

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado
Departamento de Filosofía

“APORTES DEL PENSAMIENTO AGUSTINIANO A LA REFLEXIÓN MORAL CONTEMPORÁNEA”

Tesis presentada al Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile
para optar al grado académico de Doctor en Filosofía con mención en Ética

Autora:

PAMELA LUCÍA CHÁVEZ AGUILAR

Profesor Patrocinante: HUMBERTO GIANNINI IÑIGUEZ

Santiago, Chile 2008

Resumen . .	5
Dedicatoria . .	6
Agradecimientos . .	7
Presentación . .	8
El problema en el contexto de la filosofía moral hoy . .	8
El problema del pensamiento cristiano hoy . .	11
Plan de la investigación . .	13
1. Creer, saber y anhelo de verdad . .	15
1.1. Ser humano finito y vocación de veritas . .	15
1.2. Confianza y ratio . .	18
1.3. El diálogo entre ratio y fides . .	24
1.4. Encuentro con Dios, Suma Verdad . .	30
1.5. Proyecciones para la filosofía moral hoy . .	33
2. Interioridad . .	36
2.1. Descubrimiento del “hombre interior” . .	36
2.2. La interioridad, “lugar” de la memoria, el entendimiento y la voluntad . .	37
2.3. La interioridad, lugar de encuentro entre el alma y Dios. . .	42
2.4. La interioridad y la enajenación de sí mismo. . .	45
2.5. Interioridad y temporalidad . .	46
2.6. Proyecciones para la filosofía moral hoy . .	47
3. Fin, temporalidad y felicidad . .	51
3.1. Fines y bienes . .	51
3.2. Fin último y existencia temporal . .	54
3.3. Felicidad auténtica . .	56
3.4. Metafísica del orden y la unidad . .	59
3.5. Felicidad y filosofía moral hoy . .	61
4. Experiencia del mal y supremacía del bien . .	65
4.1. Problema del mal y naturaleza del bien . .	65
4.2. ¿Cómo entró el mal en el mundo? . .	68
4.3. El problema del mal en un mundo creado por Dios, Sumo Bien . .	78
4.4. Proyecciones para la filosofía moral hoy . .	82
4.4.1. Pensar el mal a partir de San Agustín . .	82
4.4.2. Actuar contra el mal . .	84
4.4.3. Enfrentar la experiencia del mal padecido . .	86
5. El deseo, la voluntad y el amor . .	89
5.1. El lugar de las pasiones en la vida moral . .	89
5.2. El ser humano como anhelo y voluntad . .	91
5.3. Cupiditas y Caritas . .	93
5.4. Amor y filosofía moral hoy . .	101
6. Libertad, responsabilidad y gracia . .	105
6.1. Libertad y gracia . .	105

6.2. La idea de libertad-gracia y la filosofía moral hoy . .	112
6.2.1. Interiorización de la libertad . .	112
6.2.2. Demarcación de la libertad . .	114
7. Ciudadanía terrena y ciudadanía celeste . .	118
7.1. El hombre como ser social: domus, urbs, orbis . .	118
7.2. Ciudad de Dios y ciudad terrena; caritas y libido dominandi . .	121
7.3. Ciudadanía celeste y terrestre: conflicto y acuerdo hoy . .	126
Conclusiones . .	130
Abreviaturas de obras de San Agustín . .	135
Referencias bibliográficas . .	136
Obras de San Agustín . .	136
Obras sobre San Agustín . .	137
Otras obras consultadas . .	139
Datos personales de la autora . .	144

Resumen

La tesis indaga los aportes del pensamiento agustiniano a la reflexión moral contemporánea. Toma como método la lectura crítica, análisis e interpretación de textos fundamentales de San Agustín, en torno a temas tradicionalmente relevantes en su pensamiento: fe, razón y verdad; interioridad; fin, temporalidad y felicidad; experiencia del mal y supremacía del bien; deseo, voluntad y amor; libertad, responsabilidad y gracia; ciudadanía terrena y ciudadanía celeste.

A partir de ello, identifica algunos elementos de comprensión del ser sí mismo y de su *télos*, de significación para la reflexión ética actual y que se proponen como posibles ámbitos de indagación futura. Entre ellos destacan: necesidad de reencuentro del sujeto moral con su ser sí mismo interior, verdadero pilar de la comunidad y la sociedad democrática; anhelo de *veritas* y confianza en que el espíritu humano puede alcanzar ciertas certidumbres en torno a la vida moral o práctica y descubrir una “generalidad antropológica” en el contexto de una cultura postsecular; reafirmación de la dignidad de la persona humana a partir del misterio de su fondo interior, en el que resplandecen la libertad y responsabilidad, el amor y la relación con Dios; reconocimiento del ser sí mismo como temporal e histórico, “anhelo” o “tensión hacia” y “ser en relación”; alta vocación humana a una “auténtica” felicidad; experiencia de la defeción, del misterio del mal que se sufre y la gravedad moral del mal que se hace, integrada en una visión que confía en la supremacía del bien; ser sí mismo como social, pero en inevitable tensión entre *libido dominandi* y *socialis dilectio*, conflicto que depende del crecimiento de *caritas* en el interior humano, auténtico fundamento del vínculo social y de la “proximidad”; posibilidad de acuerdo entre quienes defienden diversos intereses o concepciones de bien en las sociedades modernas, orientados hacia el fin común de la paz terrena; ser sí mismo como apertura y promesa de un nuevo comienzo, de restauración de la vida humana fracasada o malograda y de superación de toda encrucijada histórica.

Dedicatoria

A Manuel y Lucía, mis padres, con todo mi cariño y gratitud.

Agradecimientos

A Dios, de quien he recibido todo

Al Profesor Humberto Giannini I., por sus valiosas observaciones y por su estímulo para el desarrollo de este trabajo.

A la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, por todo el apoyo que se me otorgó como académica, especialmente mediante un semestre de dedicación exclusiva.

A mis padres, por su apoyo incondicional durante mis estudios de Postgrado y en la realización de ésta.

Con especial cariño, a mi hijo Luciano, en sus trece años, por su comprensión, estímulo, paciencia y todo el tiempo cedido.

Presentación

Nam inquisitio est appetitus inveniendi

(San Agustín De Trin., IX, XII, 18)

San Agustín es un pensador reconocido por su profundidad filosófica, su riqueza de temáticas, su actualidad siempre renovada, su universalidad; por esta razón, no parecerá extraño ensayar una lectura que busque desentrañar los aspectos de su pensamiento que podrían abrirse a un diálogo fecundo con la ética contemporánea. Al presentar esta investigación, se hace necesaria una referencia a algunos elementos del contexto de la filosofía moral actual, en la que se sitúa la pregunta por los aportes del pensamiento agustiniano; luego, se propone en qué sentido puede darse el diálogo entre la filosofía moral y un pensador cristiano antiguo. A partir de ello, se expone el plan del trabajo.

El problema en el contexto de la filosofía moral hoy

La discusión moral actual se desenvuelve en un contexto histórico-cultural que presenta algunos rasgos entre los cuales destacan: en primer lugar, las transformaciones de los modos de vida personal y colectiva y de la convivencia humana, propiciados en gran parte por el acelerado desarrollo de lo que Habermas ha llamado la “dinámica sistémica de ciencia, técnica y economía”¹ desde el siglo XX en adelante, lo cual genera nuevos, complejos y desafiantes problemas éticos. En segundo término, el carácter pluralista y secularizado de las sociedades democráticas modernas, en las que están presentes diversas concepciones acerca de lo bueno y la felicidad, lo que se expresa en un frecuente desacuerdo en torno a temas morales². Finalmente, una cierta desintegración de la unidad de la vida personal, manifestada en experiencias tales como la extensión de formas de vida con una orientación exclusivamente individual, banal y hedonista; una vida que prescinde de preguntas últimas e ideales y se ocupa sólo del éxito inmediato, que rehuye el compromiso con otros, las convicciones y la responsabilidad³.

Continuando con un movimiento comenzado en la modernidad, la filosofía contemporánea ha desarrollado fuertemente una autorreflexión sobre la propia época y sus ideas, que ha tenido gran influencia en la ética. Junto a ello, la segunda mitad del siglo XX ha sido espectadora del nacimiento de las éticas aplicadas, que buscando responder a la complejidad de los nuevos conflictos en diversos ámbitos del quehacer humano, han tendido a incorporar una diversidad de fundamentos de la tradición filosófica: teleologismo, deontologismo, consecuencialismo, axiología, ética discursiva, de la responsabilidad, de mínimos y máximos morales⁴. De esta manera, la urgencia de los problemas reales

¹ Habermas, Jürgen (2002), p. 31.

² Cortina, Adela (1994), pp. 37ss.

³ Conill, Jesús (1991), pp. 291ss.

⁴ Cortina, Adela (2003), p. 23; Cortina, Adela (1997), p. 176.

ha exigido unificar perspectivas muy distintas entre sí, intentando superar de hecho - aunque ciertamente no de derecho- la fragmentación del discurso moral que denunciaba MacIntyre⁵.

Una parte importante de la reflexión ética contemporánea se ha centrado en el problema de la fundamentación de las normas morales. Asumiendo la crítica kantiana y la consiguiente imposibilidad de fundar la ética en la metafísica, la razón humana aparece como el fundamento posible que puede satisfacer la pretensión de validez universal de las normas morales; posteriormente, dicha razón se muestra como racionalidad comunicativa propia de un discurso práctico intersubjetivo. Junto a la búsqueda de fundamento para normas válidas y universalizables, aparecen otros problemas tales como la aplicación de dichas normas en situaciones y circunstancias que son siempre particulares; el equilibrio entre principios de pretensión universal y la evaluación de los intereses, deseos y preferencias del sujeto moral; la consideración de las consecuencias de la acción humana, su alcance y la consiguiente responsabilidad por ella; la articulación de la universalidad con el hecho de darse las normas en contextos, tradiciones y culturas particulares; el problema de cómo hacer efectivo el principio de respeto a la dignidad humana.

La perspectiva ética contemporánea proviene en gran medida de lo que MacIntyre ha llamado el fracaso del proyecto ilustrado⁶. Éste se entiende sobre la base del esquema moral teleológico, que lo precedió en la historia de la ética occidental. Dicho esquema es de carácter tripartito y está constituido por el contraste entre “el hombre tal como es” y “el hombre tal como podría ser si realizara su naturaleza esencial”; el paso del primer estado –el de una naturaleza humana ineducada- al segundo –el de una naturaleza humana tal como podría ser si realizara su naturaleza esencial- necesita la intermediación de la razón práctica que dicta los preceptos de la ética racional; esto presupone alguna interpretación de la esencia del ser humano y de su *télos*. El proyecto ilustrado abandona toda noción de naturaleza humana, ya sea de base teísta o naturalista, y de un *télos* que le corresponda; así, el esquema constará ahora sólo de dos elementos: una naturaleza humana ineducada tal como es y los contenidos o preceptos de la ética, sin referencia al contexto teleológico que les otorgaba una conexión y orientación.

Si la ética no se fundamenta en una naturaleza humana y un fin que le es propio, entonces habrá que buscar el fundamento en la propia razón y en sus posibilidades de descubrir normas y leyes universalizables, como es el intento de Kant, normas que habrá que respetar y obedecer no por referencia a un *télos*; esta situación termina en una pérdida de sentido de esas normas y leyes y, finalmente, en la extensión del emotivismo o postura ética que considera las emociones como único criterio de corrección o incorrección moral; dicha falta de fundamento ocasiona un quiebre del discurso moral que decanta en el relativismo moral, propio de nuestra época. La propuesta de MacIntyre es recuperar el marco teleológico de la ética, mediante un *télos* configurado narrativamente por cada individuo en el contexto de las distintas culturas de pertenencia. Pero si bien ello permite superar el vacío teleológico, sitúa a la ética en el marco de culturas y tradiciones que no pueden pretender la universalidad buscada por Kant⁷.

Por otra parte, Habermas ve que hoy el pensamiento filosófico posmetafísico no se cree capaz de dar una respuesta universal y vinculante en torno a las cuestiones referentes a una vida buena, por lo que circunscribe la cuestión normativa a la esfera

⁵ MacIntyre, Alasdair (1987), p. 24.

⁶ MacIntyre, Alasdair (1987), pp.74ss.

⁷ Escribá, Ana (2001), pp. 21s.

de lo justo y sus condiciones formales, en una sociedad abierta a la pluralidad de cosmovisiones⁸. La filosofía práctica realiza, así, una “abstención fundamentada” respecto de ideas sustanciales de vida buena y, por tanto, de los fines o *télos* que la constituyen. Pero esta abstención se encuentra con tres dificultades reales: primero, el interés por lo justo o el bien común de las sociedades sólo moviliza efectivamente la voluntad humana al enlazarlo con el propio bien, fin o *télos*; la ética post-kantiana únicamente formal que se abstiene de cuestiones de contenido, no explica por qué debemos ser morales u orientarnos al bien común, en lugar de perseguir la satisfacción de los propios intereses individuales; hay, pues, una cuestión de motivación de la moralidad que es de interés de las mismas teorías de la justicia. En segundo lugar, parece ser inevitable para cada ser humano una cierta autocomprensión existencial, una cierta base antropológica que ha sido tradicionalmente transmitida por los grandes relatos metafísicos y religiosos y que, puesto que no puede hallarse hoy en la filosofía, es buscada en el campo de las psicoterapias; Habermas se pregunta si no sigue siendo una tarea propiamente filosófica cierta orientación existencial. Finalmente, el desarrollo de la ciencia-técnica, especialmente las intervenciones en el genoma humano y el término de la “indisponibilidad” del comienzo de la vida humana, transforma la autocomprensión del sujeto y de la especie humana, lo que tiene enorme relevancia y significación ética⁹. Por todo ello, Habermas entiende que la filosofía no puede seguir sustrayéndose a la tarea de adoptar una postura en cuestiones de contenido que afectan a una ética de la especie; la filosofía no debería temer clarificar nuestra comprensión intuitiva de aquello que posibilita “ser sí mismo”, es decir, la comprensión de una cierta generalidad antropológica. Como algunos indicadores de este “ser sí mismo” él visualiza el ser fruto de la continuidad de una biografía; un ser personal, libre, autónomo, moral, responsable, en relación de simetría con otros, perteneciente a una comunidad política y a la especie humana.

De lo dicho por MacIntyre y Habermas, resulta la necesidad para la ética contemporánea de reflexionar en torno a la cuestión antropológica que posibilite una base de autocomprensión del ser sí mismo y de su *télos*, en una perspectiva pos-religiosa, pos-metafísica, pos-ilustrada y postsecular¹⁰. En cuanto a dónde encontrar material para esta reflexión, el mismo Habermas nos da una orientación: una vía fecunda y posible es acudir a las fuentes culturales de las que se alimenta la conciencia normativa de los ciudadanos en las sociedades modernas, entre las cuales aparecen las tradiciones religiosas¹¹. En un momento histórico se produjo el encuentro y compenetración del cristianismo y la filosofía griega, permitiendo a ésta recibir contenidos genuinamente cristianos que se transformaron en conceptos de carácter normativo tales como dignidad humana, responsabilidad, comunidad, historia; a estos conceptos Habermas los llama “traducciones salvadoras”, que transforman el contenido religioso original sin destruirlo y que pueden constituir interesantes contribuciones desde el discurso religioso a la filosofía,

⁸ Habermas, Jürgen (2002), pp. 11ss.

⁹ Para Habermas, el carácter de “indisponibilidad” de la vida humana cae ante la posibilidad de intervenir en el genoma al comienzo de la vida de un sujeto humano, transformando las condiciones de autocomprensión de sí que éste tiene, entre las cuales destacan el ser autor único de su propia biografía y la simetría entre semejantes; esto daña las condiciones fundamentales para la constitución de la intersubjetividad comunicativa, base de las sociedades democráticas modernas. Cfr. Habermas, Jürgen (2002), pp. 24s.

¹⁰ Esta perspectiva supone tanto la crítica moderna a la religión y la metafísica, como la autocomprensión crítica que la modernidad ha realizado sobre los límites de la ilustración.

¹¹ Habermas, Jürgen (2005).

guardando la diferencia consistente en que el fin del primero es “salvar” y el de la segunda es explicar, comprender, preguntar.

Es en este sentido que la presente investigación se detiene en el pensamiento de San Agustín. En él –último gran pensador de la antigüedad y eminente filósofo cristiano del siglo IV, testigo y actor privilegiado del encuentro entre el cristianismo y la filosofía griega y romana- se encuentran interesantes intuiciones antropológicas estrechamente vinculadas a su concepción moral, que pueden operar como “traducciones salvadoras” de gran relevancia para la reflexión ética actual. La presente investigación tiene por objetivo, a través de una lectura crítica de las principales obras de San Agustín, analizar algunos conceptos fundamentales de su concepción antropológica y moral, intentando visualizar sus posibles “traducciones”.

El problema del pensamiento cristiano hoy

Agustín es un filósofo antiguo y cristiano, cuyo pensamiento nos proponemos poner en diálogo con la filosofía moral contemporánea. Ello exige una breve referencia al clásico problema de la posibilidad y realidad de una “filosofía cristiana”, situado en un nuevo contexto y perspectiva. Esta expresión ha sido desde siempre problemática, pudiendo entenderse por ella cosas tan distintas como: un pensamiento con fines apologéticos que usa la filosofía con el fin de la defensa del dogma cristiano; el intento del tomismo de construir una filosofía que utilice a la vez la razón natural y la fe como fuente de conocimiento, o la realidad histórica de la filosofía desarrollada en la Edad Media en cuanto reflexión con supuestos cristianos¹². Gilson muestra que la noción de “filosofía cristiana” no ha estado exenta de críticas; en primer lugar, desde la perspectiva de los historiadores, entendiendo que nunca ha habido algo de tal naturaleza sino una mezcla disonante de doctrinas griegas con teología, la cual no ha enriquecido el patrimonio filosófico de la humanidad; desde un punto de vista racionalista, se discute la coherencia lógica de una noción que resulta en sí misma contradictoria, pues une dos ámbitos de suyo irreconciliables como la razón, propia de la filosofía, y “ese irracional que es la Revelación”; por último, el mismo neoescolasticismo, aunque admite la relación entre religión y filosofía, parece considerar que únicamente el tomismo parte de un plano estrictamente racional, haciendo posible el ejercicio de la razón pura y de la filosofía con su método propio y asumiendo, a la vez, que la Revelación modifica sus condiciones y le hace subordinada a la teología¹³.

Sin entrar en esta compleja cuestión, podemos entender la filosofía cristiana como una realidad histórica, desarrollada especialmente en la Edad Media, la cual, en cuanto visión racional del mundo y de la existencia humana, parte de una nueva precomprensión: la fe cristiana¹⁴; ésta ha influido en el curso de la historia de la filosofía, abriendo nuevos

¹² Gilson, Étienne (2004), pp. 13ss.

¹³ Gilson, Étienne (2004), pp. 14s.

¹⁴ La novedad del cristianismo involucra nuevos supuestos, entre los cuales podemos considerar: la creación del mundo por Dios desde la nada, la dignidad del ser humano como criatura creada a imagen y semejanza de Dios, el vínculo social entre los hijos de Dios, la linealidad y sentido de la historia como plan salvífico querido por Dios, el sentido de la muerte y la acción humana temporal.

horizontes reflexivos mediante nociones y problemas que enriquecieron a esta disciplina¹⁵. En este sentido, podemos llamar filosofía cristiana, siguiendo a Gilson, a “toda filosofía que, aun cuando haga la distinción formal de los dos órdenes, considere la revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la razón”¹⁶.

Desde esta base, el pensamiento de Agustín es, sin duda, “filosofía cristiana”¹⁷. Se da en él esa experiencia de “los espíritus atormentados por la sed de lo divino”¹⁸, el movimiento de quien busca la comprensión de lo que es hasta sus últimas causas, con una radicalidad que no se detiene ante los límites de lo accesible por la razón sino que extiende la indagación más allá, abriéndose a recibir una ayuda desde la fe en la verdad de la Revelación.

En nuestra opinión, en San Agustín no es posible separar totalmente su pensamiento de su fe. No podemos olvidar que la totalidad de los escritos que de su autoría han llegado hasta nosotros pertenecen al período posterior a su bautismo y la gran mayoría al tiempo en que ya ha sido ordenado sacerdote y obispo; su tratamiento racional de los problemas va de la mano de la precomprensión de la verdad de la fe cristiana. No obstante, Agustín distingue los dos órdenes irreductibles de la razón y la fe; a veces, sus doctrinas fundadas sobre la fe y la verdad revelada iluminan ámbitos de tratamiento estrictamente racional¹⁹; otras, el propio Agustín invita a transitar por el camino de la sola razón en cuestiones “escritas en el corazón de los hombres”²⁰. En este sentido, hasta cierto punto es posible un diálogo con los aspectos estrictamente filosóficos de su obra, siempre que no se pierda de vista que ellos desembocan finalmente en una cuestión de fe, teológica²¹.

Pero la exploración sobre los aportes de un filósofo cristiano antiguo a la filosofía moral, puede hacerse en la actualidad desde una nueva perspectiva y con un renovado significado. Tras la tarea de autocomprensión y crítica de la filosofía contemporánea a la razón occidental moderna²², ¿no podría abrirse la posibilidad del diálogo con otros

¹⁵ Al respecto, podemos citar los ejemplos dados por Stein: que la doctrina de la fe en Dios y la creación suscitó en la filosofía la distinción entre esencia y existencia, o que la doctrina de la Santísima Trinidad y de la encarnación ha propiciado la clarificación de los conceptos de naturaleza, persona y substancia. Cfr. Stein, Edith (1996), pp. 41s.

¹⁶ Gilson, Étienne (2004), p. 41.

¹⁷ Según Sciacca, Agustín entendió la filosofía cristiana de esta manera: “filosofía”, en cuanto el método y proceso son racionales y no se fundan sobre la fe; “cristiana”, en cuanto, aunque se distingue de la fe, demuestra la conveniencia y convergencia entre indagación y Revelación. Cfr. Sciacca, M. F. (1955), p. 443.

¹⁸ La expresión es de Gilson. Cfr. Gilson, Étienne (1951), p. 44.

¹⁹ Tal es el caso de la concepción de la imagen de la Trinidad en el hombre, que abre desarrollos estrictamente filosóficos respecto al carácter trino de la mente humana, especialmente en su tratado *De Trinitate*. Cfr. Sciacca, M. F., (1955), pp. 428s.

²⁰ Un ejemplo de ello es la ley moral que muestra a la conciencia interior que es justo y verdadero aquello de *lo que no quieres que te hagan, no lo hagas tú a otro* (San Agustín, *En. In Ps.*, 57, 1; *Doctr. christ.*, III, XIV, 22) o la ley que muestra la iniquidad del hurto (San Agustín, *Conf.*, II, IV, 9).

²¹ En el mismo ejemplo anterior, el juicio que el ser humano realiza en su conciencia sobre tal ley escrita en su interior, es posible porque Dios, Suma Verdad, ilumina la mente humana. Desde nuestro punto de vista, la comprensión cabal del pensamiento agustiniano no permite una total desvinculación entre una “esfera preteológica” y el sometimiento al dogma y la autoridad de la Escritura y de la Iglesia. Ésta sería, por el contrario, la posición de Arendt en su tesis doctoral sobre nuestro autor. Cfr. Arendt, Hannah (2001), pp. 17ss.

²² Ésta toma formas diversas, entre las cuales figuran: crítica a la dialéctica de la ilustración, que ha culminado en el predominio exclusivo de la razón instrumental; crítica de la razón centrada en el sujeto; crítica posmoderna a la razón totalizadora y dominante

modos de concebir la *ratio*, entre las cuales destacan el del pensamiento filosófico antiguo y el del pensamiento cristiano? Este diálogo ha de darse con una modestia “postsecular”, no buscando la imposición de una perspectiva sobre otra sino la fecundidad del enriquecimiento mutuo.

Al salir al encuentro del pensamiento agustiniano, no podemos olvidar la particularidad de éste, en cuanto parte de una experiencia metafísica definida que es el “ser ante Dios”²³. Agustín se encuentra ante el Dios cristiano, Uno y Trino, y lo primero que constata es la imposibilidad de comprender o traer al lenguaje este misterio inefable, es decir, *tratar de aquellas cosas que en modo alguno pueden ser expresadas por ningún hombre como se piensan* (San Agustín *De trin.*, V, I, 1)²⁴. No obstante, avanza hacia el conocimiento de Dios por la vía de la negación de todo lo que no es²⁵, esto es, de cualquier criatura por grande que sea su perfección, hasta encontrar como su rasgo más propio la inmutabilidad. El Dios de Agustín -Sumo Ser, Sumo Bien, Suma Verdad- es el Dios Trinidad de la fe cristiana, Padre, Hijo y Espíritu Santo; Dios que es uno pero diversificado en tres personas inseparables. Y este Dios es, a la vez, quien le ha creado, le ama, le ha llamado y cuidado desde niño, le ha liberado de las cadenas del pecado, quien está presente en toda su existencia como Providencia, quien le espera en la eternidad; es el Dios con quien dialoga en ese extraño coloquio interior del alma que son las *Confesiones*. ¿Cómo entablar un diálogo desde la filosofía moral “secular” o laica con la experiencia filosófica de un espíritu en su radical estar ante Dios? La presente investigación explora esta posibilidad sin quitar al pensamiento de Agustín la experiencia del ser ante Dios que le es propia, intentando visualizar en él esas posibles “traducciones” que tengan sentido para la filosofía moral contemporánea²⁶.

Plan de la investigación

La hipótesis que guía la investigación es que en el pensamiento agustiniano se encuentran importantes intuiciones antropológicas y morales que pueden contribuir fecundamente a la reflexión ética contemporánea, en la dimensión de la comprensión del ser sí mismo y de su *télos*. De esta manera, la perspectiva moral agustiniana –en que aparecen enlazados

que quiere hacer pasar la particularidad por la totalidad; crítica al olvido de la razón contextualizada en la tradición y el lenguaje. Todo ello confluye en una crítica a lo que Habermas llama una “razón instrumental desatada” propia de la modernidad occidental. Cfr. Habermas, Jürgen (2000), pp. 169ss.

²³ Kierkegaard ha expresado la situación radical de quien existe ante Dios como la experiencia ardua, profunda y paradójica de la fe; ésta se caracteriza por un arrojarse en la voluntad de Dios, aunque ello le sitúe en la soledad e incompreensión de quien cree lo absurdo o espera lo imposible. Cfr. Kierkegaard, Sören (1947), p. 43.

²⁴ En adelante, todos los textos de Agustín aparecen escritos con letra cursiva.

²⁵ En palabras de San Agustín: *No es pequeña noción, cuando del abismo de nuestra vileza nos elevamos a estas cumbres, y antes de comprender lo que es Dios podemos saber ya lo que no es. Dios, ciertamente, ni es cielo, ni tierra, ni algo semejante al cielo o a la tierra, ni algo parecido a lo que vemos en el cielo o a lo que no vemos, pero cuya existencia quizá es posible en el cielo.* (San Agustín *De Trin.*, VIII, II, 3; cfr. además *Ioan. Ev.*, 23, 10).

²⁶ La apertura al diálogo entre tradiciones diferentes, como la de la ética filosófica y la de un pensador cristiano, está avalada también por un hecho práctico: la complejidad de conflictos morales que hoy amenazan la dignidad humana y otros valores y el hecho del pluralismo moral en las sociedades modernas, parecen llevar a la necesidad de recurrir en materia ética a teorías y puntos de vista de la moralidad muy disímiles entre sí; Cortina expresa esto diciendo que hoy es “tiempo de sumar, no de restar”. Cfr. Cortina, Adela (2001), p. 142.

temas tales como la interioridad, el amor, la felicidad, la libertad y la gracia, la historia, el mal, entre otros- abre un camino de comprensión del ser ante sí mismo, ante otros, ante los entes del mundo, ante la sociedad, ante la historia y ante Dios.

Metodológicamente, la investigación se basa en la lectura crítica, análisis e interpretación de textos fundamentales de San Agustín, en torno a temas tradicionalmente relevantes en su pensamiento. Desde aquí se busca identificar algunos elementos que puedan servir para una comprensión del ser sí mismo y de su *télos*, que puedan ser de significación para la ética. En algunos casos, se pone en discusión la visión agustiniana con algunas concepciones provenientes de la filosofía moral moderna y contemporánea²⁷.

El plan consta de siete capítulos, que recogen temas fundamentales del pensamiento de nuestro autor: el anhelo de verdad en el espíritu humano; el descubrimiento de la interioridad; el fin último y felicidad del ser humano y su relación con la temporalidad; la experiencia del mal y la supremacía del bien; el deseo, la voluntad y el amor; la libertad y la responsabilidad y su relación con la gracia; la ciudadanía celeste y terrena. Las conclusiones de la investigación pretenden reunir los elementos hallados, respondiendo a la pregunta planteada inicialmente respecto a los aportes del pensamiento agustiniano a la reflexión ética actual, en torno a una clarificación del ser sí mismo y su *télos*.

En el transcurso del estudio, han aparecido algunas dificultades: en primer lugar, la flexibilidad terminológica de Agustín, quien utiliza indistintamente algunos conceptos en sentidos diversos²⁸; en segundo lugar, lo que podríamos llamar cierta “circularidad” del pensamiento agustiniano, en cuanto cada tema remite a la totalidad de ellos, lo que hace complejo su análisis por separado; otra dificultad es la enorme extensión de la obra de nuestro autor y el hecho de que elementos importantes de su pensamiento se encuentran expresados, además de sus obras principales, en los más impensados y escondidos pasajes de homilías o cartas²⁹; por último, la necesidad de interpretar su obra intentando no perder de vista la historia de la vida de la que brota, la experiencia interna y biográfica de Agustín, la cual le hace un pensador cercano e interesante para el lector de todos los tiempos.

La tarea propuesta es para nosotros enorme, por lo que nos permitimos hacer nuestras las palabras de San Agustín al comenzar su obra *De civitate Dei: Magnum opus et arduum: sed Deus adiutor noster est* (San Agustín *Civ. Dei.*, I).

²⁷ La presente lectura crítica no se detiene a desarrollar la evolución del pensamiento agustiniano ni las indudables influencias presentes en él provenientes de corrientes filosóficas, por ejemplo, del neoplatonismo; de acuerdo a los propósitos señalados del estudio, sólo se trata de poner de relieve algunas líneas centrales de su pensamiento. No obstante, sí se ha tenido a la vista, como criterio mínimo, la reflexión que el propio autor tuvo del desarrollo de su obra expresada en sus *Retractationes*.

²⁸ Éste es el caso, por ejemplo, de *cupiditas*, término que en algunos lugares de su obra designa el anhelo o deseo inherente al espíritu humano y, en otros, el amor desordenado del alma a sí misma o a las criaturas.

²⁹ Pese a que evidentemente Agustín no es sistemático en su filosofía ni su doctrina moral, no cabría hablar en él de una dispersión sino de una unidad; muchos de sus escritos responden a intereses de formación de la conciencia cristiana; no obstante, tras ellos asoma la unidad de un pensamiento original y coherente. Cfr. Álvarez T., Saturnino (1988), p. 345.

1. Creer, saber y anhelo de verdad

Reducendi mihi videntur homines in spem reperiendae veritatis

(San Agustín Ep. 1, 1)

La concepción de la verdad presente en el pensamiento agustiniano reviste gran complejidad, en tanto deudora de la convergencia de tradiciones disímiles como la filosofía griega antigua, especialmente platónica, el pensamiento latino y la religión cristiana. Exploramos tres vías de acercamiento a dicha concepción, intentando vislumbrar su significación para una reflexión contemporánea: la vocación humana a la *veritas*, la confianza en la *ratio* y el diálogo entre *ratio* y *fides*.

1.1. Ser humano finito y vocación de veritas

Tanto en la vida personal como en la búsqueda intelectual de Agustín, queda de manifiesto lo que podemos llamar una vocación “ontológica” del ser humano a la verdad. Su propia vida expresa este anhelo del alma, tanto en el impulso que la mueve como en el vínculo entre los diversos acontecimientos biográficos y la evolución de su pensamiento. Como puede decirse de otros pensadores, entre ellos Sócrates, está implicado vitalmente en su filosofía³⁰; por ello, comprender la idea de la verdad en San Agustín es a la vez discernir la verdad de una vida, de una narración, de una biografía, tarea que emprende el propio autor en las *Confesiones*.

Desde su infancia aparece el anhelo de la verdad, veladamente manifiesto en el deleite que experimenta al comprender la más pequeña idea y el disgusto que le ocasiona la ignorancia y el ser engañado; en su adolescencia, en el llamado amoroso a dedicar su vida a la sabiduría, impulso que nace con la lectura del *Hortensio* de Cicerón, obra de exhortación a la filosofía. A través de esta lectura, descubre que la felicidad no puede consistir meramente en la satisfacción de los sentidos, en la posesión de las riquezas o en la vana ansia de honores que perseguía con el estudio de la elocuencia, sino en el noble gozo de la contemplación de la verdad. Ello provoca un vuelco afectivo en Agustín, que siente encendida su alma por la *philosophia*, el amor a la sabiduría, dondequiera que estuviese; desde ese momento, su vida se orienta explícitamente hacia el ideal de la verdad³¹.

Posteriormente, los acontecimientos de su vida prosiguen el mismo itinerario: primeramente, su largo paso por el maniqueísmo, que prometía hallar la verdad y a Dios mismo, dejando de lado la autoridad de la fe, el error y todo lo que no fuese estrictamente racional; tales promesas seducen el espíritu del joven que ardía en deseos de la verdad auténtica y clara, abandonando la fe cristiana que había aprendido de niño. Su búsqueda de la verdad se muestra también, paradójicamente, en su período escéptico; en su temprana incursión en la lectura de las Sagradas Escrituras, cuyo interior sublime y misterioso le aparece encubierto en una humildad de estilo que entonces desprecia; en su proceso

³⁰ Cfr. Giannini, Humberto (2006), p. 10.

³¹ Cfr. San Agustín, *Conf.*, III, IV, 7.

de conversión; en el descubrimiento de la interioridad, en sus esfuerzos por refutar el escepticismo, en su discusión con las herejías, etc. De este modo, podemos ver que San Agustín está implicado existencialmente en el problema de la verdad; ésta se muestra o se encubre en la singularidad del entramado vital, coincidiendo la búsqueda de *veritas* y la del propio ser sí mismo.

El vínculo biográfico de Agustín con la búsqueda de la verdad, indica que ésta se relaciona con el carácter propio de la existencia humana finita. El primer rasgo de ésta es su precariedad y falta de consistencia en sí misma, proveniente del hecho de que su haber llegado a ser depende de la voluntad divina creadora, sin la cual es nada: *A Dios le debemos ser lo que somos; pues ¿a quién sino a Dios le debemos ser algo más que nada?* (San Agustín *Serm.*, 43). Esta dependencia existencial explica la inseguridad y contingencia de ser, de la cual emerge, a la vez, un compromiso u *obligatio* hacia Aquel que le saca de la nada.

Este carácter de la existencia humana de no estar fundamentada en sí misma, determina la investigación de la verdad como búsqueda de un suelo que le sostenga. Al reconocimiento de la finitud humana pertenece intrínsecamente la pregunta por la verdad; ésta no suele darse allí donde la existencia aparece como segura, sin peligro, como en la certeza irreflexiva de la enajenación o del poderío humano.

La precariedad existencial en el origen de la indagación de la verdad, se revela en la búsqueda de lo permanente frente a la inestabilidad del conocimiento incierto proveniente de los sentidos, propia de los pensadores antiguos; también, en la duda de los modernos, como Descartes, respecto a las opiniones aprendidas. En su tiempo, Karl Jaspers visualiza este vínculo en el origen de la actividad filosófica, origen que es la “desconfianza de todo ser mundanal” y la búsqueda de lo confiable en la ciencia-técnica, la obra de pensadores y artistas, la fe³². Asimismo, Ortega relaciona el origen del pensamiento humano con la búsqueda de seguridad y firmeza, con la necesidad que tiene el hombre de afrontar el enigma de su vida y salir de la duda para estar en lo cierto³³.

El carácter precario y frágil de la existencia humana se hace patente para San Agustín en relación a la grandeza de Dios: Grande eres, Señor, y laudable sobremanera; grande tu poder, y tu sabiduría no tiene número. ¿Y pretende alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación...? (San Agustín *Conf.*, I, I, 1). De la mano de este reconocimiento, se da en el ser humano el anhelo de salir de tal menesterosidad mediante el conocimiento, pues nadie ansía la muerte, el error o la inquietud. Quien no está cierto anhela la certeza; quien se sabe frágil, la confianza. Ésta es buscada primero en lo mudable y temporal, como se muestra en el proceso biográfico de Agustín. Así, tras los deseos y actos humanos, tras la búsqueda del placer sensible, de honores, prestigio y conocimiento, se asoma la misma alma precaria anhelante de fondo, de ser, trascendencia y salvación; sólo que, dice nuestro

³² Jaspers señala: “Nuestra ingenuidad toma el mundo por el ser pura y simplemente. Mientras somos felices, estamos jubilosos de nuestra fuerza, tenemos una confianza irreflexiva, no sabemos de otras cosas que las de nuestra inmediata circunstancia. En el dolor, en la flaqueza, en la impotencia nos desesperamos. (...) Las amenazas le empujan a asegurarse. La dominación de la naturaleza y la sociedad humana deben garantizar la existencia. (...) El hombre se apodera de la naturaleza para ponerla a su servicio, la ciencia y la técnica se encargan de hacerla digna de confianza. (...) En todo momento tiene el hombre que descubrir, mirándose a sí mismo o sacándolo de su propio fondo, lo que es para él certeza, ser, confianza”. (Jaspers, Karl 1957, pp. 17s.)

³³ Esta necesidad se expresa para el autor español en diversas formas históricas: para los griegos, como conocimiento, el cual suponía la creencia de que hay un ser fijo e inmutable que se oculta tras el devenir del mundo y que es posible develar; para otras culturas como los persas, asirios y hebreos, como oración, lo que a su vez implicaba la creencia en que lo “real” es resultado de una voluntad absoluta: Dios. Cfr. Ortega y Gasset, José (1959), p. 35.

autor, no se encuentra aquí abajo lo que buscamos. A la fragilidad humana corresponde un anhelo de completitud; el espíritu es llamado simultáneamente por la finitud y la infinitud, lo que constituye el drama de la existencia humana.

La raíz profunda del anhelo de la verdad se prueba irrefutablemente para Agustín en el hecho de que nadie quiere ser engañado o perder la lucidez: *Muchos he tratado a quienes gusta engañar, pero que quieran ser engañados, a ninguno* (San Agustín Conf., X, XXIII, 33); *cualquiera prefiere estar sufriendo con la mente sana a estar alegre en la locura* (San Agustín Civ. Dei., XI, XXVII, 2)³⁴. Igualmente, el anhelo de verdad se manifiesta en la universalidad del amor a la vida feliz, entendida como *gaudium de veritate*. Frente a ello, no obstante, aparece el deseo contradictorio de quienes buscan la verdad sin quererla completamente, manteniéndose ocupados más intensamente en otras cosas, o de quienes la odian si contraría su gozo temporal. Este odio confirma la profundidad del amor a la verdad, pues quienes aman otras cosas, quisieran que aquello que aman fuese la verdad: *Aman la verdad cuando brilla, ódianla cuando les reprende* (San Agustín Conf., X, XXIII, 34). Otra paradoja es que el alma quiere estar oculta sin que se descubra su estar lejos de la verdad, pero a ella misma, a su propia mirada, no quiere que se oculte nada. Así, el principal obstáculo a la realización de la vocación ontológica del ser humano a la verdad, es su anhelo y adhesión a muchas otras cosas; feliz quien libre de ello se alegra en la sola Verdad, por quien son verdaderas todas las cosas³⁵.

La paradoja agustiniana del amor-odio hacia la verdad, es interpretada por Heidegger como una “caída” o “camino hacia abajo”. El esfuerzo y alegría por la verdad se transforman en la vida fáctica en amar lo que el ser humano en cada caso vislumbra como justo y valioso, viviendo para ello y tomándolo como lo verdadero. Así, cae desde la verdad auténtica a las verdades en las que está ocupado, entre las cuales vive agitado, por “la tradición, la moda, el miedo a la inquietud, el miedo a sentirse de repente en el vacío”³⁶. En tal caída se adivina una búsqueda de seguridad y un temor a ser alejado de lo que tiene por verdad; en el mismo rehusarse a reconocer el error, por mantenerse aferrado a lo que ama, se muestra un esfuerzo por la verdad, que, paradójicamente lo mantiene en el error, por lo que es un esfuerzo no radical, inauténtico. Por ello, ama la *veritas* cuando se manifiesta a sí misma, no cuando le contradice o le pone a él de manifiesto; la ama cuando sale luminosamente a su encuentro, otorgándole un goce estético, pero la odia cuando golpea el cuerpo, le afecta directamente, le sacude y pone en cuestión su existencia; prefiere apartar a tiempo la vista de ella y entusiasmarse con lo que se da a sí mismo. El contrasentido consiste en que el ser humano desea que se le manifieste la verdad, que nada se le cierre, pero él mismo se atrinchera en contra; lo que consigue, es “que la verdad permanezca oculta, aunque él no lo esté ante ella”³⁷; pero aun en este cerrarse a la verdad, la ama más que al error.

La vocación humana a la verdad puede ponerse en relación con la concepción heideggeriana del estado-de-abierto o aperturidad del *Dasein*, nivel originario que le hace estar abierto a descubrir los entes intramundanos y que permite decir que “el *Dasein* es en la verdad”³⁸. Aunque San Agustín no formula el problema en el nivel ontológico del análisis

³⁴ Heidegger lo expresa así: “en este no-querer-ellos-mismos-ser-engañados, en este esfuerzo por evitarlo, son llevados por un sentido de la verdad”. (Heidegger, Martín 1997a, p. 73, “El *gaudium de veritate*”).

³⁵ Cfr. Heidegger, Martín (1997a), pp. 72s.

³⁶ Cfr. Heidegger, Martín (1997a), pp. 73ss., “La *veritas* en el camino hacia abajo”.

³⁷ Heidegger, Martín (1997a), p. 76.

³⁸ Heidegger, Martín (1997b), #44, p. 241.

heideggeriano³⁹, es posible pensar cierta cercanía entre la idea del pensador alemán sobre la verdad como propia del carácter existencial del *Dasein* en cuanto aperturidad y la idea agustiniana de la tendencia originaria del ser humano a la *veritas*. Para Agustín, en todo despliegue de la voluntad, en todo movimiento interior o acción exterior, en toda búsqueda de entender y conocer, en la percepción sensorial, en la capacidad de juzgar, en el no querer ser engañado, en cualquier posición de fines o ideales, en todo hacer o efectuar, incluso en la errática búsqueda del placer y los honores mundanos, se expresa una tensión profunda, originaria e inevitable del espíritu humano hacia la *veritas*; es un anhelo descubridor que no quiere que nada se le cierre u oculte. El movimiento originario se topa con la voluntad que aprende a amar otras cosas y, quedando adherida amorosamente a ellas, no logra desasirse y liberarse para tender con la plenitud de la voluntad a la verdad total. De esta manera, pese a la vocación originaria de *veritas* y la capacidad del *gaudium de veritate*, el espíritu humano cae en formas inauténticas del amor y gozo de la verdad; esto evidencia la hondura del anhelo, prefiriendo negar lo que se le muestra como verdadero pero enfrentado a sus otros amores, los que quiere que luzcan como única verdad. Y, ya a distancia del planteamiento heideggeriano, para San Agustín la verdad total es Dios, Suma Verdad; su negación responde a la misma ansia del ser humano, quien, llamado a la verdad, quiere que Dios sea idéntico a aquello que él ama, un dios a su imagen y semejanza.

1.2. Confianza y ratio

Para San Agustín, una condición de la búsqueda de la verdad, es la confianza de hallarla, por lo que el primer paso espiritual e intelectual es la superación del escepticismo, actitud interior que él experimentó en un breve periodo de su juventud. El espíritu humano necesita confiar para emprender la marcha; el gran obstáculo que nuestro autor observa en sus contemporáneos es la desesperación de la verdad: *Pero ya pasó el tiempo de los filósofos. Los que hoy llevan el palio, ya no merecen ostentar tan venerable nombre. Hoy, pues, hemos de infundir a toda costa en los pechos la esperanza de encontrar la verdad, ya que los académicos, con su artificio literario, han sembrado el derrotismo que nos sobrecoge ante esa esfinge de lo real* (San Agustín *Ep.* 1, 1). Tal confianza requiere la disposición de la voluntad a huir de la desesperación, a reconocer la propia ignorancia y a buscar con mayor diligencia: *el camino que lleva a la verdad es la diligente investigación de la misma* (San Agustín *Con. Acad.*, I, V, 14).

Agustín llega al escepticismo tras su frustrada experiencia con el maniqueísmo, secta que habiendo prometido dar razón de todo, le sumió finalmente en profundas dudas e inquietud; así, vive un breve periodo de su vida de mucha vacilación y en el estado espiritual de desesperanza de alcanzar la verdad: *Por este tiempo se me vino también a la mente la idea de que los filósofos que llaman académicos habían sido los más prudentes, por tener como principio que se debe dudar de todas las cosas y que ninguna verdad puede ser comprendida por el hombre* (San Agustín *Conf.* V, 10); tal experiencia será significativa, pues le obligará a afrontar el complejo problema de la posibilidad del hombre de alcanzar la verdad.

³⁹ Según Heidegger, la concepción tradicional entiende que la verdad se da en el enunciado o juicio y consiste en la concordancia o adecuación del juicio con su objeto; éste es un concepto derivado de la verdad en su sentido originario, entendida como la relación entre el estar al descubierto del ente y el ser descubridor, modo propio de la existencia del *Dasein*. Cfr. Heidegger, Martin (1997b), #44, pp. 235s; 239.

Su combate contra el escepticismo ha quedado expresado fundamentalmente en la obra *Contra academicos*, a la que volverá constantemente hasta su madurez. Con posterioridad, Agustín comenta que esta obra fue escrita para disipar de su espíritu con cuantas razones pudiese los argumentos de los académicos, que todavía le preocupaban, pues *llevan a muchos la desesperación de poder encontrar la verdad, e impiden asentir a cosa alguna, y que el sabio apruebe lo más mínimo como evidente y cierto, con el pretexto de que todo les parece oscuro e incierto* (San Agustín *Retr.*, I, 1, 1). Allí discute con los filósofos neoacadémicos, en particular con la obra *Academica* de Cicerón. La primera Academia ya había situado el conocimiento del mundo sensible como *doxa* frente al verdadero mundo inteligible de las ideas, dudando del engañoso testimonio de los sentidos. En la llamada segunda Academia, tiene lugar una nueva orientación a través de Arcesilao de Pitane y Carnéades de Cirene, la cual fue introducida al mundo romano y allí asimilada por Cicerón. Las actitudes fundamentales del escepticismo allí desarrollado son la negación del criterio de verdad, la consiguiente suspensión del juicio y del criterio de la verosimilitud necesario para la acción⁴⁰.

Esta vertiente del escepticismo interpretó la ignorancia socrática como la negación de que poseemos algún criterio de verdad, basándose en el conocido hecho de la falta de evidencia objetiva de las percepciones sensoriales, sueños y alucinaciones. A su juicio, el error fundamental de todo dogmatismo, incluido el estoicismo al que se opone es la pretensión de poseer un criterio de verdad y el asentimiento a lo que no puede ser comprendido; ante ello, al sabio le queda la suspensión del asentimiento y del juicio. Pero la vida y la acción exigen asentir a ciertas cosas; entonces, los escépticos plantean, suspendido el asentimiento, dirigirse por el criterio de lo probable, lo plausible, sin pretender dogmáticamente la certeza; Carnéades desarrolla la idea de grados de credibilidad o verosimilitud de una representación cualquiera, gradación establecida en relación a su capacidad de resistir al examen y las contradicciones⁴¹.

San Agustín escribe los tres libros que conforman *Contra academicos* una vez que ya ha salido de las vacilaciones en que le habían sumido el maniqueísmo y la duda académica y ya ha adherido a la fe cristiana⁴²; por tanto, es un momento en que ya cuenta con una verdad, con que ésta existe y puede ser conocida⁴³. En dicha obra, relaciona la verdad con la bienaventuranza y la sabiduría, a la vez que examina críticamente la doctrina de los “académicos”. La cuestión de vital importancia que recorre tal indagación es la de si el ser humano puede tener o no esperanza de alcanzar la verdad. En forma reiterada expresa la seriedad de tal estudio, que no ha de tomarse con liviandad ni ánimo de gloria, jactancia de ingenio o retórica sino con auténtico deseo de hallarla, pues está en juego aquí el destino de la vida, las costumbres, el alma⁴⁴.

En primer lugar, la obra discute la tesis escéptica que dice que la búsqueda de la verdad ha de hacerse aun sabiendo que no se conoce ni se conocerá nunca alguna verdad

⁴⁰ Cfr. Mondolfo, Rodolfo (2003), pp. 362ss.

⁴¹ Cfr. Mondolfo, Rodolfo (2003), pp. 363s.

⁴² En sus palabras: *Después de haber abandonado cuanto había conseguido o ambicionaba conseguir en las vanidades de este mundo, y haberme retirado al ocio de la vida cristiana, escribí en primer lugar Contra los Académicos, cuando aún no estaba bautizado.* (San Agustín *Retr.* I, 1, 1).

⁴³ Cfr. Sciacca, M. F. (1955), pp.153s.

⁴⁴ Cfr. San Agustín, *Con. Acad.*, I, III, 8; II, IX, 22; III, XIII.

objetiva⁴⁵. Comienza debatiendo si se puede ser feliz aun sin poseer la verdad, porque entonces no parece que fuese necesario para el ser humano conocerla o tal vez bastaría sólo con buscarla, aunque no se pueda acceder a ella. El diálogo hace aparecer dos posiciones: por una parte, la que afirma que el sabio ha de ser dichoso y perfecto, pero si anda averiguando qué es la verdad, no lo es, pues no es feliz el que todavía tantea y busca; por otra, la que dice que es perfecto y feliz quien busca diligentemente la verdad, lo que origina la tranquilidad de ánimo y la vida feliz, posición que sería sostenida por los académicos y Cicerón. Agustín expresa que, sea que la felicidad consista en la indagación o en el hallazgo, si se la desea ha de dejarse a un lado todas las otras cosas y consagrar la vida a su búsqueda; esto no es una mera tarea intelectual, sino un género de vida, que es el que hace feliz al ser humano⁴⁶.

A continuación, examina la cuestión de si el ser humano puede alcanzar alguna verdad. Según los académicos, no puede conseguir ciencia, pero puede ser sabio en cuanto su misión consiste en investigar la verdad; siguiendo al estoico Zenón, manifiestan que el sabio no debe dar su asentimiento a nada, pues erraría asintiendo a cosas inciertas, como las provenientes de los engañosos sentidos. La objeción fundamental que San Agustín pone en este punto es que resulta contradictorio sostener al mismo tiempo que no se puede conocer la verdad y que se pueda poseer la sabiduría o la ciencia de la felicidad. Sabiduría y verdad están en referencia la una a la otra; el filósofo, según ha aprendido del mismo Cicerón, busca la sabiduría, pero nadie busca sin esperanza de encontrar. Sabio no puede ser el que sólo busca, sabiendo que la verdad es incognoscible, sino quien busca seguro de la existencia de la verdad y de que es cognoscible⁴⁷. Por otra parte, si no se afirma nada, nada se hace; así, para no condenar al sabio a la deserción de sus deberes y la inacción, los académicos plantean el criterio de la verosimilitud, que sería suficiente para la acción. San Agustín ve un problema de coherencia en la afirmación de lo verosímil, es decir, lo semejante a la verdad, sin afirmar lo verdadero; esto lo ilustra con el ejemplo de alguien que no conociendo al padre de otro hombre asegura que es parecido a él; si no conoce al padre, ¿cómo reconocerá el parecido?; asimismo, si no conoce la verdad, ¿cómo afirmar que algo es semejante a ella?⁴⁸

Ante la negación del asentimiento y hallazgo de la verdad, Agustín opone la necesidad de afirmar alguna cosa, cierta verdad⁴⁹. Afirmaciones tales como “nada puede percibirse” o “a nada se debe asentir”, propias de los académicos, encuentran su fuerza argumentativa especialmente en los engaños de los sentidos y en las disensiones interminables de las escuelas filosóficas. Agustín opondrá a ello el testimonio modesto pero real de la experiencia humana concreta sensorial y las que llama “certezas de la dialéctica”. Es recurrente el argumento del engaño de los sentidos como objeción de que el mundo pueda ser conocido; pero Agustín piensa que no se puede debilitar totalmente el testimonio de los sentidos hasta convencernos que nada nos aparece a nosotros. Llamamos mundo a lo que nos contiene y sustenta, sea lo que fuere, lo que aparece a nuestros ojos con su tierra y su cielo, o lo que parece tierra y cielo. Aunque el filósofo académico diga que algo falso

⁴⁵ Cfr. Sciacca, M. F. (1955), p. 155.

⁴⁶ Cfr. San Agustín, *Con. Acad.*, I, VIII, 24-25. Al final de su vida, San Agustín revisa este planteamiento y advierte que para vivir felizmente no basta con el vivir según el alma o la razón, que es la parte mejor del hombre, sino que *debe vivir según Dios para poder llegar a ser feliz* (San Agustín *Retr.*, I, 1, 2).

⁴⁷ Cfr. Sciacca, M. F., *op. cit.*, p. 156.

⁴⁸ Cfr. San Agustín, *Con. Acad.* II, VII, 19.

⁴⁹ *Ibíd.*, III, III, 12.

puede parecer verdadero a los sentidos, no puede negar el hecho mismo del aparecer, que aparece algo ante nosotros a lo cual damos el nombre de “mundo”⁵⁰.

Asimismo, no puede acusarse a los sentidos de las imaginaciones falsas propias de los estados de demencia o de las ficciones que se forjan en sueños, sino que es necesario considerar que a quienes están despiertos y sanos les informan bien de las cosas⁵¹. Alude a los epicúreos que piensan que no se debe esperar de los sentidos más de lo que pueden dar. La visión del remo quebrado al sumergirlo en el agua no es un engaño de los sentidos; sólo hay que limitar el asentimiento a no ir más allá de lo que dicta lo razonable. No hay engaño en los sentidos; éstos transmiten al ánimo la impresión que reciben, sus afecciones y no puede pedírseles más: *Si alguien cree que en el agua el remo se quiebra y al sacarlo de allí vuelve a su integridad, no tiene un mensajero malo, sino un mal juez* (San Agustín *De v. rel.*, XXXIII, 61). Así, aunque puede hacerse un mal juicio a partir de los sentidos, se puede confiar en que ellos informan bien; esto significa también para Agustín aceptar que la creación de Dios es buena: *el ojo informa bien, pues fue creado para ver* (San Agustín *De v. rel.*, XXXIII, 62).

En cierta manera, Agustín hace una fenomenología del aparecer ante la conciencia, según la cual no se puede refutar al que dice “sé que esto me parece blanco”, “sé que esto deleita mis oídos”, “sé que este olor me agrada”, “sé que esto me sabe dulce”, “sé que esto es frío para mí”, “sé que tales hojas son amargas para mí”. No es necesario más averiguaciones: cuando un hombre saborea una cosa puede certificar que sabe por el testimonio de su paladar si es o no suave, nada puede privarle de ese saber. Hay una certeza del aparecer para cada conciencia y podemos confiar en los datos informados por los sentidos, examinados adecuadamente por la razón. En palabras de Agustín: *cuando se afirma que el hombre nada puede saber, si se replicase sólo esto: “Yo sé que así me parece esto a mí”, no hallaría modo de refutarlo* (San Agustín *Con. Acad.*, III, XVI, 36).

Los escépticos, apelando a las disensiones de las escuelas, dicen que nada puede saberse de cierto en filosofía; ante ello, Agustín opone lo que llama “certezas de la dialéctica”, es decir, aquellas que se deducen de principios lógicos como el de no contradicción o de identidad, proposiciones disyuntivas que son en sí mismas verdaderas, que no pueden ser confundidas con lo falso, sea cual sea el estado de nuestros sentidos; por ejemplo, una proposición del tipo “una misma alma no puede morir y ser inmortal”. Así, San Agustín muestra que aunque está lejos de la proximidad del sabio, posee algún conocimiento verdadero del mundo físico, pues tiene por cosa cierta que el mundo es uno o no lo es y que si hay muchos mundos son de número finito o infinito; también sabe que nuestro mundo está dispuesto así por la naturaleza de los cuerpos o por alguna providencia y que o siempre existió y ha de existir o que habiendo comenzado no acabará nunca, o que no tuvo principio temporal pero tendrá fin, o que comenzó a existir y su subsistencia no será perpetua. Estas afirmaciones son verdaderas sea cual sea la afección del ánimo de quien las pronuncie, sea en sueño o en vigilia; poseemos una suma innumerable de estos conocimientos sobre el mundo, por tanto, algo sabemos: *afirmo con razón que eso lo sé* (San Agustín *Con. Acad.* III, XI, 25)⁵².

Pero San Agustín da un paso más, encontrando una certeza mayor e irrefutable: la que tiene la propia conciencia de sí misma: *todas las mentes se conocen a sí mismas con certidumbre absoluta* (San Agustín *De Trin.*, X, X, 14). Aún en el caso de la duda más radical,

⁵⁰ *Ibíd.*, III, XI, 24.

⁵¹ *Ibíd.*, III, XI, 25.

⁵² Cfr. además San Agustín, *Con. Acad.*, III, XIII; III, X, 23.

ésta supone la existencia, la vida y el entendimiento del que duda: *¿Quién duda que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga?; puesto que, si duda, vive; si duda, recuerda su duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no conviene asentir temerariamente. Y aunque dude de todas las demás cosas, de éstas jamás debe dudar; porque, si no existiesen, sería imposible la duda* (San Agustín *De Trin.*, X, X, 14). Tal certeza se fundamenta en el descubrimiento de la interioridad; al dudar, en vista de la autoconciencia, se está cierto de la duda; en ella, la misma duda se hace certeza de la verdad: *Todo el que conoce su duda, conoce con certeza la verdad, y de esta verdad que entiende, posee la certidumbre; luego cierto está de la verdad. Quien duda, pues, de la existencia de la verdad, en sí mismo halla una verdad en que no puede mellar la duda; ...quien duda, de algún modo, no puede dudar de la verdad* (San Agustín *De v. rel.*, XXXIX, 73). Esta certeza no puede dejar de ser lo que es, aunque pareciera todo ser racional: *antes de ser halladas permanecen en sí mismas* (San Agustín *De v. rel.*, XXXIX, 73). El hallazgo de esta certeza presente aun en la duda más radical, constituye un gran triunfo espiritual para Agustín, que le otorga un suelo firme contra el escepticismo.

Además de los razonamientos anteriores, el autor es movido a combatir el probabilismo por una razón más valiosa, que son sus consecuencias morales. En el universo de pensamiento de San Agustín, la verdad y el error no tienen una importancia únicamente teórica o intelectual. A partir de su propia experiencia existencial, especialmente en los nueve años que vivió al interior de la secta maniquea, Agustín entiende que el mal moral de la existencia humana se debe en gran medida al error en la concepción o entendimiento; un error en la cosmovisión de mundo acarrea graves consecuencias de error en la vida moral. Este es un convencimiento profundo que se muestra como una de las grandes motivaciones de su lucha intelectual contra las herejías y otras concepciones⁵³.

A fin de ilustrar el error de no asentir a nada o el peligro de lo probable, Agustín pone el ejemplo de dos hombres: uno crédulo que sigue un camino verdadero y otro que no cree nada, pero sigue un camino errado⁵⁴. Ambos se dirigen a un lugar y llegan a una encrucijada de dos caminos. Uno pregunta a un pastor o campesino que halla ahí cuál es el camino que lleva al sitio que buscan y éste le responde “Si vas por aquí, noerrarás”; el hombre dice a su compañero que dice la verdad y le invita a seguir. El otro, se burla de la credulidad y poca precaución de su compañero que tan pronto da su asentimiento; se queda ahí, pero pronto le parece una torpeza y falta de decoro estar ahí detenido; ve venir un elegante caballero, que en realidad es un embaucador, por el segundo camino, quien ante la pregunta que se le formula, indica que viene del lugar y que ese es el camino; el hombre toma esta afirmación no como verdadera sino como probable y, engañado, la sigue. El primer hombre está ya descansando en el lugar de su destino; el segundo se extravía por bosques y montes sin caminos.

A partir de ello, San Agustín se pregunta cómo pueden los académicos sostener que yerra el que sigue el camino verdadero, aunque sea casualmente tomado por su asentimiento, y no yerra quien, siguiendo la probabilidad, se extravía y no halla el lugar que busca. Si es condenable todo asentimiento temerario, concluye Agustín, habría que decir,

⁵³ A Agustín le preocupan las consecuencias del probabilismo en la formación de los jóvenes. A éstos se suele enseñar que lo vergonzoso es errar, por lo que a nada se debe asentir; que si se actúa según el dictamen probable de la propia conciencia, no se peca ni yerra; que se debe procurar sólo no aprobar como verdadero lo que se ofrece al ánimo o a los sentidos. Esta advertencia, dice Agustín, de que basta sólo apoyarse en algo probable para obrar y no asentir a nada como verdadero, es compatible con el adulterio y con toda clase de crímenes. Cfr. San Agustín, *Con. Acad.*, III, XVI.

⁵⁴ Cfr. San Agustín, *Con. Acad.*, III, XV, 34.

al menos que los dos se engañan, no sólo el primero. Pero, parece decir nuestro autor, el punto crucial en esta cuestión no es el asentimiento o la cautela del probabilista: la verdad se juega no en el asentimiento, sino en la verdad misma: *la verdad es la que nos muestra lo que es* (San Agustín *De v. rel.*, XXXVI, 66). Con un cierto realismo, se nos dice que hay un camino verdadero y uno que no lo es; la verdad no depende de nuestro asentimiento sino en acertar con lo que realmente es verdadero. Hay una dimensión objetiva en la cuestión de la verdad, no es asunto sólo del criterio subjetivista que asiente o se determina a no asentir a nada.

Frente a las posiciones escépticas, aunque no esté en posesión de la sabiduría, a Agustín le es necesario y suficiente con creer que el ser humano puede hallar la verdad, que podría encontrarla, consagrándose a su investigación⁵⁵. Cuenta para ello con la doble fuerza de la autoridad y de la razón; la primera está dada por la autoridad más firme, que es la de Cristo; la segunda, por las elaboraciones filosóficas de doctrinas como las de Platón y Aristóteles, y su descubrimiento del mundo inteligible. Más que la posesión del conocimiento, es fundamental para Agustín la actitud interior de confianza en poder alcanzar la verdad, que guíe su búsqueda. Esta afirmación es importante también en el plano de la acción, pues tras ella hay siempre una elección, una decisión, por tanto, una afirmación; especialmente, para la orientación moral de la acción humana. Además, creer que se ha encontrado puede ser una *peligrosa presunción*; más bien hay que entender que en esta vida *aún andamos buscando* y que hay que *buscar siempre* (San Agustín *De Trin.*, IX, I, 1).

El combate agustiniano contra el escepticismo es fundamental en el contexto total de su pensamiento, pues ve en él una tendencia muy fuerte del espíritu humano. Verá que en toda época de la historia resulta más fácil ser escéptico y más difícil y débil la indagación, debido a razones tales como: lo arduo que es la investigación de la verdad; el escaso entusiasmo con que es buscada, que se enfría fácilmente y que hace que el conocimiento sea raro y patrimonio de pocos; la fama de sabiduría que acompaña a la actitud de duda; la “cobardía de los ingenios”, torpeza, pereza, rudeza; la falsa y extendida opinión de haber hallado la verdad; la desesperación de descubrir la verdad, *pues la estrella de la sabiduría no brilla a los ojos interiores con el esplendor evidente con que la luz material a los ojos del cuerpo* (San Agustín *Con. Acad.*, II, I, 1); cierta debilidad de la voluntad, pues se ama la verdad cuando resplandece, pero no cuando contradice un gozo temporal⁵⁶; finalmente, las circunstancias y dificultades de la vida presente que impiden una consagración a ella. En este último sentido, Agustín experimenta un momento de su vida en que puede dedicarse a la indagación de la verdad: cuenta con cierto descanso, ha dejado las ataduras de cosas superfluas, no tiene ya la carga de cuidar a los suyos, puede concentrarse en sí mismo, le alienta la confianza de alcanzarla; según él lo expresa: *respiro, me reanimo, vuelvo en mí* (San Agustín *Con. Acad.*, II, II, 6)⁵⁷.

