

San Agustín de Hipona

Autores: Urbano Ferrer y Ángel D. Román

Clave del artículo = 101

Índice

1. Introducción.....	1	5
2. Vida y obra.....	2	
3. La superación del escepticismo académico.....	4	
3.1. La influencia de Cicerón en <i>Contra academicos</i>	4	
3.2. La racionalidad de la fe como superación de la duda.....	4	
3.3. La certeza de la autoconciencia.....	5	10
3.4. La investigación agustiniana de la verdad.....	6	
3.5. La doctrina de la iluminación agustiniana.....	7	
3.6. La verdad y los niveles del conocimiento.....	7	
3.7. El problema del tiempo.....	9	
4. Elementos fundamentales de la ética agustiniana.....	9	15
4.1 La virtud como <i>ordo amoris</i>	9	
4.2 El amor.....	10	
4.3. Clases de amor: <i>caritas</i> y <i>cupiditas</i>	12	
4.4. La distinción <i>uti-frui</i>	13	
4.5. El problema del mal.....	14	20
4.6. Libertad, voluntad y destino.....	15	
5. BIBLIOGRAFÍA.....	16	
VOCES RELACIONADAS.....	17	

1. Introducción 25

Con San Agustín se marca un jalón muy significativo en la Patrística latina. Asume la herencia griega de Platón, los estoicos y Plotino, cumpliendo su síntesis y superación desde una concepción original basada en la sabiduría cristiana. Así se refleja particularmente en su teoría de la iluminación, que sustituye el conocimiento platónico por reminiscencia por los destellos de la luz que proviene del Maestro divino; o al entender el amor como donación personal más allá del amor-deseo de los autores griegos; o en la concepción vectorial del tiempo y de la historia, que rompe con la circularidad griega, a la vez que mantiene la idea de perfección, pero situándola en la Trascendencia personal y no ya en el movimiento perfecto. 30

Por otro lado, San Agustín es el primer moderno, como se desprende de su tratamiento de la subjetividad y de la influencia que ha tenido en la Fenomenología, de modo especial en Max Scheler, Dietrich von Hildebrand o Edith Stein. Introdujo en la ética la esfera de la afectividad, que había sido relegada por los griegos como irracional, y descubrió un orden en los afectos de la voluntad. 35

Se ha dividido la exposición en tres capítulos de extensión desigual: el primero, dedicado a su itinerario biográfico-intelectual, mostrando cómo su vocación a la verdad se vio coronada por la fe cristiana; en segundo lugar, se dedica un amplio espacio al problema del conocimiento, partiendo de su salida del escepticismo en *Contra Academicos* y fijándonos en los diversos órdenes de certezas que encuentra y en la cuestión escurridiza de los tres éxtasis del tiempo de la conciencia; en tercer término, dentro del problema ético entresacamos su ampliación del cuadro de las virtudes morales en los griegos, el concepto de *ordo amoris*, la libertad y el misterio del mal. Una constante en el Santo de Hipona en las diversas cuestiones tratadas es la búsqueda de la trinidad en el hombre y en la creación como imágenes imperfectas de la Trinidad divina.

2. Vida y obra

San Agustín fue el más grande de los padres latinos debido a su influencia, que dominó el pensamiento occidental hasta el siglo XIII. Nació en Tagaste, en la provincia de Numidia, el 13 de noviembre de 354. Aprendió los rudimentos del latín y de la aritmética con un maestro de Tagaste y, aunque no es del todo exacto afirmar que no supiese nada de griego, lo cierto es que dicha lengua le resultó odiosa y nunca llegó a leerla con facilidad. Alrededor del 365 se trasladó a Madaura, ciudad pagana, donde estudió gramática y literatura latinas, alejándose de la fe de su madre, lo que su año sabático en Tagaste (369-370) no hizo sino acuciar.

En el 370, año en que murió su padre tras convertirse al catolicismo, inició estudios de retórica en Cartago, resultando un brillante estudiante a pesar de la ruptura que el ambiente licencioso de la ciudad portuaria le indujo con los valores del cristianismo. Vivió durante diez años con una amante, de la que tuvo un hijo –Adeodato– el segundo año de su estancia en Cartago. La lectura del *Hortensio* de Cicerón le estimuló para iniciar el camino de búsqueda de la verdad, aunque no tardó en alejarse una vez más del cristianismo con su entrada en la secta maniquea.

Regresó a Tagaste el 374, enseñando gramática y literatura latinas durante un año. Acto seguido retornó a Cartago, donde abrió una escuela de retórica, permaneciendo hasta el 383 junto con su amante y con su hijo. Recibió un premio de poesía y escribió su primera obra en prosa *De pulchro et apto*, que se ha perdido. Poco antes de la partida de Agustín hacia Roma en 383, Fausto, un conocido obispo maniqueo, llegó a Cartago y no supo darle una respuesta satisfactoria a sus dudas, por lo que su fe en el maniqueísmo comenzó a resquebrajarse. Sus desengaños intelectuales no hicieron sino alimentar su apetito de verdad.

Abrió una escuela de retórica en Roma, donde esperaba encontrar estudiantes menos díscolos que en Cartago y lograr un relanzamiento a su carrera, pero contó con el inconveniente de que, efectivamente, los estudiantes eran menos díscolos pero tenían la fea costumbre de cambiar de escuela antes de pagar los honorarios.

En el 384 obtuvo un puesto de profesor municipal de retórica en Milán, inclinándose filosóficamente hacia el escepticismo académico. En Milán su madre intentó que reformase su vida, y le incitó a contraer matrimonio con cierta muchacha, por la que abandonó a la madre de Adeodato, pero lo que hizo San Agustín fue buscarse otra amante, ya que se vio incapaz de esperar el tiempo necesario hasta contraer matrimonio. Sin embargo, en esta época leyó ciertos escritos neoplatónicos, probablemente las *Enéadas* de Plotino, en la traducción de Mario Victorino, lo que le ayudó a liberarse de las cadenas del materialismo y aceptar la existencia de una realidad inmaterial. Eso le facilitó una solución satisfactoria al problema del mal a través del concepto de *privación*, y le ayudó a comprender la razonabi-

lidad del cristianismo, impulsándole a la lectura del Nuevo Testamento y, en particular, los escritos de San Pablo.

