

Séneca en la crítica de San Agustín a las teologías paganas*

EL TEMA

El tema que me propongo desarrollar entra dentro del capítulo que estudia la recepción que los autores cristianos de los primeros siglos hacen de la cultura y el pensamiento paganos. Se trata de un campo muy frecuentado por los investigadores y, en la mayor parte de sus aspectos, conocido. Aquí voy a interesarme por uno de esos aspectos. Se refiere a san Agustín, figura particularmente señalada en lo que toca al tema aludido. Cierto que sabemos casi todo lo que tiene que ver con su persistente diálogo con las letras e ideas de la gentilidad. Es particularmente sabida su relación con el platonismo. Suele atenderse menos a la que mantuvo con otras escuelas filosóficas que, sin embargo, también influyeron en él, como es el caso de la de los académicos (escépticos) y la de los estoicos. En esta última es en la que voy a fijarme, y en el sentido que se indica en el título. Se trata de la presencia que el estoico Séneca tiene en la obra agustiniana, y ello en relación con un punto concreto, aunque de importancia, el relativo al pensamiento religioso, o a lo que entre los propios paganos se entendía por teología.

Agustín recoge esa cuestión del fondo de doctrinas estoicas tal y como las encuentra transmitidas por los autores romanos. Se enfrentará con ella críticamente, teniendo a la vista el mapa de posiciones que en materia teológica dejara establecido Varrón. La obra agustiniana en que más de propósito se toca ese asunto es *De civitate Dei*. En tres de sus libros (IV, VI Y VII) se

* Conferencia pronunciada en Braga, Universidade do Minho.

expone el modo como los paganos interpretaban la teología. Se hace tomando como guía a Varrón y lo que sobre el particular escribe en su obra (no conservada) *De antiquitatibus rerum humanarum et divinarum*. El lugar preciso en que Agustín examina la opinión de Séneca es el capítulo 10 del libro VI.

Anotemos de paso que el término «teología» se encuentra en uso, entre los paganos, desde Platón. Halló, en cambio, resistencia ese uso en la literatura de los primeros siglos cristianos¹. Se quería evitar con ello el ver contaminada la sabiduría, llamada a ocuparse del único Dios verdadero con las fabulaciones del politeísmo.

En el corpus agustiniano las palabras *theologia* y *theologus* aparecen 76 veces. De ellas, 70 ocurren en la *Ciudad de Dios*², justamente en el debate con las formas varronianas de teología.

SOBRE LA CULTURA PAGANA QUE SE RECIBE Y LA DISPOSICIÓN EN QUE SE HACE

Empiezo por ofrecer algunas indicaciones sobre la recepción de la cultura pagana por los cristianos de los primeros siglos. Las reduciré a dos: la primera se refiere a los contenidos de cultura que se reciben; la segunda, al modo como se entienden recibidos.

Sobre lo primero, ha podido afirmarse que, de entre las escuelas de pensamiento de la antigüedad, la que mayor influencia ha ejercido sobre el cristianismo, «no sólo en los primeros siglos, sino incluso hasta nuestros días, ha sido siempre la platónica»³. Estaban, sin embargo, presentes también otras filosofías, como las de escépticos (académicos) y estoicos; en general, todas las que, con una u otra fortuna, llenaron el periodo helenístico. Para lo que en estas páginas vamos a tratar ha de tenerse en cuenta la de los estoicos.

1 PLATÓN, *República*, 11, 379a; cfr. MADEC, Goulven, «*Theologia* chez Augustin et Jean Scot», en *Petites études augustiniennes*, Institut d'Études Augustiniennes, París, 1994, pp. 261-270; Id., *Saint Augustin et la philosophie*, Institut d'Études Augustiniennes, París, 1996, pp. 15-24; cfr. ARMSTRONG, A. H. y MARKUS, R. A., *Fe cristiana y filosofía griega*, Editorial Herder, Barcelona, 1954, pp. 157-170; ARMSTRONG, A. H., «Pagan and Christian Traditionalism in the first Three Centuries», en *Hellenic and Christian Studies* (Variorum Reprints), London, 1990, IX, pp. 414-431.

2 MADEC, *Petites études augustiniennes*, pp. 261-262.

3 ARMSTRONG, A. H., «La filosofía griega y el cristianismo», en *El legado de Grecia*, Ed. Crítica, Barcelona, 1983, p. 364.

Sobra decir que no resultaba obvio o, sin más, apblemático, armonizar las ideaciones de los griegos con la confesión religiosa cristiana. Los más puritanos entre los fieles de la nueva religión se negaban a admitir que la ciencia de Atenas tuviese algo que ver con la sabiduría de Jerusalén. Puritanos de parecido linaje ha habido en todo tiempo. Vemos quienes, al presente, lamentan que el mensaje de la Biblia llegara a codificarse en nociones tomadas de las mencionadas fuentes helenísticas. No sería ese el caso de san Agustín, que no sintió escrúpulos en apropiarse del «oro egipcio» (doctrinas y prácticas venidas de los gentiles) cuando podían contribuir a la clarificación y difusión de la verdad católica. Como contribución especialmente valiosa a ese respecto es como dará —también él— acogida privilegiada al platonismo⁴.

El segundo de los puntos que sugeríamos tratar se interesa por precisar el modo como se recibe ese legado. Indicaré, al respecto, las tres actitudes en que Armstrong resume la cuestión. La primera de ellas queda insinuada en lo antedicho. En ella se entienden los dogmas de los filósofos deudores de una sabiduría común que, en su forma originaria, se contiene en las *Escrituras* hebreas. Se niega pues independencia a los saberes de tradición pagana. En la segunda de las actitudes se sigue una vía opuesta a la anterior. Cuenta con las capacidades de la razón humana, encontrando en las enseñanzas de la filosofía «semillas» de la verdad que, sin embargo, en su plenitud, sólo se manifiesta en el Logos cristiano. Ejemplificaría este caso una figura como la de san Justino, al hacer suya la doctrina del *lógos spermatikós* de los estoicos, y al entender que cualquier hombre que viviera conforme al *lógos* sería básicamente cristiano, aún antes de la venida de Cristo. Posición ésta antitética a la de aquellos que, al modo de Tertuliano, rechazaban toda conexión de Jerusalén con Atenas. La tercera de las actitudes ensayaría coordinar las dos anteriores. La verdad cristiana ostenta una radical novedad, no asociable a semilla natural alguna. Le vendría al hombre por revelación de Dios y se tendría acceso a ella por la fe. En el ámbito de la fe encontraría espacio la actividad de la razón.

Armstrong atribuye el esbozo de esta última respuesta a san

⁴ La obra en que más de propósito toca ese punto es *De doctrina christiana*, y el lugar clásico en que resume su opinión se encuentra en II, 40, 60; cfr. *Confessiones*, VII, 9, 15.

Ireneo, viendo en san Agustín la formulación clásica del «intelectualismo cristiano»⁵.

Modificando el punto de vista y haciendo la pregunta sobre el origen de las verdades que se encuentran en la filosofía de los griegos se habían señalado respuestas asimilables a las que acabamos de indicar. Esas verdades las habrían obtenido de Moisés o las escrituras hebreas; o las podrían haber descubierto por la razón; o bien provendrían de una inspiración de Dios recibida por ciertos sabios al modo que ocurrió en los profetas. Wolfson ofrece ese resumen que extrae de Filón de Alejandría⁶.

Continuando con nuestro asunto, cabe señalar todavía otro aspecto de la filosofía por la que iban a interesarse los cristianos. No sería la orientada a dar una descripción teórica del mundo, sino la dirigida hacia la práctica, enseñando a llevar una vida virtuosa y feliz. Esa vendría a ser para san Agustín la razón de ser del filosofar (*De civ. Dei*, XIX, l). En lo que estaría de acuerdo con las escuelas helenísticas: la epicúrea y, especialmente, la estoica. Incluso se suponía conectar de esa forma con lo más genuino de la enseñanza socrática. El papel del filósofo vendría a ser el del «sabio», ideal humano de la época, en oficios de maestro de moralidad, incluso de director de conciencias⁷.

De esas escuelas helenísticas proviene el pensamiento difundido entre los romanos, señalándose el influjo de los estoicos. En el estoicismo se educaron Mucio Escévola y Varrón, arriba mencionados. Estoico de renombre es Séneca, en quien, como en pocos otros autores pueden verse ejemplificadas las cualidades del «sabio» que acabamos de señalar. Cualidades en que participan nombres de otras corrientes de pensamiento, singularmente la de los neoplatónicos. Los platónicos de este periodo habían asimilado muchos elementos estoicos, así como, por su parte, el estoicismo, desde Panecio, traía incorporados importantes mo-

5 ARMSTRONG-MARKUS, *Ob. Cit.*, pp. 150-153.

6 MADEC, *Petites études augustiniennes*, p. 20, citando a Harry A. WOLFSON, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge, Mass., 1948, I, pp. 140-143, y *The Philosophy of the Church Fathers. I. Faith, Trinity, Incarnation*, Cambridge, Mass., 1956, p. 31.