La búsqueda de la verdad no es sólo una tarea intelectual y requiere una adhesión de la voluntad, una actitud interior, sin la cual no es posible la comprensión o conocimiento. Esto se muestra en la dinámica del paso del no conocer al conocer, o del error a la verdad. ¿Cómo puede un espíritu dar este paso? ¿Cómo puede un espíritu ignorante pasar al conocimiento o, lo que es más difícil, del error pasar a la verdad? Este problema constituye el drama vital del propio autor narrado en el libro VIII de las *Confesiones*. Un obstáculo adicional se

⁵⁵ Cfr. San Agustín, *Con. Acad.*, III, XX.

⁵⁶ Cfr. San Agustín, *Conf.*, X, 23, 34.

⁵⁷ Cfr. además, San Agustín, *Conf.*, VII, 9.

presenta a quien, ya en el camino de la razón, ha asumido una doctrina errónea, ¿cómo podría entender lo que es verdadero o confiarse a la dirección de quien podría sacarlo del error? Como ha expresado, Sciacca, “quien está contra la verdad no puede comprenderla, por el mismo hecho de estar contra ella; quien ha encontrado la verdad no puede hacérsela comprender a quien no la posee”⁵⁸.

Esta aporía indica que la cuestión del paso de la ignorancia al conocimiento o del error a la verdad exige en forma imprescindible un movimiento de la voluntad, una determinación interior a la búsqueda plena, total de la verdad; tal disposición, como ha visto Sciacca, no es la actitud del escéptico sino una actitud de humildad del que está dispuesto a vencerse a sí mismo, a pasar sobre la soberbia de la propia razón y de las propias convicciones hasta transformar si es necesario la propia existencia. Es la adhesión filosófica radical, un buscar diligente, como lo llama Agustín. La actitud del escéptico es “*no podemos comprender ninguna cosa con certeza para la dirección de la vida*”; la actitud que contrapone Agustín es *busquemos con más diligencia y no desesperemos* (San Agustín *Conf.*, VI, XI, 18), esto es, con renovada atención, celo, cuidado.

Sciacca destaca que la crítica del escepticismo lleva a Agustín a las siguientes conclusiones: pese a las ilusiones de la percepción sensible, existen verdades evidentes y ciertas, de orden inteligible, siempre verdaderas, tales como principios lógicos, proposiciones matemáticas, normas de sabiduría; su certeza proviene de mostrarse evidentes al interior del pensamiento; la filosofía, búsqueda de la verdad, no puede renunciar a su finalidad. Podríamos agregar a lo anterior la certeza del sentido común o la experiencia irrefutable del aparecer el mundo a la propia conciencia, al hombre interior. Pero, sin lugar a dudas, la experiencia que descubre San Agustín y que él entiende supera toda posición escéptica es la de la autoconciencia, la certeza de sí mismo, de la propia existencia, presente hasta en la duda más tajante: *estamos completamente ciertos de que existimos. (..) Y en estas verdades no hay temor alguno a los argumentos de los académicos, que preguntan: ¿Y si te engañas? Si me engaño, existo; pues quien no existe no puede tampoco engañarse; y por esto, si me engaño, existo* (San Agustín *Civ. Dei.*, XI, XXVI); no podría el ser humano dudar o engañarse si fuera nada.

1.3. El diálogo entre ratio y fides

La búsqueda de la verdad no es una cuestión únicamente racional, sino que involucra la dimensión del amor humano, la determinación de la voluntad y una disposición o actitud de confianza y humildad⁵⁹. Hay un compromiso total del espíritu humano que busca la posesión de la verdad completa; esa plenitud sólo puede hallarla el alma en la Verdad que es Dios, quien según el episodio bíblico se designa ante Moisés como “El que Es”, por el cual y para el cual están hechas todas las criaturas; es la plenitud del ser, la realidad verdadera, toda la verdad a la que aspira el alma humana. Pero, entonces, la cuestión de la *veritas* no puede ser sólo asunto de *ratio* sino también de *fides*.

⁵⁸ Sciacca, M. F., *op. cit.*, pp.148s.

⁵⁹ Sciacca destaca que la indagación de la verdad en Agustín es un esfuerzo por escuchar la voz del alma en su plenitud: entendimiento, voluntad, memoria; la verdad a la que puede llegar será conocimiento, pero también, y en forma fundamental, amor. Cfr. Sciacca, *op. cit.*, pp.150s.

En la crítica del escepticismo, San Agustín ha ganado la seguridad de que existen verdades y en su encuentro con los neoplatónicos ha hallado un método para dar con ellas: la evidencia interior. Pero ésta, que se da al interior de la razón humana, no parece suficiente para alcanzar la verdad plena; es necesario un paso más hacia la fe.

La relación entre saber y creer, razón y fe en la perspectiva agustiniana, queda expresada en su fórmula “*comprende para creer y cree para comprender*”, del Sermón 43. En éste, el modo de relación con la verdad es situado para el ser humano en su carácter de especie, biológica y social, en su propio orden en la naturaleza. Lo primero que constata es la falta de fundamento de la criatura. Esa insubstancialidad la comparte con el resto de las cosas creadas: *Pero también los árboles y las piedras le deben a Dios ser lo que son* (San Agustín *Serm.*, 43).

Comprender el problema de la verdad requiere conocer comparativamente la situación de la criatura humana respecto a los demás entes creados. Primeramente, aparece el hecho de que comparte con los no vivientes la existencia. Puesto que lo propio de la vida es el impulso de engendrar y apetecer, comparte con los árboles y vegetales la vida y sus tendencias hacia lo que crece, fecunda y fructifica. Comparte con el resto de los animales la vida sensitiva, los sentidos, las apetencias de la carne. Se pregunta qué tiene el ser humano sobre los animales: *mentem, rationem, consilium* (San Agustín *Serm.*, 43). Inteligencia, razón, discernimiento; facultades que comparte con los ángeles. Este carácter muestra que el ser humano es *imagen de Dios*, lo cual le otorga cierto imperio o poder. Tal como dice el texto del Génesis citado por nuestro autor: *Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra, y domine a los peces del mar, a las aves del cielo y a las bestias y serpientes que se deslizan sobre la tierra* (San Agustín *Serm.*, 43); el hombre no sólo precede (*anteponat*) sino que *preside (praeponat)* a los animales, que le están sujetos.

Pero, prosigue Agustín en el mismo Sermón, *una cosa es el entendimiento (intellectus) y otra la razón (ratio)*. Lo propio del ser humano es la *ratio*, que es el soporte de todo entender; no podemos entender si no tenemos razón. Por eso define al ser humano como un animal capaz de razón: *est animal rationis capax*. Es por su misma naturaleza un animal racional, que posee la razón aun antes de comprender. Se manifiesta esa *ratio* que precede al comprender en el querer comprender: *vult intelligere, quia ratio praecedat*.

Hay aquí una señal ontológica de Agustín. *Ratio* no es meramente la facultad que agregada a otras conforman al existente humano; no es sólo la facultad de entender. El entender, siguiendo un lenguaje heideggeriano, es un nivel derivado de una dimensión más profunda, originaria, propia del ser sí mismo humano que es la *ratio*. El modo de ser humano es la *ratio*; por ello, hay un llamado profundo, de su ser sí mismo, al entender, al comprender, al *intelligere*. Su relación consigo mismo, por tanto, con los demás entes creados y con Dios no puede ser sino a través de su ser sí mismo como *ratio*, en la búsqueda de comprensión.

Este carácter ontológico de la *ratio* se manifiesta en el hecho de que *todos los hombres quieren entender, nadie hay que no lo quiera* (San Agustín *Serm.*, 43); pues corresponde a su vocación originaria, previa a toda elección. Pero a la vez manifiesta: *mas no todos quieren creer*. ¿Por qué? Tal vez la clave está en la misma suma fragilidad e inseguridad de la existencia humana, honda inseguridad, y la claridad del entender contrapuesta a la imprecisión y borrosidad del creer. Pues *la fe no es sino creer lo que no vemos todavía*. Hay cierta oscuridad en la fe: *no vemos todavía...* Pero en la suma oscuridad de la existencia humana, ¿se despreciará el rayo difuso, vago, menguado de la fe? ¿Se apreciará la grandeza de la fe, que es la determinación y la valentía de la confianza puesta en Dios, en una persona, en un Ser todopoderoso, infinitamente bueno y amoroso? Esta fe es para

nuestro autor un valioso don recibido por la criatura humana, no una nadería despreciable⁶⁰. Y esa fe no se contrapone al entender, que es como regar, nutrir y robustecer el germen de la fe.

Frente a la seguridad que otorga la *ratio* a la existencia humana, se encuentra la inseguridad de la fe, cuyo carácter más propio es creer lo que no se ve; ésta es la causa de que no todos quieran creer. Por ello, en otro lugar⁶¹, Agustín se esfuerza en demostrar a este respecto dos tesis fundamentales: primero, la fe en lo que no se ve es algo extendido en la vida común y creemos muchas cosas que no vemos; segundo, la fe es necesaria para la amistad y la vida social, pues permite confiar en el afecto y buena voluntad del otro para la concordia, sustento de la paz social.

En efecto, se creen y conocen muchas cosas que no se pueden percibir con los sentidos. Por ejemplo, la conciencia interna de los actos de creer y conocer. Vemos los objetos presentes con los ojos del cuerpo, los pensamientos y afectos con los ojos del alma; el afecto del amigo no puede verse con los ojos corporales. Creemos en el afecto del amigo, que no podemos ver; donde no puede llegar la vista ni el entendimiento, llega la fe⁶².

Ahora bien, si de la sociedad humana desaparece la fe, vendrá una confusión espantosa. Siendo invisible el amor, ¿cómo se amarán mutuamente los hombres si nadie cree lo que no ve? Desaparecerá la amistad, que se funda en el amor recíproco; destruida la amistad, no podrán conservarse en el alma los lazos del matrimonio, del parentesco y la afinidad, en que también hay una relación amistosa. El esposo no amará a la esposa, ni ésta al esposo si no creen en el amor recíproco porque no se puede ver; tampoco desearán tener hijos si no creen que mutuamente se los han de dar. Los hijos tampoco amarán a sus padres pues no verán el amor que abraza el corazón de los padres. Así sucedería con todas las demás relaciones si el amor es incierto y la intención sospechosa cuando no se quieren mutuamente, todo esto, únicamente por no creer en el amor del otro porque no se puede ver, no creer que somos amados, porque no vemos el amor, ni corresponder al afecto con el afecto. Si no creemos lo que no vemos, si no admitimos la buena voluntad de los otros porque no lo podemos ver, de tal manera se perturban las relaciones humanas que es imposible la vida social; ésta requiere confiar en el amor del otro⁶³.

Muchos otros hechos que no se han visto se creen, de los cuales se toma conocimiento por medio del rumor público, narraciones históricas, porque han sido oídas a los amigos, a los médicos, etc.; hechos referentes, por ejemplo, a lugares que no se ha visitado o a la certeza de quiénes son nuestros padres y *si no las creyéramos, no podríamos dar un paso en la vida* (San Agustín *Conf.*, VI, V, 7). Si rehusamos creer lo que no vemos y que conocemos por la referencia de otras personas, no puede subsistir la sociedad humana por falta de concordia. Análogamente, la fe en las verdades divinas que no vemos permiten la religión y la amistad con Dios⁶⁴.

⁶⁰ Esta reflexión sobre el valor de la fe nos evoca a Kierkegaard, quien siglos después denuncia el desprecio de la fe propio del hombre moderno: “Nadie en nuestros días se detiene en la fe; va más lejos”. (Kierkegaard 1947, p. 9).

⁶¹ Cfr. San Agustín, *De Fid. rer.*

⁶² Cfr. San Agustín, *De Fid. rer.*, I, 2.

⁶³ Cfr. San Agustín, *De Fid. rer.*, II, 4.

⁶⁴ Otro motivo para creer señalado por Agustín es el cumplimiento de las profecías; en el momento de la predicción nada era visible: ni el pasado, que ya no se puede ver, ni el presente, que no todo es visible. ¿Por qué no hemos de creer las cosas pasadas y futuras que no vemos, teniendo la prueba en las presentes que vemos? Cfr. San Agustín, *De Fid. rer.*, III, 4-5.

Así, Agustín afirma que hay motivos para creer algunas verdades aunque no se vean, dejando sentada la afirmación “*no todo lo que no se ve debe no ser creído*” (San Agustín *De Fid. rer.*, III, 5) y quedando rechazada “*no debemos creer lo que no vemos*” (San Agustín *De Fid. rer.*, III, 5)⁶⁵. Si fe es “creer lo que no vemos todavía”, es un camino lanzado hacia el futuro, como el acto de confiar, comparable al tiempo de siembra o espera; su lugar en el ser racional es lo que nuestro autor quiere dilucidar.

La hipótesis agustiniana es que fe y razón tienen lugar en la existencia humana; la razón no tiene que “demostrar” -esto es, probar por lógica deductiva que Dios existe y que su Revelación es verdadera- sino que su misión es demostrar que la creencia en Dios y en la Revelación no son contradictorias con la razón, que no es irracional y absurdo creer, sino que es legítimo racionalmente; por su parte, el lugar de la fe en las Escrituras es permitirnos aceptar las verdades para después alcanzar la inteligencia de lo que enseñan, para cuyo entendimiento es necesaria también la razón. Hay un movimiento circular entre *ratio* y *fides*: la razón precede y sigue a la fe. Por la fe se aceptan las verdades que Dios revela para poder adquirir después alguna comprensión de ellas; ésta es la única inteligencia que del contenido de la fe puede alcanzar el humano en esta vida. Así, en una especie de movimiento circular, la razón aparece para demostrar que es legítimo asentir a las verdades de fe, *intellige ut credas*; luego, la fe acepta verdades reveladas por Dios, *crede ut intelligas*, finalmente, la razón contribuye a entender los contenidos de la fe.

San Agustín manifiesta la irreductibilidad de ambas experiencias, fe y razón, y a la vez su complementariedad. Ante la pregunta de si es primero la fe o la razón, remite al hecho de que Dios escogió para dar a conocer a su Hijo, la Verdad, a unos pescadores ignorantes. Esto es indicativo del lugar que ocupa la razón, que es precedida por la fe. El conocimiento llena el espíritu humano y no daría cabida a Dios; quien está vacío de sí mismo puede dejarse llenar por Dios. Sólo en el vacío puede darse el asentimiento, que es lo primero. No obstante, el entender es de radical importancia: para el que ya cree algo, pues le permite robustecer el germen de fe débil y vacilante; para el que aún no cree, pues no podrá creer si no entiende. El entender puede ser el primer paso, pero al que ha de seguir la fe, sin la cual no entenderá realmente. Es esta fe la que le permitirá un entendimiento más profundo y así podrá penetrar en los contenidos de fe. Se da una relación de eficaz complementación entre la palabra de Dios, que ha de ser creída, y la palabra humana, que ha de ser comprendida.

Aceptar, además de la razón, verdades de fe, es admitir la autoridad de la Revelación⁶⁶; ambas aspiran a un equilibrio, consistente en creer lo que se ha de creer y buscar lo que se ha de comprender: *no dudemos como infieles de las verdades que se han de creer ni afirmemos con temeridad sobre las verdades a comprender: en aquéllas hemos de seguir*⁶⁷
la autoridad, en éstas se ha de buscar la verdad (San Agustín *De Trin.*, IX, I, 1).

⁶⁵ Igualmente, destaca Agustín que en ciertas cuestiones que sobrepasan la capacidad de la inteligencia humana, no puede darse una explicación racional, pero no por ello dejan de ser ciertas tales realidades: *no porque la razón sea incapaz de dar una explicación vamos a negar que algo ha existido o existirá*. (San Agustín *Civ. Dei.*, XXI, V, 1-2).

⁶⁶ Ya desde sus primeros escritos Agustín trata la cuestión de la autoridad: *Dos caminos hay que nos llevan al conocimiento: la autoridad y la razón*. (San Agustín *De ord.*, II, IX, 26). Para hacerse docto, el hombre es antes indocto y, como tal, no conoce cómo debe ponerse bajo la dirección de un maestro; la autoridad es la que le abre la puerta del conocimiento, permitiéndole asumir unos preceptos aun sin comprenderlos y, formado por éstos, ver al fin desde un nuevo punto de vista la razonabilidad de lo que antes podría haber parecido incluso absurdo, para continuar luego el camino de la razón. Cfr. San Agustín, *Conf.*, VI, XI, 18.

⁶⁷ Sobre la concepción agustiniana de autoridad, Jaspers observa que, para Agustín, Cristo es la verdadera autoridad, al que sólo creemos y sin el cual no es posible para el hombre alcanzar la verdad. La autoridad no puede juzgarse por la razón, sino que se acepta en un acto originario de fe, el cual alcanza también a la Iglesia como garantía y fundamento último de la credibilidad del

De la relación entre *ratio* y *fides* surge la posibilidad de diálogo entre una verdad apoyada en la autoridad de las Sagradas Escrituras y el conocimiento filosófico o científico; San Agustín plantea esta cuestión en torno a la idea de “sabiduría” propia de su tiempo. Utiliza la expresión “*sapientia*” en dos sentidos principales: como Sabiduría de Dios, identificada con Cristo, “Sabiduría del Padre”⁶⁸ y como sabiduría humana (*hominis sapientia*), la cual delimita junto a la ciencia⁶⁹. Tomando como punto de partida una de las definiciones antiguas de “filosofía” como “ciencia de las cosas divinas y humanas”⁷⁰ y adoptando la distinción de San Pablo entre el don de sabiduría y el de ciencia, dice que puede reservarse el nombre de “sabiduría” a la ciencia de las cosas divinas y el de “ciencia” al conocimiento de las humanas, aunque en sentido amplio ambas podrían llamarse sabiduría y ciencia.

En referencia a la ciencia, ve Agustín que para la vida práctica y la acción es necesario el conocimiento de las cosas temporales, incluyendo en éste cierta orientación para la acción y el conocimiento de lo que el Verbo humanado hizo y padeció en el espacio y en el tiempo. No hay un desinterés del conocimiento de lo temporal, pero esta ciencia tiene para Agustín una clara referencia a aquello que fortalece la fe, una ciencia según Dios que se vincula con la piedad (*pietas*). No es, además, una ciencia o *epistème* en el sentido platónico, como ciencia de verdades eternas e inmutables que excluye el conocimiento de lo temporal, sino que el conocimiento del mundo sensible y lo histórico está incluido en ella. No puede ser de otro modo para San Agustín, puesto que: *la fe en las cosas eternas pertenece al tiempo y temporalmente habita en los corazones de los creyentes, siendo necesaria para conseguir la eterna* (San Agustín *De Trin.*, XIV, 1, 3). Esta visión está basada en la teología de la encarnación, en el hecho admirable y enigmático de que Dios se hace hombre, lo Eterno se hace temporal.

Admite Agustín la posibilidad del conocimiento del mundo sensible o físico, pues, como hemos señalado, no piensa que la percepción sensorial sea un engaño; luego, es posible cierto conocimiento del mundo exterior, aunque el autor duda de su utilidad. No debemos perder de vista, por una parte, que los conocimientos científicos en la época de Agustín son muy incipientes y muy velada la posibilidad de su aplicabilidad; por otra, que todo el interés de nuestro autor está centrado en la fe, como expresa en el pasaje de *Soliloquia: Quiero conocer a Dios y al alma. – ¿Nada más? – Absolutamente nada* (San Agustín *Soli.* I, II, 7). No obstante, tales conocimientos pueden servir también a la fe, en cuanto pueden ayudar a determinar si un pasaje de las Sagradas Escrituras debe ser interpretado literalmente o no⁷¹.

Es interesante la delimitación realizada por San Agustín entre las verdades de los científicos y las expresadas en las Sagradas Escrituras, precursora de una visión

Evangelio; el fundamento de la fe es la Revelación, pero tal como ha sido reconocida por la Iglesia. Así, dice Jaspers, según Agustín el fundamento último de la fe cristiana sería eclesiástico. Cfr. Jaspers, Karl (1968), pp. 65ss.

⁶⁸ Cfr. San Agustín, *De Trin.*, VII, 1, 2; 3, 5-6.

⁶⁹ Cfr. San Agustín, *De Trin.*, XIV, 1, 1.

⁷⁰ Heidegger, Martín (2001), p. 37.

⁷¹ Es notable la preocupación que tuvo Agustín por la cuestión hermenéutica; al interpretar los textos sagrados que el Espíritu de Dios inspiró a sus autores, se ha de tener conciencia de que *escudriñamos las Escrituras con esfuerzo* (San Agustín *Civ. Dei.*, XI, XXXI). Por ello, salvando la regla de fe, ha de distinguirse la narración histórica del significado atribuido a un hecho, por ejemplo, como figura del futuro referida a Cristo y su Iglesia; además, pueden coexistir en ciertas materias oscuras diversidad de opiniones, por lo que Agustín sugiere con cautela: *Mejor es dudar sobre lo que está oculto que litigar sobre lo incierto* (San Agustín *Gen. ad Litt.*, VIII, V, 9). De cualquier forma, el verdadero sentido se abre a quien busca con calma, no a quien sólo busca luchar con apasionamiento. Cfr. San Agustín, *Gen. ad Litt.*, VIII, IV, 8; cfr. además *Civ. Dei.*, XVI, II, 3; *De v. rel.*, L, 98-99.

hermenéutica y teológica moderna, que le valió ser entre los Santos Padres el más citado por Galileo en su intento de mostrar la demarcación entre la verdad del conocimiento científico y la verdad de la fe⁷². La demarcación agustiniana considera los siguientes criterios: no aferrarse precipitada y temerariamente a lo que nos parezca verdadero en las Sagradas Escrituras respecto a asuntos oscuros y escondidos a los sentidos, para no caer en el error, como podría ocurrir posteriormente con un estudio más diligente de la verdad, odiando ésta por amor a nuestro error; evitar que un cristiano hable y discuta falsamente sobre asuntos relativos al mundo físico, supuestamente apoyado en las Sagradas Escrituras, pues debido a ese error un no cristiano que conoce con razones firmes y experiencia tales asuntos, no creerá después lo que dichos libros traten sobre la salvación; lo que se puede demostrar con documentos veraces sobre la naturaleza de las cosas, no se opone a los libros divinos; los autores sagrados inspirados por el Espíritu de Dios omitieron cosas que, como la forma y figura del cielo, no son necesarias para la vida bienaventurada; conocer estos asuntos demanda enorme trabajo y razones fundadas, para lo cual reconoce Agustín no tener tiempo, entregado como está a los asuntos del bien de las almas y servicio de la Iglesia⁷³.

La sabiduría, entendida como la ciencia de las cosas divinas, es para San Agustín el verdadero saber al que aspira el alma; es el conocimiento de Dios, Verdad Suma, Sabiduría: *A ti te invoco, Dios Verdad, en quien, de quien y por quien son verdaderas todas las cosas verdaderas. Dios, Sabiduría, en ti, de ti y por ti saben todos los que saben* (San Agustín *Soli.*, I, I, 3). El objeto y a la vez el fundamento, el principio y el fin de todo humano saber es Dios, Sabiduría sin la cual el hombre es incapaz de discernir y recorrer el camino de su espíritu: *Y no fui yo mismo el descubridor...tú eres la luz permanente a quien yo acudía para consultar sobre la existencia, naturaleza y valor de todas las cosas* (San Agustín *Conf.*, X, XL, 65). De este modo, en la concepción agustiniana, el saber más importante y que puede hacer feliz al ser humano es la sabiduría o conocimiento de Dios, Suma Verdad. Y, puesto que el filósofo es el que ama la sabiduría, ama a Dios: *si la sabiduría es Dios, por quien todo ha sido hecho, como nos lo dice la autoridad y verdad divinas, el verdadero filósofo (verus philosophus) es el que ama a Dios (amator Dei)* (San Agustín *Civ. Dei*, VIII, I)⁷⁴.

El lugar de la filosofía en la obra de Agustín puede apreciarse al considerar la vocación a ella que se despierta en su adolescencia, a la cual decide dedicarse tras su conversión. Tal dedicación requiere el convencimiento previo, dado por la experiencia vital, de *cuán pasajeros y frágiles y llenos de calamidades son los que consideran como bienes los mortales* (San Agustín *Con. Acad.*, I, I, 2); dejadas las seducciones y halagos del mundo, pudo *refugiarse en el seno de la filosofía* (San Agustín *Con. Acad.*, I, I, 3), de la cual nadie está excluido si tiene la sed necesaria de conocer la verdad. La filosofía brinda a Agustín alivio a esa sed; no obstante, poco después de su conversión reconoce no haber alcanzado aún la *humana sabiduría*, pero cree que *no debe desconfiar de alcanzarla alguna vez*, pues ha hecho el *propósito de consagrar su vida a su investigación*. Como él señala, *por ahora me basta con creer que el hombre puede hallar la verdad* (San Agustín *Con. Acad.*, III, XX, 43).

⁷² Cfr. Galilei, Galileo (2006), 310; 320; 327; 331; 339.

⁷³ Cfr. San Agustín, *Gen. ad Litt.*, I, XVIII, 37; I, XIX, 39.41; II, IX, 20.

⁷⁴ Para nuestro autor, el *verus philosophus* adhiere a la autoridad y verdad de las Sagradas Escrituras; esta fe le defiende de no caer en errores de la razón o de la religión: *Así, pues, nos quedaremos con nuestro Mediador, en el cual están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia, para no ser engañados por la locuacidad de la errónea filosofía, ni atemorizados por la superstición de la falsa religión.* (San Agustín *Gen. ad Litt.*, I, XXI, 41).

El carácter radical de su indagación, llevó al joven Agustín al distanciamiento de la fe cristiana aprendida en su infancia, porque ella no le mostraba su razonabilidad, no podía dar razón de la fe; debido a ello, se siente atraído por el maniqueísmo, que promete alcanzar la verdad y al mismo Dios a través de la razón. Y será nuevamente la filosofía la que le permitirá salir de esta “superstición” a la que estaba sujeto: su encuentro con el neoplatonismo le abre un mundo insospechado.

A través de su obra, San Agustín dialoga con diversas escuelas filosóficas, entre las que sobresalen los escépticos, epicúreos, estoicos y especialmente los neoplatónicos. La doctrina de éstos, desde la perspectiva del filósofo cristiano, es preferible a todas las otras en cuanto se ajusta mejor al cristianismo, que ve como la verdad definitiva: *confío hallar entre los platónicos la doctrina más conforme con nuestra revelación* (San Agustín *Con. Acad.*, III, XX, 43). El punto de vista agustiniano al valorar estas filosofías es la idea del fin del hombre, su bien y su felicidad. (San Agustín *Con. Acad.*, III, XVIII, 41). Únicamente *la doctrina de Platón, que es la más pura y luminosa de la filosofía* (San Agustín *Con. Acad.*, III, XVIII, 41), puso el sumo bien del hombre en el gozar de Dios, acercándose a la verdad cristiana. Esta cercanía se expresa en que los platónicos tuvieron de Dios una visión trascendente, como realidad incorpórea, inmutable, inteligible; pusieron en Él el fin, reposo y felicidad de la existencia humana; situaron en Él el principio increado de todas las cosas; finalmente, pusieron el fundamento del conocimiento en la sabiduría divina, inmutable, verdad que es siempre del mismo modo, de la que toma su luz la sabiduría humana⁷⁵. Por todo ello, San Agustín ve una gran excelencia en la doctrina platónica, por su adecuación a la fe cristiana⁷⁶.

Desde sus primeras obras se muestra cuánto le anima la indagación filosófica: *impacientemente estoy deseando conocer la verdad, no sólo por fe, sino por comprensión de la inteligencia* (San Agustín *Con. Acad.*, III, XX, 43); pero ya desde entonces le es imposible desentenderse de la autoridad de la fe: *una doble fuerza nos impulsa al aprendizaje: la autoridad y la razón. Y para mí es cosa ya cierta que no debo apartarme de la autoridad de Cristo, pues no hallo otra más firme* (San Agustín *Con. Acad.*, III, XX, 43). A esta “firmeza” adhiere por la *fides*, esforzándose en su inteligencia y comprensión por medio de la *ratio*. Vemos, así, que la filosofía agustiniana es profunda e innegablemente religiosa, cristiana.

1.4. Encuentro con Dios, Suma Verdad

El anhelante espíritu humano llega a ser la experiencia del abismo, del sin fondo, poseedor de un hambre y sed que por sí mismo no puede saciar; es, en palabras del salmista citadas por Agustín una “tierra reseca”. El único que puede saciarla es Dios, que es la plenitud del ser y conoce y quiere inmutablemente: *no puede (el alma) iluminarse a sí misma, así tampoco puede saciarse de sí misma* (San Agustín *Conf.*, XIII, 16, 19). Que el espíritu

⁷⁵ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei.*, VIII, VI.

⁷⁶ Por esta razón, en su temprana obra *Contra academicos*, la considera como una filosofía verdadera: *via Christum divus Plato* (San Agustín *Con. Acad.*, III, XIX, 42); no obstante, en su madurez es más crítico respecto a ello, tal como expresa en *Retractationes: Me desagrada, y no sin razón, “la alabanza con que ensalcé a Platón, a los Platónicos y a los filósofos Académicos” más de lo que es lícito a hombres impíos, principalmente por sus grandes errores de los que hay que defender la doctrina cristiana.* (San Agustín *Retr.*, I, 1, 4; cfr. además *Civ. Dei.*, X, I, 1.

humano padezca tal sequedad y sed parece justo a Agustín, en cuanto es un entendimiento mudable e iluminado por Otro, que no es luz por sí mismo, idea muy reiterada por Agustín: *no eres luz, no eres luz... "Nosotros somos iluminados por la luz; aquélla (la sabiduría de Dios) es la luz que ilumina"* (San Agustín *De Trin.*, VII, 3, 5).

La búsqueda de la verdad es un camino que transita el alma humana entre la angustia y la esperanza. La tranquilidad parcial llega cuando logra el alma encontrar a Dios, pero, expresa Agustín, *con todo, aún está triste mi alma, porque vuelve a caer y a ser abismo (abyssus), o más bien siente que todavía es abismo* (San Agustín *Conf.*, XIII, 14,15); de éste sólo logra sacarle la fe.

La problemática existencial fundamental del ser humano, su ser nada por sí mismo, no puede encontrar solución sino en el encuentro personal del alma con Dios, que será para San Agustín la "Suma Verdad": *Dios, tú que eres la verdad en persona* (San Agustín *Conf.*, XII, 25, 35). Pero, ¿cuál es el sentido de "verdad" en esta expresión?

En primer lugar, Dios es la "realidad verdadera"⁷⁷. San Agustín recuerda el diálogo de Moisés con Dios, que para ser presentado al pueblo de Israel se designa a sí mismo diciendo "Yo soy El que Soy"⁷⁸. Sólo a Dios, esencia inmutable, puede llamársele verdaderamente el Ser (*ipsum esse*)⁷⁹. En cuanto tal, es el fundamento del ser de todo lo creado: *Eres el Único, de quien procede todo principio de ser; eres el Hermosísimo, que das forma a todos los seres y ordenas todas las cosas con tu ley* (San Agustín *Conf.*, I, VII, 12). Dios es *El que Es*, el Ser mismo y fundamento del ser de todo lo creado, es la realidad verdadera, frente a todas las otras realidades que son engañosas en cuanto son mudables, contingentes, pueden ser o no ser. El ser humano y las restantes criaturas existen porque Dios les ha dado el ser. Esto expresa una de las premisas ontológicas del cristianismo: el ser humano y las criaturas son nada si el ser de Dios no les fundamenta, tienen por ello una "deuda de ser"⁸⁰, esto es, su ser proviene de un acto gratuito del Creador "y hay una distancia ontológica en principio insalvable entre el Creador y sus criaturas"⁸¹.

Dios, Sumo Ser, realidad verdadera, es también la Verdad y origen de todo lo verdadero. Él es la Verdad o Sabiduría y por eso puede ser el fundamento de toda sabiduría o ciencia humanas y, por tanto, de toda "verdad del enunciado". Pero el anhelo profundo de "conocimiento verdadero" no está satisfecho de suyo ni exento de dificultades. Ante Dios, Verdad y Sabiduría, vuelve a hacerse patente la finitud de la mente humana, como una inadecuación inicial entre su posibilidad y su aspiración. La profundidad de los secretos de Dios, no es clara a los ojos humanos: *Sana mis ojos y podré participar de la alegría de tu luz* (San Agustín, *Conf.*, XI, XXXI, 41); pobre es la mente humana para penetrar esos misterios insondables del conocimiento divino, en medio de la penuria actual de la vida que, no obstante, *aspira a muchas cosas* (San Agustín, *Conf.*, XII, I, 1). San Agustín es profundamente consciente de la fragilidad de la razón humana, por lo que implora la ayuda divina: *¡Oh verdad, luz de mi corazón, que no me hablen mis tinieblas!* (San Agustín, *Conf.*, XII, X, 10).

⁷⁷ En la tradición filosófica, se ha hablado de "verdad" al menos en dos sentidos fundamentales: como realidad verdadera – opuesta a una realidad aparente, ilusoria, irreal, inexistente- y como verdad del enunciado - contrapuesta a un enunciado falso-. Ambos sentidos están presentes en la perspectiva agustiniana. Cfr. Ferrater Mora, José (1994), pp. 747ss.

⁷⁸ *Éxodo* 3, 13-15.

⁷⁹ Cfr. San Agustín, *De Trin.*, V, II, 3.

⁸⁰ Cfr. Giannini, Humberto (1985), p. 119.

⁸¹ Cfr. San Agustín, *Conf.*, I, II, 2.

Esta dependencia de Dios se muestra en la concepción agustiniana del conocimiento. Puesto que el ser humano es corpóreo, el conocimiento comienza con lo recibido por los sentidos del cuerpo, por los cuales puede diferenciar o discernir colores, sonidos, olores, sabores, calores; el sentir no es una actividad propia del cuerpo, sino del alma mediante el cuerpo⁸². Esta sensibilidad la comparte con los animales irracionales, que lo aventajan en la agudeza de muchos sentidos. Pero el ser humano, además, puede hacer juicios sobre la sensibilidad y acerca de lo que son y lo que deben ser las cosas. De este modo, siguiendo la máxima de que el que juzga es superior a lo que es incapaz de juzgar, se ve que la vida sensitiva es superior al cuerpo y la vida racional es superior a la vida sensitiva. En el caso de los juicios sobre el deber ser, la razón toma un carácter normativo, como ocurre en el ámbito de los *mores*, de las acciones o en el de la estética. En las artes, por ejemplo, se juzga agradable la armonía, que exige igualdad, semejanza, unidad; éstas no son objeto de percepción sensible, sino una intelección; sin un ideal de perfecta igualdad, aprehendida mentalmente, no podría complacerse en algún grado de igualdad observada en los cuerpos ni juzgar a qué distancia está del modelo ideal. Descubre aquí Agustín una ley invariable de la armonía; la mente humana, que la percibe, es variable y puede equivocarse, de lo que se deduce que tal ley es superior al alma humana y se llama verdad. De las mismas leyes morales o estéticas, el hombre no puede juzgar, sólo conocerlas, en cuanto no las crea él sino que las descubre como obra de alguien superior a la razón; ésta se encuentra ante una sabiduría superior que es el mismo Verbo de Dios, la misma Verdad. Dios se yergue sobre el alma racional, la cual le reconoce como quien regula sus juicios sobre las cosas. El alma racional juzga bien de las criaturas inferiores según la verdad, pero sólo la Verdad puede juzgar de nosotros. El mismo legislador de asuntos temporales, si tiene sabiduría, consulta a la ley eterna, que trasciende todo juicio humano para determinar según ella lo que se debe mandar o prohibir conforme a los tiempos. Se distingue, así, entre el conocer (*cognoscere*) que es ver si algo es o no, y el juzgar (*iudicare*), que indica que puede ser de otra manera⁸³. Vemos, de esta manera, que San Agustín, sin negar la veracidad del testimonio de los sentidos, avanza hacia el conocimiento intelectual y el juicio, remitiendo este último finalmente a una sabiduría superior a la mente humana, que es Dios mismo, la Suma Verdad.

Junto con buscar la verdad, el ser humano experimenta la caída en el error, en la falsedad, en ilusiones o ficciones. Ello, como hemos visto, se explica por un esfuerzo no radical en el amor e indagación, por un amor adquirido a otras cosas y por la misma pequeñez humana. Sólo por la presencia activa de Dios puede explicar y enfrentar Agustín la paradoja entre la aspiración y la posibilidad de la razón; sólo Dios puede garantizar a la precaria razón humana una sólida verdad y evitar la caída en ficciones, sólo Dios es la firmeza inmutable de la Verdad, frente a los mudables pensamientos humanos: *Yo lo he experimentado; conozco la muchedumbre de fábulas que es capaz de alumbrar el corazón del hombre; y ¿qué es mi corazón, sino un corazón humano? Por eso suplico al Dios de mi corazón no permita que arroje en esta mi obra ficciones en vez de sólida verdad y acuda a mi pluma todo lo que por mí pueda ser conocido... Mudable soy, lo confieso; ...como los pensamientos de nuestras almas... En Dios eterna es la verdad* (San Agustín *De Trin.*, IV, I, 1).

⁸² Cfr. San Agustín, *Gen. ad Litt.*, III, V, 7.

⁸³ Cfr. San Agustín, *De v. rel.*, XXIX, 53-54; XXX, 56; XXXI, 58.

1.5. Proyecciones para la filosofía moral hoy

Resulta sugerente que el problema de la verdad se desarrolle en el marco de la dialéctica pequeñez humana y grandeza divina. La disposición originaria a la verdad se vincula al ser sin fondo, abismo, sacado de la nada, que es el ser humano; la inseguridad, la precariedad radical del existente, le hace buscar la confianza de las certezas, hasta llegar a la suprema firmeza que es Dios, Suma Verdad. Sin dicha confianza, permanece el peligro constante de la desesperación; con ella, se abre la posibilidad de encontrar también algunas certidumbres morales, lo que será muy estimado por Agustín.

Podemos considerar esta vocación humana a la *veritas* como universalizable, pues, así como Agustín la descubre como raíz de los más diversos acontecimientos de su vida, -desde la búsqueda de los placeres y honores hasta el quehacer filosófico y la fe religiosa- así también podemos encontrarla en los diversos momentos de la búsqueda histórica de la civilización occidental u otras culturas; aun las críticas modernas y posmodernas a la idea de verdad, podrían entenderse como expresión de tal vocación.

Aunque en el contexto filosófico actual parece más difícil universalizar el encuentro de Agustín con la Verdad Suprema, Dios, en el que subyace una posición metafísica fuerte y determinada, un diálogo con él puede mantener despierta una actitud crítica frente a todo subjetivismo y relativismo; tal actitud permite pensar que, más allá de ser una creación humana finita, la búsqueda de la verdad es un descubrimiento del ser, un encuentro entre la *ratio* y la realidad.

La riqueza de su visión puede iluminar aún hoy la reflexión sobre la *veritas*, en cuanto, como el antiguo pensador del siglo IV d.C., podemos decir que también en nuestra época existe la experiencia de *la desesperanza de dar con esa verdad que es el alimento del espíritu* (San Agustín *Ep.*, 1, 2). En nuestro tiempo, una vía necesaria para ello parece ser el diálogo entre las diversas culturas y tradiciones, entre las cuales podemos considerar también el universo del pensamiento agustiniano, que se mueve en la intermediación de los mundos de *ratio* y *fides*.

Afirmaciones propias de un escepticismo o de un relativismo epistemológico tales como “no es posible para el hombre conocer la verdad”, o “no hay verdad” o “no es posible un acuerdo en materia de verdad”, resultan demasiado apresuradas, un ceder al desaliento y la desesperación de la verdad demasiado prematuros para Agustín, que prefiere dar énfasis a las verdades que encuentra dentro de sí: las provenientes de la percepción sensorial, las verdades lógicas y matemáticas y la más fuerte de la autoconciencia.

¿En qué medida puede resistir esta posición de Agustín la crítica moderna y posmoderna a la cuestión de la verdad, de la certeza? ¿Se trata de una inaceptable vuelta a una actitud ingenua o, peor, impositiva? Para intentar enfrentar esta compleja pregunta, proponemos centrarnos en la intención del autor, que es fundamentalmente teológica y moral: busca una afirmación de la capacidad de *veritas*, que dé al ser humano una firmeza para la vida práctica y para la acción moral, a la vez que sea compatible con la idea de Dios, Suma Verdad. Creemos que es acertada su posición respecto a la necesidad del afirmar algo para la acción; en efecto, sin afirmar no es posible decidir y hacerse responsable por la decisión tomada. La confianza agustiniana en la capacidad humana de *veritas* puede encontrar su sentido hoy en la necesidad para la vida práctica de hallar certezas, a las cuales no es imperioso buscar valor y significado en otro nivel de la existencia. Por ejemplo, sé que existo, que el otro existe y está junto o ante mí, que ambos buscamos un entendimiento o una convivencia pacífica, etc.; éstas afirmaciones serán problemáticas en

el nivel de la metaética, la epistemología o la crítica a la metafísica, pero conservan su valor y su prístina seguridad en la existencia del ser sí mismo, del ser con otros y del ser ante Dios⁸⁴. Para el nivel de la vida práctica, no podemos perder de vista ciertas afirmaciones como la certeza de las percepciones sensoriales, del ser propio, de la autoconciencia, y de ellas podemos estar seguros. Ello nos permite existir y coexistir con otros, posibilidades que de otro modo serían fracasadas, incompletas, frustradas.

Afirmar estas certezas no puede ser tenido como una “violencia”, ni la de la objetivación o tematización⁸⁵, ni la de la imposición a otros. Por el contrario, responde a la propia necesidad del ser sí mismo en cuanto tal. Y, además de provocar al espíritu humano para la investigación, tal confianza en la capacidad de *veritas* tiene el poder de restituir al ser humano cierto señorío de su aparecer interior, su capacidad de configurar un mundo, de aprehenderlo sensorialmente, de juzgarlo, de tener certezas, de afirmar algo; en definitiva, devolverle la certeza de sí como parte de su dignidad.

El diálogo entre *ratio* y *fides* abre al espíritu la posibilidad de búsqueda de una verdad total, que culmina en el encuentro con una persona, Dios; ello se corresponde con la completitud buscada por el ser sí mismo, que en cuanto abismo y nada, anhela el Ser pleno; puede constituirse, a la vez, en un modo de autocomprensión del ser sí mismo que supere la subjetividad moderna, en cuanto es autocomprensión de sí en relación a Otro, Dios, quien le trasciende absolutamente. La noción agustiniana de la verdad puede abrir, además, una vía de trato con el mundo diferente del afán posesivo y dominador, que ha caracterizado a una parte de la modernidad, retomando para el ser humano y el conocimiento un sentido reverencial y respetuoso del misterio del mundo. Pero quizás el mayor servicio que puede hacer el pensamiento de San Agustín al hombre contemporáneo es su llamado a reencontrarse con su capacidad de conocer, de tener certidumbres, certezas, de hacer afirmaciones; reencontrarse con su poder de verdad es reencontrarse con una parte fundamental de la verdad acerca de sí mismo.

En el pensamiento cristiano de San Agustín, sin duda el hecho crucial, que decide de todo y también del problema de la verdad, es la encarnación, el Verbo de Dios hecho hombre. La búsqueda histórica de la verdad por parte del ser humano, es a la vez la historia de cómo Dios ha conducido al hombre a la conquista de la verdad, hasta que la misma Verdad se presentó en la tierra, para enseñar a las almas a volverse a ella, a quien no habrían podido encontrar con las solas fuerzas de la *ratio*⁸⁶.

¿Qué puede decirnos hoy esta invitación agustiniana a transitar tanto por la vía de la razón como por la de la fe? ¿Cuál es la contribución posible de una posición que afirma que la Verdad es Cristo en una época de crisis de la verdad y predominio del relativismo? Situados en el contexto de lo que Habermas ha llamado una sociedad “postsecular”, caracterizada por una toma de conciencia crítica respecto a las posibilidades y límites del proyecto de la razón ilustrada, el pensamiento agustiniano nos mueve a pensar que el *intellectus* puede re-aprender el lugar propio que le corresponde en la existencia humana y abrirse con humildad al diálogo con otras actitudes y métodos de búsqueda de la verdad. Ello expande la mirada hacia la consideración de la importancia del *creer* para la vida social,

⁸⁴ Análogamente a lo que se dice de la física newtoniana, en cuanto no vale como explicación de lo que acontece en el nivel del micro o macrocosmos, pero en el nivel de la superficie terrestre es aplicable y cierta.

⁸⁵ Cfr. Contreras, Carlos (2007), p. 114.

⁸⁶ Como el mismo Agustín entiende, en este paso cristiano ya no podía seguir a los neoplatónicos. Cfr. San Agustín, *Con.*

para el encuentro con los otros y, sin duda, con Dios. Pero, sobre todo, el diálogo entre la vía de *fides* y la vía del *intellectus*, se hace necesario como único camino para la paz entre diversas culturas y miradas a la realidad.

2. Interioridad

Noli foras ire; in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas
(San Agustín De v. rel., XXXIX, 72)

2.1. Descubrimiento del “hombre interior”

En el desarrollo anterior hemos visto que para San Agustín un impulso originario del espíritu humano es la vocación a la verdad, la cual vinculamos a la necesidad de confianza que nace de una existencia humana que se reconoce precaria. Esta vocación le conduce a encontrar una certeza firme, que le devuelve la confianza en la capacidad humana de *veritas*: la conciencia de sí o lo que llamará *homo interior*. Este vínculo entre *veritas* y *homo interior* ha quedado como el gran descubrimiento filosófico de Agustín, según la conocida expresión: *No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad* (San Agustín De v. rel., XXXIX, 72). Habiendo encontrado la certeza de sí, se hace necesario preguntar qué es ese ser sí mismo, qué es el hombre, es decir, cómo se conoce a sí mismo en esa certeza.

Dice Agustín que se conoce como un cuerpo que mira al exterior y un alma que mira al interior: Entonces me dirigí a mi mismo y me dije: “¿Tú quién eres?”, y respondí. “Un hombre.” He aquí, pues, que tengo en mí prestos un cuerpo y un alma; la una, interior; el otro, exterior (San Agustín Conf., X, VI, 9). Si el hombre es un compuesto de alma y cuerpo, surge la pregunta respecto a cómo se relacionan, de tal manera que, siendo dos realidades distintas, ninguna sin la otra es el hombre: ¿A qué llamamos, pues el hombre? ¿Es el cuerpo y el alma, unidos como dos caballos al tiro de un carruaje o a la manera del centauro? (San

Agustín De Mor. eccl. I de mor. Man., I, IV, 6). El modo de esta unión es complejo⁸⁷; el alma anima y vivifica al cuerpo, en relación al cual es superior; aunque no considera esto un encierro, a la manera de la cárcel del cuerpo de que habla Platón en el Fedón, sino que se trata de una unión natural, no violenta, ésta es problemática; en definitiva, la cuestión de la unión de cuerpo y alma, esto es, de hallarse en el hombre dos sustancias diversas, lo corpóreo y lo incorpóreo, es para Agustín un misterio insondable: este modo de unirse las almas a los cuerpos, cuyo resultado son los seres vivientes, es de todo punto admirable, incomprensible para el hombre. Y este milagro es el propio hombre (San Agustín Civ. Dei, XXI, X, 1).

Reflexiona también San Agustín sobre el límite entre el hombre exterior y el hombre interior. Lo que en el alma tenemos de común con los animales pertenece al *homo exterior*: el cuerpo, el principio vital que lo anima, las percepciones sensoriales, las imágenes producto de éstas que permanecen en la memoria. En efecto, también los animales pueden percibir los objetos externos por los sentidos, fijarlos en la memoria, recordarlos, buscar en

⁸⁷ En un texto temprano parece acercarse a la concepción aristotélica del alma como forma del cuerpo: *por medio del alma otorga al cuerpo la forma, por la cual éste es en la medida en que es. El cuerpo subsiste a causa del alma y por ella misma es animado* (San Agustín De la inmortalidad del alma, XV, 24).

ellos su utilidad, huir de lo que les molesta.⁸⁸ Pero sólo el humano puede retener aún con esfuerzo, intentar recordar lo que ha olvidado, organizar esos recuerdos en un orden de cosas, distinguir en ello lo verosímil de lo verdadero, juzgar de las cosas materiales según razones incorpóreas y eternas que están sobre la mente; todo esto es ya propio de la razón humana, aunque pueda hacer estas operaciones a partir de lo recibido por los sentidos del cuerpo⁸⁹. Por ello dice San Agustín que: *es intermedio el hombre entre los brutos y el ángel* (San Agustín *Civ. Dei*, IX, XIII, 3). Los animales poseen el carácter de ser viviente irracional y mortal; el ángel es racional e inmortal; el hombre está en medio, comparte la mortalidad con éstos, la razón con aquellos: *es un ser viviente racional y mortal* (San Agustín *Civ. Dei*, IX, XIII, 3).

El alma es espiritual, inmaterial y la entiende Agustín como la facultad de entrar en sí mismo o interioridad, cuyo carácter más propio es la certeza de sí: *Todas las mentes se conocen a sí mismas con certidumbre absoluta* (San Agustín, *De Trin.*, X, X, 14). La afirmación de sí es convicción de la propia existencia, la cual se comprueba en la misma afirmación de un posible engaño o duda: *¿Y si te engañas? Si me engaño, existo; pues quien no existe no puede tampoco engañarse; y por esto, si me engaño, existo* (San Agustín *Civ. Dei*, XI, XXVI).

Podemos ver que San Agustín pone en evidencia el *yo*, la subjetividad, de una manera precursora del pensamiento de Descartes y de la modernidad. Hay, en efecto, en la expresión cartesiana un parecido evidente al texto agustiniano: “No hay duda de que soy. (...) En suma, ¿qué soy? Una cosa que piensa (res cogitans). ¿Y qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente” (Descartes, R. 1995, p. 60). Ambos pensadores descubren en la duda la certeza del ser sí mismo con una proximidad mayor que cualquier otro conocimiento, como punto de partida de aproximación al ser, al mundo y a Dios; sin embargo, ambas afirmaciones son muy diferentes. Descartes encuentra en el “yo pienso, yo existo” un punto de partida sólido y seguro para cimentar el edificio del conocimiento; Agustín encuentra un entender la verdad que remite a una evidencia mayor que la subjetividad: encuentra la evidencia de la infinita grandeza de Dios, que es la Verdad Suma⁹⁰. En el primero, la experiencia radical es la seguridad de la conciencia; en el segundo, la verdad y la firmeza de ésta en Dios.

2.2. La interioridad, “lugar” de la memoria, el entendimiento y la voluntad

El ser sí mismo se muestra como una unidad que se diversifica en tres funciones: memoria, entendimiento y voluntad, estructura trinitaria que es para San Agustín señal de su ser “imagen” de Dios Trinidad.

La memoria es la facultad que mejor puede identificarse con el alma toda, en cuanto la interioridad se manifiesta primeramente como un “lugar”, metafóricamente hablando: *un lugar interior remoto, que no es lugar*, que almacena ordenadamente imágenes

⁸⁸ En este sentido, podemos ver que admite este pensamiento cierto vínculo del ser humano con la vida animal, en cuanto comparte ciertos niveles primarios del conocimiento, además del cuerpo y el principio vital.

⁸⁹ Cfr. San Agustín, *De Trin.*, XII, I, 1.

⁹⁰ Cfr. Przywara S.J., Erich (1984), pp. 46ss.

provenientes de las percepciones de los sentidos, las cuales son recordadas aunque posteriormente se haya alejado de dichas percepciones⁹¹. En segundo lugar, guarda la propia experiencia vital: *Allí me encuentro con mí mismo y me acuerdo de mí y de lo que hice, y en qué tiempo y en qué lugar, y de qué modo y cómo estaba afectado cuando lo hacía. Allí están todas las cosas que yo recuerdo haber experimentado o creído* (San Agustín *Conf.*, X, VIII, 14). Es interesante la consideración que hace Agustín respecto a guardar en la memoria *experiencias* y *creencias*, esto es, lo conocido por sí mismo o por referencia de otros; ambas constituyen contenidos de conciencia. Subyace a estas consideraciones agustinianas una fenomenología de la experiencia, la cual aparece como lo que el propio espíritu ha experimentado (*expertus*) o probado, sea por medio de los sentidos y sus imágenes, por los afectos, por el tomar conocimiento. El guardar en la memoria permite anticipar y proyectar acciones futuras; de esta forma, la memoria es el origen de la posibilidad del proyecto vital: *“Haré esto o aquello”, digo entre mí en el seno ingente de mi alma (...)* *“¡Oh, si sucediese esto o aquello!”*, *“¡No quiera Dios esto o aquello!”* (San Agustín *Conf.*, X, VIII, 14).

Todo ello causa admiración y estupor a San Agustín; la memoria, siendo parte del propio espíritu humano, sobrepasa la capacidad humana de comprenderla y abarcarla: *Grande es esta virtud de la memoria, grande sobremanera, Dios mío, interior amplio e infinito. ¿Quién ha llegado a su fondo? (...) No soy yo capaz de abarcar totalmente lo que soy... es angosta el alma para contenerse a sí misma* (San Agustín *Conf.*, X, VIII, 15). La admiración de San Agustín sube al considerar la maravilla del paisaje contenido en la memoria; lo más admirable para el hombre no está en lo exterior sino en su propio ser sí mismo: *Viajan los hombres por admirar las alturas de los montes, y las ingentes olas del mar, y las anchurosas corrientes de los ríos, y la inmensidad del océano, y el giro de los astros, y se olvidan de sí mismos, ni se admiran de que todas estas cosas, que al nombrarlas no las veo con los ojos, no podría nombrarlas si interiormente no viese en mi memoria los montes, y las olas, y los ríos, y los astros, percibidos ocularmente, y el océano, sólo creído, con dimensiones tan grandes como si las viese fuera* (San Agustín *Conf.*, X, VIII, 15). Este pasaje llama a un tornar la mirada desde la exterioridad, en que viven los hombres olvidados de sí, como capturados por la evidente belleza del mundo exterior, a la interioridad.

Continúa buscando lo que guarda la memoria, y encuentra las nociones que ha aprendido de las artes liberales, no siendo ya sus imágenes las que lleva sino las cosas mismas. Enseguida, las preguntas metafísicas, que algo es, qué es y cómo es; pero, si las realidades a que estas palabras se refieren no han sido percibidas con ningún sentido corporal sino que se ven sólo interiormente, se pregunta cómo han llegado a estar en su memoria. Se responde Agustín que no lo sabe, pero parecen ya haber estado en ella, aunque retiradas, dispersas y ocultas, desde donde son llamadas a salir para ser pensadas; aprender es, entonces, *recoger con el pensamiento las cosas que ya contenía la memoria aquí y allí confusamente* (San Agustín *Conf.*, X, XI, 18). Este recoger lo disperso es a lo que se refiere el verbo *cogitare*; San Agustín lo relaciona con el coger (*cógere*), “recolectar”, juntar en el alma. De la misma manera, las nociones propias de la aritmética y la geometría, son conceptos que tampoco pueden venir de las cosas, de los sentidos y sus imágenes, sino de un reconocimiento interior; encontramos, en este sentido, una evidente semejanza con la perspectiva platónica.

⁹¹ Cfr. San Agustín, *Conf.*, X, IX, 16; X, VIII, 12. Cabría considerar esta metáfora del “lugar” como un “símbolo” en el sentido ricoeuriano, pues expresa que este interior humano es “como” un lugar, “como” una morada, cuyas “puertas” exteriores son los sentidos; asimismo, el entrar dentro de sí es “como” un viaje, un itinerario interior. Cfr. Ricoeur, Paul (1976), pp. 27s.

Además, la memoria guarda las afecciones, pasiones (*pathos*) o sentimientos del alma, que son para Agustín, cuatro: alegría (*laetitia*), tristeza (*tristitia*), miedo (*metus*), deseo (*cupiditas*); pero no están de modo idéntico que cuando se los experimenta; así, podemos recordar una experiencia triste sin sentir tristeza e incluso con alegría: *Una cosa es el alma y otra el cuerpo, y así no es maravilla que, estando yo gozando en el alma, me acuerde del pasado dolor del cuerpo* (San Agustín Conf. X, XIV, 21); también podemos recordar con tristeza que antes nos inundamos de gozo por cosas torpes que ahora se detestan⁹².

Igualmente, dice San Agustín, tenemos memoria de la memoria, *me acuerdo de haberme acordado* (San Agustín Conf., X, XIII, 20), y tenemos memoria del olvido, que es privación de memoria. Por paradójico que parezca, una imagen del olvido permanece retenida en la memoria, por eso podemos recordar: *No se puede decir que nos olvidamos totalmente, puesto que nos acordamos al menos de habernos olvidado y de ningún modo podríamos buscar lo perdido que absolutamente hemos olvidado* (San Agustín Conf., X, XVI, 24). Por incomprensible que sea, San Agustín afirma que recuerda el olvido mismo⁹³.

También tiene que residir en la memoria la noción de felicidad, que, a diferencia de otras, es acompañada del deseo universal de poseerla⁹⁴. Pero, puesto que no hemos experimentado la vida bienaventurada o felicidad (*beata vita*), su recuerdo y deseo es posible porque se ha experimentado el gozo (*gaudium*); ambas experiencias son diversas, pero semejantes. Todos los fines buscados por los hombres, por heterogéneos que sean, se persiguen para ser felices, fin que es reconocido por la experiencia universal del gozo: *concuerdan todos en querer ser felices. (...) Y, aunque uno la alcance por un camino y otro por otro, uno es, sin embargo, el término adonde todos se empeñan por llegar: gozar. Lo cual, por ser cosa que ninguno puede decir que no ha experimentado, cuando oye el nombre de "vida bienaventurada", hallándola en la memoria, la reconoce* (San Agustín Conf., X, XXI, 31).

San Agustín advierte la dificultad del espíritu humano de entenderse a sí mismo y la extrañeza de este hecho, siendo el sí mismo una realidad más próxima que los astros y el mundo exterior: *me he hecho a mí mismo tierra de dificultad y de excesivo sudor. Porque no exploramos ahora las regiones del cielo, ni medimos las distancias de los astros, ni buscamos los cimientos de la tierra; soy yo el que recuerdo, yo el alma. No es gran maravilla si digo que está lejos de mí cuanto no soy yo; en cambio, ¿qué cosa más cerca de mí que yo mismo? Con todo, he aquí que, no siendo este "mí" cosa distinta de mi memoria, no comprendo la fuerza de ésta* (San Agustín Conf., X, XVI, 25). Todo este recorrido agustiniano por el ámbito de la memoria muestra que lo más problemático para el hombre es su ser sí mismo, su interioridad. ¿Qué es el hombre, qué somos? San Agustín no deja de expresar su asombro: *Grande es la virtud de la memoria y algo que me causa horror, Dios mío: multiplicidad infinita y profunda. Y esto es el alma y esto soy yo mismo. ¿Qué soy, pues, Dios mío? ¿Qué naturaleza soy? Vida varia y multiforme y sobremanera inmensa* (San Agustín Conf., X, XVII, 26). Se abisma San Agustín en la comprensión de la hondura que es la interioridad humana: campos y antros e innumerables cavernas pobladas de cosas, imágenes, nociones, ciertas improntas mentales como los afectos.

Así, en un sentido, San Agustín identifica el alma con la memoria: *está en el alma cuanto está en la memoria* (San Agustín Conf., X, XVII, 26). El ser humano es lo que recuerda y lo que olvida pero puede recordar, actualizado en el presente de la memoria; puede encontrar

⁹² Cfr. San Agustín, Conf., X, XXI, 30.

⁹³ Cfr. San Agustín, Conf., X, XVI, 24-25; X, XVIII, 27; X, XIX, 28.

⁹⁴ Cfr. San Agustín, Conf., X, XXI, 30.

en su interior lo que ha sido, sin lo cual sería imposible su ser sí mismo actual; la memoria de lo anterior es fundamental en la proyección vital, pues *si a uno se le olvida lo que empezó, no sabrá cómo llegar al fin* (San Agustín *Civ. Dei*, VII, VII).

Junto a la memoria, la interioridad es también el “lugar” recóndito en que el entendimiento encuentra la verdad. Para San Agustín, la mente humana conoce lo verdadero, pero no crea la verdad, la cual existe en sí: Dios es la Suma Verdad, el Sumo Ser. La mente humana participa de la verdad, siendo Dios quien la hace partícipe, quien la “ilumina”. El entendimiento o inteligencia es la facultad del “ver interior” mediante un dejarse iluminar por la verdad; la mente iluminada ve los objetos inteligibles, las ideas. El ser iluminada por Dios, garantiza la veracidad del conocimiento racional, permitiendo que la razón juzgue según reglas inmutables y eternas; éstas son las ideas tal como están en nosotros, como imágenes de la Ideas que están en Dios⁹⁵. El alma humana, por consiguiente, no crea sino que descubre la verdad.

Esta concepción tiene el inmenso valor para San Agustín de permitirle superar el materialismo maniqueo y abrirse a la trascendencia: *amonestado a volver a mí mismo, entré en mi interior guiado por ti... Entré y vi con el ojo de mi alma, ...sobre mi mente, una luz inconmutable...* (San Agustín *Conf.*, VII, X, 16). Para llegar aquí, Agustín ha partido preguntando cómo puede reconocerse que algo es verdadero; esto no ocurre a partir de los sentidos ni en la parte de la mente que almacena lo aprendido de ellos, sino que la verdad es un reconocimiento interior: *¿de dónde sabría si decía verdad?... la verdad sería la que me diría interiormente, en el domicilio interior del pensamiento, sin los órganos de la boca ni de la lengua, sin el estrépito de las sílabas: “Dice verdad”, y yo, certificado, diría al instante confiadamente a aquel hombre: “Dices la verdad”* (San Agustín *Conf.*, XI, III, 5). Este entender la verdad ocurre en lo profundo del alma, consultando la verdad interior que allí mora; esta verdad es como una luz presente en el ser humano: *lo que percibimos con la mente, con el entendimiento y la razón, está presente en la luz interior de la verdad, con que está iluminado y de que se goza el que se dice hombre interior* (San Agustín *De mag.*, XII, 40). La luz interior proviene de otra Luz a la que Agustín llamó desde sus escritos más tempranos el “Maestro interior”⁹⁶, el cual identifica con el Verbo, la Verdad, Jesucristo. Así, la antigua doctrina platónica de la reminiscencia es adoptada y transformada: el conocimiento es recuerdo de unas verdades que están en el alma, pero no porque han sido captadas en una vida anterior, sino porque el Verbo ha iluminado el interior de las almas humanas. Por eso llama a remontarse al interior de sí para encontrar esa bella luz interior *que alumbra a todo hombre* (San Agustín *De v. rel.*, XXXIX, 73), y que es origen de toda certeza.

El mismo Agustín relaciona esta idea de la iluminación interior con el problema del aprendizaje y la enseñanza. En su bello diálogo *De magistro*, comenta con su interlocutor, su hijo Adeodato, el sentido y eficacia de las palabras en orden a aprender; siendo sin duda considerable la utilidad de éstas, los dialogantes llegan a la consideración de que no son las palabras dichas por quienes enseñan las que logran el aprendizaje; ellas son un medio, pero el verdadero aprender es un proceso interior en que cada uno juzga si lo dicho es verdadero o no: *Una vez que los maestros han explicado las disciplinas que profesan enseñar... entonces los discípulos consideran consigo mismos si han dicho cosas verdaderas, examinando según sus fuerzas aquella verdad interior. Entonces es cuando aprenden... cuando han reconocido interiormente la verdad* (San Agustín *De mag.*, XIV, 45). Así, no es la palabra exterior la que enseña sino la interior, no los hombres y sus signos,

⁹⁵ Cfr. Sciacca, M. F. (1955), pp. 266s.