La conversión intelectual de San Agustín, fruto de la lectura de las obras neoplatónicas, fue paralela a su conversión moral, producto de los sermones de San Ambrosio y las palabras de Simpliciano -un anciano sacerdote que le dió noticia de la conversión al cristianismo del neoplatónico Victorino y de Ponticiano, y le habló de la vida de San Antonio de Egipto-, teniendo lugar su conversión al cristianismo el verano de 386. San Agustín oyó desde el jardín de su casa a un niño que gritaba desde lo alto de un muro *Tolle lege!* y que provocó, al abrir al azar el Nuevo Testamento, la lectura de las palabras de San Pablo en la *Carta a los Romanos*:

Andemos con decencia, como durante el día: no en comilonas y borracheras, no en deshonestidades y disoluciones, no en contiendas y envidias. Mas revestíos del Señor Jesucristo y no busquéis cómo contentar los antojos de vuestra sensualidad [Confesiones: VIII, 8-12].

Enfermo de pulmón, se retiró del profesorado y en Cassiciaco se esforzó, mediante la lectura, la reflexión y las conversaciones con sus amigos, en lograr una mejor comprensión del cristianismo. Allí escribió *Contra Academicos*, *De Beata Vita* y *De Ordine*; de vuelta a Milán escribió *De Immortalitate Animae*, probablemente los *Soliloquios* y comenzó *De Música*. El 25 de abril de 387, sábado santo, fue bautizado por San Ambrosio. Poco después regresó a África, tras la repentina muerte de su madre acaecida mientras esperaban embarcar en el puerto Ostia. Aplazando su regreso a África, en Roma escribió el *De libero arbitrio*, el *De quantitate animae* y *De moribus ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum*, pasando a África en otoño de 388. Ya en Tagaste, estableció una pequeña comunidad monástica y escribió, entre otros, el *De vera religione* y el final de *De Musica*.

Aunque en Cassiciaco el joven Agustín resolvió no casarse nunca, probablemente no aspiraba al sacerdocio, que, sin embargo, recibió al ser ordenado por el obispo de Hipona, que deseaba su ayuda, en 391.

Nombrado obispo auxiliar de Hipona en 395-396, tras la muerte de Valerio —obispo de Hipona— le sucedió en el cargo el 396, ocupándose de la tarea de luchar frente al cisma donatista cuando sus deseos quizás hubieran ido encaminados a una tranquila vida de oración y estudio, pese a lo cual encontró tiempo para comenzar sus *Confesiones* terminadas en 400 y para escribir parte de su *De Doctrina Christiana* cuyo cuarto libro fue añadido en 426. Pero es que el ímpetu con que San Agustín llevó a cabo su conversión no tenía nada que ver con el que, siglos más tarde, evidenciaría Scheler. En el año 400 comenzó uno de sus grandes tratados, *De Trinitate*, finalizado en 417, donde se recoge su teoría del conocimiento; en el 401 empezó los doce libros de *De Genesi ad litteram* finalizados en 415, donde se encuentra una teoría de las *rationes seminales*.

Tras la promulgación de diversos edictos imperiales contra los donatistas, San Agustín tuvo que dirigir su mirada esta vez contra otra herejía, la pelagiana, que utilizando textos de *De libero arbitrio* había llegado a negar el pecado original, minimizando el papel de la gracia divina y exagerando el de la voluntad humana. Así, escribió diversas obras a partir de 412, lo que no impidió que comenzara en 413 los veintidós libros de *De civitate Dei*, que completó en 426, sobre el trasfondo de la invasión bárbara. En 418 es condenado el pelagianismo por un concilio de obispos africanos, por el emperador Honorio y el Papa Zósimo, prosiguiendo su obra polémica antipelagiana en diversos escritos. En 426 nombró sucesor de su diócesis al obispo Eraclio, y publicó, en 426-427 *De Gratia et libero arbitrio*, *ad Valentinum*, *De correctione et gratia* y los dos libros de las *Retractationes*, revisión crítica de sus escritos de gran valor para conocer sus cronología.

San Agustín continuó escribiendo también durante los últimos años de su vida, tomando

contacto incluso con el arrianismo y dedicándoles en 428 su *Contra Maximinum haereticum* y *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo*. En la primavera-verano de 430 los vándalos sitiaron Hipona y San Agustín murió durante el mismo el 28 de agosto de 430, mientras recitaba los salmos penitenciales. Pese a que los vándalos incendiaron la ciudad, la Catedral y la biblioteca de San Agustín, gracias a Dios, quedaron a salvo.

3. La superación del escepticismo académico

3.1. La influencia de Cicerón en *Contra academicos*

Se pueden destacar ciertos hitos fundamentales en la biografía de San Agustín por la relación que tienen con su evolución intelectual. Uno de ellos es la lectura de Cicerón, que le impulsó a dedicarse a los problemas filosóficos y a consagrar sus esfuerzos intelectuales a ellos cuando sólo tenía diecinueve años. La lectura de la obra *Hortensio* (*Hortensius*, escr. 45/46 a. C.), de la que sólo quedan testimonios en fragmentos de Nonio y Agustín, llevó al joven Agustín a acercarse al terreno de la filosofía. Se trataba de una apología de la filosofía según el modelo del *Protreptikos* de Aristóteles.

Cicerón (106-43 a. C.), filósofo ecléctico y cónsul romano, sostenía un escepticismo moderado conveniente, según él, para defenderse frente al dogmatismo. Por otro lado, también rechazaba el escepticismo radical por una razón de carácter moral y social más que epistemológico: es necesario que exista un consenso universal y unas ideas innatas para mantener la cohesión social. En sus *Cuatro libros académicos* (*Academicici libri quattuor*, escr. 46/45 a. C.) sostenía que era suficiente para la vida práctica alcanzar una seguridad transitoria basada en una probabilidad subjetiva.

No es difícil apreciar la relación existente entre la obra citada de Cicerón y uno de los primeros escritos filosóficos de Agustín. Nos referimos, naturalmente, a su obra *Contra Académicos* (*De Academicis libri tres*) que, junto con dos obras más, *Sobre la felicidad* (*De beata vita*), y *Acerca del orden* (*De ordine*) fueron terminadas en noviembre de 386 en Cassiciacum, cerca de Milán.