7 RIST, J. M., *La filosofía estoica*, Ed. Crítica, Barcelona, 1995, pp. 239 ss.; respecto a Séneca, p. 310; LONG, A.A.; *La filosofía helenística*, Alianza Universidad, Madrid 1987, pp. 226-228; la observación es válida especialmente para el estoicismo romano y, por supuesto, para Séneca. Cfr. HADOT, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1993.

tivos platónicos. Posidonio ha podido pasar por «el verdadero iniciador del neoplatonismo». El eclecticismo de esas diversas sabidurías facilitaba la comunicación entre ellas. Las preocupaciones vitales por las que se caracterizaban ha permitido verlas como una especie de religiones⁸. Algo que, a su vez, contribuía a facilitar la comunicación con los cristianos; incluso provocar lo que podría entenderse como un diálogo interreligioso, aunque a la sazón de tono más bien polémico que irénico.

MARCO DE LA CRÍTICA EN LA OBRA AGUSTINIANA

El voluminoso escrito de la *Ciudad de Dios* —*magnum opus et arduuum*, lo califica su autor— da ocasión a éste para ajustar cuentas con la cultura pagana, en particular con sus creencias y prácticas religiosas. Es una apología del cristianismo, al que defiende de las acusaciones que contra él, y concretamente en los calamitosos tiempos en que la obra se escribe, dirigía la gentilidad. Es lo que se nos dice al concluir el libro primero de la obra, y que tiene en ella carácter introductorio:

«Se trata de discutir contra los filósofos ... [incluso] los que gozan entre ellos de la más encumbrada fama, y que están de acuerdo con nosotros en muchos puntos; por ejemplo, la inmortalidad del alma, la creación del mundo por el verdadero Dios, la Providencia divina gobernadora de todo lo creado. Pero como deben quedar también refutados aquellos puntos en que disienten de nosotros, tomaremos esto como un deber ineludible, de forma que se resuelvan, con la ayuda de Dios, las objeciones contra la religión, y dejemos firmemente asentada la Ciudad de Dios, la verdadera religiosidad y el culto divino, en lo cual únicamente se promete con verdad la felicidad eterna» (CD, 1, 36: CD, en adelante = *Ciudad de Dios*).

El tratado en conjunto, sobre todo los diez libros de su primera parte, efectivamente tiene carácter apologético. Discurre en debate con el panteón pagano, cuestionando la virtud de sus dioses para satisfacer la promesa de felicidad. La confrontación así planteada es conducida por Agustín como proceso de purificación y elevación del juicio, que lleve a confesar al Dios verdadero, liberando de los errores que sobre su existencia y naturaleza tuvieron hasta los más eminentes de los sabios de la gentilidad. La *Ciudad de Dios*, en este sentido, hace realidad el programa esbozado años antes en su escrito *De vera religione*.

8 Cfr. RIST, *Ob. cit.*, p. 276.

Comienza ese escrito de la forma siguiente:

«Es norma de toda vida buena y feliz la verdadera religión, en la que se da culto al único Dios, reconociéndole con piedad acrisolada como principio de todos los seres, por quien todo y en quien todo se incoa, se perfecciona y se contiene» (*De vera religione*, 1, 1)

El enunciado lo hace teniendo presente las propuestas que sobre el particular los paganos ofrecían en las enseñanzas de sus escuelas o en los cultos de sus templos:

«De ahí se desprende con evidencia el error de aquellos pueblos que prefirieron dar culto a muchos dioses antes que al único y verdadero Dios y Señor de todos. Y sus sabios, que denominan filósofos, teniendo templos comunes, eran disidentes en sus escuelas, opinando diversamente sobre la naturaleza de los dioses, a la cara misma de los pueblos y los sacerdotes» (*Ibid.*)

Serán, múltiples las cuestiones tratadas por los sabios del paganismo discutibles para el cristiano. La fundamental, y en la que se resumen todas las demás, concierne a lo que hayan podido pensar sobre el destino del hombre y sobre Dios. Esa cuestión en todo caso es la que aquí nos concierne, puesto que atañe a la crítica hecha por Agustín a las teologías paganas.

Exprimido el pasaje *De vera religione* que dejo transcrito puede decirse que contiene los criterios para discernir la verdad en el conflicto de teologías. La derivada de los cultos religiosos paganos caía en descrédito por la pluralidad de dioses a los que se dirigían tales cultos. Nos hallaríamos ante el caso de una religión sin teología. Como alternativa a ello tendríamos, a su vez, plurales propuestas teológicas, sin acuerdo entre ellas, sobre la verdadera naturaleza de la divinidad, donde el caso sería el de pseudoteológicas sin religión. De entenderse esto, referido a la 'misma persona, tendríamos su existencia escindida: por una parte al hombre religioso ciego a la teología; por otra, al filósofo vacío de religión. En el mejor de los casos, en el de aquella filosofía que pudiera estimarse como bien encaminada y más excelente, cual la de los platónicos, de quienes la cultivaran podría decirse que se movían «entre una buena teología y una mala religión»⁹.

9 MADEC, *Petites études augustinienes*, p. 41; cfr. *Ibid.*, p. 25. Ha de tenerse en cuenta que, en la antigüedad pagana, teología y religión figuraban como dominios separados. A la teología correspondía el de las creencias;

En esas pocas líneas, las del comienzo de *De vera religione*, se resume la tesis doctrinal de Agustín sobre el sentido y razón de la existencia. En contraste con ella determinará el alcance, y, sobre todo, los límites de la cultura pagana, concretamente la religiosa. No es una pluralidad de dioses, por lo demás figurados a capricho de los hombres, en quienes puede ponerse la fuente de la felicidad. El *beate vivere*, que supone el *bene vivere* no tienen otro origen que el único Dios, principio de todo lo creado y dispensador de todo bien.

Veremos cómo la crítica que Agustín hace de las teologías o de la cultura en general del paganismo derivará de aplicar como criterio de verdad religiosa la que se contiene en la tesis aducida.

El asunto puede ser rastreado en diversos escritos del santo. El que lo trata de propósito, conforme queda indicado, es el de la *Ciudad de Dios*. Tanto en lo que concierne al tema de las teologías paganas en general, como en lo que se refiere en particular a la opinión de Séneca.

Aunque la obra se enfrenta con la totalidad de la cultura pagana, lo hace atendiendo preferentemente a sus creencias y prácticas de culto. El tratado se divide en dos partes. Es en la primera, hasta el libro X, en la que predomina la crítica al aludido panteón pagano. Agustín ordenará la parte fundamental de su crítica tomando como pauta lo escrito por Varrón sobre esa

al de la religión, los cultos. No existía interferencia entre uno y otro, y eran personas distintas las que se ocupaban de cada cometido. «En la sociedad griega la teología especulativa era independiente, al máximo, del culto y, por lo mismo, de cualquier interés oficial de los sacerdotes» (CORNFORD, F. M., «*Principum sapientiae.*» *As origens do pensamento filosófico grego*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1989, p. 235»). «Es un lugar común decir que la religión helénica antigua fue una cuestión de culto y no de credo» (ARMSTRONG, A. H., «La filosofía griega y el cristianismo», en *El legado de Grecia. Una nueva valoración*, Ed. Crítica, Barcelona, 1983, p. 355). «No hubo nunca ninguna corporación de sacerdotes profesionales que fueran guardianes e intérpretes autorizados de las leyendas sagradas y maestros oficiales de doctrina y moralidad... Cuanta predicación y enseñanza de corte religioso y moral se impartió en el mundo antiguo corrió a cargo de filósofos, que no tenían más que ver con la celebración cultural que cualquier otro ciudadano» (*Ibid.*, pp. 355-356, 357). En ese contexto ha de situarse la distinción entre templos y escuelas a que se refiere Agustín en el capítulo primero de *De vera religione*, y desde ahí ha de medirse el alcance que tiene el intento del santo, que lleva a cabo en capítulos siguientes de la misma obra, por reducir a entendimiento la teología (filosofía) y la religión.

materia (*De antiquitatibus rerum humanarum et divinarum*). El propio título de esa obra, así como el orden que se sigue en su desarrollo, darán pie a Agustín para razonar sus desacuerdos con el romano, al que, por otra parte, no regatea elogios, sumándose a los que le dedicará Cicerón.

Del escrito de Varrón tomará Agustín el término «teología», así como las especies en que se la venía dividiendo. Al nombre de Marco Terencio Varrón se asocia el de Q. Mucio Escévola. La cuestión, por lo demás, había ocupado antes a los estoicos. De formación estoica eran los dos autores latinos aludidos. Escévola fue discípulo de Panecio. En Panecio se encuentra ya la tripartición de teologías que pasará a considerar¹⁰.

