmado que no hay en Agustín teología política alguna, “si por teología política se entiende la tendencia a sacralizar el momento político”³⁷⁵.

De civitate Dei fue la obra que más moldeó la mente medieval, según A. A. Maurer³⁷⁶. Agustín tratará de refutar en un célebre pasaje la teología varroniana, la cual se dividía en mítica, civil y natural. El teólogo de Hipona rechaza las dos primeras y acepta tan sólo esta última, que es la teología *physica* de Platón.

Varrón, con su triple división intentaba emborronar o difuminar todo lo posible la dureza y la realidad de la famosa diferenciación de Antístenes con la

concordancia de ambas instancias había supuesto, no obstante, la negación del gnosticismo. Sin entrar todavía en las tesis de Blumenberg al respecto (que distarían en gran medida de las de Schmitt, sobretudo por la eliminación que ve Blumenberg de la teología política y de la trascendencia en el panteísmo de Cusa y Bruno, lo cual llevaría a la ciencia y a la legitimación de ella por sí misma, expresado en el hecho de la negación de un Dios personal y, por tanto, de la autoafirmación en la que se es consciente de que todo lo proyectado en él había sido una búsqueda inconsciente que la humanidad había realizado de sí misma), podemos afirmar que para Schmitt no hay política sin teología. Había sido sobretudo Bacon el culpable de ello, quien quería instaurar un nuevo estado adánico que fuera equivalente a la *era de la ciencia y la técnica*. Para Blumenberg la teología política sí había sido eliminada tras la modernidad, gracias a la ciencia. Blumenberg cambia la teoría de la secularización -que permitía a Schmitt seguir manteniendo la teología política- por el consecuencialismo entre absolutismo teológico y autoafirmación humana entablado mediante el gnosticismo. Esta es la *liquidación científica* de la teología política.

³⁷² Véase la Conclusión que establecimos en el apartado “La doctrina de la gracia”.

³⁷³ SCHMITT, *op. cit.*, p. 129 (subrayado nuestro).

³⁷⁴ Valencia, Tirant lo Blanc, 2011 (*sub praelo*), cap. XXVII, 1.

³⁷⁵ *Ibid.*

³⁷⁶ MAURER, A., *Filosofía Medieval*, Emecé editores, Buenos Aires, 1967 (prefacio de É. Gilson), p. 21



idea de poder rescatar a los *dioses estatales*³⁷⁷ de la repudiación y de esta manera poder retener su antiguo *predominio*. La tricotomía teológica era realmente la solución aparentemente acertada a un compromiso, y ciertamente muy delicado en una época de escasa libertad política junto con unas grandes ansias de inmortalidad. Pero la solución varroniana chocaba con la mente de otros filósofos más puros y sin menos compromisos políticos y sociales, como eran los platónicos³⁷⁸.

Los platónicos no son para Agustín simples teólogos, entendiendo esta palabra en el sentido en que Agustín lo hace cuando critica “el éxito que han tenido los teólogos míticos y políticos”³⁷⁹. Para Agustín, los teólogos platónicos alcanzan el conocimiento de Dios, porque ellos -como afirma en *De Civitate Dei*- comprendieron que Dios es “Animam motu et ratione mundum gubernantem”³⁸⁰.

Toda la teología varroniana que Agustín refuta no es más que un intento de dar razón de las manifestaciones externas a la divinidad, de “una personificación de los dioses en las fuerzas de la naturaleza”³⁸¹, que tiene que ver, como puede apreciarse, con el panteísmo estoico. Una de las características generales que poseía todo el sistema pagano consistía en considerar a la divinidad como una “transposición o explicación de las cosas de este mundo y no en su misterio personal o naturaleza íntima”³⁸². En la teología agustiniana, sin embargo, la introspección es el principio por el cual se halla a Dios.

También encontramos, de modo mucho más reciente, una confrontación a la teología política de Agustín en la que ha desarrollado C. Schmitt. Ambas concepciones se diferencian por varias razones. En primer lugar, la distinción que hemos observado sobre los tres tipos de teología proviene de Panecio de Rodas, quien tiene un concepto de esta ciencia divina *politiké* (“que puede tener su máxima expresión en el culto oficial a los Emperadores”³⁸³) harto diferente del que presenta Schmitt en 1922 con su obra *Teología Política*, cuyo contenido hará entrar en conflicto con el ya mencionado E. Peterson y con Blumenberg³⁸⁴. Sabemos que la relación que han trazado unos y otros entre política y teología dista a causa de las consecuencias que tienen en otras esferas, como la filosofía. Este es el tópico que presenta Blumenberg cuando dedica un capítulo de su *Legitimación de la Edad Moderna* a realizar, por un lado, una crítica general de la concepción que Schmitt guarda de la teología política y, por otro lado, una crítica particular a la primera y segunda parte -esta última aparecida tardía e inesperadamente de su *Teología Política*. Como ya hemos indicado, Schmitt centra sus análisis de las relaciones entre teología y política alrededor del

377 Subrayado nuestro.

378 OROZ, *San Agustín: Cultura clásica y cristianismo*, ed. cit., p. 82

379 *Ibid.*, p. 83

380 *De Civitate Dei* VIII, 1.

381 OROZ, *op. cit.*, p. 84

382 *Ibid.*

383 D'ORS, A., “Teología política: una revisión del problema”, *Revista de estudios políticos*, N° 205, 1976, p. 42. D'Ors da una definición más o menos concisa de lo que diferencia concretamente a la *teología política* propia de Agustín y la teología política propia no sólo del pensamiento schmittiano sino de todos los autores que han reflexionado contemporáneamente sobre ella: “cuando hoy hablamos de «teología política» nos referimos a un planteamiento más concreto de la fundamentación tomada de la ciencia de la divinidad para justificar determinadas formas políticas contingentes, y no a cualquier manifestación de apoyatura de lo político en lo sagrado o cualquier forma político-religiosa mixta o mixtificada”.

384 A nuestro juicio, hay una aserción de Kant en la *Crítica de la Razón Pura* que ejemplificaría el kantismo de Blumenberg frente a Schmitt: “Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella. Pero la *religión* y la *legislación* pretenden de ordinario escapar a la misma. La primera causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público y libre”. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Taurus, 2010, A XII, nota k.



concepto de soberanía³⁸⁵ que funciona en una política desteologizada³⁸⁶.

La interpretación a la que Schmitt da cabida parte de ciertos presupuestos, entre ellos, el criticado por Blumenberg. Tal supuesto afirma que *todos los conceptos más pregnantes de la moderna doctrina del Estado son conceptos teológicos secularizados*. Blumenberg dedica, antes de centrarse en el problema que esta definición suscita, varios párrafos a ejemplificar o aplicar esta tesis mediante la *traducción secularizada* de varios conceptos que han jugado un papel primordial en la teología medieval a conceptos propios de la política y jurisdicción moderna. Una de esas *secularizaciones* es mencionada por el propio Schmitt, haciendo de ella un eje de la política moderna: el concepto de omnipotencia divina es para el jurista alemán el “fondo teológico de la Monarquía”³⁸⁷.

Como sabemos ya, Blumenberg encuentra en ese concepto el fondo teológico de la autoafirmación humana. Ese concepto -el de omnipotencia- juega un papel substancial en el recorrido que hemos planteado en nuestro trabajo. El concepto de *voluntad divina*, en varias formulaciones, aparece con fuerza en los textos agustinianos que hemos analizado. Si -como haremos- nos centramos en algunos puntos argumentativos de la teología política de Schmitt, con ello pretendemos seguir prefigurando la parte del pensamiento agustiniano que hemos hecho objeto de nuestro estudio. En la reflexión sobre la teología política agustiniana que veremos a continuación nos hemos centrado en algunos autores -algunos de los cuales ya hemos tratado brevemente- cuyo pensamiento sobre Agustín ha abarcado un amplio número de temas. Aquí nos centraremos y desarrollaremos -siguiendo la interpretación que venimos haciendo- algunos puntos que resultan muy significativos para entender el problema teológico-político del mal en Agustín. El pecado original es el eje tanto de la teología medieval en la que se centra Blumenberg como de la monarquía absoluta de la que habla Schmitt. Orden divino y *pesadumbre* humana van de la mano -si no quiere caerse en contradicción gnóstica- en ambas caras de la moneda.

La teoría política de Agustín tiene como característica principal la subordinación de la política a la religión, rasgo notable puesto que tal teoría política se encuentra a medio camino de Roma y el Medievo. *De civitate Dei* es una expresión de su *voluntad de querer* entender la política a la luz de la teología cristiana, y ello lo sitúa lejos de la reflexión que es propia de la teoría política romana, lo cual permite ubicar al teólogo de Hipona dentro de una línea de pensamiento que él mismo inaugura³⁸⁸. En su reflexión hay un cambio respecto a la teología política procedente de las teorías que

385 La teología política de Schmitt presentada en la primera versión del escrito de 1922 se reduce, como es sabido, al problema de la soberanía en el Estado, es decir, a la Edad Moderna.

386 Hallamos ya una desteologización de la política en Marsilio de Padua, para quien la ley humana no se dirige a otra cosa que a las leyes humanas, valga la redundancia. Las consecuencias del aristotelismo desarrollado por Marsilio tienen que ver con la innecesariedad del propio pensamiento aristotélico. Marsilio había defendido que la forma de vida suprema era la contemplación, pero no la forma de vida que hacía que la mayor preocupación fuera la política y su cumplimiento. Sabemos las razones por las que Hobbes escribe *De corpore* y no *De anima*, a diferencia de Aristóteles. En el Estado moderno, la importancia se da al bienestar del cuerpo y no al cuidado del alma. También es Hobbes, cuya obra ha sido estudiada profundamente por Schmitt, quien contribuyó al *cierre de las fronteras*. La tarea a la que Agustín había dedicado toda su obra, a saber, a la de la conformación y fundamentación de un pensamiento cristiano en el que quedase asegurada la continuación de la Iglesia católica, vemos como al final de la Edad Media y en el Renacimiento va perdiéndose poco a poco, debido a la recuperación -y a una interpretación descontextualizada- de las obras éticas y políticas de Aristóteles. La obra inmensa agustiniana que trataba de conciliar ambos mundos, a saber el del cuerpo (la ciudad terrenal) y el del alma (la ciudad celestial), verá en la *Política* y la *Ética* de Aristóteles una contradicción. Cf. PADUA, M. de, *El defensor de la paz*, Madrid, Tecnos, 2009.