Escrita en forma de diálogo, y evidenciando una cierta influencia platónica, *Contra Académicos* recoge la refutación del escepticismo académico sin ambages. La cuestión central que domina la obra consiste en si es necesaria la posesión de la verdad para ser feliz. San Agustín rebatió la tesis de Cicerón de que bastaba la investigación de la verdad, aun sin alcanzarla, para lograr la felicidad.

Dando por sentado que todo hombre aspira a la felicidad, el santo de Hipona defiende que ésta se alcanza viviendo conforme a la razón. De modo que, siendo ésta el órgano de la verdad, no tendría sentido vivir conforme a la razón si ésta renunciase al objeto de su actividad: el conocimiento de la verdad.

3.2. La racionalidad de la fe como superación de la duda

San Agustín reconoce que hay dos modos de conocer: la razón y la autoridad. Sin embargo, estos modos de conocer no son incompatibles sino que se complementan. En último término, incluso la fe descansa en un acto de la razón: la razón natural puede llegar, mediante la actividad filosófica, a la afirmación de la existencia de Dios. Ahora bien, el Santo es perfectamente consciente de los límites de la razón y del entendimiento humano en or-

den al conocimiento de la esencia de Dios. Así que la fe ayuda a ir más allá de los límites de la razón, de modo que la verdadera oposición filosófica no se halla entre la razón y la fe, sino entre la razón y la duda. La fe es conforme con la razón y la razón es conforme con la fe:

a) antes de darse la fe, la razón presenta lo que se puede creer mediante razones naturales, que permiten, a su vez, adherirse a la fe revelada (*ergo intellige ut credas*); 5

b) una vez recibida la fe, la razón supera sus propios límites mediante la iluminación divina (*crede ut intelligas*).

Ésta es la interpretación del lema *ergo intellige ut credas, crede ut intelligas* [Sermones: XLIII, 7, 9]: entiende para que puedas creer, cree para que puedas entender. El cristianismo es para San Agustín la culminación de la Filosofía, entendida como sabiduría. De ahí que identifique sabiduría con sabiduría cristiana y Filosofía con religión. Pero lo que formula San Agustín no es una doctrina religiosa sin más: es la filosofía verdadera, la sabiduría que ha alcanzado con el cristianismo su plenitud. 10

No obstante, se debe subrayar que el interés de la investigación filosófica agustiniana es eminentemente práctico, no especulativo. Quiere que los resultados de su investigación le sirvan para alcanzar la felicidad. Por esa razón, en el Doctor de la gracia aparecen imbricados tanto los aspectos teóricos como los aspectos prácticos de la investigación filosófica: Dios no es sólo el fundamento de la verdad sino que es también la fuente de la felicidad. 15

3.3. La certeza de la autoconciencia 20

Una vez que se ha sentado que no hay felicidad sin sabiduría ni sabiduría sin verdad, y que la duda es la auténtica enemiga de la razón, San Agustín va a concluir afirmando la certeza de la autoconciencia en virtud de un razonamiento puramente filosófico, precedente directo del *cogito ergo sum* cartesiano, que podemos sintetizar en los siguientes estadios:

1º) la intuición intelectual coloca, cualquiera que sea la profundidad de la duda, ante una certeza: *yo dudo*; 25

2º) esa duda se realiza mediante el acto de pensar, de modo que la duda supone una nueva certeza: *yo pienso*;

3º) aunque en todas las cosas me engañara, no podría engañarme si no existiera, de forma que se llega así a la certeza de la autoconciencia: *Yo existo*. 30

Por consiguiente, cualquiera que sea el nivel de la duda planteada, Agustín de Hipona la ha derrotado definitivamente con el célebre aforismo *si fallor, sum*: «si me engaño, existo, pues quien no existe no puede tampoco engañarse» [*La ciudad de Dios*: XI, 26]

La certeza indubitable del conocimiento existencial del «yo» acompaña a toda operación mental. Ahora bien, como explica Eudaldo Forment [Forment 1989: 7] y recoge San Agustín en *La Trinidad*, el autoconocimiento del alma puede ser de dos tipos: 35

a) *conocimiento existencial*, como percepción o experiencia individual inmediata, no conceptualizable ni comunicable a otros hombres, por la que se constata intelectualmente el ser del alma; y

b) *conocimiento esencial*, por el que se obtiene una definición de la esencia que debe tener el alma para ser alma, no desde la generalización del conocimiento existencial, que posee un carácter temporal y mutable, sino desde la intelección esencial que facilita el verdadero conocimiento, de carácter inmutable y eterno. Escribe San Agustín a este respecto: 40

No es viendo con los ojos del cuerpo una muchedumbre de mentes como nos formamos, por analogía, un concepto general o concreto de la mente humana, 45

sino contemplando la verdad indeficiente, según la cual definimos, *en cuanto es posible*, no lo que es la mente de cada hombre, sino lo que debe ser en las razones eternas [La Trinidad: 9, 6, 9].

5 A su vez, la presencialidad del alma tiene dos formas: conociéndose y pensándose. El santo de Hipona expone la diferencia entre el conocer (*noscere*) y el pensar (*cogitare*) con el ejemplo del médico que sabe la gramática: cuando actúa como médico *piensa* en la medicina y no en la gramática, lo que no impide que la *conozca*.

10 Para aclarar el problema de la presencialidad del alma Santo Tomás de Aquino, al profundizar siglos más tarde en la metafísica del espíritu agustiniana, introducirá los conceptos aristotélicos de *acto* y *potencia*, caracterizando: a) la noticia conocida como un conocimiento *habitual*; y b) la que se da en el pensar, como conocimiento *actual* [Santo Tomás, *De anima*: q. 1, a. 15, ad. 17]. Dicho pensar, como conocimiento esencial, se puede definir como el acto de la inteligencia por el que se busca conocer la verdad esencial y que necesita el auxilio de la iluminación divina.