LOS TRES GÉNEROS DE TEOLOGÍA

La posición que, respecto a los asuntos religiosos, adoptan Varrón o Escévola es la que adoptaría cualquier otro ciudadano de Roma. Para comprenderlo conviene tener en cuenta dos cosas: primera, que en la Antigüedad no había ciudad sin cultos; segunda, que dichos cultos (y no las doctrinas, credos o dogmas) constituían la esencia de la religión. Lo que los filósofos pudieran discutir en tomo a las divinidades era asunto confinado a las academias. Las cuestiones realmente religiosas eran públicas e integrantes de la vida política.

Así pues, en la controversia en tomo a la teología andaban envueltos espinosos problemas que concernían al modo de concebirse la política y a determinar las competencias de la filosofía. La filosofía, nacida extramuros de la política, generó en ésta

10 POHLENZ, Max, *La Stoa, Storia di un movimento spirituale*, Nuova Italia Editrice, Firenze, 1978, I, pp. 402-403, 545, 555-558; RIST, *Ob. cit.*, pp. 186-188; cfr. PEPPIN, Jean, Mythe et allégorie. *Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1976; Id., «Crítica agustiniana a la teología de Varrón», en *Augustinus*, IV, 1959, p. 161 ss.; OROZ, José, «Introducción a una Teología agustino-varroniana vista desde la 'Ciudad de Dios'», en *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 1988, pp. 73-84. El debate con Varrón, como el autor más erudito entre todos los romanos, era obvio cualquiera fuese la materia de que se tratase; lo era en particular en materia de religión. «Varrón fue autoridad indiscutida en el campo de la teología romana» (POHLENZ, *Ob. cit.*, I, p. 558. Ver MANDOUZE, A., «Saint Augustin et la religion romaine», en *Recherches Augustiniennes*, I, 1958, p. 197ss).

siempre recelos (Sócrates), aunque, con el tiempo, aspire a ser su soporte (filósofo-rey platónico). Por su parte, la religión tenderá a desligarse de las vinculaciones a la ciudad (para el cristiano, «a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César»).

Son consideraciones que han de tenerse en cuenta para entender la crítica que Agustín hace de las teologías paganas.

Entramos ahora en esas teologías. Refiriéndose a Escévola escribe:

«Nos relatan ciertos libros que el sabio pontífice Escévola hizo división de los dioses tradicionales en tres categorías: una establecida por los poetas, otra por los filósofos y la tercera por los príncipes de la ciudad» (CD, IV, 27).

Prosigue Agustín diciendo que la primera (de los poetas) era tenida por banal, dada la multitud de cosas indignas de los dioses que fabulaba. De la segunda (de los filósofos), que no era conveniente a las repúblicas, por contener cosas superfluas o dañosas para los pueblos. Se deja suponer que la teología recomendada era la instituida por los magistrados de la ciudad.

La cuestión se plantea de nuevo y más por extenso tomándola de cómo la formula Varrón, a quien se nos remite desde el capítulo 31 de ese libro IV. Se examinará su opinión más de propósito en el VI, a partir del capítulo segundo. Se condensa su opinión en el quinto, donde, en paralelo con Escévola, se dice:

«¿De qué trata cuando dice que hay tres géneros de teología, esto es, razón que se ocupa de los dioses (*ratio quae de diis explicatur*) y que reciben el nombre de mítico, físico y civil? Si el uso lo tolerase, llamaríamos al primero 'fabular', mas digámosle fabuloso, puesto que de fábulas viene el decir mítico, y el griego quiere decir fábula.

Que al género segundo se le denomine natural es cosa admitida por el uso de la lengua. En cuanto al tercero se le designa en latín, al llamarle *civilis*» [En cita literal de Varrón continúa Agustín]:

«Se denomina mítica la teología que frecuentan sobre todo los poetas; natural, la de los filósofos; civil, la de los pueblos» (CD, VI, 5, 1).

La clase primera de teología es apropiada sobre todo para el teatro, la segunda se acomoda al mundo (naturaleza), la tercera a la ciudad» (CD, VI, 5 3).

Expone Agustín de paso el juicio que esos tres géneros de teología le merecen a Varrón. Excluye éste la primera (mítica)

por lo ficticio de sus relatos y por las cosas indignas de los dioses que contiene. En cuanto a la segunda, o sea la de los filósofos, no muestra tener contra ella reparos teóricos que hacer, aparte de las controversias y disensiones existentes entre ellos. Por eso mismo opone a ella objeciones de conveniencia, en el sentido de no encontrarla practicable. De ahí que retire esa teología del foro, es decir, de los cultos públicos, para dejarla reclusa en las escuelas: *removit tamen hoc genus a foro, id est a populis; scholis vera et parietibus clausit* (CD, VI, 5, 2).

Ese orden de preferencias se colige ya del título que Varrón da a su obra, una vez que antepone el estudio de las cosas humanas al que se refiere a las divinas. Se indica con ello que estas últimas son derivación de las primeras, o sea que los cultos religiosos son de institución humana y forman parte del orden establecido en la ciudad. Tales cultos y la teología correspondiente tendrá, pues, carácter civil. Es a la que da precedencia Varrón. Dice que nada tiene que objetar a la de los filósofos. Admite incluso que sería preferible esa que se mide por la naturaleza y no por la convención. Ello supondría adoptar un punto de vista absoluto, libre de condicionamientos. Mas es lo que encuentra impracticable. De ahí que se atenga al punto de vista relativo y, opinando desde la situación de hecho, la de ciudadano de Roma, favorezca la teología civil. La religión que ha de ser acatada será la celebrada en los cultos de la ciudad.

Agustín se detiene en mostrar cómo esa teología de los templos, a la que Varrón da preferencia, no difiere en el fondo de la de los teatros que él rechaza. La mítica de los poetas, en efecto, persiste viva en los cultos de los sacerdotes. En buena lógica, pues, quien desautorizó lo primero debiera haber hecho lo mismo con lo segundo (CD, VI, 7).

Se explica que, al entrar Agustín en la crítica de la posición varroniana, cuestione que sea buena la división tripartita de la teología propuesta por el romano. El santo la reduce a dos géneros. Manteniendo la de los filósofos, o sea la natural, incluirá las otras en la categoría de lo convencional:

«Dices que los dioses fabulosos están acomodados al teatro, los naturales al mundo y los civiles a la ciudad; pero el mundo es obra divina, y las ciudades y los teatros son obra de los hombres. No difieren los que divierten en los teatros de los adorados en los templos, ni dedicáis juegos a otros que a los que inmoláis víctimas. Se haría una división de los dioses más

libre y adecuada designando a unos como dioses naturales y a otros instituidos por los hombres. Sobre estos últimos hablan de una manera los poetas y de otra los sacerdotes, lenguajes ambos coincidentes en la falsedad» (CD; VI, 6, 1). «... urbanam et theatricam theologiam ad unam civilem pertinere, satis, ut opinor, ostendi» (VI, 9,4).

Quedan, pues, divididos los dioses en naturales y de institución humana. Se recupera así la dicotomía conocida de antiguo y aplicada genéricamente a los estilos de pensar: el que juzga según la razón y la verdad, frente al que lo hace según el sentido y la opinión. Oposición establecida, en efecto, desde antiguo y concretada en la existente entre *physis* y *nómos* o *epistéme* y *dóxa*; entre lo que dicta la naturaleza y lo que se acepta por convención.

El platónico Agustín dará preferencia a lo primero sobre lo segundo. Para nuestro caso, la teología natural de los filósofos tendrá primacía sobre la convencional de los poetas y los sacerdotes.

Un nuevo testimonio puede cerrar esta parte del debate:

«Hemos tratado hasta el presente de las tres teologías que llaman los griegos mítica, física y política, traducibles al latín por fabulosa, natural y civil; y hemos demostrado que no ha de esperarse la vida eterna ni de la fabulosa, que los mismos adoradores de tantos dioses falsos reprendieron sin reservas, ni de la civil, de la cual queda demostrado que aquélla es parte y de la que resulta ser muy semejante y aún más perniciosa...» (CD, VI, 12).

Está en cuestión la «vida eterna, o sea, aquella en que la felicidad no tiene fin». En razón de esa vida eterna somos cristianos: *vita aeterna... propter quam unam proprie nos christiani sumus* (CD, VI, 9, 5). Se da por probado que no pueden procurarla ni los dioses que se celebran en los teatros ni los que reciben culto en los templos. Queda abierto el litigio en relación con aquellos en que se ocupan los filósofos: dioses naturales, frente a los convencionales.

