

Una historia de la filosofía 21

La filosofía cristiana de Agustín

Por el Dr. Arthur Holmes de Wheaton College

La última vez, intenté explicar tanto su deuda con el neoplatonismo, que le sirvió de catalizador para comprender la verdad del cristianismo, como su crítica a las deficiencias del neoplatonismo. Así que hoy, lo que quiero hacer es ver cómo unió las piezas y cómo este tipo de platonismo cristianizado se percibe entonces en San Agustín. Ahora bien, dado que se trata de un platonismo cristianizado, es natural esperar que en su núcleo se encuentre una teoría de las formas.

Y ciertamente es así. De hecho, Agustín considera las formas como trascendentes en la mente de Dios e inminentes en la creación. Y, por supuesto, es la influencia neoplatónica, más que Platón como tal, la que lo hace posible en virtud de la concepción platónica de la emanación.

De modo que, en la mente de Dios, las formas se consideran verdades eternas, rationes eterne, pensamientos eternos, verdades eternas. Sí, son arquetipos, patrones, en la mente de Dios. Esta noción fue introducida por primera vez por los platónicos medios.

En el lenguaje de Agustín, esto equivale a hablar de la sabiduría eterna de Dios, su presciencia, sus designios eternos según los cuales creó y obra en la creación. Es decir, la rationes eterne. Y en la creación misma, la rationes seminales, es decir, la razón seminal, los pensamientos seminales, las verdades seminales.

Por así decirlo, las semillas que dan capacidad de desarrollo en la naturaleza. Y en su extensa obra sobre la interpretación literal del Génesis, una obra interesante, no solo intenta comentar el relato de la creación del Génesis, sino que lo entrelaza con esta teoría de las formas. ¿Lo ven? De modo que todas las cosas subsiguientes en la creación se encuentran en la forma seminal del acto original de creación y posteriormente se desarrollan.

Pero estas formas seminales, entonces, son las que dan orden, naturaleza, a las diversas especies de cosas. Así que, si quieres conocer la naturaleza de una especie, la esencia de algo, tienes que conocer las formas. Bueno, eso lo vemos fácilmente, porque está muy arraigado en la tradición platónica.

Pero esto inmediatamente comienza a plantear preguntas epistemológicas. ¿Cómo podemos conocer las formas? Y, por supuesto, en la obra de Platón, se obtiene una respuesta dialéctica que nos permite recordar lo innato. Pero para Agustín, no son innatas en la mente humana.

En Aristóteles, se obtiene otra respuesta, puesto que las formas son inmanentes a las cosas, a los particulares, al abstraer las formas en el pensamiento de nuestra experiencia de clases enteras de particulares. Pero no, ese tampoco es Agustín. Es demasiado platónico para eso.

Así que la pregunta sigue siendo: ¿cómo será esto? De hecho, diferentes intérpretes de Agustín han elaborado diferentes teorías. Hay quien sostiene que existe un conocimiento innato otorgado por Dios. De modo que llegamos a esta vida con lo que un amigo mío llamó hace años una especie de conducto hacia Dios, gracias al cual esas ideas pueden estar presentes en la mente.

Esa no parece ser la forma en que Agustín habla. Existe otra perspectiva según la cual, de una forma u otra, la mente humana puede acceder directamente a la mente de Dios y conocer los pensamientos de Dios tal como están en su mente, gracias a una asombrosa iluminación.

Pero, por supuesto, esto significaría que el alma contempla directamente la esencia misma de Dios. Y Agustín ciertamente no dice eso. Él ve mucho misterio en la naturaleza de Dios.

Y en cualquier caso, dado que hablamos de un conocimiento humano general de las formas, eso significaría que incluso los incrédulos más paganos que tienen conocimiento de las formas conocen la esencia de Dios. Y eso tampoco le parecía correcto al cristiano Agustín. Entonces, ¿cuál es el relato? Y Stumpf lo presenta, aunque lo hace parecer un poco a Aristóteles.

Coblestone lo explica muy bien. La cuestión no es que tengamos acceso directo a la mente de Dios. No, no es eso.

La cuestión es, más bien, que Dios ilumina la mente humana. Dios la ilumina para permitirnos ver, reconocer las formas y la naturaleza de las cosas en el mundo de los particulares. Son inminentes allí.