15 3.4. La investigación agustiniana de la verdad

Al principio de *Soliloquios*, San Agustín define los objetivos de su tarea de investigación filosófica: conocer a Dios y conocer el alma. Dicha investigación no requiere dos vías diferentes, como podría parecer a primera vista, sino que se resume en una: puesto que Dios está en la más profunda intimidad de nuestra alma, buscar a Dios requiere recogerse en el alma y recogerse en el alma supone encontrar a Dios. Así las cosas, la *mirada hacia dentro* mediante la que se inicia la búsqueda de Dios y del alma significa un *confesarse*. Dicha confesión no se agota en la mera descripción de un estado sentimental interior sino que trata de aclarar los problemas más profundos que radican en el núcleo del alma, arrojando luz sobre la propia existencia. Éste es el significado del célebre aforismo pronunciado por el de Hipona: «No salgas de ti mismo, vuelve a ti, en el interior del hombre habita la verdad» [La verdadera religión: 39].

30 San Agustín asume un método de investigación filosófica que se basa, con las debidas matizaciones, en la dialéctica característica de la tradición platónica. Así se aprecia en *Acerca del orden* (*De Ordine*), una de sus primeras obras, en la que considera: a) que la filosofía se resuelve en una investigación de la unidad; b) que la razón no es sino la capacidad de distinción y unión; y c) que la investigación del alma o de uno mismo debe ser anterior a la investigación de Dios [Acerca del orden: II, 18].

35 Pero lo anterior no justificaría la originalidad agustiniana, que no sería tal si el Doctor de la gracia se hubiera quedado ahí. En *Soliloquios*, cuando se refiere a las *condiciones de la visión racional*, añade los siguientes requisitos que completan su propio método de investigación filosófica: a) el alma debe ser apta para conocer la verdad, para lo cual debe recibir la ayuda de la *gracia*, es decir, el alma debe ser *sana*, estar purificada mediante las virtudes sobrenaturales de la fe, la esperanza y la caridad para poder conocer la verdad y *ver a Dios*; b) estando *sana* el alma por las virtudes teologales, es preciso que *mire*, y esta mirada es la que propiamente lleva a cabo la razón; c) se requiere que el alma no sólo mire, sino que también *vea*, para lo que debe poseer la *virtud*, definida en un primer momento como *recto orden de la razón*. No obstante, se debe advertir que el concepto agustiniano de virtud evolucionó desde el racionalista *ordo est rationis* de las obras de Casiciaco, hasta el emocional *ordo est amoris*, escrito más tarde en *De moribus Ecclesiae* tras su ordenación sacerdotal.

45 Precisamente la originalidad y la modernidad de Agustín se encuentran en conciliar razón y amor, esto es, en integrar con la razón la sana emoción que se vuelca en Dios como condición *sine qua non* de la visión racional de la verdad.

3.5. La doctrina de la iluminación agustiniana

La percepción de lo inteligible de la que brota la sabiduría, a diferencia de Platón, no depende de la reminiscencia del mundo de las ideas sino de la irradiación divina, de la *lumen rationis aeterna* o luz eterna de la razón. En esta cuestión San Agustín se interesó por el modo de percibir la verdad inteligible, y no tanto por el modo en que se produce el mecanismo de la abstracción, que será tratado siglos más tarde de modo mucho más detallado por Santo Tomás de Aquino. 5

No obstante, se aprecia en esta cuestión en San Agustín un motivo neoplatónico que se remonta, en última instancia, a la comparación platónica entre la idea de Bien y el sol. Como es sabido, para Plotino el Uno o Dios se identificaba con el sol de lo inteligible, esto es, con la luz trascendente. En esta línea, el Doctor de la gracia también sostiene que es imposible percibir la verdad inmutable de las cosas si no están iluminadas como por un sol [*Soliloquios*: I, 6]. Pero dicho sol es para el Obispo de Hipona la luz divina del Dios cristiano, que ilumina la mente humana y la capacita para percibir las notas de necesidad e inmutabilidad de las verdades eternas. Del mismo modo que el ojo, mediante la luz del sol que los hace visibles, ve los objetos sensibles, la mente humana, mediante la *luz inteligible* procedente de Dios, comprende y es capaz de ver las ideas ejemplares o verdades eternas: 10 15

Las ideas son las (a) formas principales, las razones estables e invariables de las cosas, (b) que en sí mismas son no *formatas*, y por eso son eternas, siempre permaneciendo de un mismo modo en el divino entendimiento. (c) No nacen ni mueren, sino que según ellas se forman todas las cosas que pueden nacer o existir y las que en realidad nacen y perecen. (d) No toda alma, sino el alma racional las puede intuir con aquella parte más excelente que tiene y que se llama mente o razón, como con una especie de ojo o vista interior e inteligible. (e) Aún más, esta intuición de las ideas no las logra un alma racional cualquiera, sino el alma pura y santa, que tiene una vista sincera, serena, sana y semejante a las cosas que intuye en su inteligibilidad [*Ochenta y tres cuestiones diversas*: q. 46]. 20 25

Se debe subrayar que, lejos de interpretaciones ontologistas, no parece seguirse que la mente humana perciba la iluminación misma, es decir, el mismo Dios o sol inteligible. La mente humana no puede contemplar directamente la mente divina ni, por tanto, las ideas ejemplares contenidas en ella. Todo lo que puede alcanzar la razón humana, finita y limitada, son las características de eternidad y necesidad de las verdades eternas y necesarias, hechas visibles a la mente humana mediante la actividad iluminativa de Dios. 30

Queda planteado así el problema del estatuto ontológico de las ideas divinas en relación con la doctrina de la iluminación agustiniana. Frente a interpretaciones ontologistas habría que decir que se trata de una *iluminación refleja*, cuyas características serían las siguientes: a) la iluminación que Dios ofrece a la mente humana es *luz reflexiva*, esto es, imagen de la Luz eterna proyectada en el alma humana; b) el alma humana es capaz de percibir las ideas inteligibles, pero no es capaz de percibir las ideas en su esencia total y completa, sino que lo que recibe es sólo un *reflejo*; c) sólo en esa *iluminación refleja* se puede ver, como un reflejo y nunca directamente en su esencia, a Dios; y d) la *iluminación refleja* no suministra conceptos, sino que capacita al alma para identificar lo absoluto, necesario y eterno de las cosas. 35 40