387 D'ORS, *op. cit.*, p. 43

388 ARCE, J., “Roma; civitas Dei”, en Vallespín, F. (ed.), *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 211



surgieron dentro de los centros mismos del poder romano; diríamos, pues, que su teología política no sacraliza el poder político sino que legitima el poder político tras su comprensión desde una visión que entiende la *civitas* terrenal como un mundo perecedero y donde es patente el egoísmo que en la *civitas Dei* no existe, pues en ésta únicamente el mensaje de Cristo sobre el amor (y el perdón) al prójimo y el amor a Dios son las leyes que deben cumplirse.

El teólogo de Hipona anticipa de este modo el recorrido que trazará la teología política medieval occidental; no es posible separar toda su reflexión política de la historia de la caída del Imperio romano³⁸⁹. Si la reflexión política no está presente en sus primeros escritos ni durante los años inmediatos a la conversión al cristianismo -años que dedicará a las polémicas teológicas que proseguirá hasta el final de su vida-, entendemos que es debido a que es justo a partir de su nombramiento obispo de Hipona (396 d. C.) cuando comienza a tener la necesidad de responder a los problemas políticos que implican a la Iglesia, una vez que había sentido como *desde dentro* de la institución todo lo que ello arrastraba. La Iglesia era una institución política, pero que no podía, sin embargo, someterse a las leyes de un pueblo; no podía estar legislada por las mismas leyes que regían el Imperio romano.

La teología política cristiana de Agustín pretende, pues, establecer al *Espíritu* como una instancia de poder superior a todas aquellas que puedan surgir del poder político³⁹⁰. Agustín ve en el desarrollo del poder político de los pueblos la intervención de Dios, que es quien los ha conducido. La historia moral de los pueblos se relaciona con la historia política que han seguido, en tanto que es el amor que los ha fundado lo que los dirige, sea un amor que los relaciona con la *ciudad celestial* o sea un amor que los entierra en sí mismos en forma de egoísmo. Las formas de gobierno de cada pueblo proceden del plan que Dios ha tenido para ellos; plan que, debido a la condición humana -en la que insistimos cuando desarrollamos su concepción del pecado y del mal que engendra el desvío de la voluntad-, resulta incognoscible al hombre. Todo poder legítimo que se halle en un pueblo debe proceder no de una sacralización autoritaria sino del mismo Dios³⁹¹. El dominio que pueda haber tenido el imperio romano sobre otros pueblos, si no ha sido concedido por Dios, no es legítimo. Por eso, en la *civitas Dei* el que domina es Dios, no unos hombres sobre otros.

En la legitimación de un poder político terrenal siempre debe intervenir la providencia divina. En Agustín, la conexión entre su teoría metafísica y teológica de la libertad que da respuesta al mal en el mundo, por un lado, y su teoría política de la libertad, por otro, se encuentra en que, una vez que Dios ha legitimado el poder político y la forma de gobierno de un pueblo, el ejercicio de ese poder corresponde al hombre. La responsabilidad también juega un papel importante en la teoría política de Agustín³⁹². La exculpación que trata de realizar en *De civitate Dei* -asumiendo las premisas mencionadas-, sin embargo, resta al cristianismo la culpa de la caída del Imperio romano porque la responsabilidad reside en cada acto concreto de un hombre. Aunque Agustín apela al plan divino como causa de los actos concretos de los hombres, ello no hace que el conjunto de la cristiandad -y también, por tanto, la doctrina que la ha constituido- sea culpable del mal del Imperio romano³⁹³.

Agustín también realiza -como volveremos a mencionar cuando recurramos a Schmitt para explicar las implicaciones agustinianas de la teología moderna- una clara separación entre el Imperio romano y la Iglesia, pero el cristianismo es compatible y, es más, contribuye a la construcción y defensa del Estado (una defensa que

389 *Ibid.*, p. 212

390 *De Trinitate*, IV, 7 y V, 14,15.

391 ARCE, J., "Roma; civitas Dei", *ed. cit.*, p. 213

392 *Ibid.*, p. 214

393 *Ibid.*



es a la vez ley cívica primordial de todo ciudadano perteneciente al Imperio).

De este modo, Agustín no hace incompatible la institución sacramental con la institución política, a la Iglesia con el imperio, sino que más bien establece una relación de aportación mutua, siempre ateniéndose a la condición y naturaleza que cada una ostentan.

Joshua S. Wirtshafter recoge un breve resumen sobre la teología política de Agustín que el propio obispo de Hipona describe en el libro XIX de *De civitate Dei*:

While this Heavenly City, therefore, is on pilgrimage in this world, she calls out citizens from all nations and so collects a society of aliens, speaking all languages. She takes no account of any difference in customs, laws, and institutions, by which earthly peace is achieved and preserved—not that she annuls or abolishes any of those, rather, she maintains them and follows them (for whatever divergences there are among the diverse nations, those institutions have one single aim—earthly peace), provided that no hindrance is presented thereby to the religion which teaches that the one supreme and true God is to be worshipped. Thus even the Heavenly City in her pilgrimage here on earth makes use of the earthly peace and defends and seeks the compromise between human wills in respect of the provisions relevant to the mortal nature of man, so far as may be permitted without detriment to true religion and piety. In fact, that City relates the earthly peace to the heavenly peace, which is so truly peaceful that it should be regarded as the only peace deserving the name, at least in respect of the rational creation; for this peace is the perfectly ordered and completely harmonious fellowship in the enjoyment of God, and of each other in God³⁹⁴.

Este pasaje nos incumbe por la relación que trazaremos más adelante entre paz (política), gracia (teología) y proclamación de la resurrección (teología-política), mediante la creación de una nueva alianza rechaza por el judaísmo que es creada a partir del perdón de los pecados, de la ley de la caridad y del intento de superación de la gnosis. En el seno de todo ello reside una respuesta al problema del mal. Como ya vimos, en la exégesis que Agustín realiza del Génesis, el pasaje de la creación del mundo constituye uno de sus principales centros de atención.

La articulación que esto tiene con su concepción de la historia moral y de la historia civil del hombre radica en que desde el origen de la historia del hombre ha habido dos ciudades³⁹⁵, la del amor al prójimo y la del egoísmo, que han caminado entremezcladas. Agustín ve una plasmación histórica de ambas en la Ciudad de Caín y en la Ciudad de Abel. La primera es gobernada por las reglas políticas y morales del pecado, mientras que la segunda es la propia ciudad o comunidad cristiana³⁹⁶. La división existente entre las dos ciudades corresponde a la concepción agustiniana de la historia moral del hombre, la historia de su caída y de su redención, la historia del pecado y de la gracia. La causa de la disidencia entre la ciudad terrenal y la celestial reside, pues, en la caída; surge en la escisión entre la libertad del hombre para hacer el bien y el condicionamiento por el pecado a hacer el mal. El comienzo de la historia del hombre se sitúa en la comisión del pecado y en la expulsión del Paraíso. El origen de las dos ciudades responde a la secesión moral entre el hombre libre y el hombre caído. Según indica Wirtshafter, el pasaje en que el hombre aparece felizmente en el Paraíso es un punto de reflexión de Agustín a partir del cual construye su teología política:

His exegesis of the Garden Story in the Book of Genesis paved way for the development of his political theology. Discerning the degradation of human nature from its original social state to a lower, sinful political state, Augustine shows that political structure is not natural to this world, but rather a byproduct of Adam's original sin. Nonetheless, in the present, politics are effecti-

394 *De civitate Dei*, XIX, 17, citado por WIRTSHAFTER, J. S., *Augustinian Political Theology: from De Civitate Dei to the 20th Century*, Religious Studies Department, 2011, pp. 95-96

395 La fe en la resurrección de Jesucristo sería parte del conjunto de causas que crearían la ciudad de Dios. Cf. *De civitate Dei*, XV, 18.

396 ARCE, "Roma; civitas Dei", *ed. cit.*, pp. 212-213



vely natural. It is important to see human nature as it is now as a product of sin because it allows us the opportunity to monitor our corporal selves for earthly peace in a similar context to the way we monitor our spiritual selves for heavenly peace³⁹⁷.

A propósito de esta concepción que Agustín tiene del Paraíso, Hernando Nieto ha señalado la importancia que Strauss y Schmitt han dado a la dimensión metapolítica, presentando -para trazar dicha relación entre el teólogo de Hipona y estos dos autores- el camino que la teología política ha seguido hasta llegar al propio Schmitt³⁹⁸.

La historia de la teología política emerge en el instante en que se acepta que la revelación es posible; que Dios se allegue al hombre permite entablar un orden sagrado del que puede hacerse un uso legítimo (o ilegítimo) en el gobierno político. Para H. Meier, es concretamente *la fe* en la revelación lo que inicia la tradición de la teología política³⁹⁹. Según indica, ese comienzo reside en lo relatado en Génesis 3, 14-15: Yahvé condena a la Serpiente (a la que Agustín identifica con la herejía maniquea) por haber engañado y convencido al hombre para que probara del árbol de la ciencia del bien y del mal. C. Schmitt, en su obra *El Concepto de lo Político* y también en *Theorie des Partisanen*, señala que la contraposición entre enemigo y amigo es la esencia de la teología política de Romanos 9-11⁴⁰⁰, lo cual está relacionado con que en el Génesis se establezca esa contraposición teológica que hemos señalado -clave de la teología paulina y la agustiniana- entre el bien y el mal⁴⁰¹, entre la Serpiente y Dios⁴⁰².