La diferencia con Platón radica en que no captamos las formas en su estado trascendente. La diferencia con Aristóteles radica en que no las abstraemos simplemente, mediante el ejercicio natural de la mente humana, de la experiencia de los detalles. Se requiere iluminación, iluminación divina, que Aristóteles no vio.

Entonces, lo que Agustín dice es que todos los seres humanos tienen acceso a la verdad eterna sobre la naturaleza de las cosas creadas en virtud de una iluminación general de la mente humana. Y Agustín suele citar textos bíblicos para respaldar sus opiniones. Cita Juan 1 sobre el Logos, la luz que ilumina a todo el que viene al mundo.

Una iluminación general universal por el Logos divino. Observemos entonces que la doctrina del Logos cobra gran importancia en esta coyuntura. La función epistemológica del Logos al iluminar la mente, además de cobrar importancia en esta coyuntura, es que el Logos ordena la creación.

El funcionamiento metafísico y epistemológico del Logos, ambos. Así pues, lo que tenemos en el conocimiento humano es, por así decirlo, un concurso divino-humano. El término concurso es utilizado a menudo posteriormente por los teólogos para referirse a cómo la actividad divina, junto con la actividad humana —estas dos actividades concurrentes, es decir, la actividad divina en cooperación con la actividad humana— hace posible el conocimiento de los pensamientos.

Un concurso divino-humano. Lo que Agustín quiere decir, por supuesto, es como dijeron algunos de esos Padres de la Iglesia sobre el conocimiento que tenían algunos escritores paganos. Que si saben estas cosas, es gracias a Dios.

Y en ese sentido, toda verdad proviene de Dios, sin quien no podríamos conocer. Lo cual me parece un tipo de teísmo absolutamente coherente. Si el teísmo afirma la continua dependencia de las criaturas de Dios, entonces eso debería incluir sin duda una continua dependencia epistemológica de las criaturas de Dios.

Así que Agustín habla de esa dependencia epistemológica. El concurso divino-humano. Dios coopera con la actividad humana para hacer posible el conocimiento.

Así es como se manifiesta la epistemología. Y se puede apreciar en varios de sus escritos. En un libro suyo titulado "Contra los académicos".

Bueno, digamos contra los académicos. Con académicos, se refiere a los escépticos de la academia. Recuerda que, en la historia del escepticismo helenístico, existía el escepticismo griego original.

Luego hubo una etapa en la academia de Platón, en su historia posterior, que se volvió escéptica. Ese es el escepticismo al que responde en "Contra los académicos". Personas como Carnelio, etc.

Y argumenta contra la negación del escéptico de que poseemos la verdad. Argumenta que todos los hombres poseen la verdad. Y sus ejemplos de la verdad que poseemos incluyen verdades lógicas.

Una verdad lógica es aquella que tiene la forma lógica de la ley de identidad, o ley de no contradicción: A es igual a A. A no es no-A. Verdades de ese tipo. Incluye el conocimiento de la autoexistencia.

Su famosa afirmación de que si me equivoco o me engañan, aun así debo existir. Véase para mayor claridad. Incluso un escéptico lo sabe.

Si dice que no sabe, al menos debe existir para no saber . Véase para la ley. Habla del papel de la dialéctica para sacar a la luz este tipo de verdades.

E incluso desarrolla en otra de sus obras, veamos, el libre albedrío . En otra obra, desarrolla un argumento a favor de la existencia de Dios sobre esta base. Su argumento es que las verdades, las verdades particulares, solo son verdaderas porque participan de la verdad.

Con V mayúscula. Es decir, deben participar de aquello que constituye la esencia y naturaleza misma de la verdad. Y, por definición, la esencia y naturaleza de la verdad inmutable, de donde todo lo demás que es verdadero puede ser verdadero, no es otro que Dios el Logos. Y así argumenta de las verdades a la verdad.

De Logoi a Logos, su argumento sobre la existencia de Dios. Es quizás el primer intento original de un pensador cristiano por desarrollar un argumento teísta. Y es uno que encuentra eco en escritores medievales posteriores.