⁹⁶ Cfr. San Agustín, *De mag.*, XII, 39.

sino el Maestro interior; los maestros o profesores sólo pueden incitar a aprender y a entrar dentro de sí para este reconocimiento.

El tercer elemento de la tríada que conforma el hombre interior es la voluntad humana, que trataremos en un capítulo posterior. Cabe señalar que los movimientos relacionados con la voluntad, esto es, deseos, decisiones y acciones, emergen también de ese paraje escondido que es el interior humano, el cual en este ámbito acostumbra a designarse metafóricamente como “corazón”. Aquí se pronuncia el “verbo” o palabra interior que antecede a toda acción; de su paz o desasosiego, su orden o confusión, su silencio o estruendo depende la acción exterior humana: *no brotará palabra alguna de la boca de quien mantiene el corazón en silencio. Lo que dentro no suena, fuera no resuena* (San Agustín *De cont.*, I, 2).

Finalmente, queremos indagar si en la visión agustiniana de la interioridad pueden encontrarse elementos de transición hacia la intersubjetividad, en otras palabras, si a partir de la experiencia interna es posible un encuentro con otros seres humanos. Creemos ver un indicio de ello en el hecho de los razonamientos de San Agustín en torno a las más diversas cuestiones, suponen una comunidad de naturaleza con otros seres humanos; así, por ejemplo, respecto al querer de la voluntad: *Hay, es cierto, tal armonía en la naturaleza racional y viviente, que, siendo para mí un secreto la voluntad ajena, existen, no obstante, ciertos querer universales conocidos de todos, y así, ignorando un hombre la voluntad de otro, puede, en ciertas materias, conocer el querer de todos* (San Agustín *De Trin.*, XIII, III, 6). En virtud de esa comunidad puede proyectar el conocimiento de sí a otro, en una especie de fenomenología de la experiencia interior. Esto se hace evidente en *Confesiones*: la reflexión retrospectiva e introspectiva, junto con referir la relación de un alma particular con Dios, es proyectada a la relación de toda alma humana con Dios. Esa cercanía existencial con el otro permite comprenderlo en cuanto es “uno como nosotros”, y, por tanto, alguien que comparte también un alma interior y sus correspondientes contenidos: *conocemos un hombre que vive, pues, aunque no vemos su alma, la conjeturamos por la nuestra y nos representamos en la imaginación al hombre vivo por los movimientos del cuerpo que nuestros ojos han visto* (San Agustín *De Trin.*, XIII, I, 3). Nuestra experiencia interna nos remite en primer término a nosotros mismos: *somos testigos de nuestra posibilidad de conocer lo que está al alcance de nuestros sentidos interiores y exteriores* (San Agustín *Civ. Dei*, XI, III); no obstante, encontramos la presencia de otros a través del conocimiento que nos transmiten y que guardamos: *sobre lo que está lejos de nuestros sentidos, como no podemos conocerlo por nuestro testimonio, buscamos otros testigos y les damos crédito, porque creemos que no está o no ha estado alejado de sus sentidos* (San Agustín *Civ. Dei*, XI, III).

Recordemos que, para San Agustín, una parte importante de nuestros conocimientos provienen de lo que otros nos han referido y que creemos; esto es posible porque a partir de nuestro propio ser sí mismo, del que sí tenemos experiencia, suponemos en otros seres humanos la presencia de los sentidos, del cuerpo y del alma, sus facultades y el contenido que guarda la memoria. De la experiencia de sí mismo, pasa el espíritu humano a cierto conocimiento del ser sí mismo ajeno, por la vía de la comunidad de naturaleza⁹⁷. Algunos ejemplos de ello son: la afirmación agustiniana de que no podemos encontrar a alguien que se niegue a ser feliz⁹⁸, que comienza en la propia experiencia interna del autor; el análisis

⁹⁷ La idea de aproximación a la conciencia ajena a partir de la propia experiencia interna, ha sido desarrollada en torno a la noción de “empatía” como experiencia de la conciencia ajena, en el pensamiento de Edith Stein y otros autores de la escuela fenomenológica. Cfr. Stein, Edith (2004a), p. 30.

⁹⁸ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, IV, XXIII, 3.

que hace de experiencias humanas como el dolor, lo cual implica el compartir el sufrimiento que es padecido por el alma, la sensación del dolor y la corporalidad, que permite hablar de *cuerpos sensibles y cuerpos vivos* y de *cuerpos doloridos* (San Agustín *Civ. Dei*, XXI, III, 2); la experiencia de la unidad alma y cuerpo: *la unión del cuerpo con el alma, para que sea un hombre entero y plenamente, lo conocemos nosotros por el testimonio de nuestra misma naturaleza* (San Agustín *Civ. Dei*, X, XXIX, 2). Podemos afirmar que subyace a la concepción de la interioridad agustiniana el supuesto de que el ser humano está entre otros seres humanos que son sus semejantes.

2.3. La interioridad, lugar de encuentro entre el alma y Dios.

Ha puesto en evidencia Agustín que la memoria es un misterio prodigioso, el cual no puede ser develado plenamente desde sí mismo, sino desde una realidad que le trasciende: Dios. El asombro crece cuando encuentra que Dios mismo habita en la región más íntima e interior del ser humano, aunque mantenga siempre su absoluta trascendencia. En el camino hacia sí mismo ha encontrado imágenes provenientes de percepciones sensoriales, nociones, afecciones, conciencia de sí, el ideal de felicidad. ¿Cómo pasa al encuentro con Dios? Agustín mismo se admira de que su alma, finita, pueda contener a Dios, infinito: *¿... qué lugar hay en mí a donde venga mi Dios a mí, a donde Dios venga a mí, el Dios que ha hecho el cielo y la tierra? ¿Es verdad, Señor que hay algo en mí que pueda abarcarte?* (San Agustín *Conf.*, I, II, 2). Lo pequeño del hombre no podría contener la grandeza divina, pero el hombre no puede conocerse a sí mismo totalmente, sólo Dios: *hay algo en el hombre que ignora aun el mismo espíritu que habita en él; pero tú, Señor, sabes todas sus cosas, porque le has hecho* (San Agustín *Conf.*, X, V, 7).

La primera constatación es que conoce a Dios, puesto que le ama indudablemente y sólo puede ser amado lo que se conoce: *no con conciencia dudosa, sino cierta, Señor, te amo yo* (San Agustín *Conf.*, X, VI, 8). Para saber qué es Dios, se pregunta qué es lo que ama cuando le ama: no es *belleza de cuerpo ni hermosura de tiempo* (San Agustín *Conf.*, X, VI, 8), nada espacial o temporal; no obstante, lo amado es definido con imágenes de la experiencia humana: *amo cierta luz, y cierta voz, y cierta fragancia, y cierto alimento, y cierto abrazo, cuando amo a mi Dios* (San Agustín *Conf.*, X, VI, 8). Se pregunta si lo amado es el brillo y hermosura de lo creado, interrogando a la naturaleza, la tierra, el mar, los abismos, los seres animados, los astros, en fin, *a todas las cosas que están fuera de las puertas de mi carne* (San Agustín *Conf.*, X, VI, 9). Búsqueda vana, pues ellos responden: *No somos tu Dios; búscale sobre nosotros... Él nos ha hecho* (San Agustín *Conf.*, X, VI, 9). Así, aunque el orden y la belleza cósmicos hablan al hombre de su Creador, éste manifiesta su radical trascendencia respecto a todo lo creado. Sólo queda, pues, buscarle en el hombre mismo; ésta es la diferencia esencial entre el ser humano y otros seres creados: el que pueda elevarse sobre su exterior y su principio vital, que comparte con los animales, hacia el interior de sí mismo, por el cual ascenderá a Dios: *por mi alma misma subiré, pues, a Él* (San Agustín *Conf.*, X, VII, 11).

Otra definición que da Agustín del hombre interior es aquél *a quien Dios habla* (San Agustín *Serm.*, 53, 15). Esta comunicación es posible porque el interior del hombre, su memoria, es morada de Dios: *Tú has otorgado a mi memoria este honor de permanecer en ella* (San Agustín *Conf.*, X, XXV, 36). ¿Cómo es esto posible? La respuesta la buscará

nuestro autor reflexionando sobre el significado de la visión cristiana del hombre como imagen de Dios; así, en el tratado que dedica a la Santísima Trinidad, transita primeramente por la reflexión sobre el alma humana, como un modo más accesible de conocer una realidad tan suprema.

Para Agustín, el hombre *fue hecho a imagen de la Trinidad, por eso se dice a nuestra imagen* (San Agustín *De Trin.*, XII, VI, 6). Así, entiende que el Creador ha dejado huellas o indicios de su propia imagen en su creatura, el alma humana, lo que permite vislumbrar su imagen trinitaria en el mismo interior del hombre. El primer vestigio de la Trinidad se encuentra en la mente (*mens*) misma y los actos que le son consubstanciales. Haciendo una fenomenología de la vida mental, encuentra que ésta supone siempre el acto del conocimiento de sí o autoconciencia y del amor de sí o autovolución; siempre, pues, tres: la mente, su amor y su conocimiento (*mens, notitia, amor*), pues *la mente no puede amarse si no se conoce; porque ¿cómo ama lo que ignora?* (San Agustín *De Trin.*, IX, III, 3). Los tres términos se oponen y distinguen recíprocamente como relativos, existen en relación, son consubstanciales, siendo distintos conforman una sola substancia: *la mente, su amor y su conocimiento son como tres cosas, y las tres son unidad* (San Agustín *De Trin.*, IX, IV, 4); es una unidad-diversidad, una unidad-trinidad⁹⁹.

San Agustín encuentra una imagen más profunda de la Trinidad divina en la memoria, inteligencia y voluntad, que aparecen como tres potencias o facultades del alma humana constituidas en analogía al misterio divino. *Memoria, intelligentia et voluntas* son tres relaciones en una vida, una esencia, asemejándose mucho a la Trinidad divina que es tres personas y un solo Dios; el alma, tres términos o facultades y una sola alma, que es persona¹⁰⁰. *Mens* o *spiritus* es para Agustín la parte superior del alma (*anima*) y su contenido es la *memoria*; en este sentido, *mens* y *memoria* se identifican; en otro sentido, se refiere a la memoria como facultad de retener, guardar, recordar, conservar y actualizar imágenes, nociones, experiencias; mas, dada la anchura de esta facultad, coincide con la del alma humana, de modo que puede identificarlas: todo lo que está en el alma está en la memoria. *Intellectus* es la facultad de comprender verdades inteligibles; *voluntas* es la facultad de querer. Estas tres facultades *son una sola realidad y una sola sustancia*; se deja ver que son tres en sus relaciones recíprocas, estando presentes todas en cada una, pues se abarcan mutuamente: *Recuerdo que tengo memoria, inteligencia y voluntad; comprendo que entiendo, quiero y recuerdo; quiero querer, recordar y entender, y al mismo tiempo recuerdo toda mi memoria, inteligencia y voluntad* (San Agustín *De Trin.*, X, XI, 18). En el acto de una están presentes las otras dos; a modo de ejemplo, al guardar o retener en la memoria imágenes de las cosas sensibles, las consideramos con el pensamiento y a la vez somos estimulados a su apetencia o a su contrario¹⁰¹.

Agustín reconoce que la analogía de la Trinidad en el alma humana es imperfecta, dado que, por una parte, el mismo hombre no es sólo *mens* sino también cuerpo y que, por otra, hay una distancia inconmensurable entre las realidades a que se refiere, divina y humana. No obstante, aunque el ser humano no es de la misma sustancia de Dios, es lo más semejante a él entre lo creado y debe aumentar constantemente esa semejanza a través de la educación y cambio interior: *nosotros reconocemos una imagen de Dios en nosotros. No es igual, más aún, muy distante... A pesar de todo, es tan alta, que nada hay*

⁹⁹ Cfr. Sciacca, M. F. (1955), pp. 433ss.

¹⁰⁰ Cfr. Sciacca, M. F., *ibíd.*

¹⁰¹ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, XI, XXVI.

más cercano por naturaleza entre las cosas creadas por Dios (San Agustín, Civ. Dei, XI, XXVI).

Hemos recorrido con San Agustín el camino del alma desde lo exterior a lo interior y desde allí a lo superior, Dios, quien ha conferido al hombre la dignidad especial de habitar en su memoria: *Ciertamente habitas en ella, porque me acuerdo de ti desde que te conocí, y en ella te hallo cuando te recuerdo (San Agustín Conf., X, XXV, 36).* Luego pregunta el cómo de este habitar, pues la memoria no es un lugar sino metafóricamente hablando: *¿por qué busco el lugar de ella en que habitas, como si hubiera lugares allí? (San Agustín Conf., X, XXV, 36).* Resumiendo el itinerario que ha transitado en el libro X de *Confesiones*, ve que no encontró a Dios entre las imágenes de cosas corpóreas, que comparte con los animales; tampoco entre las afecciones del alma, miedo, tristeza, alegría, deseo; ni en la capacidad del recuerdo y del olvido. Tampoco puede identificar el alma humana con Dios, quien es Señor del alma, Alma del alma, sustancia de naturaleza radicalmente diferente: *tampoco eres alma, porque tú eres el Señor Dios del alma, y todas estas cosas se mudan, mientras que tú permaneces inmutable sobre todas las cosas (San Agustín Conf., X, XXV, 36).* San Agustín se esfuerza en destacar la diferenciación profunda entre el alma y Dios, basándose especialmente en el carácter mutable de la primera e inmutable del segundo, pues el criterio agustiniano para discernir lo que es divino de lo que no lo es corresponde a la inmutabilidad: *En lo espiritual, nada de lo que se nos ocurra mutable se tenga por Dios (San Agustín De Trin., VIII, II, 3).* Hay una absoluta inconmensurabilidad ontológica entre Dios y cualquier criatura, incluido el hombre con su “alma”, memoria u hombre interior; éste es un punto que le interesa resaltar contra los maniqueos, que veían el alma humana como parte de la sustancia divina; lo que hacían, dice Agustín, en su afán de no rebajar el alma humana era

¹⁰² rebajar la sustancia divina, dotándola de caracteres humanos. Así, nada de lo mutable, y el alma humana lo es, puede ser tenido por Dios, cuyo carácter más inequívoco es ser inmutable: *busca una realidad inmutable, una sustancia perfectísima. El alma no es tal, porque progresa y decae, conoce e ignora, recuerda y se olvida, una vez quiere y otra no quiere. Esta mudanza no se da en Dios (San Agustín En. in Ps., 41, 7).*

¿Dónde, pues, hallar a Dios?: *en ti sobre mí (San Agustín Conf., X, XXVI, 37).* Dios está “sobre” el hombre: *es Dios la inmutable naturaleza, erguida sobre el alma racional (San Agustín De v. rel., XXXI, 57)*¹⁰³; decimos “sobre” y “cerca” o “lejos” de Dios, como si hubiesen relaciones espaciales, pero *no hay absolutamente lugar, y nos apartamos y nos acercamos, y, no obstante, no hay absolutamente lugar (San Agustín Conf., X, XXVI, 37).* Extraña metáfora, pues Dios es omnipresente y se manifiesta al mismo tiempo a todos y en todas partes: *tú presides en todas partes a todos los que te consultan (San Agustín Conf., X, XXVI, 37).* Es, pues, necesario, una vez en el interior de sí, dar otro paso y trascenderse a sí mismo, encontrando al que habita como “sobre” su alma: *siento que es algo que está por encima del alma. (...) Derramé mi alma sobre mí, y ya no me queda a quién llegar a percibir sino a mi Dios. Sobre mi alma está la casa de mi Dios; allí habita (San Agustín En. in Ps., 41, 8).* Por la memoria se hace presente Dios, que trasciende infinitamente el alma humana, misterio admirable entre todos para San Agustín.

¹⁰² Dice en un texto contra los maniqueos: *Yo te respondo que el alma no es Dios; que una cosa es Dios, otra el alma. Dios es inviolable, incorruptible, impenetrable,...; el alma, en cambio, vemos que es pecadora, vive de las afecciones, busca la verdad y tiene necesidad de quien la libre. Este mudarse el alma indica bien claro que no es Dios, porque si el alma es sustancia de Dios, la sustancia de Dios yerra, se corrompe, se engaña, lo cual es sacrilego afirmar”. Cfr. San Agustín, Conf., nota 47, p. 458.*

¹⁰³ Cfr. además San Agustín, *De Trin.*, XV, XIII, 22.

2.4. La interioridad y la enajenación de sí mismo.

Pero junto al descubrimiento de la interioridad y la constatación de su hondura manifestada en la presencia de Dios en ella, se encuentra la experiencia del alejamiento de Dios. San Agustín se pregunta por qué, si existe tal cercanía y puede descubrir y encontrar a Dios en la intimidad de su alma, por qué a menudo el alma vive alejada de Él. Su respuesta es lógica: tal alejamiento es apartarse de sí mismo, vaciarse de sí, enajenarse. Si Dios está dentro, lo que ocurre cuando el hombre no lo busca es que el hombre permanece fuera de sí, busca fuera, ciegamente, una felicidad mudable que no colmará su aspiración; permanece en constante enajenación de sí mismo: *Tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba (..) Tú estabas conmigo, mas yo no lo estaba contigo* (San Agustín *Conf.*, X, XXVII, 38). Aquí se expresa la dialéctica agustiniana del interior-unidad y del exterior-dispersión. En el interior de sí encuentra su unidad, su identidad, su ser sí mismo, en el que es radical el encuentro con la verdad y con Dios; se pierde a sí mismo en la dispersión del estar arrojado fuera, del estar derramado en muchas cosas, *in multa defluere*, que requerirá algo que le vuelva a reunir en su ser sí mismo, reconduciéndolo a la unidad¹⁰⁴.

Heidegger analiza este estado de dispersión y escisión del ser sí mismo, tal como aparece en el libro X de *Confessiones*¹⁰⁵. El alma humana es *deformis* en su estar derramada fuera, dispersa en muchas cosas, pues su forma, su centro, su orden, su unidad es estar en sí misma y en Dios; tal dispersión es una inquietud constante. Dios llama al movimiento contrario, contra la dispersión, contra el desmoronarse de la vida; Él puede mantener reunido, arrancar de la *defluxio*. Para ello, el alma necesita ser dirigida (*iubere*), lo que explica la petición de Agustín: *dame lo que me mandas y mándame lo que quieras* (San Agustín *Conf.*, X, XXIX, 40). Dada esta situación, la vida humana concreta es experimentada por Agustín, dice Heidegger, con el carácter fundamental de *tentatio*, de prueba, en la que debe tolerar molestias y trabajos, llegando a ser una carga para sí mismo; esto ocurre porque el alma no está llena de Dios: *me soy carga a mí mismo, porque no estoy lleno de ti* (San Agustín *Conf.*, X, XXVIII, 39). El dispersarse en muchas cosas es dejarse llevar orientado por la *delectatio* de la diversidad de aspectos llamativos y seductores que ofrece la vida mundana. Al *multum*, lo diverso, se opone el *unum*, la unidad, que es lo auténtico. En la dispersión, la vida dirigida por la *delectatio*, se orienta hacia el *multum*, hacia la multiplicidad de dimensiones que afectan la vida. De esta manera, pasa a vivir atado al temor (*timere*) y al deseo (*desiderare*) si pone su deleite en *multum*. Y puesto que vive en la preocupación por la prosperidad, puede experimentar el dolor de la adversidad. Temor y deseo son, dice Heidegger, dos puertas del tentador; son como dos aberturas por las cuales se derrama el alma y su unidad. Entonces el hombre interior está escindido, ya no permanece en la unidad que es su paz.

La preocupación de la vida es una escisión, un estar dividido, un no estar en la paz y reposo de la unidad; es agitación e inquietud. En el fondo de ella subyace una honda inseguridad y un desgarramiento interior, una profunda herida del alma: *no oculto mis llagas* (San Agustín *Conf.*, X, XXVIII, 39); no obstante, no hay desesperación de sí mismo sino esperanza, situada en la misericordia divina: *toda mi esperanza no estriba sino en tu muy grande misericordia* (San Agustín *Conf.*, X, XXIX, 40); una vez más, la firmeza y seguridad de Dios es la medicina: *Tú eres médico, y yo estoy enfermo* (San Agustín *Conf.*, X, XXVIII, 39). Disperso fuera de sí mismo, sólo el entrar en sí mismo puede devolverle su unidad y

¹⁰⁴ Cfr. San Agustín, *Conf.*, X, XXIX, 40.

¹⁰⁵ Cfr. Heidegger, M. (1997a), pp. 81ss.

su paz, es decir, en el encuentro con Dios: *en ninguna de estas cosas que recorro, hallo lugar seguro para mi alma sino en ti, en quien se recogen todas mis cosas dispersas* (San Agustín Conf., X, XL, 65). Sin embargo, vuelve a presentarse el conflicto interior: de estar en paz con Dios pasa luego a la insatisfacción del mundo: *Pero con el peso de mis miserias vuelvo a caer en estas cosas terrenas y a ser reabsorbido por las cosas acostumbradas* (San Agustín Conf., X, XL, 65). En esta trama cíclica del perderse de sí y encontrarse, para nuevamente perderse, podemos ver que el camino interior para Agustín no es fácil, sino arduo y conflictivo, entre luces y sombras, entre unidad y dispersión; semejante al “temor y temblor” de la fe, de la que nos habla Kierkegaard, la cual tiene mucho de “miseria, tormento, paradoja”¹⁰⁶. Para San Agustín, esta tensión no cesará hasta la unión definitiva del alma con Dios: *nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti* (San Agustín Conf., I, I, 1). Finalmente, expresa la conmoción que le causa el estar distraído de Dios y la tardanza en encontrarlo: *¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé!* (San Agustín Conf., X, XXVII, 38).

2.5. Interioridad y temporalidad

Agustín entiende el libro X de las *Confesiones*, en el cual desarrolla especialmente la idea de la interioridad, como una narración de lo que él es en ese momento de su vida, después de referir en los libros precedentes, del I al IX, lo que él ha sido, esto es, su camino de conversión desde la niñez hasta la vuelta a la fe cristiana: *confieso delante de ti a los hombres, por medio de este escrito, lo que yo soy ahora, no lo que he sido. Porque ya hemos visto y consignado el fruto de confesar lo que fui* (San Agustín Conf., X, III, 4). Empeña la tarea animado por lectores que *desean saber quién soy yo al presente en este tiempo preciso en que escribo las Confesiones* (San Agustín Conf., X, III, 4).

La interioridad humana, lo que es, aparece vinculada a lo que guarda la memoria; su ser sí mismo es no sólo lo que es en el presente sino lo que ha sido, se identifica con la historia de su vida pasada; ésta no es una simple referencia histórica de hechos, sino que es una mirada interpretativa que hace en el presente, bajo el prisma de la fe; la mirada se proyecta también al futuro, en cuanto a lo que busca y aspira a ser y en cuanto a los resultados finales de su vida. El ser sí mismo es una unidad de lo diverso en el tiempo, una “identidad” que logra reunir al Agustín niño y joven, al profesor de retórica, al maniqueo, al padre, al sacerdote, al escritor, al obispo... Tal identidad es una síntesis temporal de su pasado, presente y futuro, que se expresa en forma privilegiada mediante la narración autobiográfica.

La relación entre la constitución del ser sí mismo y la historia de una vida ha sido desarrollada, en su tiempo, por Hannah Arendt. Esta autora distingue entre decir *qué somos* y *quiénes somos*; la primera expresión apunta a cierta generalidad, la segunda a una especificidad que requiere el recurso al conocimiento de la historia vivida¹⁰⁷. En la misma

¹⁰⁶ Cfr. Kierkegaard, Sören (1947), p. 76.

¹⁰⁷ Arendt dice: “En el momento en que queremos decir *quién* es alguien, nuestro mismo vocabulario nos induce a decir *qué* es ese alguien; quedamos enredados en una descripción de cualidades que necesariamente ese alguien comparte con otros como él; comenzamos a describir un tipo o ‘carácter’ en el antiguo sentido de la palabra, con el resultado de que su específica unicidad se nos escapa.” Y: “Sólo podemos saber *quién* es o era alguien conociendo la historia de la que es su héroe, su biografía, en otras palabras”. (Arendt, H. 1993, pp. 205- 210).

línea, Paul Ricoeur manifiesta la insuficiencia de la noción de identidad del yo, propia de la filosofía reflexiva desde Descartes a Husserl, según la cual la conciencia subjetiva es autoconciencia, un “yo” transparente para sí mismo, con inmediato conocimiento de sí; este yo, si bien su existencia es indubitable, es también un yo vacío: nos muestra *que somos o existimos* pero no nos dice nada acerca de *quiénes somos*. La solución al enigma de *quiénes somos* requiere salir del solipsismo de la conciencia subjetiva hacia la historia vivida de cada cual; así, la “identidad personal” se constituye como “identidad narrativa”¹⁰⁸, esto es, una unidad de la persona consigo misma manifestada como tal pese a los cambios y transformaciones que tienen efecto en el transcurso temporal. Esa unidad no es para Ricoeur la del “yo” cartesiano sino la del “sí mismo”, no la de una sustancia o esencia inmutable que subyace a los cambios, sino la unidad de lo que se es en el transcurso de la historia vivida, unidad dinámica que comprende las obras y experiencias del sujeto en su encuentro con otros, a través de las cuales da testimonio de sí y deja huellas en el mundo, desde el nacimiento hasta la muerte¹⁰⁹. Es interesante en la visión de Ricoeur que esta identidad dinámica logra articular términos aparentemente irreconciliables, como identidad y diversidad¹¹⁰.

El hecho de que, para San Agustín, la explicación de lo que él es se relacione con lo que ha sido, y que tome la forma narrativa de una “confesión”¹¹¹, nos remite al hecho de la relación más profunda dada entre el hombre interior y la temporalidad. En las bellas reflexiones sobre el tiempo que ha dejado en el libro XI de *Confessiones*, San Agustín concibe el tiempo como algo que de alguna manera misteriosa forma parte del espíritu humano. Es en éste que puede encontrarse la tríada pasado, presente y futuro –siguiendo lo que él ve como el modo corriente pero inexacto de hablar sobre el tiempo- en la forma de: *presente de cosas pasadas (memoria), presente de cosas presentes (contuitus) y presente de cosas futuras (expectatio)* (San Agustín *Conf.*, XI, XX, 26). Partiendo del hecho de que mide los tiempos y compara su duración, concluye que mide algo que permanece en la memoria; el tiempo es, así, *la afección que (en el alma) producen las cosas que pasan y que, aun cuando hayan pasado, permanece* (San Agustín *Conf.*, XI, XXVII, 36). El tiempo existe en el espíritu; es una cierta “extensión” del alma, la cual está en permanente tensión entre el esperar el futuro, atender el presente y recordar el pasado. De esta manera, el *homo interior* aparece traspasado por el eje de la temporalidad, constituyendo su ser sí mismo en medio de la tensión entre memoria, atención y expectación.

2.6. Proyecciones para la filosofía moral hoy

Un hallazgo importante que resulta del recorrido realizado por la interioridad humana, es que el ser humano es para San Agustín, igual que para Kierkegaard, una síntesis y una

¹⁰⁸ Ricoeur expresa: “Responder a la pregunta ‘¿quién?’, como había dicho con toda energía Hannah Arendt, es contar la historia de una vida. La historia narrada dice el *quién* de la acción. Por tanto, la propia identidad del *quién* no es más que una identidad narrativa”. (Ricoeur, P. 1996a, p. 997).

¹⁰⁹ Cfr. Ricoeur, P. (1996b), pp. 106ss., Quinto estudio, “La identidad personal y la identidad narrativa”.

¹¹⁰ Cfr. Ricoeur, P. (1996b), p. 141, Sexto estudio, “El sí y la identidad narrativa”.

¹¹¹ Junto a *Confessiones*, quizás habría que considerar *Retractationes* como otra obra de memoria y retrospectación, esta vez referida a su obra escrita, aunque con una intención de corrección intelectual y doctrinal.

relación¹¹²; síntesis, es decir, una reunión o composición de más de un elemento en una unidad; relación, esto es, siempre un “ante... otro”. Primeramente, el ser humano se ha mostrado en el pensamiento agustiniano como una síntesis indisoluble entre el hombre interior y el hombre exterior: *corpus et anima*. El ser como interioridad también constituye una síntesis: la de la mente, su conocimiento y su amor, o la de la memoria, entendimiento y voluntad, entre otras manifestaciones trinitarias señaladas por el autor; ello expresa el enigmático hecho de que el ser sí mismo, siendo uno, contiene en sí cierta diversidad. La misma memoria causa extrañeza a Agustín por su modo admirable de recoger y guardar elementos tan heterogéneos entre sí; del mismo modo, el entendimiento, cuyo acto de *cogitare* concibe también como recoger o reunir. Como contenido de la memoria están las imágenes de las cosas sensibles, lo que expresa la relación del interior humano con el mundo externo, con las cosas; esta relación está dada por el alma toda, de modo que tales realidades son percibidas y conocidas, pero, también, queridas o no, deseadas o no. De manera especial, está el interior humano en relación con otros seres humanos; la presencia de éstos se deja ver un tanto veladamente en el tratamiento agustiniano, a través de los afectos hacia los amigos y personas queridas, las experiencias compartidas con otros, las creencias que se tiene porque han sido transmitidas o afirmadas por otros; más adelante veremos también la relación con otros en cuanto miembros de una sociedad en una época determinada.

El ser humano como interioridad es también, fundamentalmente, relación con Dios. El Sumo Ser es descubierto por Agustín en la búsqueda del ser sí mismo; es hallado en la memoria, de un modo tal que no es “allí” ni se identifica con el alma humana, mudable y finita; Dios es encontrado como suprema trascendencia del interior humano. Ligada a ello, está la relación entre el entendimiento, que busca y encuentra lo verdadero, y la Verdad; en efecto, para Agustín, como hemos visto, *todo lo verdadero es verdadero por la verdad* (San Agustín *De v. rel.*, XXXIX, 73); donde hay verdades, hay una relación a la verdad, la cual las fundamenta y les da el ser lo que son, con cierta independencia del sujeto que entiende o razona: *tales verdades no son producto del raciocinio, sino hallazgo suyo* (San Agustín *De v. rel.*, XXXIX, 73); la verdad entendida como descubrimiento indica una experiencia de relación entre el sujeto que entiende y algo superior a la mente humana: la verdad.

Finalmente, hemos visto que el ser sí mismo es una síntesis temporal, que se realiza en el tiempo, en una historia vivida, en medio de la trama de los acontecimientos de una biografía. Tanto la memoria -lo que el ser humano ha sido- como la tensión hacia lo futuro -lo que el ser humano espera o aspira a ser- se actualizan en el presente -lo que el ser humano está siendo-, formando parte ineludible de la constitución de su identidad personal. El ser sí mismo existe en una tensión temporal, entre el recuerdo, la atención y la expectación.

Si el ser humano es síntesis y relación, el peligro que le es propio es la destrucción de esa unidad, la escisión de sí, el dispersarse en el *multum*, el derramarse en las cosas; esta es la experiencia de la enajenación, del estar fuera de sí mismo o en extrañamiento de sí, del “caminar hacia abajo” según la interpretación heideggeriana; tal derrumbe interior, no obstante, no es total: siempre queda sostenido por alguna forma velada, aun mínima, de la verdad: *nadie es arrojado de la verdad, que no sea acogido por alguna efigie de la misma* (San Agustín *De v. rel.*, XXXIX, 72).

¿No podríamos considerar que lo hasta aquí hallado tiene gran significación para la configuración de lo que podemos llamar un “suelo antropológico”? Y, ¿no podemos vislumbrar en éste algunas luces para la ética y la educación moral? El diálogo hoy con

¹¹² Es conocida la expresión del filósofo danés: “El yo es una síntesis consciente de infinito y finito que se relaciona consigo misma” (Kierkegaard, S. 1969, p. 43).

este pensador antiguo tiene el mérito de devolvernos la certeza de la propia existencia y situar ésta como la experiencia humana radical. Tras la crítica moderna a la metafísica y las filosofías del sujeto, podemos reencontrar en Agustín al ser del hombre y sus modestas certezas: que existe, que no es aire o agua, que es cuerpo y espíritu o *mens*, esto es, la afirmación de sí mismo como síntesis corporal-espiritual: *No se puede con razón afirmar que se conoce una cosa si se ignora su naturaleza. Por tanto, si la mente se conoce, conoce su esencia, y si está cierta de su existencia, está también cierta de su naturaleza* (San Agustín *De Trin.*, X, X, 16). Nos restituye el “ser sí mismo”, el “interior”, que es el genuino centro de la existencia para cada uno de nosotros; un elemento que acompaña a esta certeza es el hallazgo del amor de sí, de importancia no menor para la constitución del ser sí mismo.

Asimismo, nos muestra como identidad metafísica el carácter de unidad-diversidad, en la síntesis memoria-entendimiento-voluntad, profundizando elementos tales como: la idea de una unidad interior, en que la memoria aparece como auténtica raíz del ser sí mismo, que requiere del entender y del querer para completarse; el contenido de la memoria, en que encuentra imágenes, afecciones, experiencias, creencias, aspiraciones; la importancia de la voluntad incluso en el nivel del conocer, lo cual ofrece una mirada más integral del carácter de la *mens*; el nivel de misterio insondable que es el alma humana¹¹³.

Pero, sin duda, el hallazgo de importancia permanentemente renovada que nos entrega Agustín es el descubrimiento de la interioridad. Él nos llama la atención sobre lo que ha dejado de causar admiración, tal vez por su misma cercanía cotidiana: *a lo que todos los días se desarrolla ante nuestros propios ojos no le damos la menor importancia, no por ser menos digno de admiración, sino por su misma frecuencia... en cuanto empieza a ser corriente la experiencia, desaparece poco a poco el incentivo de la admiración* (San Agustín *Civ. Dei*, XXI, IV, 3); esta indiferencia aumenta tras la modernidad y los prodigios de las obras humanas, especialmente mediante la ciencia y la técnica, volcándose la mirada en lo que el ser humano hace o produce, no en lo que él es. Pero San Agustín declara: lo verdaderamente admirable es el milagro del hombre mismo, el prodigio del hombre interior. Éste es, para cada ser humano, el centro de su propia existencia, el “lugar” íntimo en el que puede encontrarse consigo mismo, el “fondo” profundísimo donde juzga acerca de lo verdadero o lo bueno, donde encuentra certezas, donde ama y experimenta el sufrimiento, donde aspira a la felicidad, donde decide y se mueve a actuar. La confianza en que la verdad habita en su interior; la confianza en que aquí radica también el principio del querer, decidir, actuar, comprometerse y ser fiel a la promesa, devuelve al ser humano un señorío perdido frente al mundo de las cosas y de los poderes externos. Se abre, además, un modo antiguo y siempre nuevo de entender la educación: como un ofrecer los medios para que la persona pueda desarrollar ella misma su proceso interior de descubrimiento de la verdad. El “mundo interior” que cada ser humano es, constituye una señal de la alta dignidad que le ha sido otorgada en medio de los entes.

La idea del ser humano como imagen de Dios renueva también su sentido como fundamento del deber de respeto a la dignidad humana. En sociedades modernas secularizadas, la dignidad y consiguiente inviolabilidad de la persona otorga coherencia a todo el ámbito práctico o moral, pero esa dignidad permanece ella misma en búsqueda de fundamento. ¿Cuál es la razón de que la persona tenga un valor absoluto, de que sea un “fin en sí”? Tal como ha visto Adela Cortina, resultan insuficientes las perspectivas históricas que han encontrado dicha razón en la posesión de diversas facultades o aptitudes: “racionalidad, capacidad de autodeterminación, capacidad de producir bienes materiales,

¹¹³ La idea de una realidad una y diversa podría proyectarse también a la consideración más amplia de la relación entre unidad y aceptación de lo diferente, posible fundamento del diálogo entre seres humanos semejantes y diferentes y, por ende, de la paz.

función simbólica, capacidad de amar, facultad axiológica” (Cortina, A. 2000, p. 263); tales categorías excluyen a algunos seres humanos en ciertas circunstancias o periodos del ciclo vital. El fundamento requiere, entonces, el recurso lógico a una categoría no creada por la razón sino a un dato ofrecido por la revelación: el hombre como *imagen de Dios*; un fundamento teológico como éste puede ofrecer un soporte último si reconoce su carácter de “misterio” y se propone como tal a la comprensión racional¹¹⁴. Esta afirmación contiene un gran potencial pedagógico en el ámbito de la educación para una ciudadanía democrática, pues la ofensa o daño infringido a un ser humano, imagen de Dios, aparece con la fuerza de un mal moral profundo perpetrado contra aquél “en cuya intimidad habita Dios” o “a quien Dios habla”.

La rehabilitación agustiniana del mundo interior es relevante para una época en que, como dice Adela Cortina, urge recuperar la zona de la interioridad humana¹¹⁵; ésta puede ser entendida como el cimiento remoto de la sociedad democrática, en cuanto permite la constitución del sujeto moral. Desde esa interioridad, éste puede descubrir y comprometerse con unos principios universales, estimar valores y fines, evaluar las consecuencias de sus actos, tomar decisiones, reconocer al otro, hacerse responsable de sí mismo, tomar conciencia de la autonomía personal, de su relación con otros seres humanos y con el mundo de los entes en general; en definitiva, el *homo interior* es la auténtica base de la experiencia de la moralidad y del encuentro con otros. Una vida interior debilitada o ausente difícilmente contribuirá al desarrollo moral de la persona; el problema de la recuperación y fortalecimiento de la interioridad atañe “desde dentro” a la ética y la educación moral en sociedades democráticas.

Por último, cabe decir que el regreso a la “interioridad” parece estar siendo exigido por el ser humano hoy, que manifiesta cierta “sed”, cierto anhelo... ¿Se trata de la necesidad de un reencuentro consigo mismo, de interioridad? ¿Es una renovada búsqueda de trascendencia, en definitiva de Dios? En el pensamiento de San Agustín, ambas búsquedas se entrelazan, pues no es posible para el ser humano encontrarse totalmente a sí mismo si no llega a encontrar a Dios dentro de sí mismo.

¹¹⁴ Adela Cortina muestra la necesaria inserción de esta noción de “imagen y semejanza de Dios” proveniente de la fe en el ámbito práctico: “la racionalidad no estriba en comprender todo lo real, sino en establecer su coherencia mediante las categorías adecuadas. Lo racional y coherente es insertar en el sistema cuantas categorías sean precisas para justificar los datos, atribuyendo la categoría de ‘misterio’ a aquellos datos que proceden de fuentes no racionales y exceden la capacidad humana de comprensión. Una vez aplicada la categoría de ‘misterio’, lo coherente es aceptarlo como tal, recurriendo, para su posible penetración, al autor de la revelación del dato. En nuestro caso lo racional es indicar que el sistema práctico precisa contar con la categoría ‘imagen de Dios’, aunque sea impenetrable para la razón.” (Cortina, A. 2000, pp. 266s.)

¹¹⁵ Cortina ve que hoy el ser humano tiene “la necesidad de adentrarse en la vida interior, la urgencia de recuperar ese interno ‘sí mismo’ desde el que es posible entrar en diálogo con otros. Porque no hay ‘yo’ sin ‘tú’, pero tampoco acaba habiendo ‘tú’ sin ‘yo’, en esta existencia nuestra volcada hacia la exterioridad.” (Cortina, A. 2001, p. 179).

3. Fin, temporalidad y felicidad

Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te
(San Agustín Conf., I, I, 1)

3.1. Fines y bienes

San Agustín, como autor antiguo y cristiano, se inscribe dentro de lo que se ha llamado el pensamiento teleológico, el cual entiende que cada cosa tiende a un *finis* o *télos*, de acuerdo a su naturaleza. También el ser humano tiene un fin hacia el cual se dirige, que constituye su bien, su plenitud y, en cuanto viviente racional, su felicidad.

En la visión de Agustín, el espíritu humano, a través de la memoria y la inteligencia, tiene conocimiento de muchas cosas; la voluntad humana se dirige a ellas movida por el deseo de aquello que le produce gozo. Éste es definido como el descanso con placer que hace la voluntad en algo conocido; Agustín añade que la voluntad experimenta este gozo *como buscándose a sí misma* (San Agustín *De Trin.*, X, X, 13), en cuanto es su propio placer el que busca en las cosas. Aquello que da gozo a la voluntad pasa a ser un fin deseado por ésta; además, la voluntad se dirige a algunas cosas como medios para alcanzar ese gozo. Así, distingue entre el gozo (*frui*) y el uso (*uti*) de las cosas que nos sirven como medio para ese gozo; tanto lo que se busca directamente por el gozo que otorga como lo buscado por su utilidad, pasa a ser un fin o bien al cual se adhiere la voluntad ¹¹⁶.

Entre los bienes, veremos que destacará la distinción entre bienes temporales y bienes eternos. En cuanto a los primeros, Dios los da al ser humano en el mismo momento de crearlo; después de la caída, le conserva muchos de ellos, entre los que San Agustín destaca primeramente dos: *en el bien original (hay dos cosas): la propagación y la conformación* (San Agustín *Civ. Dei*, XXII, XXIV, 1). La primera se refiere a la fecundidad o facultad generadora de otros seres humanos, por la cual puede cumplir el mandato divino de multiplicarse y llenar la tierra con su descendencia. La segunda (*conformatio*), alude al mismo tiempo a su estatuto ontológico como ser racional -cuerpo, alma, entendimiento, voluntad, vocación de verdad, aspiración a la felicidad, etc.- y a la tarea de ajustar permanentemente todo su ser constitutivo al plan o finalidad que Dios le ha dado.

San Agustín enumera los bienes con que Dios ha dotado al ser humano: el prodigio admirable que constituye el ser animado, la unión del alma incorpórea y el cuerpo; la mente humana, que por la educación y el desarrollo, puede hacerse capaz de la ciencia, hábil para percibir la verdad y el amor al bien, capaz de gustar la sabiduría y de adornarse con las virtudes; mediante estas últimas, la posibilidad de luchar y superar errores y vicios y llegar a la felicidad; el ingenio humano y su capacidad de descubrir, aprender y practicar diversas artes; entre éstas destaca la palabra y la escritura, como recurso admirable de signos para manifestar y enseñar las ideas, el vasto conocimiento alcanzado sobre las cosas mundanas

¹¹⁶ Cfr. Álvarez T., S. (1988), pp. 345-373.

y la grandeza e ingenio de los filósofos, demostrada aun en la defensa de errores. Además de los bienes provenientes de la mente humana, está el del mismo cuerpo: el orden de los sentidos, funciones, órganos, habilidades motrices que manifiestan su ser hechos al servicio del alma racional; la misma estructura corporal erguida, en que ve Agustín una indicación del elevado destino humano¹¹⁷; la armonía interna y externa del cuerpo, su belleza y la utilidad de sus partes. Son también bienes los que provienen de la belleza y utilidad de otras criaturas y de la naturaleza, en los cuales el ser humano puede encontrar recreo, alimento, salud, materia prima para sus necesidades, condiciones adecuadas para la vida, etc. Igualmente, constituyen bienes aquellos fines buscados especialmente por algunos pueblos, como el engrandecimiento de la patria, la libertad y la gloria, razón de vivir del pueblo romano de los primeros tiempos¹¹⁸.

Una reflexión interesante que encontramos en San Agustín es la afirmación del bien que constituye la propia existencia, amada aunque no se posea la felicidad: *considera en cuanto puedas, cuán gran bien sea la misma existencia* (San Agustín *De lib. arb.*, III, VII, 20). El bien del existir queda de manifiesto en el poderoso instinto vital: *éste es, por así decirlo, el primer y más agudo grito de la naturaleza humana: mirar por sí mismo y huir instintivamente de la muerte; estimarse a sí mismo hasta el punto de desear con fuerte impulso continuar siendo un viviente y apetecer la unión de su alma con su cuerpo* (San Agustín *Civ. Dei*, XIX, IV, 5). La consideración de este bien no excluye a quienes, abrumados por la desgracia, quieren poner fin a su vida suicidándose; lo que éstos desean, reflexiona Agustín, no es la nada, el no ser o el aniquilamiento, sino que desean ser una realidad más perfecta: la quietud o permanencia¹¹⁹. La realidad del suicidio no contradice el bien de la existencia, sino que sólo pone de relieve la fuerza de los males que pueden golpear al ser humano, de manera tal de hacerle *arrancar el instinto natural que nos lleva a evitar la muerte por todos los medios, con todas nuestras fuerzas, con todos nuestros impulsos... y privarse de aquello que le hace hombre* (San Agustín *Civ. Dei*, XIX, IV, 5). Así, el amor a la existencia se expresa claramente en la aversión natural a la muerte, la cual quita la vida, es un mal y no puede considerarse un bien, aunque sea loable tolerarla por conservar o adquirir algún bien: *la muerte, que hace sufrir a los moribundos y les quita la vida, no es buena para nadie* (San Agustín *Civ. Dei*, XIII, VIII).

El valor de la vida humana se expresa también en el mandato “no matarás” que prohíbe el crimen de homicidio, referido tanto a la persona de otro como a la de uno mismo. Respecto al suicidio, San Agustín no acepta ninguna justificación moral de él, pues *quien se mata a sí mismo mata a un hombre* (San Agustín *Civ. Dei*, I, XX) y *es homicida* (San Agustín *Civ. Dei*, I, XVII). Se une, además, al mal de la desesperación de la divina misericordia y la desconfianza en el auxilio de Dios.

Mas, siendo elevadísimo su valor, hay un bien superior a la vida, que es la vida eterna. La experiencia del martirio, en que se entrega la vida por la fe en Cristo, es un ejemplo que demuestra el valor inmenso de la vida precisamente en la renuncia dolorosa a ella por el gozo de un bien más alto: *no era su objetivo la lucha por la vida, sino el desprecio de la vida por el Salvador* (San Agustín *Civ. Dei*, XXII, VI, 1).

Los fines temporales pueden ser llamados justamente bienes verdaderos, aunque subordinados a otros mejores: *bienes son éstos y dones, sin duda, de Dios* (San Agustín *Civ.*

¹¹⁷ Dice San Agustín: *No fue creado el hombre como los animales irracionales que vemos inclinados hacia la tierra; la forma del cuerpo levantada hacia el cielo le exhorta a centrarse en las cosas de arriba.* (San Agustín *Civ. Dei*, XXII, XXIV, 4).

¹¹⁸ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, V, XII, 1.

¹¹⁹ Cfr. San Agustín, *De lib. arb.*, III, VIII, 23.

Dei, XV, IV). Para San Agustín, entre todos ellos, tiene que existir un bien supremo o último, el cual es querido por sí mismo, por el cual se desean todos los demás y al cual se refieren todas las acciones. Toda su indagación filosófica está orientada por la pregunta acerca de este fin o bien supremo de la existencia humana, acerca de lo cual hay gran diversidad de respuestas y escuelas filosóficas. Algunos han considerado que el supremo bien o fin del ser humano le viene del cuerpo, otros del alma, otros de ambos, es decir, de todo el hombre. Otros designan como fines las apetencias naturales del ser humano, las cuales, siguiendo al autor Varrón serían: el placer sensorial, la tranquilidad como ausencia de molestia corporal, ambos a la vez y los principios básicos de la naturaleza, que comprenden la integridad corporal y las dotes del espíritu humano¹²⁰. Otros, como los estoicos, ven el supremo bien del hombre en la virtud. Sin embargo, todas estas concepciones se quedan aún sólo en el hombre¹²¹. San Agustín destaca entre los filósofos el mérito de los platónicos, quienes llegaron a entender que, aunque es inmortal y racional, el alma sólo puede alcanzar la felicidad por la participación de la luz de Dios inmutable, al cual sólo puede unirse un corazón puro y virtuoso en la vida eterna¹²².

Frente a la diversidad de opiniones en relación al bien, San Agustín discute dos afirmaciones: que los bienes y males últimos puedan encontrarse en la existencia temporal y que el ser humano pueda conseguir por sí mismo la felicidad. El bien supremo no puede consistir ni en el placer, ni en la virtud, ni en ambos, porque todos éstos, corporales y espirituales, son bienes amenazados, sujetos a la incertidumbre y a la fluctuación. En efecto, la reflexión sobre las miserias de la existencia terrena, muestra la precariedad de los “bienes primarios de la naturaleza”: el placer acechado por el dolor, el descanso por la preocupación, la salud por la enfermedad; asimismo, los llamados “bienes primarios del espíritu”, tales como el sentido, la inteligencia, el deseo de acción, están puestos en peligro por la pérdida de los sentidos o la locura. También la virtud, que no pertenece a la naturaleza sino que se añade más tarde a través de la educación, es un bien amenazado. La templanza es acechada por el vicio y la constante guerra interior del espíritu contra las apetencias de la carne; la prudencia que discierne entre los bienes y males, por el mal que está en medio de nosotros y que nos induce a errar; la justicia, que busca dar a cada uno lo suyo, por el mismo desorden del alma humana no sometida a Dios; la fortaleza, por males agudos e insoportables¹²³.

El carácter amenazado implica la posibilidad de perder lo que se tiene o el temor de perderlo, lo cual es, para San Agustín, incompatible con la suma felicidad; en efecto, una condición de ésta es la seguridad y confianza de su permanencia¹²⁴. El sumo bien, pues, no puede encontrarse en la existencia temporal y el ser humano no puede conseguir por

¹²⁰ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, XIX, I, 1-2.

¹²¹ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, VIII, VIII. Junto a ellos, dice Agustín, están los bienes extrínsecos, no queridos por sí mismos sino por otro, tales como el honor, la gloria, el dinero.

¹²² Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, X, I, 1.

¹²³ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, XIX, IV, 2-4.

¹²⁴ En esta afirmación radica su principal controversia con la idea del tiempo como eterno retorno de los ciclos cósmicos, en fluir incesante; esto no permitiría la felicidad del alma inmortal, sabiendo que volverá a perderla: *De este juego burlesco no puede escapar el alma inmortal, aunque hubiera conseguido ya la sabiduría: iría sin cesar camino de una falsa felicidad, volviendo sin cesar camino de una verdadera miseria. ¿Cómo se va a dar auténtica felicidad cuando no es segura su eternidad? Porque una de dos: o el alma desconoce su miseria futura, y entonces vive en una lastimosa ignorancia en medio de la verdad, o si la conoce vive roída por su temor en medio de la felicidad.* (San Agustín *Civ. Dei*, XII, XIII, 1).

sí mismo la felicidad. La determinación de dicho bien se relaciona, pues, con el carácter temporal del ser sí mismo.

3.2. Fin último y existencia temporal

No resultará una extrañeza que en un pensamiento cristiano el fin último de la existencia humana sea la vida eterna junto a Dios; pero si se trata de “eternidad”, entonces dicho fin está estrechamente vinculado con el carácter temporal del ser sí mismo. Se trata de un fin con un carácter al mismo tiempo ontológico, en el sentido de una “causa final” de su existencia, e histórico o, más bien, suprahistórico, en el sentido de constituir la consumación de su existencia temporal. Comenzaremos, por ello, con una breve caracterización del tiempo y la eternidad tal como son concebidos por nuestro autor.

Hemos visto que para San Agustín el ser sí mismo se configura temporalmente, en la tensión entre recuerdo, atención y expectación. El presente, único modo del tiempo realmente existente y actualizado en la conciencia, es apenas un punto, un vértice que corre a su desaparición, que tiende a no ser¹²⁵; en términos exactos, no puede hablarse del “presente siglo”, del “presente año”, del “mes presente”, ni siquiera de la “hora presente”; sólo podría decirse “presente” un período de tiempo no susceptible de división en partes pequeñísimas, *el cual, sin embargo, vuela tan rápidamente del futuro al pasado, que no se detiene ni un instante siquiera* (San Agustín *Conf.*, XI, XV, 20). El tiempo presente es apenas un punto de atención *por donde pase al no ser lo que es* (San Agustín *Conf.*, XI, XXVIII, 37).

El carácter pasajero forma parte de la acción humana, la cual es comparada por San Agustín con el recitar un canto: antes de comenzar, la expectación se dirige a todo él; mientras lo ejecuta, va quitando de lo futuro hacia el pasado, que pasa por la atención; finalmente, se consume toda la expectación, cuando terminada toda la acción pasa a la memoria¹²⁶. Lo que acontece con el canto y con cada una de las partes y sílabas que lo componen, dice Agustín, es lo que ocurre con cada acción humana y con la vida total del hombre, de la que forman parte cada una de sus acciones; igualmente, es lo que ocurre con la vida de la humanidad, de la que son partes la vida de todos los hombres.

La fugacidad del presente denota la vertiginosidad del paso del tiempo, en el cual no hay permanencia sino cambio y movimiento que se suceden sin poder existir a la vez¹²⁷. Pero ocurre que la existencia humana es temporal, por tanto, lleva el sello de lo pasajero, de lo inestable; a cada momento, lo futuro está pasando al pasado, en un constante fluir y agotar las “gotas del tiempo”. ¿Será que la existencia humana consiste en este vaciamiento permanente? Si todo el espíritu humano lleva constitutivamente este sello temporal y no puede ser sino en el tiempo, su existir es una constante disolución, una dispersión permanente. ¿Podrá su atención concentrarse en algo fuera del tiempo, otro presente que no se agote a cada momento?

Frente a la temporalidad se encuentra la eternidad; ésta se caracteriza por la estabilidad o ausencia de mutación, la primera por la inestabilidad y mutabilidad sucesiva: *el resplandor de la eternidad, que siempre permanece... los tiempos, que nunca permanecen* (San

¹²⁵ Cfr. San Agustín, *Conf.*, XI, XIV, 17.

¹²⁶ Cfr. San Agustín, *Conf.*, XI, XXVIII, 38.

¹²⁷ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, XI, VI.

Agustín *Conf.*, XI, XI, 13). El carácter fijo y estable de la eternidad hace que en ella nada sea pasajero y que todo esté “presente”: *en la eternidad no pasa nada, sino que todo es presente* (San Agustín *Conf.*, XI, XI, 13). La eternidad es propia del ser de Dios, quien ha creado el tiempo al crear el mundo y las criaturas; por ello la eternidad es también la unidad, el *unum*, Dios, y los tiempos son la variedad de muchas cosas transitorias, *multa*. En Dios no existen años ni días que pasan, sino un solo presente: *Tu hoy es la eternidad* (San Agustín *Conf.*, XI, XIII, 16).

Ahora bien, si el fin del hombre se encuentra en lo temporal, su destino es el constante vaciamiento, el tender a cada momento al no ser, hacia la desaparición. Y así, dirá Agustín, transcurre en gran parte la vida de los hombres, vaciada en lo no permanente e inestable, *divididos en muchas partes por la multitud de cosas* (San Agustín *Conf.*, XI, XXIX, 39), en la dispersión en *multa*, en un agotamiento en medio de muchas cosas temporales, en un desmoronamiento invariable, en el estado de enajenación de sí mismo: *yo me he disipado en los tiempos* (San Agustín *Conf.*, XI, XXIX, 39). Pero, ¿es posible para el espíritu humano salir de esta dispersión y verdadero “desgarramiento interior”, si el eje expectación- atención- memoria forma parte de su misma existencia? ¿No son “muchas cosas” necesarias para la vida, a las cuales el espíritu humano debe estar a cada instante atento? En efecto, debemos a cada momento atender a lo necesario para vivir, comunicarnos con otros, cumplir obligaciones y tareas, resolver diversos asuntos, desplazarnos, etc. Pero este atender del interior humano puede ser, dice San Agustín, de dos maneras diversas: la una, distraído (*distentus*) en las cosas transitorias, la otra extendido (*extentus*), atento a las cosas *que están delante de nosotros* (San Agustín *Conf.*,

XI, XXIX, 39)¹²⁸. Por esto último entiende el esfuerzo y la atención (*intentio*) dirigida a la meta última a que está llamada la existencia. Esta vocación es el centrarse el espíritu en *unum*, Dios: *mis pensamientos, las entrañas íntimas de mi alma, son despedazadas por las tumultuosas variedades, hasta que, purificado y derretido en el fuego de tu amor, sea fundido en ti* (San Agustín *Conf.*, XI, XXIX, 39). El estar atento o extendido hacia lo *unum*, permite al espíritu centrar la dirección de los esfuerzos, para que las muchas cosas en que tiene que estar ocupado no lo distraigan ni aparten de su meta: *No se distiende o dispersa, se extiende hacia delante. Porque la unidad agrupa o centra los esfuerzos, no los dispersa* (San Agustín *Serm.*, 255, 6). San Agustín se pregunta, además, cuánto durará esta tensión temporal del espíritu: *¿Cuánto tiempo hemos de extendernos? Todo el que estemos aquí. En llegando que lleguemos a esa cosa única, cesará la tensión, pues ella recoge* (San Agustín *Serm.*, 255, 6). Entonces, el existir no puede sino mantenerse en esa tensión, pero, previene Agustín, en *extensión*, nunca en *distensión*.

La dialéctica “distensión- extensión”, “dispersión- unidad”, “tiempo- eternidad”, lleva a Agustín a situar el fin de la existencia humana más allá del tiempo, en la eternidad. La felicidad o vida bienaventurada (*vita beata*), tendrá, pues, que ser distinta del gozo (*gaudium*) de los bienes temporales, los cuales se identifican con la inquietud por estar a cada momento volcados hacia el no ser. El *gaudium* de lo cambiante retiene o ata el espíritu humano en el devenir incesante y en la inquietud permanente del deseo (*cupiditas*) expectante de lo que todavía no se tiene, del temor (*metus*) de perder lo que se tiene o de la tristeza (*tristitia*) de haberlo perdido. Ciertamente es inevitable que el tono afectivo propio del interior humano adquiera diversos matices en el transcurrir temporal; así, cuando se recita un canto conocido, *la expectación de las palabras futuras y la memoria de las palabras*

¹²⁸ San Agustín desarrolla esta cuestión basándose en un texto de San Pablo: “Yo, hermanos, no creo haberlo alcanzado todavía. Pero una cosa hago: olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante, corriendo hacia la meta, para alcanzar el premio a que Dios me llama desde lo alto en Cristo Jesús.” (*Carta a los Filipenses* 3, 13-14).

pasadas varía el afecto (San Agustín *Conf.*, XI, XXXI, 41); siguiendo el ejemplo de Agustín, podríamos decir que hay un cierto deseo de que las palabras del canto vayan pasando de la expectación, por la atención hacia el pasado; también puede quedarnos cierta tristeza leve de que un hermoso canto haya terminado. Pero si el contenido del gozo está puesto en lo que deviene y deja de ser, entonces esa variación afectiva queda atrapada en la turbación y el desasosiego propio de lo cambiante, transformándose en lo contrario de la *vita beata*, es decir, en desventura (*miseria*)¹²⁹. Así, si es posible la felicidad, ésta tendrá que consistir en el gozo de lo inmutable, intemporal y eterno, en la quietud y reposo en la eternidad; para San Agustín, éste se identificará con el gozo de Dios, único que puede dar al espíritu humano el reposo que es la felicidad: *nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti* (San Agustín *Conf.*, I, I, 1).

De esta manera, la felicidad requiere que en la existencia temporal el ser humano tienda intencionalmente hacia su fin último, intemporal y eterno, Dios; la felicidad plena sólo puede conquistarse fuera del tiempo, en la eternidad inmutable, que es un gozo que no adviene ni pasa. Pero ello no significa para San Agustín que la existencia temporal carezca de sentido, finalidad o valor; él mismo a menudo se refiere al valor de las *gotas del tiempo* que no quiere malgastar: *me cuestan caras las gotas de tiempo* (San Agustín *Conf.* XI, II, 2); en virtud de ese valor, quiere dirigir cada una de ellas hacia el amor y el conocimiento de Dios: *no quiero que se me vayan en otra cosa las horas que me dejen libres las necesidades* (San Agustín *Conf.* XI, II, 2)¹³⁰.

Para San Agustín, el drama de la existencia humana radica en la gran miseria de un corazón que vive arrojado fuera, en la dispersión del fluir temporal de muchas cosas, incapaz de centrarse en lo único que podría hacerle feliz, con una felicidad inmutable: *pero su corazón revolotea aún sobre los movimientos pretéritos y futuros de las cosas y es aún vano* (San Agustín *Conf.*, XI, XI, 13). Lo que requiere para salir de ese estado de miseria es detenerse para comprender su situación y fijar su intención en la eternidad: *¿Quién podrá detener el corazón del hombre para que se pare y vea cómo, estando fija, dicta los tiempos futuros y pretéritos la eternidad, que no es futura ni pretérita?* (San Agustín *Conf.*, XI, XI, 13).

3.3. Felicidad auténtica

San Agustín tiene por un principio verdadero la afirmación de que *todos absolutamente quieren ser felices* (San Agustín *Conf.*, X, XXI, 31)¹³¹, apoyado en que es posible inferir en ciertos ámbitos la voluntad de otros, con apoyo en nuestra experiencia, gracias a la comunidad de naturaleza entre los seres humanos. Por ello, decir que *todos aman la felicidad y nadie ansía ser desgraciado* (San Agustín *De Trin.*, XIII, III, 6), constituye una certeza que cada uno puede reconocer en el fondo de su misma voluntad, como un anhelo indeclinable de todos los seres humanos. Pese a los diversos sentidos del gozo para cada ser humano, tal anhelo conduce también a una unidad: *aunque uno la alcance por un camino y otro por otro, uno es, sin embargo, el término adonde todos se empeñan por llegar: gozar* (San Agustín *Conf.*, X, XXI, 31). El verdadero gozo es el mismo *unum*, Dios: *la misma*

¹²⁹ Cfr. San Agustín, *De lib. arb.*, I, XIV, 30.

¹³⁰ San Agustín se refiere a las necesidades del cuerpo, de las obligaciones de su estado y del servicio al prójimo.

¹³¹ Cfr. además San Agustín, *De Trin.*, XIII, IV, 7.

vida bienaventurada no es otra cosa que gozar de ti, para ti y por ti; esa es, y no otra (San Agustín *Conf.*, X, XXII, 32). Pero es un hecho, reconoce Agustín, que no todos piensan que la felicidad es el gozo de Dios y persiguen otro gozo, que no es el verdadero; con todo, el espíritu humano no se aleja completamente de cierta imagen de gozo. Se han de buscar, entonces, cuáles son las condiciones de la auténtica felicidad.

En primer lugar, hay que despejar el error de quienes piensan que es feliz el que vive según su querer o agrado. Alaba Agustín la claridad de una sentencia de Cicerón: “Querer lo que no conviene es gran miseria; y es menor desgracia no conseguir lo que ansías que pretender alcanzar lo que no conviene” (San Agustín *De Trin.*, XIII, V, 8). No puede ser feliz, indica Agustín, quien viviendo a su antojo, sin que nadie se lo prohíba o reprenda, vive en el crimen o en la deshonra. La felicidad no radica sólo en obtener lo que se quiere sino en querer lo bueno, es decir, en una voluntad recta o buena, que es un bien de gran valor. Y si no se quiere el bien, está más alejado de la felicidad el que posee el objeto de sus apetencias que quien no lo consigue; por el contrario, próximo está a la felicidad el que quiere bien todo lo que quiere. Por tanto, las primeras dos condiciones se expresan como sigue: *Sólo es feliz el que posee todo lo que desea y no desea nada malo* (San Agustín *De Trin.*, XIII, VI, 9). De este modo, vemos que la concepción agustiniana del fin o felicidad del ser humano, tiene una connotación moral y exige un determinado camino: *el arte del bien vivir y de llegar a la felicidad inmortal, arte que llamamos virtud* (San Agustín *De Trin.*, XXII, XXIV).

En efecto, los bienes “morales” son también necesarios, por lo que es criticable la actitud de quienes se satisfacen con poseer muchos bienes sin cuidar el de la persona misma: *no les da ningún apuro ser ellos mismos malos, entre los bienes que alaban. Incluso llegan a sentir mayor desazón si su casa de campo no es buena, que si no lo es su propia vida, como si el supremo bien del hombre fuera tener todas sus cosas en buen estado, exceptuada la propia persona* (San Agustín *Civ. Dei*, III, I). La felicidad se vincula, pues, con el ejercicio de ciertas virtudes, las cuales constituyen un preciado tesoro. Aunque en la concepción agustiniana las virtudes son sin duda objetivamente buenas, ellas se muestran no tanto como hábitos sino como “virtudes del alma” o disposiciones interiores: *en el alma tienen principio* (San Agustín *De Trin.*, XIV, IX, 12); reconoce, no obstante, que su ejercicio reiterado va forjando una disposición más permanente. La autenticidad de las virtudes está ligada a la intención o finalidad, es decir, a la voluntad. Por ello, pese a que valora las virtudes de los antiguos romanos -por ejemplo, el amor a la gloria de la patria- Agustín considera que ellas son incompletas, por faltar la claridad respecto al bien supremo al que se orientan.