En el Génesis se dan indicios, pues, de una teología política cuando se incide sobre la posibilidad de que la lucha entre el bien y el mal pudiera tener un fin⁴⁰³. El párrafo en concreto en que ello se insinúa es: “Yo pondré enemistades entre ti y la mujer; y entre tu raza y la descendencia suya: *ella quebrantará tu cabeza, y andarás acechando su calcañar*”⁴⁰⁴. Desde una interpretación cristiana de este pasaje, la mujer aludida podría ser *tu Católica*⁴⁰⁵ o la propia comunidad de Cristo que combatiría contra el mal, lo que llevaría a pensar, según Meier, que al existir la revelación de Dios existe necesariamente también la rebelión contra Dios (si existe el bien, también necesariamente existe el mal⁴⁰⁶): “Allí donde la revelación no despierte la fe entonces despertará la rebelión”⁴⁰⁷.

Esto nos permite comprender la teología política iniciada en el Génesis y sus efectos inminentes señalados (la lucha entre el bien y el mal, entre el amigo y el enemigo, entre Dios y la serpiente). Hernando Nieto explica que la política puede encarnarse como combatiente acérrima del mal, acudiendo para ello a la carta de Pablo a los tesalonicenses, donde el apóstol sitúa en el mismo pla-

397 WIRTSHAFTER, *Augustinian Political Theology*, ed. cit. p. 96

398 HERNANDO NIETO, E., “¿Teología Política o Filosofía Política? La amistosa conversación entre Carl Schmitt y Leo Strauss”, *Anuario de teoría política*, Nº. 2, 2002, p. 97

399 MEIER, H. *The Lesson of Carl Schmitt, Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, Chicago University Press, Chicago, 1998, p. 66 citado en *Ibíd.*, p. 98

400 Jacob Taubes le contradice alegando que Pablo usa la palabra «amado» para referirse a que la historia del amor entre Dios y el pueblo judío es más antigua que la que tienen los cristianos por medio del mesías. Desarrollaremos esto más adelante. Cf. VVAA, Epílogo a Taubes, *La teología política de Pablo*, p. 138.

401 Como hemos señalado, el Génesis es uno de los libros bíblicos más importantes para entender la teología de Agustín.

402 La teología política del Génesis y la lucha agustiniana contra el gnosticismo están relacionadas por medio de la concepción del dualismo entre el bien y el mal.

403 BALAKRISHNAN, G., *The Enemy, an Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, Verso, London, 2000, p. 57 citado en HERNANDO, *op. cit.*, p. 99.

404 Gn 3, 15 (subrayado nuestro).

405 Expresión con la que Agustín hace referencia, v. gr. en las *Confesiones*, a la Iglesia católica.

406 Véase cómo Agustín concibe la relación entre el mal y el bien en el apartado “El mal y la creación del mundo”.

407 MEIER, *The Lesson of Carl Schmitt*, ed. cit., citado en HERNANDO, *op. cit.*, p. 99



no beligerante a la Iglesia, el emperador y el Estado. Pablo alude, en II Ts 6-7, al *Katéchon*⁴⁰⁸ (o sello), cuya aparición inhibiría (sellaría) la manifestación del Anticristo⁴⁰⁹. El debilitamiento del *Katéchon* conllevaría la decantación del mal hasta la segunda venida de Cristo (Ap 22, 20).

Agustín había tratado de restablecer la presencia del orden en el cosmos, según vimos, y ello toma contacto con el principio de la teología política que se manifiesta “en la presencia del orden y del desorden que coexisten en una forma de relación de opuestos o contrarios pero que sin embargo no genera caos (*complexio oppositorum*)”⁴¹⁰. El establecimiento del bien y del orden que Pablo señala en *Tesalonicenses* enlaza, de una parte, con la restitución de la relación que para Agustín deben entablar el orden teológico y el orden político para mantener la *paz*, y, de otra, con la habilitación de un orden teo-cosmológico por medio de las instituciones políticas. El mal, representado por la Serpiente, es un peligro para el orden del universo.

En Schmitt no hay una admisión total -y eso algo que evita, como veremos, cuando critica a Peterson- de la doctrina agustiniana del pecado original. Es incompatible con su teología política, puesto que, según él, el gobernante tiene la potestad de solucionar -sin apelar a la gracia- el problema de la naturaleza del hombre⁴¹¹. Lo que el jurista alemán llama «estado de excepción» y «decisionismo político» tiene que ver con el orden teológico político que señalamos más arriba y su relación con el problema de mal: la concepción del soberano (“aquél que decide sobre la excepción”⁴¹²) de Schmitt tiene que ver con su asimilación de la caída, después de la cual el hombre se encuentra en un estado *solamente* débil. Schmitt entiende que el misterio de la excepción (y también el de los milagros) manifiesta la inestabilidad -por la incertidumbre- de la supervivencia del Estado e incluso el orden establecido por la creación del mundo⁴¹³. Schmitt propone la excepción del soberano (al modo del Leviatán hobbesiano) para salvaguardar el orden político y el orden del mundo. Puesto que el mundo es peligroso desde que Adán no hiciera un buen uso de su libertad, el soberano y la excepción vienen a representar al propio *Katéchon* para establecer el orden (no absoluto) político y teológico, puesto que el mal que el hombre ha cometido desde el comienzo de la división de la historia en las dos ciudades de las que habla Agustín no desaparece.

A este respecto es útil hacer notar que Cristo no vino para establecer la justicia y el bien en el mundo terrenal, sino para ofrecerla de forma plena en la ciudad de Dios. La escatología cristiana de la que bebe Agustín es imprescindible para comprender que cuando

408 Según señala A. d`Ors, este concepto también es objeto de estudio por parte de Peterson, pues en *Die Kirche* afirma que la Iglesia “ha venido a ocupar el lugar que hubiera tenido el «Reino» histórico de Jesucristo si el pueblo judío se hubiese convertido en pleno. La resistencia de los judíos habría retenido la venida del Reino de Cristo, y, en ese sentido, habría actuado como *Katéchon*”. D`ORS, *op. cit.*, pp. 45-46. Nótese aquí ya la impronta de Agustín en este teólogo. A diferencia del planteamiento que puede colegirse de la argumentación de Schmitt, entiende que podría haber sido la Iglesia -y no la el poder político del Estado- el que habría cumplido la función de *Katéchon*, permitiendo así la realización del Reino de Dios en forma de Reino terrenal histórico. Peterson escribió *Die Kirche* cuando aun profesaba la fe evangélica, que poco tiempo después cambiaría por la católica. En esta obra es patente su interés por los problemas políticos de la Iglesia, como puede verse.

409 HERNANDO, *op. cit.*, p. 100

410 *Ibid.*, p. 101

411 Esa es la diferencia que veremos con Agustín, no requiere de una legitimación divina, de ahí su apoyo al régimen del Tercer Reich, al que se adscribe por razones antisemitas, según Taubes (el catolicismo es siempre antijudío. Ello no significa, sin embargo, que Schmitt rechazo el dogma del pecado original. Schmitt dice en su obra *Interpretación Europea de Donoso Cortés*: “Porque el dogma tridentino del pecado original no es simple ni radical. A diferencia de la concepción luterana, no habla de abyección, sino solamente de desfiguración, enturbamiento y vulneración, mas admitiendo enteramente la posibilidad de lo naturalmente bueno”, p. 79, citado en HERNANDO, *op. cit.*, nota 26.

412 *Teología política*, ed. cit., p. 13.

413 HERNANDO, *op. cit.*, p. 103



asume que Cristo ha redimido con su gracia el pecado que el hombre comete y lo ha hecho por amor a su creación, ésta no escapa sin más de su perdición sino que la historia se juzga desde el punto de vista del Juicio final y de la vida eterna.

Para Schmitt, mientras que no haya una manifestación del *Katéchon*, la política es necesaria⁴¹⁴; es decir, mientras exista el pecado, es necesario algo que lo contenga. Pero Schmitt no incide, en comparación con Agustín, a penas en la gracia de Jesucristo como remisión del pecado del mundo. El jurista alemán admite que el orden político desaparece -y el propio soberano con él- cuando el mal del pecado original deja de existir. El soberano trata de evitar el desorden del mundo provocado por el propio hombre, y por ello posee unas funciones que le han sido legadas por la voluntad de Dios. La doctrina de la trinidad tiene que ver con la doctrina de la gracia; Schmitt no pone suficiente énfasis ni en una ni en otra pues ve que el orden político es el encargado de contener aquello que el hombre ha provocado. Eso le lleva (al menos de forma implícita) a negar el dogma de la trinidad, puesto que es necesariamente el orden político el encargado de solucionar el mal.

Como dijimos, una vez que Agustín *toca suelo* y entra en contacto con los problemas políticos que tienen que ver con los problemas de la Iglesia, comienza a redactar *De civitate Dei*. Lo que queremos decir es que el *teólogo de la gracia* encuentra un camino de cooperación entre la teología y la política, porque los problemas políticos entrañan problemas teológicos. Pero el obispo de Hipona no sacraliza el poder político sino que lo supedita al poder eclesial. Es la irrupción del Estado en la modernidad y la negación de un orden superior al político el problema que asume Schmitt sin negar la dimensión civil (recordemos que Schmitt es jurista, no teólogo), y trata de resolverlo de una forma muy diferente a como lo hace un teólogo como Peterson. Barth⁴¹⁵ incluso negará tanto la teología política negativa (Agustín) como la positiva (Schmitt)⁴¹⁶. El jurista alemán asume que la política debe reordenar un orden teológico truncado por el hombre y está encaminada, por tanto, a resolver un problema teológico, porque las decisiones del soberano-

414 La concepción teológico-política de Schmitt, en comparación con la que expusimos más arriba de Agustín, da primacía al poder político en tanto que el hombre es débil (aunque no se vea afectado radicalmente por el pecado original) y se hace necesario una instancia que contenga el desorden y el caos engendrado tanto en el orden social como en el que proviene de la creación con tal de salvaguardar, pues, al propio hombre. El poder político ejerce el poder celestial (representa al mismo) hasta que Cristo no vuelva para *juzgarlos a todos*. Eso quiere decir que en Schmitt, como veremos, hay un conflicto con el dogma de la trinidad que fundamenta Agustín y al que apela Peterson, puesto que éste dogma afirma que no hay posible representación política de Dios en la tierra, pues ya cubren ese lugar Cristo y el Espíritu Santo. La crítica que Peterson realiza a Schmitt en la última nota de *El monoteísmo como problema político* tiene que ver, pues, con que éste propone una teoría política del estado similar a la que Agustín se había opuesto en la Roma de su tiempo (oposición al cesaropapismo). Schmitt se quejará en la conclusión de *Teología Política II* de que la tesis de Peterson tienen argumentos muy débiles históricamente y que la comparación que haría con la *liquidación teológica de la teología política (propia de los teóricos políticos que actuaban desde dentro de los organismos políticos)* que había hecho Agustín no es aplicable a la argumentación que Schmitt había realizado en su primera *Teología Política*, según el propio jurista. Hemos visto que en Agustín sí hay una teología política (toda la obra *De civitate Dei* está encaminada a ello), pero, como dijimos, Agustín le da la vuelta -y es uno de los puntos más importantes que legará a la Edad Media- a la relación entre el poder político y el poder divino, estableciendo que un poder legítimo a partir de la Providencia divina y el orden celestial. El establecimiento éste orden y de su *teoría de la paz* junto a la doctrina de la gracia, como veremos, tiene también un origen teológico político en lo proclamado por Pablo.