Estén atentos. Luego, en otro de sus escritos sobre el maestro, pregunta cómo aprendemos. ¿Y cuál es la función del lenguaje en esto? Y plantea una pregunta, una forma de pregunta, que nos recuerda a Gorgias, el viejo sofista escéptico.

¿Recuerdas a Gorgias? Quien dijo que nada existe, si algo existe, no podría saberlo, y si pudiera saberlo, no podría comunicarlo. Bueno, como plantea Agustín el problema, es así: si ya conoces el significado de mis palabras, no te estoy diciendo nada que no sepas.

Si no conoces el significado de mis palabras, no puedo decirte nada que no sepas. Entonces, ¿cómo puedo enseñarte? Ahora bien, es cierto que existe una concepción terriblemente simplista del lenguaje que implica eso, y de cómo aprendemos el lenguaje, etc. Pero él plantea ese tipo de dilema.

Su punto es que no es el maestro exterior el que nos enseña, sino el maestro interior el que nos enseña. Ilumina la mente con la verdad, y el maestro que enseña en el interior es el logos, iluminando la mente. Es Cristo quien enseña en el interior; él es el maestro.

Así pues, la forma en que Agustín desarrolla su epistemología gira en torno a la función epistemológica del logos. Y es inevitable observar cómo equipara inequívocamente el logos con Cristo, basándose en el prólogo del Evangelio de Juan. ¿Alguna pregunta o comentario ? Bueno, es fascinante ver cómo une las piezas.

Bien, ¿qué pasa con el alma humana? ¿Qué pasa con el alma humana? Bueno, en primer lugar, el alma no es algo material, como creían los estoicos y Tertuliano. Es, por supuesto, una sustancia inmaterial. De nuevo, el alma no es algo preexistente y eterno, como creía Platón, y Orígenes lo siguió.

Y su razón para negarlo es que el alma está sujeta a cambios. Puede que no sea algo espacial ni material, pero sí temporal y está sujeta a cambios. A propósito, explora tres perspectivas sobre el origen del alma individual.

Una de ellas es la teoría de la preexistencia, que él rechaza, y que, en general, el pensamiento cristiano ha rechazado a lo largo de los siglos. Con algunas excepciones, considera la visión tertuliana de los estoicos, según la cual el alma se transmite mediante la reproducción física, la cual Tertuliano había aceptado.

Considera la perspectiva creacionista, según la cual el alma individual es creada por Dios en algún momento posterior a la concepción, y no se decide entre las dos últimas. Por lo tanto, no está seguro del origen, pero sí de que no es preexistente. Es decir, una persona humana es un alma racional que utiliza un cuerpo.

Y esa es una frase que usa a veces: un alma racional que usa un cuerpo. Más adelante en sus escritos, parece pensar que no le da al cuerpo su lugar completo. Y suele decir: un alma racional con un cuerpo.

Así que eres alma y cuerpo, no solo alma que usa un cuerpo. Que use un cuerpo suene demasiado platónico, pero es la persona completa la que es alma y cuerpo racionales. Sin embargo, al mismo tiempo, quiere decir que solo el alma debe considerarse una sustancia inmaterial, por lo tanto capaz de existencia independiente.

Así pues, la inmortalidad del alma se debe a que es una sustancia inmaterial que forma parte de la sustancia compuesta, que es la persona completa. Por ello, Platón utiliza con gusto algunos de los argumentos de Platón para la inmortalidad del alma. Como, por ejemplo, el argumento de que el alma, al ser inmaterial y no espacial, es indivisible.

Si es indivisible, es indestructible, por lo tanto inmortal. Recuerdas eso en Platón. Él argumenta eso en sus soliloquios.

Pero también tiene un diálogo sobre la inmortalidad donde utiliza otro argumento platónico: es el alma la que da vida al cuerpo, y quien da la vida, al ser dador de vida, no puede morir. Porque el cuerpo depende del alma. El alma no depende del cuerpo.

Y al no depender del cuerpo, el alma sobrevive a la muerte del cuerpo. Así que sus argumentos a favor de la inmortalidad son, en esencia, argumentos filosóficos griegos. De igual manera, su visión de cómo el alma gobierna el cuerpo.