Agustín admite el ordenamiento de las virtudes humanas en las cuatro llamadas “cardinales”: prudencia, fortaleza, templanza y justicia. Las virtudes permiten la honestidad en la vida temporal y hacen merecedor al ser humano de la felicidad sin término¹³². En oposición a la postura de los estoicos, Agustín no cree que la práctica de las virtudes -prudencia, templanza, fortaleza y justicia- implique la felicidad terrena; por el contrario, los males y sufrimientos acechan por igual a los buenos y los malos. Las virtudes humanas no son suficientes para la felicidad última, sino que se completan en la visión agustiniana con la piedad o culto a Dios y las virtudes que se dan en una vida auténticamente religiosa, esto es, fe, esperanza, caridad: *¿cómo encontrar la felicidad donde no había verdadera piedad?* (San Agustín *Civ. Dei*, IV, XXIII, 2). El fin auténtico de toda virtud es el amor de Dios; por tanto, toda virtud tiene que ir ligada a la caridad y la fe. Estas virtudes tienen, primeramente, un carácter gratuito: son un don de Dios con el cual el ser humano colabora, a través de su

¹³² Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, II, XXVIII.

voluntad en el “combate interior” y la petición del auxilio de la gracia divina. La realización de las virtudes “cristianas” tampoco implica la felicidad terrena, pero sí la esperanza en la bienaventuranza final; si no hay salvación, no puede haber felicidad suprema. En definitiva, la concepción de San Agustín es deudora de su teología de la gracia, según la cual el ser humano no puede salvarse por sí mismo, aunque practicase las virtudes; éstas mismas, en su origen, desarrollo y perseverancia requieren el auxilio divino; además, la fe es necesaria para hacer al hombre bueno y feliz y es, como todo bien, un don que Dios hace descender sobre el hombre¹³³.

De esta manera, la felicidad verdadera no es algo que pueda el ser humano conseguir sólo por él mismo, sino que requiere del don gratuito de Dios: *No es dable encontrar bien alguno, particularmente los que hacen al hombre bueno y feliz, si Dios no los hace descender sobre el hombre y los pone a su alcance* (San Agustín *De Trin.*, XIII, VII, 10). Ligado a ello, se encuentra una condición radical que es la inmortalidad del alma y la posibilidad el gozo eterno: *si la vida perenne no fuera patrimonio del hombre, en vano buscaría la bienandanza, pues sin inmortalidad no existe ventura* (San Agustín *De Trin.*, XIII, VII, 10). La argumentación de Agustín comienza con la afirmación de que todos los seres humanos desean vivir felices; ello lleva implícito que desean vivir y que no quieren que la dicha desaparezca; una vida feliz con el temor de perder la dicha no es verdadera felicidad sino inquietud y miseria permanente; por tanto, el que es verdaderamente feliz o desea serlo, quiere ser inmortal. Y no vive feliz quien no posee lo que desea; en conclusión, la vida verdaderamente feliz tiene que ser eterna¹³⁴. Y la misma eternidad se define por la felicidad: *llamamos vida eterna a aquella en que la felicidad no tiene fin* (San Agustín *Civ. Dei*, VI, XII).

Sciacca¹³⁵ subraya que esta relación entre felicidad y eternidad está basada en la concepción metafísica agustiniana del alma creada por Dios y para Dios, a su imagen y semejanza y partícipe de la verdad. Así, el deseo de felicidad es el deseo de un alma creada de tal modo que no puede encontrar la plenitud de sí en el mundo temporal, pues el objeto de su amor trasciende el mundo y el alma misma: *Dios ha creado su naturaleza con un tal grado de bondad, que estar sin Dios le es perjudicial* (San Agustín *Civ. Dei*, XII, I, 3). El alma quiere a Dios; sólo puede recibir cabalmente el don del gozo en Dios en la eternidad.

Llegamos, así, a la expresión de las condiciones de la verdadera felicidad, según San Agustín: son dos los elementos que concurren a la felicidad, objeto legítimo de la naturaleza intelectual: el gozo sin molestia del bien inmutable, que es Dios, y la seguridad sin sombra de duda o error sobre su perseverancia para siempre en ese gozo. En definitiva, la felicidad consiste en la unión con Dios y la desgracia en estar separado de Dios: su felicidad está en unirse al bien inmutable, es decir, al Sumo Ser: Dios; no colma su indigencia más que siendo feliz y nada la puede colmar más que Dios¹³⁶.

Finalmente, es preciso señalar que San Agustín no tiene una concepción abstracta de la felicidad, sino que, basada en la teología cristiana y en las Escrituras, ella se concreta en el fin de los tiempos, con la consumación de la historia, tras el juicio final. Como se ha dicho, el cristianismo otorga un dramatismo único a la existencia humana, pues ésta aparece con la certeza de dos fines posibles: el sumo mal o el sumo bien, la infelicidad o la felicidad eternas. El “fin final” se lleva a cabo en la teología cristiana y agustiniana vía el

¹³³ Cfr. San Agustín, *De Trin.*, XIII, VII, 10.

¹³⁴ Cfr. San Agustín, *De Trin.*, XIII, VIII, 11.

¹³⁵ Cfr. Sciacca, M. F. (1955), p. 477.

¹³⁶ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, XI, XIII; XII, I, 3.

juicio final, el cual consistirá en la diferenciación entre buenos y malos, diferencia que en la vida temporal no vemos totalmente, y en la asignación de premios y castigos; se mostrará de forma evidente la felicidad o desgracia de unos y otros¹³⁷.

El mal supremo o muerte segunda consiste en el dolor y suplicio sin fin de las almas excluidas de la unión con Dios; observa Agustín que este castigo parece desproporcionado e inaceptable a la sensibilidad humana, pero no lo es, si se considera la enormidad del crimen cometido en la primera caída: *cuanto más el hombre disfrutaba de la presencia de Dios, tanto más enorme fue su impiedad al abandonarlo* (San Agustín *Civ. Dei*, XXI, XII).

El bien final o felicidad eterna consistirá en el gozo sin fin de la paz de Dios, en un descanso y reposo eterno en Dios, el cual dice que no sabe explicar, por no haberlo experimentado nunca en los sentidos del cuerpo¹³⁸. Pero sabe que será una felicidad plena, cierta, segura, eterna y profunda: *¡Qué intensa será aquella felicidad, donde no habrá mal alguno, donde no faltará ningún bien, donde toda ocupación será alabar a Dios, que será el todo para todos!* (San Agustín *Civ. Dei*, XXII, XXX, 1). La paz consistirá en una armonía total entre lo creado y Dios, la cual será comprendida por las mentes racionales con gozo y alabanza por la excelencia del artífice; armonía entre el cuerpo y el espíritu, cuyo querer estará plenamente cumplido; no habrá contrariedad interna ni externa; cada uno se contentará con su bien, sin ambicionar otro mayor; todos estarán unidos en una sola voluntad libre; habrá alegría en los gozos eternos, olvido de las culpas y las penas aunque conciencia de la liberación; el deseo humano estará saciado en el único que puede llenar su sed, Dios: *Será meta en nuestros deseos Él mismo, a quien veremos sin fin, amaremos sin hastío, alabaremos sin cansancio* (San Agustín *Civ. Dei*, XXII, XXX, 1). El reposo eterno en Dios es la verdadera felicidad y fin de la existencia humana personal y colectiva, el fin de la historia y del tiempo; San Agustín termina su obra *De civitate Dei* con esta visión del fin: *Allí descansaremos y contemplaremos, contemplaremos y amaremos, amaremos y alabaremos. He aquí lo que habrá al fin, mas sin fin. Pues ¿qué otro puede ser nuestro fin sino llegar al reino que no tiene fin?* (San Agustín *Civ. Dei*, XXII, XXX, 5).

3.4. Metafísica del orden y la unidad

Cuando San Agustín piensa la felicidad del ser humano como reposo en Dios, esta quietud no es sólo pensada negativamente como la ausencia de agitación y cambio propios de lo temporal, sino positivamente, como la consumación o plenitud de lo creado, que descansa en el orden y fin para el cual fue creado. Así, la idea de la felicidad nos lleva al centro de la concepción metafísica agustiniana, en la cual es fundamental la noción de “orden”, presente tanto en sus textos tempranos como en sus escritos de madurez.

En la concepción metafísica de San Agustín, hay un orden según el cual todo ha sido creado, incluido, por supuesto, el hombre. La idea de naturaleza, propia del naturalismo griego, según la cual cada ser tiene su modo o forma propia¹³⁹, es llevada por Agustín a una idea de “orden del ser”, en que todos los seres tienen su lugar: *el orden es la distribución de los seres iguales y diversos, asignándole a cada uno su lugar* (San Agustín *Civ. Dei*, XIX, XIII, 1). El orden coincide con el plan y voluntad divinos, con el pensamiento

¹³⁷ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, XX, XXVII.

¹³⁸ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, XXII, XXIX, 1.

¹³⁹ Cfr. Gilson, É. (2004), p. 299.

de Dios Creador, con lo que llama la “ley eterna”; esta ley, impresa en nuestra alma, es definida por Agustín como *aquella en virtud de la cual es justo que todas las cosas estén perfectísimamente ordenadas* (San Agustín *De lib. arb.*, I, VI, 15).

En todo lo creado luce la nobleza y dignidad de ser hecho según el modelo divino¹⁴⁰; por ello, todo es, considerado en sí mismo, en cuanto creado, bueno. En esta concepción agustiniana convergen la teología cristiana de la creación y la metafísica griega antigua; según esta última, el ser es en sí mismo bueno¹⁴¹. El bien de lo creado se manifiesta en el modo, forma y orden (*modus, species et ordo*) de cada cosa, que son como bienes generales presentes en todo. Por *modus* podemos entender la manera propia y conveniente de ser de cada naturaleza; *species* es la perfección propia de cada naturaleza; *ordo* es el lugar o función de cada cosa en el conjunto de lo creado¹⁴². Cada cosa es en sí misma buena; incluso la privación de bien de una cosa debe ser considerada en relación a otras y al conjunto de lo creado, mostrando allí el orden en el que confluye lo inferior y lo superior: *juzgaba que las (cosas) superiores eran mejores que las inferiores, pero con más sano juicio consideraba que todas juntas eran mejores que solas las superiores* (San Agustín *Conf.*, VII, XIII, 19).

El orden implica la razonabilidad de todos los hechos del mundo, aun aquellos que desconciertan por su irregularidad, por su existencia azarosa o por su particular fealdad; ejemplos de ello son la irregular caída del agua de una vertiente, la caída de las hojas de los árboles, la existencia de animales desagradables. Estas cosas nos admiran, dice Agustín porque ocurren fuera del orden manifiesto de las causas, pero la verdad es que *nada sucede fuera del orden o sin razón* (San Agustín *De ord.*, I, III, 6; I, IV, 11).

La idea del orden implica lo que podríamos llamar una “metafísica de la unidad”, la reunión de lo múltiple, lo disperso y lo contrario en un único plan divino que, en último término, remite a la concepción de herencia plotiniana de Dios como lo Uno. La categoría de unidad es fundamental para entender el ser de las cosas: una es la piedra, uno es el árbol, uno el animal compuesto de diversos miembros y órganos, uno el afecto que une los amigos, uno el sentir que provoca cohesión en la ciudad: *no hay forma ni absolutamente cuerpo alguno desprovisto de cierto vestigio unitario* (San Agustín *De v. rel.*, XXXII, 60). La tendencia a la unión es, por ello mismo, distintiva también de la *ratio*; al analizar (*discernere*), separa y extrae todo elemento extraño; al sintetizar (*connectere*), recoge y enlaza lo fragmentario, lo parcial, lo disociado, para lograr la unidad total: *lo mismo al analizar que al sintetizar, busco la unidad, amo la unidad; mas, cuando analizo, la busco purificada; cuando sintetizo, la quiero íntegra* (San Agustín *De ord.*, II, XVIII, 48).

La tendencia a la unidad se corresponde con la idea de conjunto o totalidad. Una idea muy presente en el pensamiento de Agustín es la conciliación de los elementos o fuerzas contrarias que actúan en el mundo, conformando todos una armonía u orden; en varios lugares pone como ejemplo de ello la oratoria, en la cual sonidos y silencios se unen para constituir el discurso bello: *como con ciertas antítesis, por la combinación de*

¹⁴⁰ Cfr. San Agustín, *De lib. arb.*, III, XV, 42.

¹⁴¹ Pensemos, por ejemplo, en el pensamiento aristotélico, según el cual hay un orden del universo, un cosmos, en el cual todas las cosas tienen su lugar por naturaleza y están coordinadas entre sí. Todo tiene un fin hacia el cual tiende por naturaleza y todos los fines confluyen en un solo fin o Sumo Bien del universo. El orden del ser es el bien y también es el Bien aquel fin hacia el cual todos los elementos de esa unidad tienden. De esta manera, el ser, lo que es, queda “teñido” de bien; la naturaleza de cada cosa es buena y tiende al Sumo Bien, el cual se constituye en principio del ser, que no tiene contrario. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Libro XII, 1075^a10; 1075b.

¹⁴² Cfr. San Agustín, *De nat. boni c. Man.*, III.

cosas contrarias, que en la oratoria agradan tanto, se produce la hermosura universal del mundo (San Agustín *De ord.*, I, VII, 18). Esta idea del orden del conjunto y la armonía de los contrarios tendrá una enorme repercusión en el tratamiento que hará San Agustín del problema del mal y de la historia, los cuales muestran su razón de ser sólo en una visión completa de todo lo que es, que la perspectiva particular no logra divisar: *Si uno permanece como una estatua en el ángulo de un palacio suntuoso, no puede abarcar íntegra la belleza arquitectónica de la obra* (San Agustín *De ord.*, nota 28, p. 811). La perspectiva total no es enteramente accesible al espíritu humano, sino que corresponde a la mirada de Dios; unidad y totalidad conllevan, pues, la categoría del misterio.

Asimismo, el ser humano encuentra su orden en el conjunto de lo creado y, especialmente, en el fin que le es propio; tal como expresa Agustín citando a Varrón, para conocer el fin o bien del ser humano es *necesario saber qué es el hombre mismo* (San Agustín *Civ. Dei*, XIX, III, 1). El ser sí mismo del hombre se devela en el fin para el cual fue creado: la unión eterna con Dios, cuyo amor y conocimiento habrá de buscar incansablemente en la vida temporal.

3.5. Felicidad y filosofía moral hoy

Si trasladamos la idea agustiniana de felicidad a un diálogo con la filosofía moral contemporánea, podemos enmarcarlo en los intentos de rehabilitación de la idea de fin o *télos*, esto es, de la perspectiva teleológica. Algunos pensadores, entre los cuales destaca McIntyre, reconocen que hoy, tras el llamado fracaso del proyecto ilustrado, vuelve a ser necesario otorgar un sentido u orientación a las normas y preceptos morales, y recuperar un marco teleológico para la ética¹⁴³. Ello se debe, principalmente, al hecho de que sólo un *télos* reconocido como propio, moviliza efectivamente la voluntad humana, constituyéndose en un elemento importante para la motivación de la moralidad¹⁴⁴. Una razón también sería y fundamental para rehabilitar la reflexión en torno al fin de la existencia humana y su felicidad, parece ser la necesidad de clarificar el “hacia dónde” ha de ser dirigida la educación moral.

La diferenciación que el autor hace entre medios y fines, entre distintos fines y bienes, su ponderación y el reconocimiento de un fin último, puede contribuir al desarrollo de lo que pensadores de la llamada corriente axiológica, llamaron, en su tiempo, “facultad estimativa”¹⁴⁵, es decir, la capacidad de distinguir “dignidades” de las cosas a las cuales nos adherimos de una manera afectiva. Así, Agustín busca elevar el espíritu humano hacia la admiración de los bienes que rodean la existencia humana, mostrando su grandeza y valor; la importancia de esta consideración no es menor para la filosofía moral hoy, más atenta a innumerables y complejas problemáticas, que a detenerse en la contemplación admirativa de lo bueno; pero, sin esto, permanece incompleta la imagen de la existencia humana. La visualización de los bienes es fundamental para adherir a ellos, y esta adhesión es la que permite una real “humanización” del mundo¹⁴⁶.

¹⁴³ Cfr. MacIntyre, A. (1987), pp. 74ss.

¹⁴⁴ Cfr. Habermas, J. (2005); cfr. además Escribar, A. (2007), p.731.

¹⁴⁵ Cfr. Ortega y Gasset, J. (1964), pp. 315-335.

¹⁴⁶ En un lenguaje diferente, pero que apunta a algo semejante, Adela Cortina expresa que el descubrimiento de valores es fundamental para la humanización del mundo. Un mundo injusto, insolidario, sin libertades, sin belleza ni eficacia, sin sacralidad, no reúne las condiciones para ser habitable humanamente. Cfr. Cortina, A. (1999).

Entre los bienes, sobresale la propia existencia. El amor a ésta aparece en Agustín como constitutiva del ser sí mismo, como el primer e inalienable llamado de la naturaleza. El bien de la vida no se reduce aun cuando ella esté cubierta de males y sufrimientos; éstos sólo testimonian la grandeza del mal que puede cernirse sobre la existencia, pero ella es en sí misma un bien sobre el cual pueden crecer todos los demás. ¿Qué puede significar hoy esta toma de posición fuerte, frente a algunas perspectivas valóricas que niegan el valor de la vida, lo desestiman al ponderarlo con otros o consideran el suicidio como alternativa en situaciones de extremo sufrimiento físico, psicológico o moral? Creemos que contemplar la posición agustiniana puede favorecer una recuperación del sentido y valor de la existencia como gratuidad, como algo dado al ser humano y que es el pilar de realización de todo otro valor. En efecto, sin vida humana no hay virtud, ni conocimiento, ni utilidad, ni gozo, bienes todos que deben ceder su supremacía ante la reina de los bienes temporales que es la existencia.

La reflexión agustiniana sobre los bienes contiene una teoría del apreciar, en la cual se observan tres criterios: lo que la razón juzga como valioso atendiendo a la verdad de las cosas y al orden de la naturaleza, lo que dicta la necesidad y lo que dicta el deseo¹⁴⁷. Así, la razón piensa lo que cada cosa vale por sí misma en el orden natural; la primera distinción que hace es la distancia radical entre el Creador y las criaturas; entre éstas, el orden natural antepone lo viviente a lo no viviente, los seres que poseen la capacidad de engendrar y apetecer a los que no, entre los seres con sensibilidad se anteponen los dotados de inteligencia a los que no, entre los dotados de inteligencia se anteponen los inmortales a los mortales; también distingue la razón la *tan alta dignidad de la naturaleza humana* (San Agustín *Civ. Dei*, XI, XVI). Además del criterio de la razón está la necesidad, que busca la utilidad o provecho según los propios intereses, y el placer, que busca lo que agrada a los sentidos del cuerpo. Estos se combinan y ponderan al apreciar, de manera que por su utilidad o por el deleite que proporcionan, es posible preferir algo inferior en el orden natural: por ejemplo, preferimos un trozo de pan a un grupo de roedores.

Un elemento importante del apreciar es la consideración del carácter amenazado de los bienes temporales, el cual muestra la idea de enajenación de sí desde un nuevo punto de vista. Si la atención del espíritu humano se sitúa en lo que está incesantemente pasando al no ser, entonces vive en un permanente vaciamiento de sí mismo, en un descentramiento y fragmentación del ser personal; éste puede manifestarse de diversas maneras, tales como: una búsqueda extrema de autoafirmación de sí mediante el máximo placer individual, una necesidad de asirse pragmáticamente al éxito desentendiéndose de otros fines, una “vida intrascendente” que se deja llevar por el devenir temporal¹⁴⁸. Frente a ello, San Agustín muestra que el centro del espíritu humano está en el interior de sí, pero más allá de sí mismo, en un fin trascendente que es la vida en Dios; si el espíritu se sitúa en esta perspectiva “de eternidad”, a la manera de un espejo, recobra la visión del valor de la propia existencia temporal. Esta tiene una duración limitada, en que son “caras las gotas del tiempo”. El dramatismo propio de la cosmovisión cristiana de la vida terrena, como espacio de tiempo en que se juega la felicidad o la infelicidad eterna, puede ser significativo como un llamado a tomar en serio la existencia y la propia vocación humana.

La vocación a la felicidad nos habla de una alta dignidad del hombre, que no está llamado únicamente a poseer unos bienes determinados ni a ejecutar unas actividades

¹⁴⁷ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, XI, XVI.

¹⁴⁸ Jesús Conill se refiere a algunos de estos fenómenos como resultados del nihilismo moderno. Cfr. Conill, J. (1991), pp.

específicas; la finalidad del ser sí mismo no se agota en unos fines parciales, por muy buenos que ellos sean, ni en ciertos modos de vida. En efecto, dice San Agustín siguiendo a Varrón, el bien supremo que hace feliz al hombre no depende de asumir un género de vida u otro: ni la contemplación e investigación de la verdad, ni los quehaceres de la vida pública ni la combinación de ambos, son garantía de la felicidad: *muchos pueden vivir en cualquiera de estos géneros de vida y equivocarse con relación a la tendencia hacia el bien definitivo* (San Agustín *Civ. Dei*, XIX, II). La gran dignidad humana se manifiesta en la inmensidad del único fin que puede hacerle feliz: *en el orden de las cosas creadas, la naturaleza racional es un bien tan excelente, que ningún otro bien puede hacerla dichosa, sino Dios* (San Agustín *De nat. boni c. Man.*, VII).

Resulta inevitable que la vida humana se consume pasando del futuro al pasado vertiginosamente, en incesante tensión temporal, pero, ¿da lo mismo hacia dónde dirige el espíritu su atención? ¿Es lo propio del humano vaciarse en lo que pasa o, siguiendo a Agustín, la búsqueda de plenitud del ser sí mismo exige fijar la mirada en lo que no pasa y no se puede perder? Sin duda, esta reflexión permite una profundización en el conocimiento de sí, en el aspecto temporal de la vida interior y en el significado de la inquietud y el reposo del espíritu, ofreciendo una base para una orientación existencial básica del ser sí mismo¹⁴⁹.

La idea tan incuestionable para los antiguos de la universal búsqueda de la felicidad, puede ser hoy puesta en entredicho y resulta para algunos al menos problemática. El pensamiento agustiniano ofrece a la existencia humana recuperar el anhelo del fin supremo que es la felicidad, basándose en la común naturaleza humana, que permite tener por universal el deseo más profundo del espíritu. Ello es de vital importancia moral y existencial, pues sin el horizonte de la felicidad, se pierde de vista la perspectiva de los gozos particulares y temporales y la estimación de éstos; igualmente, se confunde el ser feliz con vivir según el propio querer, lo cual aparece como una concepción estrechísima de la felicidad.

La idea de la felicidad eterna en Dios abre al espíritu humano el camino del señorío de sí mismo, pues le permite no quedar atado al temor de lo que se puede perder y al deseo de lo que no se tiene. En este sentido, temor y deseo dejan de ser los “amos” del ser humano; ello invalida también que la exención del dolor y el placer sean las únicas cosas deseables como fines, como plantean algunos autores utilitaristas modernos¹⁵⁰. En el interior del ser sí mismo, se encuentra la capacidad de desprenderse en cierta medida de éstos, y elegir fines superiores, como la verdad y el bien. Dicho señorío es garante de la paz y serenidad del espíritu, bien hoy de los más amenazados, y en el que consiste finalmente el bien supremo; por ello considera Agustín el bien que significa mantenerse *en una búsqueda anhelante y cada vez más ardiente de aquella seguridad, donde la paz llega a su plenitud y se mantiene lejos de todo riesgo* (San Agustín *Civ. Dei*, XIX, X). Esta paz se fortalece con el hecho de que la idea de felicidad va acompañada en Agustín de la confianza en la posibilidad de su realización, confianza que favorece, además, la motivación moral¹⁵¹.

¹⁴⁹ Habermas ha planteado la necesidad de repensar que cierta orientación existencial forma parte de la tarea de la filosofía hoy, contribuyendo a la construcción de una autocomprensión general del ser sí mismo. Cfr. Habermas, Jürgen (2002).

¹⁵⁰ Cfr. Stuart Mill, J. (2002), p. 50.

¹⁵¹ La potencia motivadora para la moralidad de la idea de realización de la felicidad ha sido desarrollada en la modernidad por Kant, quien, entendiendo la felicidad como satisfacción de todas nuestras inclinaciones, ve que esta idea otorga a la razón práctica la esperanza de participar en ella, al comportarse la persona como alguien digno de ser feliz. Dios y la vida futura que esperamos, donde se desarrollará el ideal del bien supremo, son dos supuestos que ayudan a la obligatoriedad de la ley moral, sirviendo de “resortes

La metafísica agustiniana del orden unitario y la totalidad responde a un anhelo profundo e inevitable del corazón y de la razón humana: la necesidad de una visión íntegra de sí mismo y de todo lo que es. Podríamos decir que la configuración de lo existente en unidad e integridad es una actitud racional propia del ser sí mismo¹⁵²; pero ello no conlleva en Agustín la negación de la diversidad y la oposición, sino que éstas encuentran su reconocimiento y su conciliación. Orden, unidad, contrarios y totalidad son ideas metafísicas que, en el caso de Agustín, además se abren a la fe; la aceptación de este punto de vista metafísico para la comprensión del ser sí mismo y del mundo, abre el espíritu humano a la categoría de misterio, el cual constituye una dimensión irrenunciable de la existencia humana que urge recuperar¹⁵³. La pregunta por la felicidad auténtica favorece, por último, el señorío de la interioridad humana sobre los modos propios del *gaudium* que muestran siempre su precariedad; la filosofía agustiniana es un llamado a mantener viva esa pregunta, ese llamado que trasciende al ser humano y le da su alta dignidad.

del propósito y de la práctica”; el bien pleno de la razón requiere a la vez la moralidad, el hacerse digno de ser feliz, y la felicidad, o la confianza en participar de ésta, si se ha tenido un comportamiento acorde a tal dignidad. Cfr. Kant, Immanuel (1978), A 813- B 841.

¹⁵² En su tiempo, Ortega ha expresado esta tendencia como una actitud espontánea de la mente en la vida, un “apetito de universo” que es también la raíz de la filosofía: “Confusa o claramente, al vivir vivimos hacia un mundo en derredor que sentimos o presentimos completo.”; “De aquí que sea al hombre materialmente imposible, por una forzosidad psicológica, renunciar a poseer una noción completa del mundo, una idea integral del Universo.” (Ortega y Gasset, J. 1996, p. 28).

¹⁵³ Adela Cortina se refiere a la urgencia para la existencia del hombre contemporáneo del rescate del misterio y de la vida interior. Cfr. Cortina, A. 2001, p. 181.

4. Experiencia del mal y supremacía del bien

Non noveram malum nos esse nisi privationem boni
(San Agustín Conf., III, VII, 12)

4.1. Problema del mal y naturaleza del bien

Puede decirse que este problema está en el centro del pensamiento de San Agustín, para quien la existencia del mal físico, metafísico y moral fue un motivo de inquietante y constante indagación a lo largo de toda su vida y obra¹⁵⁴. Su perspectiva del problema, aunque nueva, es deudora de su discusión con el maniqueísmo, su encuentro con el neoplatonismo y su visión cristiana.

En su obra *De la naturaleza del bien*, San Agustín se refiere extensamente a las impías blasfemias de los maniqueos, que enseñan que hay dos naturalezas: una buena, a la cual llaman Dios, y otra mala, que Dios no ha creado (San Agustín *De nat. boni c. Man.*, XLI). Ambas naturalezas habrían permanecido en paz durante un tiempo, en el reino de la Luz y de las Tinieblas, respectivamente; pero los habitantes de éste llegaron a conocer la dicha del reino de la luz, comenzando una guerra para mezclarse con ellos. Dios venció lanzando parte de su sustancia divina, la que fue devorada por la gente de las tinieblas; así, partículas de luz quedaron aprisionadas en la materia, en el reino de las Tinieblas y deben ser constantemente liberadas, mediante la comida y bebida de los elegidos y el curso del sol y de la luna. De esta forma, los vencidos fueron mejorados y una parte de Dios quedó en la miseria, sin nunca poder ser enteramente liberada¹⁵⁵. En la perspectiva maniquea, el mal aparece como un principio substancial opuesto al bien. Frente a ello, Agustín observa que el principio al cual los maniqueos llaman mal no puede ser absolutamente malo, pues según su “fábula”, da muestra de poseer diversos bienes: vida, poder, memoria, inteligencia, sentimiento, luz, paz, etc.; asimismo, el principio que ellos llaman Dios, contiene males: muerte, enfermedad, olvido, perturbación, dolor, iniquidad, guerra, etc. Agustín considera inaceptables otros elementos de esta doctrina, tales como: la mezcla del mal con la naturaleza divina, la cual sufre corrupción, hallándose oprimida, mancillada y con necesidad de purificación; que existan almas formadas de la misma naturaleza de Dios; que la naturaleza divina se encuentre mezclada en todas las cosas¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Efectivamente, la reflexión sobre el mal atraviesa todo el desarrollo de la obra agustiniana. *De natura boni. Contra manichaeos* -escrita en el año 405 en controversia con el maniqueísmo, secta a la que perteneció durante su juventud y a la que conoció muy bien- constituye una síntesis de su filosofía acerca de la naturaleza del bien y del mal y la superioridad ontológica del primero sobre el segundo; el problema es recurrente y pleno de matices y profundizaciones, tales como la cuestión del mal en la vida personal en *Confessiones* o en la historia de las sociedades en *De civitate Dei*.

¹⁵⁵ Cfr. San Agustín, *De ag. christ.*, IV, 4.

¹⁵⁶ Cfr. San Agustín, *De nat. boni c. Man.*, XLI; XLVII.

El encuentro con el neoplatonismo mostrará a Agustín una nueva perspectiva del problema, en que es fundamental la oposición al materialismo. La idea platónica de Bien da paso en Plotino al Uno, esencia suprema o Divinidad, de la cual procede por “emanación” el mundo; éste posee grados de ser según su proximidad o lejanía al principio del que emana; en el último grado está la materia, que no participa en absoluto en el bien y se identifica con el mal; éste es insuficiencia o disminución de bien que se explica por su alejamiento del Uno y no puede ser concebido sino como ausencia de todo bien¹⁵⁷, “privación de bien y pura carencia”, “penuria total”, indeterminación absoluta, que permite la multiplicidad y la dispersión y es el término final después del cual ya no puede originarse nada más¹⁵⁸. Su existencia se justifica en el orden de lo existente, en el cual las partes incluso desiguales conforman un todo armónico, según una providencia o conformidad de todo con la Inteligencia¹⁵⁹. Hay una “diordinación” según la cual cada cosa considerada individualmente está bien dispuesta y una “coordinación” del conjunto de todas ellas. Éste es como “una estatua grandiosa”, que reúne las anomalías; los conflictos se justifican del mismo modo que en la composición de un drama, los contrastes como los elementos que permiten la armonía, pues “sin contrarios no hay orden cósmico” (Plotino *Enéadas*, II 3, 16, 45). La providencia coordina todo, incluida la libertad humana, y sabiamente sabe sacar bienes de males que hayan sucedido, armonizarlos para el bien del conjunto e incluso enseñar la virtud a través del sufrimiento¹⁶⁰. En estos breves elementos, podemos vislumbrar la enorme influencia que tendrán en Agustín ideas que en cierto sentido puede poner en diálogo con la cosmovisión cristiana, tales como: la incorruptibilidad del bien¹⁶¹, los grados de ser, el mal como privación de bien y la armonía de los contrarios en el orden del conjunto.

En discusión con los maniqueos y atendiendo las posibilidades filosóficas que le abre el platonismo, Agustín construye su reflexión sobre el mal metafísico a partir de una profundización en la naturaleza del bien. Comienza declarando que: *Dios es el supremo e infinito bien, sobre el cual no hay otro* (San Agustín *De nat. boni c. Man.*, I); todas las demás cosas creadas son bienes derivados que tienen en Él su principio, pero que *no son de su misma naturaleza* (San Agustín *De nat. boni c. Man.*, I). Dios es el bien inmutable, eterno e inmortal; toda otra naturaleza, material o inmaterial, espíritu o cuerpo, ha sido creada de la nada y está sometida a la mutabilidad y el cambio; todo bien procede de Dios. Por ello, todo lo creado, considerado en sí mismo, es decir, en cuanto naturaleza, es siempre un bien. Ninguna naturaleza es mala en cuanto tal, sino en cuanto disminuye en ella el bien que tiene; si éste llega a desaparecer por completo, deja de existir esa naturaleza. Tampoco es mala la materia (*hyle*), como pretenden los maniqueos, pues es obra de Dios¹⁶².

¹⁵⁷ Cfr. Plotino, *Enéadas*, III 2, Libro I, 5, 26; I 8, 1, 12.

¹⁵⁸ Cfr. Plotino, *Enéadas*, I 8, 7, 20; I 8, 4, 24; II 4, 16, 20. Cfr. además Giannini, H. (1995), p. 95.

¹⁵⁹ Cfr. Plotino, *Enéadas*, III 2, Libro I, 6, 21.

¹⁶⁰ Cfr. Plotino, *Enéadas*, III 2, 5, 15; III 2, 18, 15. Plotino se refiere también al problema de las suertes inmerecidas, esto es, por qué los buenos reciben males y los malos bienes, problema que será recurrente en San Agustín. La reflexión del filósofo neoplatónico considera tres elementos: que los males pueden redundar en bien para los buenos, que aquellos están integrados en la trama universal aunque sus causas no sean del todo claras y que la muerte no es el final, sino que va seguida de bien para los buenos y de mal para los malos. Cfr. Plotino, *Enéadas* III 2, 8, 27; IV 3, 16. Cfr., además, Plotino (1982), introducción de Jesús Igal, p. 83.

¹⁶¹ Ya Platón expresaba que en oposición al bien está el mal, al cual “no es posible colocar entre los dioses”, es decir, en el mundo inteligible. Cfr. Platón (1996), p. 322.

¹⁶² Cfr. San Agustín, *De nat. boni c. Man.*, XVII-XVIII. Agustín concibe la materia como lo privado de forma, que tiene la capacidad de recibir múltiples formas; constituye un bien tanto la forma como la capacidad de recibirla.

Como hemos visto en el capítulo anterior, el bien de lo creado se manifiesta en su modo propio de ser y en el lugar que ocupa en cuanto naturaleza en el conjunto de lo creado. El mal es concebido como una disminución o corrupción de ese modo de ser o lugar; es la destrucción de una naturaleza. La corrupción misma testimonia el bien que constituye una naturaleza, pues se daña disminuyendo el carácter de bondad en ella; la única naturaleza esencialmente incorruptible, que no puede ser dañada, es Dios¹⁶³.

La armonía del universo no puede ser perturbada: *nada hay de fuera que irrumpa y corrompa el orden que tú le impusiste* (San Agustín *Conf.*, VII, XIII, 19). Al fijarnos en las partes del todo, algunas cosas parecen malas, pero no lo son en cuanto a su cohesión con otros elementos; todo lo creado forma un universo, en que cada cosa encaja en su lugar y tiempo¹⁶⁴, por lo cual no es justo desear que alguna realidad no existiera por resultar desagradable ni apetecer otras cosas mejores; es necesario desear lo creado tal como es: un conjunto armonioso por el cual Dios es digno de alabanza. Si bien en este orden las cosas superiores son mejores que las inferiores, *todas juntas son mejores que solas las superiores* (San Agustín *Conf.* VII, XIII, 19). La bondad superior del conjunto se manifiesta en el relato bíblico de la creación del mundo; siete veces expresa el autor del *Génesis* que Dios vio que lo creado era bueno; la octava, empero, al ver Dios el conjunto de todas las obras creadas ya no dice simplemente “bueno”, sino “muy bueno”: *porque tomadas cada una de por sí, son todas buenas; pero todas ellas juntas son buenas y muy buenas* (San Agustín, *Conf.*, XIII, XXVIII, 43). Del mismo modo ocurre con las partes de un cuerpo, que por separado pueden ser consideradas hermosas, siéndolo mucho más la hermosura del cuerpo completo, compuesta de la conexión ordenadísima entre todas ellas.

El carácter temporal de las cosas también pertenece a este orden universal, de manera que la misma aparición y desaparición de los seres no lo perturba sino que más bien lo expresa; un ejemplo lo constituye un discurso, cuya armonía y belleza resulta de la sucesión de sílabas y sonidos que se producen y desvanecen¹⁶⁵. La justificación última del cambio temporal no puede ser totalmente abarcada o comprendida por la mirada humana, pues remite al misterio de la razón eterna de Dios: *todo lo que comienza a ser y deja de ser, entonces comienza y entonces acaba cuando en la razón eterna, en la que nada empieza ni acaba, se conoce que debió comenzar o debió acabar* (San Agustín *Conf.*, XI, VIII, 10). El cambio de lo temporal encuentra su orden junto a la inmutabilidad de lo eterno, que nada puede perturbar: *lo que no puede ser cambiado no puede cambiarlo nada* (San Agustín *Civ. Dei*, VIII, V).

Como hemos señalado, constituye una herencia del pensamiento griego antiguo el supuesto metafísico de que lo que es, en cuanto es, es un bien. Agustín recoge esta idea y la desarrolla en el marco de la visión cristiana de todo lo creado como obra de Dios, Sumo Bien. Es de sobra conocida la explicación agustiniana: si las cosas se corrompen, manifiestan que hay un bien en ellas susceptible de ser dañado; luego, lo que se corrompe es privado de algún bien, aunque no de todo bien, pues entonces ya no existiría, quedaría reducido a la nada; en tanto son, las cosas son buenas; el mal no es sustancia, pues si lo fuera sería un bien; el nombre “mal” no designa sino la privación del bien¹⁶⁶. Esta argumentación es una consecuencia lógica del supuesto metafísico señalado, de la bondad de todo lo creado por Dios, que a San Agustín le preocupa afirmar sólidamente contra

¹⁶³ Cfr. San Agustín, *De nat. boni c. Man.*, VI.

¹⁶⁴ Cfr. San Agustín, *Conf.*, VII, XV, 21.

¹⁶⁵ Cfr. San Agustín, *De nat. boni c. Man.*, VIII.

¹⁶⁶ Cfr. San Agustín, *Conf.*, VII, XII, 18; *Civ. Dei*, XI, XXII.

la visión maniquea de los dos principios, bien y mal. A Dios, que es la esencia suprema, no puede oponerse otra contraria, excepto lo que no existe: *al ser se opone el no-ser. A Dios, esencia suprema y autor de todas las esencias, cualesquiera sean ellas, no se opone ninguna esencia* (San Agustín *Civ. Dei*, XII, II). No puede haber, pues, una esencia del mal, el mal como sustancia; no obstante, la realidad denuncia la presencia de males, como la enfermedad y la muerte, entre otros¹⁶⁷. Y si éstos no pueden ser sino contrarios a Dios, pues *el vicio es contrario a Dios, como lo es el mal al bien* (San Agustín *Civ. Dei*, XII, III), ¿cómo se explican? Aquí se abre una problemática honda en las entrañas del pensamiento agustiniano y de la metafísica cristiana; la solución de Agustín se relaciona con el origen del mal moral.

4.2. ¿Cómo entró el mal en el mundo?

El ser humano tiene experiencia real del mal, el cual puede diferenciarse, según Agustín, entre el mal que se sufre y el mal que se hace¹⁶⁸. Desoladora es la contemplación de los males que puede obrar el hombre:

el amor de tantas cosas inútiles y nocivas, del cual proceden las punzantes preocupaciones, las inquietudes, tristezas, temores, gozos insensatos, discordias, altercados, guerras, enojos, enemistades, engaños, la adulación, el fraude, el hurto, rapiña, perfidia, soberbia, ambición, envidia, homicidios, parricidios, crueldad, maldad, lujuria, petulancia, desvergüenza, fornicaciones, adulterios, incestos y toda serie de estupro de ambos sexos contra la naturaleza, que sería torpe citar, los sacrilegios, las herejías, blasfemias, perjuros, opresiones de inocentes, calumnias, asechanzas, prevaricaciones, falsos testimonios, juicios injustos, violencias, latrocinios, y todo el cúmulo de males semejantes que no vienen ahora a la mente, pero que no se alejan de los hombres a través de esta vida (San Agustín Civ. Dei, XXII, XXII, 1).

No menos desoladora resulta la enumeración de los males padecidos, algunos de los cuales transcribimos, porque como dice el mismo Agustín, resulta muy difícil expresar con palabras y comprender con el pensamiento el número y gravedad de males que agitan al género humano:

¿Cuál no es el miedo y las calamidades que tienen su origen en las orfandades y en los duelos, en los daños y condenas, en las decepciones y trampas de los hombres, en las falsas sospechas, en todos los crímenes violentos y tropelías de los demás? En realidad, de ellos proceden con frecuencia el pillaje y el cautiverio, las prisiones y las cárceles, los destierros y las torturas, las mutilaciones y la privación de los sentidos, la opresión del cuerpo para saciar la lujuria del opresor y otra serie de horrendas fechorías. ¿Qué males no se sufren por los innumerables accidentes externos, tan terribles para el cuerpo; por

¹⁶⁷ La presencia de esta realidad es elocuente, como ha expresado Giannini: “Contra la firme convicción greco-cristiana de que todas las cosas tienden al bien, siempre han representado un contrargumento demoleedor los desastres de la naturaleza, la decrepitud de la vida, la muerte; en fin, la realidad del mal que se sufre.” (Giannini, H. 2007, p. 41).

¹⁶⁸ Cfr. San Agustín, *De lib. arb.*, I, I, 1.

los calores y los fríos; por las tempestades, lluvias, inundaciones, relámpagos y truenos, rayos y granizo, movimientos y resquebrajamientos de tierras, derrumbamientos opresores, tropiezos,... envenenamientos de las frutas, las aguas, los aires y las bestias, las molestas y aún mortíferas mordeduras de las fieras...¿Qué contrariedades no sufren los navegantes y los caminantes?... Los campesinos, y todos los hombres, ¿no temen muchos y grandes accidentes para los frutos de los campos de parte del cielo, de la tierra y de los animales nocivos?...Por lo que se refiere al cuerpo, son tantas las enfermedades que lo aquejan... (San Agustín Civ. Dei, XXII, XXII, 3).

Entre los males padecidos por el hombre, ocupa un lugar destacado la muerte, que consiste en la separación del alma y el cuerpo. Ésta es como un doloroso desgarramiento de lo que por naturaleza está unido, por lo cual hay una aversión natural a la muerte: *la misma fuerza que desgarró lo que había estado unido y como entrelazado en el ser viviente, produce, mientras se prolonga su acción, una sensación dura y contra la naturaleza, hasta perder toda la sensibilidad que existía por la unión del alma y la carne.* (San Agustín Civ. Dei, XIII, VI).

La experiencia del mal es, pues, parte de la existencia humana. Mas, ¿cómo es posible esta experiencia, si todo lo creado es por naturaleza bueno, obra de Dios, Sumo Bien? ¿Cómo ha entrado el mal en el mundo o cómo lo bueno ha podido ser privado de parte de su bondad? Para Agustín, que Dios, Sumo Bien, sea principio del mal es una incoherencia metafísica, además de ser una blasfemia; tiene, pues, que existir un principio creado, distinto de Dios, que permita la entrada del mal y ese principio es la voluntad del ser racional.

El mal se asoma al mundo mediante la transgresión originaria de la voluntad creada, primero la del ángel caído, luego la del hombre. Las criaturas racionales, ángeles y humanos, aventajan a toda criatura por la dignidad de su naturaleza, dada por el fin para el que fueron creadas: unirse al sumo bien, Dios, único que puede colmarla y darle felicidad; tal excelencia se muestra también en la libertad, es decir, en el poder permanecer o no en esa unión, según su querer¹⁶⁹. De esta manera, *la causa de la felicidad de los ángeles buenos está en su adhesión al Ser supremo* (San Agustín Civ. Dei, XII, VI); pero el ángel caído, el Diablo o Demonio, prefirió otro bien que el sumo bien, se prefirió a sí mismo, prefirió la criatura al Creador: *el origen de la desdicha de los ángeles malos es el estar separados de este supremo Ser y orientados hacia sí mismos, seres limitados* (San Agustín Civ. Dei, XII, VI); siendo creado para gozar del sumo Ser, quiso ser él mismo en grado supremo, logrando sólo una disminución de su ser; ésta es *la primera deficiencia, la primera indigencia* (San Agustín Civ. Dei, XII, VI). La defección de la mala voluntad consiste en el volverse de lo superior a lo inferior: *cuando la voluntad abandona lo superior y se vuelve hacia las cosas inferiores, se hace mala* (San Agustín Civ. Dei, XII, VI); ello no indica que es malo aquello hacia lo que se vuelve, sino que es malo el hecho de volverse. Así, no permaneció en esa unión, por su mala voluntad, dando origen al mal. La pregunta consiguiente es: *¿cuál es la causa de la primera voluntad mala?* (San Agustín Civ. Dei, XII, VI).

Intentando despejar esta cuestión, ve Agustín que la causa puede estar o en el hombre mismo, o en algún otro o en la nada¹⁷⁰. En un primer sentido, *si está en la nada, no existe ninguna causa* (San Agustín De div. quaest. 83, 4); pero si por aquélla se entiende que el hombre fue hecho de la nada, encuentra una relación entre la defección de la voluntad y el hecho de que la naturaleza racional ha sido creada *ex nihilo*, no del ser divino; una cosa es

¹⁶⁹ Cfr. San Agustín, *De nat. boni c. Man.*, VII.

¹⁷⁰ Cfr. San Agustín, *De div. quaest. 83, 4.*

ser creado *por Dios* y otra sería ser creado *de Dios*, esto es, de su misma naturaleza. Todo lo creado encierra algún bien porque fue creado por Dios, pero no es un bien inmutable, porque fue sacado de la nada: *el ser naturaleza le viene de Dios, que la hizo; pero el apartarse de lo que es le viene de haber sido hecha de la nada* (San Agustín *Civ. Dei*, XIV, XIII); la justificación de la defectibilidad de las criaturas es su limitación ontológica y su mutabilidad, que se opone a la perfección plena de Dios, quien no puede apartarse de sí mismo, Sumo Bien¹⁷¹. Agustín añade: *sería una audacia sacrílega igualar a Dios con la nada, haciendo que lo que procede de Dios sea como lo que procede de la nada* (San Agustín *De nat. boni c. Man.*, X). Mas ello implica que la causa está nuevamente en el hombre, *porque su cuasi-materia es la nada* (San Agustín *De div. quaest.* 83, 4).

Si la causa está en otro, podría ser en Dios, en otro hombre o en algo que no sea Dios ni hombre. No puede ser Dios, que es la causa del bien y el Sumo Bien¹⁷²; si es un hombre, se vuelve al inicio de la pregunta: cómo se hizo mala su voluntad; si es otra cosa, *un no sé qué, que no sea ni Dios ni hombre* (San Agustín *De div. quaest.* 83, 4), podría ser por la fuerza o por la seducción. Por la fuerza no es posible, pues Dios creó al hombre con la perfección de que si él quisiera permanecer perfecto nadie se lo podría impedir y nada es más fuerte que Dios; queda la posibilidad de una voluntad “seducida”. Pero ni siquiera el hecho de la “seducción” contradice la idea de la voluntad como causa del mal: *porque la seducción no obliga al que no quiere, la causa de su perversión vuelve a la misma voluntad del hombre, ya sea pervertido con o sin un seductor* (San Agustín *De div. quaest.* 83, 21).

En definitiva, respecto al origen de la defección de la voluntad, San Agustín advierte: que nadie se empeñe en buscar una causa eficiente de la mala voluntad. No es eficiente la causa, sino deficiente, puesto que la mala voluntad no es una eficiencia, sino una deficiencia (San Agustín *Civ. Dei*, XII, VII). El intento de encontrar la causa de esta defección primera es semejante a querer ver las tinieblas u oír el silencio, lo cual conocemos por la privación de sensación cuando falta la luz o el sonido; es un conocer “ignorando” -asumiendo la dificultad de este lenguaje-, conocer no la percepción sino la privación; del mismo modo, conocemos el mal en cuanto carencia de un bien, pues ¿quién conoce los pecados? (San Agustín *Civ. Dei*, XII, VII). No se puede conocer la defección sino negativamente y no hay una causa eficiente en la voluntad mala que tenga naturaleza o esencia; en la voluntad comienza el mal de los espíritus mudables, mal que disminuye el bien de la naturaleza; la causa de la defección de la voluntad es ella misma una defección en sí. El límite de la serie de preguntas sobre la causa de la mala voluntad está dado, además, por el mismo carácter de ésta; pues si la causa de la voluntad es ella misma, entonces es la causa última; pero si no lo es, entonces la voluntad no sería responsable ni mala¹⁷³. Asumiendo la oscuridad de la cuestión, Agustín pide: que nadie busque saber de mí lo que yo sé que no sé, excepto, tal vez, el aprender a ignorar lo que es preciso saber que no se puede saber (San Agustín *Civ. Dei*, XII, VII).

A la caída de la criatura angélica sigue la caída del hombre. A partir de ella, San Agustín hace una “fenomenología” de la experiencia del mal de la voluntad, el cual es, ante todo, un movimiento de la interioridad humana: *comenzaron a ser malos en el interior* (San Agustín *Civ. Dei*, XIV, XIII, 1). Al mal cometido abiertamente le precede siempre el mal escondido en el interior humano, en el cual se juega a cada instante la moralidad; toda obra mala es precedida por una voluntad mala. Ahora bien, el principio de la mala voluntad es la soberbia,

¹⁷¹ Cfr. San Agustín *Civ. Dei*, XIV, nota 22, p. 970; cfr. además San Agustín, *De v. rel.*, XVIII, 35.

¹⁷² Cfr. San Agustín, *De div. quaest.* 83, 21.

¹⁷³ Cfr. San Agustín, *De div. quaest.* 83, 4.

definida por Agustín como el *apetito de un perverso encumbramiento*, el cual consiste en: *dejar el principio al que el espíritu debe estar unido y hacerse y ser, en cierto modo, principio para sí mismo interior* (San Agustín *Civ. Dei*, XIV, XIII, 1). La voluntad creada es voluntad unida, ligada a su Hacedor; esta sujeción permanece ordenada mediante la obediencia, lo que se expresa en el relato bíblico de la caída de los primeros padres del género humano, Adán y Eva. Dios había dado al hombre y la mujer, sus criaturas, un mandato fácil de comprender y cumplir: “del árbol del conocimiento del bien y del mal no comeréis”; no era el alimento el malo, porque Dios no podía poner un mal en un lugar de felicidad tan grande; lo que verdaderamente recomendó mediante éste, dice Agustín, fue la obediencia, que es *la madre y tutora de todas las virtudes* (San Agustín *Civ. Dei*, XIV, XII); así, el significado más propio del mandato es la relación de ligazón entre la criatura y su Creador: *esa criatura fue creada en tal condición que le es ventajoso estar sometida, y perjudicial el hacer su propia voluntad en lugar de la de su creador* (San Agustín *Civ. Dei*, XIV, XII).

Obedecer es una forma de *obligatio*, esto es, del estar ligado a una voluntad distinta de la propia; es un ajustarse, un conformarse (*conformatio*) con esa voluntad, dejarse conducir por ésta, transitar en la dirección y dentro de los límites que ésta señala; esta unión de sujeción, señala Agustín, es la que conviene ordenadamente a la criatura que tiene un ser derivado. Así como en el nivel del conocimiento, la razón no puede ser luz para sí misma sino que es iluminada, así también la voluntad recibe un marco, un molde, una forma del querer. De este modo, aunque la voluntad creada es principio y causa, no es el primer principio; por tanto, el primer movimiento interior no ha de ser un “hablar” sino un “escuchar” la voluntad de Aquel a quien está sujeto.

La soberbia, el apetito desordenado de encumbramiento, es el principio de todo pecado¹⁷⁴. Por ella, la criatura se constituye en principio para sí mismo, se hace más de lo que es; ello ocurre cuando hay una exagerada complacencia en sí mismo, un agradarse a sí mismo apartándose del bien inmutable que debió agradarle más. Hay, pues, en el origen de la voluntad mala, una autocomplacencia y una inestabilidad de la voluntad en el amor del bien superior. Acude Agustín a la metáfora del estar erguido hacia Dios, en contraposición al estar inclinado hacia sí mismo: *¿Qué es de maravillar no miren las cosas de arriba quienes tienen la espalda siempre encorvada, forzados a inclinarse a las cosas terrenas?* (San Agustín *Civ. Dei*, XVII, XIX). Al volverse la voluntad hacia lo que es en menor grado, queriendo ser más, se hace menos; no llega a ser nada, pero se acerca a la nada. En el inicio del mal hay una exaltación, pero ya no de Dios, sino de sí mismo; esta auto-exaltación precede a la caída, comenzando una extraña dialéctica entre opuestos: el engrandecerse, propio de la soberbia, rebaja el corazón humano; el hacerse humilde, lo eleva. Este aparente contrasentido se explica porque la humildad nos mantiene sujetos a Dios, que es lo más alto; la elevación de sí rehúsa esa unión, se aleja del que es superior a todo y, por consiguiente, se rebaja en su ser.

San Agustín observa que en el primer pecado humano están contenidas muchas especies de pecado: sacrilegio, hurto, homicidio, etc.; dos de ellos, la soberbia y la avaricia o codicia se muestran como fundamentales en la experiencia de todo mal. Por la soberbia el hombre prefirió ser dueño de sí mismo a estar bajo el dominio de Dios; por la avaricia, apeteció más de lo necesario¹⁷⁵. Hay una relación entre el amor del propio poder, el dejar el bien universal y el deslizarse hacia el interés o bien particular. Al desear el alma no ser gobernada por su Dios y Rector, desea más de lo necesario, desea *ser algo más que el universo, al que intentó someter a su ley* (San Agustín *De Trin.*, XII, IX, 14); entonces, cae

¹⁷⁴ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, XIV, XIII, 1.

¹⁷⁵ Cfr. San Agustín, *Enchir.*, XLV, 13.

en la inquietud de los innumerables bienes particulares. La inquietud se debe a la inmensa variedad de fines, pues, *nada existe más amplio que el mundo* (San Agustín *De Trin.*, XII, IX, 14), y a la imposibilidad del ser finito de “poseer” permanente y totalmente lo mudable y temporal; en efecto, de la codicia, definida también como *amor de las cosas pasajeras* (San Agustín *De div. quaest.* 83, 33) y *deseo de conseguir y conservar las cosas temporales* (San Agustín *De div. quaest.* 83, 36), se sigue la inquietud o miedo de no conseguir las o perderlas. Los fines particulares, abiertamente corpóreos o no, inundan el mundo interior del ser sí mismo, el cual refiere a ellos todas sus acciones; la caída es, pues, el deslizamiento desmedido de la interioridad en las cosas temporales, ocasionando que no pueda ver las cosas eternas, es decir, perdiendo la imagen de Dios¹⁷⁶. Finalmente, la avaricia o codicia, cierta avidez o ansiedad por poseer¹⁷⁷, responde al carácter de inseguridad de la existencia humana, que tiene “ansias desordenadas de asegurarse el ser en el mundo” (Giannini, H. 1997, p. 166); paradójicamente, de la búsqueda de seguridad resulta una mayor inquietud.

Aun siguiendo el desarrollo agustiniano, persiste la pregunta acerca de cómo una voluntad creada buena se hace principio para sí misma, en lugar de preferir la sujeción al Sumo Bien; podría también formularse así: cómo una naturaleza cuyo fin y felicidad es unirse a Dios, va “contra naturaleza”, eligiendo el desorden vicioso¹⁷⁸. Esta pregunta conlleva la “herida, por decirlo así, incurable que esconde la experiencia cristiana: la realidad del mal en la obra bien intencionada de Dios” (Giannini, H. 1971, p. 8). Al volver la vista a la narración bíblica del primer pecado del hombre, vemos que éste se hallaba en una situación idílica: *vivía el hombre en el paraíso como quería, mientras quería lo que Dios había mandado. Vivía gozando de Dios, con cuyo bien era él bueno; vivía sin privación alguna, estando en su poder el vivir así siempre* (San Agustín *Civ. Dei*, XIV, XXVI). San Agustín describe algunos elementos de ese paraíso: un lugar de delicias donde no faltaba el alimento ni la bebida, no había temor a la vejez, ninguna molestia sensorial o corporal, ni enfermedad o accidentes, ni deseo ni temor; hombre y mujer disfrutaban de un estado de ánimo con equilibrio de los afectos y paz interior, gozando la familiaridad con Dios, sin perturbación exterior ni interior, en mutua concordia¹⁷⁹. Esta situación de paz se ha interpretado como “ensoñación” e “inocencia”; un ser uno con el mundo circundante, sin diferenciarse, una “ignorancia” previa al nacimiento de la conciencia; ésta emerge con la palabra prohibitiva de Dios “...No comeréis”, por la que resulta la distancia entre el “yo” y el mundo, la posibilidad de objetividad de los actos, la libertad¹⁸⁰. La interpretación hecha por Giannini transforma la pregunta inicial en: “¿por qué el ser inocente sobrepasa el límite y se hace culpable?” (Giannini, H. 1971, p. 19), es decir, ¿cómo pudo entrar en ese estado de inocencia el mal, que es una realidad tan determinada y extraña? Giannini alude a la necesidad de una realidad “intermedia”, que pueda entrar en el estado de inocencia simulando concordar con ella, infiltrándose en el alma y confundiéndola hasta llevarla al mal¹⁸¹. Tal intermediación la encuentra en la curiosidad, que puede definirse como

¹⁷⁶ Cfr. San Agustín, *De Trin.*, XII, VIII, 13.

¹⁷⁷ Giannini define la avaricia, a partir de la experiencia medieval, como “avidéz de tener y retener para sí lo que se tiene”. (Giannini, H. 1997, p. 161).

¹⁷⁸ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, XII, I, 3.

¹⁷⁹ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, XIV, XXVI.

¹⁸⁰ Cfr. Giannini, H. (1997), pp. 128ss.; Kierkegaard, S. (1930), I, III, pp. 55ss.

¹⁸¹ Cfr. Giannini, H. (1971), p. 20.

“ansiedad de ver por ver” y de “ver lo que se oculta” y que nos excluye de su secreto¹⁸². La curiosidad se relaciona con la impiedad, pues el deseo de ver lo oculto traspasa los límites dados por la divinidad: “por la curiosidad el ser humano se desvía violentamente del mundo en pos de lo que se oculta más allá de la naturaleza abierta de las cosas y de las intenciones declaradas de los hombres o de los dioses” (Giannini, H. 1971, p. 23). La curiosidad es el puente entre el estado de inocencia del hombre y el mal, que no es buscado como objeto determinado, sino que aparece al buscar “un objeto fuera de los límites del mundo que Dios había entregado al hombre” (Giannini, H. 1971, p. 28).

El propio San Agustín desarrolla el problema de la curiosidad en un notable pasaje de *Confessiones*¹⁸³. Situada inmediatamente después de tratar la concupiscencia de la carne y antes de la ambición del mundo, la forma de la *temptatio* que llama “curiosidad” o “concupiscencia de los ojos”, es decir, la vana curiosidad de conocer (*curiositas supervacuanea cognoscendi*) constituye un peligro mucho mayor que la precedente. El peligro radica, por una parte, en su carácter encubierto, por el cual el placer de experimentar y conocer se disimula con el nombre de conocimiento y ciencia; por otra parte, en su cotidianidad, dada la multitud de menudas cosas que como un “ruido” aturden y atraen la atención humana; por último, en la flaqueza (*infirmitas*) de la voluntad que se inclina fácilmente hacia ellas. Entre las manifestaciones de esta *vana et curiosa cupiditas* está el deseo insano de contemplar lo monstruoso, el escrutar los secretos de la naturaleza con mal fin o sin finalidad alguna, el conocimiento de las artes mágicas, el deseo de ver signos y prodigios divinos. Todo ello distrae al alma de Dios, mediante toda clase de pensamientos vanos. La curiosa concupiscencia consiste en este distraerse de sí mismo y de Dios, quedando fijo, detenido, *hecho un bobo*, en innumerables cosas por las que la atención es atraída constantemente; es un perderse de sí y de Dios, una caída del que se enajena en lo contemplado por el solo deleite de tener experiencias, del cual sólo puede levantarle Dios¹⁸⁴. El carácter disimulado o encubierto del *appetitus noscendi* convertiría a la *curiositas* en la realidad intermedia a que alude Giannini, posibilitando el paso de la inocencia a la caída.

La idea de intermediación resulta muy coherente con el pensamiento de San Agustín si pensamos en la expresión verbal que éste usa para la caída en el pecado: es un sutil deslizamiento, un resbalar, *prolabor...*¹⁸⁵; el resbalar es una caída casi imperceptible, que ocurre por cierto descuido (*neglego*): *como se desliza la serpiente, apoyada en el ondulante movimiento de sus escamas, nunca con pasos francos, así el movimiento resbaladizo de la caída arrastra insensiblemente a los que se abandonan* (San Agustín *De Trin.*, XII, XI, 16). Además, podríamos decir que nuestro autor señala hacia cierta intermediación, al

¹⁸² Cfr. Giannini, H. (1971), pp. 21-23. Giannini llama la atención sobre el parentesco entre los términos “curiosidad”, “inseguridad” y el término medieval de “cura” o ‘cuidado’; en este sentido, podríamos relacionar la “ansiedad por ver lo que se oculta” con la inquieta inseguridad del ser sí mismo, originada en el alejamiento del fundamento, sumo ser o bien inmutable.

¹⁸³ Cfr. San Agustín, *Conf.*, X, XXXV, 54-57.

¹⁸⁴ Heidegger interpreta la “curiosidad” agustiniana como la experiencia del “quedar absorto en el mirar en torno” que es a la vez verterse, disolverse; Dios mismo queda rebajado a “un factor en el experimentar humano” (Heidegger, M. 1997a, pp. 106ss.) En *Ser y Tiempo*, Heidegger trata el fenómeno de la curiosidad como uno de los modos de caída del Dasein en la cotidianidad, en cuanto preocupado de ver tan solo por ver, ávido de novedades, incapaz de quedarse en el mundo circundante y distraído ilimitadamente hacia nuevas posibilidades. La mirada de Agustín, a quien cita, parece, no obstante, dar mayor profundidad existencial a la *curiositas*, en cuanto ésta es un modo de la concupiscencia que perturba radicalmente el ser sí mismo en su relación fundamental con Dios. Cfr. Heidegger, M. (1997b), #36, pp. 193ss.