LA TEOLOGÍA NATURAL, EL ESTOICISMO Y SÉNECA

La teología natural, según esto, será ya la única que merezca ser tenida en cuenta. Con lo que la discusión se traslada al campo de los filósofos, que serán, para esta ocasión, los estoicos,

entre los cuales nos encontraremos con Séneca. Estos filósofos, en efecto, son los que, como los de ninguna otra escuela, vemos en disposición de pronunciarse a favor de la teología natural, dejando de lado la fabulosa y la civil.

Pese al materialismo de su concepción de la realidad, no rechazaron la teología. La aceptada por ellos será la acomodada a su física. Como expresión alegórica de la constitución de la naturaleza entendieron los relatos de la teología de los poetas. Y al sentirse ciudadanos del mundo, libres de adhesiones a patrias particulares, tenían que encontrar estrecha la religión a medida de los dioses de una ciudad cualquiera; es decir, la teología política. Así que, en materia de teología, la consonante con su universalismo sería la conocida como natural.

Eso es lo que los cristianos encontraban de encomiable en ellos, junto con lo exigente de su moral. Dentro de los estoicos les eran obviamente más cercanos aquellos en que se insinuaba algún intento de ir más allá del monismo materialista de escuela.

Teniendo esto en cuenta, podemos entender la lógica con que, a la altura del debate crítico con las teologías del paganismo, Agustín tome en consideración a los filósofos de la estoa, y señale entre ellos a Séneca. Se debe justamente a la firme e incondicionada afirmación que éste hace de la teología natural, frente a la oportunista defensa de la civil que hiciera Varrón. Pasamos, pues, a ver cómo Agustín introduce a Séneca en el debate. Mas antes de especificar ese punto añadamos algo sobre la presencia que genéricamente tuvo el estoicismo en los primeros siglos cristianos, la que tuvo en particular Séneca.

Aunque el estoicismo sufriera ciertos eclipses durante el periodo helenístico, no puede hablarse de decadencia. Sabemos que el estoicismo va a ser «la filosofía dominante entre paganos cultivados en el mundo romano durante los dos primeros siglos del cristianismo»; y que en el entusiasmo que los romanos sintieron por ella, se ha visto «una especie de religión»¹¹.

Se explica entonces que autores cristianos venidos del paganismo o educados en él se sintieran atraídos por esa filosofía. Tal ocurre en figuras como las de Clemente de Alejandría u Orígenes. Tertuliano, que no puede ser tenido por muy entusias-

11 LONG, *Ob. cit.*, pp. 225, 227; cfr. POHLENZ, *Ob. cit.*, p. 159 ss.

ta de los filósofos, llega a considerar a Séneca como uno de los suyos: *Séneca saepe noster* (*De anima*, 20).

Para ese tiempo la escuela había perdido interés por el desarrollo de la lógica. En cuanto a la física, que en sus formulaciones primeras, dada su cosmología materialista y panteísta, era difícilmente asimilable para el cristiano, acabó interesando tan sólo por su relación con la ética. Todo el énfasis de la escuela (entendiendo recuperar así el legado de Sócrates) vino a cargarse sobre la moral, sobre saber cómo conducirse en la vida, y esto sí tenía interés para la nueva religión.

Añadamos, por lo que toca a Séneca, que su reputación entre los cristianos se veía agrandada por la leyenda, difundida desde comienzos del siglo IV, de haber mantenido correspondencia epistolar con san Pablo (14 cartas). Incluso llegó a tenersele por converso cristiano. San Jerónimo, que divulga el dato de la citada y espuria correspondencia, le incluirá en su catálogo de varones ilustres. Cristianos de siglos posteriores, particularmente en el Renacimiento, se encontrarán en particular sintonía con el pensador y literato cordobés. De él hizo una edición Erasmo. Calvino comentó su escrito *De clementia* y le tuvo por «maestro de ética». Así, hasta Justo Lipsio o Quevedo. En otro orden, Spinoza. Esta predilección por Séneca venía marcada por la que sintieron los humanistas italianos en la Baja Edad Media, desde Petrarca. No está ausente su influjo en los siglos anteriores, como lo prueba el número de manuscritos de los siglos X y XI que se conservan de sus obras. La filiación senequista es, por otra parte, un rasgo por el que suele definirse la literatura moralizante tan frecuentada en la Península Ibérica. En Portugal tuvo una temprana manifestación en san Martín de Dume o de Braga (siglo VI) concretada en su escrito *Formula vitae honestae*¹².

12 Las obras de san Martín de Braga pueden consultarse en PL, 72, cc. 21-52. (Ver: CRAVEIRO DA SILVA, L., «S. Martinho de Dume», en *História do Pensamento Filosófico Português. I. Idade Média* (Direcção de Pedro Calafate), Editorial Caminho, S.A., Lisboa, 1999, p. 131 ss.; PINHARANDA GOMES, J., *História da Filosofia Portuguesa. 2. A Patrologia Lusitana*, Guimarães Editores, Lisboa, 2000, cap. VI, p. 225 ss. Indicaciones sobre la pervivencia del influjo de Séneca en los siglos posteriores, en LONG, *Ob. cit.*, 250... Sobre su presencia y en general la de los estoicos en san Agustín puede verse: *Documentos A. Genealogía Científica de la Cultura*, n° 7, marzo 1994, dedicado a Séneca (con extensa bibliografía), preparado por María A. Fátima MARTÍN SÁNCHEZ, Editorial Anthropos, Barcelona; VERBEKE, G., «Augustin et le stoïcisme», en *Recherches Augustiniennes*, I, 1958, pp. 67-89; BAGUETTE, Ch.,

RAZÓN DE QUE SÉNECA SEA INTRODUCIDO EN EL DEBATE

Ahora podemos volver sobre el diálogo de Agustín con las teologías paganas para encontramos con la cita de la autoridad de Séneca, y mostrar la razón por la que ocurre esa cita. Adelantando resultados, se trata de hacer ver cómo los propios filósofos, cuando razonaron como tales, captaron que la noción más elevada de Dios, en cuanto accesible a las capacidades humanas, era la de la teología natural. Agustín indica que el mismo Varrón estaba de acuerdo en eso, al menos cuando pensaba en los dioses no condicionado por la vinculación a la política de su ciudad. Por otra parte, no ignoraba que los estoicos interpretaban en clave de su filosofía física los relatos sobre los dioses que los poetas expresaban en mitos.

En esos mitos se hablaba alegóricamente de la naturaleza. El núcleo de verdad contenido en tales alegorizantes era simplemente el mundo y sus partes, junto con la razón que lo gobierna. Según lo cual dioses genuinos serían los de la teología natural (CD, VI, 8; VII, 5).

Varrón, y los que pensaban como él, dejaban la cuestión en lo indeterminado. Dispuestos, en su fuero interno, a favorecer la teología de los filósofos, de cara al público se pronunciaban por los dioses de la ciudad, o sea por la teología civil (CCD, VI, 9, 5).

A ese propósito es como Agustín introduce el nombre y la opinión de Séneca. Lo hace cargando el énfasis en que Séneca antepone a las claras la teología natural a la poética y a la política. Ciertamente que el romano se muestra tolerante con los cultos civiles, pero lo hace más como concesión a las costumbres que como algo que se corresponda con la realidad (CCD, VI, 10, 3). Agustín desaprueba lo que puede tener de duplicidad esa acti-

Le stoïcisme dans la formation de saint Augustin, Louvain, 1968; BARWICK, K., «Elementos estoicos en san Agustín. Huellas varronianas en el *De Dialectica* de Agustín», en *Augustinus*, XVIII, 1986, pp. 101-129; LABRIOLLE, P. «Saint Augustin et Sénèque», en *Revue Ph. Litt.*, 1928; OROZ, J., «Séneca y san Agustín. Estudio comparativo de fuentes e influencia», en *Ob. cit.*, pp. 115-141. Habría que tener en cuenta que el conocimiento que Agustín tuvo de los estoicos le venía fundamentalmente de Cicerón y Séneca. Podría decirse de él algo parecido a lo que Pholenz afirma de Orígenes: «Conoció el estoicismo por los libros y a través de los platónicos (o de Cicerón), no como una fuerza operante en la vida de su tiempo...» (*La Stoa*, II, p. 320; cfr. *La Cité de Dieu [Oeuvres de saint Augustin]*, 34], Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1996, «Introduction aux livres VI-X», pp. 16-17, nota 1).

tud, aunque intenta explicársela. En todo caso, antepone la franca libertad con que Séneca (en su escrito *De superstitione*, no conservado) se pronuncia por la teología natural, a la oportunista componenda de Varrón:

«No tuvo Varrón esa independencia [la de Séneca]. Solamente se atrevió a reprender la teología poética, pero no la civil, que en cambio Séneca confutó. De atender a la verdad, son peores los templos en los que se celebran estos cultos que los teatros en los que se fingen. Por ello es por lo que, en lo tocante a esos cultos de la teología civil, la parte que Séneca concede al sabio no tiene que ver con la religión interior, sino sólo con los ritos externos. Pues dice: 'el sabio observará todo esto como ordenado por las leyes, no como grato a los dioses'... Darles culto tiene más que ver con la costumbre que con la verdad» (CD, VI, 10, 3).