415 Cf. BARTH, KARL, *Carta a los romanos*, Madrid, BAC, 2002.

416 Las diferencias que aquí destacamos entre ambos responderían a la división entre una teología política «positiva» y a otra «negativa». Barth había rechazado las dos. La «positiva» representa «las relaciones de poder dadas»; la «negativa» representa a estas relaciones de poder «cuanto su subversión en nombre de un orden «verdadero»». Cf. VVAA, *Epílogo a Taubes, La teología política de Pablo*, ed. cit., p. 139. Dentro de las diferentes interpretaciones de Romanos 13, 11-14 encontramos la «negativa», cuando allí se afirma que «la verdadera revolución procede de Dios», suprimiendo la legitimidad de todas las instancias.



no atienden a un orden superior⁴¹⁷; pero no propone a un soberano “análogo al Dios que crea el mundo *ex nihilo* sino simplemente a un hombre que, siguiendo la voluntad de Dios, actúa -generando mandatos imperativos- en un orden que, aunque conmocionado, existe”⁴¹⁸, y del cual trata de evitar su descomposición. Agustín, sin embargo, reitera que la ayuda que el hombre tiene para hacer frente a su naturaleza, si bien es ejercida por él mismo y en ello consiste su responsabilidad, no procede ontológicamente de sí mismo, no hay en el hombre algo que pueda equivaler al poder divino.

El establecimiento agustiniano del dogma trinitario logra que la vinculación Dios-mundo se haga por medio de Cristo; es decir, por medio de un “vínculo que sigue caracterizado como ajeno al mundo”⁴¹⁹. No hay nadie en forma de persona que pueda representar a Dios en la tierra, pues son Cristo y la Iglesia que él mismo había legado y a la que había infundido su Espíritu los que cumplen esa función.

Durante toda la Edad Media, sin embargo, habrá un personaje que hará uso del poder sagrado, a saber, el rey⁴²⁰. Para Á. D`Ors en la Edad Media hubo distintas teologías políticas cristianas, lo cual se contrapone a la idea expresada por Peterson -idea también criticada por Schmitt- de que la teología política no hubiera sido cristiana a lo largo este periodo. Los reyes cristianos continuaron poniéndose en el lugar de Dios como *auctoritas* políticas y se autonombraron de este modo proveedores de la paz⁴²¹, porque *Rex image Dei*.

Ortega y Gasset, en uno de sus discursos políticos titulado «La ciencia y la religión como problemas políticos», afirma que en la Edad Media la religión significaba Dios que era creador y legislador moral-social: “Siempre que estéis juntos me hallaréis en vosotros”⁴²². Para Ortega la religión funcionaba como elemento de unificación y servía como base de la sociedad, de la organización política, con un mandatario superior no perteneciente a ese orden. La sacralización del poder político monárquico y feudal, sin embargo, encontró resistencia en la Iglesia⁴²³, como cabía esperar desde la óptica agustiniana. Además, la imagen del hombre que se impone en la Edad Media es la del hombre-Job, la del hombre humillado por Dios, “devuelto a su insignificancia”⁴²⁴, a su debilidad por el pecado, que sólo es salvado tras el intento con sus propias fuerzas de obedecer a su voluntad y a la ley del amor y el bien dictado por Dios en congeniación con la misericordia divina⁴²⁵.

Peterson, en su obra *El monoteísmo como problema político*, compuesta a partir de dos escritos preliminares, alude varias veces a Agustín, tanto explícita como implícitamente. Rechaza, como el teólogo de Hipona, la teología política de Eusebio de Cesarea, y también la afirmación schmittiana que aparece en *Teología Política*: “mientras tanto hemos reconocido lo político como lo total”. Como podemos apreciar además en otros trabajos importantes como *La iglesia* o su comentario a la carta a los *Romanos*, es la forma en que se ha interpretado la historia política de Occidente y “los influjos recíprocos entre la coyuntura política y la religiosa”⁴²⁶ lo que preocupó a Peterson tanto desde protestantismo⁴²⁷ como desde el catolicismo.

417 Cf. SCHMITT, C., *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Tecnos, Madrid, 1996, citado por HERNANDO, *op. cit.*, p. 103.

418 *Ibid.*, p. 104

419 VILLACAÑAS, epílogo a SCHMITT, *op. cit.*, p. 171

420 LE GOFF, J., *El Dios de la Edad Media*, Madrid, Trotta, 2006, p. 48

421 *Ibid.*, p. 52

422 ORTEGA Y GASSET, J., *Discursos políticos*, “La ciencia y la religión como problemas políticos”, Conferencia en la Casa del Partido Socialista madrileño, el 2 de diciembre de 1909. Herederos de José Ortega y Gasset.

423 LE GOFF, *op. cit.*, p. 55

424 *Ibid.*, p. 69

425 *Ibid.*

426 PETERSON, E., *El monoteísmo como problema político*, ed. cit., p. 15.

427 Fue la influencia de un pietista como Kierkegaard, quien no podía vivir con el principio de la *sola fe* y muy cercano al catolicismo -y sobretodo a la doctrina



La decisión de Pablo de incluir a los gentiles dentro de la Iglesia, algo que ya mencionamos, es para Peterson una representación de la Iglesia como estructura «corporal» y jurídica, que como tal toma decisiones políticas. Esa predicación y decisión de Pablo muestra una *ley de la caridad como estrategia*, una *teología como política*. Pero Peterson no irá por estos derroteros; para él, teología y dogma van de la mano si es que aquélla es “revelación del Logos”⁴²⁸. El rechazo judaico del mesías hizo posible un cristianismo pagano. Para Peterson la Iglesia tiene una dimensión publicitaria en tanto que es la reunión verdadera de la *ciudad eclesial* (la ciudad de Dios agustiniana, no realizable por vía política). La pretensión apostólica de abandonar el Jerusalén terrenal (lugar donde se tomaron las decisiones más relevantes del cristianismo primitivo), en tanto que se realice, implica la *imposibilidad teológica* (veremos en breve su conexión con la *liquidación teológica*) de aquello que por primera vez y algo dubitativo Josefo había llamado «Teocracia» (para definir al judaísmo). Agustín había salvado ya una posibilidad como esta dentro del cristianismo, y en eso consistía uno de los puntos más relevantes, como vimos, de su teología política.

En tanto que había apoyado su teología de las dos ciudades en su teología del pecado original, Agustín evitó el problema político del monoteísmo dentro del cristianismo. La vuelta a un estado donde el hombre no existía como ser pecaminoso fue el mensaje con el que el propio Cristo había podido fundar la Iglesia, constituyendo una nueva alianza que garantizaba a sus miembros la salvación por la fe. La roca en la que se apoya la iglesia católica es la auto-atribución de la potestad de la salvación, que a su vez depende de lo que a nuestro juicio es la *causa primera* de todo el pensamiento cristiano: la remisión del pecado.

Peterson ya es fiel discípulo de Agustín cuando en su obra *Testigos de la verdad* contrapone «verdad política» con «verdad teológica»⁴²⁹. Según el teólogo alemán, Agustín vio en el hundimiento del Imperio romano una significación forjada a partir de sus lecturas del libro del Apocalipsis. Esta interpretación de la caída del imperio la encontramos en *De civitate Dei*, interpretación que es de especial relevancia para comprender el tratado de Peterson sobre el monoteísmo. Lo que Agustín vio en el Apocalipsis había sido, por así decirlo, una «advertencia» o prohibición de la sacralización del orden político. El Apocalipsis debía ayudar a la iglesia, según Agustín, con la llamada que hacía al martirio y a la obediencia a Cristo, algo que toma directamente Peterson para su idea de que “el mártir manifiesta la pretensión de publicidad de la iglesia”⁴³⁰. Es la *victoria de Cristo*, por tanto, lo que el mártir manifiesta con su padecimiento, única publicidad posible en el cristianismo, que imposibilita una sacralización del -y obediencia al- orden político porque el sufrimiento “pone al descubierto la superación escatológica de todo orden político”⁴³¹.

El orden teológico cristiano (sufriente) impide que el rey sea también *publicidad de Dios*. Pero, puesto que el poder se ha de ejercer con el fundamento de que el Padre lo entrega al Hijo, el orden político no puede considerarse independientemente del teológico⁴³². La relación entre política y teología nunca tiene una legitimación teológica; es decir, no hay posible teología política cristiana. De este modo, Peterson rechaza la teología política de Schmitt.

Si Peterson está del lado de Agustín, también lo está entonces Blumenberg: los dos pensadores niegan a Schmitt la tesis sobre la secularización de los conceptos teológicos como legitimación de

agustiniana-, lo que contribuiría en gran medida -junto al mutuo intercambio intelectual y personal con importantes teólogos católicos alemanes- a la conversión tardía de Peterson al catolicismo.