¹⁸⁵ Cfr. San Agustín, *De Trin.*, XII, VIII, 13; XII, IX, 14.

considerar que la caída primera del ángel comienza con la autocomplacencia interior y la inestabilidad de la voluntad en el amor del bien superior. Ahora bien, complacerse en algo implica cierto conocimiento de una realidad, una conciencia apreciativa del valor o bien que éste es y cierto deseo o amor hacia ello que explica el gozo o satisfacción. Dios es el Bien Sumo y todo lo creado por él es bueno, de donde se sigue que todo puede ser amado. Pero el amar lo creado puede tomar dos formas: amarlo en cuanto bien creado y transformar así el amor en alabanza a la grandeza del Creador o amarlo fuera del Creador, adhiriendo a su hermosura y apeteciendo su posesión; respecto del ser sí mismo, puede amarse como criatura que se sabe ligada a su Señor del cual recibe todo bien o amarse fuera del Creador, complaciéndose en el bien que se es o en los bienes que se poseen. En el origen de la caída angélica y humana hay una complacencia en el segundo sentido: un mirarse a sí mismo y a lo creado fuera de Dios, admirando la criatura y rechazando al Creador, olvidando el carácter de ser recibido. He aquí otra posible intermediación presente en el pensamiento de San Agustín: el afecto admirativo, por el que se reconoce un bien, en sí mismo o en otro, y se le ama; esto es aparentemente inofensivo, pero fácilmente se desvía o “resbala” del admirar y amar en Dios al admirar y amar fuera de Dios. La misma persona de Eva, en el relato bíblico, se muestra como un ser con una profunda capacidad de conocer lo real, admirarlo y apetecerlo: “Y como viese la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría, tomó de su fruto y comió, y dio también a su marido, que igualmente comió” (*Génesis* 3, 6). Eva aparece, así, como una gran apreciadora del bien, hermosura y sabiduría de lo creado, un espíritu lleno de admiración y amor, pero que olvida su carácter recibido; olvida al Creador, al que ella y el varón están ligados como a su Señor y del cual han recibido el fruto y el mandato de no comerlo; olvida que todo bien procede de Dios y que no puede haber bien fuera de Dios, es decir, fuera de los límites por él señalados; olvida que la voz primera que ha de escuchar no es la de otro ser ni la de sí mismo, sino la de Dios. El olvido del Sumo Bien va de la mano de la apetencia de desligarse de Dios, de total independencia y no sumisión; la autocomplacencia consistió en el halago de asemejarse a Dios prometido por la serpiente: *No hubiera, pues, el diablo sorprendido al hombre en el pecado claro y manifiesto de hacer lo que Dios había prohibido si él mismo no hubiera ya comenzado a complacerse a sí mismo. De ahí que le halagara aquel ‘seréis como dioses’* (San Agustín *Civ. Dei*, XIV, XIII, 2). Todo ello se sintetiza en el movimiento de la voluntad que San Agustín define como apartarse de Dios y volverse hacia sí mismo y hacia las criaturas: *el mal consiste en su aversión (aversio) del bien inconmutable y en su conversión (conversio) a los bienes mudables* (San Agustín *De lib. arb.*, II, XIX, 53)¹⁸⁶.

San Agustín busca mostrar la gravedad de este primer pecado, fuente originaria del mal moral y también del mal padecido, que consistió en despreciar y transgredir un precepto muy fácil de cumplir, dado por su Creador, que le había hecho a su imagen, le había encomendado a otros seres vivos y le había situado en el paraíso con abundancia de bienes. La gravedad explica el carácter de la pena que le siguió y sus consecuencias: el ser humano se separa de Dios; pierde la inocencia; el que buscó la libertad fuera de Dios, queda atado a la esclavitud de sí mismo y de las apetencias desordenadas de la carne; queda expuesto a la muerte involuntaria del cuerpo, a los dolores y el trabajo en una tierra que labrará con esfuerzo; tiene el remordimiento de la culpa y el temor al castigo; vive en una interminable inquietud existencial; como “desertor de la vida eterna” queda expuesto incluso a la muerte eterna si no lo libera la gracia divina¹⁸⁷. La miseria humana se muestra

¹⁸⁶ Como este dirigirse a lo uno o lo otro es de naturaleza afectiva, la dilucidación del problema del mal no se resuelve completamente sino tratando el orden del amor y del deseo, tema de un capítulo próximo.

¹⁸⁷ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, XIV, XV, 1; nota 28.

como una desobediencia del hombre contra sí mismo: muchas veces no puede obedecerse a sí mismo, a su voluntad, a su carne, a sus deseos; se le turba el ánimo, le duele el cuerpo, envejece, muere. En definitiva, el mal padecido aparece como una grave consecuencia del primer pecado¹⁸⁸.

Esta idea de pecado original, cuyo contenido doctrinal en la teología cristiana ayudará a San Agustín a consolidar, permite una explicación de la entrada del mal en el mundo y de la defección de éste en la posteridad. El ser humano peca por su voluntad, siendo tan grave el pecado que sus consecuencias son transmitidas a todo el género humano: *todo el género humano que se había de propagar por la mujer estaba en el primer hombre cuando aquella pareja de cónyuges recibió de Dios la sentencia de su condenación. Y en relación con el origen del pecado y de la muerte, el hombre transmitió aquello en lo que se convirtió* (San Agustín *Civ. Dei*, XIII, III). La naturaleza humana queda trastornada, debilitada, dañada, con la herida de la mortalidad, la ignorancia, el miedo a la muerte, el dolor¹⁸⁹, la concupiscencia, el menoscabo de la libertad de adherir al bien; la defección o tendencia hacia la nada afecta todas las potencias del alma: memoria, entendimiento y voluntad¹⁹⁰. El espíritu humano cae en el doble movimiento interior y exterior de aversión a Dios (*aversio a Deo*) y de conversión a la criatura (*conversio ad creaturas*), esto es, una adhesión desmesurada a las criaturas¹⁹¹. La aversión a Dios significa abandonarlo o sustituirlo por sí mismo, en una *perversa imitatio Dei* (San Agustín *Gen. ad Litt.*, XIV, 31), eligiendo el uso perverso de la libertad, en contra del mandato divino. Esta concepción del mal no se completa sino con la restauración otorgada por Dios a través de la gracia del Mediador, Jesucristo, que permite al ser humano levantar su humanidad caída y poder alcanzar la plenitud de la perfección en la vida eterna¹⁹².

Junto a la separación de Dios y la mortalidad, la principal consecuencia del primer pecado es el dominio de la concupiscencia, o desorden del apetito sensual. Queriendo dejar de ser siervo de Dios, el hombre cae en la esclavitud del cuerpo; abandonando su principio superior, Dios, la carne ya no le está sujeta, comenzando la lucha de la carne con el espíritu¹⁹³. El pecado original ocasiona una rotura del equilibrio espiritual interior, del orden y paz sin perturbación entre el cuerpo y la *ratio*, comenzando, así, la ardua lucha del ser humano con su facultad de apetecer. La primera caída separa al hombre de Dios y ocasiona lo que podríamos llamar una “segunda caída”, una perturbación interior y debilitamiento que le hace tender hacia la nada. La separación del fundamento, Dios, arroja

¹⁸⁸ Ricoeur entiende el planteamiento agustiniano como “visión ética del mal”, entendiendo por ésta una concepción en la cual el mal se explica por la libertad; ésta es el poder hacer y ser con capacidad de separarse o desviarse hacia el mal. En esta visión, que se opone a la visión trágica, el hombre es íntegramente responsable; no hay una naturaleza mala sino voluntad y, por tanto, culpabilidad y penalidad. Todo mal es pecado o pena; para hacer coherente lo anterior con el problema del sufrimiento de los justos, se pasa a una consideración del pecado como supraindividual, histórico, genérico, esto es, el pecado original. Cfr. Ricoeur, P. (1976), pp. 10s; 39s.; Ricoeur, P. (2006), p. 38.

¹⁸⁹ San Agustín hace también una reflexión sobre el dolor, el que entiende como la frustración de un deseo que, o no consigue su objetivo o pierde el ya conseguido. Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, XXI, III.

¹⁹⁰ Ricoeur llama la atención sobre el doble sentido de la “nada” en el tratamiento agustiniano del problema del mal: por una parte, el *ex nihilo* de la criatura que muestra su dependencia ontológica del Creador; por otra, el *ad non esse*, que expresa el movimiento hacia la nada, propio del *deficere*. Cfr. Ricoeur, P. (1976), pp. 11s.

¹⁹¹ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, XIII, III, nota 4.

¹⁹² Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, X, XXII. San Agustín considera la condición humana desde un punto de vista histórico, según las etapas por las que el hombre ha pasado y ha de pasar: creación, caída, redención y glorificación.

¹⁹³ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, XIII, XIII.

al ser humano al estado de la *defluxio*, el estar constantemente derramado o disperso en multitud de cosas. No obstante, no se busca otra cosa en este movimiento que el recuperar la unidad perdida¹⁹⁴; habiéndose soltado de la firmeza de la existencia, busca algo a qué aferrarse o adherirse, en la esperanza que ello le sacará del caer incesante. Tras ello puede vislumbrarse un terror a la nada, a perderse, a desaparecer; mas, si en lugar de asirse a lo único firme y estable, busca sostenerse en lo mudable de las criaturas, sólo consigue ahondar la dispersión del espíritu.

En ayuda de esta situación viene la continencia, que tiene un lugar de importancia en el pensamiento moral agustiniano por tratarse de la virtud que enfrenta el desorden del deseo y permite el orden de la concupiscencia. Por ella *somos juntados y reducidos a la unidad, de la que nos habíamos apartado, derramándonos en muchas cosas* (San Agustín *Conf.*, X, XXIX, 40). La continencia manifiesta una lucha o escisión interior, algo que no está sosegado y que hay que sujetar y pacificar, a fin de restablecer el orden o equilibrio interior perdido. La salida de la inquietud permanente es el contener o dominar el deseo o apetito de las cosas, reconduciendo el espíritu a su unidad. La continencia permite ordenar el cuerpo al espíritu, lo cual depende de ordenar previamente el espíritu a Dios. Esta virtud del alma no es una coerción o represión del ser sí mismo, sino la reordenación hacia su plenitud perdida, pues, en la visión agustiniana, el modo auténtico y pleno de ser lo constituye el estar contenido en Dios: *tú que contienes todas las cosas* (San Agustín *Conf.*, I, III, 3). Compara Agustín las almas humanas con vasos que para permanecer en su integridad requieren estar llenos de Dios; si no, se quiebran y derraman fuera. Será necesaria una pequeña fuerza para volver a unir lo desunido y una vez reparado y reunido, podrá permanecer en Dios, quien es el que levanta y recoge: *te derramas sobre nosotros, ...levantándonos, ...recogiéndonos a nosotros* (San Agustín *Conf.*, I, III, 3).

San Agustín enfatiza la idea de la continencia interior o “silencio de los deseos del corazón”; toda palabra o acto humano es precedida por una palabra o verbo interno, que son los deseos y consentimientos dados en un nivel muy profundo de la interioridad humana: *por el verbo comienza toda obra* (San Agustín *De cont.*, II, 3). Es allí donde debe actuar esa virtud, pacificando tales deseos para no consentir en alguna mala sugestión; en la escucha y fallo dado allí es donde el espíritu humano manifiesta *quién es el que reina en su interior* (San Agustín *De cont.*, II, 4). El término ‘contener’ significa para Agustín *que del pensamiento no se pasa al consentimiento* (San Agustín *De cont.*, II, 4). La continencia es un arma que resguarda al mismo tiempo el hacer exterior y el consentir interior, arma de la mayor importancia en la lucha inevitable de la existencia humana, en que el espíritu lucha contra la carne¹⁹⁵. En la visión agustiniana, pues, la restauración moral del hombre, más allá de ciertos hábitos o costumbres, requiere una purificación interior, la cual no puede efectuarse sin ayuda de la gracia divina. En efecto, como todo bien, la continencia es al mismo tiempo un don divino: *¿Mandas la continencia? Da lo que mandas y manda lo que quieras* (San Agustín *Conf.*, X, XXIX, 40).

El motivo de la lucha del espíritu contra la carne, que extrae de San Pablo, muestra esa escisión del espíritu, herencia de la primera caída, que Agustín experimenta en sí mismo dramáticamente: *¿No es mío ese mismo codiciar de la carne contra el espíritu? ¿Estoy formado tal vez de dos naturalezas contrarias? Mío es el codiciar (concupisco) y mío también el no consentir a esa codicia* (San Agustín *Serm.*, 30, 4). La resistencia del espíritu

¹⁹⁴ Esto es lo que también parece sugerir Heidegger, al decir que la concupiscencia también busca una cierta unidad o “concentración”, pero de forma tal que lo unificado es el mundo mismo y, así, el sí mismo es arrastrado hacia él. Cfr. Heidegger, M. (1997a), p. 90.

¹⁹⁵ Cfr. San Agustín, *De cont.*, III, 9.

es, de algún modo, un esfuerzo y dolor que quisiera evitar: *prefiero, sin embargo, no tener con quien luchar, pues ambiciono mucho más no tener enemigos que vencerlos... yo querría estuviere todo en mí sano, porque todo eso soy yo mismo. Yo no quiero verme separado eternamente de mi carne, como si me fuera extraña, antes quiero sane toda ella conmigo* (San Agustín *Serm.*, 30, 4). Agustín enfatiza que esta lucha no se debe a dos naturalezas en conflicto, una buena y otra mala, sino que es una sola alma, en que luchan dos voluntades, manifestando su miseria: *yo era el que quería, y el que no quería, yo era... no era yo ya el que lo obraba, sino el pecado que habitaba en mí, como castigo de otro pecado más libre, por ser hijo de Adán* (San Agustín *Conf.*, VIII, X, 22).

San Agustín, también siguiendo a San Pablo, identifica tres formas de la concupiscencia: la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la ambición del mundo¹⁹⁶. La primera se refiere a la satisfacción de los sentidos y placeres de la carne, gula, olores, vista, oído. La segunda, cuyo peligro es mayor pues se escuda bajo el nombre de conocimiento y ciencia, alude al placer de experimentar y conocer, a la vana curiosidad. Por último, la ambición del siglo, apunta al deseo de ser temido y amado por los seres humanos, involucrando orgullo, deseo de alabanzas humanas, vanagloria y autocomplacencia; esta clase de concupiscencia busca un gozo que no es tal y se alegra más del don del hombre que del don de Dios.

De la clarificación de las formas de la concupiscencia resulta la constatación del peligro constante que es la vida humana como *temptatio*: *¿Acaso no es tentación sin interrupción la vida del hombre sobre la tierra?* (San Agustín *Conf.*, X, XXVIII, 39). La existencia es concebida como una *contienda rebosante de trabajos y peligros* (San Agustín *Civ. Dei*, XXII, XXIII); el peligro proviene al mismo tiempo de las innumerables tentaciones que Agustín enumera y del estado de ocultamiento del ser sí mismo, en cuanto no conoce claramente, hasta que no lo experimenta, a qué sugerencias es más fácilmente llevado. Puede engañarse respecto de sí mismo, por lo que no debe sentirse nunca seguro en esta vida de su firmeza: *si mi alma se interroga a sí misma sobre sus fuerzas, no se da crédito fácilmente a sí, porque muchas veces le es oculto lo que hay en ella, hasta que se lo da a conocer la experiencia* (San Agustín *Conf.*, XXXII, 48)¹⁹⁷.

Para San Agustín, la experiencia del mal se relaciona también con el rechazo de la verdad y la irrupción de la falsedad. El primer ángel caído, el demonio, es llamado *mentiroso* y *padre de la mentira* (San Agustín *Civ. Dei*, XIV, III, 2), en dos sentidos: primero, al alegrarse con soberbia de su poder y elegir vivir según él mismo y no según Dios, no se mantuvo en la verdad y se hizo falso y engañoso pues nunca puede verse libre del poder del Omnipotente y *no queriendo mantener por una piadosa sujeción lo que verdaderamente es, aspira por una soberbia elevación a simular lo que no es* (San Agustín *Civ. Dei*, XI, XIII); en segundo lugar, es la mentira porque engaña a la mujer mediante el “no moriréis” y “seréis como dioses...”. Asimismo, el ser humano cae en la mentira al abandonar la verdad de sí mismo que es vivir según Dios, sujeto a Él como su criatura; es una voluntad mentirosa la que quiere vivir feliz sin aceptar al mismo tiempo el único modo en que puede serlo; por ello, dice San Agustín, puede decirse que *todo pecado es una mentira* (San Agustín *Civ. Dei*, XIV, IV, 1).

¹⁹⁶ Cfr. San Agustín, *Conf.*, X, XXX, 41ss.

¹⁹⁷ Heidegger destaca en la reflexión agustiniana esta dimensión del estar oculto para sí mismo: “No puedo simplemente mirar hacia mí mismo y encontrarme así abierto para mí. Estoy oculto para mí mismo, si el nexa de experiencia... no me saca a la luz, jamás podré invocar un momento quieto, por así decirlo, en el que mi presente autopenetración cognitiva esté realizada. El siguiente momento puede hacerme caer ya y evidenciarme como otro totalmente distinto.” (Heidegger, M. 1997a, p. 98).

Finalmente, es necesario decir que la visión agustiniana del problema del mal se completa con la afirmación de la acción de las fuerzas del mal en el interior humano y en la historia, a través de los “ángeles prevaricadores”. Tras la caída del primer hombre, *la justicia divina entregó al humano linaje a la tiranía de Lucifer* (San Agustín *De Trin.*, XIII, XII, 16). Por ello se entiende que le está permitido al demonio y sus ángeles cierta acción sobre el ser humano y la historia, en el marco del poder y bondad de Dios al que nada puede sustraerse. Los hombres siguen el ejemplo del diablo cuando desprecian la justicia de Dios y aman el poder; lo vencen imitando a Cristo, con la justicia no con el poder¹⁹⁸. La existencia humana es, pues, un combate en que se debe luchar con un enemigo invisible al cual primero hay que conocer: los ángeles caídos y su príncipe el diablo¹⁹⁹. Éste es una criatura espiritual que está sumamente bajo Cristo y que lucha en el interior del hombre, gozándose en su perturbación²⁰⁰; sus características son el ansia de causar mal, el abandono de la justicia, la sutileza en el engaño o simulación y *en grado sumo la soberbia y la envidia* (San Agustín *Civ. Dei*, XIV, III, 2)²⁰¹. Tras ser vencido por la redención de Jesucristo, el diablo permanece en el mundo sin ser dueño de él, dominando las almas a través de su huída de la eternidad de Dios y la codicia de lo mudable y transitorio; no tiene dominio directo sobre el libre albedrío, pero sujeta a los hombres con la cadena de los apetitos y pasiones²⁰². Por ello, su poder es derrotado venciendo las apetencias invisibles del interior humano, es decir, en el combate contra la concupiscencia; éste sólo es posible si primero la voluntad humana se somete a Dios, de lo cual resultará también la posibilidad del equilibrio interior²⁰³. A través de su acción seductora del hombre interior, el demonio constituye una de las fuerzas que actúan en la historia entera de la humanidad.

En definitiva, la introducción del mal padecido y del mal moral se explica en San Agustín por la libertad de la criatura que cae en el primer pecado. Tras éste, la humanidad, que se ha aproximado hacia la nada, debe soportar la carga de la finitud y la muerte, a la vez que cierta debilidad por el fortalecimiento de la concupiscencia. No obstante, en la visión de San Agustín esta situación no tiene la última palabra, pues la redención del Mediador Jesucristo dará una nueva esperanza a la humanidad.

4.3. El problema del mal en un mundo creado por Dios, Sumo Bien

Si la respuesta al problema de la aparición del mal en el mundo es la libertad de la voluntad, se abre otra gran problemática: ¿cómo puede ser compatible la existencia del mal con la concepción de Dios Creador y Providente, todopoderoso y Sumo Bien? Esta pregunta se torna particularmente angustiosa cuando se trata del mal padecido por los

¹⁹⁸ Cfr. San Agustín, *De Trin*, XIII, XIII, 17.

¹⁹⁹ Cfr. San Agustín, *De ag. christ.*, I, 1.

²⁰⁰ Cfr. San Agustín, *De ag. christ.*, V, 5.

²⁰¹ San Agustín analiza la caída del diablo y ve que en ella están presentes: la soberbia o amor desordenado de la propia excelencia, la envidia u odio de la felicidad ajena y la avaricia o apetencia de más de lo conveniente, por amor propio. Cfr. San Agustín, *Gen. ad Litt.*, XI, XV, 19; *Civ. Dei*, VIII, XXII.

²⁰² Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, Vol. XVI, introducción de Victorino Capánaga, p. 37.

²⁰³ Cfr. San Agustín, *De ag. christ.*, VII, 7.

inocentes; muchos inquietan cómo puede “justificarse” Dios ante este hecho: ¿por qué Dios, omnipotente y bueno, permite el mal? La reflexión de San Agustín se enmarca, primeramente, en la necesaria apertura al misterio que es el mal y que es Dios mismo²⁰⁴; no obstante, a través de la *ratio* puede aparecer la “razonabilidad” del hecho aparentemente paradójico. Para ello, debe mostrar que la defección no suprime la supremacía y grandeza del bien.

Que el mal se origine en la voluntad creada, no contradice sino que supone el poder creador de Dios, Sumo Bien, y el gran bien manifestado en la libertad de la criatura, hecha a su imagen: *no le faltó a Dios poder para formar un hombre que no pudiese caer. Prefirió hacer un hombre que pudiese pecar si quería, no pecar si no quería* (San Agustín *De cont.*, VI, 16). Lo que subyace a este planteamiento es el misterio de la dignidad de la libertad que Dios ha querido otorgar a la criatura humana; por una parte, sólo la libertad permite el ser “imagen de Dios”, esto es, el señorío sobre todo lo creado y la capacidad de amar; por otra, es el supuesto del mérito y del premio. San Agustín nos sitúa en la hondura del ser sí mismo en que brilla la libertad, ante la cual el mismo Dios se detiene: quiere ser amado y obedecido libremente. Ello permite, por una parte, la realidad del amor, el cual no puede existir sin libertad y, por otra, la máxima dignidad del ser humano que puede elegir y autodeterminarse. Podríamos decir que el planteamiento agustiniano es que la libertad añade a un bien, como es un acto bueno, el bien de la voluntad: *es mejor el hombre que es bueno por voluntad que el que lo es por necesidad* (San Agustín *De div. quaest.* 83, 2).

La bondad y omnipotencia de Dios aparece en el hecho de que Él tiene el poder de convertir todo mal en bien, de usar bien incluso el mal; de lo contrario, no permitiría que existiese algún mal en sus criaturas²⁰⁵. Algunos ejemplos de Agustín son el mal transformado en perdón, mediante el arrepentimiento; en justicia, mediante la pena o castigo; en santidad, mediante la sangre derramada por los mártires²⁰⁶. El mismo hecho de serle permitido al demonio realizar el mal, tiene su ordenación al bien en cuanto será castigado con el suplicio eterno al fin de los tiempos, junto con los que perseveraron en su maldad²⁰⁷.

Una cuestión que preocupó a San Agustín y su tiempo fue la observación del incomprensible reparto de bienes y desgracias entre buenos y malos; por ejemplo, el hecho de que los efectos de la destrucción de Roma fueran comunes a ambos: *ya sabemos que tanto los dones de Dios como las catástrofes humanas les están sucediendo a diario a los de buena y mala conducta, mezclados como están unos y otros sin distinción, y esto es causa de turbación para muchos* (San Agustín *Civ. Dei*, II, II). Considera que hay unos bienes generales concedidos a todos, como *el ser, la vida, el cielo y la tierra que vemos, la inteligencia y razón que tenemos, con la cual podemos buscar al mismo que creó todo esto* (San Agustín *Civ. Dei*, VII, XXXI). El bien recibido por los malos y el sufrimiento de que son preservados manifiesta la bondad, clemencia y paciencia de Dios, que espera la conversión; el mal padecido por éstos, tiene un sentido de castigo o pena, el cual también es un bien en cuanto restituye un orden y corrige: *la divina Providencia suele acrisolar y castigar la vida corrompida de los humanos* (San Agustín *Civ. Dei*, I, I).

²⁰⁴ San Agustín dice que al hablar de Dios trata de aquellas cosas que en modo alguno pueden ser expresadas por ningún hombre como se piensan;... ¿Cómo podrá el hombre comprender con su inteligencia a Dios, si aun no comprende su inteligencia, con la que quiere comprenderlo? (San Agustín *De Trin.*, V, 1, 1-2).

²⁰⁵ Cfr. San Agustín, *Enchir.*, XI, 3.

²⁰⁶ Cfr. San Agustín, *De cont.*, VI, 15.

²⁰⁷ Cfr. San Agustín, *De nat. boni c. Man.*, XXXII.

Lo que genera más interrogantes es el mal padecido por los buenos o justos; San Agustín pone como supuestos el hecho de que Dios se preocupa por las cosas humanas y es justo y omnipotente; sobre esta base, busca de qué manera el mal sufrido por los justos puede serles provechoso. En un primer sentido, puede compararse la situación del justo que padece con un enfermo que, aunque obedezca actualmente al médico, sufre por causa de una enfermedad todavía no curada y por el tratamiento de la medicina²⁰⁸. La justicia de Dios consiste en mandar lo bueno y distribuir los premios y penas correspondientes; la justicia del hombre en obedecer los preceptos divinos; si faltó a ella, perdió la salud originaria y para recuperarla requiere algunas prescripciones a menudo desagradables y dolorosas, pero eficaces. Así, primeramente, el mal padecido por los justos puede tener el sentido de corrección, prueba o enseñanza de la paciencia²⁰⁹, permitiendo que se muestren sus virtudes; por ejemplo, a través de la prueba aparece la justicia de Job, a través de la tentación Pedro obtuvo no presumir de sí y, mediante el aguijón de la carne, Pablo pudo no ensoberbecerse. Junto a ello, está la consideración de que Dios no abandona al que está puesto a prueba o corrección, sino que le acompaña con su misericordia y fortaleza: *no los abandona en una tal humillación Él, que, siendo el Altísimo, por ellos tanto se humilló;... Dios no cesó de ser su consuelo;... la misericordia de Dios rodea amorosamente a los buenos para animarles* (San Agustín *Civ. Dei*, I, XXIV; XIV; VIII, 1).

Se ha de tener en cuenta que todo el mundo, por muy intachable que sea su vida, cede en algo a la concupiscencia y comete pecados aunque sean leves. Al menos, el pecado de un amor más allá de lo conveniente a las cosas, honores, prestigios, opiniones del mundo; tal amor lleva a guardar silencio y ser indulgente con quienes cometen el mal, sin corregirlos ni amonestarlos por miedo a perder su amistad, bienes, fama o seguridad temporal. Comparten, pues, los buenos algo de esa codicia y flaqueza con los demás hombres: *juntos aman la vida presente. No con la misma intensidad, pero sí juntos* (San Agustín *Civ. Dei*, I, IX, 3). Pero aquellos están llamados al menosprecio de lo presente, con el fin de señalar a otros el bien de la vida eterna.

En la perspectiva cristiana de Agustín, toma fuerza la idea de que el bien más alto, la santidad de los justos, no se pone en peligro con los males temporales que puedan sufrir, pues de otro modo, Dios no los permitiría²¹⁰. Por ejemplo, ante la pérdida aun total de riquezas terrenas, exclama: *¿han perdido su fe? ¿Han perdido su religión? ¿Han perdido los tesoros del hombre interior, el que ante Dios es rico? He aquí las riquezas de los cristianos* (San Agustín *Civ. Dei*, I, X, 1). Pese a la bondad de lo creado, hay unos bienes superiores, de carácter espiritual, que no se pierden con los males; una prueba de ello es el mismo Job, *tan fuertemente tentado y nunca vencido, quien como buen servidor pretendía que sus riquezas fueran la voluntad misma de su Señor* (San Agustín *Civ. Dei*, I, X, 2). Los justos han de vivir, entonces, como *peregrinos en este mundo que enarbolan la bandera de la esperanza en una patria celestial* (San Agustín *Civ. Dei*, I, X, 2).

El que las cosas prósperas y adversas sean repartidas tanto a malos como a buenos, favorece también en estos últimos el logro de cierto equilibrio interior respecto a lo temporal, consistente en no buscar ansiosamente los bienes terrenos como si fueran el sumo bien, viendo que son concedidos también los malos y en no huir de los males como de algo vergonzoso, puesto que son padecidos incluso por los buenos²¹¹. En definitiva, lo que más

²⁰⁸ Cfr. San Agustín, *De div. quaest.* 83, 82.

²⁰⁹ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, I, XXIV.

²¹⁰ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, I, XXVIII.

²¹¹ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, I, VIII, 1.

interesa, dice Agustín, es la postura personal ante esas situaciones: ni engreírse con los bienes ni abatirse o desalentarse en forma indigna y desmesurada con los males; vigilar continuamente para no dejarse engañar, atemorizar o seducir por el deleite del mal; aceptar el carácter sujeto del ser creado, al cual no le bastan las propias fuerzas sino que requiere la gracia divina²¹². Pese a que puedan sufrir el mismo tormento, la respuesta interior es diferente: a los buenos los prueba y purifica y no dejan de suplicarle y alabarlos; a los malos los corrige o castiga y blasfeman de Dios. *He aquí lo que interesa: no la clase de sufrimientos, sino cómo los sufre cada uno. Agitados con igual movimiento, el ceno despide un hedor insufrible, y el unguento una suave fragancia* (San Agustín *Civ. Dei*, I, VIII, 2). Lo que Dios quiere de su criatura es, ante todo, confianza, que se apoye en su auxilio y ponga en Él todas las esperanzas²¹³. Al igual que Job, los buenos encuentran como razón para sufrir los males temporales, la necesidad de patentizar la gratuidad de su amor a Dios: *someter el hombre a prueba su mismo espíritu y comprobar qué hondura tiene su postura religiosa y cuánto amor desinteresado tiene a Dios* (San Agustín *Civ. Dei*, I, IX, 3).

La respuesta final requiere una proyección escatológica, en la justicia definitiva: cuando aquí se tolera a los malos, se les reserva para las penas eternas, y, cuando sufren los buenos, se les ejercita para que consigan la heredad en el último día²¹⁴; Dios ha querido disponer para la otra vida bienes a los buenos que no disfrutarán los pecadores, y males a los impíos que no atormentarán a los justos. La justicia final es coherente con la intervención de Dios en el tiempo presente: no castiga todo, reservando para el final; no deja todo impune y concede generosamente bienes a quienes se lo piden, para que no se crea que no actúa; no concede todo, para que no se llegue a servirlo sólo en espera de la recompensa, lo que aumentaría la ambición humana²¹⁵.

Entonces, dice Agustín, los cristianos pueden responder con consuelo ante el mal padecido, ante la voz pagana que les increpa diciendo “¿Dónde está su Dios?”; no tienen que tener pesar por la vida temporal, pues en ella aprenden a conseguir la eterna y, como peregrinos, pueden usar los bienes temporales sin quedar cautivos de ellos; mediante los males son puestos a prueba o corregidos. San Agustín expresa así la respuesta del cristiano al mal padecido: *Mi Dios está presente en todas partes;... cuando me azota con la adversidad, está sometiendo a prueba mis méritos o castigando mis pecados. Yo sé que me tiene reservada una recompensa eterna por haber tolerado religiosamente las desgracias temporales* (San Agustín *Civ. Dei*, I, XXIX).

La supremacía del bien sobre el mal se expresa, sobre todo, en la concepción agustiniana del orden universal, del conjunto en el que se armonizan los contrarios²¹⁶, a lo que ya hemos aludido en el capítulo anterior. Así, los mismos vicios pueden reflejar la belleza universal: *¿Qué hay, pues, que no pueda servir al alma de recordatorio de la primera Hermosura abandonada, cuando sus mismos vicios le aguijan a ello? Porque la sabiduría de Dios se extiende de este modo de uno a otro confín, y por ello el supremo Artífice coordinó todas sus obras para un fin de hermosura* (San Agustín *De v. rel.*, XXXIX, 72). Un hecho que pone a prueba la idea de la armonía es la defeción de la misma naturaleza; San Agustín

²¹² Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, XXII, XXIII.

²¹³ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, I, XXV.

²¹⁴ Cfr. San Agustín, *En. in Ps.*, 41, 9.

²¹⁵ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, I, VIII, 1-2.

²¹⁶ En la visión de armonía de los contrarios encontramos huellas del neoplatonismo y, en definitiva, de Heráclito, a la vez que de San Pablo.

se refiere a ello al reflexionar sobre los partos monstruosos: *Dios, que es el creador de todas las cosas, conoce dónde y cuándo conviene o ha convenido crear algo, sabiendo de qué semejanza o desemejanza de partes ha de formar la hermosura del universo* (San Agustín *Civ. Dei*, XVI, VIII, 2)²¹⁷. Y no es posible apreciar la hermosura y orden universal si sólo se contemplan los detalles o partes: *si queremos juzgar con rectitud todas estas cosas que son ínfimas, porque de las partes imperfectas resulta la perfección del todo, ... han de considerarse en relación con la totalidad* (San Agustín *De v. rel.*, XL, 76); lo problemático es que lo propio del ser humano finito es no poder abarcar la totalidad, sino ser “parte activa y conocedor de partes”, por lo que el enigma del mal no se resuelve completamente sino en la perspectiva del misterio²¹⁸.

4.4. Proyecciones para la filosofía moral hoy

Sin duda la reflexión acerca del mal constituye una interrogante permanente y apremiante para el ser humano en toda época; mayor es el desafío hoy, en nuestros siglos XX y XXI, pródigos en heridas abiertas por guerras, violencia e inefable sufrimiento. La mirada de este pensador antiguo, que junto a los dolores propios de la existencia personal vivió junto a sus contemporáneos la caída de un imperio, invasiones, saqueos y toda suerte de desgracias, puede desde ya resultar de interés. La indagación acerca de lo ofrecido por el pensamiento agustiniano a esta cuestión, queremos hacerla en el marco de lo que Ricoeur llama la triple convergencia del pensar, actuar y sentir; para el pensador francés, el problema del mal no es únicamente de índole especulativa, sino que al pensamiento se unen necesariamente la acción moral y política contra el mal, a la vez que la transformación espiritual de los sentimientos²¹⁹.

4.4.1. Pensar el mal a partir de San Agustín

A través del pensamiento de San Agustín vemos que unida inherentemente a la existencia humana aparece la experiencia de la defección, tanto de sí como de los otros y del mundo, a la vez que el anhelo apremiante del bien; el mal, presente en la vida personal y en la historia colectiva, es, pues, una experiencia humana radical, originaria. La reflexión sobre el mal que hace el autor no es una justificación aprobatoria de su realidad, sino que, poniendo en juego la dialéctica fe y razón, es el intento de mostrar que es razonable pensar esa experiencia sin contradecir la idea de Dios omnipotente y Sumo Bien. El mal, como la interioridad humana o como Dios, es ante todo un enigma ante el cual se enfrenta el ser humano, respondiendo como amante de la *veritas*, esto es, buscando su comprensión; pero queda siempre abierta su dimensión de misterio.

Lo primero que sobresale en el análisis agustiniano del mal como privación de bien, es la distinción fuerte entre ambos ámbitos. Tras superar la polaridad maniquea que convierte

²¹⁷ Al respecto, puede resultar de interés para la discusión contemporánea acerca de lo monstruoso, tanto en la consideración biológica como ética, el siguiente criterio agustiniano: *Cualquiera que nazca como hombre, esto es, un animal racional mortal, por extraña que pueda aparecer a nuestros sentidos la forma de su cuerpo, su color, movimiento, voz, o dotado de cualquier fuerza, parte o cualidad de la naturaleza, ningún fiel podrá dudar que trae su origen del único primer hombre.* (San Agustín *Civ. Dei*, XVI, VIII, 1).

²¹⁸ Cfr. San Agustín, *De v. rel.*, nota 47, pp. 192s.

²¹⁹ Cfr. Ricoeur, P. (2006), pp. 58ss.

al mal en una realidad substancial opuesta al bien, distingue claramente entre la plenitud del ser y su carencia. Una cosa es lo bueno, otra lo malo; tal distinción sólo aparentemente obvia no es un beneficio menor en una época postmetafísica, en que tienden a difuminarse los límites que afirman el ser de las cosas o a hacerse énfasis en la pluralidad de concepciones de bien, sin considerar la posibilidad del bien en sí, del bien metafísico. Vuelve a aparecer nítidamente ante los ojos humanos la claridad de dos vías intuitivas ya por el pensamiento griego antiguo y también por diversas tradiciones espirituales: la experiencia del bien y del mal, la posibilidad de elegir entre lo bueno y lo malo. Esta distinción originaria está a la base de todo sentido moral; sin una comprensión o intuición del bien y del mal, ¿se distinguirá lo justo de lo injusto, lo auténtico de lo simulado, lo liberador de lo esclavizante, lo digno de lo inconcebible? Sin esa claridad fundamental puede caerse en los peligrosos extremos de la negación de la experiencia del mal, del situarlo en el plano de lo opinable o consensual o de la absoluta pérdida de una orientación existencial mínima que lleva a preferir lo bueno a lo malo²²⁰.

Luego, es clarificadora la distinción que hace San Agustín entre el mal padecido o sufrimiento y el mal que se hace o mal moral, aunque en su concepción, denominada por Ricoeur “visión ética del mal”, ambos encuentren su causa en un acto primero de la voluntad, en la primera caída o pecado original. La distinción es válida y útil, pese a que como el mismo autor francés señala, los límites entre ambos a veces se hacen difusos, pasando de la disparidad de principio a una enigmática profundidad común, puesto que “todo mal cometido por uno es mal padecido por otro, hacer el mal es hacer sufrir a alguien” (Ricoeur, P. 2006, pp. 60s.); sólo si se lograra descontar totalmente la violencia y el sufrimiento infligido a los seres humanos por otros seres humanos, quedaría una visión clara de cuál es el “puro” mal padecido, el “sufrimiento irreductible”²²¹.

Junto a ello, la toma de conciencia de la gravedad del mal moral, evita que sea convertido en algo trivial o rutinario, dada su cotidianeidad, pues, como el mismo Agustín dice, lo que vemos a menudo deja de causarnos admiración; también preserva de la excesiva “juridización” del mal, es decir, el considerarlo únicamente como una falta en el orden de las convenciones sociales o normas jurídicas. Así, puede explorarse una “traducción” de la idea de premio y castigo eterno como expresión del significado profundo y el peso insondable que tiene el hacer el mal, el transgredir una obligación moral –como “no hacer daño” o “no matar”- al que corresponde una consecuencia acorde. En esta concepción, el mal moral muestra su gravedad infinita en el hecho de que sólo puede encontrar una reparación ajustada a su carácter en el orden de la eternidad.

San Agustín entrega diversas perspectivas en torno al problema del mal moral: en primer lugar, el mal como “aversión a Dios”, como alejamiento del fundamento, Sumo Ser, Sumo Bien y la consiguiente “conversión a las creaturas”; también, el mal como caída en la mentira o en la soberbia, como rebajamiento del ser humano, como confusión entre medios y fines –en el *querer usar de lo que debe gozarse, y gozar de lo que debe usarse* (San Agustín *De div. quaest.* 83, 30)- o entre fines superiores e inferiores y como desorden del amor. Asimismo, la visión de intermediación de la curiosidad, a la que alude Giannini, permite pensar ese sutil paso que consiste en “resbalar” o “deslizarse” de la inocencia al pecado.

²²⁰ En este sentido, puede ser de interés reabrir un diálogo con la idea tomista del primer precepto de la ley moral natural, esto es, el deber de seguir el bien y evitar el mal; esta concepción, previa al examen del contenido de ese bien, puede interpelarnos hoy entendiéndola como un carácter originario, propio de la existencia humana. Cfr. Santo Tomás, *Suma Teológica*, I, II, q. 94, 2.

²²¹ Cfr. Ricoeur, P. (2006), pp. 61; 67; 24.

San Agustín clarifica, en contraposición al maniqueísmo, que no puede identificarse el mal con la materia ni con lo corpóreo, lo cual en cuanto creado es de naturaleza buena; además, porque ello significaría negar el mal del demonio, que es incorpóreo²²². Puede entreverse en Agustín un inmenso respeto por la corporalidad: *es el cuerpo algo más que un simple adorno o un instrumento: forma parte de la misma naturaleza del hombre* (San Agustín *Civ. Dei.*, I, XIII). El mal tampoco radica en la facultad humana de desear, sino, como veremos, en el desorden del deseo; además, el mal no puede dañar a la naturaleza divina, que es incorruptible. Todo ello contribuye a una depuración de la idea de bien y mal, junto con la evitación del “demonizar” la materia o lo corpóreo. Dando un paso más allá del neoplatonismo, San Agustín enfatiza el bien profundo que es la existencia temporal y la vida humana, lo cual es coherente con las ideas cristianas de creación y de encarnación de Dios.

El origen del mal moral es comprendido como subversión voluntaria de un orden, esto es, la acción de la voluntad que dejando el principio al cual debió estar sujeta, Dios, se hace principio para sí misma. Esta soberbia de la voluntad humana es un tema perenne de las tradiciones espirituales y religiosas, presente también en el pensamiento griego antiguo; puede resultar de enorme interés el diálogo entre ella y una concepción moderna de la acción y libertad humana. En efecto, es muy distinto pensar que el ser humano dispone totalmente de sí mismo que situarlo ante otro, que puede ser la *physis*, la realidad²²³ o Dios. Las posiciones existencialistas que en su tiempo consideraron que “el hombre no es otra cosa que lo que él se hace” (Sartre, J.-P. 1999, p. 13) y, por tanto, ha de inventar él mismo totalmente su vida, tal vez tengan que dialogar hoy, en una sociedad postmetafísica y postsecular, con otra perspectiva que dice que el ser humano no se inventa a sí mismo sino que se descubre²²⁴. En este sentido, la perspectiva agustiniana del mal como negación de la ligazón a lo Otro, la voluntad divina, se sitúa en la línea del llamado a reconsiderar la posición del ser humano en medio de las cosas; el anhelo de conocer y dominar el mundo, puede ser precedido por un anhelo silencioso de escuchar lo que Otro tiene que decir. Se trata de reabrir un diálogo entre las concepciones de la existencia como don recibido o como tarea y conquista.

4.4.2. Actuar contra el mal

Ricoeur muestra que el problema del mal no se queda sólo en la pregunta “¿de dónde viene?”, sino que también suscita esta otra: “¿qué hacer contra el mal?” (Ricoeur, P. 2006, pp. 60s.); es decir, la cuestión nos hace dirigir la mirada hacia el futuro, hacia una tarea que cumplir, hacia una actuación ética y política. En el caso de nuestra indagación, tenemos que remitirnos a un nivel previo, que es el que San Agustín llama el “hombre interior”, en el cual encuentra su origen el mal moral. En efecto, éste no se constituye sólo de acciones, omisiones, palabras o sus consecuencias visibles o externas sino, y sobre todo, de la “palabra interior” pronunciada previamente en el silencio del “corazón”. Ésta, su verdadera raíz, es la que ha de ser atacada, diría Agustín, en la lucha práctica contra el mal, tanto en el ámbito de la moral personal como en el de las sociedades. Soberbia, avaricia, ambición son vicios que se originan en un pronunciamiento interior de la voluntad y, finalmente, en un desorden o desequilibrio interno; la violencia y las guerras comienzan con un espíritu

²²² Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, XIV, III, 2.

²²³ En el pensamiento de Zubiri se encuentra una interesante referencia al enfrentamiento propio del ser humano con la realidad; es lo que llama “aprehensión de realidad”, en la cual las cosas “quedan” como presentes “de suyo”, no como mero correlato de la aprehensión. Cfr. Zubiri, X. (1998), pp. 22ss.

²²⁴ Cfr. Giannini, H. (1971), p. 13.

escindido, en guerra contra sí mismo. Este desequilibrio es deudor de otro desorden inicial, que es el abandono de Dios por parte de su criatura.

La lucha contra el mal requiere primeramente, en la perspectiva agustiniana, que el ser sí mismo conozca tanto la “fenomenología” del mal y su origen como su propia condición y las consecuencias de la caída, esto es, los fuertes lazos de la concupiscencia, su “falibilidad”²²⁵. Sin duda, esta concepción se completa en Agustín con una idea fuerte de la libertad de la voluntad y del auxilio de la gracia. Pero la toma de conciencia y constatación de cierta fragilidad humana, por la cual el ser humano a menudo se abandona en una *defluxio* o caída en la dispersión de múltiples cosas y no logra realizar sus más altas aspiraciones morales, es una experiencia que podría ser considerada como universal. ¿No es cierto que puede encontrarse algo de esta fragilidad humana presente en los grandes males morales de nuestra época, tales como la opresión de unos pueblos sobre otros, la riqueza desmedida de unos frente al escándalo del hambre, la caída en la delincuencia, la violencia como medio, la depredación del hombre sobre el medio ambiente, etc.? ¿No se evidencia la “ambición del mundo” en la causa de muchas guerras? San Agustín, hace una fuerte interpelación: *¡Observemos los hechos desnudos, pensémoslos desnudos, enjuiciémoslos desnudos!... Seamos sinceros y llamemos las cosas por su nombre* (San Agustín *Civ. Dei*, III, XIV, 2). Y, siguiendo a Salustio, reflexiona: *se declaraba la guerra por una sola razón: el apetito de dominio* (libido dominandi)... *Es este apetito de dominio el que trae a mal traer y destroza a la humanidad* (San Agustín *Civ. Dei*, III, XIV, 2). De esta manera, Agustín llama a volver la mirada hacia el verdadero origen del mal que está en el interior humano.

Junto al reconocimiento de la posibilidad de defección del ser sí mismo, se sitúa la necesidad de entender la vida humana como lucha o combate interior contra un “enemigo invisible”, como son las fuerzas disociadoras del ser sí mismo y de la sociedad. El combate contra el mal, aun en el nivel ético-político, es también un esfuerzo por “pacificar” impulsos negativos y vicios del alma humana. En este sentido, puede ser de interés la clarificadora distinción que Agustín hace entre dos géneros de pecado: el mal que un hombre se hace a sí mismo y el mal que hace a otro. Lo que hace la *indómita codicia* para corromper el alma y cuerpo del hombre se llama vicio o maldad (*flagitium*); lo que hace para dañar a otro, agravio o iniquidad (*facinus*). Los vicios son anteriores, pues *cuando éstos han devastado el alma y la han reducido a la pobreza y miseria, se lanza a las iniquidades o agravios para remover con ellos los obstáculos de los vicios, o para buscar apoyo a fin de cometerlos* (San Agustín *Doctr. christ.*, III, X, 16). La lucha práctica contra el mal y daño de unos seres humanos sobre otros, requiere en esta visión la contienda previa contra los vicios internos del alma.

Ahora bien, el término “vicio” nos remite a la idea de ciertas disposiciones interiores que deben ser evitadas en vistas de un fin que es el bien último o felicidad, el cual, para San Agustín, es la unión total del alma con Dios. En la perspectiva de este fin y de la temporalidad y finitud del ser sí mismo, la soberbia y la codicia muestran su vaciedad y efectos disociadores en el alma y en la sociedad. El combate interior contra la soberbia requiere la virtud de la humildad, entendida como “vivir según la verdad”, esto es, en el reconocimiento humano del ser recibido y de que lo que conviene a un ser derivado, que no es luz ni principio para sí mismo, es el estar ligado, el escuchar... La lucha contra la codicia

²²⁵ La situación de debilidad del ser humano tras la primera caída podría relacionarse, pese a sus diferencias, con la idea de “desproporción” de Ricoeur. Según ésta, el ser humano es el único ser que tiene una no coincidencia consigo mismo; su carácter propio es la “falibilidad” o “labilidad” que consiste en una desproporción entre finitud e infinitud, en la separación o distancia entre la aspiración humana y la realización de ésta; ésta es, a juicio del autor, una característica interna del hombre mismo, una estructura de su ser que le hace frágil, le abre la posibilidad de fallar. En cuanto falible, el ser humano lleva marcada constitucionalmente la posibilidad del mal moral. Cfr. Ricoeur, P. (1991), pp.149-162.

exige un adecuado autoconocimiento y la búsqueda de un equilibrio interior entre la *ratio* y la facultad de apetecer.

Orientado hacia la educación moral, lo anterior significaría considerar como un horizonte posible la educación del carácter hacia: el deseo del bien y rechazo del mal; el conocimiento de sí, de la propia fragilidad y la búsqueda del equilibrio interior; el reconocimiento de unos vicios que hay que combatir, entre los que destacan la soberbia y la codicia; las virtudes que puedan “contener” la fragilidad y contrarrestar dichos vicios, tales como templanza, solidaridad, humildad, verdad, búsqueda de un bien trascendente; la no confusión entre lo que debe buscarse como medio y lo que es un fin; la no confusión entre el gozo y la auténtica felicidad; la conciencia y responsabilidad por el propio poder de hacer el bien o el mal, dañarse y dañar a otros; en definitiva, hacia la responsabilidad del hombre frente a su propio ser sí mismo. Para San Agustín, no obstante, todo ello debe ser completado con la orientación hacia el fin de la existencia humana, Dios, en quien encuentra plenamente su unidad auténtica y definitiva.

4.4.3. Enfrentar la experiencia del mal padecido

Sin duda la explicación del origen del mal o la lucha contra él es distinto del “consuelo” o del “alivio”. La experiencia del mal es también el enfrentamiento que todo ser humano tiene que realizar en su vida con un mal padecido, del cual busca ser aliviado o consolado²²⁶. Tal vez ningún pensamiento filosófico en cuanto tal pueda dar una respuesta en este nivel del problema, pero sí puede ofrecer orientaciones racionales a una existencia humana que las necesita urgentemente, que permitan un mejor enfrentamiento con la experiencia del mal; algo semejante a lo expresado por Ricoeur en cuanto a integrar lo que ocurre a nivel intelectual con el “trabajo de duelo”²²⁷. En este sentido, el pensamiento de San Agustín frente al mal padecido ofrece ciertos elementos para una orientación existencial frente a una vida enfrentada al dolor, la muerte o el fracaso²²⁸.

En primer lugar, es un tema obligado en el pensamiento agustiniano la meditación en torno a la temporalidad de la existencia humana, de radical importancia para la construcción del sujeto moral en cuanto a su autoconocimiento. Dicha meditación contiene elementos como la breve duración de la vida, la fragilidad de sí mismo y de los otros, el valor de la vida humana como don recibido, la experiencia del sufrimiento y de la muerte como parte inherente al ser humano; todo ello se contrapone a una visión intrascendente y vana de la

existencia que puede ser uno de los resultados negativos de la modernidad²²⁹, disponiendo a “tomarla en serio” y abriéndose al misterio de la trascendencia. Este conocimiento de la propia finitud sitúa la jerarquización de valores del sujeto en el marco del tiempo vital;

²²⁶ Adela Cortina enfatiza la necesidad humana de los “bienes de gratuidad”, entre los que considera “el sentido de la vida y la esperanza, el consuelo en tiempo de tristeza, etc.”, que junto a los “bienes de justicia” completan la galería de bienes indispensables para toda existencia humana. Cfr. Cortina, A. (2001), pp. 164s.

²²⁷ Ricoeur entiende como nivel del “sentir” en la problemática del mal, la consideración de la ayuda espiritual que la sabiduría y sus prolongaciones filosóficas y teológicas pueden hacer para el trabajo de duelo, ayuda dirigida a transformar cualitativamente la lamentación y la queja del que sufre. Cfr. Ricoeur, P. (2006), pp. 62s.

²²⁸ Habermas considera que una de las vías en que experiencias de vida religiosa pueden contribuir a las sociedades modernas secularizadas son esos “modos de enfrentar y expresar la vida malograda y fracasada, patologías sociales, malogro de proyectos de vida individual y deformaciones de contextos de vida distorsionados.” Cfr. Habermas, J. (2005).

²²⁹ Cfr. Conill, J. (1991), pp. 291ss.

el dolor y el gozo no aparecen como los amos soberanos del ser humano, del cual huir o al cual buscar afanosamente, sino que pasan a constituir experiencias integradas a la totalidad de la existencia humana, en la cual pueden encontrar sentido unificador. El propio Agustín realiza narrativamente esta “reunión” de lo disperso de su vida, males y bienes, en una unidad de sentido en *Confesiones: por amor de tu amor hago esto, recorriendo con la memoria, llena de amargura, aquellos mis caminos perversísimos, para que tú... me recojas de la dispersión en que anduve dividido en partes cuando, apartado de ti, uno, me desvanecí en muchas cosas* (San Agustín *Conf.*, II, I, 1). En la experiencia metafísica de Agustín, es claro que esa unidad no se alcanza sino en el ser recogido por Dios.

El mal, pese a su dramatismo, no logra opacar para nuestro autor la supremacía ontológica del bien y la confianza en que hay un orden universal que sostiene todo en una misteriosa armonía que no puede aparecer con total claridad a los ojos humanos; la apertura al misterio de la confianza en Dios omnipotente y bondadoso constituye una salida salvadora a la experiencia del mal, en cuanto permite no sumar al dolor padecido la desesperación del “sin sentido” y de la soledad metafísica. Como respuesta al sufrimiento, se encuentra la orientación hacia la confianza en que, pese a todo, el propio sufrimiento tiene un “sentido” aunque sea misterioso; en que el dolor se da en un orden en el cual Dios -Amor y Bien Sumo- está presente sosteniendo y afirmando; en que puede esperarse la liberación y transformación final de ese sufrimiento.

Finalmente, es necesario referirnos al fuerte cuestionamiento de Ricoeur de la visión agustiniana del mal y del pecado original, como una formulación propia del estadio pre-kantiano y “ontoteológico”, esto es, en el cual se unen ontología y teología en un discurso nuevo. Para el pensador francés, las ontoteologías de todas las épocas fracasaron al enfrentarse al aguijón de la pregunta “¿por qué?”, contenida en la lamentación de las víctimas²³⁰. Las respuestas que Agustín da al problema del mal reúnen diversos aspectos de la tradición filosófica y teológica: la idea del sufrimiento como retribución por un pecado individual o colectivo, la visión de un creador de designios insondables, el consuelo escatológico, la armonía del conjunto²³¹; pero todas ellas parecen insuficientes. Lo más grave, a juicio de Ricoeur, es que Agustín deja sin respuesta la reclamación por el sufrimiento injusto, “condenándolo al silencio en nombre de una inculpación del género humano en masa” (Ricoeur, P. 2006, p. 40)²³².

¿Es esto así? ¿Es cierto que Agustín, como afirma Ricoeur, no hace justicia a la protesta del sufrimiento humano? Recordemos las consideraciones de nuestro autor ante el sufrimiento del inocente y las razones que pueden hacerlo no contradictorio con la presencia divina: por una parte, Dios manifiesta su poder de convertir el mal en bien, su misericordia en la compañía al que sufre, la acción imprescindible para el hombre de su gracia, su justicia expresada en el orden universal y en la justicia final, el bien incomparable de la vida eterna. Por otra parte, se manifiesta la grandeza y dignidad de la criatura humana que, mediante su libertad expresa su ser *imagen de Dios* y se hace libre para amar; se permite la corrección, prueba y combate de los justos a la vez que la pena y posibilidad de conversión de los malos; se manifiesta el carácter sujeto del ser creado; se permite al justo purificar su actitud interior, orientándose hacia la piedad y el amor verdaderamente gratuito a Dios. Todo ello queda abierto a la dimensión del misterio, pues no es posible para el hombre entender

²³⁰ Cfr. Ricoeur, P. (2006), p. 59.

²³¹ Cfr. Ricoeur, P. (2006), pp. 32; 34.

²³² Además, Ricoeur considera la idea del pecado original como un falso concepto, un “mito racionalizado”, que une dos nociones heterogéneas: la transmisión biológica por generación y la imputación individual de la culpa. Cfr. Ricoeur, P. (2006), p. 39.

enteramente el sentido de la libertad, el amor de Dios, la justicia final, la perspectiva de la totalidad.

La insuficiencia de éstas u otras respuestas no se basa en alguna supuesta incoherencia lógica o pobreza de pensamiento, sino en el carácter del fenómeno mismo, en lo abismante de la experiencia del sufrimiento. Éste fue un problema acuciante para San Agustín durante toda su vida, en el que siempre fue cauto y sincero para reconocer la complejidad de una cuestión que sobrepasa la comprensión racional humana; creemos que su mirada no se comprende cabalmente sólo en el plano de las ideas, sino que debe buscarse simultáneamente en el nivel testimonial, biográfico. En efecto, San Agustín experimentó profundamente en su propia vida la dialéctica pecado-redención, mal-bien, sufrimiento-felicidad. Experimentó la hondura amarga del pecado, hundiéndose en él hasta la última gota de sangre y de lágrimas, tal como lo narra en el libro VIII de *Confessiones*, especialmente en la agonía espiritual del jardín de Casiciaco²³³. Y no fue menor el mal padecido de su vida personal: muerte de un amigo muy querido, separación de la mujer que amaba, muerte de su padre, de su querida y admirada madre y de su recobrado hijo, enfermedad, vejez; en el ámbito social, padeció los males de la caída de una época y la invasión de Roma, la corrupción política y ciudadana, el caos social y la violencia, la persecución a sus creencias religiosas²³⁴. Pero en su experiencia vital, hay un hecho determinante: tuvo un encuentro definitivo con el infinito amor de Dios. Según él mismo expresa, del pecado y de los males, de todo lo libró Dios; lo sostuvo en la prueba, lo fortaleció, le volvió hacia Él y, luego, lo sanó día tras día, mediante las lentas y purificadoras gotas del tiempo, hasta otorgarle la paz completa. La experiencia agustiniana no es la de la culpa o la condena sino la de la insondable misericordia, dulzura y gracia divina.

Ante el lamento de las víctimas, Agustín puede ofrecer con serena mirada, además de sus escritos, el testimonio de su propia vida, subyugada por el amor a Dios. Ello no es un argumento propiamente hablando, excepto si se admite la posibilidad de cierta circularidad en la argumentación. En efecto, de la experiencia del encuentro del alma de Agustín con el amor de Dios brota una nueva concepción de la propia existencia que se deja expresar teóricamente sólo en forma parcial; es un pensamiento que nace de una experiencia, de la relación profunda entre San Agustín y Dios, que no se comprende totalmente en el nivel teórico, sino mediante la aproximación vital personal a dicha experiencia o la aceptación de su misterio y diferencia²³⁵. No hay que olvidar que Agustín considera como irrenunciable la experiencia de la fe.

Así, como pensador cristiano, se encuentra en San Agustín ante todo el consuelo y fortaleza existencial que cabe esperar del cristianismo: el consuelo de Cristo, Maestro Crucificado, es decir, saber que la experiencia del sufrimiento y de la muerte han sido el camino elegido por el mismo Dios, quien lo experimentó dramáticamente hasta la última gota y lo superó.

²³³ Cfr. San Agustín, *Conf.*, VIII, XII, 28.

²³⁴ Cfr. San Agustín, *Retr.*, II, XLIII.

²³⁵ Edith Stein reflexiona en torno a la extrañeza y a la vez la posibilidad de concebir un conocimiento partiendo del hecho de una experiencia vital de fe, que desde lo más profundo del hombre transforma la concepción de la vida y la visión de Dios y del mundo, originando un particular modo de pensar que se presta a ser formulado teóricamente. Cfr. Stein, E. (2004b), p. 206.

5. El deseo, la voluntad y el amor

Cognitio sine charitate non salvos facit

(San Agustín Ep. Ioan., II, 8)

5.1. El lugar de las pasiones en la vida moral

Los elementos reunidos hasta aquí –tales como anhelo de verdad, búsqueda de confianza en la existencia, mundo interior, temporalidad y finitud, anhelo de bien y felicidad, experiencia del mal, fin como unión con Dios, peligro de dispersión y enajenación de sí– encuentran una nueva aclaración en la perspectiva del deseo y el amor.

San Agustín pone de manifiesto la presencia del mundo afectivo en la vida moral, la cual no se circunscribe sólo al ámbito de la racionalidad sino que aparece como un todo, con referencia a lo que piensa, entiende, siente, desea, ama. Un lugar destacado tienen las pasiones (*passiones*) o afecciones (*affectiones*) del alma. San Agustín toma la clasificación propia de los platónicos y de Cicerón en cuatro afectos o perturbaciones del alma (*perturbationes animi*), aunque discute con ambos respecto a su estimación: deseo (*cupiditas*), alegría (*laetitia*), miedo (*metus, timor*), tristeza (*tristitia*)²³⁶. No concuerda con los primeros, que consideran las afecciones como males que vienen al alma de su unión con lo corpóreo²³⁷; la agitación de tales movimientos, dice Agustín, puede provenir de la misma alma. Los primeros estoicos rechazaron estos movimientos anímicos como contrarios al ideal moral de la *apátheia* o dominio de los afectos mediante la lucha y reflexión que el sabio debe realizar mediante la razón; más tarde, algunos estoicos y entre ellos Cicerón admiten tres “permanencias” que pueden estar en el ánimo del sabio: la voluntad, el gozo y la cautela; por el contrario, las cuatro perturbaciones (apetencia, alegría, temor y tristeza) sólo puede tenerlas el necio²³⁸. En definitiva, los filósofos anteriores, estoicos, platónicos y peripatéticos, *defienden la mente y la razón del sabio del dominio de aquéllas* (San Agustín *Civ. Dei*, IX, IV, 3).

Para San Agustín las afecciones constituyen un aspecto fundamental del mundo interior humano²³⁹. Ellas se guardan en la memoria de un modo peculiar, de tal manera

²³⁶ Cfr. San Agustín, *Conf.*, X, XIV, 22; *Civ. Dei*, XIV, V.

²³⁷ Las pasiones aparecen en Plotino como un mal que el alma contrae al mezclarse con la naturaleza inferior: “Porque, ¿qué mal podría sucederle al alma, o a qué alma, de no haber entrado en contacto con la naturaleza inferior? Ya no habría apetitos, ni penas, ni iras ni temores. Porque los temores son propios del compuesto, por miedo a disolverse. Las penas y dolores son propios de quien está en trance de disolverse. Los apetitos nacen cuando algo molesta al organismo o alguien planea un preventivo que evite la molestia”. Cfr. Plotino, *Enéadas*, I 8, 15-13.

²³⁸ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, XIV, VIII, 1; cfr. además nota 27, p. 972.

²³⁹ Velásquez ve que la posición de Agustín respecto a las afecciones se sitúa en el marco de su propia experiencia pasional, que es la de un alma que lucha por pasar de una inquietud inicial a la quietud del hallazgo de una verdad, Dios, que tiene el poder de reagrupar los afectos espirituales en una unidad y rumbo definitivos. Cfr. Velásquez, O. (2005).

que una cosa es sentirlas y otra recordarlas; esto es motivo de asombro en nuestro autor, que destaca el hecho de que podemos traer al recuerdo o a la reflexión una afección determinada sin volver a sentirla efectivamente²⁴⁰. El alma las siente, tiene experiencia de sus pasiones; son, así, más cercanas al hombre que las ideas y nociones que pueden ser clasificadas en la memoria. Podríamos decir, metafóricamente, que la tonalidad afectiva “tiñe” el alma, acompañándole permanentemente²⁴¹. Para San Agustín el alma humana es alma afectiva, pasional, sintiente. Las pasiones son llamadas “movimientos” del alma; si están sosegadas, son como un oleaje suave que mece el alma y le ayuda a permanecer en su unidad y paz; si están agitadas, el alma es perturbada y dispersada, ocasionando una profunda inquietud.

El movimiento de las afecciones se funda en la tensión temporal de la interioridad, en el paso del futuro al pasado y en la forma de relación con las cosas. La apetencia o deseo es el amor que codicia tener lo amado, por lo que tiende al futuro, al igual que el temor, que huye de lo que es adverso o teme perder lo apetecido; la alegría y la tristeza tienden a lo presente, en cuanto o bien se tiene ya algo y se disfruta de ello, o bien se experimenta lo adverso o la pérdida²⁴². En cada instante de tiempo puede cambiar la relación del alma con las cosas mudables: pueden obtenerse, conservarse o perderse. A la existencia temporal le corresponde inevitablemente una afección; si el alma está orientada total o principalmente hacia lo temporal, las afecciones no pueden sino estar derramadas en *multa* y distraídas en el transcurrir incesante, condenándose a la inquietud permanente. Deseo (*cupiditas*) de lo que no se tiene y temor de lo que se puede perder, como dos heridas del alma, desgarran el espíritu; la tranquilidad interior queda sujeta al vaivén impredecible del tener-perder las cosas temporales; la paz afectiva sólo puede durar si el alma se orienta hacia algo que no se puede perder; centrar el espíritu en lo *unum*, abre una nueva forma de relacionarse afectivamente con la memoria, la atención y la expectación. Asoma nuevamente la necesidad honda de la existencia humana finita de *securitas*, en este caso, de la “seguridad de la posesión”²⁴³.