Para la ulterior discusión relativa al verdadero Dios, a quien ha de enderezarse la genuina piedad, definida como *verax veri Dei cultus*, Agustín se asistirá, pues, de la razón de los filósofos, interesada en la *theologia naturalis*, dejando de lado los usos religiosos de los pueblos, directamente los del romano, que se acomodaban a la *theologia civilis*.

Como puede apreciarse, la cita de Séneca es aprobatoria. Y lo es en cuanto el filósofo favorece aquella teología, a saber la natural, que da de los dioses mejor y más alta idea, si bien dentro de los límites alcanzables por un autor pagano. Se diría que Agustín considera buena teología esa de los filósofos, frente a la de los políticos y la de los poetas, pero defectuosa, en cuanto vinculada a malos cultos. Teología perfecta sólo será aquella que venga a coincidir con la religión verdadera.

La crítica que estamos siguiendo de las teologías paganas será abiertamente negativa en los casos que no consideran otros dioses que los del politeísmo. Dioses figurados a medida de los hombres o de las sociedades que les prestan culto¹³. Mas esa crítica contiene aspectos positivos cuando toma en cuenta la imagen que del mundo divino se hicieron los filósofos, al me-

13 Respecto a los dioses de la teología convencional (mítica y política), Agustín encuentra aceptable la opinión de Evemero, al igualarlos a hombres de tiempos antiguos que se significaron por algún hecho o acontecimiento de sus vidas (*De civitate Dei*, VI, 7, 1; VII, 27, 1...). Ver «L'évhémérisme dans la polémique chrétienne», nota 44 al libro VII de *La cité de Dieu* (*Oeuvres de saint Augustin*, 34), cit., pp. 585-586.

nos aquellos que se elevaron a la concepción de un solo Dios, aunque no se lo figuraran sino a medida del universo material (estoicos), sin alcanzar a verlo como autor de ese universo y de cuanto más grande hay en él, como puede ser el alma del hombre o la del mundo mismo. En el diálogo, pues, con las teologías paganas Agustín puede acompañarse en importantes tramos de lo pensado por los grandes maestros de la gentilidad, lo que aparecerá claramente cuando los filósofos con los que discuta sean los más excelentes, como serán los platónicos.

En esa dirección se continuará el debate crítico con la teología pagana en la propia *Ciudad de Dios* cuando, desde el libro VIII, se tome por interlocutores a dichos maestros griegos, desde Platón hasta los renovadores de esa escuela en figuras como las de Plotino o Porfirio.

Tal es el alcance, también los límites, que tiene la aprobación que el santo hace de la teología natural, la de los filósofos, o sea aquella cuya representación de Dios queda igualada al principio cósmico. Se pone a la vez de manifiesto la razón por la que desaprueba abiertamente las otras suertes de teología (la mítica y la política). Desaprueba la teología mítica, la de los poetas y el teatro, por cuanto figura a los dioses afectados de las flaquezas de los hombres, por tanto inferiores a los más virtuosos de éstos. (Anotemos que la consideración de los poetas como casta de dudoso crédito para educar a los humanos era una opinión que venía de antiguo, y que Agustín, refiriéndose a Platón, no deja de recordar.) Rechaza asimismo la teología civil, la de los sacerdotes y magistrados, cuyos dioses se entienden hechos a imagen de los intereses de la ciudad. Aquellos como ésta, hechura de los hombres¹⁴.

Se explica que la discusión acabe llevándose en la dirección marcada por la mejor de las teologías paganas sometidas a escrutinio, la de los filósofos. Entendemos igualmente que, en el diálogo con los filósofos, acaben tomándose en cuenta aquellos que más se acercaron a la representación de Dios como principio trascendente, creador del mundo y del hombre, al modo como la confiesa la «religión verdadera».

14 La teología con la que encuentra fructífero disputar es la natural (física o de los filósofos). «Cum philosophis est habenda collatio» (CD, VIII, 1), que define: «ratio quae de diis explicatur» (CD, VI, 5); «de divinitate rationem sive sermonem» (CD, VIII, 1).

SE CONTINÚA EL DIÁLOGO CON SÉNECA

En la propia *Ciudad de Dios* hay algún otro lugar en que se discuten ideas del filósofo cordobés, y que guardan también relación con la teología. Particular y expresamente ocurre esto en el capítulo octavo del libro quinto. Se trata en ese libro de la providencia divina gobernando los asuntos del hombre. *Divina providentia regna constituuntur humana* (CD, V, 2).

La cuestión que en este caso se plantea es la de dar cuenta del «destino» singular del Imperio. Los gentiles desconocían al Dios personal cristiano y su universal gobierno providente. Invocan en consecuencia razones del acontecer histórico extrañas al principio providencial, como podían ser la fortuna, o la fatalidad, el influjo de los astros o alguna neutra concatenación de causas. Aunque no faltaran filósofos que, confesando un supremo poder divino, sometieran a él el régimen de todas las cosas. Éste era el caso de los propios estoicos, aunque su dios se identificara con el mundo y la providencia se confundiera con la necesidad.

En ese contexto es en el que Agustín recuerda de nuevo a Séneca, con cuyo testimonio a favor de una voluntad suprema que todo lo rige (*cuius potestas insuperabiliter per cuncta porrigitur*) le permite desembarazarse de otras explicaciones más groseras, como podía ser la dada por la astrología (CD V, cap. 1-6; V, 9, 3)¹⁵.

15 La cuestión que ahora corresponde tocar venía siendo objeto de largo debate. Era la de cómo conjugar la necesidad cósmica con la voluntad humana. Entendiendo todos los sucesos sometidos a la fatalidad se favorecían concepciones como las de la astrología; en conexión con ella, la capacidad de adivinación o conocimiento del futuro. Las doctrinas estoicas venían a apoyar esa visión de las cosas. Pero tenían que oponerse a ella quienes atribuyeran al hombre algún poder de determinarse por sí mismo, oponiéndose consecuentemente éstos a cualquier forma de adivinación. Era uno de los puntos capitales en que los epicúreos contradecían a los estoicos. Se encuentra ya en sabios anteriores, como Jenófanes. Veremos a Cicerón, del que aquí vamos a tratar, sumarse a la sentencia de estos últimos. Refiriéndose a Jenófanes escribe: «Divinationem funditus sustulit» (*De Divinatione*, I, 5). También él se opondrá a la capacidad adivinatoria. Absolutizada esa tesis, encontrará abierta oposición en san Agustín, puesto que conduce a negar la presciencia y la misma providencia divinas, lo que se entra a discutir en el texto. Para la controversia indicada, ver CORNFORD, F.M., *Principium sapientiae. As origens do pensamento filosófico grego*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1989, pp. 22-23. 38-39, 210-212, 241. Dentro del propio estoicismo apareció la disensión, como ocurre en el caso

También en este punto su diálogo con las ideas de los filósofos procede de modo selectivo. En la actitud receptiva de Agustín para esas ideas ha de tenerse en cuenta el *ad modum recipientis*, es decir, su experiencia religiosa del Dios cristiano, autor y ordenador de la creación entera. Sólo aquella filosofía que consonara con dicha experiencia merecería atención.

A ese respecto es como Agustín vuelve a tomar en consideración la autoridad de Séneca. El pasaje que va a aducir aquí de él se refiere al gobierno que ejerce sobre los hombres el poder divino. Utiliza para el caso un nada cristiano lenguaje de fatalismo. Agustín no se deja impresionar y piensa que la cosa puede tomarse sólo como cuestión de palabras. De hecho, el *fatum* que ahí entra en juego se armoniza con el lenguaje de voluntad. El pasaje que se cita es una estrofa del *Himno a Zeus* de Cleantes, pero que Séneca hace suya. Dice así:

«Condúceme, Padre soberano, dueño de las alturas celestes, adonde bien te plazca. Obedeceré sin demora. ¡Heme aquí presto! Haz que me resista, te seguiré gimiendo; sufriré como malo aquello mismo que hace con placer el bueno. El hado conduce al que le acata, se impone al que le resiste» (Séneca, *Epist. 107, sub fine*).