Quienes, como los estoicos, tenían una visión materialista del alma, la consideraban dispersa espacialmente por todo el cuerpo, energizando y avivando los sentidos y las funciones corporales. Pero Agustín es lo suficientemente lúcido como para comprender que, si el alma es inmaterial, no puede dispersarse espacialmente.

Así que, en lugar de gobernar el cuerpo mediante la difusión, lo gobierna prestando atención. Ejerce influencia sobre las partes del cuerpo al centrar la atención en ellas. De hecho, sospecho que existe cierta evidencia empírica que lo respalda.

Si quieres saber qué sientes vagamente en la pierna, examínala, ¿no? Presta atención a la pierna. No tienes que mirarla. Simplemente intenta concentrarte en las sensaciones.

Quizás, además de sentirlo, lo mires. Así que, es en virtud de ese tipo de atención vital, atención mental. Recuerda, comenté la última vez que una de las cosas que le impresionan de la mente o el alma es su capacidad de expandirse en el espacio y abarcar con su pensamiento cosas que están a kilómetros de distancia.

Sabes, mucha gente lleva varios días pensando en Washington y en las audiencias del Senado. Interesante. A kilómetros de distancia.

Sin embargo, ¿dónde han estado sus mentes, como decimos? En esos aspectos, sus mentes han estado en otras partes, más allá de sus propios cuerpos. Así, la inmortalidad del alma y la forma en que gobierna el cuerpo. Pero lo más interesante del alma humana, al menos para mí, en Agustín, es la forma en que explora las concepciones del tiempo y la eternidad.

Y esto surge en ese segmento de las Confesiones de la Antología Kauffman, que comienza en 510 y continúa hasta 520. Este es otro caso donde se presenta lo que parece ser un punto de vista platónico que se convierte al cristianismo. Para Platón, como recordarán en su Timeo, el tiempo se consideraba una imagen cambiante de lo eterno.

Porque en el mundo del tiempo, dada la línea divisoria, lo que hay son particulares cambiantes. En el reino de lo eterno, lo que hay son formas inmutables. Y, por supuesto, los particulares son copias cambiantes de formas inmutables.

El tiempo es la imagen cambiante de lo eterno. Esa es la forma platónica de expresarlo. En contraste con la forma aristotélica de decir que el tiempo es simplemente la medida del movimiento físico.

Tantas millas por hora, una forma de medir el movimiento, la distancia recorrida. Bueno, la propia perspectiva de Agustín se inspira más en Platón. Y explora nuestra conciencia del tiempo, el tiempo tal como está en el alma.

En otras palabras, es un ejercicio de descripción psicológica introspectiva. Examina la psicología de la conciencia del tiempo, introspectivamente. Y señala que, dentro del alma, solo el tiempo presente es real.

El pasado no es ahora, salvo en el recuerdo presente del pasado. Pero eso es presente y real. El recuerdo es real.

El futuro aún no es, pero está presente en nuestra anticipación presente. Y así, en la experiencia presente del alma, en este momento, el pasado se hace presente gracias a la memoria. El futuro se hace presente en la anticipación.

Pero solo ese presente es real. Suena a una forma enredada de hacer las cosas. Pero es fiel a nuestra experiencia, ¿no? Ahora puedes disfrutar anticipando el futuro.

Ahora puedes disfrutar de los recuerdos del pasado. Pero los disfrutas ahora, ¿ves?, en el presente. Así pues, se sigue que el tiempo, ese tiempo pasado, el tiempo surgió y desapareció.

El tiempo es el reino del cambio, del devenir y la desaparición. El reino de la generación y la desintegración. Tiempo.

Esa es la visión agustiniana del tiempo. ¿Captan esa nota agustiniana en el conocido himno que dice: «Cambio y decadencia a mi alrededor». ¿Cambio y decadencia a mi alrededor? De acuerdo. Es el tiempo presente el que es real, pero, por la misma razón, todos los tiempos están presentes en el alma.

El pasado es presente, el futuro es presente. Todos estos tiempos están presentes en el alma. Y el alma los experimenta como un ahora siempre presente.

Es ahora cuando experimentas el pasado y el futuro. En el ahora. Así que todos los tiempos están presentes ahora en el alma.