Para Agustín los afectos, que forman parte de la condición humana frágil y finita, son necesarios para vivir rectamente y su ausencia denota arrogancia, dureza e insensibilidad: *carecer en absoluto de dolor mientras vivimos en este lugar de miseria... no sucede sino a costa de un gran precio: la inhumanidad en el espíritu y la insensibilidad en el cuerpo* (San Agustín *Civ. Dei*, XIV, IX, 4). No puede ser motivo de reprensión el airarse con el que hace mal para que se corrija, entristecerse con el afligido para consolarle, temer por el que corre un riesgo para que no perezca; igualmente, la felicidad perfecta en la vida futura no puede estar exenta de amor y gozo. Cuestiona a los estoicos, que reprueban incluso la misericordia, que es *cierta compasión de nuestro corazón por la miseria ajena, que nos fuerza a socorrerle si está en nuestra mano* (San Agustín *Civ. Dei*, IX, V); el problema para Agustín es que la misericordia se ofrezca observando la justicia. Sólo admite la *apátheia* si se entiende como privación de los afectos que van contra la razón y perturban la mente;

²⁴⁰ Heidegger destaca la distinción entre el estar “dispuesto” de los afectos y el ser experimentados como tales: “Los movimientos del ánimo,... los tomo de la consciencia misma; de ahí deriva el que estén a mi disposición... Y cuando los tengo así, yo mismo no me siento perturbado, *perturbatus*, por su estar presentes a mí”. Heidegger, M. (1997a), p. 57.

²⁴¹ Heidegger se refiere a la disposición afectiva como un originario modo de ser del Dasein, por el cual éste siempre se encuentra en un estado afectivo o está anímicamente templado, puesto que forma parte de su estructura existencial el poder ser afectado por los entes del mundo. Cfr. Heidegger, M. (1997b), #29, pp. 158ss.

²⁴² Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, XIV, VII, 2.

²⁴³ Cfr. Arendt, H. (2001), p. 26.

éstos se dan especialmente en quien vive “según el hombre”, que siente sus sacudidas como perturbaciones.

Indagando en las Sagradas Escrituras, San Agustín encuentra que todas esas afecciones pueden darse en buen sentido, siendo comunes a buenos y malos; los afectos están presentes en la persona misma de Jesús, quien sintió tristeza e ira por la dureza de corazón de los hombres, lloró cuando iba a resucitar a Lázaro, sintió compasión al ver la muchedumbre cansada y abatida, deseó comer la Pascua con sus discípulos o sintió angustia al acercarse la Pasión; al encarnarse aceptó estos movimientos en su espíritu humano. Agustín realiza, así, una verdadera liberación de la afectividad, reconociéndola como parte de la naturaleza humana y, en cuanto tal, de carácter bueno. Pero de las afecciones puede decirse que son ordenadas o desordenadas, en relación a su darse en una voluntad recta o perversa²⁴⁴.

Una voluntad recta u ordenada es la que ama lo que debe ser amado y como debe ser amado²⁴⁵; para ello, ha de someterse a Dios para ser gobernada y ayudada, de lo cual se sigue que las pasiones se sometan al alma para ser moderadas conforme a la justicia. Las afecciones siguen la finalidad más profunda del alma: *no se cuestiona tanto si el ánimo piadoso ... está triste, sino por qué está triste; ni si teme, sino por qué teme* (San Agustín *Civ. Dei*, IX, V). Si las afecciones siguen la recta razón y están ordenadas a su fin, no son enfermedades ni pasiones viciosas: *estas cosas son malas si el amor es malo, y buenas si el amor es bueno* (San Agustín *Civ. Dei*, XIV, VII, 2). Así, para San Agustín, el enigma de las afecciones se resuelve en un nivel más profundo del sí mismo que es la voluntad.

5.2. El ser humano como anhelo y voluntad

Entre las afecciones, ocupa un lugar central el deseo (*cupiditas*) o apetito (*appetitus*), cuyo carácter propio es tender hacia su objeto²⁴⁶. La “tensión hacia...”, deseo o anhelo²⁴⁷, es un modo originario del ser del hombre, que es movido por este *appetitus* o *amor* como “desde dentro” de sí mismo, hacia un objeto deseado. El anhelo se fundamenta en el carácter de indigencia del ser humano, en su necesidad de *securitas*, de asegurarse la existencia²⁴⁸, a cuyo ser precario y creado de la nada le falta constantemente algo o Alguien...; además, en la temporalidad de la existencia, en que todo está pasando a cada instante del futuro al pasado, del ser al no ser, en una amenaza constante de acabamiento. El deseo es

²⁴⁴ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, XIV, IX, 3; XIV, VIII, 3.

²⁴⁵ En la primera época de su obra, San Agustín tiende a definir la virtud y la felicidad como vida según la recta razón: *cuando la razón domina todas estas concupiscencias del alma, entonces es cuando se dice que el hombre está perfectamente ordenado*. (San Agustín *De lib. arb.*, I, VIII, 18); *¿qué es vivir felizmente, sino vivir conforme a lo mejor que hay en el hombre... aquella porción del ánimo a cuyo dominio conviene que se sometan todas las demás... que puede llamarse mente o razón?* (San Agustín *Con. Acad.*, I, II, 5). Aunque esta referencia a la razón no desaparece, posteriormente prevalece sobre ella la idea del orden del amor y del vivir según Dios. Cfr. San Agustín, *Retr.*, I, 1, 1; cfr. además Álvarez T., S. (1988), pp. 355ss.

²⁴⁶ Cfr. San Agustín, *De lib. arb.*, I, IV, 9. Mientras “tiende hacia” algo, el deseo desatiende u olvida otros objetos, del mismo modo que la voluntad al elegir un objeto de amor lo privilegia frente a otros.

²⁴⁷ Arendt caracteriza la existencia humana según San Agustín como anhelo (*appetitus*). Cfr. Arendt, H. (2001), p. 25.

²⁴⁸ Ello revela una tensión hacia la existencia, un deseo de ser, vivir, perdurar. Esta es la razón, dice Agustín, por la que el amor a sí mismo no necesitó de precepto, pues estaba dado originariamente; el ser humano goza con existir.

búsqueda de descanso en un gozo; el hallazgo es el término del ansia y el reposo en la complacencia: *el fin del anhelo (cura) es la deleitación* (San Agustín *En. in Ps.*, 7, 9).

Siendo el deseo una afección y una tensión del alma, es en ésta donde el anhelante espíritu humano descubre la diversidad de lo apetecible: en primer lugar, el propio ser sí mismo constituido por su alma y su cuerpo, su vida interior, sus facultades y afecciones; los otros seres humanos, que conoce a partir de la experiencia de sí mismo; las otras criaturas, cosas y lugares que conoce por percepción o por referencia de otros; finalmente, Dios. San Agustín se pregunta si todo ello debe ser deseado y gozado de la misma manera; el criterio de distinción es, para él, ontológico. Hay una diferencia radical entre el deseo orientado hacia Dios y hacia todo lo demás: sólo el primero, que es deseo de lo eterno y garantía en sí mismo de su permanencia sin término, puede ser un gozo perfecto, el cual no es posible allí donde hay temor a la pérdida.

La pregunta sobre cómo “debe” algo ser deseado o cómo “debe” gozarse de ello, en cuanto deber, involucra un precepto y la posibilidad de obedecerlo. El mandato del deseo y del amor es propio del cristianismo: “Amarás...”, “no desearás...”; esto supone la existencia de una *voluntas*, sin la cual no tendría sentido el precepto. Desde la tensión originaria del deseo, nuestro autor transita hacia la estructura de la voluntad recta.

En los afectos o movimientos del alma siempre está presente la voluntad (*voluntas*), incluso no son otra cosa que voluntad: el deseo manifiesta un acuerdo entre el apetito y lo que queremos; la alegría, el disfrute actual de lo que queremos; el miedo, un rehusar lo que no queremos; la tristeza, un rehusar lo que tenemos ya presente y que no queremos²⁴⁹.

Voluntas, que orienta la totalidad de la existencia y constituye *el querer de más valía* (San Agustín *De Trin.*, XV, XXI, 41; XV, XX, 38) es, junto a la memoria y el entendimiento, una de las facultades del alma²⁵⁰. En la vida moral, entendimiento y voluntad son elementos fundamentales e irreductibles; el entendimiento, para conocer cuál es el bien al que hay que dirigirse; la voluntad, para querer ese bien, sin lo cual el hombre no se encaminará al bien; el amor es el móvil más poderoso²⁵¹. Al alma afectiva le salen al encuentro objetos que la solicitan y ante los cuales experimenta diversos afectos, sea de deleite o desagrado; algunas veces, la misma voluntad busca lo que está como preparado y oculto en la memoria para traerlo a presencia en el pensamiento; la voluntad, si es recta, sabe lo que ha de apetecer y evitar, por lo cual no podría existir sin inteligencia y memoria; es, pues, propio de la voluntad la elección²⁵².

La voluntad se orienta a un fin, a un objeto del que se puede gozar o usar; gozar (*frui*) es adherirse a una cosa por el amor de ella misma; usar (*uti*) es emplear lo que está en uso para conseguir lo que se ama, si es que debe ser amado (San Agustín *Doctr. christ.*, I, IV, 4); el fin último al que se refieren todos los demás es la felicidad. El disfrute o goce se produce cuando la voluntad, como buscándose a sí misma, descansa con placer en alguna cosa conocida; el uso consiste en tomar la voluntad algo como medio para alcanzar el goce;

²⁴⁹ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, XIV, VI.

²⁵⁰ Sciacca prefiere considerar la memoria como el contenido de la mente, no como una facultad: “Dos son, para Agustín, las facultades propias de la mente: la inteligencia y la voluntad. La memoria es el lugar de donde ambas proceden; como tal, es el contenido de la mente, de la que no se distingue.” Cfr. Sciacca, M. F., (1955), p. 427.

²⁵¹ Ello se muestra en el estado de vacilación existencial por el cual, aun habiendo alcanzado la certeza del bien que se ha de buscar, el ser humano carece aún de una voluntad firme para dirigirse a él: *ni lo que deseaba era estar más cierto de ti, sino más estable en ti* (San Agustín *Conf.*, VIII, I, 1).

²⁵² Cfr. San Agustín, *De Trin.*, XV, XXI, 41; cfr. además Arendt, H. (2001), p. 108.

la relación voluntad y gozo es expresada así: el amor no es otra cosa sino la voluntad que apetece o retiene el gozar (San Agustín De Trin., XIV, VI, 8). La voluntad está en tensión cuando se dirige a un objeto, buscando agrado o utilidad; cuando lo alcanza, termina la tensión y sucede el agrado y reposo: complacencia es la voluntad en reposo (San Agustín De Trin., XI, V, 9). Las diversas formas del querer son rectas si es bueno el fin al que se refieren; si no, hay una confusión de voluntades no rectas que aprisionan al alma y que ofrecen una felicidad mentirosa²⁵³. Según Agustín, en el orden del gozo y el uso de las cosas se juega la vida moral: no existe para el hombre otra vida viciosa y culpable que la que usa y goza mal de las cosas (San Agustín De Trin., X, X, 13).

Lo propio de la voluntad es el querer o amar. El ser humano es un ser que quiere y ama y que mediante ello orienta su existencia: *mi peso es mi amor; él me lleva doquiera soy llevado* (San Agustín Conf., XIII, IX, 10). Más aún, el ser humano es lo que ama: *cada uno es tal cual es su amor* (San Agustín Ep. Ioan., II, 14)²⁵⁴, siendo esto la hondura máxima de su espíritu²⁵⁵.

5.3. Cupiditas y Caritas

Veamos una definición que ofrece Agustín: *amar no es otra cosa que desear una cosa por sí misma* (San Agustín De div. quaest. 83, 35). Ello implica la distinción entre lo deseado y lo que es en sí mismo deseable. En principio, hay múltiples objetos de amor: vida, inteligencia, criaturas, uno mismo, Dios; pero no todos deben ser amados ni de cualquier manera, pues el amor no está fuera de un orden²⁵⁶, querido por el Creador: el *ordo amoris*. Se ha de amar todo como debe ser amado; en primer lugar, se ha de amar a Dios mismo, Sumo Ser y Creador de todo, amándolo a Él mismo y no por otra cosa. Sólo en referencia a Él encuentra su justo lugar el amor a sí mismo, a los semejantes y la relación con las restantes criaturas. El trastorno de este orden del amor es la defección o mal; por el contrario, la virtud puede definirse, según la conocida expresión agustiniana, como *el orden del amor* (San Agustín Civ. Dei, XV, XXII).

De la idea de orden se desprende la posibilidad de dos amores, según se acomodan o no a él, que Agustín llamará *caritas* y *cupiditas*. Ambas son afectos o amores y se encaminan a la felicidad²⁵⁷, pero mientras *caritas* es la elevación hacia el bien superior, *cupiditas* resbala a un bien mínimo, al desamor de Dios y al amor desmedido de sí mismo.

²⁵³ Cfr. San Agustín, De Trin., XI, VI, 10; XII, XII, 17. La felicidad eterna es el reposo del anhelo, para una voluntad que *tendrá lo que ama y no deseará lo que no tiene* (San Agustín De Trin., XIII, VII, 10).

²⁵⁴ Arendt lo expresa así: "Dado que el hombre no es autosuficiente y que en consecuencia desea siempre algo externo a él, la cuestión de quién sea cada hombre sólo es resoluble por medio del objeto de su deseo, y no, como pensaron los estoicos, por la supresión del propio impulso desiderativo... Quien no ama ni desea en absoluto, es en rigor nadie." (Arendt, H. 2001, p. 36).

²⁵⁵ A juicio de Agustín, la clave de comprensión del ser humano y de la historia de la humanidad es el amor, "padre de la historia", pues por él son movidos los seres humanos en busca de bienestar, paz o felicidad. Cfr. San Agustín, Civ. Dei., introducción de V. Capánaga, p. 24.

²⁵⁶ Ello muestra que, pese a la importancia de la voluntad en nuestro autor, no hay en él un voluntarismo, pues el amor está sujeto al orden que puede ser conocido por el entendimiento y que, en definitiva, proviene de Dios.

²⁵⁷ Cfr. San Agustín, Civ. Dei, IV, XXIII, 1; Conf., XIII, VII, 8.

Como hemos visto, Agustín denomina *cupiditas*, en sentido amplio, a todo deseo como afección propia de la naturaleza humana. Ahora bien, hay deseos reprobables o culpables y otros que no lo son. Por ejemplo, el deseo de vivir sin temor es común a buenos y malos, pero en el caso de éstos va acompañado del amor de aquellas cosas que no se pueden poseer sin peligro de perderlas; así, el deseo culpable o codicia (*cupiditas*) se acompaña de un esfuerzo por asegurarse estas cosas y gozarlas plenamente y por quitar cualquier obstáculo que lo impida. Puede definirse el deseo culpable como *el amor desordenado de aquellas cosas que podemos perder contra nuestra propia voluntad* (San Agustín *De lib. arb.*, I, IV, 10). Si el apetito desordenado domina el espíritu humano, lo que no puede suceder sino mediante la voluntad, el ser humano sufre el dominio cruel y tiránico de las pasiones que *a través de mil y encontradas tempestades perturban profundamente el ánimo y vida del hombre, de una parte, con un gran temor, y de otra, con un incontenible deseo; con una angustia mortal o con una vana y falsa alegría* (San Agustín *De lib. arb.*, I, XI, 22). Dicho apetito es fuente de desasosiego interior, en cuanto desprecia los bienes eternos, de los cuales goza el alma por sí mismos y que no puede perder, y prefiere los bienes temporales, que nunca pueden tenerse como seguros²⁵⁸. Por el contrario, el deseo ordenado está a la base del buen uso de los bienes, que consiste en tenerlos y administrarlos cuando fuese necesario, pero con disposición a perderlos²⁵⁹.

Una peculiaridad del deseo es su amplitud y variedad, puesto que pueden desearse muchas cosas, incluso contrapuestas, al mismo tiempo. Esta multiplicidad del desear a veces ha confundido a quienes pasan desde la constatación de dos voluntades que luchan entre sí a la consideración de que hay dos naturalezas en el hombre, una buena y una mala; ante este resabio maniqueo, a Agustín le interesa declarar la unicidad del alma humana: *yo era el que quería, y el que no quería, yo era* (San Agustín *Conf.*, VIII, X, 22). Aun si se desean cosas buenas, la multiplicidad de deseos es fuente de inquietud interior, pues, *dada la multitud de cosas que apetecemos, luchando contra sí, despedazan el alma* (San Agustín *Conf.*, VIII, X, 24); incluso al buscar el deleite de cosas buenas, el corazón permanece dividido mientras no se delibera y escoge una. Agustín dice que el alma es despedazada (*discerpo*), destruida, dividida; de esta dispersión y desgarramiento interior se libra con la elección de una: *luchan entre sí hasta que es elegida una cosa que arrastra y une toda la voluntad, que antes andaba dividida en muchas* (San Agustín *Conf.*, VIII, X, 24). La claridad de un fin hacia el cual dirigirse y la determinación de la voluntad a seguirlo, son pasos esenciales para la reunificación del ser sí mismo. Pero la elección de una cosa temporal, por buena que sea, no soluciona cabalmente el desgarramiento, puesto que puede ser deseo de un “todavía no” que quizás no arribe nunca o continuar siendo deseo aunque haya concluido su posesión o temerse su pérdida inminente; en tal caso, el temple del alma sería sacudida intermitentemente por los movimientos del deseo ansioso, el miedo y la tristeza.

El conflicto se traslada a la decisión entre lo eterno, el Creador, y lo temporal, la creatura, que constituye el desgarramiento fundamental del espíritu humano. Puede ocurrir que el alma oscile entre ambos deseos, conflicto que Agustín experimentó en su propia vida: *la eternidad agrada a la parte superior y el deseo del bien temporal retiene fuertemente a la inferior* (San Agustín *Conf.*, VIII, X, 24). Dos deseos del alma, pero “a medias”, no totales; ninguno la llena completamente y su lucha es dramática: *por eso desgárrase a sí con gran dolor al preferir aquello por la verdad y no dejar esto por la familiaridad* (San Agustín *Conf.*, VIII, X, 24). El hábito perverso, unido a la debilidad humana que proviene del pecado

²⁵⁸ Cfr. San Agustín, *De lib. arb.*, I, XVI, 34.

²⁵⁹ Agustín aclara con insistencia que el mal no está en la posesión de bienes, sino en la pasión por las riquezas, en amarlas, en la codicia. Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, I, X, 2-3.

original, hace muy fuerte a la concupiscencia, transformándose en una verdadera cadena que esclaviza al alma y de la cual será muy difícil liberarse: *de la voluntad perversa nace el apetito, y del apetito obedecido procede la costumbre, y de la costumbre no contradicha proviene la necesidad* (San Agustín *Conf.*, VIII, V, 10).

Cupiditas está a la base de la perspectiva agustiniana del mal moral, el cual es un deseo y gozo desordenado de lo creado distanciándose del Creador: *llamo codicia al movimiento del alma que arrastra al hombre al goce de sí mismo y del prójimo y de cualquiera otra cosa corpórea sin preocuparse de Dios* (San Agustín *Doctr. christ.*, III, X, 16). El movimiento interior en que consiste el mal, aversión a Dios y conversión a sí mismo y a las criaturas, comienza con el despreciar (*neglego*) y tener en poco a Dios; le sigue la *apetencia de experimentar su propio poder* (San Agustín *De Trin.*, XII, XI, 16), es decir, el apetecer divinidad para sí mismo: *la culpable ambición de ser como Dios* (San Agustín *De Trin.*, XII, XI, 16); finalmente, culmina en el deleite de las cosas inferiores, haciéndose semejante a las bestias. *Cupiditas* termina en una disminución del ser humano: *el alma racional se degrada... cuando se da a las cosas externas, ... no con laudable intención de referirlas a un fin útil, sino arrastrada por una torpe apetencia que la lleva a pegarse a ellas* (San Agustín *De Trin.*, XI, III, 6). El mal moral sólo es posible por el consentimiento de la voluntad: *no es posible el pecado, ni de pensamiento ni de obra, si la atención del alma, con poder absoluto para lanzar los miembros a la acción o refrenarlos, no cede servilmente al acto culpable* (San Agustín *De Trin.*, XII, XII, 17).

A *cupiditas* se contraponen el amor de las cosas dignas de ser amadas o *amor del bien*, el cual llama Agustín con más propiedad caridad (*caritas*) o dilección (*dilectio*)²⁶⁰: *llamo caridad al movimiento del alma que nos conduce a gozar de Dios por Él mismo, y de nosotros y del prójimo por Dios* (San Agustín *Doctr. christ.*, III, X, 16). En su existencia, el ser humano puede usar (*uti*) de muchas cosas, pero no ha de amarlas a todas; san Agustín distingue cuatro géneros de cosas que pueden amarse: *el que está sobre nosotros; nosotros; lo que se halla junto a nosotros; lo que es inferior a nosotros* (San Agustín *Doctr. christ.*, I, XXIII, 22). Dios, Bien inmutable, sobre nosotros, ha de ser el único de quien el alma ha de gozar (*frui*) por Él mismo; del ser humano, tanto de sí mismo como del otro, se ha de gozar y amar por Dios: *no te complazcas en ti mismo, sino en aquel que te hizo; y lo mismo has de practicar con aquel a quien amas como te amas a ti* (San Agustín *De Trin.*, IX, VIII, 13). El amor de sí mismo es ordenado si el alma se ama en toda la extensión de su ser y no más allá de los límites de su ser; es imperfecto, si el alma se ama como se debe amar al cuerpo, que es inferior a ella, o como sólo Dios ha de amarse, siendo ella infinitamente inferior; la malicia es completa si ama a su cuerpo como sólo a Dios se ha de amar²⁶¹; el amor a lo inferior a nosotros, el cuerpo, consiste en mirar por él con prudencia y orden²⁶².

Con frecuencia se ha levantado contra la obra agustiniana la crítica de su "intimismo", el cual no resolvería claramente cómo se ha de pasar del amor de Dios al amor de otro ser humano, considerándola incluso como una moral sin prójimo²⁶³. Para San Agustín, la

²⁶⁰ Cfr. San Agustín, *De Trin.*, VIII, X, 14; *De div. quaest.* 83, 35.

²⁶¹ Cfr. San Agustín, *De Trin.*, IX, IV, 4.

²⁶² Cfr. San Agustín, *Doctr. christ.*, I, XXV, 26.

²⁶³ Cfr. Álvarez T., S. (1988), p. 350. Un ejemplo lo constituye la interpretación que hace Hannah Arendt, en torno a la pregunta por la relevancia del otro en el pensamiento agustiniano. Según esta autora, sin duda el amor al prójimo es crucial en Agustín, pues es uno de los principales mandamientos del cristianismo. Pero para amar a Dios, que es lo primero, el hombre ha tenido que renunciar a sí mismo y a las relaciones mundanas; está en una situación de "aislamiento", como un ser ante Dios en un mundo que se ha hecho un desierto, lo cual hace problemático la idea de un prójimo, esto es, alguien que tiene un vínculo con nosotros. Que Agustín hable de

plenitud y fin de la Escritura es el amar a Dios, de quien se ha de gozar, y el amar a los otros hombres, que junto a nosotros pueden gozar de Él²⁶⁴; esto suscita la gran cuestión de si el amor al prójimo y el amor a sí mismo son asimilables a la estructura dicotómica y teleológica del *uti-frui*. ¿Puede el sí mismo y el prójimo ser objeto de gozo o de uso? ¿Se debe amar al hombre por causa del hombre o por otra cosa distinta? Agustín responde: *a mi me parece que debe ser amado por otro motivo, pues lo que debe amarse por sí mismo constituye en sí mismo la vida bienaventurada* (San Agustín *Doctr. christ.*, I, XXII, 20). Resta, entonces, el *uti*, que ha de tener un carácter distinto al modo de usar de las restantes criaturas y equivale a “amar por Dios”: *si a ti mismo no te debes amar por ti mismo, sino por Aquel que es el rectísimo fin de tu amor, no arda en cólera ningún otro hombre porque también le amas a él, no por él, sino por Dios* (San Agustín *Doctr. christ.*, I, XXII, 20). Los seres humanos, a diferencia de otras criaturas, pueden gozar de Dios unos junto a otros; amarlo “por Dios” significa que -sea que nos favorezcan o no, a los cuales necesitemos o no, a quienes podamos auxiliar o no- *debemos querer que todos amen a Dios con nosotros, y ordenar a este único fin todo el bien que les hacemos o que ellos nos hacen* (San Agustín *Doctr. christ.*, I, XXIX, 30)²⁶⁵. En el encuentro con otro puede haber cierto amor y gozo, pues *cuando se halla presente lo que se ama es preciso que traiga consigo la delectación* (San Agustín *Doctr. christ.*, I, XXXIII, 37), aunque no debe ser un amor como el debido a Dios; amar la criatura no por la criatura sino por Dios, *no es concupiscencia sino caridad* (San Agustín *De Trin.*, IX, VIII, 13). El “uso” en este sentido de unos y otros seres humanos entre sí, es semejante al “uso” que Dios hace de nosotros: nos hace un bien no para su utilidad, sino para la nuestra; su fin es su misma bondad. Igualmente, el bien que nosotros hacemos a otro, no lo hacemos para nuestra utilidad sino por el bien de él, para que él también pueda gozar de Dios: *el que ama a los hombres ha de amarlos o porque son justos o para que sean justos. Con igual caridad se ha de amar a sí mismo* (San Agustín *De Trin.*, VIII, VI, 9); esto es amar al otro por Dios, aunque se sigue de algún modo un bien para sí, que es el gozo de Dios y el gozo mutuo en Dios²⁶⁶. Otro modo de amarse o amar al prójimo reviste un peligro para el hombre: *todo el que se ame con otro amor, injustamente se ama, pues se ama para hacerse injusto; se ama para ser malo, y, en consecuencia, no se ama. El que ama la injusticia, odia su alma* (San Agustín *De Trin.*, VIII, VI, 9); además, daña el caudal del amor a Dios, que disminuye al “filtrarse” por arroyuelos laterales. Amar al hombre en Dios significa no detenerse en aquél como objeto de la esperanza de ser feliz ni en la posible delectación que ocasione su presencia –lo que sólo con Dios ha de hacerse– encaminándola hacia lo que permanecerá siempre; significa, además, reconocer que Dios es el Sumo Bien, fin de la alegría humana, al cual se encamina el sí mismo y el prójimo, procurando que Dios sea amado en todos²⁶⁷. Agustín resume así el *ordo amoris*: *A todo hombre en cuanto hombre se le debe amar por Dios y a Dios por sí mismo. Y como Dios debe ser amado más que todos los hombres, cada uno debe amar a Dios más que a sí*

amar al otro en Dios, significa que, en definitiva “no es al prójimo a quien se ama en el amor al prójimo: es al amor mismo. Y con ello se suprime la relevancia del prójimo como prójimo y el individuo permanece en su aislamiento”. (Arendt, H. 2001, pp. 16; 128-129).

²⁶⁴ Cfr. San Agustín, *Doctr. christ.*, I, XXXV, 39.

²⁶⁵ Agustín da el ejemplo de un hombre santo que, si ve a algún hombre fatigado y deseoso de detenerse en él, puede confortarlo con el caudal de amor que ha recibido, pero obligándole a continuar el camino hacia el Bien, donde gozarán juntos de éste.

²⁶⁶ Cfr. San Agustín, *Doctr. christ.*, I, XXXII, 35.

²⁶⁷ Cfr. San Agustín, *Doctr. christ.*, I, XXII, 20-21; I, XXXIII, 36-37.

*mismo. También se debe amar a otro hombre más que a nuestro cuerpo... todas las cosas se han de amar por Dios (San Agustín Doctr. christ., I, XXVII, 28)*²⁶⁸.

Del fin común que es la vida bienaventurada en eterno amor a Dios, surge una comunidad de amor entre los seres humanos, un cierto deber de mutua dilección²⁶⁹ y de ayuda mutua. El amor de Dios al hombre es gratuito, en cuanto ofrece su amor por su sola bondad; en cambio, el amor al prójimo, cuyo nombre indica relación, se da en una reciprocidad: *nuestro prójimo es aquel con quien hemos de ejercitar la misericordia, si la necesita... de donde se infiere que también es nuestro prójimo aquel que recíprocamente debe ejecutar esto con nosotros* (San Agustín Doctr. christ., I, XXX, 31). El precepto del amor al prójimo implica la igualdad y universalidad: se ha de amar a todos por igual, sin exclusiones, incluso a los enemigos²⁷⁰; además, conlleva una cierta urgencia²⁷¹.

Pero quizás en este desarrollo agustiniano aún no se aprecia claramente el paso del alma desde el amor de Dios al amor del prójimo. ¿Tienen razón las posiciones que ven en Agustín cierto aislamiento del hombre en la intimidad de su alma, que para unirse a Dios ha tenido que renunciar a sí mismo, al otro y al mundo? Una claridad a este respecto nos exige caracterizar más precisamente en qué consiste el amor como *caritas*.

En primer lugar, el amor tiene un carácter unitivo; el amor (*dilectio, caritas*) es una vida que enlaza o ansía enlazar otras dos vidas, a saber, al amante y al amado; además, es trinitario, supone siempre tres elementos: *el amante (el que ama), el amado (lo que se ama) y el amor* (San Agustín De Trin., VIII, X, 14). Hay, pues, una intencionalidad en el amor que va más allá del deseo, por el solo hecho de dirigirse hacia un objeto amado²⁷². Para el alma amante, lo más cercano, conocido e íntimo es ella misma y su propio amor; en esta interioridad encuentra a Alguien, presente en la memoria, más íntimo a sí que ella misma, al que está llamada a unirse y abrazarse plenamente; para llenarse de Dios, que es *Caritas*, antes tiene que vaciarse del amor desordenado y desmedido de sí mismo, de *cupiditas*, del orgullo, la soberbia, la codicia, la vanidad: *en cuanto más inmunizados estemos contra la hinchazón del orgullo, más llenos estaremos de amor* (San Agustín De Trin., VIII, VIII, 12).

Del mismo amor que une al alma con Dios brota el amor al prójimo, como aquel que después de Dios y de su propia alma le es lo más próximo: *¿qué es lo que ama el amor, sino lo que amamos con caridad? Y este algo, partiendo de lo que tenemos más cerca, es nuestro hermano* (San Agustín De Trin., VIII, VIII, 12)²⁷³. El mismo amor de caridad es el

²⁶⁸ En cuanto a la relación del hombre con las restantes criaturas y cosas, dice Agustín que no ha de ser del tipo del amor y gozo (*frui*), sino más bien del *uti*, es decir, ser buscadas como medios para los fines o bienes que pueden ser objeto de gozo.

²⁶⁹ Cfr. San Agustín, De Trin., VIII, VI, 9; Doctr. christ., I, XXIX, 30.

²⁷⁰ Agustín se detiene a reflexionar sobre esta igualdad, advirtiendo que cuando no se puede auxiliar a todos, se ha de mirar ante todo por el bien de aquellos que conforme a las circunstancias se hallan más unidos a uno mismo; además, sobre el amor a los enemigos, el cual es posible porque no existe el temor a que puedan quitarnos el bien que amamos. Cfr. San Agustín, Doctr. christ., I, XXVIII, 29; I, XXIX, 30.

²⁷¹ A ello alude Agustín al considerar la unión entre la contemplación de Dios y el amor al prójimo: *es importante no perder de vista qué nos exige el amor a la verdad mantener, y qué sacrificar la urgencia de la caridad. No debe uno, por ejemplo, estar tan libre de ocupaciones que no piense en medio de su mismo ocio en la utilidad del prójimo, ni tan ocupado que ya no busque la contemplación de Dios.* (San Agustín Civ. Dei, XIX, XIX).

²⁷² Como bien ha señalado Arendt, *caritas* no puede ser sólo deseo y anhelo, sino que requiere un nuevo concepto de amor, un nuevo contexto de comprensión; cuestión distinta es si deja alguna vez de ser un tipo de anhelo. Cfr. Arendt, H. (2001), p. 66.

²⁷³ Vemos que San Agustín descubre los objetos de *caritas* en referencia a su proximidad o íntima cercanía a la interioridad humana: Dios, sí mismo y el prójimo.

vínculo que une al alma con Dios (*subiungo*) para estarle sujeta y a los hombres entre sí (*coniungo, consocio*), para estar unidos y asociados en amor mutuo. Siguiendo al apóstol San Juan, Agustín ve que la perfección del amor es el amor al hermano (*fratris dilectio*). La caridad fraterna incluye en sí misma el amor de Dios: *el amor fraterno no sólo es don de Dios, sino, ... Dios mismo* (San Agustín *De Trin.*, VIII, VIII, 12); amar al hermano en caridad es amarlo en Dios. El que ama el amor ama a Dios y necesariamente al hermano; el que no ama a su hermano no está en caridad, le falta amor y no está en Dios, porque Dios es amor. De este modo, para San Agustín, los preceptos de amar a Dios y amar al prójimo no existen nunca el uno sin el otro, lo cual es una refutación a la ausencia del prójimo. En su planteamiento, *caritas* es una fuente única, pese a la diversidad del modo como debe amarse a Aquel que es incomparablemente más que nosotros y a los seres humanos junto a nosotros: *con un mismo amor de caridad amamos a Dios y al prójimo, pero a Dios por Dios, a nosotros y al prójimo por Dios* (San Agustín *De Trin.*, VIII, VIII, 12). El acrecentamiento del amor de Dios conlleva mayor amor de sí mismo y, por tanto, del hermano, amado como uno mismo: *cuanto más amemos a Dios, más nos amamos a nosotros mismos* (San Agustín *De Trin.*, VIII, VIII, 12).

Volvemos a preguntar, ¿cómo puede amar al prójimo quien por la unión con Dios ha debido negarse a sí mismo? En verdad, *caritas* requiere la humildad del ponerse en su justo y verdadero lugar como criatura; la “negación de sí” es la superación de un estado del sí mismo cuyo amor es *cupiditas*; esto no es una anulación del ser sí mismo sino su plenitud. Sólo a través de *caritas* el espíritu humano se descubre a sí mismo –al mismo tiempo que a Dios y al prójimo– en una nueva dimensión hasta entonces oculta; sólo en *caritas* llega a ser el que es. Ahora se conoce a sí mismo no sólo como *appetitus*, como deseo o tensión temporal que ansía la permanencia en medio del vertiginoso paso del futuro al pasado. El amor unitivo de Dios, *caritas*, es dirección del alma hacia un objeto, pero ya no en la búsqueda de la afirmación de sí, pues ha encontrado la firmeza de lo permanente,

²⁷⁴ ha alcanzado la *securitas* ; ahora el alma no tiene temor de pérdida ni anhelo de nada más que de Él; el temor da paso a la confianza, el anhelo al gozo, la carencia a la plenitud, la codicia a la donación²⁷⁵; ya no sólo pide desde la indigencia, sino que puede dar desde la abundancia; se convierte *el anhelo de la búsqueda en el amor gozoso de la posesión* (San Agustín *De Trin.*, XV, XXVI, 47). Tras la negación de sí y del mundo y a partir de la unión con Dios, el espíritu humano se reencuentra consigo mismo en un amor más definitivo y completo, sin la preocupación del cuidado; asimismo, descubre la comunión fraterna con el otro sin interés egoísta. Unida al amor de Dios, necesariamente ama a todos los seres humanos; no hay aislamiento del alma ante Dios sino que precisamente se hace posible la apertura y comunión.

La tensión deseo-temor da paso a la relación caridad-confianza; a mayor confianza y firmeza en Dios, mayor es el amor; en éste no hay temor porque el otro ser humano no puede ser amenaza de disminución del bien total, sino que, por el contrario, el mismo amor reclama ser compartido. Tal donación es posible porque el amor mismo es antes donado al alma humana por Dios, pues *nadie puede aprovechar a otro con aquello que él no tiene*

²⁷⁴ Esto es, el estado de “sin cuidado”, “despreocupado” (*sine cura, se-curitas*). (Giannini, H. 1971, p. 31). Es necesario considerar que, para Agustín, el gozo en Dios será perfecto y pleno sólo en la vida eterna, viviéndose en el tiempo presente su anticipación como fruto de la acción conjunta de la gracia divina y la voluntad humana en combate espiritual.

²⁷⁵ Propio de *caritas* es darse y darse allí donde es mayor la penuria y miseria: es misericordia.

(San Agustín *Doctr. christ.*, III, X, 16)²⁷⁶. La caridad o buena voluntad, raíz de toda obra buena²⁷⁷, es infundida por la gracia divina en el espíritu humano, creando un estado afectivo superior, que le hace amar el bien. Se convierte en una motivación del actuar superior al temor, pues transforma íntimamente y eleva la vida humana; ya no actúa como siervo, por temor, sino como hijo y hermano; el amor es principio de libertad interior²⁷⁸.

Cupiditas y *caritas* siguen la dialéctica de los contrarios, siendo el deseo de adherirse a Dios (*caritas*) inversamente proporcional al deseo de sí mismo: *cuanto menos amemos lo propio, tanto más amaremos a Dios* (San Agustín *De Trin.*, XII, XI, 16). *Cupiditas*, el anhelo de conseguir y conservar bienes temporales es el *veneno de la caridad*; por el contrario, ésta aumenta y se perfecciona cuando se *destruye el imperio de la concupiscencia* (San Agustín *De div. quaest.* 83, 36)²⁷⁹. *Cupiditas* está llena de temor a la pérdida; *caritas* progresa con la disminución del temor y *su perfección es la ausencia de todo temor* (San Agustín *De div. quaest.* 83, 36); sólo admite el temor de Dios. *Caritas* sitúa el amor a Dios como el fin supremo de la voluntad; en *cupiditas* se encuentra más bien un vacío de Dios, del cual deriva una ceguera o confusión y desorden del amor. *Cupiditas* consiste en el amor desordenado de algo que se tiene y que se puede perder; *caritas*, en el amor ordenado de aquello que no se puede perder. El temor a la pérdida involucra un deseo de posesión, un apego, una adhesión amorosa desmedida a sí mismo y a las criaturas y termina en un desasosiego interior; la paz para el hombre no puede provenir sino desde el amor de lo que no se puede perder, lo inmutable: Dios.

Además de ordenado, el amor debe ser total, pues puede ocurrir que se desee un bien excelente, pero no con toda la voluntad; ello constituye otra fuente de inquietud interior. El alma humana es de tal condición que necesita un deseo total de un bien total. De otro modo, la existencia es un peso insostenible: *me soy carga a mí mismo, porque no estoy lleno de ti* (San Agustín *Conf.*, X, XXVIII, 39). Sólo el querer total de Dios puede calmar definitivamente la afectividad humana: *cuando yo me adhiriere a ti con todo mi ser, ya no habrá más dolor ni trabajo para mí, y mi vida será viva, llena toda de ti* (San Agustín *Conf.*, X, XXVIII, 39).

El conflicto entre *cupiditas* y *caritas* puede ilustrarse con una experiencia vital de Agustín, quien en sus años de pertenencia al maniqueísmo, adquirió una gran amistad con un joven, que había sido su condiscípulo y con el que se había criado de niño. La profundidad de su afecto la confiesa así: *su amistad, más dulce para mí que todas las dulzuras de aquella mi vida* (San Agustín *Conf.*, IV, IV); después de un año, el joven enferma, es bautizado y muere. El corazón de Agustín se entenebreció de tristeza por la pérdida del gozo de aquel amigo queridísimo, encontrando en su miseria el solo consuelo de dolerse, llorar y descansar en su amargura; su alma estaba rota y profundamente perturbada, por la

²⁷⁶ En este sentido, Agustín distingue entre lo que hace la caridad en provecho propio (utilidad) y en provecho de otro (beneficencia); la utilidad precede a la beneficencia.

²⁷⁷ Cfr. San Agustín, *De grat. Christi*, I, XIX, 20.

²⁷⁸ Para Agustín, siguiendo la teología paulina, *caritas* es un don recibido de la gracia divina, derramado por el Espíritu Santo en el alma, por el cual ésta es impulsada al amor de Dios y al amor al prójimo. Sólo Dios- Amor, el Espíritu Santo, dado al hombre, puede inflamarle en ese amor: *no puede el hombre amar a Dios si no es por Dios* (San Agustín *De Trin.*, XV, XVII, 31). Es el don más excelente, imprescindible para conducir al hombre a su fin. Cfr. San Agustín, *De Trin.*, XV, XVIII, 32; *Spir. et Litt.*, III, V; *Obras*, Vol. VI, introducción de V. Capánaga, p. 63.

²⁷⁹ Cfr. además San Agustín *Doctr. christ.*, III, X, 16.

pérdida de quien *era la mitad de su alma* (San Agustín Conf., IV, VI, 11)²⁸⁰. Con sinceridad confiesa la esclavitud de su afecto: *era yo miserable, como lo es toda alma prisionera del amor de las cosas temporales, que se siente despedazar cuando las pierde, sintiendo entonces su miseria, por la que es miserable aun antes de que las pierda* (San Agustín Conf., IV, VI, 11). Pasó el tiempo, que suavizó su herida: *no en balde corren los tiempos ni pasan inútilmente sobre nuestros sentidos, antes causan en el alma efectos maravillosos* (San Agustín Conf., IV, VIII, 13). En el tiempo que escribe sus *Confesiones*, puede ya realizar la difícil tarea de confesar ante Dios y ante sí mismo la miseria de su corazón: *he aquí mi corazón, Dios mío; helo aquí por dentro* (San Agustín Conf., IV, VI, 11). Confiesa el desorden de sus afectos: *¡Oh locura, que no sabe amar humanamente a los hombres! ¡Oh necio del hombre que sufre inmoderadamente por las cosas humanas!* (San Agustín Conf., IV, VII, 12); *había derramado mi alma en la arena, amando a un mortal, como si no fuera mortal* (San Agustín Conf., IV, VIII, 13). La miseria del no saber amar como se debe se contrapone a la felicidad de quien guarda el *ordo amoris*: *Bienaventurado el que te ama a ti, Señor; y al amigo en ti, y al enemigo por ti, porque sólo no podrá perder al amigo quien tiene a todos por amigos en aquel que no puede perderse* (San Agustín Conf., IV, IX, 14). El sentido auténtico de la amistad es un vínculo de *caritas*: *no hay amistad verdadera sino entre aquellos a quienes tú aglutinas entre sí por medio de la caridad* (San Agustín Conf., IV, IV, 7). En la madurez de su vida, puede dar una mirada más serena sobre el vínculo de la amistad y la herida inevitable que causa su ausencia, pues se trata de un lazo espiritual de afecto humano: *¿cómo no nos va a ser amarga la muerte de quien nos es dulce la vida?* (San Agustín Civ. Dej, XIX, VIII).

Mediante esta experiencia, Agustín explica que el orden del amor se basa en la precariedad ontológica del ser creado que es sostenido por el Sumo Ser: *las hermosuras que están fuera de ti... no serían nada si no estuvieran en ti* (San Agustín Conf., IV, X, 15); también, en la condición fugaz de las cosas temporales: *todas perecen... cuando nacen y tienden a ser, cuanto más prisa se dan por ser, tanta más prisa se dan a no ser* (San Agustín Conf., IV, X, 15); por último, en su condición de ser partes: *son partes de cosas que no existen todas a un tiempo, sino que, muriendo y sucediéndose unas a otras, componen todas el conjunto cuyas partes son* (San Agustín Conf., IV, X, 15). Frente a la precariedad, fugacidad e incompletitud de las cosas temporales, se muestra el carácter superior del amor que no abandona (*desero*): *mejor que todas ellas es el que las ha hecho, que es nuestro Dios, el cual no se retira (discedo), porque ninguna cosa le sucede* (San Agustín Conf., IV, XI, 17).

De ello se sigue el orden de los afectos: si te agradan los cuerpos, alaba a Dios en ellos y revierte tu amor sobre su artífice... Si te agradan las almas, ámalas en Dios, porque, si bien son mudables, fijas en él, permanecerán (San Agustín Conf., IV, XII, 18). El ser humano es amor, tensión, interrogación y búsqueda (*quaero*), deseo hondo de felicidad: buscad lo que buscáis, pero sabed que no está donde lo buscáis (San Agustín Conf., IV, XII, 18). Rodeado de bienes, éstos sólo serán suaves para su espíritu si justamente reconoce que proceden de Dios; serán ásperos y amargos si son amados injustamente. El descanso del alma es sólo el amor total al todo: Adheríos a él, que es vuestro Hacedor. Estad con él, y permaneceréis estables; descansad en él, y estaréis tranquilos (San Agustín Conf., IV, XII,

²⁸⁰ El tratamiento que hace Agustín de la amistad, que fue una experiencia importante en su vida, es muy fecunda para una meditación sobre ella: *aunque los amigos puedan estar distanciados físicamente, no parece puedan estarlo en el alma, en cuanto amigos* (San Agustín De Trin., IX, IV, 6).

18). Y sólo en la unión definitiva con Dios será feliz y su deseo será colmado de bienes²⁸¹. Así, en la encrucijada del deseo y el amor se decide la totalidad de la existencia.

La perspectiva agustiniana del amor, la voluntad y las afecciones sólo se entiende cabalmente desde su visión antropológica, que implica la consideración de los diversos momentos por los que pasa la humanidad en la historia de la salvación: creación, caída, redención, consumación. El hombre ha sido creado en amor a Dios (*caritas*), aunque en un estado de inocencia, es decir, antes de la experiencia histórica iniciada con su caída; tiene la posibilidad del amor total al Bien total, pero también de caer, para lo cual hemos visto que encuentra la intermediación “resbaladiza” de la curiosidad o la admiración; su voluntad, sus afectos y el amor a sí mismo, a los demás hombres y criaturas es ordenado, aunque subsiste en él la indigencia propia de su ser creado de la nada.

El hombre caído existe bajo el imperio de *cupiditas*, en un desorden completo del amor; Dios es negado totalmente o postergado frente a otros bienes; el amor de sí está dominado por la soberbia; el amor a los otros seres humanos y criaturas por la codicia y el afán de dominio; el amor al propio cuerpo por el temor del cuidado y el ansia del placer; como vestigios del pecado original, su voluntad ha quedado debilitada y sus afecciones perturbadas, causándole profundo desasosiego.

Al hombre redimido²⁸² se le abre la posibilidad de amar en libertad y orden, después de la inocencia, con cierta fragilidad y con el auxilio de la gracia. Pese a la debilidad de la voluntad que arrastra, puede aspirar a la sanación, si abriéndose a recibir el don del amor de Dios se orienta a su búsqueda, luchando contra el dominio de *cupiditas* y las raíces de la soberbia y la codicia; puede amarse a sí mismo y a los otros hombres en *caridad*, amar su cuerpo con un cuidado prudente y sereno y usar ordenadamente de las restantes criaturas; la ayuda de la gracia en el combate, le garantiza la victoria final.

Sólo tras la consumación de los tiempos, el hombre poseerá el perfecto amor, gozo y unión con Dios; habrá finalizado la inquietud del apetito, descansará en una felicidad eterna. Su existencia junto a otros será alabanza, amor total, paz y descanso en Dios; no requerirá cuidar su cuerpo ni usar de las otras criaturas, aunque éstas pueden permanecer en la memoria como gratitud por el bien recibido. La voluntad será restaurada totalmente, en el orden del amor; las afecciones, si existen, estarán en calma, sin intranquilidad alguna del espíritu.

De todo lo anterior se desprende que, para Agustín, el hombre es “amor” en un sentido existencial profundo. El fin último de su existencia es Dios, el gozo del amor perfecto; el fin de la existencia temporal es aprender a amar, buscar la madurez del amor y su máxima perfección posible, para lo cual necesita a Dios. Creado para amar, está llamado a amar y ser amado, junto a otros.

5.4. Amor y filosofía moral hoy

San Agustín asimila diversos elementos del pensamiento antiguo, griego y romano, como el punto de vista teleológico y la reflexión sobre las pasiones. Lo verdaderamente nuevo

²⁸¹ Cfr. San Agustín, *De Trin.*, XIV, XIV, 20.

²⁸² Para San Agustín y la concepción cristiana, el hombre redimido representa a toda la humanidad después de la redención salvadora, realizada ya por medio del sacrificio de Jesucristo.

en su obra es que pone al amor en el centro de la vida moral y del hombre. En su propia vida y su búsqueda personal de la verdad, late un anhelo amoroso velado e impetuoso, que lamenta no haber descubierto y reconocido: *¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé!* (San Agustín *Conf.*, X, XXVII, 38)²⁸³.

Gracias a la agudeza de Agustín para penetrar con sutileza el mundo interior humano, puede hallarse en él una verdadera “fenomenología” del amor, del deseo y la voluntad. La reflexión sobre estos aspectos del alma humana puede iluminar a la filosofía moral contemporánea, construida en gran medida sobre el papel de la racionalidad. Pero, simultáneamente, constituye un llamado de alerta ante el posible desorden, confusión y desborde del deseo, que al quedar como único criterio de la moralidad, sumiera al ser humano en un desequilibrio interior. La unidad de voluntad, memoria y entendimiento en la vida moral pretende salvaguardar de una consideración puramente emotivista, que interpretara la moralidad como una cuestión de meras voluntades, preferencias y afectos personales²⁸⁴.

Que la interioridad humana sea de naturaleza afectiva no puede resultar indiferente a la moralidad, que ha de contar con ello. Una fenomenología del deseo y de sus desviaciones, como el desmedido afán de posesión y dominio, es favorecida por la reflexión antropológica en torno a la finitud de la existencia humana y su búsqueda de *securitas*; asimismo, por la caracterización del ser humano como anhelo o “tensión hacia”. Como una concepción en cierto modo precursora de los desarrollos de la fenomenología contemporánea, dicha tensión pone de manifiesto la intencionalidad del ser sí mismo y su carácter axiológico, es decir, su tender deseosamente a un mundo que recibe afectivamente y al cual, repartido en multitud de bienes, tendrá que valorar y ponderar²⁸⁵.

En la encrucijada del deseo de dominio y posesión, el bien y la felicidad, se muestra la paradoja de la condición humana. Ocurre que los hombres *prefieren poseer todo lo que desean antes que querer bien todas las cosas, aunque no las posean* (San Agustín *De Trin.*, XIII, VI, 9). El miedo a no alcanzar o perder lo deseado obstaculiza fuertemente la rectitud de la voluntad. La paradoja radica en que únicamente por el desasimiento de aquello a lo que está adherida –con deseo y temor-, el alma encuentra la plenitud de su querer y su felicidad: *vive feliz aquel que vive como quiere y nada malo desea* (San Agustín *De Trin.*, XIII, VIII, 11). Sólo uniendo su voluntad a una Voluntad que le trasciende, puede hallar el reposo del espíritu; sólo así pasa de la inquietud de tener que sostenerse en la existencia, al descanso de saberse sostenido; sólo así se revela que todo es fruto del amor, sostenido por él y que va hacia él²⁸⁶. La pérdida de sí y el hallazgo de Dios le permite un nuevo reencuentro consigo mismo y con el otro²⁸⁷. La superación del anhelo como *cupiditas* se

²⁸³ El mismo reconocer y confesar ante Dios es un acto de amor: *por amor de tu amor hago esto, recorriendo con la memoria, llena de amargura, aquellos mis caminos perversísimos* (San Agustín *Conf.*, II, I, 1).

²⁸⁴ Cfr. MacIntyre, A. (1987), p. 26.

²⁸⁵ La “tensión hacia” abre los objetos del mundo como lo que atrae y provoca deseo, en cuanto a su carácter de “bienes”, en una perspectiva anticipadora de la scheleriana: “La vida cotidiana es algo más que coexistencia neutral; es un sentirse atraído, comprometido, reclamado por propuestas, estímulos o ideales que vienen a nuestro encuentro y nos invitan a reconocerlos y a responder a su llamada.” (Goma, F. 2000, p. 297).

²⁸⁶ Cfr. Cuesta, S. (1954), p.356.

²⁸⁷ En esta fenomenología agustiniana, es interesante considerar que forma parte de la estructura del deseo y del amor, al mismo tiempo que tender hacia algo, el dejar algo. Así, el desasimiento, el dejar o el olvido, no proviene de una suerte de actitud ascética de cierta clase de amor o deseo, sino de la forma propia de todo amor. Cfr. Arendt, H. (2001), p. 48.

completa sólo con el nacimiento y crecimiento de otro amor (*caritas*) más alto y definitivo: *destruye en ti todo lo que es contrario a la verdad, y, cuando te veas libre de las perversas codicias, no te quedes ocioso, como si no tuvieses ninguna cosa que desear. Hay algo a donde debes encaminarte si ya lograste en ti que no haya nada que se te oponga... Anhela deleitarte, desea la fuente de las aguas. Dios tiene con qué refrigerar y llenar al que se acerca a Él como ciervo veloz a apagar la sed* (San Agustín *En. in Ps.*, 41, 3).

La intencionalidad manifestada en el deseo y la voluntad muestra que el hombre se orienta teleológicamente en la existencia. La temprana intuición griega tan claramente consolidada por el pensamiento aristotélico, de que el ser humano tiende a un fin, es acogida por San Agustín como una certeza fundada en cierto "realismo interior". Conocemos que amamos -diría nuestro autor- conocemos que tendemos hacia algo, que perseguimos un fin; la propia estructura de la voluntad hace necesario un punto de vista teleológico en la moral; en ésta no puede estar ausente, a la vez, la pregunta por el gozo y por la felicidad del hombre. Fecunda para la reflexión moral será también la distinción clarificadora entre un fin último de la existencia y los restantes fines y medios.

Constituye un enriquecimiento de la perspectiva ética, el establecimiento de la voluntad como uno de los ejes fundamentales de la existencia humana y de la moralidad. Para San Agustín la voluntad o amor es la profundidad del hombre, presente en todas las dimensiones del alma. La búsqueda de la verdad y del conocimiento, tan valiosa para Agustín, implica un anhelo y amor. El sentir, recordar y pensar objetos exteriores²⁸⁸, todo traer al pensamiento y toda indagación implican voluntad. En efecto, el conocer o traer a la noticia en el pensamiento es precedido de una búsqueda que anhela reposar en un fin: *es la investigación una apetencia de encontrar* (San Agustín *De Trin.*, IX, XII, 18); todo el que busca quiere encontrar y si busca lo que pertenece a la noticia, quiere conocer; si la búsqueda es con ardor y constancia, se trata de un estudio, como el que está presente en la investigación de las disciplinas y ciencias. Puesto que todo conocer es precedido de un *appetitus*, se ve que *cognitio* y *amor* no están separadas. El amor orienta la vida personal y la de las sociedades, pues, para Agustín, lo propio de la sociedad terrena, que camina a espaldas de Dios es estar *ansiosa y apegada a los goces terrenos, como si no hubiera otros* (San Agustín *Civ. Dei*, XV, XV, 1).

Caritas permite pensar el amor al prójimo como auténtico fundamento de la comunidad humana, formada por aquellos que pueden unirse íntimamente a Dios, es decir, todos los seres humanos. Constituye un elemento de enlace originado en la interioridad, relevante para la defensa de la dignidad de todos los seres humanos²⁸⁹. La proximidad del otro es descubierta por Agustín mediante una profundización en la interioridad humana, en el hallazgo de Dios y el verdadero amor, que le une al Creador y a los que comparten la posibilidad de su gozo. A partir del planteamiento de nuestro autor, podemos decir que *caritas* es lo único que puede enfrentar el problema de la comunión entre los seres humanos; el querer vivir para sí mismo y la satisfacción de sus propios deseos es el

²⁸⁸ La voluntad actúa para que el sentido se aplique al cuerpo visible, la memoria al sentido y la mirada interior del pensamiento a la memoria. La voluntad une estas cosas, por ejemplo, como lazo unitivo entre una imagen corpórea que está en la memoria y la visión del pensamiento; también puede dividir las: apartar el sentido corpóreo para dejar de recibir sus impresiones; apartar la memoria del sentido, cuando atenta a otra cosa no le permite adherirse a lo que tiene presente; querer apartar la mirada del recuerdo de la memoria equivale a no pensar. Esto nos indica que la mente no es esclava ni de lo presente ni de sus recuerdos. Cfr. San Agustín, *De Trin.*, XI, VIII, 15.

²⁸⁹ Al respecto, es de interés un diálogo con las reflexiones de Rorty acerca la problemática actual de la defensa de la dignidad humana, que a su juicio no pasa tanto por la fundamentación racional de principios, sino por la tarea más efectiva de la educación de los sentimientos, que permitan ver al otro como un "prójimo", como "uno de nosotros". Cfr. Rorty, R. (1998), pp. 117ss.

verdadero origen del aislamiento de sí y del otro. La recuperación de la comunidad humana sólo puede provenir de un fondo común que es la presencia de Dios, del Amor, en todas las almas; se presenta como la vía para superar la soledad y la incomprensión.

La moral agustiniana del amor a Dios y al prójimo, centra la mirada en el volverse la voluntad desde el egoísta imperio de *cupiditas* al *ordo amoris*; es una moral de transformación interior y, por esta razón, puede esperarse de ella cierta eficacia. Para San Agustín, la acción moral se inicia en el hombre interior; *cupiditas* o *caritas* comienzan por mover la interioridad humana y desde allí brota la acción: *nadie queriendo hace algo sin antes hablarlo en su corazón.*²⁹⁰ Sin el crecimiento interior del sujeto moral, nunca será suficiente la sola evaluación de las consecuencias de una acción o la sola adecuación a unos principios.

Sería de interés explorar un diálogo entre el enfoque agustiniano y las teorías del desarrollo moral, en cuanto puede vislumbrarse en él algo así como dos “estadios” de la voluntad o amor: el primero, guiado por *cupiditas*, en que predomina el amor desmedido de sí, la búsqueda ansiosa de posesión y dominio y el temor a la pérdida; el segundo, orientado por *caritas*, en que prevalece el amor a Dios, el amor ordenado de sí y del prójimo, la unión y donación, la tranquilidad estable y la confianza.

Sin duda, la concepción agustiniana de *caritas* como la plenitud del amor y del hombre, se funda en el amor enseñado por Jesucristo, mediante el “abajamiento” de la encarnación y la unión amorosa con la voluntad de Dios Padre. Todos los elementos sugeridos muestran que San Agustín, con el frescor de la mirada de su espíritu antiguo, devuelve a la filosofía moral la integridad del hombre.

²⁹⁰ Cfr. San Agustín, *De Trin.*, IX, VII, 12.

6. Libertad, responsabilidad y gracia

Qui fecit te sine te, non te iustificat sine te
(San Agustín Serm., 169, 13)

6.1. Libertad y gracia

El problema de la libertad atraviesa toda la obra de San Agustín, quien intenta salvar su realidad frente a todo determinismo y rescatar así la noción de responsabilidad, imputabilidad y moralidad. De este modo, en diversos momentos emprende la enorme tarea de la defensa de la libertad y la clarificación de su verdadero carácter contra el maniqueísmo, el pelagianismo, la astrología, la adivinación, etc.

Comienza afirmando que *hay una voluntad en nosotros* (San Agustín *De lib. arb.*, I, XII, 25), lo que encuentra atestiguado por dos hechos. El primero de ellos, es la propia experiencia interior humana: *nada hay que sienta yo tan firme e íntimamente como que tengo voluntad propia y que por ella me muevo a procurar el goce de alguna cosa* (San Agustín *De lib. arb.*, III, I, 3). La experiencia interna de ser uno movido por sí mismo es tan nítida, que la voluntad tiende a identificarse con el propio ser sí mismo: *no encuentro qué cosa pueda llamar mía, si no es mía la voluntad por la que quiero y no quiero* (San Agustín *De lib. arb.*, III, I, 3). El segundo hecho es el testimonio de las Sagradas Escrituras, en las cuales Dios exhorta, prescribe, prohíbe, invita; nada de ello tendría sentido si el ser humano no tuviese voluntad de querer, elegir y autodeterminarse: *los mismos preceptos divinos de nada servirían al hombre si no tuviera libertad para cumplirlos, y así llegar al premio prometido* (San Agustín, *Grat. et lib. arb.*, II, 2).

Clarificar el concepto de libertad agustiniano requiere atender a las etapas de la historia de salvación del género humano, que, como ya hemos visto, se realiza en los momentos de la creación, caída, redención y consumación. La caracterización de la libertad en el estado del hombre creado y caído, se muestra en el análisis que hace Agustín de la narración del libro del Génesis sobre el mandato y la primera desobediencia.

Dios creó al hombre y a la mujer a su imagen y semejanza y les puso en el Paraíso, dándole todo lo que necesitaban para ser felices: la relación de amor-amistad con Dios, la mutua compañía, la disponibilidad de lo natural, la misión de “trabajar y custodiar” (*ut operaretur et custodiret*)²⁹¹. En el centro de la morada del hombre, Dios plantó el árbol

²⁹¹ San Agustín se detiene a considerar el sentido del trabajo agrícola, dado al hombre originariamente no como un castigo, sino como una actividad gozosa por la cual podía cooperar con la obra de Dios, sin adversidad externa ni cansancio; mediante ella, además, podía la mente elevarse a útiles y excelsos pensamientos, contemplando meditativamente el valor y límites de lo creado, de su propia obra cuidadora y la grandeza de Dios que le *creó, conduce y rige invisiblemente*. El sentido del custodiar el paraíso lo entiende como el cuidarlo para su provecho, no permitiendo en él la entrada de cosa alguna inconveniente, como la serpiente; el custodiar permite estar seguro (*tutus*) bajo el dominio del Señor Dios, lo cual no es necesario para Él sino para el hombre; tal operar y custodiar es a la vez ejercido por Dios en su criatura para hacerle justo y santo. Cfr. San Agustín, *Gen. ad Litt.*, VIII, VIII, 15-16; VIII, X, 23; VIII, XI, 24.

del conocimiento del bien y del mal respecto al cual da una prohibición: “no comeréis de él, pues el día que comiereis de él moriréis...”, sabiendo, no obstante, que tal precepto había de ser desobedecido. El ser humano fue creado en la integridad de sus facultades - memoria, inteligencia y voluntad- lo que se deja ver en la misión y el mandato que le fueron entregados, los cuales era necesario que pudiera entender, recordar y obedecer por sí mismo.

En este comienzo, está presente la obra de la naturaleza, en todo lo que proviene como de un movimiento interno, y la obra de la voluntad, en el entender y querer de ángeles y humanos; tras ambas se adivina la acción de la divina Providencia²⁹². La acción buena del hombre consiste en convertirse y permanecer unido a Dios, único modo como puede ejecutar su obra de trabajo y custodia; la acción de Dios sostiene lo natural y justifica o santifica lo voluntario, mientras el alma humana le esté sujeta. Dios crea al hombre y le perfecciona: *nosotros somos la hechura de sus manos, no sólo en cuanto somos, sino también en cuanto somos buenos* (San Agustín *Gen. ad Litt.*, VIII, XII, 27).

Agustín se pregunta por qué fue prescrito al hombre no comer del árbol, si éste no podía ser malo, pues toda naturaleza es creada buena. En el mandar encontramos tres elementos: quien manda, quien es mandado y el contenido mismo del precepto; la clave para San Agustín no está en éste último, sino en la relación que se establece entre el que da y el que recibe el mandato. Éste señala hacia una relación; lo mandado es el trato mismo entre Dios y la criatura. El sentido de la prohibición era *demostrar que la obediencia es un bien en sí misma, y la desobediencia de suyo es un mal* (San Agustín *Gen. ad Litt.*, VIII, XIII, 28); mostrar al hombre que lo conveniente y beneficioso para él en cuanto criatura, es atender y amar la voluntad de su Creador y no anteponer ningún pretendido bien a ella: *quien no quiere ser de este modo criatura entre los seres, se opone a la voluntad de Dios* (San Agustín *Gen. ad Litt.*, VII, XXVI, 37). Lo que Dios mostró al hombre mediante el precepto fue el carácter y límites de su libertad. El desprecio del divino mandato es propio de una voluntad envanecida, que busca la perversa imitación de Dios y una culpable libertad; al anteponerse a la voluntad superior conoció por experiencia el mal, la pérdida del bien²⁹³. Es propio de la voluntad humana estar infinitamente bajo la voluntad de Dios, a la cual se debe; el hombre es servidor de su Señor y su voluntad es libre, pero no vacía o solitaria, sino una libertad en relación.

Una vez dado el mandato, aparece el tentador, el diablo, cuyo deseo natural es engañar, dada su voluntad pérfida y envidiosa²⁹⁴. Su acción está limitada a lo que se le permite, pero San Agustín se pregunta por qué le está permitido. ¿Se trata de una especie de “trampa” puesta al hombre por Dios, quien previó que aquél había de caer? Aunque se reconoce incapaz de penetrar el misterio de por qué Dios permitió la tentación, Agustín plantea que no habría merecimiento en el ser humano si no recibiera la incitación a vivir mal, llevando en su naturaleza el poder no consentir a la insinuación del seductor; la prueba

²⁹² Para Agustín, la acción de la divina Providencia es en parte natural y en parte voluntaria; la natural corresponde a la oculta administración de Dios por lo cual todo lo celeste y terrestre está ordenado, lo vegetal y animal concibe, nace, envejece y muere; la parte voluntaria, es la obra de ángeles y hombres, por la cual se conocen sucesos, se enseña y aprende, se cultivan campos, se gobiernan sociedades, se ejercen las artes. Cfr. San Agustín, *Gen. ad Litt.*, VIII, IX, 17.