3.6. La verdad y los niveles del conocimiento

En *Contra Académicos* el santo de Hipona superó los argumentos escépticos afirmando la posibilidad del hombre de alcanzar la verdad. Cualquiera que sea la profundidad de la 45

duda planteada, el Doctor de la gracia defendió la capacidad racional humana para poseer la verdad, considerada ésta dentro de sus límites. Las verdades indubitables que planteó San Agustín fueron las siguientes: a) cualquiera que sea el nivel de duda al que acceda, de lo que puedo estar cierto es del *principio de no contradicción*: de dos proposiciones disyuntivas contradictorias, una es verdadera y la otra es falsa; b) por lo que se refiere a los *sentidos*, es cierto que pueden presentarme apariencias que en el fondo no son verdad, como en el caso de la apariencia del remo torcido metido en el agua, pero si me limito a asentir diciendo que «me parece que el remo está torcido» no me engaño, pues no estoy dando asentimiento más que al *hecho de la apariencia*. Y es que para la vida práctica se necesita el conocimiento sensorial, de la misma forma que depende de los sentidos gran parte del conocimiento humano; c) el hombre puede estar cierto, así mismo, de las *verdades matemáticas*; d) también puede estar cierto de la *capacidad de dudar* pues, en cualquier caso, el hombre sabe que duda; e) en cuanto a las existencias reales, el hombre sabe de su *propia existencia*, a la que San Agustín asocia la certeza de la propia vida y del entendimiento: la certeza de la propia existencia requiere que el hombre esté vivo y entienda el hecho de la propia vida y de la propia existencia, de modo que *el hombre sabe que existe, que vive y que entiende*; f) pero, además de eso, se puede añadir otra certeza más: el hombre *sabe lo que quiere*; de ahí que en *La ciudad de Dios* San Agustín afirme no sólo la certeza de la propia existencia sino también la certeza del amor a ella y de su conocimiento: «existimos, y sabemos que existimos, y amamos ese hecho y nuestro conocimiento de él» [*La ciudad de Dios*: XI, 26].

Lo que interesó realmente a San Agustín fue el conocimiento de las cosas eternas -las ideas ejemplares o los inteligibles-, y su relación con Dios. En esto consiste la sabiduría (*ratio superior*), así que su actitud hacia los objetos sensibles es platónica: no puede obtenerse verdadero conocimiento de ellos por su carácter mudable, lo que les priva del *status* de verdadero objeto de conocimiento. Siendo la sensación común a hombres y animales, al hombre le diferencia del animal la posibilidad de *conocimiento racional* de los objetos corpóreos (*ratio inferior*), de forma que los niveles del conocimiento serían los siguientes: a) el nivel inferior de conocimiento lo constituye la *sensación*, común entre el hombre y los brutos; b) en un nivel intermedio se sitúa el *conocimiento racional*, dirigido a la acción, que supone el uso de los sentidos y se dirige a los objetos sensibles, pero en el que la mente juzga los objetos corpóreos de acuerdo con modelos eternos e incorpóreos (*ratio inferior*); y c) el nivel más alto lo constituye la contemplación que hace la mente de las cosas eternas por sí mismas, sin intervención de la sensación, lo que se conoce como *sabiduría*, de carácter puramente contemplativo (*ratio superior*).

El mismo modo que la sensación refleja los objetos corpóreos en los que tiene su fundamento, las verdades eternas reflejan también su fundamento. Éste no puede ser sino la Verdad misma, el Ser necesario e inmutable, esto es, Dios. La necesidad e inmutabilidad de las verdades eternas son reflejo de la necesidad e inmutabilidad de Dios. Dios es el fundamento de todas las normas, ideas o modelos ejemplares. En este sentido, se encuentra en San Agustín un precedente del célebre *Proslogio* de San Anselmo y su argumento ontológico de la existencia de Dios, partiendo de la definición de Él como *aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido*. Así, el santo de Hipona escribió varios siglos antes que «todos concurren en creer que Dios es aquello que sobrepasa en dignidad a todos los demás objetos», refiriéndose al único Dios de dioses como «algo más excelente y más sublime que lo cual nada existe» [*La doctrina cristiana*: 1, 7, 7].

3.7. El problema del tiempo

La solución de Agustín de Hipona al problema del tiempo se conoce como la teoría del triple presente. Frente a los argumentos escépticos, que niegan la propia existencia del tiempo, la experiencia articulada en el lenguaje es suficiente para refutarlos y, en concreto, el testimonio de la historia y de la previsión permiten afirmar la existencia de las cosas futuras y de las cosas pasadas: 5

Habría que decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las futuras. Las tres existen en cierto modo en el espíritu y fuera de él no creo que existan [*Confesiones*: XI, 20, 26]

Admitida la realidad del tiempo, el *pasado* no sería sino *memoria* de lo que ha dejado de existir, el *futuro* se definiría como la *expectación* de lo que no existe todavía y el *presente* no consistiría más que en la *atención* sobre un punto, un instante que pasa y que carece de duración. Pero quedaría por resolver el problema de la medición del tiempo. San Agustín había afirmado la posibilidad de la medida del tiempo en el alma humana por cuanto permanece la impresión –*affectio*– de las cosas al pasar. Dicha impresión, que supone un elemento pasivo, debe colocarse en relación con un elemento activo: la actividad del espíritu que se extiende como memoria, atención y espera en direcciones opuestas. Así que la extensión del tiempo se aprecia, según el santo de Hipona, en la distensión del espíritu humano, solución que Plotino había apuntado en relación con el espíritu del mundo. 10 15

La relevancia del elemento activo, de carácter psicológico, se pone de relieve a medida que San Agustín desarrolla su argumentación y describe el presente, no ya como un punto que carece de duración, sino como una *intención presente* (*praesens intentio*). La *atención* merece llamarse *intención* por cuanto asegura el tránsito del tiempo: la intención presente traslada el futuro al pasado, hasta que, consumido el futuro, todo se convierte en pasado. 20

La actividad del espíritu permite la vivencia del tiempo, ya que no habría futuro ni pasado sin una espera y sin un recuerdo. Es decir, la impresión del tiempo depende de la actividad de un espíritu que espera, atiende y recuerda. La memoria y la espera radicarían en el espíritu humano como imágenes-huella e imágenes-signo, respectivamente. Aunque el presente se redujera a un punto, en la medida en que la atención hace pasar el tiempo, y dicha atención perdura, se explica la medición del tiempo en el alma humana. 25 30