Ahora, comprendan esto y podrán ver lo que quiere decir cuando habla de Dios como eterno, inmutable y atemporal. Dios es eterno, inmutable y atemporal. Porque si no hay cambio en Dios, siguiendo el modelo griego, si no hay cambio en Dios, entonces no hay pasado que haya dejado de existir en Dios, ni futuro que aún no haya existido.

Dios es inmutable; por lo tanto, en ese sentido, sin tiempo. Nada cambia en Dios ni en su pensamiento. Porque, en todo momento, él tiene conocimiento perfecto de nuestro pasado y nuestro futuro.

Él está, en ese sentido, más allá del tiempo. Es atemporal en sí mismo. Sí, el conocimiento de Dios, entonces, se refiere a cosas atemporales, a ejemplos atemporales.

El conocimiento de Dios es conocimiento de las formas de esos ejemplares atemporales que no nacen ni dejan de existir. Y él conoce los detalles particulares mediante el conocimiento de las formas. Las formas que les dan su ser.

Así pues, cuando Dios creó el cielo y la tierra, creó el cambio y los tiempos que surgen y desaparecen. Vienen y van. Por lo tanto, la vida humana es distinta de la vida divina.

El conocimiento humano será diferente del conocimiento divino. E incluso nuestro conocimiento de las verdades eternas será diferente del conocimiento directo e intuitivo que Dios tiene de esas verdades eternas. El alma humana, entonces, se encuentra en un estado de cambio.

¿Entiendes? Después de leer al Dr. Seuss en esa noche tan divertida de anoche, me pregunto si lo que escuchas hoy es el traqueteo de las palabras o las ideas. Hablar de tiempos que llegan y desaparecen podría ser solo el traqueteo de las rimas del Dr. Seuss. ¿Captaste la idea? O sea, la idea de Agustín, no de Seuss.

Sí, Janelle. Repite eso. Cómo influye la naturaleza.

Ah, vale. El pensamiento de Dios consiste en las rationes eterne, esas verdades eternas en la mente de Dios. Lo que Dios piensa son formas inmutables.

Ahora bien, cuando Dios crea un mundo de cambio, lo que hace es crear un mundo que participa de esas formas arquetípicas. Sí. Un mundo ordenado por la presencia de las formas seminales, las rationes seminales.

Pero, en un mundo cambiante, la encarnación de esas formas particulares surge y desaparece. ¿De acuerdo? Ahora bien, no conocemos las formas tal como están en la mente de Dios directamente. No tenemos esa clase de comprensión de la esencia divina.

Dios sí. Así que tiene un conocimiento perfecto de ellos. Pero, por mucho que busquemos en nuestras propias almas, encontramos tiempo.

Nacimiento. Desaparición. Nuestra experiencia de lo particular.

Pero nuestra experiencia de los particulares es tal que, con la mente iluminada por el logos, podemos reconocer las esencias, las naturalezas y la forma de las cosas en el mundo de los particulares. ¿Ayuda eso? Sí. Y esa es la pregunta obvia que mete en problemas a los medievales.

Y, eh, parece que quieren tenerlo todo. Porque por un lado, Agustín habla de un Dios que me ama y me conoce por dentro y por fuera. Pero por otro lado, habla de un Dios que conoce las formas.

Sí. Ahora bien, ¿puede ser un conocimiento de ambos? La pregunta es, ¿cuál es la relación, y aquí es mejor que abordemos esto, cuál es la relación del yo individual con las formas, con los ejemplos? Y Agustín parece pensar que hay una variedad de formas en las que participo. Una variedad de formas en las que participo.

La forma de la humanidad. Presumiblemente, la forma de la audacia. Esto, aquello y la otra forma de propiedades físicas, otros tipos de cualidades.

Y así, al conocer una combinación particular de muchas formas, él me conoce como la combinación particular de estas muchas formas. Ahora bien, esa interpretación de Agustín, es una interpretación de Agustín, anticipa la forma en que algunos medievalistas tardíos lo ven. Esa individuación, y ese es el término involucrado en esta discusión, se asegura en virtud de una combinación peculiarmente individual de muchas formas posibles.

Eso no va a satisfacer a todos. Así que, cuando lleguemos a Duns Scoto después de Aquino, encontraremos que Duns Scoto quiere decir que, además de todas las diversas formas en las que participo, existe mi naturaleza. Mi ser presente.