428 PETERSON, *El monoteísmo como problema político*, ed. cit., p. 19

429 Cf. PETERSON, E. *Témoin de la Vérité*, Didier Rance, Ad Solem, 2007.

430 PETERSON, *El monoteísmo como problema político*, ed. cit. p. 26

431 *Ibid.*, p. 27

432 *Ibid.*, p. 28



la teoría del Estado. Peterson se basa en la teoría trinitaria -que a continuación veremos- y en lo que ya hemos sobre *De civitate Dei*; Blumenberg trata de refutar las tesis y argumentos de Schmitt mediante todo un constructo que busca en Agustín las raíces de una guerra perdida contra el gnosticismo. Taubes afirma que Pablo instauro por sí mismo la Nueva Alianza de Cristo; Peterson, sin embargo, hace incidencia en que es la *sangre* y no otra cosa la que ha fundado un nuevo pueblo⁴³³. La crucifixión y resurrección de Cristo descarta el monoteísmo teológico y, por tanto, descarta a su vez el monoteísmo político. El cristianismo es trinitario: la esperanza en un “mesías político-sacerdotal”⁴³⁴ es propia del judaísmo, algo insostenible en el cristianismo.

Tanto el dogma trinitario que impedía la representación política de Dios como la escatología cristiana que hemos señalado a propósito de la insistencia de Peterson, no jugaban un papel central en la concepción de Eusebio de Cesarea, algo que tendría relación con la caída del imperio romano⁴³⁵. Es esto precisamente lo que trata de mostrar Agustín en *De civitate Dei*, y de ahí la conexión intrínseca de esta obra con *De Trinitate*; ambas obras tienen en sus fundamentos la aceptación del pecado original, pues sin ello la misión de Cristo -la realización del mesianismo, la Trinidad, y la imposibilidad del monoteísmo- habría sido vana.

Walter Benjamin en su *Fragmento teológico-político*⁴³⁶ habla de la significación del mesianismo. Este Fragmento, según ha afirmado Francisco Naishtat en un artículo sobre la soberanía y la teología política en Benjamin y Schmitt, “rompe con toda veleidad de promesa milenarista que pueda servir de orientación teleológica, al modo agustiniano, para la política y la historia”⁴³⁷. En este sentido, no podría considerarse a Benjamin como un hereje en la interpretación teológico-política de Schmitt, aunque Naishtat dará otras razones que contrapongan una visión opuesta.

En la idea benjaminiana de «mesianismo» como la capacidad -propia de la política de carácter revolucionario- de “interrumpir el tiempo continuo, podemos entrever por ende un uso herético de la teología”⁴³⁸, que es crítico tanto de la tradición teológico política de agustiniana como de la tradición de la teoría soberanista medieval (donde entran Hobbes y Schmitt como interpretes seculares). En el lado de Agustín, estaría también Peterson; en el lado de la teoría soberanista medieval, estaría Eusebio de Cesarea, cuyas ideas políticas resultaban la expresión contraria de la teología política de Agustín. De una parte, éste no identificó la fe cristiana y su devenir con el régimen político del Imperio romano; de otra, su rechazo a una identificación de la ciudad del mundo con la Ciudad de Dios implicaba que la paz escatológica⁴³⁹ profetizada en los Salmos no se hubiera alcanzado todavía. Desde este doble resultado Peterson formula su tesis final: “la ruptura radical con una *teología política* que hacía degenerar el evangelio en instrumento e justificación de una situación política”⁴⁴⁰.

433 Como es patente, Taubes, al igual que Schmitt, no admite una separación entre teología y política. Cf. DEUBER-MANKOWSKY, A., “Walter Benjamin’s Theological-Political Fragment as a Response to Ernst Bloch’s Spirit of Utopia”, en *Leo Baeck Institute Yearbook*, 2002, 47 (1), p. 3

434 PETERSON, *El monoteísmo como problema político*, ed. cit., p. 34.

435 *Ibid.*

436 Este fragmento puede encontrarse en varias ediciones alemanas e inglesas. En español está recogido, entre otros lugares, en BENJAMIN, W., *La dialéctica en suspenso*, Arcis, Santiago de Chile, 1995, pp. 181-182.

437 Cf. NAISHTAT, F., “Walter Benjamin y Carl Schmitt: contrapunto sobre soberanía y teología política. La herejía interpretativa de Benjamin”, en *Actas I Jornadas Internacionales de Hermenéutica*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2009.

438 *Ibid.*

439 La paz escatológica cristiana es “una paz que no garantiza ningún César, porque esa paz es un don de Aquel que está «sobre toda razón»”, PETERSON, E., *El monoteísmo como problema político*, p. 95.

440 *Ibid.*, p. 62



En la advertencia inicial⁴⁴¹ que el teólogo alemán sitúa al principio de su tratado sobre el monoteísmo -advertencia cuyo contenido ha de servirnos de guía hermenéutica del resto del texto- afirma: “Que nos ayude, a los lectores y al amor, san Agustín, cuya figura emerge en cada coyuntura espiritual y política de Occidente”⁴⁴².

La teología trinitaria ortodoxa había amenazado la teología política del imperio romano. Este dato es crucial para Peterson, pues aunque después de las controversias arrianas “no se dejó de hablar de la monarquía divina, [...] el dogma ortodoxo de la trinidad hace que la expresión «monarquía divina» pierda su carácter político-teológico”⁴⁴³. La monarquía que predicaba el cristianismo no era la de un Dios unipersonal; el Dios trinitario no tendría equivalencia alguna con el hombre creado, algo que permitiría dar al monoteísmo trinitario un relieve exclusivamente teológico. Del mismo modo que los Padres griegos habían logrado liberar a la fe cristiana de la vinculación con el Imperio romano por medio de su idea de Dios “y con la doctrina de la Trinidad”⁴⁴⁴, Agustín pudo hacerlo con su concepto de «paz»⁴⁴⁵. En su teoría de la Iglesia, pues, el doctor de la gracia rechaza aquel momento histórico en que esta institución a la que pertenecía había construido una teología política sobre la *Pax Augusta*.

El rechazo de Agustín hacia lo que hemos señalado debe entenderse, a nuestro juicio, como una consecuencia necesaria que su *teoría de la corrupción* introduce en la relación entre teología y política. La mutabilidad, lo creado - junto a otros atributos del hombre que ya vimos cuando analizamos la doctrina agustiniana del libre albedrío- no puede hacer residir en su seno las *virtudes sagradas*; esto es, no puede cumplir nunca del todo con los mandatos y leyes divinas, pues ello es solo realizable con el auxilio divino. El mundo civil, que no puede actualizar por completo la Ciudad de Dios, tiene su razón de existir en que el espíritu engendra la corrupción del cuerpo.

Peterson afirma, por su parte, que el monoteísmo había sido el gran *slogan* político-teológico del judaísmo, un monoteísmo que provenía del principio monárquico de la filosofía griega⁴⁴⁶. La unión en una misma concepción de un concepto puramente político con uno teológico dio como resultado el funcionamiento propio del judaísmo, a saber, la monarquía divina. Esa había sido la teología-política del judaísmo, cuya realización impediría el cristianismo. Por tanto, había sido en el Imperio romano y en el judaísmo donde se había erigido una teología política a propósito del funcionamiento mismo que tenían como comunidades. Vimos ya, cuando hablamos de la doctrina agustiniana de la gracia, que el judaísmo había rechazado al mesías como nuevo Rey⁴⁴⁷. Tal

441 Esta advertencia explicaría las razones por las que Peterson podría rechazar el *Tratado teológico-político* de Spinoza.

442 PETERSON, *op. cit.*, p. 50

443 *Ibid.*

444 SCHMITT, C., “El documento legendario”, *Teología política II en Teología Política*, ed. cit., p. 85

445 PETERSON, *op. cit.*, p. 93

446 *Ibid.*, p. 94

447 Véase la Conclusión al apartado “La doctrina de la gracia”. Los judíos no habían aceptado el trinitarismo, no habían aceptado algo que rechazara la monarquía divina, porque sólo Yahvé podía ser el rey de todos los judíos si se pretendía que la alianza entre Dios y su pueblo fuera posible, puesto que ya habían tenido la experiencia de haber intentado ser como otros pueblos y tener un rey-hombre, lo cual les había llevado a romper la alianza con Dios. Ello se debió a que la alianza que mantenían venía del cumplimiento de una serie de mandatos -que, como se quejará Pablo y Agustín, no es posible sino por medio de la gracia-; el cristianismo -un pueblo que no tiene sólo a Yahvé como rey- es posible porque la representación de Dios en la tierra no es política sino que proviene de la fe; no hay necesidad de circuncisión ni otros rituales necesarios para establecer la alianza con Dios sino que la sola fe en que JESÚS ES EL CRISTO hace posible la existencia de un monoteísmo que no es una monarquía divina y, por tanto, no supone un problema político a la teología, debido a que el trinitarismo -que incluso se quiso realizar en el poder político- y el gran cambio en que consistía el haber convertido a los gentiles, había hecho posible la actualización y aceptación de una escatología que supuso un escándalo tanto para la teología política del imperio romano como para el judaísmo.



rechazo posibilitó una nueva alianza entre Dios y el hombre que universalizaría la fe, por medio de la salvación que daba la verdad contenida en JESÚS ES EL CRISTO.

Aunque la Iglesia debe tener una dimensión pública, y muestra de ello es que en sus comienzos como religión oficial del Imperio había asumido el *slogan* de la teología-política judía, que contradecía a la teología política pagana del Imperio⁴⁴⁸, sin embargo -asumiéndolo- el cristianismo decidió responder a ésta última teología política agregando que “los dioses nacionales no pueden gobernar porque el imperio romano significa la liquidación del pluralismo nacional”⁴⁴⁹. Es decir, que el imperio romano debía ser desde la óptica cristiana un «todo» -si debía ser pues una comunidad cristiana, universal-, y que, por tanto, era necesario superar ese nacionalismo y hacer de Yahvé-Cristo la única divinidad imperante.

