

se debe a la presencia del alma, y como la belleza es formalmente la misma, esto lleva a concluir que hay un alma que estructura del mismo modo los distintos cuerpos. Por otra parte, San Agustín había pensado, como Platón y otros muchos filósofos, que el mundo pudiera ser un animal, lo que implicaba la existencia del alma cósmica. Sin embargo, en las *Retractaciones*, le pareció que esa era una afirmación temeraria. En *De vera religione*, San Agustín va precisando su pensamiento y sostiene que cuando en la Biblia se emplea la palabra alma, con un sentido general, se refiere al principio vital de los animales mortales, entre los cuales están incluidos los hombres en cuanto pertenecen al género animal. Por consiguiente, San Agustín no creyó que se pudiese interpretar la palabra alma tal y como aparece en la Biblia en el sentido de alma cósmica. Los textos que ofrecen mayor interés, pertenecen a *La Ciudad de Dios*, sobre todo teniendo en cuenta lo mucho que tardó en escribir y el cuidado que puso en la redacción de esta obra. En *La Ciudad de Dios*, San Agustín condena el politeísmo tanto como el alma cósmica, negando que el alma cósmica pudiese ser un bien, aunque rehusa tratar la cuestión de hecho si hay o no un alma cósmica. Si alguna vez se le ha atribuido una afirmación rotunda en este sentido se debe, sin duda ninguna, a un escaso conocimiento histórico de la actitud de San Agustín. Lo cierto es que San Agustín duda, y que esa duda aparece en el último de los libros que escribió, en las *Retractaciones*. Por consiguiente, la afirmación de San Buenaventura de que San Agustín se había retractado de sus primitivos puntos de vista acerca del alma cósmica, es errónea. El Santo rehusó afirmar o negar taxativamente.—E. T. G.

SCIACCA (Michele Federico): *L'origine dell'anima secondo Sant'Agostino*, en «Giornale di Metafisica», Génova, año IX, núm. 4-5, julio-octubre 1954, páginas 542-550.

El problema del origen del alma predominó en la mente a San Agustín. Estaba totalmente convencido de que el alma fué creada por Dios de la nada y que no era, como los maniqueos sostenían, una parte de Dios. El alma crea-

da por Dios es simple, espiritual, inmortal y puede ser elevada por la gracia al orden sobrenatural. Sin embargo, queda abierto el problema de si las sucesivas almas son creadas cada una por Dios o proceden a través del cuerpo humano unas de otras. San Agustín tenía tres hipótesis ante sí: la hipótesis emanacionista, de inspiración neoplatónica, que afirmaba que el alma humana es sustancia de Dios del cual emana. Esta tesis se excluye por no responder a la ortodoxia. La hipótesis de Tertuliano, que deriva el alma del semen corporal; la hipótesis platónica de la metempsicosis. Rechazando estas dos últimas hipótesis en cuanto tales, San Agustín tiene que volverse a la Biblia, en donde encuentra textos, tanto en favor de la hipótesis creacionista como de la traducianista, aunque respetando la espiritualidad e incorporeidad del alma. El problema se complica si se tiene en cuenta que es menester resolverlo para explicarse claramente un dogma: a saber, el del pecado original, transmitido desde Adán a toda la humanidad.

En *De libero arbitrio*, San Agustín enumera cuatro hipótesis: la primera, la transmisión por generación, aunque no en un sentido materialista. La segunda, que Dios crea el alma de cada ser que viene al mundo. La tercera, que las almas existen en un cierto lugar y que Dios las insufla para que rijan los cuerpos. Y la cuarta, que cada alma elige según su propia voluntad uno u otro cuerpo. Las dos últimas hipótesis son marginales al problema central, que se vincula exactamente a la disyuntiva creacionismo o traducionismo. Para San Agustín nada se opone racionalmente a aceptar la hipótesis creacionista. Aún más, es la que tiene todas sus simpatías. Sus reservas son de carácter teológico; ya que la tesis creacionista no está tan de acuerdo como la traducionista con el problema de la transmisión del pecado original. En último término, la actitud de San Agustín puede, en principio, valorarse así: Los orígenes del alma humana se explican por el creacionismo, pero no se decide por ningún sistema concreto de creacionismo, se inclina a un creacionismo que se vincule de alguna manera a la generación de los hijos por los padres. Esta es precisamente la tesis que nosotros defendemos. Frente a la opinión común de que San Agustín mantuvo su



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