Ya ves, hi-kay-a-tas, esto. Y, un siglo después, medio siglo después, Guillermo de Ockham dice: olvídense de las formas. Solo existe yo, y el otro yo, y el otro yo, individuos.

¿Por qué necesitas las formas? Tu pregunta es crucial. Verás, es sorprendente que una de las desventajas de una teoría de las formas, a saber, que incluso si puede explicar la individualidad, a diferencia de la naturaleza de las especies, parezca dar prioridad a lo universal y menos valor a la individualidad.

¿Entiendes? Un valor inferior. Y eso está implícito en la jerarquía del ser, donde el individuo que participa imperfectamente en ciertos ideales está en un nivel inferior. Así que ahí hay verdaderos problemas.

Santo Tomás de Aquino intenta hacerlo mediante una teoría de lo que se llama formas sustanciales, naturalezas individuales, que Dios conoce mi naturaleza individual, de alguna manera.

Pero así es como se presentan las cosas por venir. ¿Cuál es la pregunta, David? Bueno, en cierto modo evita el problema de Platón, ya que considera a Dios como causa activa, eficiente y poderosa, algo que Platón no tenía. Pero quizás pierde la ventaja de Plotino de que la individualidad se genera por el proceso de emanación.

Sí. Creo que se podría responder que, para Agustín, lo que Dios crea siempre son individuos. Dios crea individuos.

Con razones seminales. Con formas seminales. Sí.

Sí. Sí, supongo que podría serlo, aunque no se encuentra que Agustín se refiera a Aristóteles. Los escritos de Aristóteles parecen haberse perdido en esa etapa.

No se recuperaron hasta más tarde. Así que cualquier Aristóteles que él conozca lo haría a través de los elementos aristotélicos de Plotino. Sí, señor.

Así que tienes razón al percibir algo ahí. Aunque la concepción de la eternidad como atemporalidad, inmutabilidad, se remonta al propio Platón. Sí, señor.

Ya sabes, el debate en la teología filosófica continúa hasta el día de hoy sobre si Dios es atemporal o no. Básicamente, existen dos perspectivas diferentes sobre la eternidad. Una es que la eternidad es atemporalidad .

La otra es que la eternidad es perdurabilidad . Perdurable, sí, a través de la sucesión de los tiempos. En general, la influencia platónica tiende hacia la atemporalidad.

Y creo que, en muchos casos, la influencia aristotélica. Mientras que la perdurabilidad parece ser una visión más, digamos, más moderna. Aunque creo que también se acerca más a la visión hebrea.

Pero hay mucha literatura sobre este tema. Si te interesa, hay un libro de Nelson Pike. Pike enseña en, creo, la Universidad de California en Irvine.

Un libro titulado "Dios y la atemporalidad", que argumenta contra la teoría de la atemporalidad. Sí, lo hace, ¿verdad? No estoy seguro de que haya una diferencia, ¿sabe? Y es en virtud de aceptar la teoría de las formas, que son inmutables y eternas, que Agustín también acepta la idea de que Dios, esencialmente la forma de todas las formas, es inmutable y atemporal.

Así que no estoy seguro de que haya una diferencia. La diferencia radica en cómo se explica. Es decir, esta psicología introspectiva del tiempo es obra de Agustín.

Y, por supuesto, la forma en que se expresa en una doctrina de la creación, en lugar de la emanación, es obra de Agustín. Pero, básicamente, la visión de Dios como atemporal e inmutable es la visión de Platón. Y creo que plantea problemas.

Plantea problemas para comprender ciertos tipos de lenguaje bíblico. ¿Lo ven? Porque si un ser es inmutable, en el sentido de Aristóteles, ese ser no puede actuar en un momento dado. Porque entonces pasaría de no actuar de esa manera en ese momento a actuar de esa manera en ese momento.

¿Lo ven? Plantea problemas sobre lo que significaría que hubiera gozo en el cielo por los pecadores que se arrepienten. Es decir, la satisfacción de ver que lo previsto realmente ocurre. Sería difícil comprender que Dios tenga propósitos en los que está trabajando.