Frente a la temporalidad humana, la eternidad es para San Agustín siempre estable, estabilidad consistente en que todo está presente -a diferencia del tiempo, que nunca está presente en su totalidad. San Agustín considera que el tiempo ha sido creado con el mundo, pero deja abierta la posibilidad de la existencia de otros tiempos antes del mundo, reservando así a los seres angélicos una dimensión temporal. Por lo tanto, la idea central que caracteriza el tiempo según San Agustín es el ser creado. Por ese motivo, cualquier especulación acerca del tiempo antes de la creación es absurda, como absurda sería la atribución de temporalidad a Dios, el Ser eterno: «Tú precedes a todos los tiempos pasados por la magnitud de la eternidad, siempre presente» [*Confesiones*: XIII, 13, 16]. 35

4. Elementos fundamentales de la ética agustiniana 40

4.1 La virtud como *ordo amoris*

La virtud agustiniana se definió en *La Ciudad de Dios* en términos de *ordo amoris*: amar

lo que debe ser amado [*La ciudad de Dios*: XV, 22]. Por ese motivo, las virtudes teologales -fe, esperanza y caridad- eran consideradas superiores a las cuatro virtudes morales tomadas de Platón -fortaleza, justicia, prudencia, templanza. No en vano las primeras ordenan la vida hacia Dios, mientras que las segundas ordenan la vida del alma y de la sociedad. No sólo eso, sino que, en virtud de su jerarquía natural, también las virtudes morales debían estar ordenadas hacia Dios. Las virtudes eran concebidas por San Agustín como variados afectos o manifestaciones del amor, y el mandamiento del amor a Dios y al prójimo las reunía a todas:

aquí está la ética, puesto que una vida buena y honesta no se forma de otro modo que mediante el amar, como deben amarse, las cosas que deben amarse, a saber, Dios y nuestro prójimo [*Epístolas*: 137, 5, 17].

A San Agustín de Hipona le interesa conocer a Dios como fuente de felicidad eterna, y conocer al alma no sólo porque Dios se revele en el interior del hombre, sino también porque la unión con Dios se produce por medio del amor. Y el amor es el lugar donde se encuentra el alma: «Los cuerpos están contenidos en los lugares; mas para el alma, el propio afecto es su lugar» [*Enarraciones sobre los salmos*: 6, 9].

Por eso, la investigación acerca del alma humana como espíritu se tradujo en una exposición del amor verdadero, y la Filosofía de Agustín se convirtió en una investigación acerca del amor. Una investigación acerca del amor cuyo concepto nuclear es el de *orden del amor* en la medida en que el eudemonismo trascendente agustiniano define la virtud precisamente así: «Una definición breve y verdadera de virtud es el orden del amor» [*La ciudad de Dios*: XV, 22].

San Agustín fue pionero en hacer evolucionar el concepto ético de virtud, desde la clásica «disposición del alma conforme a la naturaleza y a la razón» [*Ochenta y tres cuestiones diversas*: q. 31] –*ordo est rationis*- hasta la consideración de la misma como «manifestación del amor» [*Las costumbres de la Iglesia y las de los maniqueos*: I, 15, 25]–*ordo est amoris*. De ese modo se consumó la consagración de la investigación ética del amor y de los afectos del hombre, quedando el concepto intelectualista de razón relegado a un segundo plano en cuestiones morales. La razón del corazón humano no es otra que el amor. Conviene aclarar entonces, dada la centralidad del concepto, qué entiende el Doctor de la gracia por amor.

4.2 El amor

Desde un punto de vista histórico se pueden distinguir tres concepciones del amor: una concepción antigua, una concepción cristiana y una concepción moderna del amor.

Según la noción antigua del amor, cuyo ejemplo se encontraría en Aristóteles, el universo puede ser entendido como una cadena de unidades dinámicas espirituales, jerarquizada desde la materia prima hasta las esferas celestes, en la que lo inferior aspira a lo superior y es atraído por éste hasta llegar a la divinidad, no amante, que supone el término eternamente inmóvil de todos los movimientos del amor. El amor, como ya pusiera de relieve Platón [Platón, *El Banquete*: 203b-204b], es una aspiración o tendencia de lo inferior hacia lo superior, del no-ser al ser, un amor de la belleza, de forma que lo amado sería lo más noble y perfecto. De ahí se desprende una cierta angustia vital en el amado, en la medida en que teme contaminarse al ser arrastrado por lo inferior, y que constituye la principal diferencia entre la concepción antigua y la cristiana del amor.

Por el contrario, en la concepción cristiana se da un cambio de sentido en el movimiento del amor, es decir, una inversión del movimiento amoroso. El amor parte de lo superior y se dirige hacia lo inferior no con el temor de ser contaminado sino con la convicción de al-

canzar lo más alto en ese acto de humildad y humillación de rebajarse a sí mismo. De ahí que la primera iniciativa en el amor parta de Dios.

El amor es sobrepuesto a la esfera racional, según San Agustín, para quien el amor a Dios nos hace más bienaventurados que toda razón. El amor es considerado por San Agustín la dimensión más fundamental del espíritu humano, responsable de su movimiento tendencial: «El peso mío es mi amor; por el peso de mi amor soy llevado adondequiera que voy» [*Confesiones*: XIII, 9]. 5

San Agustín concibe el universo como una jerarquización de bienes dispuestos en diferentes niveles de perfección y bondad, en cuanto semejanzas, vestigios o imágenes más alejadas o cercanas a Dios. Dios ha creado todas las cosas, materiales y espirituales, y las crea, según las Sagradas Escrituras, con *medida*, *número* y *peso*. San Agustín puso estos conceptos bíblicos en relación con la estructura triádica *modo*, *especie* y *orden* que definía la estructura general de los bienes del universo: 10

entendemos por medida la que determina el modo de existir de todo ser, y por número el que suministra la forma de la existencia, y por peso el que reduce a la estabilidad y quietud a todo ser [*Del génesis a la letra*: IV, 3, 7]. 15

