

duda sin acabar de decidirse entre las dos tesis, creemos que formuló una síntesis de las dos, en cuya síntesis se perfeccionan y complementan. Según esta tesis, ni generacionista ni traducianista en sentido absoluto, sino una nueva posición que recoge y perfecciona ambas. E. T. G.

VECCHI (Alberto): *Filosofia e Teologia nella morale agostiniana*, en «Giornale di Metafisica», Génova, año IX, núm. 4-5, julio-octubre 1954, páginas 555-573.

En San Agustín el interés por el problema moral es prevalente sobre cualquier otro problema, pero conviene observar cómo este moralismo se vincula a una problemática cuyas líneas básicas contendrán todo el material de trabajo de los siglos posteriores. Conviene, a este respecto, esclarecer cómo el problema moral aparece desde San Agustín, vinculado al concepto de felicidad, y acerca de este tema vamos a hacer algunas consideraciones. El concepto de felicidad clásico se vinculaba a la vida contemplativa, y, por consiguiente, de modo fundamental a la razón especulativa, pero con el cristianismo el Dios Creador y Providente era el Dios de la Escritura y no el de los filósofos, era el Dios que se manifestaba en la Revelación, en los Mandamientos; y todo esto daba una amplitud enorme al concepto de vivir según la voluntad divina, lo que, a su vez, aumentaba considerablemente el contenido del concepto de felicidad. Un hecho sirve de base a la nueva elaboración del concepto de felicidad, a saber: Que la felicidad la desean todos los hombres, y, por consiguiente, que se trata de una noción innata que se manifiesta incluso antes de reflexionar acerca de las ventajas y bienes que la felicidad comporta. El problema que se plantea es, pues, el siguiente: Si esta noción de felicidad es anterior al raciocinio, ¿de dónde proviene? Con esto el problema se postula con una enorme amplitud, ya que ofrece múltiples soluciones. San Agustín ofrece tres: Primero, que la felicidad se intuya como algo preciso a la luz de la verdad. Segundo, que la noción de felicidad esté enraizada en lo último de la naturaleza humana y se desarrolle según esta naturaleza se ejercita y evoluciona. Tercero, que la no-

ción de felicidad tenga el carácter de una clara reminiscencia o recuerdo de la felicidad de Adán antes de la caída.

Que la felicidad sea una idea procedente de la luz de la verdad quiere decir que la felicidad es innata y que su intuición es, en cierto modo, la intuición de nosotros mismos en cuanto la propia existencia se ofrece como primigenia verdad. En cuanto a la felicidad como vinculada en lo íntimo de la naturaleza humana y perteneciéndonos por la propia estructura de nuestro ser, no aclara gran cosa, ya que es tesis que viene a referirse a la última que hemos enunciado, es decir, a una reminiscencia de la felicidad de Adán, lo que, a su vez, plantea el problema de la memoria oculta. Esta memoria oculta tendría un carácter peculiarísimo y sería como una vaga reminiscencia que traspasaría la oscuridad de la naturaleza caída, impulsándonos a la búsqueda del bien perdido. El impulso por la felicidad se matizaría de acuerdo con las diferentes realidades viciadas por el pecado; sólo en el orden superior la felicidad se esclarece como inmediatidad a Dios, y en este momento la reminiscencia se hace presencia vigente para quienes logran, a través de la integridad de la naturaleza humana, sentirse inmediatos al Creador.—E. T. G.

GILSON (Étienne): *Église et Cité de Dieu chez Saint Agustin*, en «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», año 28, tomo XX, 1954, págs. 5-23.

Existe, al parecer, por lo menos un sentido en que las nociones agustinianas de Iglesia y de Ciudad de Dios no coinciden exactamente, según la interpretación tradicional, y en ella, por tanto, la Iglesia no es idéntica a la Ciudad de Dios. Este punto ha sido controvertido con buenas y muy poderosas razones. Es, sin embargo, el examen de los textos de *De Civitate Dei* el que nos conducirá a esclarecer estos dos conceptos.

La noción de Ciudad de Dios pasa a primer plano a partir del libro XI. En sus *Retractaciones* el propio Agustín ha marcado esta división de la obra: «La segunda parte contiene doce libros, de los cuales los cuatro primeros tratan del nacimiento de las dos Ciudades, la

una la de Dios y la otra la del mundo, etc.»