La nueva alianza culminada en la muerte del Hijo debía impedir que, una vez empezaron a cristianizarse los emperadores, no hubiera monoteísmo en el seno del imperio. Pero -y aquí reside toda la fuerza del pensamiento agustiniano- no debía ser un monoteísmo al modo de la monarquía divina. El imperio no podía ser ni politeísta ni estar basado en una monarquía divina. Si los cristianos veían en la *Pax Augusta* el cumplimiento de lo prometido por la escatología del Antiguo testamento, estarían negando en realidad a Cristo, porque el monoteísmo es trinitario desde que existe la fe en que JESÚS ES EL CRISTO. Esta era la *solución teológica* al problema teológico-político que residía en el judaísmo y en el paganismo imperial⁴⁵⁰.

El teólogo de Hipona vio la necesidad de fundamentar teológicamente el cristianismo desde la ética minimalista paulina que vimos más arriba; asumir lo que significaba JESÚS ES EL CRISTO implicaba, pues, liberar a la fe cristiana de toda sujeción política, romper con toda teología política que justificara la situación política de un pueblo y, finalmente, que solamente en el pueblo en cuyo seno había nacido Cristo y en el imperio universal a través del cual expandiría la fe y gracia que Él había traído al hombre, solamente, digo, en ellos dos, fuera posible una teología política, al modo en que la ha entendido Peterson, la cual recibirá, más tarde, una crítica desde la argumentación que C. Schmitt aporta en la segunda parte (publicada muchos años después de la controversia que hemos expuesto) de su *Teología Política*.

En la solución ofrecida al problema de la *teología como política* por medio de la comprensión de la relación entre las *dos* ciudades, Agustín tenía detrás unas doctrinas puramente teológicas. Esto es tomado por Peterson como fundamento de su recriminación a Schmitt. Sin embargo, éste advierte que la absolutización y a-historización de la teología frente a la dimensión política (esto es, la “liquidación teológica del problema político -el completo desconocimiento del régimen político por parte de la teología”⁴⁵¹) implica que tal problema no desaparezca sino que siga vivo desde la política⁴⁵². Schmitt realiza una objeción fundamental a Peterson alegando que “«el problema de la teología política» y del concepto

448 La cual consiste, principalmente (y que contradice plenamente la teología política judaica), en que si bien hay un monarca divino debe haber dioses nacionales.

449 PETERSON, *op. cit.*, p. 94

450 odas las cadenas que habían sido puestas al cristianismo una vez se convirtió en la religión del Imperio fueron rotas por la teología agustiniana que encontramos en *De civitate Dei* y en *De Trinitate*, que, como hemos intentado mostrar aquí, tienen detrás toda la doctrina de la gracia, el pecado y la libertad que Agustín había empezado a formular mucho antes de haber construido toda su respuesta al problema político del monoteísmo.

451 SCHMITT, *op. cit.*, p. 168

452 El problema de lo absoluto para Schmitt es imborrable en el hombre; de ahí que haya visto en la teoría jurídica del Estado una secularización de los conceptos teológicos más significativos y que argumente a favor de que no pueda haber una teología sin política ni una política sin teología, en el sentido de que lo propio de los problemas políticos y de los teológicos es que ambos se den siempre en -lo que él llama- una *res mixta*.



de lo político no se podía eliminar como lo había hecho Peterson invocando a san Agustín y su diferencia respecto a la definición de la ciudadanía de Dios y de los hombres”⁴⁵³. El «problema» de la teología pura es, pues, que origina un problema teológico político. Esta es una parte sustancial de la crítica de Schmitt a Peterson y, por tanto, a Agustín. El «problema» aumenta cuando la pretensión de la teología pura “se vuelve tanto más política cuanto más alta pretenda estar la autoridad teológica sobre el poder político”⁴⁵⁴.

La aportación de Schmitt es decisiva para la política: si no hay una concordancia entre teología y política sino una apropiación de lo que es de una por parte de la otra y a la inversa, el conflicto entre teología y política se agrava. El problema de lo político y el problema de lo teológico son, ambos, puntos que no pueden ser tratados sino en como dos dimensiones en concordancia con tal de que una no deslegitime problemas propios de la otra. Las decisiones han de ser siempre teológico-políticas. Al ver Schmitt en ambas esferas una congeniación, pretende que haya un reconocimiento, una alianza entre “el dogma público de la Iglesia” y el jefe del Estado. El problema que había percibido Peterson-Agustín es que la identificación del poder político con la Iglesia llevaría al gobierno hobbesiano del Leviatán⁴⁵⁵, debido a que tanto éste, como Hitler, como los césares de Roma (contra los que combatía Pablo en *Romanos* y luego el propio Agustín en *De Civitate Dei*) se habían percatado de que no podían “disponer de la religión adecuada”⁴⁵⁶.

Agustín había visto en la «ciencia del Estado» un deplorable trato de la teología. La fuerza de su rechazo haría que se mantuviera vivo en el cristianismo hasta el siglo XX: “Una fidelidad a los dos mil años de historia cristiana imponía reservas a la hora del reconocimiento recíproco de las dos esferas, temporal y eclesial, y la posibilidad de una retirada de la pureza de ambas”⁴⁵⁷. Peterson percibió en *De civitate Dei* la defensa agustiniana del cristianismo frente a las acusaciones de culpa por la caída del imperio romano (a causa de haber adoptado, como dijimos, la fe cristiana y haber abandonado los antiguos dioses a los que rendía culto el imperio romano pagano). Consecuentemente, Agustín había establecido una necesaria separación “entre el orden de la política y su decadencia, el orden de la Iglesia y su perennidad”⁴⁵⁸, donde la doctrina de la trinidad había contribuido tanto que, sin ella, como vio Peterson, el cesaropapismo se habría impuesto en el cristianismo. La perduración del *poder eclesial* no podía identificarse con el poder político; la Iglesia estaba destinada a la eternidad mientras que el poder político -como Agustín recriminó a Cicerón- a perecer en el tiempo. Vemos así como ambas teorías agustinianas están conectadas. Pero aun no hemos llegado a lo más importante para nuestro recorrido. Lo que ha permitido, a nuestro juicio, la congeniación de ambas doctrinas, es aquel camino que había trazado Agustín cuando vio en las doctrinas maniqueas un error fatal y una necesidad -casi existencial⁴⁵⁹- de combatir las. Ello es así en tanto

453 VILLACAÑAS, epílogo a Schmitt, *op. cit.*, p. 166. La cita de Schmitt corresponde a *TP II. La leyenda de la liquidación de toda teología política*, en *Teología política*, ed. cit., p. 107

454 Cita de *TP II*, p. 120 en VILLACAÑAS, epílogo a Schmitt, *op. cit.*, p. 168

455 No nos referimos aquí al título y contenido de la célebre obra, sino al propio gobernante del que el pueblo es un apéndice.

456 VILLACAÑAS, epílogo a Schmitt, *op. cit.*, p. 169

457 *Ibid.*

458 VILLACAÑAS, epílogo a Schmitt, *op. cit.*, p. 171

459 Decimos “casi” porque, según la interpretación que estamos siguiendo, la necesidad que hay en Agustín es tanto teológica como política. Incluye a ambas sin excluir los problemas propios de cada ciencia. Según explica Schmitt, para Peterson la teología, a diferencia de la religión, sí aspira a ser una ciencia; no una ciencia en el sentido que hoy la entendemos -*episteme*- pero sí a ser un saber riguroso y racional sobre Dios. Por eso afirma: “la teología no es lo mismo que la religión, la fe o una vivencia numinosa. La teología quiere ser una ciencia, y lo es mientras un concepto de ciencia completamente diferente no consiga expulsar a la religión y a su teología al subsuelo de su tipo de mundanidad y liquidarla psicoanalíticamente como un anacronismo y una neurosis” (*Teología política*, ed. cit., p. 116).



que el gnosticismo veía en el dios creador a un dios mundano⁴⁶⁰. El monoteísmo teológico, al identificar al gobernante supremo con un representante de Dios en la tierra, había suprimido a su vez la separación entre el dios mundano con el dios redentor, pero no podía hacer frente al punto fundamental del gnosticismo, a saber, “su hostilidad radical al poder de este mundo”⁴⁶¹.

Para el teólogo de Hipona no hay una representación política (humana) que pueda ocupar el lugar de Cristo y el Espíritu Santo. Esto es, la *liquidación teológica de la teología política*⁴⁶² se da porque, como trata de asentar Agustín, la representación de Dios ya la ocupa Cristo, *rey*⁴⁶³ *de todos los pueblos*, junto a aquello que éste dejó como extensión suya, a saber, el Espíritu, que es la Iglesia. “Un Dios, un monarca” significa una alerta contra el monoteísmo-monarquismo, el cual “una búsqueda falsa de unidad, que se deriva de la ambición mundana de poder”⁴⁶⁴.

Agustín realiza una *liquidación* de la teología civil de Varrón⁴⁶⁵, liquidación en la que también incide Peterson cuando ve en el teólogo de Hipona la realización de una identificación de la teología de Varrón con una teología pagana y politeísta como trasfondo de toda su teología política⁴⁶⁶. El doctor de la gracia advertía la necesidad de sustituirla por una *verdadera* teología política, en la que la separación entre los dos reinos, con la supremacía del celestial sobre el político, fuese la única ligada al dogma de la Trinidad. El agustinólogo E. Portalié ha señalado el carácter providencialista de Agustín⁴⁶⁷, que aparece “cuando las emigraciones de los pueblos iban a sepultar toda una civilización bajo las ruinas del mundo romano”⁴⁶⁸, de ahí que se lo haya considerado como “el lazo y unión entre la ciencia pagana y el pensamiento cristiano”⁴⁶⁹.

La teología trinitaria agustiniana recibe influencias de diversas partes. Por un lado, deriva de la teoría hipostática de Plotino⁴⁷⁰, que proviene a su vez de la idea platónica del demiurgo⁴⁷¹. Agustín ve en el pecado y en la gracia la auto-fundamentación y legitimación del cristianismo; la solución a los problemas planteados por el maniqueísmo es una estrategia de autoabastecimiento de significado y limitación de fronteras (o separación de toda tradición *política*). Agustín no atribuye importancia al *nomos* propio de la ciudad terrenal, que legitimaba una identidad propia; el “culto a los dioses, el culto de los sacrificios y las ceremonias”⁴⁷² que dan continuidad política a una *polis* queda fuera del cristianismo, puesto que no es una religión que pueda ajustarse a este o a aquel *nomos*⁴⁷³.