El verso último de la estrofa es el más conocido: *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*. Vemos en él aliadas fatalidad y voluntad. Agustín hace notar cómo, poco antes, se refiere a la «voluntad del Padre soberano» y a la relación de obediencia a esa voluntad. La cita por Agustín en ese mismo lugar de unos versos de Homero que, guiándose por Cicerón, dice ser aprobados por los estoicos, apoyaría la tesis de que todos los acontecimientos vienen regidos por el destino, estando éste en las manos de Júpiter (CD, V, 8). Lo que el comentario del santo persigue es mostrar cómo los mismos filósofos desendurecen el *fatum* al conjugarlo con la voluntad.

de Panecio, que repudia la astrología (cfr. RIST, *Ob. cit.*, pp. 186-189). Esta cuestión venía ligada a la manera de concebir el tiempo, con la escasa o nula relevancia que, para la conciencia antigua (la pagana), tenía el futuro. (Varrón omitió tratarlo en su *Gramática*). La conjugación en futuro acompaña a la sensibilidad para la historia, que vinieron a mostrar los cristianos, herederos de la tradición judía (cfr. WHITROW, G.J., *El tiempo en la historia*, E. Crítica, Barcelona, 1990). En lo que toca a san Agustín, recuérdese su testimonio de haber sido aficionado en sus años jóvenes a la astrología (*Confesiones*, VII, 6, 8). Para situar esa discusión en relación con el santo, ver la nota complementaria (n. 61) al libro V de *La cité de Dieu* (*Oeuvres de saint Augustin*, 33), Desclée, Paris, 1959, pp. 817-821.

Lo expuesto aquí en relación con Séneca viene a confirmar la preferencia que, entre los tres géneros de teología, le merece a Agustín la natural.

Repito que recibirá ese legado teológico del paganismo, juzgándolo *ad modum recipientis*, es decir, desde la visión cristiana. Lo cual quiere decir que lo pensado por los filósofos puede tener su valor, aunque siempre relativo.

De momento se ha llegado a la solución de un problema: el de la existencia de un Dios supremo que gobierna todas las cosas, y el modo como entienden esto los paganos, concretamente Séneca o los estoicos: a saber, sometido cuanto sucede al destino o la necesidad, de los cuales, sin embargo, no está ausente la volición. Resuelto ese problema, o al menos planteado en vías de solución, se genera otro: el de cómo conjugar, en sus verdaderos términos, los momentos de necesidad y libertad.

SOBRE LA FATALIDAD Y LA LIBERTAD: DISPUTA CON CICERÓN

Hemos podido notar el interés de Agustín por interpretar a Séneca de suerte que el orden del mundo queda establecido y gobernado por una voluntad suprema. De ese modo se entiende conjurado el extremo de referir el sucederse de los acontecimientos a la fortuna o a un destino (*fatum*) ineluctable por encima de la voluntad de los mismos dioses. Mas esta doctrina desafiaba convicciones con arraigo en el común sentir y puestas de manifiesto en las prácticas cotidianas de la vida. En efecto, si esas prácticas están absolutamente sometidas a la necesidad, carece de sentido todo lo que comprendemos bajo las rúbricas de la moral y la política.

Es en este caso Cicerón quien mueve el debate. Y sigue tratándose de debate porque, para mantener el mundo moral, toma partido por la libertad, asistiéndole la razón en eso que afirma. Mas, al exagerar su tesis, puede incurrir en error en virtud de lo que niega. Cicerón niega la necesidad del acontecer que implique la capacidad adivinatoria, o sea la ciencia o conocimiento del futuro.

Vamos a ver lo que resulta de adoptar esa posición, y por qué Agustín se siente obligado a combatirla. Lo que la sentencia ciceroniana implica es ni más ni menos que ignorar lo conseguido por los filósofos en su pensamiento de la teología na-

tural, lo que supone un retroceso, o simplemente abocar a ningún pensamiento en materia teológica, (*ratio quae de diis explicatur*). Séneca viene en la historia después de Cicerón. En la materia que estudiamos, es, no obstante, más digno de crédito que su antecesor. El adversario será ahora Marco Tulio. Con él abre Agustín la discusión. Lo empeñado en ella podría resumirse diciendo que no por salvar intereses de orden humano, por nobles y legítimos que sean, ha de ponerse en cuestión lo que toca al mundo divino.

Son los términos en que surge el nuevo problema. Lo suscita Cicerón, oponiéndose, en cuanto académico (escéptico), a la dogmática del Pórtico. El problema se concreta en decidir sobre la posibilidad de la adivinación, o en si cabe ciencia de los sucesos futuros. Esa posibilidad resultaba obvia supuesto el necesitarismo estoico. Pero justamente eso era lo que dejaba confuso a Cicerón, entendiendo que, si todo era adivinable, no tenía sentido alguno hablar de moral. Aunque, por el otro extremo, excluir toda capacidad de adivinación ¿no era negar cualquier tipo de conocimiento del futuro? Es la consecuencia que capta de inmediato Agustín, llevándole a preguntarse por cómo salvar entonces la presciencia divina.

Marco Tulio, como puede apreciarse, no cuestionaba la adivinación por capricho. Entendía que si hay una ciencia de los futuros, éstos están determinados y nada puede hacerse para modificarlos. Consecuentemente no se deja espacio alguno a lo voluntario y es ilusoria la moral (CD, V, 9, 2). El romano aborda ese dilema en su obra *De natura deorum*. Más de propósito lo desarrolla en *De fato* y especialmente, en *De divinatione*.

La cuestión en litigio sigue siendo en el fondo teológica. La propuesta de Cicerón cuestiona la presciencia, lo que envuelve falsear la naturaleza y aun negar la existencia de Dios. La reacción de Agustín al caso es más enérgica que la que le provoca la tesis contraria. Si para salvar la libertad hay que negar la ciencia del futuro, resulta afirmada una dote del hombre a costa de un atributo divino, algo equivalente, en efecto, a la negación de Dios. De donde Agustín concluye que defender ese extremo es más funesto que defender el contrario. El necesitarista estoico podía mermar las prerrogativas del hombre, pero afirmando a su modo el mundo divino y su voluntad soberana, mientras que el humanitarismo ciceroniano, por dignificar al hombre, evacua a Dios:

«Este gran hombre que es Cicerón, tan sabio, defensor tantas veces y con tanta maestría de los intereses de la humanidad, puesto en esta alternativa [presciencia del futuro/libre albedrío], elige el libre albedrío. Para dejarlo sólidamente establecido, nos hace ateos» (*atque ita, dum vult facere liberos, fecit sacrilegos*) (CD., V, 9, 2).

¿Habrà que optar entonces por el extremo contrario? Las líneas citadas continúan:

«sin embargo, el hombre con espíritu religioso elige ambas cosas a la vez, confiesa ambas cosas y ambas las fundamenta en la fe y en la religión» (*Ibid.*).

Agustín mantiene, pues, firmes los extremos. La armonización de ellos se hace posible ahondando piadosamente en la verdad de la religión.

De Cicerón había recibido Agustín el impulso para buscar la sabiduría, mas no era el autor apropiado para asegurarle los principios en que asentarla. Así que se volverá hacia filósofos menos dubitativos. Éstos acabarán siendo los platónicos. De momento va a continuar con los estoicos, teniendo en cuenta su teología natural, es decir, aquella que el mismo Varrón, en cuanto filósofo, encontraba preferible a la civil que defendía en cuanto político.

En esa teología la Naturaleza entera, con sus partes y potencias era entendida en conexión con la universal animación del cosmos, que podía igualarse a la voluntad de los dioses o del supremo poder de Júpiter: *Iovis omnia plena* (CD, IV, 9-11; VII, 5-6; VII, 9, 2; VII, 23).

Agustín se muestra impresionado por esa visión que da lugar a una «religión cósmica». Pero la encuentra limitada. Semejante teología natural se eleva hasta el alma del mundo, pero no llega a descubrir al Dios verdadero, que es el creador del mundo y de cuanto en él se contiene, también y particularmente de las almas (CD, VII, 5; VIII, 1). La piedad que tributa culto a ese Dios es la de una «religión espiritual». Esto supuesto, las almas creadas, como las voluntades de que son sujetos, se entenderán como obra de la voluntad del Creador. A esa voluntad se debe el ser de las cosas todas y el que sean lo que son. También que la voluntad sea voluntad. Cualquier intento de desvincular la libertad humana de la voluntad divina que es su origen, antes que asegurarla la suprime. Una voluntad desligada de ese ori-

gen y en entera propiedad de sí misma, sólo será concebible evacuando, al modo ciceroniano, la religión:

«De que para Dios esté determinado el orden de las causas no se sigue que ya nada quede bajo nuestra libre voluntad. En efecto, nuestras voluntades mismas pertenecen a ese orden de causas, cierto para Dios y contenido en su presciencia. Las voluntades humanas, en efecto, son las causas de las acciones humanas. Quien ha previsto todas las causas de las cosas, no ha podido ignorar, entre esas causas, nuestras voluntades, que previó como causas de nuestras acciones» (CD, V, 9, 3)¹⁶.