¿Lo ves? Porque las nociones de propósito están orientadas al tiempo. Así que lo que hay que hacer es reformular todos esos conceptos en un marco conceptual diferente al que el inglés común parece connotar. Lo cual crea el problema.

Precisamente por eso algunos defienden la eternidad como perdurabilidad, en lugar de atemporalidad. Y yo prefiero esta última perspectiva: la perdurabilidad.

Um... Carl. Sí. Sí.

Sí. Sí. Sí.

Ciertamente, pensar en el sentido de seguir una línea argumental, o seguir una línea de reflexión que serpentea de un enfoque a otro, implica cambiar el enfoque, dirigir la atención a un paso del proceso lógico. ¿De acuerdo? Pero creo que, independientemente de la perspectiva que se tenga sobre la eternidad, cuando decimos que Dios piensa, no nos referimos a que Dios obre mediante silogismos para llegar a conclusiones lógicas. ¿Lo ven? Dios no tiene que pasar por ese proceso.

Si tu mente es ágil, sacas conclusiones precipitadas. Pero Dios está ahí primero, por así decirlo. Él ve el final de la línea de pensamiento intuitivamente.

Ahora bien, si piensas en Dios como omnisciente, omnisciente, ¿significa eso que Dios tiene su atención activa y consciente, y añadiría, en todo momento, por el bien de quienes piensan en la eternidad como perdurabilidad, significa eso que Dios tiene todas las cosas en todo momento bajo su atención activa y consciente, de modo que no hay cambio en el enfoque de su pensamiento? ¿Lo ves? Bueno, ahí es donde la dificultad de usar las declaraciones del lenguaje ordinario de las Escrituras, por

ejemplo, crea problemas. Porque , por ejemplo, ¿qué significaría que Dios diga: «No recordaré más sus pecados»? ¿O qué hay de la figura retórica de que Dios se arrepintió de haber hecho tal o cual cosa? ¿ Lo ves? Parece referirse a un cambio de mentalidad. Así que creo que el lenguaje de la atemporalidad en el pensamiento de Dios, si bien puede manejar con facilidad la noción de que Dios no tiene que obrar mediante silogismos, parece crear dificultades en el sentido de que la actitud de Dios hacia algo cambia.

Eso tendría que convertirse simplemente en lenguaje fenoménico, el lenguaje tal como se presenta a los humanos. ¿ Lo ven? Pero en realidad, bueno, ¿qué es en realidad? Y, al hablar de Dios, uno se queda con una especie de lenguaje metafórico. Y uno puede empezar a preguntarse si realmente está haciendo teología o solo antropología cuando habla de Dios.

Hablas de nuestra experiencia, ¿verdad? Hablas de Dios. ¿Ves el problema? Es el tipo de problema con el que se topan Kant, Kierkegaard y otros. La teología moderna lo tiene muy presente.

¿Hay un objetivo en Agustín, o es solo a través de...? No, hay mucho... Oh, retíralo. ¿Es solo a través de la iluminación? Bueno, verás, no hay conocimiento de nada aparte de la iluminación divina. Así que es una obviedad decir que el conocimiento de Dios se da a través de la iluminación.

No, verás, si solo fuera por iluminación, la mente estaría pasiva, y ni siquiera sabrías. Ese es un verbo activo. La iluminación ilumina la mente para que puedas ver con el ojo de la mente.

Pero tienes que Ver en la iluminación. Sí, vale. ¿Cómo conocemos a Dios? Sí, es decir, al reflexionar sobre la creación, su belleza, su orden, sus formas, sí, uno llega a concebir la fuente de belleza, bondad, orden y forma de la que participa toda la creación.

En ese sentido, dirías que sí, los cielos declaran la gloria de Dios. Sí. Y ese argumento a favor de la existencia de Dios, de verdades a verdades, podría, en ese sentido, tener un paralelo con un argumento de bienes a bienes, de bellezas a bellezas.

¿Lo entiendes? Formas a forma, etc. Así que, sí, existe cierto conocimiento natural de Dios. Y creo que a cualquiera le resultaría muy difícil negarlo sistemáticamente, porque significaría que si no existiera el conocimiento natural de Dios, no habría concepto de Dios fuera del acceso a alguna autorrevelación divina especial.