460 VILLACAÑAS, epílogo a Schmitt, *op. cit.*, p. 172

461 *Ibid.*

462 SCHMITT, *Teología política*, ed. cit., p. 63. Schmitt añade a continuación lo que puede considerarse el fondo de toda la segunda parte de *Teología Política*: “[la afirmación anterior] no puede ser la última palabra para un ateo y para un observador extrateológico. Sólo podría interesarle como un caso de autocritica y autodestrucción intrateológica, como una supresión involuntaria de toda fe en Dios relevante políticamente y de toda teología relevante socialmente”.

463 El apelativo “rey” para referirse a Cristo es del todo infrecuente en el Nuevo Testamento.

464 SCHMITT, *Teología política*, ed. cit., p. 66

465 *De civitate Dei*, VI, 5-6.

466 SCHMITT, *Teología política*, ed. cit., p. 79

467 Cf. PORTALIÉ, E., “Augustin”, en *Dict. De Théol. Cath.* 1, 2319.

468 OROZ, J., *San Agustín: Cultura clásica y cristianismo*, ed. cit., p. 28

469 VEGA, R. “Introducción a la filosofía de san Agustín”, en *El Escorial*, 1928, p. 45, citado en *Ibid.*

470 Ya vimos más arriba el neoplatonismo de Plotino, sin embargo no mencionamos esta teoría, la cual consiste en síntesis en que Dios es trascendente, no predicable por nada, Uno, ajeno a toda distinción o accidente. Plotino ve en el demiurgo platónico el *nous* como segunda hipóstasis que surge del Uno.

471 BASSOLS, *op. cit.*, p. 178

472 SCHMITT, *op. cit.*, p. 86

473 La fe en Cristo “trasciende a las religiones anteriores y su actuación y realización consisten en desmontar las formas sagradas de la religión y el domino público del culto y en conducir a los seres humanos al orden del mundo determinado por la razón, mundano, a la autoconsciencia de su libertad”. Cita de Böckenförde recogida por SCHMITT, *op. cit.* en pp. 86-87.



¿Cuál es el significado teológico de la paz? “Danos la paz”, “daros la paz”, “la paz sea contigo”, son aserciones forman parte de la liturgia católica, camino previo a la representación real de Dios realizada durante la lectura de la *última cena*: el tramo antepuesto a la representación de la llegada de Dios y de la resurrección que se produce tras la muerte de Cristo. La *paz* es la parte previa y necesaria a la *gracia*, a la salvación del hombre. El desarrollo que Agustín hace de la paz en *De Civitate Dei* atiende siempre a la doctrina de la gracia. En una carta que Taubes hizo llegar a Schmitt en 1979, admite el filósofo vienés que “Romanos 9-11 es para mí la más importante teología política tanto judía como cristiana”⁴⁷⁴. Taubes, que por lo demás está aquí revelando anticipadamente el modo en que el lector ha de comprender sus últimas conferencias sobre la teología política de Pablo, hace referencia a que el Apóstol de los gentiles, como había hecho Jesús de Nazaret, quiere realizar una identificación entre el «amado» y el «enemigo».

Ello es, asimismo, lo que Peterson ve en Agustín. Ese texto paulino le revela a Peterson que el teólogo Agustín es consciente de lo que ahí se dice: entiende profundamente el *programa* de Pablo y lo lleva hasta sus últimas consecuencias. El «salto» de Eusebio de Cesarea a Agustín es en Peterson brevísimo, o así se muestra en *El monoteísmo como problema político*. Agustín sabía de su responsabilidad frente a la gracia, frente a la doctrina predicada por el *Kerygma* teológico-político de Pablo. La paz en la ciudad cristiana transluce una “sociedad perfectamente ordenada de hombres que gozan de Dios y se aman mutuamente en Él”⁴⁷⁵. La paz, como el propio Agustín dice *De civitate Dei*, es “la tranquilidad del orden”⁴⁷⁶. El amor al enemigo es el procedimiento por el que la gracia *viene a nosotros*; en realidad, la gracia es posible por una *política de la paz*.

Para pertenecer a la ciudad de Dios debemos amar: el amor hacia el otro (y hacia el Otro) y no hacia uno mismo obtiene como resultado la salvación. Pero el amor, como dice Agustín, “lejos de hacer malos ciudadanos los produce muy buenos y no prohíbe a ninguno que se entregue al servicio del Estado”⁴⁷⁷. La teología política de Agustín no es, ni con mucho, la de Schmitt. El teólogo de Hipona trata de no distinguir entre la Iglesia y el Estado ni explicitar las relaciones que mantienen con tal de diferenciar siempre (y esta es la clave), desde la óptica de la eternidad, a esas dos sociedades, “separándolas por lo que es más íntimo a ellas: su amor”⁴⁷⁸. No podemos perder de vista que Agustín abre una perspectiva trascendente, pues ese es el camino que la filosofía cristiana llevaría hasta sus últimas consecuencias. “La dirección del pensamiento de san Agustín es siempre la misma”⁴⁷⁹, a saber, presentar lo sagrado y lo suprasensible y todo lo que se inserta dentro de la Ciudad de Dios a partir de donde solamente es posible entender las razones de la creación, porque Agustín sí trataba de encontrar el sentido del plan de Dios en la historia del hombre.

La liquidación teológica de la teología política no es tal en Agustín -corroborando lo dicho por Schmitt⁴⁸⁰-, pero ello no significa que desvincule -aunque sea bastante difícil, por no decir imposible- la teología de la política, si entendemos a ésta como un ámbito donde *la distinción entre amigo y enemigo permanece* (distinción que la teología agustiniana pretende borrar, por eso es teología política). Schmitt ve en Agustín, por tanto, una *condena de la guerra*⁴⁸¹, pero al condenarla no acaba con ella sino que “la crimina-

474 TAUBES, *op. cit.*, p. 184

475 SARANYANA, J. I., *Historia de la filosofía medieval*, ed. cit., p. 67

476 *De civitate Dei*, XIX, 13.

477 MAURER, A., *Filosofía Medieval*, ed. cit., p. 19

478 *Ibid.*, p. 20

479 *Ibid.*

480 Cf. SCHMITT, “La legendaria tesis final”, en *op. cit.*

481 TAUBES, *op. cit.*, p. 188





liza y, así, desde ese momento, es cuando la guerra puede hacerse en las peores formas”⁴⁸².

* * *

Como síntesis de lo expuesto aquí, indicaremos que el gnosticismo rechazaba que el mundo hubiera sido sacralizado por el Padre mediante el Hijo y, por tanto, rechazaba también la estructura del trinitarismo⁴⁸³ según la cual solamente una “persona de Dios”⁴⁸⁴ podía representar a Dios. Si sumamos a esto la lucha que Agustín mantuvo con la herejía pelagiana y semipelagiana sobre la voluntariedad procedente de la gracia, podemos ver que es de nuevo la necesidad de encontrar algo superior -superior al pecado y superior al rey- que permita superar el mal y que pueda legitimar la estructura política lo que subyace en la teología de Agustín. Sin la mediación de Cristo no hay, en su pensamiento, posibilidad de rebasar tanto el gnosticismo como la monarquía divina. El problema que le interesa a Schmitt de *La legitimación de la Edad Moderna* para su contexto es, causalmente, “la relación de san Agustín con la gnosis”⁴⁸⁵, lo cual va a implicar también a Taubes, por que el pasaje de Romanos que ya señalamos constituye una de las claves para entender el desarrollo del cristianismo frente al judaísmo, pasaje donde a su vez aparece la distinción clave para la contraposición de Agustín a la gnosis y a la teología política de Eusebio, a saber, la diferencia entre *amigo y enemigo*. Esta distinción es para Schmitt el criterio de la teología política. El jurista alemán analiza precisamente qué ha quedado, si siguiéramos la interpretación de Blumenberg, del concepto de enemigo⁴⁸⁶. La superación que Agustín había hecho del gnosticismo, como vimos, había fracasado al final de la Edad Media, y había fracasado no porque Agustín no hubiera enfrentado por todos los medios al maniqueísmo, sino porque aquello con lo que lo había intentado vencer teólogos como Scoto no supieron mantenerlo, olvidando que la raíz de toda la teología de Agustín es la muerte y resurrección de Cristo⁴⁸⁷.

7. CONCLUSIÓN

A lo largo de nuestro escrito hemos intentado argumentar sobre aquellas nociones agustinianas que a nuestro juicio son las más relevantes para desarrollar uno de los grandes problemas que Agustín trató de zanjar. La justificación de esas ideas expuestas la hemos dado al hilo de la exposición o pueden encontrarse también una vez que se han mostrado otros argumentos en los que hemos insertado las correspondientes tales ideas.

Así pues, no hemos dejado de intentar no introducir aserciones a las que no diéramos una explicación clara y concisa, sin añadir ninguna gratuita o dogmática, con tal de que el lector no perdiera el hilo argumentativo. Si bien es verdad que algunas son de tipo más complejo para el lector menos asiduo a Agustín -y también para todo aquel que pretenda entender la teología agustiniana,

482 *Ibíd.*

483 El trinitarismo, pues, trató de refutar la primera irrupción de la gnosis. Cf. VILLACAÑAS, epílogo a Schmitt, *op. cit.*, p. 177

484 *Ibíd.*, p. 172

485 SCHMITT, *op. cit.*, p. 127

486 *Ibíd.*, p. 129

487 El discípulo y luego gran crítico de Heidegger, Karl Löwith, describe así la representación que un cristiano tiene sobre el propio Cristo: “con la perspectiva de la historia del mundo, Jesucristo es el fundador de una nueva secta; contemplado con los ojos de la fe, es el *Kyrios Christos*, el Señor de la historia. Mientras que los señores de la historia del mundo son Alejandro y César, Napoleón, Lenin y Hitler, Jesucristo es el Señor del reino de Dios y de la historia del mundo en cuanto hace referencia al Juicio y la redención”. Cf. LÖWITH, K., *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz Editores, Buenos aires, 2006, p. 228.

como es nuestro caso-, sin embargo nuestra expresión de las mismas ha tratado de centrar la atención en lo esencial y no sumar más referencias de las necesarias para su comprensión.