El *modo* es aquello por lo que las realidades finitas existen y son concretas, pudiendo estar y actuar en un cierto lugar y espacio temporal. La *especie* supone la dimensión esencial de las cosas, el aspecto conceptualizable que atrae la inteligencia y es reflejo de las Ideas divinas. El *orden* es un elemento relativo fundado en los anteriores, que son absolutos, consistente en el dinamismo tendencial de las cosas según su especie, que supone una inclinación tanto de apetición o búsqueda como de difusión de sí. Identificado con el peso, el orden inclina a la acción y a su fin. 20

Esta tríada ontológica sirve también para establecer un paralelismo con la estructura tridimensional del espíritu humano según San Agustín como *mente*, *noticia* y *amor*. La *mente*, que expresa la misma naturaleza del alma humana, es su especie; la *noticia*, como autoconciencia o conocimiento que tiene el alma de sí, en el hombre se da en el plano existencial del modo; y, finalmente, el *amor*, con el que el espíritu se ama a sí mismo, reproduce el orden o dinamicidad que el alma desarrolla respecto a sí. 25

Así mismo, la actividad inmanente del alma humana desplegada en memoria, inteligencia y voluntad, se define mediante la misma estructura de modo, especie, orden: a) la memoria es el *modo* de la vida del espíritu como unidad originaria del alma en su triple dimensión de mente, noticia y amor, que posibilita la presencialidad en el orden existencial; b) la inteligencia es la *especie* de la actividad inmanente del espíritu, porque nace de la memoria y expresa en su interior la palabra interna orientada en el horizonte de lo esencial; c) la voluntad, que surge también de la memoria, es el *orden* o inclinación del espíritu como tal. 30 35

El amor es para San Agustín la fuerza de la voluntad en el hombre. Su importancia radical estriba en constituir el verdadero corazón del alma. Así como todas las facultades y actividades del espíritu son movidas por la voluntad, el amor que mueve a la voluntad es lo que da sentido y unidad a todas las operaciones humanas. Mucho antes que Scheler escribiera, ya en el siglo XX, que el *ordo amoris* de un hombre permite poseerlo, Agustín de Hipona ya había caracterizado esencialmente al hombre por su amor. Sus pasiones o sus movimientos de la voluntad se califican por el amor que los vivifica. Por eso afirmaba que «los hombres se especifican por su amor» [*Sermones*: 96, 1, 1]. 40 45

4.3. Clases de amor: *caritas* y *cupiditas*

San Agustín usó los conceptos fundamentales de *caritas* y *cupiditas* para referirse a los dos tipos fundamentales de amor según su objeto. El santo de Hipona concebía el amor como un movimiento del alma, un apetito ligado a un objeto determinado como desencadenante del propio movimiento. El amor dirigido al mundo por el mundo, la *cupiditas*, condena al ser humano a la más terrible de las infelicidades en la medida en que todo bien temporal se halla bajo la amenaza de su desaparición. Sólo la *caritas*, el amor a Dios por Dios y al prójimo por Dios, puede asegurar la verdadera felicidad en la posesión de un bien que no puede perderse por ser inmutable y eterno.

En la *cupiditas* como concupiscencia o amor al mundo por el mundo, el deseo de tener se transforma en temor de perder. La satisfacción por la posesión de un bien temporal se revela como efímera, por cuanto nace casi inmediatamente el temor de su pérdida. Por ese motivo, el mundo por sí mismo no puede dar nunca la verdadera felicidad, aquella que no puede perderse. El mundo no puede ofrecer nunca la seguridad de que no se perderá el bien obtenido por su contingentismo radical, es decir, por su finitud constitutiva, siempre vuelta a la nada.

La felicidad –*beatitudo*– consiste en la posesión y conservación de nuestro bien, pero también en el estar seguros de no perderlo. Por el contrario, el pesar –*tristitia*– consiste en haber perdido nuestro bien. Sin embargo, el verdadero problema de la felicidad humana reside en que al hombre constantemente le asedia el temor. De ahí que San Agustín, como explica Hannah Arendt [Arendt 2001: 26], oponga a la felicidad de tener no tanto la tristeza por la pérdida del bien como el temor de perder. La clave de la vida moral del hombre no es tanto si ha de amar cuanto qué es lo que debe amar. Un amor equivocado puede llevarle a la más irremisible de las desgracias haciendo de la felicidad una meta inalcanzable por sí misma. Por esa razón advierte el santo de Hipona que se debe tener especial cuidado al escoger el amor:

Amad, pero pensad qué cosa améis. El amor de Dios y el amor del prójimo se llama caridad; el amor del mundo y el amor de este siglo se denomina concupiscencia. Refréñese la concupiscencia; excítese la caridad [Enarraciones sobre los salmos: 31, II, 5].

Por consiguiente, se puede afirmar que de la distinción agustiniana entre *caritas* y *cupiditas* resulta claramente una jerarquización fundamental. Los amores deben situarse en un correcto orden u *ordo amoris*: en la cúspide de la pirámide se halla el amor a Dios y, por debajo del mismo, sucesivamente, el amor al prójimo, el amor a uno mismo y, por último, el amor al cuerpo. San Agustín no niega absolutamente su valor a los bienes temporales, pero los sitúa en su orden correcto: el cuerpo debe someterse al alma y el alma a Dios. En el mandamiento de amor a Dios y al prójimo se incluye todo los género de bienes y su cumplimiento coincide con el *ordo amoris* que lleva a una vida buena, justa y feliz. La definición agustiniana de *caritas* como amor de lo que debe amarse evoca la idea de un orden del amor: «El amor de las cosas dignas de ser amadas se llama con más propiedad caridad o dilección» [Ochenta y tres cuestiones diversas: q. 35].

En Agustín de Hipona se observa un sistema ético cuyas herramientas sirven para alcanzar la felicidad absoluta consistente en la unión del hombre con Dios por amor. La idea de un orden en el amor adquiere así un carácter subordinado: la caridad o dilección presupone un orden en el amor cuya finalidad directa no es otra que lograr la libertad, con la ayuda de la gracia. Esta libertad como dominio de la voluntad se identifica con la facultad de orientarse hacia el verdadero objeto formal del querer: el Bien, identificado con Dios. Dios es el único bien absoluto porque es el único que no está afectado por la mutabilidad radical ca-

racterística de todas las criaturas. Todo bien distinto es un bien inferior ya que se dirige por su propia naturaleza hacia la nada, es caduco. Sólo la unión del hombre con Dios por amor garantiza su contemplación y, como consecuencia, la vida y la felicidad eterna.