Verás, eso simplemente no es así. Hay muchos conceptos de Dios, de diversos tipos. Pero ¿cómo podemos ir más allá de ese conocimiento natural de Dios? Y esa es la pregunta que me gustaría abordar: la experiencia religiosa.

¿De acuerdo? Y esa es la pregunta, porque en la tradición platónica, la tradición neoplatónica, como hemos notado, hay un enfoque místico de Dios. ¿Y qué hay de Agustín? Verán, esa es la pregunta obvia. De acuerdo.

En el décimo libro de sus Confesiones, se pregunta: "¿Qué amo cuando amo a Dios? ¿Qué amo cuando amo a Dios?". Su reflexión al respecto se desarrolla en una serie de pasos. El primer paso es que no amo la belleza física cuando amo a Dios. Y no menosprecia la belleza física.

Es que el amor de Dios no es solo amor por algo físicamente bello. Lo que amo es algo que está en mi alma. Ahora bien, ¿por qué en mi alma? Porque hay destellos de eternidad en mi alma.

¿De qué manera? Que todos los tiempos están presentes y siempre presentes ahora en mi alma. Pasado, futuro y presente. Ese es el atisbo de lo que es la eternidad.

Y siempre presente ahora. Así, cuando amo a Dios, lo que amo es algo en mi alma, y por eso debo alcanzarlo a través de ella. Más allá de la vida que une cuerpo y alma, más allá de todas mis percepciones sensoriales, incluso más allá de mi recuerdo de percepciones sensoriales pasadas, más allá de mi recuerdo de todo el conocimiento liberal que tengo, matemáticas y todo lo demás que me introduce a las formas, más allá del conocimiento que tengo por dialéctica, independiente de las imágenes sensoriales, más allá de mis sentimientos.

Ahora bien, no encuentro a Dios en la percepción sensorial, no encuentro a Dios en los sentimientos, no encuentro a Dios en mi conocimiento de las formas ni en mi memoria. ¿Lo ven? Más bien, cuando busco a Dios, dice, busco ese bien, ese bendito deleite en el bien que se regocija en la verdad, el bien mismo. ¿Captan el tono platónico? Busco el bien, la fuente de todas las formas.

Y, por lo tanto, en las confesiones se encuentra que habla de Dios como su amor, su vida, como bien, como belleza, como verdad. ¿Y hay algo de misticismo? Bueno, me tienta decir que sí y que no. No, en el sentido de que solo a través de lo que Dios ha hecho, al acercarse a nosotros en Cristo, llegamos realmente a conocer a Dios.

Pero sí, en el sentido de que existe un Dios que conoce en la cercanía de la experiencia religiosa, lo que implica la disciplina de la mente y el alma, alejándose de las imágenes sensoriales y trascendiendo incluso el conocimiento de las verdades inmutables. ¿Lo ven? Y por eso a veces parece apreciar el tipo de experiencia mística de la que habla Plotino. Ahora bien, reconozco que eso es ambiguo.

Sí, porque creo que Agustín es muy ambivalente al respecto. A veces habla con un lenguaje neoplatónico sobre la experiencia religiosa, y a veces se limita a un lenguaje

más bíblico. Pero ambos, al menos en las Confesiones, que hablan de la experiencia religiosa, están tan estrechamente entrelazados y fusionados que no parece distinguirlos.

Así que supongo que la respuesta es ambigua. Bueno, creo que eso está implícito en lo que hemos estado diciendo. Existe un conocimiento natural accesible a todos en virtud de la luz del logos, un conocimiento de la naturaleza de las cosas creadas.

Existe un conocimiento natural de la existencia de Dios. Lo indica, por ejemplo, su argumento sobre la existencia de Dios. Pero, en la medida en que ese conocimiento de Dios en la experiencia religiosa es posible gracias a la venida de Cristo y al perdón que tenemos.

Y eso es importante para él. Porque es en virtud del perdón de Dios que el alma se purifica de aquello que la esclaviza, la inhibe y, con un sentimiento de culpa, le impide ir más allá de las cosas que cambian hacia Dios. Así que hay que decir simplemente que Agustín es muy consciente del papel del evangelio en nuestro conocimiento de Dios.

Sí, muy consciente de ello.