²⁹³ El hombre también puede conocer el mal sin sentirlo, por la inteligencia del bien, aplicando los contrarios, como el vacío por lo lleno o el silencio por el sonido; Agustín expresa que quien siente agrado del bien sin haber experimentado el mal, mejor es que elija retenerlo. Cfr. San Agustín, *Gen. ad Litt.*, VIII, XIV, 32; VIII, XVI, 34.

²⁹⁴ Cfr. San Agustín, *Gen. ad Litt.*, XI, III, 5.

de la virtud de los justos y la mayor gloria alcanzada con el no haber consentido pese a la tentación, hace que ésta finalmente les favorezca²⁹⁵.

El diálogo que precedió a la caída, entre la serpiente y la mujer, permite ver más de cerca los elementos de la transgresión. La serpiente pregunta el porqué del mandato; la mujer le responde lo dicho por Dios, mostrando de esta manera que el precepto está presente en su memoria; ello hace más grave aún el incumplimiento, pues es como despreciar la presencia de Dios. Replica la serpiente una mentira contraria a la palabra divina: “no moriréis”, “se abrirán vuestros ojos y seréis como dioses”. La mujer creyó a la serpiente y no creyó a Dios; ello denota dentro de sí ya una presunción de sí misma y amor de su propio poder; enseguida, vuelve su mirada al árbol, cuyo fruto le parece bello, bueno y deseable para alcanzar sabiduría; entonces, toma el fruto, come y se lo da a su marido²⁹⁶. Multitud de bienes tenía ante sí, tres de los cuales aparecen con más fuerza: el fruto, la propia voluntad libre, la voluntad de Dios. Al elegir el fruto prohibido por Dios, la voluntad se elige a sí misma como causa de su ser y rechaza la sujeción a una voluntad superior; por eso dice San Agustín que el movimiento interior del mal se explica como una aversión a Dios y una conversión a sí mismo y a las criaturas.

En esta narración encontramos los principales elementos que rodean el misterio de la libertad: Dios, el hombre y la mujer, un jardín, un mandato, el tentador. Cada hombre y cada mujer –unidad de cuerpo y alma, dotados de memoria, inteligencia, voluntad, afecciones– se encuentra en la existencia en medio de un “jardín” pletórico de bienes, en el cual coopera con su acción a la obra buena de Dios, siendo a la vez ayudado por éste. Propio del ser interior es “tender hacia”, por lo cual su voluntad se dirige a sí misma por su propio querer a un bien determinado, que recuerda y comprende. No se encuentra solo, sino que comparte la existencia con otros seres humanos; ante todo, se encuentra cara a Dios, su Creador y Señor, presente en lo más profundo e íntimo de su propia alma; Él ha establecido los límites del jardín y se los ha enseñado al hombre, quien ha de usar de su libertad dentro de ellos. La otra fuerza actuante es el espíritu del maligno, cuyo único interés es destruir a Dios y lo que lleve su imagen, para lo cual tienta al hombre, que recibe sus perversas sugerencias, seduciéndole para que traspase los límites y así se enemiste con Dios. En cada elección, grande o pequeña, la voluntad elige un objeto determinado, pero, al mismo tiempo, elige querer o no tal estructura de la libertad. Podemos entender la concepción agustiniana de libertad como autodeterminación de la criatura, es decir, de un ser ante Dios, que adhiere a su Voluntad y quiere su ser criatura; es una libertad enmarcada.

Para San Agustín, la elección pertenece a una zona íntima del alma humana, la voluntad libre, que no está determinada por ninguna necesidad sino en poder de sí misma, como autora de sus propios actos; una gran complejidad se añade al tratar su conexión con la idea de la presciencia divina, la providencia y la gracia.

En efecto, la acción divina no es solamente el comienzo creador y el establecimiento del límite, sino también la previsión del futuro o presciencia de Dios: *Él ve sin cambiar el pensamiento de una a otra cosa, lo ve inmutablemente; de suerte que todo lo que sucede temporalmente, lo futuro que no es aún, lo presente que existe, lo pasado que ya no es,*

²⁹⁵ Agustín responde a quien se pregunta si no hubiese sido mejor crear sólo naturalezas como las de los ángeles, que de ningún modo quisieran pecar y a las que nada ilícito les agradara; aunque aquéllas son mejores, no es mala la naturaleza humana, creada de tal modo que si quisiera podía no pecar y que puede alegrarse tanto de lo bueno como del refrenar la misma perversa delectación. Ambas naturalezas creadas son mejores que sólo una de ellas; incluso los que Dios previó que habían de depravar su naturaleza por su propia voluntad culpable, tienen un puesto entre los seres creados. Cfr. San Agustín, *Gen. ad Litt.*, XI, VII, 9.

²⁹⁶ Cfr. San Agustín, *Gen. ad Litt.*, XI, XXX, 38-39.

Él lo abarca todo con presencia estable y sempiterna (San Agustín *Civ. Dei*, XI, XXI). Para San Agustín, la libertad se da junto a la presciencia divina: *nosotros afirmamos que Dios conoce todas las cosas antes de que sucedan, y que nosotros hacemos voluntariamente aquello que tenemos conciencia y conocimiento de obrar movidos por nuestra voluntad* (San Agustín *Civ. Dei*, V, IX, 3). Se plantea el problema de cómo puede ser que Dios conozca de antemano lo futuro y que, no obstante, el pecado que realiza la voluntad no sea por necesidad: *si Dios sabe de antemano que el hombre ha de pecar, es necesario que el hombre peque, y si es necesario, ya no hay libertad de la voluntad para pecar, sino más bien una inevitable e inflexible necesidad* (San Agustín *De lib. arb.*, III, III, 6). Pero, aunque nada puede suceder de modo distinto a cómo Dios lo prevé, esto no significa que Él sea el autor de todo lo que prevé: *si el día de mañana haz de realizar voluntariamente un acto culpable, no porque Dios lo vea de antemano dejará de ser un acto voluntario* (San Agustín *De lib. arb.*, III, III, 7); si hay querer, entonces hay voluntad, algo que está en nuestro poder, libertad: *Dios, sin obligar a nadie a pecar, prevé quiénes han de pecar por su propia voluntad* (San Agustín *De lib. arb.*, III, IV, 10). Para Agustín, la presciencia de Dios no anula el carácter fuerte de la libertad de la voluntad: *no es posible el pecado, ni de pensamiento ni de obra, si la atención del alma, con poder absoluto para lanzar los miembros a la acción o refrenarlos, no cede servilmente al acto culpable* (San Agustín *De Trin.*, XII, XII, 17).

La idea de presciencia divina en Agustín se opone a toda idea de fortuna o casualidad, según la cual las cosas suceden sin causa ni orden racional alguno, y de destino o fatalidad, según la cual todo acontece por un orden necesario, independiente de la voluntad de Dios y de los hombres. Nuestro autor cuestiona también la idea de fatalidad astral, la creencia de que los astros determinan los actos humanos, los bienes alcanzados y los males padecidos²⁹⁷. A estas “invenciones y patrañas” opone la acción de la divina Providencia y el querer de la voluntad: *el querer mismo, si queremos, existe; si no queremos, deja de existir* (San Agustín *Civ. Dei*, X, 1). Agustín admite tres tipos de causas: fortuitas, naturales y voluntarias. Las causas fortuitas son más bien ocultas, atribuibles a la voluntad de Dios o de otro espíritu; las causas naturales no se excluyen de la voluntad del Creador de toda naturaleza; las causas voluntarias provienen de Dios, de los ángeles o de los hombres. *La voluntad del hombre es la causa de sus actos* (San Agustín *Civ. Dei*, V, IX), lo que no es anulado por la presciencia divina, que conoce de antemano los acontecimientos y sus causas²⁹⁸; se ha de afirmar ambas cosas para la rectitud en la fe y en la conducta, otorgando sentido a las leyes, exhortaciones y súplicas²⁹⁹.

La noción de “providencia” alude a la permanente acción de Dios en el mundo, puesta de manifiesto al contemplar al Creador y su obra. Dios supremo y creador de todo, todopoderoso, de quien procede toda naturaleza y todo bien, formó al hombre en unidad

²⁹⁷ Frente a la fatalidad astral, pone como argumento el caso de los gemelos que manifiestan gran diversidad de vida y conducta. Admite que los astros puedan influir en lo corporal, como la luna en las mareas, pero no que la voluntad, arraigada en el espíritu, esté sujeta a las posiciones de los astros. Respecto a la astrología y el horóscopo, afirma con determinación que *tal arte no existe* (San Agustín *Civ. Dei*, V, VI-VII).

²⁹⁸ Para Arendt, la clave de conciliación entre la omnisciencia de Dios y el libre albedrío del hombre en San Agustín, radica en “asumir que hay una *persona* para la cual el orden temporal no existe”; así, Dios puede ver todo como en un “presente eterno”. (Arendt, H. 2002, p. 339).

²⁹⁹ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, V, X. La preocupación por conciliar las ideas de providencia y responsabilidad está también en Plotino, para quien el ser humano pertenece al orden del mundo: “El hombre es una obra tan bella como puede serlo, y, aunque está inserto en la trama del universo, tiene un destino superior al de todos los otros animales que pueblan la tierra”; no obstante, “los actos provienen de los hombres”, por lo que puede decirse que el hombre es un principio autónomo. Cfr. Plotino. *Enéadas*, III, 2, Libro I, 9, 30; 10, 16; 11, 10; 14, 18.

de alma y cuerpo; no lo abandonó al pecar; dio el ser a buenos y malos; dotó a toda carne de salud y armonía y al alma racional de espíritu, inteligencia y voluntad; no dejó nada abandonado y dio orden y hermosura a todo. Al considerar esto, Agustín ve que es *totalmente inconcebible que este Dios hubiera pretendido dejar a los reinos humanos, a sus períodos de dominación y de sometimiento fuera de las leyes de su providencia* (San Agustín *Civ. Dei*, V, XI). Así, ni los acontecimientos de la vida personal ni de la historia humana universal son ajenos a la acción divina de la gracia.

Al igual que San Pablo, Agustín experimentó en su vida el conflicto interior entre dos voluntades, entre querer y poder (*velle-possesse*), cuando teniendo ya claridad respecto del camino que había de seguir, el enseñado por Cristo, no logra ese “deseo total” de la voluntad³⁰⁰. Esta experiencia vital le lleva a comprender que la conversión completa de la voluntad pasa por el reconocimiento de la propia menesterosidad y el auxilio poderoso de Dios, defendiendo desde entonces tanto el libre albedrío como la ayuda divina de la gracia³⁰¹.

La gracia es definida por San Agustín como un auxilio para bien obrar añadido a la naturaleza y a la doctrina por medio de la comunicación de la ardentísima y luminosísima caridad (San Agustín *De grat. Christi*, I, XXXV, 38). La gracia es la misma caridad derramada en el alma por el Espíritu Santo, la acción transformadora y justificadora del Amor de Dios, totalmente gratuita e independiente de mérito humano³⁰². Actúa especialmente en el entendimiento, iluminando el bien que se ha de seguir, y en la voluntad, haciendo amar el bien; destruye las dos principales causas de hacer el mal en los hombres, es decir, la oscuridad o ignorancia y la falta de amor:

Los hombres no quieren hacer lo que es justo, o porque ignoran lo que es o porque no encuentran gusto en ello. Pues con tanta mayor afición se mueve la voluntad a un objeto cuanto mejor conoce su bondad y mayor deleite nos proporciona su posesión. La ignorancia, pues, y la flaqueza son los vicios que paralizan la voluntad para hacer una obra buena o abstenerse de una mala. Mas que se nos dé a conocer lo que se hallaba oculto y nos aficionemos a lo que antes no nos atraía, obra es de la gracia de Dios, que ayuda a las voluntades de los hombres (San Agustín *Pecc. mer. et rem.*, II, XVII, 26).

Tres elementos concurren para el ejercicio total de la libertad: el mismo libre albedrío de la voluntad, la doctrina –que enseña cómo se ha de vivir- y la gracia del Espíritu Santo, que infunde en el alma la complacencia y amor del Bien³⁰³. La gracia actúa en el entendimiento pues el hombre necesita conocer la verdad: *porque si el camino de la verdad permaneciera siempre oculto para el hombre, el libre albedrío de nada le serviría sino para pecar* (San Agustín *Spir. et Litt.*, III, V). Agustín ha experimentado vitalmente que, aunque lo que se debe obrar estuviese patente, necesita el amor de Dios, *caritas*, para amar esa verdad,

³⁰⁰ Para San Agustín este no querer totalmente, el *querer en parte y en parte no querer*, es una *cierta enfermedad del alma* (San Agustín *Conf.*, VIII, IX, 21). Arendt hace un análisis crítico de la cuestión de las “dos voluntades” en San Agustín. Cfr. Arendt, H. (2002), pp. 325ss.

³⁰¹ En la primera parte de su obra, escrita en gran medida en controversia con los maniqueos que negaban la libertad, predomina la defensa de ésta; después prevalece la defensa de la gracia, en los escritos contra los pelagianos, quienes daban una soberanía total al libre albedrío y la voluntad para la justificación del hombre. Pero a lo largo de toda su obra, San Agustín lucha a la vez contra la anulación del esfuerzo personal y contra la confianza desmedida en las fuerzas humanas.

³⁰² Cfr. San Agustín, *De grat. Christi*, II, XXIV, 28.

³⁰³ Cfr. San Agustín, *Spir. et Litt.*, III, V.

deleitarse en ella y seguirla: *Caridad, Dios mío, enciéndeme. ¿Mandas la continencia? Da lo que mandas y manda lo que quieras* (San Agustín *Conf.*, X, XXIX, 40). Así, junto al libre albedrío que radica en el alma humana, es necesaria la caridad derramada en ella por el Espíritu Santo, *para que el bien sea amado* (San Agustín *Spir. et Litt.*, III, V). El alma humana necesita para bien obrar conocimiento, voluntad y amor y los tres requieren el auxilio de la gracia divina: *la gracia hace que nosotros no sólo conozcamos lo que se ha de ejecutar, sino también que, una vez conocido, lo ejecutemos; y que no sólo creamos lo que se ha de amar, sino también que, una vez creído, lo amemos* (San Agustín *De grat. Christi*, I, XII, 13).

La gracia actúa antes, durante y después de la acción, para iniciarla, ayudarla y llevarla a término: Para que nosotros queramos, sin nosotros a obrar comienza, y cuando queremos y de grado obramos, con nosotros coopera. Con todo, si Él no obra para que queramos o no coopera cuando ya queremos, nada en orden a las buenas obras de piedad podemos (San Agustín *Grat. et lib. arb.*, XVII, XXXIII). Pero la gracia opera no sólo en el modo de actuar, sino en el modo de ser, transformando interiormente: somos transformados en la misma imagen, es decir, en la imagen de Dios... Somos transformados, cambiados de una forma en otra, pasando de una forma incolora a una forma resplandeciente; pues, aunque borrosa, es imagen de Dios, y es imagen de su gloria (San Agustín *De Trin.*, XV, VIII, 14). La virtud y la transformación es a la vez obra del hombre y don de la bondad de Dios; como imagen de Dios, el hombre ha de procurar hacerse semejante a Él; mediante la gracia, Dios va formando una hermosura en el hombre interior, la cual ha de ser reconocida como don. Dicha transformación abarca al hombre completo, su cuerpo y su alma con todas sus facultades.

Tres son los efectos de la gracia en el hombre: atrae (*gratia delectante*), sana (*gratia sanante*) y libera (*gratia liberante*)³⁰⁴. La gracia *liberante* saca al alma de la tiranía de *cupiditas*, de la codicia y deseo desordenado; la gracia *sanante* va curando al hombre de la debilidad contraída por el pecado original y de las heridas de la soberbia y la concupiscencia: *llama también tú a Jesús, no te creas sano* (San Agustín *Serm.*, 174, 6); la gracia *delectante* va derramando suavemente en el interior humano una dulzura y deleite de Dios, que le hace amar el bien y los preceptos divinos. Esta última va también transformando el temor enfermizo del castigo en gozosa libertad espiritual, al saberse el hombre hijo amado de Dios, en amistad divina: *¿por qué andáis así desesperados de vosotros mismos? ¿Por qué seguís en la aflicción y miseria y os consume la tristeza? ¿Por qué vais en pos de vuestros locos deseos, agobiados con la penuria de vuestros placeres? Tenéis Padre, tenéis patria, tenéis patrimonio* (San Agustín *En. in Ps.*, 84, 9). De esta manera, Dios va formando interiormente la buena voluntad³⁰⁵.

En definitiva, el hombre creado poseyó la libertad en un estado puro como poder de no pecar; tras la caída, sufrió un desequilibrio interior que debilitó su naturaleza con la fuerza de la concupiscencia y la soberbia. De esta verdadera servidumbre interior necesitó ser liberado con una gracia mayor, la de Jesucristo, cuya obra redentora devolvió al hombre la plenitud de su libertad; su querer (*velle*) pudo realmente (*posse*) liberarse del pecado y obrar la justicia. Como premio, recibirá la liberación de la muerte y del tiempo, mediante la inmortalidad y justificación plena en la vida eterna y bienaventurada, alcanzando el gozo de no sentir el atractivo del pecado ni pecar: *el primer libre albedrío que se dio al hombre, cuando fue creado en rectitud al principio, pudo no pecar, pero también pudo pecar; este último, en cambio, será tanto más vigoroso cuanto que no podrá caer en pecado* (San

³⁰⁴ Cfr. San Agustín, *De grat. Christi*, II, XXV, 29.

³⁰⁵ Cfr. San Agustín, *De grat. Christi*, I, XXIV, 25.

Agustín *Civ. Dei*, XXII, XXX, 3)³⁰⁶. La libertad plena, en contraposición a la corrompida libertad de Adán, se da en Jesucristo: *el primero nos perdió a nosotros en sí mismo, ejecutando su voluntad en lugar de la de aquel por quien había sido hecho, el segundo nos hizo salvos en sí mismo, no haciendo su voluntad, sino la de aquel por quien había sido enviado* (San Agustín *De grat. Christi*, II, XXIV, 28). La plenitud de la libertad en el hombre redimido consiste en dejarse mover por *caritas*, la cual, como hemos visto con anterioridad, implica una superación del propio anhelo reducido a *cupiditas* y en una aceptación gozosa de la voluntad de Dios; por ello, se deja resumir en la fórmula agustiniana: *Ama y haz lo que quieras* (San Agustín *Ep. Ioan.*, VII, 8). La necesidad de la gracia para ser capaz de ese amor, se resume en las palabras de Jesús, que San Agustín cita con insistencia: *Sin mí nada podéis hacer* (*Juan* 15, 5).

Agustín construye su concepto de libertad en diálogo con otras concepciones de la antigüedad griega y latina, especialmente la de la libertad interior del sabio³⁰⁷. Ésta fue entendida por los estoicos como conformación de los deseos al Todo, al conjunto y orden de la naturaleza universal; en Agustín, la libertad interior es conformación con la voluntad de Dios. Para el estoicismo, la libertad ha de sujetarse a un orden dado, una fatalidad o necesidad que gobierna todo en una concatenación universal, perfectamente sabia, racional y ordenada³⁰⁸. Para San Agustín, hay un orden dado por Dios, pero el hombre está llamado a colaborar con él en su edificación, como una continuación de la obra salvadora de Jesucristo; cada uno es responsable, la acción personal es indispensable. Puede decirse que el estoico es libre con una libertad de indiferencia; actúa, pero el resultado de los actos le deja indiferente, en cuanto sólo importa estar en consonancia con la naturaleza universal. Por el contrario, para San Agustín, el hombre es libre si su interior es movido por *caritas*, lo que implica una urgencia de la acción como colaboración en la obra divina hasta el fin de los tiempos: *es importante no perder de vista qué nos exige el amor a la verdad mantener, y qué sacrificar la urgencia de la caridad* (San Agustín *Civ. Dei*, XIX, XIX)³⁰⁹; a la vez, tal acción es ayudada por la gracia de Dios.

La dialéctica entre libertad y gracia podría entenderse del siguiente modo: todo comienza con la gracia, que sale al encuentro del hombre, llamándolo, moviéndolo, esperándolo; la voluntad humana responde poniéndose o no en disposición a recibirla, escucharla y seguir la voluntad divina, a la vez que en la actitud orante de pedir aquello de que se reconoce necesitada; la gracia coopera perfeccionando y aumentando la voluntad hasta que pueda cumplir, hasta que *velle* se transforme en *posse*; entonces la voluntad quiere eficazmente, puede.

³⁰⁶ La libertad de no deleitarse en el pecado será una recompensa futura para quien haya buscado adherirse a Dios; llegará a unirse en un solo espíritu con Aquel de quien es imagen: *a fin de que esta imagen no pueda ser jamás adulterada, la esconderá en su presencia, saturada de tan gran abundancia, que ya no le deleite nunca el pecar* (San Agustín *De Trin.*, XIV, XIV, 20).

³⁰⁷ La primera noción de libertad griega estaba ligada a la de democracia, entendida como libertad civil y política, es decir, libertad como garantías para la persona y sus bienes y como libertad de participación en los asuntos públicos. La idea de libertad interior fue aportada por los sabios griegos del periodo helenístico cuando la libertad política pereció, constituyéndose en instrumentos de consuelo y fortaleza. Cfr. Festugière, A. J. (1972), pp. 10s; 42s.

³⁰⁸ Cfr. Festugière, A. J. (1972), pp. 48s.; cfr. además, Mondolfo, R. (2003), pp. 356s.

³⁰⁹ Vida activa y contemplativa son para San Agustín dos exigencias de *caritas*: *No debe uno, por ejemplo, estar tan libre de ocupaciones que no piense en medio de su mismo ocio en la utilidad del prójimo, ni tan ocupado que ya no busque la contemplación de Dios* (San Agustín *Civ. Dei*, XIX, XIX); Cfr. además Festugière, A. J. (1972), p. 50.

6.2. La idea de libertad-gracia y la filosofía moral hoy

San Agustín propone una concepción fuerte de la libertad de la voluntad, que sitúa en el sujeto la responsabilidad por sus acciones. El ser sí mismo se muestra como conciencia del propio poder y responsabilidad; como libre, pero con una libertad no absoluta sino derivada, propia de un ser contingente, a la que hemos denominado “libertad como autodeterminación de la criatura”. Nos preguntamos ahora por el aporte que esta idea agustiniana puede hacer en un diálogo filosófico hoy. Podemos considerar que ello se expresa como interiorización y demarcación de la libertad; la exploración de ambas se pondrá en relación con algunos desarrollos propios de la cultura occidental, entre las cuales es posible señalar: libertad como no esclavitud, participación en la vida pública, independencia, autonomía y nociones ligadas a ella, como responsabilidad y solidaridad³¹⁰.

6.2.1. Interiorización de la libertad

Para San Agustín, la libertad de la voluntad ha de buscarse en un proceso de interiorización, en el entrar el alma dentro de sí. Puesto que la noción de libertad nos señala hacia su opuesto, es decir, cierta esclavitud de la que se espera una liberación, el primer paso en dicho proceso es la liberación de ataduras y determinaciones posibles; la cautividad de la que busca liberar la concepción agustiniana es la servidumbre del pecado y de la muerte eterna. El ser humano podrá hacerse dueño de sí mismo si permanece vigilante y lucha contra el dominio de la concupiscencia y de la soberbia, que le hacen esclavo del deseo desmedido de sí y de las criaturas. *Caritas* libera del dominio interior del deseo y del temor –las grandes cadenas del alma- pues la voluntad ya no actúa por temor sino por amor, en mayor libertad interior. No puede escudarse en algún tipo de debilidad, pasión, fuerza interna negativa, carácter de la materia corporal, en una supuesta fatalidad o fortuna, posiciones de los astros o azar; despejar la libertad humana de todas estas dependencias fue una tarea a la que Agustín dedicó numerosas páginas, como puede apreciarse en sus escritos contra el maniqueísmo y las ideas de fortuna, fatalidad astrológica o destino. Sin la esclavitud del error, el alma está más propicia a liberarse de la influencia circundante, por ejemplo, de los fines erróneos de una comunidad dada.

Tal libertad interior arrastra, simultáneamente, cierto señorío sobre la temporalidad, en el sentido de una liberación de la inquietud y dispersión del espíritu en las muchas cosas temporales que le mantienen derramado fuera; la voluntad que dirige la atención del espíritu no a *multa* sino a *unum*, supera tanto el temor-dolor producto del apego desordenado a lo que se puede perder como la muerte temporal, mediante la bienaventuranza eterna; el espíritu libre vive de lo eterno.

Así, Agustín encuentra una zona de independencia interior que será signo de la altura y dignidad del ser humano³¹¹, no sólo porque de ella brota el querer más profundo de la voluntad, sino porque es la zona íntima del encuentro con Dios. El ser humano, que encuentra en la interioridad el “lugar” de la verdad, encuentra también aquí ese nivel

³¹⁰ Adela Cortina considera tres significados principales de libertad en occidente: como participación, como independencia y como autonomía. La libertad de los antiguos corresponde a la facultad del hombre libre, en contraposición al esclavo, de participar en los asuntos públicos; la libertad de los modernos, ligada al surgimiento del individuo, alude a la independencia de realizar ciertas acciones sin que los demás tengan derecho a interferir; la libertad como autonomía, propia de la filosofía ilustrada, significa la facultad de la persona de darse a sí misma las leyes. Cfr. Cortina, A. (1999), pp. 230ss.

³¹¹ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, XXII, I, 2.

profundo desde donde brota el querer de la voluntad, el amor, el poder tomar las propias decisiones, la autonomía, la responsabilidad³¹². El inmenso valor de la libertad interior, se ve en la actitud respetuosa del propio Dios, quien se detiene ante ella y actúa con su gracia sólo si la voluntad humana lo quiere³¹³.

La afirmación de la libertad interior dista enormemente de la independencia del individuo aislado, en el sentido de un individualismo moderno; en cuanto criatura, el ser humano está ligado a su Creador, de quien ha recibido el ser, y a un orden que es la voluntad de Dios; la libertad del ser humano no puede ser absoluta, pues su ser no puede fundamentarse en sí mismo: *nada sería yo, Dios mío, nada sería yo en absoluto si tú no estuvieses en mí* (San Agustín *Conf.*, I, II, 2); el ser humano realiza su libertad en su voluntaria sujeción a Dios. Para ello, lo verdaderamente determinante no es sólo la comprensión teórica de la deuda contraída con el Creador, sino el vínculo experimentado en el encuentro amoroso y personal del alma y Dios, a quien se liga con sujeción suave, voluntaria y filial: *no con conciencia dudosa, sino cierta, Señor, te amo yo. Heriste mi corazón con tu palabra y te amé* (San Agustín *Conf.*, X, VI, 8). Interioridad para Agustín no quiere decir aislamiento, sino relación; el ser sí mismo es relación y existe en referencia esencial a una Persona, una verdad, un fin o *télos*, unos semejantes y una historia.

Ligado a Dios, el hombre descubre en sí mismo la libertad de hacer la voluntad de Dios, superando la esclavitud de la ambición de dominio; así, recobra también el vínculo con los semejantes –amistad, familia, sociedad-, abriendo la posibilidad de la solidaridad fundada en el amor al prójimo. La libertad no es la expansión ilimitada de la voluntad como *cupiditas*, sino el reinado interior de *caritas*. De Agustín podemos aprender una forma de afirmar la autodeterminación de la voluntad creada, superando a la vez el aislamiento de la voluntad y el individualismo egoísta, mediante el amor al prójimo; así, esta concepción puede constituirse en fuente de solidaridad.

Cabe preguntarse cómo podría la filosofía moral agustiniana relacionarse con una concepción de libertad como autonomía. Podemos entender como conciencia “autónoma”, en sentido kantiano, una razón que se da a sí misma la ley moral, siendo capaz de identificar cuáles acciones respetan la dignidad humana, son universalizables y dignas de elección; ello implica una gran exigencia y altura moral, que no es el mero “hacer lo que se quiere” o el orientarse por interés egoísta, por tradición o presión grupal³¹⁴. En este sentido, la moral agustiniana podría ser considerada de carácter heterónomo y teónomo en cuanto su criterio moral se encuentra no en la sola razón, sino en la relación entre la conciencia humana y el mandato de Dios, escuchado en una fuente revelada; no obstante, conlleva al mismo tiempo elementos de una fuerte autonomía como el criterio del amor –*ama y haz lo que quieras* (San Agustín *Ep. Ioan.*, VII, 8)-, que se encuentra en la voluntad humana y, por tanto, en una de las facultades del alma humana racional; además, no contradice sino que supone un proceso de elección y discernimiento que involucra la memoria y el entendimiento³¹⁵. Fuertes rasgos de autonomía moral se dejan ver en el propio proceso

³¹² En este sentido, la libertad interior, desde la cual cada uno elige su vida, es el cimiento más profundo de la sociedad democrática; el que sólo elige desde el nivel del apetito o interés egoísta socava en su raíz tal sociedad.

³¹³ Stein expresa esta dignidad así: “El alma tiene el derecho de disponer y decidir de sí misma. Es el gran misterio de la libertad personal, frente a la cual se detiene el mismo Dios. Él no quiere ejercer su dominio sobre los espíritus creados sino como un regalo libre de su amor”. (Stein, E. 2004, p. 342, “Alma, yo y libertad”).

³¹⁴ Cfr. Cortina, A. (1999), pp. 235s.

³¹⁵ Para San Agustín las tres facultades actúan unidas; la voluntad indica el querer del alma en cuanto al orientarse hacia aquello que descubre en la memoria e inteligencia. Cfr. San Agustín, *De Trin.*, X, XI, 17.

biográfico de Agustín, en el cual se aprecia la libertad interior que busca, supera, acepta, rechaza, se opone con firmeza a ideas aceptadas por otros, defiende las propias aun en medio de feroces ataques³¹⁶.

Asimismo, la libertad interior agustiniana no es ajena a la noción de prudencia o reflexión moral, esto es, el *discernir los bienes de los males para procurar unos y evitar los otros, de forma que no se deslice ningún error* (San Agustín *Civ. Dei*, XIX, IV, 4). Para el cumplimiento pleno de la libertad, la obediencia al mandato divino requiere de discernimiento o reflexión moral, por ejemplo, sobre la correcta aplicación del amor *caritas* en una realidad concreta; la novedad agustiniana es que la sabiduría práctica no requiere sólo una reflexión teórica sobre principios morales o consecuencias de la acción, sino una adhesión amorosa de la voluntad, entender cuál es el bien y amarlo. Además, el mismo discernimiento es el de un espíritu en relación; la luz del entendimiento y el amor (*caritas*) de la voluntad se ponen a la escucha de la Palabra divina; el razonar sobre medios o fines toma la forma de un diálogo interior, de un contacto orante del alma y Dios; la razón práctica queda vinculada a algo que la trasciende: la revelación y el amor divino. La necesidad de que el bien sea amado y así mueva la voluntad, tiende a superar la fría exigencia del deber kantiano³¹⁷, que llega a constituir un obstáculo para la motivación moral³¹⁸; en la concepción agustiniana es fundamental el amor, deleite del bien y gozo interior, que no puede ser ajeno a la vida moral.

6.2.2. Demarcación de la libertad

Una libertad relacionada con algo distinto de ella misma, la voluntad divina, encuentra un límite; libertad y límites parecen contradictorios si se entiende al ser humano como alguien que antes de hacerse a sí mismo es nada³¹⁹. Para San Agustín, la libertad se ajusta al carácter propio de la existencia humana, creada por Dios con un fin y un orden en el marco del cual ha de escribir su historia personal; la escritura de la propia vida no la realiza en soledad, sino en el encuentro e interrelación permanente con Dios, en el doble sentido de la oración o escucha de Dios y de la acción de la gracia. Además, tal escritura no tiene lugar en un comienzo “neutral” o “página en blanco”, sino que está enmarcada en el acontecer temporal de la historia de la humanidad; la libertad del hombre está situada en una condición humana tras el pecado original: tiene que contar no con una conciencia inocente sino con las insondables profundidades del alma y los lados oscuros de la existencia humana, como

³¹⁶ Sería de interés explorar los acercamientos entre la moral agustiniana del amor universal al prójimo y la idea de desarrollo moral autónomo; en este sentido, Kohlberg expresa respecto al estadio seis del punto de vista moral, correspondiente a personas libres y autónomas, que uno de sus principios generales puede ser “la actitud de cuidado humano universal o *ágape*”. Cfr. Kohlberg, L. (1992), pp. 584s.

³¹⁷ Esto es, la exigencia de que el deber y no la sensibilidad afectiva o la búsqueda de la felicidad sea el móvil de la acción: “En ello estriba el valor del carácter que, sin comparación, es el más alto desde el punto de vista moral: en hacer el bien no por inclinación sino por deber” (Kant, I. 2001, p. 61).

³¹⁸ Tal motivación se ve afectada en una concepción moral que, sin un fundamento teleológico, conserve sólo un cúmulo de preceptos sin su relación a una naturaleza humana y un *télos* a alcanzar. Cfr. MacIntyre, A. (1987), pp. 78ss.

³¹⁹ Como ocurre, por ejemplo, en la concepción desarrollada en su tiempo por Sartre, según la cual no existe Dios ni naturaleza humana; el hombre comienza por ser nada y debe inventarse a sí mismo; sólo está determinado o “condenado” a ser libre, él mismo no es otra cosa que libertad. Cfr. Sartre, J.-P. (1999), p. 20.

la concupiscencia, la soberbia, la envidia, la codicia³²⁰. Se trata de una libertad situada, contextualizada inequívocamente en el plan salvador de Dios, convocada por Él³²¹.

En la narración bíblica del paraíso que San Agustín analiza, se muestra que el comienzo de la libertad es al mismo tiempo el nacimiento del límite. Mediante el mandato, Dios muestra al hombre su libertad, a la vez que su límite como criatura; por ello, el despertar de la libertad es, en palabras de Giannini, “despertar como conciencia del límite”³²². Paradójicamente, la prohibición, el límite y la obediencia constituyen la demarcación que hace posible la libertad. La libertad nace como una relación entre Dios y el hombre; esto es así porque el ser humano mismo es relación³²³. Puede decirse que la libertad nace en el diálogo entre la Palabra divina o mandato y la palabra interior humana, que lo acepta o lo quebranta³²⁴.

La perspectiva agustiniana funda un sentido de la libertad como relación y con límites, el cual invita a reflexionar sobre el lugar del ser humano entre los seres. Evidentemente, el hombre no es creador de sí mismo ni de todo su mundo circundante, por tanto, está en relación permanente con algo que no es él mismo; esto no puede sino poner una demarcación a su libertad, le obliga a detenerse y mantener una actitud de respetuosa contemplación con lo que no es su obra: el ser sí mismo, los semejantes, la naturaleza. La propia interioridad humana, en cuanto ha recibido la existencia, es más bien el ámbito que el hombre ha de “trabajar y custodiar”; de alguna manera, siendo dueño de sí debe custodiar algo que se le ha confiado³²⁵.

Esta actitud no es extraña al hombre antiguo, que no comprendería al ser humano sino situado, por ejemplo, en medio de la *physis*; tras la sentencia del poeta Píndaro “Llega a ser el que eres” subyace la idea de que el hacerse a sí mismo, producto de la libertad humana, se enmarca en el ser natural que le es propio. Para San Agustín, el hombre es libre en el marco de su ser creado que se despliega en una historia; la obediencia a la voluntad divina, esto es, la aceptación de su condición creada, y la misión de “trabajar y custodiar”

³²⁰ En este sentido, la agudeza psicológica de Agustín es anticipadora de la crítica moderna a la unidad de la conciencia; para nuestro autor el alma es unidad, pero está permanentemente en peligro de resbalar a la dispersión de sí, si voluntariamente abandona su vínculo con el *unum*.

³²¹ La libertad del hombre redimido, momento de la historia de salvación en que nos encontramos, es precedida por la creación y caída, por el pecado original y sus consecuencias; así, la libertad de la voluntad no opera desde un inicio neutral, sino desde una historia. Cfr. Ricoeur, P. (2006), p. 16, prólogo.

³²² Giannini expresa este despertar de la libertad como conciencia del límite: “Por el acto de prohibir (señalar un límite) Dios funda al hombre como libertad, como concreta posibilidad de ir más allá” (Giannini, H. 1971, p. 16).

³²³ Kierkegaard ha abierto para la filosofía contemporánea esta consideración del ser humano como espíritu que consiste en una relación consigo mismo, relación entre lo temporal y lo eterno, entre infinitud y finitud. Cfr. Kierkegaard, S. (1969a), p. 68.

³²⁴ Giannini expresa: “La libertad surge de un encuentro del hombre primordial con la palabra de Dios... el hombre es libre en virtud de la palabra (*logos*)” (Giannini, H. 1971, p. 26).

³²⁵ La libertad como custodia de sí y de los otros aparece también como una alternativa al principio liberal de la soberanía absoluta del individuo sobre sí mismo, expresado en la imagen del individuo de Stuart Mill: “En la parte que le concierne meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano” (Stuart Mill, J. 2001, p. 68).

un mundo interior y exterior en el que se encuentra y que no es su propiedad, son como un molde indispensable para el despliegue pleno de su libertad³²⁶.

La concepción agustiniana de la libertad como relación entre Dios y el hombre abre una posibilidad de ordenar el uso desmedido e irracional del libre albedrío, en constante peligro de caída; la libertad como responsable de custodiar lo creado ofrece una visión alternativa al insaciable apetito de dominio propio de algunas vías de la modernidad.

La idea moderna de independencia o no interferencia suscita la pregunta por la factibilidad de una auténtica libertad en una voluntad en que actúa la gracia. El punto de vista de Agustín no puede comprenderse si se piensa el interior humano como recinto cerrado e impenetrable, separado de todo lo demás, en una individualidad total. Según nuestro autor, la voluntad y la interioridad humana es un “lugar” íntimo y secreto, pero no puede serlo para Dios, omnisciente y todopoderoso. El ser humano no habita en la soledad amurallada de la conciencia individual, sino en un recinto íntimo e inviolable, al cual sólo puede acceder él y su Creador³²⁷. Dios mueve las voluntades³²⁸, pero la acción de la gracia es sigilosa y silente, no forzosa ni violenta, espera al hombre por toda la eternidad, es confiada y humilde, paciente y mansa; sin duda, tanto la libertad humana como la acción de la gracia tienen una dimensión de misterio.

Es clarísimo a la experiencia interior, nos dice Agustín, que tenemos voluntad y que ella es causa de nuestros actos; por tanto, hay acción libre en el marco del plan previsto y auxiliado por Dios. Puesto que la voluntad es causa de sus actos, ella es indudablemente comienzo³²⁹, en el cual, no obstante, está presente la acción de la gracia divina³³⁰; de este modo, su ser comienzo es también ser en relación, un acción como “cooperación”. Esto no es comprensible desde una consideración puramente humana y el mismo Agustín es conciente de la dimensión de misterio que conlleva. Dios quiere para la criatura humana la dignidad de la libertad, pero no que ésta le separe del hecho radical de su existencia que es el ser creado por Dios y ante Dios, sin el cual no puede iniciar el bien; por ello, los hombres han de aprender *a no confiar en su libre albedrío, sino a tener esperanza en invocar el nombre del Señor Dios. Pues la voluntad, que ha sido creada naturalmente buena, pero también mudable, por ser de la nada, por el Dios bueno, el inmutable, puede apartarse del bien para hacer el mal, que se hace por el libre albedrío, y puede también apartarse del mal para hacer el bien, que no puede hacer sin el auxilio divino* (San Agustín *Civ. Dei*, XV,

³²⁶ Podría relacionarse el custodiar agustiniano con lo sugerido por Giannini respecto a considerar al ser humano como mediador entre la naturaleza y Dios, como el pastor del ser en lenguaje heideggeriano. Cfr. Giannini, H., (1971), p. 15.

³²⁷ La interioridad humana es para Agustín accesible a Dios, pero en ningún caso puede estar a disposición de otra voluntad humana, como sería en el caso de que un hombre, en el inicio de la conformación genética de otro, decidiera por éste los rasgos futuros de su ser personal. Cfr. Habermas, J. (2002).

³²⁸ Esta posición es contraria a una visión moderna, que no admite intervenciones en el ser sí mismo; todo lo que viene de fuera –aun de Dios– es visto como una imposición incompatible con el desarrollo de la libertad; rechazar el don de la gracia en el espíritu humano sería para Agustín un “pelagianismo” moderno, producto de una exageración del concepto de autonomía de la libertad.

³²⁹ Arendt hace una hermosa reflexión sobre lo que llama “filosofía de la natalidad de Agustín”; según ésta, cada hombre, creado en singular, es por su nacimiento y su voluntad un nuevo comienzo: “Con el hombre, creado a imagen de Dios, llegó al mundo un ser que, en tanto que un comienzo que se dirige a un fin, podía estar dotado de la capacidad de querer y de no-querer”. (Arendt, H. 2002, pp. 342s); cfr. además Arendt, H. (2001), p. 78.

³³⁰ Sobre este punto, San Agustín discute con los llamados “semi-pelagianos”, quienes opinaban que en el inicio de la fe no es indispensable la gracia, sino que el hombre busca a Dios por propia iniciativa; frente a esta explicación desde lo humano, Agustín defiende el carácter gratuito y sobrenatural tanto del inicio de la fe como de la perseverancia final. Cfr. Capánaga, V. (1971), p. 41.

XXI). El hecho de la libertad interior de la voluntad, que el ser humano sea causa de sus actos, es el genuino fundamento de su responsabilidad moral.

La voluntad humana es una de las causas que actúan en el desarrollo de la historia de la vida singular y de la humanidad. En la narración bíblica analizada, encontramos la presencia de tres voluntades: Dios, el ser humano y el tentador³³¹. Para San Agustín, las fuerzas del mal no tienen poder sobre el interior humano; por ello, la forma de su actuar tiene que ser la de la simulación, el engaño, la seducción; el espíritu del mal no puede coaccionar la voluntad humana, pero puede cautivarlo, haciendo que se ate a sí mismo bajo el dominio de la concupiscencia. Dios sí puede actuar sobre el interior humano y lo hace, pero, queriendo del hombre el don voluntario y total de sí mismo, por amor, se detiene ante la libertad humana; ésta es condición de la plenitud del amor, de *caritas*.

Finalmente, ante la consideración del bien de la libertad, reaparece como una sombra lo que Ricoeur llamaba la interrogación contenida en el lamento de las víctimas del mal: ¿por qué?, ¿acaso el bien de la libertad justifica el mal contra el inocente?, interrogante que ha sido discutida en un capítulo anterior. San Agustín formula el problema como la pregunta sobre por qué Dios, quien sabía que el hombre habría de pecar y conocía la gravedad infinita e insondable del pecado, creó al hombre libre o por qué no le cambió la voluntad. Esto es indicativo del inmenso don de la libertad humana, que le hace ser imagen y semejanza de Dios, por el cual se expresa la dignidad, capacidad y excelencia propia de su naturaleza: *si le faltase (el libre albedrío) sería menos excelente en la naturaleza de los seres* (San Agustín *Gen. ad Litt.*, VII, XXVI, 37)³³². Sólo a través de la libertad puede, además, manifestarse el amor de la criatura a su Creador; algo de misterio hay en este designio divino de la voluntad humana, entre la libertad y la gracia, al contar con ella para la realización de su plan para la humanidad.

³³¹ Estas tres voluntades son también las fuerzas presentes en el acontecer de la vida personal y en la historia humana: la Providencia divina, la libertad humana y las fuerzas del mal. Sería de interés el estudio comparativo de esta idea agustiniana con la de Plotino, según la cual en la trama del universo acuden tres factores causales: el Alma universal (providencia), la fatalidad (que parece identificarse con la forzosidad que proviene de la materia) y el alma individual. Cfr. Plotino. *Enéadas*, III, 2, Libro I 14, 18; I 8, 10.

³³² Cfr. además San Agustín, *Gen. ad Litt.*, VIII, XXIII, 44.

7. Ciudadanía terrena y ciudadanía celeste

Mala tempora, laboriosa tempora, hoc dicunt homines.

Bene vivamus, et bona sunt tempora. Nos sumus tempora.

(San Agustín Serm. 80, 8)

7.1. El hombre como ser social: domus, urbs, orbis

San Agustín fue un pensador atento a su sociedad y su época; como hombre antiguo, no ha vivido aún el desarraigo moderno ni se piensa a sí mismo como individuo aislado; para él, ser viviente racional y mortal es a la vez ser social, en los distintos niveles de la familia, la ciudad y la humanidad colectiva. Esta sociabilidad se funda en la participación del género humano en una misma naturaleza, creada buena a partir de un solo hombre.

Todos los seres humanos participan de una naturaleza creada a imagen de Dios y de la tarea de acercarse a Él en lo posible por la semejanza, es decir, mediante el perfeccionamiento de sí. Pese a la inconmensurable distancia ontológica entre el hombre y Dios, puede decirse de la naturaleza humana: *a pesar de todo, es tan alta, que nada hay más cercano por naturaleza entre las cosas creadas por Dios* (San Agustín *Civ. Dei*, XI, XXVI). Únicamente el género humano es creado como imagen de la Trinidad, recibiendo cualidades como la *ratio* que le hacen superior a los animales.

La unión natural de la humanidad se manifiesta también en que todos los hombres han sido creados buenos, siendo, como hemos visto, la voluntad el origen del mal moral³³³. Además, la idea de pecado original expresa la unidad de todo el género humano presente en el primer hombre; la herencia es posible por la ligazón de parentesco.

Agustín considera como signo de unidad, sobre todo, la creación del género humano a partir de un solo hombre. Los animales, sean solitarios o gregarios, se propagan a partir de varios individuos; el hombre, dotado de una naturaleza en cierto modo intermedia entre los ángeles y las bestias, fue creado solo no para permanecer solitario sino para dar relevancia al vínculo de unidad y concordia de la sociedad. Así, los humanos están ligados entre sí no sólo por la identidad de naturaleza, sino por vínculos afectivos de parentesco; incluso la mujer fue formada de tal manera que todo el género humano se propagase de un único hombre: *la mujer es criatura de Dios como el varón; pero en el hecho de salir del varón se pone de relieve la unidad* (San Agustín *Civ. Dei*, XXII, XVII)³³⁴.

Con todo ello, Dios manifiesta su amor a la unidad: Dios decidió la creación del género humano a partir de un solo hombre para hacerle más patente a los hombres cuánto le agrada la unidad, incluso en la pluralidad (San Agustín *Civ. Dei*, XII, XXII). Tal unión se deja

³³³ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, XI, XVII.

³³⁴ Cfr. además San Agustín *Civ. Dei*, XII, XXI-XXIII.

ver también en la sucesión; en el primer hombre creado tuvieron origen, junto con el género humano, dos sociedades de hombres; el poder elegir la pertenencia a cualquiera de ellas es signo de la igualdad de origen³³⁵.

Para San Agustín, la unidad en el origen o ascendencia y la memoria del primer padre común es el fundamento de la concordia; ésta, y no la discordia, es el genuino estado natural del hombre³³⁶. Igualmente, el sacar a la mujer del propio costado del varón, indica lo mucho que se ha de cuidar la unión entre el marido y la mujer. San Agustín llama a atender a estas primeras operaciones de Dios, que, precisamente por ser las primeras, son excepcionales y significativas³³⁷.

Aquí nos encontramos con una nueva paradoja: el ser humano es el ser más sociable por naturaleza y el más antisocial por su degradación; lo primero se expresa en altruismo, compasión, sacrificio, generosidad; lo segundo, en la crueldad a que puede llegar la violencia o la indiferencia. Es causa de desconcierto que los animales vivan entre sí con más paz y seguridad que los hombres, quienes llegan a un verdadero salvajismo: *jamás los leones ni los dragones han desencadenado entre sí mismos guerras semejantes a las humanas* (San Agustín *Civ. Dei*, XII, XXII).

La unión entre marido y mujer es el origen de la familia; cuando la descendencia de ésta se hace numerosa como un pueblo (*populus*), puede fundarse una *civitas*, la cual *no es otra cosa que una multitud de hombres unidos entre sí por algún vínculo social* (San Agustín *Civ. Dei*, XV, VIII). Más extensa es la humanidad considerada en su conjunto, sociedad unida por la común naturaleza: *la sociedad de los mortales se extiende por toda la tierra y en la mayor diversidad de lugares, pero está unida por la comunión de la misma naturaleza* (San Agustín *Civ. Dei*, XVIII, II, 1). Lo anterior representa los tres niveles de la sociedad humana: *el hogar* (*domus*), *la urbe* (*urbs*, *civitas*) y *el orbe* (*orbis*) (San Agustín *Civ. Dei*, XIX, VII).

Ante la pregunta por el vínculo que une a la sociedad, San Agustín desarrolla dos perspectivas. La primera, siguiendo a Cicerón, considera que una auténtica ciudad es aquella unida por una auténtica justicia. A partir del análisis de Cicerón en *De republica*, puede verse que Roma pasó de un periodo de gloria a uno de caída moral; en un primer momento, en la República brillaron verdaderas virtudes cívicas³³⁸; éstas degeneraron hacia la corrupción de costumbres y vicios, hundiéndose en el desenfreno y la avaricia. Según Cicerón, para que exista un Estado, República o empresa del pueblo, es decir, una “asociación de personas basada en la aceptación de unas leyes y en la comunión de intereses”³³⁹, debe existir justicia; de ella emerge la concordia, que es como la salud de un pueblo y el vínculo más seguro de un Estado³⁴⁰; ahora bien, puede dejar de ser una empresa del pueblo si un tirano o una facción la han acaparado o si el pueblo se ha vuelto injusto; en este caso, no se trata ya de la depravación de la República, sino de

³³⁵ Junto a la unión universal de los seres humanos está el vínculo entre los habitantes de la “ciudad de Dios”, es decir, entre aquellos que responden al llamado de la gracia de constituirse en su pueblo destinado a vivir la paz eterna. Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, XII, XXII.

³³⁶ La unidad de origen aparece como otro fundamento de la “proximidad” entre los seres humanos, además de su ser “semejantes” y de la comunidad de la experiencia interior.

³³⁷ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, XII, XXVII.

³³⁸ San Agustín interpreta los hechos de la historia de Roma, a partir de obras de historiadores, escritores y poetas (Tito Livio, Salustio, Cicerón, Virgilio); su clave de interpretación es sobre todo religiosa y moral. Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, II, XVII.

³³⁹ Citado por San Agustín en *Civ. Dei*, II, XXI, 1.

³⁴⁰ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, XIX, XXIV.

que ya no queda absolutamente nada de República³⁴¹. Esto es lo ocurrido en Roma ya en tiempos de Salustio, según expresa Cicerón: “¿Qué queda de aquellas viejas costumbres que mantenían en pie el Estado romano? ... por falta de hombría han perecido aquellas costumbres... Por nuestros vicios, no por una mala suerte, mantenemos aún la República como una palabra. La realidad, mucho tiempo ha que la hemos perdido”³⁴².

Si es verdadera la definición ciceroniana de pueblo como multitud reunida en sociedad por la adopción en común acuerdo de un derecho y por la comunión de intereses (San Agustín *Civ. Dei*, XIX, XXI, 1); si, además, donde no hay justicia no hay Estado (San Agustín *Civ. Dei*, XIX, XXI, 1)³⁴³, entonces, piensa Agustín, no podría decirse de Roma que alguna vez fue un Estado auténtico o República, pues en él no hubo nunca auténtica justicia. La iustitia, base del derecho, no puede ser entendida simplemente como cualquier determinación de los hombres o como la utilidad del más fuerte, sino, según la definición clásica, como la virtud que da a cada uno lo suyo. No se puede dar a cada hombre lo suyo si se le arrebatara, primeramente, la unión con el Dios verdadero, su Creador; tampoco, si el hombre no reconoce estar sujeto a Dios como el cuerpo al alma y los vicios a la razón, según el orden legítimo; por último, si hay impiedad, que nubla los verdaderos intereses (utilitas) humanos e imposibilita la práctica del amor a Dios, como debe ser amado, y al prójimo como a sí mismo. Entonces, faltando esta justicia y a partir de la definición de Cicerón, habría que concluir que nunca Roma fue auténtico pueblo ni Estado (*res publica*), pues la verdadera justicia no existe más que en aquella república cuyo fundador y gobernador es Cristo (San Agustín *Civ. Dei*, II, XXI, 4)³⁴⁴.

Pero San Agustín da un paso más, advirtiendo la dificultad de negar, por una parte, la misma existencia del Estado romano y, por otra, cierta validez de las virtudes cívicas. Propone otra definición de “pueblo”: *es el conjunto multitudinario de seres racionales asociados en virtud de una participación concorde en unos intereses comunes* (San Agustín *Civ. Dei*, XIX, XXIV). De acuerdo a esta definición, puede haber distintas clases de pueblo según los intereses que tiene y puede decirse, sin lugar a dudas, que el pueblo romano es verdadero pueblo y su empresa un asunto público, un Estado; los intereses de un pueblo pueden variar en el transcurso del tiempo, como en el caso de Roma, que pasó de la búsqueda del honor y la gloria en sus primeros tiempos, a la corrupción de costumbres, las guerras sociales y civiles y la destrucción de la concordia. No obstante, dice Agustín, no por eso se puede negar que Roma sea un pueblo y su empresa un Estado³⁴⁵.

Pese a su orientación crítica, San Agustín concede valor a las virtudes cívicas del antiguo pueblo romano, quienes fueron capaces de grandes proezas y renunciamentos impulsados por el amor a la libertad, la grandeza de la patria y la gloria humana³⁴⁶. Las virtudes cívicas son buenas y útiles a la ciudad terrena, lo que se prueba en la prosperidad

³⁴¹ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, II, XXI, 2.

³⁴² Texto de Cicerón, citado por San Agustín en *Civ. Dei*, II, XXI, 3.

³⁴³ Como es sabido, ya en Platón está presente la idea de la justicia como base de la vida política; San Agustín incorpora la dimensión religiosa definiendo la justicia en orden a la relación debida con Dios. Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, Vol. XVII, nota 62, p. 1002. Sin justicia, el Estado degenera: *si de los gobiernos quitamos la justicia, ¿en qué se convierten sino en bandas de ladrones a gran escala?... Son un grupo de hombres, se rigen por un jefe, se comprometen en pacto mutuo, reparten el botín según la ley por ellos aceptada* (San Agustín *Civ. Dei*, IV, IV).

³⁴⁴ Cfr. además San Agustín, *Civ. Dei*, XIX, XXI, 2.

³⁴⁵ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, XIX, XXIV.

³⁴⁶ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, V, XVIII.

que dieron al ilustre imperio de los romanos; hay, pues, para nuestro autor un valor de las virtudes cívicas -como fortaleza, moderación, prudencia, fidelidad, etc.- aun sin la verdadera religión. El problema es que, si no se acompañan de la auténtica piedad, carecen de su orientación esencial y son imperfectas. En la ética agustiniana, lo que se debe hacer (*officium*) u obra buena ha de obedecer a una buena intención (*intentio*) o fin por lo que se hace; a su vez, la intención no ha de ser la satisfacción del placer o la vacía gloria, sino la que dicta la fe: *la intención forja la obra buena, la fe encauza la intención* (San Agustín *En. in Ps.*, 31, II, 4). La virtud sin la fe es semejante a un navío manejado con experticia pero que ha olvidado adónde va o ha perdido el rumbo recto; incluso, tal virtud puede revestir mayor peligro, como quien corre veloz fuera del camino o como el experto que dirige con maestría la nave al naufragio. Además de faltarles a tales virtudes la relación esencial con el bien sumo, fin del hombre y único que puede hacerle bienaventurado, es un error para Agustín el considerar que el ser humano puede hacerse virtuoso y feliz a sí mismo, con sus solas fuerzas; esto es soberbia y autosuficiencia: *lo que hace al hombre vivir feliz no procede del hombre, sino que está por encima del hombre* (San Agustín *Civ. Dei*, XIX, XXV)³⁴⁷.

7.2. Ciudad de Dios y ciudad terrena; caritas y libido dominandi

El hombre es a la vez ser social e individuo, y: *¿acaso las colectividades no están formadas de individuos?* (San Agustín *Civ. Dei*, I, XV, 1). Para San Agustín, el bienestar de una ciudad o sociedad se origina en la misma fuente que el bienestar de cada hombre individual, ya que *la ciudad no es otra cosa que una multitud de hombres en mutua armonía* (San Agustín *Civ. Dei*, I, XV, 2). El individuo es como una ciudad en miniatura y la ciudad una suma de individuos; así, el análisis del drama vital del individuo es aplicable al estudio de la historia de la colectividad humana³⁴⁸.

Así como en el hombre interior es posible descubrir dos voluntades en conflicto, en la sociedad humana pueden encontrarse dos grupos o sociedades, designadas figuradamente por Agustín como dos ciudades; éstas, como el individuo, se definen por aquello que aman: *dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial* (San Agustín *Civ. Dei*, XIV, XXVIII). Ambas sociedades, que conviven mezcladas en la historia, difieren por el fin supremo al que tienden: la felicidad en la tierra o la bienaventuranza eterna. La ciudad terrena busca el bien finito del hombre: el bienestar de su cuerpo y mente y también la virtud; la ciudad celestial busca el bien infinito, el gozo y paz en Dios, fin por el cual busca también el bien finito; la primera, quiere vivir según la carne o según el hombre

³⁴⁷ La consideración de la utilidad y carencia de las virtudes cívicas lleva a San Agustín a pensar la cuestión de la autenticidad o, como él la llama, de la "verdadera" virtud. Hay virtudes aparentes, pero hay también la *vera iustitia*, la *vera caritas*, etc., las cuales se dirigen a Dios y aciertan con el fin del hombre; las primeras pueden participar de cierta verdad, pero no se orientan, como las segundas, a la verdad de Dios. Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, Vol. XVII, nota 63.

³⁴⁸ Podría compararse la visión agustiniana con el procedimiento platónico, que analiza la constitución de la República a partir de los distintos estados de las almas individuales. Platón, en su *República*, considera las formas de gobierno como expresión de diversas actitudes del alma; cuando investiga lo que es justo, desemboca en la teoría de las partes del alma. Así, "el Estado de Platón versa sobre el alma del hombre"; la organización y estructura del Estado presenta sólo la "imagen refleja ampliada" del alma. Cfr. Jaeger, W. (2000), pp. 590s.

y la segunda, según el espíritu o según Dios. Para la ciudad terrena, el camino hacia el fin está constituido por las virtudes cívicas o morales; para la ciudad celestial, las virtudes morales orientadas por la virtud religiosa de la piedad o amor a Dios. Ambas sociedades comparten el ámbito de la ciudad terrena y la utilización de bienes temporales, los cuales son para una fin y para otra medio.

La división de la humanidad en dos sociedades es obra de los hombres y no de Dios, quien al crearla quiso que fuese una; la división comienza con la descendencia de los primeros padres, con Caín, primer hombre que funda una ciudad. A partir de Caín y Set – descendiente de Adán tras la muerte de Abel- se definen dos modos de habitar el mundo, dos “ciudadanías”: como ciudadano terreno o como peregrino que prefigura o anticipa la ciudad celeste³⁴⁹.

La relación del hombre con la posesión y el poder son dos ámbitos que delimitan claramente ambas ciudades. San Agustín reflexiona largamente sobre el significado del hecho de que el primer fundador de una ciudad, Caín, fuese un fratricida, caracterizado por la negación de la presencia de Dios, el odio a su hermano y, con posterioridad a su crimen, el miedo a los demás hombres. Comparativamente, en la historia mítica romana, la fundación de Roma comienza cuando Rómulo mató a Remo, hermanos que buscaban la gloria de ser fundadores; al no querer compartir tal gloria, su crimen fue impulsado por el afán de dominio³⁵⁰. Caín y Abel no tenían tales apetencias terrenas, pero el primero estaba dominado por la envidia diabólica con que envidian los malos a los buenos; odió en su hermano la posesión del bien y el ser grato a Dios³⁵¹. Hay, pues, en el momento fundacional de la primera ciudad, afán de posesión de sí mismo y de negación de la posesión del bien del otro; a partir de este hecho, la descendencia de la ciudad terrena se caracteriza por la soberbia y el apego ansioso a los bienes terrenos, *como si no hubiera otros* (San Agustín *Civ. Dei*, XV, XV, 1)³⁵².

La figura de Caín manifiesta que el mal moral originado en la soberbia no es sólo ruptura del hombre con Dios, sino también ruptura con los hermanos, quiebre de la *socialis vita*. La exaltación de sí altera las relaciones con Dios, con el prójimo y con el mundo, las cuales se convierten en meros medios para el propio dominio y gozo³⁵³.

A partir del drama de Caín y Abel, San Agustín descubre un aspecto de *caritas* relevante para la vida social: el amor a la bondad implica la voluntad de su acrecentamiento en sí mismo y en otros, el querer el bien del prójimo y aspirar a pasar del bien del individuo a la mayor participación posible de la comunidad en él. No es un amor posesivo que separe a los hombres como una posesión terrena, sino que no se le puede poseer en absoluto si no se le quiere tener en común y no se ama a aquel con quien lo comparte; frente al

³⁴⁹ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, XV, II.

³⁵⁰ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, XV, V.

³⁵¹ San Agustín explica la diferencia de la ofrenda hecha a Dios por Caín, labrador, y Abel, pastor de rebaños; éste ofreció todo al único Dios; el primero dio algo suyo, pero reservándose a sí mismo para sí. La ciudad terrena ofrece algo a Dios para ser ayudado, en definitiva, por un afán de dominio. La falta de Caín es doble: ofreció mal y en vez de imitar a su hermano, tuvo envidia, que es *entristecerse por el bien de otro* (San Agustín *Civ. Dei*, XV, VII).

³⁵² San Agustín atribuye al nombre de Caín el significado etimológico de “posesión”. Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, XV, XVII.

³⁵³ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, Vol. XVII, nota 33. Otros dos rasgos de Caín resultan de interés: el miedo existencial con el que vive a partir de su crimen, sin poder encontrar una morada segura en la tierra, y el progreso material que caracteriza a su descendencia, manifestada en la invención de artes de pastoreo, trabajo de metales e instrumentos musicales. Cfr., además, *Génesis* 4, 20-22.

movimiento cerrado sobre sí mismo propio de la posesión o codicia, *caritas* o el amor al bien es apertura, *socialis dilectio* (San Agustín *Civ. Dei*, XV, XVI, 1).

La posible antítesis entre individuo y sociedad se transforma para San Agustín en un elemento de la dialéctica entre dos amores, es decir, entre búsqueda del bien propio o privado y del bien común; entre los ciudadanos de la ciudad celeste, *no debe existir el amor de la voluntad propia y en cierto modo privada, sino el amor que se goza del bien común y a la vez inmutable, y que hace un solo corazón de muchos, esto es, la perfecta y concorde obediencia de caridad* (San Agustín *Civ. Dei*, XV, III). El amor *caritas* es el genuino origen del sentido social, de la comunidad; por el contrario, la codicia que busca la satisfacción de los deseos individuales da origen a la división de la sociedad contra sí misma o a la dominación de la parte más fuerte sobre la otra, pues no es posible satisfacer los apetitos de todos³⁵⁴.

El fin que persiguen ambas ciudades es distinto: una, la armonía de los ciudadanos; otra, la armonía de la sociedad en el gozar de Dios y en el mutuo gozo en Dios. Pese a ello, las dos sociedades humanas caminan mezcladas en el transcurso de la historia, cuidando la paz y la concordia. La ciudad celeste es como peregrina y necesita también cierta paz terrena hasta que pasen las realidades transitorias; así, para la ciudad celeste, la existencia es en cierto modo una extranjería, ayudada por el Amor de Dios y la promesa de redención. El ciudadano de ésta, obedece a las leyes de la ciudad terrena promulgadas para la buena administración y mantenimiento de la vida. La paz terrena es un patrimonio común a ambas ciudades, aunque sean moralmente opuestas en cuanto a los fines, pues una persigue la paz terrena como fin, la otra lo hace como medio para la paz eterna que espera. Hay unos bienes comunes y necesarios, que deben ambas usar y disfrutar sin pugna, aunque es totalmente diverso el fin que se proponen con tal uso. La paz terrena se entiende, en este sentido, como el uso común y concorde de unos bienes temporales necesarios, dados por Dios a todos para su disfrute y utilidad³⁵⁵.