Al tratar de la creación de la Ciudad de Dios hace notar que la futura ciudad de Dios, que formarán los hombres, deberá proporcionar el complemento, previsto por Dios, de la Ciudad formada por los ángeles. Lo que San Agustín intenta subrayar, sobre todo, es que en el primer hombre creado ambas sociedades o ciudades humanas del futuro estaban ya latentes.

El libro XIV aborda directamente el problema de las dos Ciudades, cuya división fué provocada por el pecado de Adán, y dice: *Fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui.*

La interpretación del Antiguo Testamento que propone Agustín sigue una línea definida. Supone que se encuentra en él una cierta prefiguración de los sucesos futuros y que tal prefiguración no puede referirse sino a Cristo y a su Iglesia, «que es la Ciudad de Dios». Pero en este siglo malvado, en que la Iglesia conquista su gloria por el sufrimiento, muchos réprobos se mezclan a los buenos. *Perplexe quippe sunt istae duae civitates in hoc saeculo, invicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur.* Es posible, por ende, pertenecer a la Iglesia sin estar predestinado a la gloria futura de los santos, pero puesto que la predestinación a esta gloria constituye la ciudadanía de la Ciudad de Dios debe ser posible pertenecer a la Iglesia por el bautismo sin pertenecer a la Ciudad de Dios.

La respuesta de San Agustín a este problema es que *Ecclesia est qualis tunc erit, quando malus in ea non erit.* Y ¿no es esto decir que en el presente la Iglesia no es sino en parte un reino de Dios propiamente dicho?

Es necesario considerar aparte los textos en que San Agustín afirma expresamente que la Iglesia es la Ciudad de Dios y es posible encontrarlos sin demasiada dificultad.

Por ejemplo, cuando dice: «Si es manifiesto que Sión es la Ciudad de Dios, ¿Qué es la Ciudad de Dios sino la Santa Iglesia?» Este texto establece, sin oposición, que existe un sentido en que se puede decir que la Iglesia es la Ciudad de Dios. Esto bastaría para cortar el problema en una Teología menos cuidadosa de la importancia de los «es-

tados» históricos que la de San Agustín, porque, en efecto, la distinción de los estados sucesivos de la Santa Ciudad es el objeto mismo de su obra: creación de la ciudad, división entre los ángeles, división entre los hombres; peregrinación de ambas ciudades entre los judíos, los griegos y los romanos; fundación de la Iglesia de Cristo y destino final de las dos ciudades. Es precisamente imposible identificar la Iglesia peregrina con la Ciudad de Dios. La composición mixta de la Iglesia se opone a ella; no se puede mantener que todo miembro de la Iglesia sea, *ipso facto*, miembro de la Ciudad de Dios.

Considerando así la cuestión parece claro que ciertos textos citados en sentido contrario pierden mucha fuerza. Por ejemplo, el que dice: *Figura peregrinantis in hoc saeculo civitatis Dei, hoc est ecclesiae*, que sólo es entonces repetir lo que nadie ha negado, que la Iglesia es la parte de la Ciudad de Dios en peregrinación en los tiempos. Empero, deja en pie un grave interrogante: ¿Son miembros de la Ciudad de Dios todos los que en el siglo forman parte de la Iglesia? Para resolverlo hay que tomar partido acerca de la doctrina agustiniana de la predestinación.

Para justificar la tesis de que la Iglesia, aunque cuente entre sus miembros con no predestinados es esencialmente la ciudad de Dios, hay que admitir que «la Ciudad de Dios, en la porción que peregrina en los tiempos, cuenta con fieles que podrían un día caer y no salvarse».

Según el texto fundamental de *De Civitate*, la Ciudad de Dios es *quae est praedestinata regnare cum Deo*, en tanto que la terrestre está predestinada a *aeternum supplicium subire cum diabolo*. Se dice, desde luego, que la predestinación divina ni en San Agustín ni en Santo Tomás atenta contra la libertad del hombre, pero no es menos cierto que *praedestinatio certissime et infallibiliter consequitur suum effectum*. Si no se distingue bien se hace cada vez más difícil concebir la existencia de ciudadanos provisionales de la Ciudad de Dios. La noción del predestinado a la beatitud, que caerá un día y no se levantará, es difícil de concebir. Es literalmente verdad que la Iglesia se compone no de la multitud de los elegidos ya glorificados en el

Cielo, sino de los hombres a los que la «Gracia convoca a formar parte de él».