La presciencia divina no sólo no es obstáculo a la libertad, sino que es su garantía. En la previsión de Dios entran las obras que caen bajo nuestra voluntad, siendo previstas como libremente efectuadas, sin que por eso queden desligadas de la voluntad creadora:

«Nada, por consiguiente nos obliga ni a despojar a la voluntad de su albedrío para mantener la presciencia de Dios, ni por retener el libre albedrío negar a Dios [lo que sería sacrílego] la presciencia de las cosas futuras (CD, V, 10, 2). *Unde absit a nobis eius [Dei] negare praescientiam, ut liberi esse velimus, quo adiuvante sumus liberi, vel erimus. Proinde non frustra sunt leges, obiurgationes, exhortationes, laudes et vituperationes...*» (CD V, 9, 2).

Estas últimas palabras dan por resuelta la dificultad que, contra el necesitarismo estoico, planteara Cicerón, sin que por eso se dé por buena la sentencia de éste. Tomadas a la letra, ambas posiciones son igualmente erróneas, aunque por razones contrarias.

No estamos, pues, ante una cuestión que Agustín discuta por el prurito de alternar con los filósofos. Estaba en juego un muy importante tópico doctrinal:

«Dejemos a los filósofos... con sus discusiones. Nosotros, al reclamar la existencia de un Dios supremo y verdadero, estamos confesando su voluntad, su poder soberano y su presciencia. Y no por eso tememos hacer sin libertad lo que hacemos voluntariamente: *quia id nos facturos ille praescivit, cuius praescientia falli non potest*» (CD, V, 9,1).

El dilema ante el que toma posición Agustín afecta a un

16 Cfr. *De civ. Dei*, V, 10, 2. También en otros lugares de su obra, ya desde *De libero arbitrio*, III, caps. 1-2. Para contextualizar la opinión ciceroniana, ver RIST, *Ob. cit.*, pp. 186-188, 195 ss.

asunto de gran calado doctrinal. La manera como él lo afronta ofrece un ángulo de visión privilegiado a efectos de apreciar su estilo de pensamiento. La cuestión estriba en la dificultad de armonizar voluntad con necesidad. Magnitudes contrarias, remiten a enfoques opuestos en el modo de enfrentarse a ellas. Enfoque holista o de primacía de la totalidad y su fuero en un caso. Enfoque atomista o de primacía de las partes, a la vez que su fuero, en el otro. Los estoicos (podemos incluir a Séneca) defenderían al primero. Cicerón, el segundo.

El Agustín cristiano vivió esa aporía de manera personal. El problema se le presentaba ya al interesarse por la relación Dios-hombre, y por la actitud que adoptar al respecto: si actitud holista, cargando el acento en el Todo-divino; o actitud atomista, enfatizando las prerrogativas de los particulares humanos. También aquí la solución correcta implicaría armonizar los extremos. Mas podría hacerse según ópticas contrarias.

No es preciso decir que la posición agustiniana al caso era holista de principio, es decir, de afirmación absoluta de los derechos de Dios, aunque no de manera que se anulasen los del hombre. Religado el hombre a Dios, en su origen, en su esencia y en su fin, en ese mismo hecho quedaría garantizada la consistencia real del propio hombre.

A ese respecto, la tesis de un Todo-divino, cualquiera sea la identidad que se le dé, absorbente de las partes en su totalidad, o sea la de un monismo panteísta, sería errónea. Error contrario se seguiría de desvincular a los particulares de su radicación en el Todo-divino. Naturalmente, para un hombre lleno de Dios, como Agustín, este segundo error sería más pernicioso que el primero.

Se habrá caído en la cuenta de que la polémica doctrinal a la que estoy aludiendo es la que hubo de sostener Agustín, defendiendo la ortodoxia cristiana, en su debate con los pelagianos, herejes que, por salvaguardar los derechos del hombre, comprometían los de Dios. El error contrario sería aquí el de los maniqueos (gnósticos), contra el que hubo de pronunciarse también el santo.

En la disputa con esas dos herejías puso de manifiesto Agustín el carácter holista que definía su visión religiosa. La respuesta armonizadora de los extremos que dio a esa cuestión nos ofrece en formato mayor la que dará a cualquiera otra que se

plantee en condiciones análogas. En el debate suscitado con ocasión del libertarismo humanista que Cicerón opone al nece-sitarismo estoico, examinado con ocasión de la cita de Séneca, le hemos visto más cerca del filósofo que enfatiza los derechos de Júpiter que del orador que aboga por las prerrogativas de los humanos. Encontraríamos aplicable a Pelagio lo que escribe de Cicerón: *dum vult facere liberos, fecit sacrilegos* (CD, V, 9,2).

No es necesario advertir que la indicada oposición de acti-tudes nos sitúa ante doble propensión del espíritu humano. Ciertos hombres se ven atraídos hacia el modo holista de pen-sar y otros hacia su contrario. Algo parecido comprobamos de atender a las distintas épocas históricas. El rechazo que hace Agustín del humanismo ciceroniano, en nombre de la absoluta soberanía de Dios, en cuanto a su esquema formal, es análogo al que lleva a cabo Hegel rechazando el liberalismo de los ilus-trados, rechazo que en este caso se hace en nombre de la tota-lidad histórica erigida en instancia de juicio universal. Las filo-sofías holistas a que da lugar un pensamiento como el hegeliano definirán lo que, como mentalidad de época, caracteriza al si-glo XIX, en oposición a las filosofías atomistas que, a su vez como mentalidad de época, definían el pensamiento de los si-glos modernos anteriores.

La doble posición mentada remite a la dualidad de actitu-des que cabe adoptar ante la realidad, tanto la física como la moral. En el más amplio formato, al que me he referido, tiene alcance ontológico, según que lo originario se fije en la tota-lidad cósmica o en la particularidad del individuo. En el ámbito moral encontramos manifestaciones de la doble actitud tanto en la política como en la ética. En la política, según que el princi-pio de autoridad sea monocrático o democrático; en la ética, según que la ordenación de la vida se haga derivar de la Natu-raleza o de la convención.

INDICACIONES FINALES

La discusión del tema propuesto en el título podría darse por concluida. Pero cabe añadir algunos complementos que contribuyen a precisarla o que, en todo caso, atañen a la pre-sencia que la obra de Séneca tiene en la de Agustín.

Los añadidos tienen carácter moral. Podrían, por tanto, considerarse ajenos al asunto que aquí se trata, que versa so-

bre lo teológico. Pero, aunque en forma menos directa, también estos puntos de moral caen en ese campo. Hemos indicado que la filosofía de Séneca se entendía como una especie de religión. Y tanto para el filósofo como para el propio Agustín el capítulo de la felicidad, núcleo de la vida moral, era la razón de ser de la filosofía que, entendida como «amor a la sabiduría» era amor-estudio de Dios. En las frases *De vera religione* que se citaron *supra* veíamos asociado el tema de la vida buena y feliz al conocimiento y culto de Dios. Así pues, cabe integrar estas indicaciones morales dentro del debate teológico.

Agustín declara haber sido lector asiduo de los filósofos. Aun después de hacerse cristiano retiene de esas lecturas muchas cosas como aprovechables. Los cristianos admiraban en los estoicos la integridad de sus vidas y lo elevado de sus opiniones éticas, así como la confesión de un principio supremo y su providencia sobre el mundo. Desechaban, sin embargo, el orgullo con que profesaban su sabiduría; como también la autosuficiencia que atribuían al cosmos y no admitir otra naturaleza que la material. Los platónicos ofrecían a los cristianos hecha ya de algún modo la corrección de esto último. En todo caso, respecto a Séneca, si su cita explícita en el corpus agustiniano no es lo extensa que la de otros autores latinos, como pueden ser Varrón, Cicerón, Salustio, Terencio, Virgilio..., su influjo no es menos intenso que el de los indicados. Los dos lugares de la *Ciudad de Dios* en que nos hemos detenido certifican ese influjo, y los dos, particularmente el primero, versan sobre tema religioso, incidiendo en aspectos de interés para la teología. Mas no ha de entenderse que se reduzca a lo dicho la presencia de ideas senequianas en los escritos de Agustín.

En la Carta 153, a Macedonio, nombra explícitamente a Séneca, puntualizando que vivió en tiempos de los apóstoles y aludiendo a las epístolas que se decía había intercambiado con san Pablo. Cita en ese contexto este dicho del filósofo: *Omnes odit qui malos odit*. Lo que encontrará eco en Agustín cuando amonesta que, aunque se odie el pecado, ha de amarse al pecador. (*Epis. 153, 5, 14*)¹⁷. En las *Confesiones*, y en el pasaje en que

17 Leemos en esa epístola: «Merito ait Seneca (qui temporibus Apostolorum fuit, cuius etiam quasdam ad Paulum apostolum leguntur epistolae): 'Omnes odit qui malos odit'. Et tamen ideo diligendi sunt mali, ut non sint mali; quemadmodum, non ut permaneant, sed ut sanentur, diliguntur aegroti». Detalles sobre la supuesta correspondencia con san Pablo, en OROZ, *Ob. cit.*, pp. 115-117.

se refiere a las cualidades del maniqueo Fausto, indica que, en su formación obraba la lectura de ciertos discursos de Cicerón y algunos libros de Séneca (*Conf*, V, 6, 11). Se precisa que lo leído por Fausto en Séneca fue poco, y quizá podría tratarse, más que de obras originales, de repertorios misceláneos. Instruirse en estos repertorios era, a la sazón, práctica habitual. Por la vía de florilegios o antologías pudo recibir el propio Agustín ideas de los autores paganos a través de aquellas que llamaba sus muchas lecturas de filósofos.