El pensamiento de Agustín, si bien es uno de los pilares de la Edad Media, sin embargo no es sistemático, lo cual es una dificultad añadida. Aunque puedan acotarse una serie de ideas con las que se quiere trabajar, todas ellas están conectadas con otras -y ahí es donde algunos autores han visto, no obstante, la sistematicidad, la cual no es comparable, v. gr., con la de Aquino-, algo que puede deberse a que la composición de sus obras no se realizaban aisladamente sino que, como es sabido, Agustín redactaba durante el mismo periodo más de una decena de obras en las que, si bien trataban temáticas diferentes, puede verse fácilmente esa complicidad propia a la que aludimos.

Hemos pretendido establecer un diálogo entre Agustín y algunos de los pensadores más representativos de nuestro tiempo que han mantenido disputas con el pensamiento del teólogo de Hipona o que han visto la necesidad de acudir a su influyente obra para dar razón de algunos de los grandes problemas filosóficos y teológicos⁴⁸⁸, y con ello hemos demostrado que la filosofía medieval sigue a la base muchos de las grandes cuestiones que hoy se presentan ante el quehacer filosófico.

El significado de la obra de Agustín se mantuvo no sólo durante toda la Edad Media. Las raíces de la Modernidad están impregnadas de las cuestiones esenciales con las que Agustín lidiaría para dar una respuesta específica al problema general de la fe cristiana, la gracia, la misericordia, el amor, la libertad o el pecado.

La Edad Moderna es una época legítima; desde Agustín, en particular, hemos tratado de mostrarlo a través del análisis del su enfrentamiento contra el gnosticismo, su influencia en la Alta Edad Media y la contestación *humana* que ésta recibió. Es un recorrido que se inicia, pues, en la Edad Media, y que culmina, finalmente -según Blumenberg (aunque se proclame un “kantiano decepcionado”)- en la Edad Moderna. Siguiendo la interpretación de este pensador alemán, también la de Taubes, Peterson y Schmitt -admitiendo la valía del conflicto que hay entre ellos-, hemos intentado descubrir el alcance del pensamiento de uno de los más grandes filósofos y teólogos de la historia. “Lo mejor de san Agustín es Agustín mismo”⁴⁸⁹: concluimos así lo que ha sido un largo camino recorrido a través de los senderos de la filosofía y la teología medieval.

488 Debemos llamar la atención aquí, ahora que estamos a punto de despedirnos, sobre aquello que L. Strauss afirmaba al comienzo de una de sus famosas conferencias, *How To study Medieval Philosophy*: “According to a saying of Kant, it is possible to understand a philosopher better than he understood himself” (STRAUSS, L., “How To study Medieval Philosophy”, Lecture to be delivered on May 16, 1944 at the Fourth Institute of Biblical and Pos-Biblical Studies, p. 322).

489 OROZ, J., *San Agustín. Semblanza para jóvenes*, Madrid, Augustinus, 1966, p. 10



Bibliografía

1. BIBLIOGRAFÍA BÁSICA ESPECIALIZADA

1. 2. DE S. AGUSTÍN

San Agustín (en BAC),

II. CONFESIONES

III. ESCRITOS FILOSÓFICOS

De libero arbitrio

De natura bonis: contra manichaeos.

Contra academicos

V. ESCRITOS APOLOGÉTICOS

- *De Trinitate*

VI. ESCRITOS ANTIPELAGIANOS (1º): TRATADOS SOBRE LA GRACIA

De natura et gratia

De gratia et libero arbitrio

De gratia Christi et de peccato originali

De correptione et gratia

XVI. ESCRITOS APOLOGÉTICOS

De civitate Dei (1º)

XXX. ESCRITOS ANTIMANIQUEOS

De Genesi contra manichaeos

XL. ESCRITOS VARIOS (2º):

Retractationes

1. 2. SOBRE S. AGUSTÍN

BASSOLS, L., *Grandes Pensadores. San Agustín*, Planeta, Barcelona, 2007.

BLUMENBERG, H., *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2003.

GILSON, É., *La filosofía en la Edad Media: Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 2001.

GILSON, É., *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981.

WIRTSHAFTER, J. S., *Augustinian Political Theology: from De Civitate Dei to the 20th Century*, Religious Studies Department, 2011.

GRABOWSKI, S. J., *La Iglesia: Introducción a la teología de san Agustín*, Madrid, Rialp, 1965.



MAURER, A., *Filosofía Medieval*, Emecé editores, Buenos Aires, 1967 (prefacio de É. Gilson).

MORIONES, F., *Teología de san Agustín*, Madrid, BAC, 2004.

OROZ, J., *San Agustín: Cultura clásica y cristianismo*, Salamanca, UPS, 1988.

2. BIBLIOGRAFÍA BÁSICA GENERAL SOBRE S. AGUSTÍN

BRAGUE, R., “La Galàxia Blumenberg”, en revista *Compendre II* - 2000/1 pp. 81-97.

D’ORS, A., “Teología política: una revisión del problema”, *Revista de estudios políticos*, N° 205, 1976, pp. 41-80.

PETERSON, E., *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta, 1998.

ROSLER, A., «El enemigo de la república», en HOBBS, T., *Elementos de filosofía. Del ciudadano*, Buenos Aires, Hydra, 2010.

SCHMITT, C., *Teología Política*, Madrid, Trotta, 2009.

TAUBES, J., *La teología política de Pablo*, Madrid, Trotta, 2007.

VALLESPÍN, F., *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

WETZ, F. J., *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1996.

3. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA (SUMARIO)

BROWN, P., *Biografía de Agustín de Hipona*, Madrid, Revista de Occidente, 1970.

BERTELLONI, F., Y BURLANDO, G. (Ed.), *La filosofía medieval*, Madrid, Trotta, 2002.

CHESTERTON, G. K., *Autobiografía*, Barcelona, Ed. El Acantilado, 2003.

CORRAL, C. del, *Teología Política, una perspectiva histórica y sistemática*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2011.

COPELSTON, F., *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Ariel, 1999.

DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alfaguara, 1985.

FILÓN, *Sobre la confusión de las lenguas* (trad. J. M. Triviño), en *Obras Completas*, Buenos Aires, UNLP, 1976.

FILÓN, *Sobre la creación del mundo según Moisés*, (trad. J. M. Triviño), en *Obras Completas*, Buenos Aires, UNLP, 1976.

GAOS, J., *Historia de nuestra idea del mundo*, México, FCE, 1973.



GARCÍA-JUNCEDA, J. A., *La cultura cristiana y san Agustín*, Madrid, Ed. Cincel, 1986.

GIRARD, R., *Los orígenes de la cultura*, Madrid, Trotta, 2006.

HERNANDO NIETO, E., “¿Teología Política o Filosofía Política? La amistosa conversación entre Carl Schmitt y Leo Strauss”, *Anuario de teoría política*, N^o. 2, 2002, pp. 97-114.

HUME, D., *Diálogos sobre la religión natural*, Madrid, Tecnos, 1994.

KANT, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid, Istmo, 1999.

KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Encuentro, 2008.

LABBÉ, Y., “Cité de l’homme, cité de Dieu”, *Nouvelle Revue Théologique* 117 (1995) (trad. “Ciudad de Dios, ciudad del hombre”).

LÖWITH, K., *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz Editores, Buenos Aires, 2006.

MUGUERZA, J. “La crisis de identidad de la filosofía de la identidad (una aproximación teológico-política)”, en revista *Sistema* 36 (1980), pp. 19-36.

NAISHTAT, F., “Walter Benjamin y Carl schmitt: contrapunto sobre soberanía y teología política. La herejía interpretativa de Benjamin”, en *Actas I Jornadas Internacionales de Hermenéutica*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2009.

NIETZSCHE, F., *La Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2009.

OROZ, J., *San Agustín. Semblanza para jóvenes*, Madrid, Augustinus, 1966.

ORTEGA Y GASSET, J., *Discursos políticos*, “La ciencia y la religión como problemas políticos”, Conferencia en la Casa del Partido Socialista madrileño, el 2 de diciembre de 1909. Herederos de José Ortega y Gasset.

PLATÓN, *Timeo* (o. c. Vol. VI), Madrid, Gredos, 2002.

PORTALIÉ, E., “Vida de san Agustín”, en *Enciclopedia católica*, (www.encyclopediacatolica.com).

QUILES, I., *La interioridad agustiniana*, Buenos Aires, ed. Depalma (o. c., t. 17), 1989.

RENAN, E., *Averroes y el averroísmo*, Madrid, Hiperión, 1992.

ROVIRA, R., “Libertad, mal y dios” en revista *Acontecimiento* 97 (2011), pp.

ROSSI FERNÁNDEZ, C., “¿Una defensa triunfante del libre albedrío? Algunas consideraciones acerca de la respuesta teísta de Alvin Plantinga al problema del mal”, en *Revista Philosophica* 34, Semestre II / 2008, pp. 69-92.

SAN JUAN DE LA CRUZ, *Poesía*, Cátedra, Madrid, 2008.



SARANYANA, J.-I., *Historia de la filosofía medieval*, Pamplona, EUNSA, 1989.

SKINNER, Q., “El tercer concepto de libertad”, en *Claves de razón práctica*, Sep. 2005, N° 155, pp. 4-8.

STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*, Cambridge, Chicago UP, 1976.

STRAUSS, L., “How To study Medieval Philosophy”, Lecture to be delivered on May 16, 1944 at the Fourth Institute of Biblical and Pos-Biblical Studies.

TERRÉ, J., “El último hombre universal”, en *Grandes Pensadores. Leibniz.*, Barcelona, Planeta, 2007.

UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Buenos Aires, Losada, 1973.

VILLACAÑAS, J. L., *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Madrid, Biblioteca nueva, 2008.

4. EDICIÓN BIBLIA

NUEVA BIBLIA DE JERUSALÉN, Bilbao, Desclée De Brouwer, 2010.