Gilson concluye: «Decimos, pues, que a pesar del visible esfuerzo hecho por San Agustín, con el fin de obtener su perfecta coincidencia, las dos nociones de Iglesia y de Ciudad de Dios no son de todo punto idénticas».—SALUSTIANO DEL CAMPO.

GUZZO (Augusto): *Agostino e Pelagio*, en «Giornale di Metafisica», Génova, año IX, julio-octubre 1954, núm. 4-5, páginas 516-522.

El anti-cristianismo ha atacado con sumo vigor la gran figura de San Agustín. Sobre todo se le pone en conexión con el maniqueísmo y se afirma que después de convertido, corrientes maniqueas atraviesan su obra. Pero en todas estas afirmaciones, y en general en las relaciones de San Agustín con las actitudes heréticas de su tiempo, se suele opinar con demasiada ligereza. En tiempo de San Agustín, el maniqueísmo se entendía como una secta cristiana, y en las iglesias maniqueas los escritos de Manes se leían comenzando por las palabras *Manes, apostolus Jesu Christi...* Por consiguiente, cuando San Agustín se aproximaba al maniqueísmo por una vía indirecta se aproximaba al cristianismo. Se aclara esto si consideramos la polémica de San Agustín y los pelagianos. Los fragmentos que conservamos de Pelagio, de Celestio, de Juliano de Eclano, muestran claramente que no fué San Agustín el que combatió a Pelagio, sino Pelagio a San Agustín, por sospechar que en el *da quod iubet* de las Confesiones se iniciaba un retorno al maniqueísmo. Parece que la acusación de maniqueísmo se lanzó por Julián de Eclano, y por su parte Celestio, en las Definiciones, ya había dicho que San Agustín estaba próximo a Manes y al gnóstico Marción. Si consideramos despacio la doctrina de Pelagio se manifiesta como una protesta contra una concepción de la gracia que revalora el determinismo y que fortalece a gnósticos y maniqueos contra la sólida afirmación del libre querer humano, y, por consiguiente, contra la justa sanción divina y, en definitiva, contra la omnipotencia de Dios bueno y la rigurosa y filosófica unidad de Dios Creador y Juez. Pelagio se alarmó porque creyó ver en San Agus-

tín un cierto determinismo maniqueo. La cuestión central consistía en si la gracia cristiana que San Agustín afirmaba indispensable, porque el hombre no tiene fuerza para hacer el bien, había de entenderse en sentido determinante o bien como una iniciación divina, pero a la que la criatura puede resistir e incluso negar, aceptándola o rechazándola, con lo que se aproxima o se aleja de su propia salvación. Los pelagianos, que tenían una teología densa y elaborada, consideraron que San Agustín era un innovador herético y defendieron la ortodoxia, ortodoxia que es patente en el *libellus fidei* de Pelagio, y que San Agustín reconoce para todo aquello que no se refiera al problema de la gracia. Nada de esto significa que San Agustín estuviese a punto de caer en el determinismo y mucho menos que cayera; se trata de una aclaración acerca de sus relaciones con el pelagianismo, que se ha interpretado con demasiada ligereza. No se puede acusar a San Agustín de maniqueísmo oculto, pero en la época intranquila en que vivió, algunos de sus contemporáneos tuvieron dudas a este respecto.—E. T. G.

ANTONELLI (M.^a Teresa): *A proposito del significato storico della patristica post-Agostiniana*, en «Teoresi», año IX, núm. 4, octubre-diciembre 1954, Mesina, págs. 351-362.

El desarrollo del pensamiento, especialmente del oriental, que se extiende desde fines del siglo V a la primera mitad del siglo VIII después de Cristo, se suele, en el fondo, eludir en los Manuales al uso de historia de la filosofía. Así, con el nombre de patristica, se califica generalmente toda la producción intelectual que va del siglo I al IX, sin tener en cuenta las profundas diferencias no sólo de carácter teórico, sino de fisonomía histórica que se dan en el transcurso de esos novecientos años. Es evidente que hay una unidad profunda, ya que existe un sincretismo permanente entre las corrientes filosóficas griegas y el pensamiento cristiano. Pero la dificultad está en matizar las distintas valoraciones e interpretaciones que es posible descubrir en el transcurso de estos siglos a ese hecho histórico, elemental e irrefutable, del encuentro de una cultura grecorromana y de un evan-