Ello es que en bastantes lugares de su obra percibimos ecos senequianos. Un ejemplo al azar podría ser el siguiente. En la *Regla* que da Agustín a sus monasterios escribe: *Melius est enim minus egere quam plus habere* (cap. 5). Leemos en Séneca: «No el que tiene poco, sino el que codicia más, éste es el pobre» (*Cartas a Lucilio*, 2; cf. Carta 21); máxima, por otra parte, asimismo consonante con la tradición epicúrea. En uno de sus Sermones (8, *Frangipane*, 5) cita de la tragedia *Las troyanas*: *Qui non vetat peccare, cum potest, iubet*. Un capítulo moral más concreto, como es el del suicidio, con la opinión de los estoicos favorable a él, está presente y es criticada en el libro primero de la *Ciudad de Dios* (capítulos 16, 27).

No voy a alargar el escrutinio a que se presta seguir esta dirección. Me limitaré a acotar un párrafo *De vita beata* de Séneca en el que se encontrarán pensamientos para leer en paridad con otros de san Agustín, quien, como se sabe, redactó un breve tratado con el mismo título *De beata vita*. Copio el texto de Séneca:

«Todos los hombres, Galión hermano, quieren felizmente vivir, pero para barruntar qué sea lo que hace bienaventurada la vida andan a ciegas. De tal manera no es cosa fácil conseguir una vida bienaventurada, que cuanto con mayor afán se va a ella, más de ella se alonga, si se equivoca el camino; el cual, si va en sentido inverso, la misma velocidad es causa de mayor alejamiento. Así que lo primero que hay que determinar es qué deseamos, y luego determinar en derredor por qué camino podemos ir allá con la mayor celeridad...» (*De vita beata*, trad. Lorenzo Riber, frases iniciales)¹⁸.

18 En ese mismo escrito de Séneca (*De vita beata*) se encuentra la conocida frase: «Deo parere libertas est» (15, 7). A ella puede acercarse lo que Agustín dice en *De vera religione*, refiriéndose a la ley eterna (divina): «cui quicumque serviunt soli sunt liberi» (48, 93).

El peso del pasaje transcrito gravita sobre la felicidad y sobre el camino a seguir para alcanzarla. Se trata de amonestaciones de un sabio que filosofa en vistas a la práctica; y una práctica no desligada de los intereses religiosos. No lo estaba en concreto para Agustín, que, conforme quedó indicado, entiende por cometido de la religión verdadera el determinar el fin del bien y la felicidad: la vida de virtudes como suma del bien; la vida feliz como premio de la virtud.

Podemos afirmar que Agustín hace suya la mentalidad genérica del texto. No es difícil descubrir en su obra ecos de los pensamientos que se tocan en él. En concreto, los cuatro siguientes: Primero, la tesis de que todos los hombres desean la felicidad. Segundo, el determinar en qué consiste. Tercero, la importancia de acertar en la elección del camino que conduce a ella. Cuarto, saber a dónde nos dirigimos y por dónde hemos de ir para alcanzar la meta, lo que en cierta medida es resumen de todo lo demás.

Insisto en que fácilmente encontraremos en Agustín doctrina sobre cada uno de esos puntos. La tesis de que «todos los hombres quieren ser felices» aparece insistentemente repetida en su obra. También la que advierte lo importante que es señalar con acierto el lugar de la felicidad. Insistirá asimismo en que apresurarse al andar el camino de la vida, cuando se hace en dirección errada, se aumenta el extravío. Finalmente, veremos que, para alcanzar la meta, es importante saber adónde hay que ir, mas también saber por dónde (*quo itur/qua itur*)¹⁹. En los puntos primero y tercero, de carácter más formal, es fácil alcanzar un sentir común. Los puntos segundo y cuarto, en cambio, se prestan más al desacuerdo. En cuestiones como estas últimas es en las que hemos visto fijado el debate abierto por Agustín frente a la gentilidad: la de identificar la naturaleza del Dios verdadero (*qua unus Deus colitur*), y la de la vía que tomar para aseguramos alcanzar la patria (*universalis via animae liberandae*).

19 El tema del acierto en el camino que conduce a la *vita beata*, para no apartarse de ella cuanto más presurosamente se anda, se encuentra repetidamente en Agustín. «Bene currunt..., sed extra viam» (*Sermo 142*, 4; *In Ps. 31,4*; *In Epist. Ioann.*, X, 1...). Sobre la cópula del *quo itur* y el *qua itur*, cfr. *Confessiones*, VII, 21, 27. El mejor resumen de esa conjunción para el cristiano lo da la siguiente frase: «Sola est autem adversus omnes errores via munitissima, ut idem ipse sit Deus et homo: quo itur, Deus; qua itur, homo» (*De civitate Dei*, XI, 2).

La crítica que, a este respecto, hace Agustín a la religiosidad y moral paganas, cifrada aquí en las fórmulas de Séneca, se resume en mostrar cómo no alcanzaron a identificar la patria (*quo itur*) de la felicidad, o sólo la vislumbraron entre nubes, y cómo se enredaron en disensiones sobre el camino para llegar a ella (*qua itur*). De nuevo la tesis que encabeza el escrito *De vera religione* ofrece el criterio asegurador de la patria y del camino. La suma de la doctrina en que esa seguridad se hace firme es la que la verdadera religión confiesa en la persona y obra de Cristo, Dios y hombre, patria y camino a la vez²⁰.

Concluimos aquí la exposición prometida en el título. Podría añadirse, sin embargo, que la discusión de Agustín con las teologías paganas se extiende, conforme precisaba uno de los textos anteriormente transcritos (CD, I, 36), a la biblioteca entera de los filósofos paganos. Más aún, se interesa particularmente por aquellos que más se acercaron a la doctrina que profesa la verdadera religión.

En ese supuesto continúa el desarrollo de la *Ciudad de Dios*, concretamente desde el libro VIII. Los filósofos protagonistas son ahí los autores griegos, singularizándose Platón y su escuela. Discutirá pues, con platónicos como Apuleyo, y con los reiniciadores más señalados de aquella escuela, Plotino y Porfirio. En diálogo con ellos acaba la obra de discernimiento sobre la auténtica vida buena y feliz y sobre el único Dios que es su fuente y cumplimiento (CD, I. X).

Orientada la crítica en esa dirección acaba cuestionada la teología natural que, tal como la concebían los paganos, no transcendía los límites del mundo. Los cristianos tienen por Dios verdadero no a algo del mundo, aunque sea lo más noble en él, como puede ser su principio animador, sino a quien es autor-creador del propio mundo: su causa, su forma y su fin²¹.

20 Cfr. MADEC, G., *La Patrie et la Voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Desclée, Paris, 1989.

21 No es preciso enfatizar la distancia que guarda la posición de Agustín respecto a la de los filósofos paganos, mas tampoco ha de olvidarse su deuda con ellos. En los textos de controversia el parentesco de nociones y de esquemas es claro; así en *Contra académicos* o en *De vera religione*; lo es en particular en el libro VIII *De civitate Dei*. Véase en *Confessiones* (VII, 20, 26) las verdades que dice haber aprendido de ellos, o por ellos haber sido amonestado para confesarlas con más pureza y seguridad. No rehuye acompañarse de Platón (los platónicos) al hablar del único y soberano Dios,

A la razón que entiende en la naturaleza de ese Dios es a la que en toda propiedad puede llamarse teología.

Saturnino ÁLVAREZ TURIENZO, O.S.A.

creador y moderador de lo creado, que es *causa subsistendi, et ratio intelligendi, et ordo vivendi*; con lo que a la vez quedan apuntados los tres campos en que venía dividiéndose la filosofía (natural, racional, moral) (CD, VIII, 4; también los capítulos 5 y 9); significándose asimismo las tres personas de la Trinidad (CD, XI; 25). En la obra general del santo acabará distanciándose de los filósofos, o el diálogo con ellos tenderá a ser más polémico. En *Retractationes*, reseñando su escrito *Contra academicos*, escribe: «Laus quoque ipsa, qua Platonem vel platonicos seu academicos philosophos tantum extuli, quantum impios homines non oportuit, non immerito mihi displicuit: praesertium quorum contra errores magnos defendenda est christiana doctrina» (I, 1,4).