Pese a compartir la búsqueda de la paz terrena, como fin o como medio, reconoce Agustín que se produce un desacuerdo inevitable, pues si en la ciudad terrena tiene lugar la idolatría, el paganismo y el politeísmo, ello no puede ser admitido por la ciudad celeste, que sólo reconoce a un Dios como digno de adoración y culto religioso; en tal caso, no podrán ambas sociedades tener en común las leyes religiosas. La diferencia da origen a persecuciones, pues la ciudad celeste comienza a ser un peso para la ciudad terrena, que piensa distinto; aquélla soporta iras, rencores y violencia, siempre con el auxilio divino.

San Agustín reconoce los buenos y legítimos anhelos de la ciudad terrena, la cual *tiene aquí abajo cierto bien, tomando parte en la alegría que pueden proporcionar estas cosas* (San Agustín, *Civ. Dei*, XV, IV); una sociedad bien constituida, que pone su ideal en la prosperidad terrena *también tiene su estilo de hermosura* (San Agustín *De v. rel.*, XXVI, 48). Lo que busca la ciudad terrena son ciertamente bienes; por ejemplo, concordia, justicia, bienestar, libertad, paz temporal: *bienes son éstos y dones, sin duda, de Dios* (San Agustín, *Civ. Dei*, XV, IV). El problema que ve Agustín es que se busquen como si fueran los únicos, despreciando otros bienes mejores, pertenecientes a la ciudad celeste.

La ciudad celeste manifiesta una gran diversidad y universalidad, convocando a ciudadanos de todas razas y lenguas, sin preocuparle la diversidad de costumbres, leyes o estructuras que tengan en cuanto a su organización terrena: *nada les suprime, nada les destruye* (San Agustín, *Civ. Dei*, XIX, XVII); incluso favorece lo que en los diversos pueblos se ordena al fin común de la paz en la tierra. Una sola es la condición que pone: *que no*

³⁵⁴ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, I, X, 2; XVIII, II, 1.

³⁵⁵ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, XIX, XVII.

se pongan obstáculos a la religión por la que debe ser honrado el único y supremo Dios verdadero (San Agustín, *Civ. Dei*, XIX, XVII). La ciudad celeste colabora con la paz terrena y el entendimiento de las diversas voluntades en los asuntos propios de la vida humana temporal, en cuanto no contravenga la piedad.

La tesis agustiniana es que incluso la justicia de la sociedad terrena se sostiene en la justicia del individuo, la cual, como hemos visto, implica el estar ordenado hacia su auténtico fin: *cuando el hombre no se somete a Dios, ¿qué justicia queda en él? Si el alma no está sometida a Dios, por ningún derecho puede ella dominar el cuerpo ni la razón los vicios. Y si en un hombre así está ausente toda justicia, por supuesto lo estará también en un grupo integrado por tales individuos* (San Agustín, *Civ. Dei*, XIX, XXI, 2).

Así como en cada ser humano el fin es el reposo último en Dios, en el nivel de las sociedades, el fin es cierta paz: para la ciudad terrena, la paz temporal; para la ciudad celeste, la paz eterna. Se ha dicho que San Agustín desarrolla una verdadera “metafísica de la paz”, esto es, la idea de que los diversos niveles de la existencia tienden universalmente a la paz, entendida según su clásica definición como *tranquillitas ordinis*:

***La paz del cuerpo es el orden armonioso de sus partes. La paz del alma irracional es la ordenada quietud de sus apetencias. La paz del alma racional es el acuerdo ordenado entre pensamiento y acción. La paz entre el alma y el cuerpo es el orden de la vida y la salud en el ser viviente. La paz del hombre mortal con Dios es la obediencia bien ordenada según la fe bajo la ley eterna. La paz entre los hombres es la concordia bien ordenada. La paz doméstica es la concordia bien ordenada en el mandar y en el obedecer de los que conviven juntos. La paz de una ciudad es la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia de sus ciudadanos. La paz de la ciudad celeste es la sociedad perfectamente ordenada y perfectamente armoniosa en el gozar de Dios y en el mutuo gozo en Dios. La paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden. Y el orden es la distribución de los seres iguales y diversos, asignándole a cada uno su lugar* (San Agustín, *Civ. Dei*, XIX, XIII, 1).**

Para San Agustín el problema de la paz entre los hombres es inseparable de todos los niveles del existir humano, develados gradualmente desde la realidad del cuerpo, el alma irracional y racional, el ser viviente, el ser humano ante Dios y junto a los semejantes, el ámbito de las relaciones familiares, ciudadanas y sociales hasta aquellas que los miembros de la ciudad celeste tienen entre sí. La paz plena y el descanso en Dios tienen lugar en la vida eterna: *después de trabajosas calamidades y preocupaciones de seres mortales, seremos consolados... manará la paz de la incorrupción y de la inmortalidad...* (San Agustín, *Civ. Dei*, XX, XXI, 1); el acontecer histórico humano es tiempo de inquietud, en cuanto hay algo no logrado: *en el todo, en la perfección plena, está el reposo; en la parte, el trabajo* (San Agustín, *Civ. Dei*, XI, XXXI); no obstante, goza ya de cierta paz si ha comenzado el hombre a vivir según Dios.

La principal fuente de inquietud de la ciudad terrena es el apetito desordenado de poder o *libido dominandi*. La ambición romana de dominación es proporcional a la pérdida de la paz, al igual que sucede en el individuo: *¿no es preferible para el hombre tener una estatura pequeña, pero con salud, en lugar de aspirar a un cuerpo gigantesco, lleno de continuas*

molestias...? (San Agustín *Civ. Dei*, III, X)³⁵⁶. Cita a Salustio, que recuerda otros tiempos en que *el hombre vivía tranquilo, sin ambiciones, satisfecho cada uno con lo que tenía* (San Agustín *Civ. Dei*, III, XIV, 2); mas, una vez que comenzaron a someterse ciudades, se *declaraba la guerra por una sola razón: el apetito de dominio... es este apetito de dominio el que trae a mal traer y destroza a la humanidad* (San Agustín *Civ. Dei*, III, XIV, 2)³⁵⁷. El afán de dominio es propio del alma soberbia que apetece y exige para sí lo que propiamente se debe al único Dios: *cuando el hombre intenta dominar a los que son por naturaleza iguales a él, es decir, a los hombres, esto constituye una soberbia absolutamente intolerable* (San Agustín *Doctr. christ.*, I, XXIII, 23). Advierte Agustín que el poder no ha de ser evitado como un mal, sino que ha de guardarse el orden y *el primer puesto lo ocupa la justicia* (San Agustín *De Trin.*, XIII, XIII, 17). Puesto que la felicidad está integrada de dos elementos, querer el bien y poder lo que se quiere, es un desorden anteponer el poder a la voluntad recta o justicia: *el poder ha de seguir siempre y no preceder a la justicia... primero ha de tener una voluntad recta, luego gozar de un gran poder* (San Agustín *De Trin.*, XIII, XIII, 17). No obstante, los hombres buscan el poder por mera ambición de dominio, no por hacerse a sí mismos más justos y prudentes³⁵⁸. La ambición de poder y otros vicios que socavan la integridad de conducta, como la avaricia y el desenfreno, son causa del deterioro y destrucción de la concordia de la sociedad; por el contrario, doblegar tales vicios permitiría el florecimiento de la virtud, tan útil a la patria, y de la libertad³⁵⁹.

Adelantándose a su tiempo, Agustín se detiene a reflexionar sobre su propia época y sobre el sentido de la historia en general, por lo que ha sido llamado el padre de la filosofía de la historia. Lo primero que llama la atención en el “misterio de la historia”, es la distribución desigual de bienes y males o que los buenos sufran calamidades y los malos queden impunes. Este designio de la providencia divina es inescrutable; aun así, Agustín encuentra en él un orden o bien, pues favorece el llevar con serenidad de espíritu los males, padecidos también por los buenos, y el no sobreestimar los bienes, poseídos incluso por los malos. Tal designio incluye también a los reinos terrenos; así como Dios libró a Egipto de la esclavitud con señales portentosas, así también está presente en los acontecimientos de la historia romana: *la causa de la grandeza del Imperio Romano ni es fortuita ni fatal... Con toda certeza, es la divina Providencia quien establece los reinos humanos* (San Agustín *Civ. Dei*, V, I). Dios distribuye el reino de la tierra concediendo dones y soberanía a los pueblos según le place, no por capricho, sino con una justicia que muchas veces sobrepasa la capacidad humana de entendimiento: *es demasiado para nosotros, supera con mucho nuestras posibilidades el desvelar los misterios del hombre* (San Agustín *Civ. Dei*, V, XXI). Los acontecimientos históricos tienen un sentido, aunque se oculte, por el cual se ordenan al fin último querido por Dios y no están ajenos a su presciencia y providencia: *todos estos avatares de la historia es, sin lugar a dudas, el Dios único y verdadero quien los regula*

³⁵⁶ Un ejemplo es lo ocurrido en Roma, donde una vez vencida la enemiga Cartago, el gozo de una situación próspera hace surgir muchas lacras: se rompe la concordia, se corrompe la integridad de conducta, comienzan rebeliones sangrientas, guerras civiles. Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, I, XXX.

³⁵⁷ Agustín es claro en afirmar la injusticia de provocar la guerra a quien no ha causado ofensa alguna, con propósitos de expansión del Estado. Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, IV, XIV.

³⁵⁸ De gran interés es la visión agustiniana de la virtud como base del derecho y del Estado. La misma prosperidad o progreso material puede sumir en la corrupción a un pueblo, si da lugar a la codicia o el desenfrenado hedonismo. San Agustín, como Salustio, no cree *en la felicidad de un Estado de erguidas murallas, pero arruinadas costumbres* (San Agustín *Civ. Dei*, I, XXXIII).

³⁵⁹ Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, I, XXX-XXXI. Agustín, siguiendo a Cicerón, concibe la concordia como el vínculo más seguro del Estado, el cual depende de la justicia; la concordia para la ciudad es como la armonía de distintos sonidos en el canto. Cfr. San Agustín, *Civ. Dei*, II, XXI, 1.

y gobierna, según le place. Quizá los motivos sean ocultos. Pero ¿serán por ello menos justos? (San Agustín Civ. Dei, V, XXI).

No es posible para el ser humano entender cabalmente el sentido de justicia presente en ciertos acontecimientos incomprensibles, por tres razones fundamentales: en primer término, habría que situarse en la perspectiva de la eternidad de Dios, de su presciencia y providencia, y tener una visión íntegra de la historia, desde su comienzo hasta su consumación, lo cual es imposible: *el orden de los siglos nadie puede abarcarlo (San Agustín De v. rel., XXII, 43)*; además, se trata del desarrollo de una historia en la cual el hombre mismo en cada momento está implicado colaborando mediante su acción: *somos parte en la evolución de los siglos (San Agustín De v. rel., XXII, 43)*; finalmente, el sentido último tiene una dimensión escatológica, pues la historia está sin concluir y depende de lo aún no realizado, como un poema al cual le faltase el verso final³⁶⁰.

Como se ha dicho con anterioridad, para Agustín en el acontecer histórico, están presentes tres actores: la divina Providencia, la libertad humana y las fuerzas del mal³⁶¹. La acción de todas crea una trama que va desenvolviéndose en la linealidad del tiempo y permite la radical novedad del acontecimiento. No es admisible para Agustín la tesis de los ciclos cósmicos o del eterno retorno, en cuanto sería contradictorio con una auténtica felicidad; el alma no podría alcanzar la felicidad plena si estuviese corroída constantemente por el temor de retornar a la miseria o, si no lo supiera, viviría en una lastimosa ignorancia; esto tendría una contradictoria consecuencia: *habría una esperanza feliz en medio de la infelicidad, y en medio de la felicidad una esperanza infeliz (San Agustín Civ. Dei, XII, XX, 2)*³⁶², lo cual significaría falsedad y decepción. Frente a ello, San Agustín defiende la radical novedad de lo que acontece en el tiempo, única posición que hace justicia al hecho del sacrificio de Cristo: *Cristo sólo ha muerto una vez por nuestros pecados (San Agustín Civ. Dei, XII, XIII, 2).*

Para San Agustín, el sentido de la historia muestra su hermosura en la oposición de contrarios y variedad de antítesis: *la belleza del universo se realza por la oposición de contrarios (San Agustín Civ. Dei, XI, XVIII).*

7.3. Ciudadanía celeste y terrestre: conflicto y acuerdo hoy

Adelantándose a la modernidad y catorce siglos antes que Kant reflexionara acerca del tiempo de la ilustración, San Agustín ya se refiere al “espíritu de su época”: *pero ahora estamos ante el empeoramiento más negro de la enfermedad insensata de los espíritus (San Agustín Civ. Dei, II, I)*. Para nuestro autor, el ser humano es conciencia histórica en dos sentidos: por una parte, el camino del alma y la humanidad hacia Dios se da en la realidad del tiempo histórico, por lo cual éste muestra su incuestionable valor; por otra, es conciencia

³⁶⁰ Cfr. San Agustín, *De v. rel.*, nota 22, p. 186.

³⁶¹ A la acción de Dios y del hombre nos hemos referido en el capítulo anterior. La actuación del demonio en la historia se enmarca dentro de lo permitido por Dios, resultando siempre en un beneficio para los buenos, quienes en la lucha manifiestan paciencia y valentía; pese a la ferocidad de sus ataques, no logra invadir el interior humano: *lo mantuvo fuera de lo íntimo del hombre, allí donde se cree en Dios (San Agustín Civ. Dei, XX, VIII, 2).*

³⁶² Cfr. además San Agustín, *Civ. Dei*, XII, XIII, 1.

de un “ahora” en la historia que resalta frente a un fondo anterior, conciencia de una nueva época³⁶³. Ésta se presenta con el carácter de crisis moral y espiritual, manifestada en la corrupción de las costumbres, en males morales y espirituales que son *los primeros que se deben evitar* (San Agustín *Civ. Dei*, III, I) y que constituyen la ruina de la sociedad romana de su tiempo.

La época por la que atraviesa Roma es para Agustín la de una civilización materialista, con rasgos tales como: búsqueda desenfadada de comodidad, riqueza, despilfarro y placer; el poderoso somete al débil; los que gobiernan son aplaudidos no si buscan el bien del pueblo sino si permiten y alientan los vicios y la impureza; odio a las prohibiciones o a que se ponga límites a la satisfacción de los deseos; reyes preocupados no de la virtud sino del poder; leyes que más que proteger la vida buscan proteger la propiedad; abundancia de entretención y lugares donde dar rienda suelta a toda clase de vicios. El espíritu de la época dice que, obtenido esto, *cada cual haga lo que le plazca de los suyos, o con los suyos, o con quien se prestare a ello* (San Agustín *Civ. Dei*, II, 20); que quien sienta disgusto o intente alterar tal felicidad *sea tenido como enemigo público... que la multitud, dueña de su libertad, lo encierre donde no se le pueda oír, lo echen, lo quiten del mundo de los vivos* (San Agustín *Civ. Dei*, II, 20); que la única preocupación sea que ni el enemigo, ni la peste ni desastre alguno ponga en peligro tal felicidad. Se unen, así, corrupción de costumbres, ambición de dominio, disolución del vínculo social y odio popular a toda coacción; en definitiva, es el reinado incontenible de *cupiditas* y la huida de la verdad auténtica sobre la vida del ser humano.

Junto a esta conciencia histórica vivida como crisis moral y social, Agustín fija la mirada en el fundamento del vínculo social, que ve en la sociabilidad originaria del ser humano. La antítesis presente en la filosofía política moderna, entre la afirmación de la sociabilidad o del antagonismo como estado originario del hombre, toma en Agustín la forma peculiar de una integración; dada su concepción antropológica de las etapas por las que ha pasado la humanidad en su historia “mística”, puede aceptar a la vez un estado de unión inicial en la naturaleza creada y un estado de rompimiento de la fraternidad, por obra de la voluntad humana. De esta manera, sin dejar de admitir la unión de toda la humanidad que deriva de un solo hombre, da una explicación a la sostenida insociabilidad –que puede llegar hasta la crueldad- que tiene lugar entre los humanos y que le hace afirmar que no ha habido entre los animales modos de violencia y guerra como entre los humanos; la existencia humana está a mitad de camino entre la sociabilidad natural u originaria y la amenaza permanente de degradación social³⁶⁴.

San Agustín afirma *el aspecto social de la vida* (San Agustín *Civ. Dei*, XIX, I, 2), en cuanto el ser humano pertenece a la historia colectiva de la especie humana, vinculada entre sí por naturaleza y por herencia; además, habita el mundo junto a sus semejantes, en los tres niveles sociales de *domus*, *urbs* (o *civitas*), *orbis*. Éstos se encuentran mutuamente relacionados, como la parte al todo; así, la paz de la familia (*domus*), que es *el principio y*

³⁶³ Habermas observa que la conciencia de una nueva época nace como conciencia de algo nuevo frente a lo antiguo, allí donde comenzó a ser usada la palabra *modernus*, a fines del s. V d.C., para distinguir el presente cristiano del pasado pagano romano. Cfr. Habermas, J. (2000), p. 170.

³⁶⁴ Cortina señala que pueden encontrarse dos relatos explicativos de los vínculos humanos: el primero es el de la alianza, presente en el *Génesis*, según el cual la relación humana es de reconocimiento mutuo entre semejantes, expresada en la exclamación adánica “esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne” (*Génesis* 2, 23); el segundo es el del *Leviatán* de Hobbes, que ve la relación producto de un contrato o pacto que los seres humanos realizan por temor mutuo y afán de supervivencia. Podemos decir que en Agustín quedan recogidos ambos relatos: reconocimiento y proximidad originaria y confrontación y amenaza en el comienzo histórico de la sociedad. Cfr. Cortina, A. (2001), pp. 15ss.

la parte mínima de la ciudad (civitas) (San Agustín *Civ. Dei*, XIX, XVI), se ordena a la paz ciudadana. En particular, el vínculo en la *civitas* requiere un fin común, como puede ser la paz terrena; los meros fines individuales son más bien fuerzas disociadoras. La orientación común hacia la paz permite el vínculo de la concordia, imprescindible para la vida social y política; ello puede relacionarse hoy con la sentida necesidad de superar el individualismo y reencontrar fuentes de solidaridad que posibiliten una ética pública³⁶⁵.

Pero tan originario para el ser humano como el habitar junto a los semejantes a quienes está ontológicamente unido, resulta la realidad del hombre interior; de la justicia o vicio de éste, auténtico pilar de *domus, urbs* y *orbis*, depende la concordia o corrupción de los Estados. El principal aporte agustiniano a la ética cívica es, así, el fijar la mirada en la formación moral del hombre interior, en el cual se sostiene, finalmente, la estructura democrática³⁶⁶.

La concepción de dos ciudades que comparten la existencia temporal pero que se diferencian por su fin e intereses, sitúa a San Agustín como precursor de una filosofía de la interculturalidad. Nuestro autor vio la realidad de la coexistencia de dos culturas “mezcladas en la historia”, la de la ciudad terrena y la de la ciudad de Dios³⁶⁷, se abrió a la posibilidad de su convivencia pacífica y mutuo enriquecimiento, a la vez que entendió su dificultad e inevitable desacuerdo. En este sentido, su pensamiento tiene una palabra que decir en la problemática moderna de nuestras sociedades postseculares³⁶⁸. Por ejemplo, junto al reconocimiento del anhelo (*cupiditas*), es decir, la tensión hacia un fin o interés, como el elemento de cohesión de una ciudad o de un Estado, advierte Agustín la amenaza permanente de disolución arraigada en el mismo *cupiditas*, en cuanto tensión hacia lo privado y no necesariamente hacia lo común. No basta con una finalidad o interés, individual o colectivo; sólo *caritas* puede constituir un auténtico vínculo entre los seres humanos, en cuanto *socialis dilectio*. Asimismo, nuestro autor hace tornar la mirada hacia una concepción más amplia o íntegra de *iustitia*; en efecto, el concepto antiguo de justicia como “dar a cada uno lo suyo” tiene sentido en una cosmovisión teleológica, en que los fines están dados por la naturaleza del ser humano. Desde la perspectiva agustiniana, no se puede hacer justicia al ser humano -quien es un ser ante Dios y creado para amar a Dios- sin darle a Dios mismo, es decir, la posibilidad de su plena realización moral y espiritual. La apertura al universo de la trascendencia y del misterio forma, así, parte del sentido de justicia y no es materia de un ámbito privado sino público. El diálogo entre Agustín y una concepción moderna de la justicia como equidad, podría abrir caminos para la paz terrena y la comprensión entre las culturas de la razón secular y de la fe.

³⁶⁵ En este sentido, Agustín propone una concepción del ser humano que no es un individuo o átomo aislado; éste puede ser entendido, a partir de la modernidad, como “aquel tipo de sujeto humano que, además de ser una unidad separable dentro de su especie, considera que su libertad, entendida como independencia respecto de los demás, es el valor supremo de la organización social y política, y no aprecia las relaciones sociales sino en la medida en que le benefician” (Cortina, A. 1998, p. 62).

³⁶⁶ Cortina llama la atención sobre la necesidad en las sociedades democráticas modernas de “aceptar la invitación de san Agustín ‘no vayas hacia fuera, permanece en ti mismo, porque en el interior de cada hombre habita la verdad’. Ciertamente, es indispensable el cambio de estructuras, es indispensable la revolución de las relaciones entre los seres humanos, pero sin conversión profunda del corazón, personal e intransferible, no hay tampoco transformación del mundo que sea durable. Importa ir a la raíz, y la raíz de los cambios, el suelo en el que arraigan, es el interior de cada persona” (Cortina, A. 2001, p. 179).

³⁶⁷ Esto podría aplicarse hoy a la coexistencia de una cultura secular y una cultura fundada en la fe religiosa cristiana.

³⁶⁸ En un interesante debate, Ratzinger y Habermas reflexionan sobre la necesidad y provecho de que en tales sociedades postseculares se lleve a cabo un diálogo y mutuo reconocimiento entre las diversas culturas presentes, entre las cuales destacan la cultura de la fe cristiana y de la razón secular occidental. Cfr. Habermas, J. (2005); Ratzinger, J. (2005).

Un elemento que, parafraseando a Ricoeur, “da que pensar”³⁶⁹ es la reflexión agustiniana respecto al origen de la ciudad terrena a partir del primer acto de negación radical de la fraternidad humana, el fratricidio de Caín sobre Abel. Ello nos indica que en la base de la sociedad humana o *civitas* acontece una dialéctica entre cierto bien, como es la unión cooperativa en torno a unos fines comunes que es extraordinariamente fecunda en producir ciertos bienes también comunes, y cierta amenaza ineludible propia de la *libido dominandi*. La tensión entre tales bienes y peligros reclama, bajo la mirada de Agustín, supeditar ambos sin duda a una concepción de justicia, la cual no puede completarse en sí misma sin una necesaria referencia a *caritas*. Constituye un interés de la sociedad terrena la paz del ser humano con Dios, de la cual puede brotar la paz consigo mismo, con sus propias apetencias y con sus semejantes. Del diálogo con esta mirada de un pensador antiguo y cristiano pueden aprender mucho las sociedades postseculares.

La atenta pupila de Agustín nos muestra también el valor de las virtudes cívicas en la consecución de la paz terrena, fin común para las dos ciudades o, podríamos decir hoy, para la cultura de la razón secular y de la fe cristiana; tal reconocimiento es fecundo para el diálogo entre ambas. Al mismo tiempo, provoca un cuestionamiento a la idea de paz y justicia desarraigada de un orden o fin natural humano o, al menos, de lo que Habermas llama una “generalidad antropológica”. Tales interrogantes constituyen un auténtico desafío para el pensamiento filosófico moral actual.

³⁷⁰

Finalmente, el pensamiento de San Agustín reabre la pregunta por el sentido de la historia, recogiendo para ello varios caracteres de renovado interés: la inquietud que le es propia, en cuanto es tránsito inacabado hacia un fin que es el reposo o paz; el valor inapreciable de la temporalidad como camino único e ineludible de realización del auténtico fin supratemporal del ser humano; la valentía del mirar la propia época con sus posibilidades y peligros; la novedad³⁷¹ del acontecer en medio de la linealidad de un tiempo histórico tejido en torno a hechos radicales, como la redención obrada por Jesucristo y el inicio de la libertad humana; por último, la apertura al misterio, en cuanto advierte la consideración de diversas fuerzas operantes en la historia y no única ni principalmente la libertad humana.

³⁶⁹ Cfr. Ricoeur, P. (1976), p. 26.

³⁷⁰

³⁷¹ Esta novedad permite comprender al ser humano, en palabras de Arendt, como “capaz de actuar como iniciador” (Arendt, H. 2001, p. 82).

Conclusiones

Tras haber indagado en algunos contenidos específicos del pensamiento de San Agustín, nos encontramos en condiciones de replantear la pregunta inicial que ha guiado este estudio. Creemos que este gran pensador cristiano del siglo IV d.C., comunica desde su experiencia vital, su fe y su época una perspectiva fundamental a la reflexión ética actual: la necesidad del reencuentro del sujeto moral con su ser sí mismo interior, entendido como un pilar remoto del que pende la posibilidad de la comunidad y la sociedad democrática³⁷². Sin duda, para nuestro autor tal encuentro sólo es plenamente posible a partir del encuentro con el Dios cristiano, Uno y Trino, que reúne en sí la totalidad del sentido y verdad de la existencia humana, recogiendo lo disperso del acontecer biográfico e histórico. El diálogo con una perspectiva moral fundamentada en una fe religiosa, no debiera causar extrañeza en nuestra época, la cual reconoce la pluralidad de cosmovisiones como uno de los caracteres esenciales de las sociedades democráticas modernas³⁷³ y el diálogo y respeto activo, por tanto, como la única vía posible hacia la paz³⁷⁴. No obstante, desde el comienzo hemos indagado qué elementos del pensador que nos ocupa pueden constituirse en “traducciones” al lenguaje de la ética y la filosofía universal o “secular”.

En primer lugar, en el pensamiento de San Agustín el ser sí mismo aparece como alguien capaz de *ratio* y de *veritas*. El profundo anhelo de verdad que subyace al espíritu humano se corresponde con la esperanza de alcanzarla. ¿Cómo es posible entender hoy esta confianza en la *ratio* tras la crítica iniciada en la modernidad a la actitud “ingenua” de la adecuación de la razón cognoscente a la realidad? ¿Cómo es posible la idea de “certidumbres morales” sin una ética sustantiva universalmente aceptada? Tal vez el contacto reflexivo con este pensador premoderno, puede abrir una posibilidad de comprensión filosófica del ser humano y su enigma, que sin duda ya no podrá ser la de la posición ingenua, pero tampoco debería ser la de una modernidad irreflexiva, que sin una adecuada autoconciencia crítica sobre sus propios límites, deseche sin más lo anterior como una etapa metafísico-teológico-dogmática que ya ha sido superada. Hoy es posible y necesaria una mirada a la “memoria” del pensamiento filosófico, que pueda valorar serenamente³⁷⁵ la riqueza y fecundidad de las raíces de las que se alimenta la cultura occidental y reelaborarlas creativamente. En este sentido, parece plenamente vigente la consideración agustiniana del anhelo de *veritas* y de la confianza en alcanzar ciertas certidumbres relevantes para la vida moral o práctica. La lectura de la obra de Agustín tiene la virtud de devolvernos cierto “saludable” realismo y confianza en que “algo sabemos”. Sin duda, tenemos cierta experiencia del ser y su comprensión que nos abre la posibilidad de descubrir su valor, de descubrir “bienes”; así, por ejemplo, la consideración de la existencia humana como un bien fundamental se muestra en la aversión natural a la muerte que, en virtud de la comunidad de especie entre los seres humanos, podemos

³⁷² Cfr. Cortina, A. (2001), p. 179.

³⁷³ Cfr. Rawls, J. (1996), pp. 24s.

³⁷⁴ Cfr. Cortina, A. (1999), pp. 239ss.

³⁷⁵ Lo decimos en un sentido análogo al que utiliza Heidegger, al referirse a la serenidad como capacidad de decir simultáneamente “sí” y “no” al mundo técnico. Cfr. Heidegger, M. (1994), p. 27.

considerar como universalizable. ¿No podemos pensar que la *ratio* puede comprender algunas cosas respecto de sí misma y el mundo, cuya validez es suficiente para el nivel de la vida práctico-moral? Y, por tanto, ¿no podría emprender la aventura de descubrir una “generalidad antropológica” en el contexto de una cultura postsecular?³⁷⁶

El redescubrimiento del ser sí mismo como interioridad puede ayudar a la comprensión de la dignidad humana, al contemplar en sí y en los semejantes ese fondo interior que constituye el misterio de la personalidad, desde el cual es posible conocer, recordar, amar, comprometerse, decidir, actuar. A través de la diversidad de facultades -memoria, inteligencia y voluntad-, el vaivén de las afecciones, la multiplicidad de creencias, saberes y experiencias vitales, la caída en la enajenación y el recobrase, va poniéndose de manifiesto una unidad reconocible como el propio centro, el *sí mismo*; éste se encuentra traspasado por el eje de la temporalidad, de tal modo que la vida anímica misma se constituye en la tensión entre recuerdo, atención y expectación. La existencia misma es concebida como proceso y transformación. El *quién se es* se devela en la totalidad de la vida temporal, su término y su proyección escatológica; de modo privilegiado, el ser sí mismo toma conocimiento de sí y se devela a través de la exposición narrativa de su propia vida. Así, el ser humano es recogido de la fragmentación y llevado a la unidad, de la dispersión temporal a un todo de sentido.

El fondo interior no es, sin embargo, un recinto aislado sino que su carácter más propio es el ser relación; puesto que es un ser ante Dios, descubre en sí la dimensión de la trascendencia; como ser en relación con sus semejantes, la intersubjetividad; como hombre interior y exterior descubre el bien que constituye la corporalidad; en su relación con otras criaturas y el mundo, su misión propia de “trabajar y custodiar”. Este ser en relación tiende a superar la subjetividad moderna del “yo”.

En cada momento de su existencia, el ser humano revela el interior de sí mismo en el fin que le mueve. Su carácter propio es ser tensión hacia, anhelo (*appetitus*), por tanto, se constituye teleológicamente, en tensión hacia un fin o *télos*³⁷⁷. Pero dado que el ser humano es *voluntas*, el anhelo pasa de la estructura del mero deseo (*cupiditas*) a la de la elección y la libertad. El ser humano puede decidir lo que es o quiere ser, esto es, puede elegir lo que ama; él mismo se define por lo que ama: su “peso” es su amor.

La facultad de *voluntas* implica la del apreciar o estimar; en efecto, en medio de la multitud de objetos que llaman la atención del ser sí mismo, éste debe reconocer la inmensa variedad de bienes creados, entre los cuales sobresale el bien de la existencia. Asimismo, deberá descubrir que no todos los bienes son equiparables y son dignos de constituir el gozo (*gaudium*) del ser humano. La meditación de la temporalidad, esto es, del carácter temporal y finito de su existencia, puede tener el valor de reconducir al ser humano a una auténtica estimación y ponderación del valor de los bienes. De esta forma, a partir de la diferenciación entre bienes amenazados y bienes eternos, la alta dignidad humana se expresa también en la eminencia del fin o bien al que aspira: el descanso del alma en unión con Dios. La vocación a la felicidad (*beata vita*) y no sólo al gozo (*gaudium*) o a la huida del

³⁷⁶ Sería de interés explorar como vía posible y fecunda para ello el método fenomenológico que, en cuanto descripción de los fenómenos tal como aparecen a la conciencia, nos devuelve la “realidad” de las “cosas mismas”, aunque mediadas por la conciencia fenomenológica.

³⁷⁷ El punto de vista teleológico resulta, así, imprescindible en la filosofía moral dado el carácter del ser sí mismo como tensión hacia un fin.

dolor, es una herencia de la antigüedad que es necesario recuperar para la reflexión moral contemporánea, a fin de no caer en una mirada reduccionista del interior humano³⁷⁸.

Pero el ser sí mismo aparece también enfrentado a la experiencia del mal que se sufre y el mal que se hace. La idea del mal como privación de bien confiere una supremacía ontológica al bien que no se contrapone a la consideración integral de dolores y gozos, males y bienes como partes de la unidad de la existencia. Al mismo tiempo, el pensamiento agustiniano tiene el valor de resaltar la gravedad del mal moral frente a una posible negación, desaparición o banalización producto de su presencia cotidiana³⁷⁹. La descripción del movimiento interior en que consiste el mal y la sutil caída del alma mediante el deslizarse encubierto de la *vana curiositas*, contribuye a la actuación contra él a la que alude Ricoeur, en el nivel de la educación del hombre interior en el autoconocimiento y la lucha contra sus defecciones, especialmente contra la soberbia, la codicia y la ambición. En el nivel ricoeuriano del enfrentar el mal, podemos encontrar en Agustín la confianza en la supremacía del bien, que ligada al encuentro con Dios, Sumo Bien y Amor, permite no sumar al dolor del mal padecido la desesperación del sinsentido; asimismo, hay en él un llamado a reconocer la experiencia del misterio que constituye el mal y, entre los males, el mayor enigma que es el de la muerte. Tal misterio remite finalmente a la contemplación de Jesucristo, Dios crucificado, y al consuelo de la cruz.

La experiencia del mal que se hace nos sitúa en otro ámbito del ser sí mismo que es la libertad. Según San Agustín el ser humano tiene voluntad y es libre, pero esta libertad señala hacia algo más que la mera independencia o autodeterminación: es la idea de la insondable profundidad del interior humano que es causa de sus acciones y, por tanto, responsable. Es señal de una zona inviolable de la interioridad en que el ser humano se hace principio y origen, por lo cual muestra su gran dignidad entre los entes creados; una zona ante la cual Dios mismo quiere detenerse para dar lugar a la manifestación de un bien aún más grande que la propia libertad pero que ésta posibilita: el amor (*caritas*); sin libertad, habría necesidad u obligación pero no el don gratuito del amor que es el buscado por Dios como fin para el hombre. Pero hay tres elementos que demarcan la libertad interior: un fin último dado que deberá descubrir, amar y buscar como orientación fundamental de su existencia: la unión con Dios; además, es una libertad situada en la condición humana creada, caída, redimida y en busca de glorificación, por lo que Agustín asume que tiene que luchar con los “lados oscuros” del corazón humano, provenientes de la debilidad y la concupiscencia³⁸⁰; por último, su ser origen no obsta para la acción de la gracia divina en sí mismo, en su vida y en la historia humana, por lo que es una libertad en el modo de la cooperación³⁸¹. Esta libertad interior situada, demarcada y con un fin hacia el cual se dirige puede abrir un diálogo con otras ideas de libertad, como la concepción moderna de libertad como independencia y autonomía, aportando la visión de que una orientación y unos límites no anulan la libertad sino que más bien la posibilitan.

³⁷⁸ La perspectiva de la vocación humana a la felicidad da, en este sentido, un paso más allá de la teoría moral utilitarista; ésta, si bien reconoce que muchas cosas pueden ser deseables como fines, subordina todas éstas a la búsqueda del placer y la exención del sufrimiento. La idea del reposo final del alma en Dios es algo más que un gozo sensible o la desaparición del dolor: es la idea de una plenitud ontológica y antropológica. Cfr. Stuart Mill, J. (2002), p. 50.

³⁷⁹ Cfr. Heller, Agnes (1998), pp. 151s.

³⁸⁰ De esta manera, es posible pensar la defección humana sin destruir la unidad del ser sí mismo.

³⁸¹ Siguiendo la interesante perspectiva de Arendt respecto al ser humano como natalidad, habría de añadir que, según Agustín, se trataría de una “natalidad cooperante”.

La libertad permite la realización de ese nivel “más profundo” del interior humano que es el amor. El ser sí mismo es alguien que ama y que se define por su amor. La alta dignidad humana se expresa también en el poder elegir el objeto amado o, más bien, el poder encaminarse libremente hacia él según el *ordo amoris*. Al elegir tender hacia un objeto, elige también desatender otros; tender implica privilegiar y sacrificar; amar es comprometerse. El ser sí mismo es capaz de dirigirse hacia el amor ordenado a lo que no se puede perder, Dios, y amar en él tanto a sí mismo como a los semejantes; es capaz de *caritas* y no está única ni forzosamente orientado por *cupiditas*. El paso desde éste al primero, permite al ser humano un auténtico reencuentro consigo mismo y con los demás seres humanos en paz interior, superada la ansiedad del deseo y el temor, la preocupación y la inseguridad de la existencia. En *caritas*, el amor que le une a Dios, el ser humano se recobra de la dispersión y la enajenación de sí; se ordena la totalidad de su espíritu en cuanto a su orientación hacia sí mismo, los próximos, su cuerpo y las restantes criaturas. Para San Agustín, el amor (*caritas*) es al mismo tiempo recibido por la acción de la gracia en el corazón humano, la que actúa antes incluso que la voluntad humana. Así, la obra cooperante de ésta y Dios permite una auténtica transformación interior del ser humano. Ésta viene a ser de enorme importancia para la ética actual, en cuanto complementa el punto de vista deontológico y consecuencialista; en efecto, todo adecuarse a unos principios universales y todo atender a las consecuencias de los actos, implica una *voluntas* que considera o no a los otros como sus próximos, a quienes se siente o no afectivamente vinculado. Una ética orientada por *caritas* es coadyuvante de otras perspectivas en la formación ética actual de los sujetos morales, en la vía de la reconstrucción de la proximidad³⁸².

Asimismo, San Agustín nos ilumina en torno al problema del vínculo social. El ser sí mismo aparece como ser social e histórico, vinculado como especie en cuanto naturaleza creada, participante en la historia común de la humanidad, situado en una época y habitante de los tres niveles de *domus*, *urbs* y *orbis*. No obstante el vínculo, hay una tensión inevitable en la sociedad humana entre *libido dominandi* y *socialis dilectio*, inherente al existir social e histórico, en permanente camino y combate hacia la realización plena de su fin último. Ello remite a la tensión entre *cupiditas* y *caritas* en el hombre interior, de la cual depende, por tanto, la concordia o discordia, la paz o desasosiego en los distintos niveles del orden social; en sus palabras: “¡Tiempos malos, tiempos difíciles!”, dicen los hombres. Vivamos bien, y los tiempos buenos serán. Los tiempos somos nosotros; cuales somos nosotros, tales son los tiempos (San Agustín *Serm.*, 80, 8). En este sentido, tras la perspectiva agustiniana podemos visualizar la importancia de la formación de los sujetos que forman el entramado social.

Además, la sociedad misma es el ámbito del conflicto producido por la diversidad de intereses de quienes las conforman. Agustín distingue en su tiempo entre ciudad de Dios y ciudad terrena y los diversos amores por los cuales se definen; pese al inevitable desacuerdo entre ambas, siempre hay un espacio de colaboración en el fin común universal que es la paz terrena; lo mismo podríamos decir hoy respecto a los desacuerdos de fines y concepciones de bien en las sociedades modernas.

Finalmente, de la perspectiva agustiniana podemos aprender que la proyección futura del ser sí mismo es apertura. Ésta se muestra en ideas tales como: la transformación del mal en bien al considerar la totalidad de la historia humana, misterio de totalidad comprensible sólo para la mirada divina; el hombre interior como “inicio” o “natalidad” –

³⁸² La expresión “proximidad” remite al pensamiento de Giannini, en cuanto a la experiencia del ser junto a otro en la inmediatez y cercanía de la experiencia moral. La construcción de esa proximidad es un desafío ético en las sociedades actuales, en las cuales la frágil convivencia en las relaciones públicas y privadas se ve constantemente amenazada. Cfr. Giannini, H. (2007), p. 15.

siguiendo a Arendt- de algo nuevo en su vida, en el mundo y en la historia; la posibilidad siempre abierta de restauración de la vida humana fracasada, malograda o denigrada por el pecado y el vicio, posible gracias a la acción de *voluntas* y *gratia*. Todo ello manifiesta que la existencia humana tiene un futuro abierto³⁸³. Ningún mal padecido o efectuado por una persona, grupo o sociedad a través de los tiempos, puede anular completamente la posibilidad de la restauración de la existencia humana caída. La existencia humana tiene experiencia del mal o defección, pero también es esperanza cierta de la plenitud del bien. Asimismo, la triple acción en la historia de la voluntad humana, la providencia divina y las fuerzas del mal, abre un modo de “sensibilidad histórica” que, sin caer en la ingenuidad de concebir un acontecer idílico o sin dramática confrontación entre los sujetos y sociedades, visualiza permanentemente una “salida salvadora” en cualquier encrucijada histórica. Esta concepción descansa en el misterio de fe en un Dios Salvador que ama gratuita e infinitamente al género humano. El encuentro personal con ese Dios es la experiencia radical de la cual brota todo el pensamiento de San Agustín.

Muchos otros aspectos puede ofrecer el pensamiento agustiniano en un diálogo con la reflexión moral contemporánea. Es nuestro deseo que esta lectura propia sea el germen de indagaciones posteriores.

³⁸³ En este sentido, Agustín tiene algo que decir ante la experiencia de una modernidad encerrada en una “jaula de hierro”, según la expresión weberiana, que anula toda libertad, inmersa en los límites infranqueables del discurso y estructura del poder, como postula, por ejemplo, M. Foucault. Cfr. Berman, M. (1995), pp. 24s.

Abreviaturas de obras de San Agustín

Con. Acad.	Contra academicos
<i>De ag. christ.</i>	<i>De agone christiano</i>
<i>D. b. vita</i>	<i>De beata vita</i>
<i>Civ. Dei</i>	<i>De civitate Dei</i>
<i>Conf.</i>	<i>Confessiones</i>
<i>De cont.</i>	<i>De continentia</i>
<i>De div. quaest. 83</i>	<i>De diversis quaestionibus octoginta tribus</i>
<i>Doctr. Christ.</i>	<i>De doctrina christiana</i>
<i>Enchir.</i>	<i>Enchiridion de fide spe et caritate</i>
<i>En. in Ps.</i>	<i>Enarrationes in Psalmos</i>
<i>Ep.</i>	<i>Epistolae</i>
<i>De Fid. rer.</i>	<i>De fide rerum quae non videntur</i>
<i>Gen. ad Litt.</i>	<i>De Genesi ad Litteram</i>
<i>Grat. et lib. arb.</i>	<i>De gratia et libero arbitrio</i>
<i>De grat. Christi</i>	<i>De gratia Christi et de peccato originali</i>
<i>Ioan. Ev.</i>	<i>In Ioannis Evangelium tractatus</i>
<i>Ep. Ioan.</i>	<i>In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus</i>
<i>De lib. arb.</i>	<i>De libero arbitrio</i>
<i>De mag.</i>	<i>De magistro</i>
<i>De Mor. eccl. I de mor. Man.</i>	<i>De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum</i>
<i>De nat. boni c. Man.</i>	<i>De natura boni contra Manichaeos</i>
<i>Nat. et grat.</i>	<i>De natura et gratia</i>
<i>De ord.</i>	<i>De ordine</i>
<i>Pecc. mer. et rem.</i>	<i>De peccatorum meritis et remissione</i>
<i>Retr.</i>	<i>Retractationes</i>
<i>Serm.</i>	<i>Sermones</i>
<i>Soli.</i>	<i>Soliloquia</i>
<i>Spir. et Litt.</i>	<i>De spiritu et littera</i>
<i>De Trin.</i>	<i>De trinitate</i>
<i>De util. cred.</i>	<i>De utilitate credendi</i>
<i>De v. rel.</i>	<i>De vera religione</i>

Referencias bibliográficas

Obras de San Agustín

- San Agustín (*Con. Acad.*), *Obras*, editadas por Victorino Capánaga O.R.S.A. et al. Madrid: B.A.C., 1951. Vol. III, pp. 1-231.
- San Agustín (*De ag. Christ.*), *Obras*, editadas por Félix García O.S.A. et al. Madrid: B.A.C., 1973. Vol. XII, pp. 417-465.
- San Agustín (*D. b. vita*), *Obras*, editadas por Victorino Capánaga O.R.S.A. Madrid: B.A.C., 1950. Vol. I, pp. 617-674.
- San Agustín (*Civ. Dei*), *Obras*, editadas por Victorino Capánaga O.R.S.A. Madrid: B.A.C., 2004. Vol. XVI-XVII.
- San Agustín (*Conf.*), *Obras*, editadas por Angel Custodio Vega O.S.A. Madrid: B.A.C., 1991. Vol. II.
- San Agustín (*De cont.*), *Obras*, editadas por Félix García O.S.A. et al. Madrid: B.A.C., 1973. Vol. XII, pp. 249-298.
- San Agustín (*De div. quaest. 83*), *Obras*, editadas por Teodoro C. Madrid. Madrid: B.A.C., 1995. Vol. XL, pp. 3- 297.
- San Agustín (*Doctr. christ.*), *Obras*, editadas por Balbino Martín P. O.S.A. Madrid: B.A.C., 1969. Vol. XV.
- San Agustín (*Enchir.*), *Obras*, editadas por Victorino Capánaga O.R.S.A. et al. Madrid: B.A.C., 1975. Vol. IV, pp. 389-543.
- San Agustín (*En. in Ps.*), *Obras*, editadas por Balbino Martín P. O.S.A. Madrid: B.A.C., 1964-1965. Vol. XIX-XX.
- San Agustín (*Ep.*), *Obras*, editadas por Lope Cilleruelo O.S.A. Madrid: B.A.C., 1967. Vol. VIII.
- San Agustín (*De Fid. rer.*), *Obras*, editadas por Victorino Capánaga O.R.S.A. et al. Madrid: B.A.C., 1975. Vol. IV, pp. 675-699.
- San Agustín (*Gen. ad Litt.*), *Obras*, editadas por Balbino Martín P. O.S.A. Madrid: B.A.C., 1969. Vol. XV.
- San Agustín (*Grat. et lib. arb.*), *Obras*, editadas por Victorino Capánaga O.R.S.A. et al. Madrid: B.A.C., 1971. Vol. VI, pp. 209-276.
- San Agustín (*Ioan. Ev.*), *Obras*, editadas por Teófilo Prieto O.S.A. Madrid: B.A.C., 1968. Vol. XIII.
- San Agustín (*Ep. Ioan.*), *Obras*, editadas por Balbino Martín P. O.S.A. Madrid: B.A.C., 1959. Vol. XVIII, pp. 192-362.
- San Agustín (*De lib. arb.*), *Obras*, editadas por Victorino Capánaga O.R.S.A. et al. Madrid: B.A.C., 1951. Vol. III, pp. 235-521.

- San Agustín (*De mag.*), *Obras*, editadas por Victorino Capánaga O.R.S.A. et al. Madrid: B.A.C., 1951. Vol. III, pp. 667-759.
- San Agustín (*De Mor. eccl. I de mor. Man.*), *Obras*, editadas por Victorino Capánaga O.R.S.A. et al. Madrid: B.A.C., 1975. Vol. IV, pp. 205-388.
- San Agustín (*De nat. boni c. Man.*), *Obras*, editadas por Victorino Capánaga O.R.S.A. et al. Madrid: B.A.C., 1951. Vol. III, pp. 973-1048.
- San Agustín (*Nat. et grat.*), *Obras*, editadas por Victorino Capánaga O.R.S.A. et al. Madrid: B.A.C., 1971. Vol. VI, pp. 713-832.
- San Agustín (*De ord.*), *Obras*, editadas por Victorino Capánaga O.R.S.A. Madrid: B.A.C., 1950. Vol. I, pp. 675- 812.
- San Agustín (*Pecc. mer. et rem.*), *Obras*, editadas por Victorino Capánaga O.R.S.A. et al. Madrid: B.A.C., 1973. Vol. IX, pp. 165-276.
- San Agustín (*Retr.*), *Obras*, editadas por Teodoro C. Madrid. Madrid: B.A.C., 1995. Vol. XL, pp. 593-828.
- San Agustín (*Serm.*), *Obras*, editadas por Amador del Fueyo O.S.A. Madrid: B.A.C., Madrid, 1964. Vol. VII (1°).
- San Agustín (*Serm.*), *Obras*, editadas por Amador del Fueyo O.S.A. Madrid: B.A.C., Madrid, 1952. Vol. X (2°).
- San Agustín (*Soli.*), *Obras*, editadas por Victorino Capánaga O.R.S.A. Madrid: B.A.C., 1950. Vol. I, pp. 489-614.
- San Agustín (*Spir. et Litt.*), *Obras*, editadas por Victorino Capánaga O.R.S.A. et al. Madrid: B.A.C., 1971. Vol. VI, pp. 593-712.
- San Agustín (*De trin.*), *Obras*, editadas por Luis Arias O.S.A. Madrid: B.A.C., 1968. Vol. V.
- San Agustín (*De util. cred.*), *Obras*, editadas por Victorino Capánaga O.R.S.A. et al. Madrid: B.A.C., 1975. Vol. IV, pp. 701-770.
- San Agustín (*De v. rel.*), *Obras*, editadas por Victorino Capánaga O.R.S.A. et al. Madrid: B.A.C., 1975. Vol. IV, pp. 1- 203.
- San Agustín (*De grat. Christi*), *Obras*, editadas por Victorino Capánaga O.R.S.A. et al. Madrid: B.A.C., 1971. Vol. VI, pp. 277-408.

Obras sobre San Agustín

- Arendt, Hannah (2001), *El concepto de amor en San Agustín*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Encuentro.
- Arendt, Hannah (2002), *La vida del espíritu*. Traducción de Fina Birulés y Carmen Corral. Barcelona: Paidós.
- Brown, Peter (1969), *Biografía de Agustín de Hipona*. Traducción de Santiago Tovar y María Rosa Tovar. Madrid: Revista de Occidente.

- Capánaga O.R.S.A, Victorino (1951), *San Agustín*. Barcelona: Labor.
- Capánaga O.R.S.A, Victorino (1950), “Introducción General”, en P. Félix García, O.S.A., ed., *Obras de San Agustín*. Madrid: B.A.C.; Vol. I, pp. 1-348.
- Capánaga O.R.S.A, Victorino (1971), “Introducción General”, en V. Capánaga O.R.S.A. et al., ed., (*Tratados sobre la gracia*), *Obras de San Agustín*. Madrid: B.A.C.; Vol. VI, pp. 1-115.
- Cilleruelo, Lope (1954), “La ‘memoria Dei’ según San Agustín”, en *Augustinus Magíster. Congrès International Augustinien*. Paris : Études Augustiniennes; pp. 499-509.
- Cuesta, Salvador (1954), “La concepción agustiniana del mundo a través del amor”, en *Augustinus Magíster. Congrès International Augustinien*. Paris : Études Augustiniennes; pp. 347-356.
- Florez O.S.A., Ramiro (1954), “Puntos para una antropología agustiniana”, en *Augustinus Magíster. Congrès International Augustinien*. Paris : Études Augustiniennes; pp. 551-557.
- Galindo G., Ángel (2005), “La organización social en la *Ciudad de Dios*. Instituciones intermedias y estructuras políticas”, *Revista Agustiniana*. XLVI, N° 139: 5-42.
- Gilson, Étienne (1954), *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*. Buenos Aires: Troquel.
- Gilson, Étienne (2004), *El espíritu de la filosofía medieval*. 2ª edición. Madrid: RIALP.
- Heidegger, Martín (1997a), *Estudios sobre mística medieval*. Traducción de Jacobo Muñoz. Madrid: Siruela.
- Jaspers, Karl (1968b), “Agustín”, *Los grandes filósofos. II. Los fundadores del filosofar*. Traducción de Pablo Simon. Buenos Aires: Sur; pp. 103-196.
- Liotard, Jean-François (2002), *La confesión de Agustín*. Traducción de María Gabriela Mizraje y Beatriz Castillo. Madrid: Losada.
- Pierantoni, Claudio (2006), “Felicidad y verdad en San Agustín y Tarkowsky”, *Teología y Vida*. XLVII: 219-242.
- Przywara S.J., Erich (1984), *San Agustín. Perfil humano y religioso*. 2ª edición, traducción de Lope Cilleruelo O.S.A. Madrid: Cristiandad.
- San Posidio, *Vida de San Agustín escrita por su discípulo San Posidio*, en *Obras*, editadas por P. Félix García O.S.A. Madrid: B.A.C., Madrid, 1950. Vol. I, p. 347-456.
- Sciaccia, Michele Federico (1955), *San Agustín*. Traducción de P. Ulpiano Álvarez Díez O.S.A. Barcelona: Luis Miracle.
- Schuld, J. Joyce (2003), *Foucault and Augustine. Reconsidering power and love*. Indiana: University Notre Dame Press.
- Turrado O.E.S.A., Argimiro (1954), “La inhabitación de la Santísima Trinidad en los justos según la doctrina de San Agustín”, en *Augustinus Magíster. Congrès International Augustinien*. Paris : Études Augustiniennes; pp. 583-593.
- Vega O.E.S.A., Angel, (1954), “San Agustín y la filosofía nueva”, en *Augustinus Magíster. Congrès International Augustinien*. Paris : Études Augustiniennes ; pp. 389-402.

- Velásquez, Oscar (1990), "El mundo interior en el pensamiento agustiniano: una reflexión de las *Confesiones* de San Agustín", *Revista de Filosofía*. XXXV-XXXVI: 117-126.
- Velásquez, Oscar (2000), "Los conceptos de ciudad celeste y ciudad terrena en el *De Civitate Dei* de San Agustín", *Anales de la Facultad de Teología*. 51: 235-252.
- Velásquez, Oscar (2005), "*Tumultus pectoris*: el espacio vital de las afecciones en las *Confesiones* de Agustín". Ponencia presentada en el *X Congreso Latinoamericano de Filosofía medieval*, "De las pasiones en la Filosofía Medieval", Santiago de Chile.

Otras obras consultadas

- Álvarez T., S. (1988), "La Edad Media", en V. Camps, ed., *Historia de la ética*. Barcelona: Crítica; Vol. I, pp. 345-373.
- Apel, K. O. (1995), "Epílogo: ¿Límites de la ética discursiva?", en A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Traducción de A. Cortina y J. Conill. Salamanca: Sígueme; pp. 233-262.
- Arendt, Hannah (1993), *La condición humana*. Traducción de Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles (1987), *Metafísica*. 2ª edición, traducción de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1997), *Ética Nicomaquea. Política*. Traducción de Antonio Gómez Robledo. México: Porrúa.
- Berman, Marshall (1995), *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI.
- Biblia de Jerusalén (1998), edición dirigida por José Angel Ubieta López. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Conill, Jesús (1991), *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos.
- Contreras, Carlos (2007), "De lo oblicuo a lo aporético. Responsabilidad, justicia y desconstrucción", *Revista de Filosofía*. LXIII: 111-116.
- Cortina, Adela (1994), *La ética de la sociedad civil*. Madrid: Anaya.
- Cortina, Adela (1997), *Ética aplicada y democracia radical*. 2ª edición. Madrid: Tecnos.
- Cortina, Adela (1998), *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*. Madrid: Taurus.
- Cortina, Adela (1999), *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza.
- Cortina, Adela (2000), *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. 6ª edición. Madrid: Tecnos.
- Cortina, Adela (2001), *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*. Madrid: Trotta.

- Cortina, Adela (2003), “El quehacer público de las éticas aplicadas: ética cívica transnacional”, en A. Cortina, D. García-Marzá, ed., *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*. Madrid: Tecnos; pp. 13-44.
- Descartes, René (1995), *Meditaciones Metafísicas*. Edición de Francisco Larroyo. México: Porrúa.
- Diccionario de Ética y Filosofía Moral* (2001), publicación dirigida por Monique Canto-Sperber. México: F.C.E.
- Escríbar, Ana (2001), “El problema de la fundamentación de la validez de las normas morales y la escisión entre ser y valor”, *Revista de Filosofía*. LVII: 19-28.
- Escríbar, Ana (2007), “Habermas: consideraciones sobre la eugenesia liberal y sus posibles repercusiones en la autocomprensión humana”, *Revista de Ciencias Sociales*. 52: 719-732.
- Ferrater Mora, José (1994), *Diccionario de Filosofía de Bolsillo*. 8ª reimpresión, compilado por Priscilla Cohn. Madrid: Alianza.
- Festugière O. P., A. J. (1972), *Libertad y civilización entre los griegos*. Traducción de Manuel E. Ferreira. Buenos Aires: Eudeba.
- Galilei, Galileo (2006), *Carta a Cristina de Lorena y otros textos sobre ciencia y religión*. Traducción de Moisés González García. Madrid: Alianza.
- Giannini, Humberto (1971), *Vida inauténtica y curiosidad*. Santiago: Departamento de Filosofía Universidad de Chile.
- Giannini, Humberto (1995), *Breve historia de la filosofía*. 13ª edición. Santiago: Universitaria.
- Giannini, Humberto (1997), *Del bien que se espera y del bien que se debe*. Santiago: Dolmen.
- Giannini, Humberto (2006), *La razón heroica. (Sócrates y el Oráculo de Delfos)*. Santiago: Catalonia.
- Giannini, Humberto (2007), *La metafísica eres tú. Una reflexión ética sobre la intersubjetividad*. Santiago: Catalonia.
- Gilson, Étienne (1951), *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Traducción de Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Desclée De Brouwer.
- Gilson, Étienne (1976), *La filosofía en la edad media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. 2ª edición, traducción de Arsenio Pacios y Salvador Caballero. Madrid: Gredos.
- Goma, Francisco (2000), “Scheler y la ética de los valores”, en V. Camps, ed., *Historia de la ética*, Vol. 3. Barcelona: Crítica; pp. 296-326.
- Gómez Caffarena, José (1988), “El cristianismo y la filosofía moral cristiana”, en V. Camps, ed., *Historia de la Ética*. Vol 1. Barcelona: Crítica; pp. 282-344.
- Habermas, Jürgen (2000), *La constelación posnacional. Ensayos políticos*. Traducción de Pere Fabra Abat, Daniel Gamper Sachse, Luis Pérez Díaz. Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen (2002), *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Traducción de R. S. Carbó. Barcelona: Paidós.

- Habermas, Jürgen, “Razón secular y religión en el Estado moderno”, *El Mercurio*, Santiago, 15 de mayo de 2005.
- Heidegger, Martin (1994), *Serenidad*. Traducción de Yves Zimmermann. Barcelona: Del Serbal.
- Heidegger, Martin (1997b), *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Santiago: Universitaria.
- Heidegger, Martin (2001), *Introducción a la Filosofía*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra.
- Heller, Agnes (1998), “Los límites al derecho natural y la paradoja del mal”, en S. Shute y S. Hurley, ed., *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty de 1993*. Madrid: Trotta; pp. 147-164.
- Jaeger, Werner (2000), *Paideia: los ideales de la cultura griega*. 14ª reimpresión, traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. México: F.C.E.
- Jaspers, Karl (1957), *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. 2ª edición, traducción de José Gaos. México: F.C.E.
- Jaspers, Karl (1968), *La fe filosófica ante la revelación*. Traducción de Gonzalo Díaz y Díaz. Madrid: Gredos.
- Kant, Immanuel (2001), *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. 15ª edición, traducción de Luis Martínez de Velasco. Madrid: Espasa Calpe.
- Kant, Immanuel (1978), *Crítica de la Razón Pura*. Traducción de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara.
- Kierkegaard, Sören (1930), *El concepto de la angustia. Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*. Traducción de José Gaos. Madrid: Revista de Occidente.
- Kierkegaard, Sören (1947), *Temor y Temblor*. Traducción de Jaime Grinberg. Buenos Aires: Losada.
- Kierkegaard, Sören (1969), *La enfermedad mortal (o de la desesperación y el pecado)*. Traducción de Demetrio G. Rivero. Madrid: Guadarrama.
- Kohlberg, Lawrence (1992), *Psicología del desarrollo moral*. Bilbao: DDB.
- MacIntyre, Alasdair (1987), *Tras la virtud*. Traducción de Amelia Valcárcel. Barcelona: Crítica.
- Martínez N., Emilio (2005), *Ética y fe cristiana en un mundo plural*. Madrid: PPC.
- Mondolfo, Rodolfo (2003), *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana. II. Desde Aristóteles hasta los neoplatónicos*. Traducción de Segundo A. Tri. Buenos Aires: Losada.
- Ortega y Gasset, José (1964), “Introducción a una estimativa”, en *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, Vol. VI, pp. 315-335.
- Ortega y Gasset, José (1959), *Apuntes sobre el pensamiento*. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, José (1996), *¿Qué es filosofía?* México: Porrúa.

- Platón (1996), (*Teeteto o de la ciencia*), *Diálogos*. Edición de Francisco Larroyo. México: Porrúa; pp. 295-349.
- Plotino (1985), *Enéadas*, III-IV. Traducción de Jesús Igal. Madrid: Gredos.
- Plotino (1982), *Enéadas*, I- II. Traducción de Jesús Igal. Madrid: Gredos.
- Ratzinger, Joseph. “Razón, fe e interculturalidad”, *El Mercurio*, Santiago, 15 de mayo de 2005.
- Rawls, John (1996), “La justicia como equidad: política, no metafísica”, en Rawls, J. et al., *La Política*. Barcelona: Paidós; pp. 23-46.
- Ricoeur, Paul (1976), *Introducción a la simbólica del mal*. Traducción de María Teresa La Valle y Marcelo Pérez R. Buenos Aires: Megápolis.
- Ricoeur, Paul (1991), *Finitud y culpabilidad*. Traducción de Alfonso García S. Y Luis M. Valdés V. Buenos Aires: Taurus.
- Ricoeur, Paul (1996a), *Tiempo y narración*. 3 vol. Traducción de Agustín Neira. México: Siglo XXI.
- Ricoeur, Paul (1996b), *Sí mismo como otro*. Traducción de Agustín Neira C. Madrid: Siglo XXI.
- Ricoeur, Paul (2003), “El ‘pecado original’: estudio de su significación”, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Traducción de Alejandrina Falcón. México: F.C.E.; pp. 245-260.
- Ricoeur, Paul (2006), *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. Traducción de Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu.
- Rorty, Richard (1998), “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad”, en S. Shute y S. Hurley, ed., *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty de 1993*. Madrid: Trotta; pp. 117-136.
- Santo Tomás (1956), *Suma Teológica*. Traducción de Francisco Barbado Viejo O.P. Madrid: B.A.C. Vol. VI.
- Sartre, Jean-Paul (1999), *El existencialismo es un humanismo*. Traducción de Manuel Lamana. Buenos Aires: Losada.
- Stein, Edith (1996), *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. 1ª reimpresión, traducción de Alberto Pérez Monroy. México: F.C.E.
- Stein, Edith (2004a), *Sobre el problema de la empatía*. Traducción de José Luis Caballero Bono. Madrid: Trotta.
- Stein, Edith, *Ciencia de la Cruz*, en *Obras Completas*, editadas por Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho. Burgos: Monte Carmelo, 2004b, vol. V.
- Stuart Mill, John (2001), *Sobre la libertad*. 4ª reimpresión, traducción de Natalia Rodríguez S. Madrid: Alianza.
- Stuart Mill, John (2002), *El utilitarismo*. Traducción de Esperanza Guisán. Madrid, Alianza.
- Vox. Diccionario Básico Latino-español, Español-latino* (1991). Edición de Eustaquio Echaurre Martínez. Barcelona: Bibliograf.

Weber, Max (1997), *El político y el científico*. 17ª reimpresión, traducción de Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza.

Zubiri, Xavier (1998), *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza.

Datos personales de la autora

Pamela Lucía Chávez Aguilar

Profesora Asistente

Departamento de Filosofía / Centro de Estudios de Ética Aplicada

Facultad de Filosofía y Humanidades

Universidad de Chile

Dirección: Av. Ignacio Carrera Pinto 1025, Ñuñoa, piso 3. Santiago, Chile.

Fono: 56-2-9787026

E-mail: pchavez@uchile.cl