En la caridad se cumple el orden en el amor que prescribe amar a Dios por sí mismo y todas las demás cosas por Dios. Además, la dilección agustiniana implica un doble orden en el amor: por un lado, un orden de las cosas amadas y, por otro, un orden en el sujeto que ama. Como afirma Alesanco Reinares, este doble orden natural objetivo y subjetivo del amor es el que refleja el mandamiento evangélico: «Amarás a Dios con toda tu alma, con todo tu corazón y con toda tu mente» [Alesanco Reinares 2004: 433].

El orden objetivo en el amor recae sobre cosas amadas. Los bienes útiles inferiores deben subordinarse siempre al único objeto de amor fruiblé: Dios. Dentro de los bienes útiles puede establecerse una ordenación de inferior a superior rango, desde los bienes materiales, pasando por los seres racionales distintos de sí mismo, hasta uno mismo y, dentro de sí, la virtud, como gran bien moral, sobre la libertad como bien medio y, naturalmente, sobre el cuerpo, como bien mínimo:

Esto es conveniente: que lo inferior se someta a lo superior, para que quien quiere que le esté sujeto lo que le es inferior, a su vez obedezca al superior. Reconoce el orden, busca la paz. Tú, sometido a Dios, y a ti, el cuerpo [Enarraciones sobre los salmos: 143, 6].

El orden subjetivo en el amor que predicaba el santo de Hipona es el que permite interpretar los términos *alma*, *corazón* y *mente* del citado mandato evangélico, en la medida en que se relacionan con las tres partes del alma humana. La antropología platónica es corregida por Agustín del siguiente modo: el alma humana, una en sí misma, despliega su actividad en los planos de la actividad vegetativa o reproductiva («con toda tu alma»), de los afectos humanos y espirituales («con todo tu corazón»), así como del amor y conocimiento de las ideas puras y Dios («con toda tu mente»). Con el mandato evangélico se alude a la necesidad de amar a Dios con todas las potencias del alma, de modo que la voluntad sea libre, es decir, no quede dominada por ninguna tendencia natural inferior. Sólo si el alma se atiene al orden subjetivo y objetivo del amor alcanzará el señorío sobre las tendencias inferiores subordinándolas a la mente contemplativa. Ahora bien, una vez que el pecado ha sido introducido en el mundo y se ha producido la caída del hombre, es preciso que su libertad sea asistida por la gracia para luchar contra las tendencias naturales inferiores. Por eso San Agustín aconseja prestar atención para no sucumbir ante ellas: «No puede el alma señorear lo que le es inferior si ella no se digna servir a lo que le es superior» [Enarraciones sobre los salmos: 46, 10].

4.4. La distinción *uti-frui*

Para clarificar mejor esta cuestión debe traerse a colación la clásica distinción agustiniana entre *uti* y *frui* y recordar propiamente su sentido. Solo Dios puede ser amado por Él mismo. Sólo con respecto a Dios cabe gozar como *frui* en la medida en que constituye el fin último del querer humano, el bien más alto: «Porque amar no es otra cosa que desear una cosa por sí misma» [Ochenta y tres cuestiones diversas: q. 35].

Así pues, no hay más amor verdadero que el amor a Dios puesto que con relación a las demás personas y cosas sólo cabe *uti*, es decir, su ordenación en relación con el único bien que cabe amar por sí mismo: Dios. En el fondo, late en la doctrina agustiniana la distinción ciceroniana entre *bien honesto*, como *summum bonum*, y *bien útil*, como *medio* para alcanzar el primero.

Toda interpretación incorrecta del amor, y, en consecuencia, toda perversión humana es-

triba, según San Agustín, en la confusión entre *uti* y *frui*, bien por usar aquello que debe gozarse, bien por gozar con lo que debe usarse [*Ochenta y tres cuestiones diversas*: q. 30].

Como se acaba de decir, el único *amor honesto*, según San Agustín, es aquél que se dirige a Dios. Pero eso no significa que deba instrumentalizarse al prójimo en el sentido de hacerlo medio para lograr un provecho propio a su costa. Que el amor a los demás hombres e incluso el amor a sí mismo sea un *amor útil* significa que deben estar correctamente ordenados con referencia a Dios, es decir, deben estar subordinados al amor a Dios:

Aún no es claro el decir que gozamos de una cosa cuando la amamos por sí misma, y que solamente debemos gozar de ella cuando nos hace bienaventurados; y que de las otras usamos [*La doctrina cristiana*: I, 31].

4.5. El problema del mal

Frente a la doctrina maniquea, que afirmaba la existencia de dos principios creadores, antitéticos y en eterna lucha -*Ormuz*, el dios del bien o de la luz, y *Ahriman*, el dios del mal o de las tinieblas-, el santo de Hipona reacciona negando sustancialidad al mal con base en el principio metafísico de la incorruptibilidad divina: si Dios no se puede corromper, entonces tampoco puede recibir ningún daño, así que carece de sentido combate alguno. Todo lo que es, en cuanto creado por Dios, posee también la cualidad de la bondad. Es decir, todo lo que es, es bueno: *quaecumque sunt, bona sunt* [*Confesiones*: VII, 12]. Si las criaturas se corrompen, es precisamente porque participan a la vez de la bondad y del ser, de manera que su corrupción no sólo les quita el bien, sino también el ser.

Estos razonamientos sirven para analizar primordialmente el problema del mal físico. Sin embargo, a San Agustín le interesó sobre todo el problema del mal moral y, pese a que su tratamiento se asiente en un primer momento sobre las mismas bases metafísicas que el mal físico, el mal moral supone la irrupción de un elemento nuevo que le infunde un carácter ineludiblemente positivo. El mal moral o pecado es aquél que depende de la voluntad de la persona, cuya realización supone, en consecuencia, necesariamente un acto de libre voluntad.

Así pues, es cierto que el mal físico no es propiamente un mal considerado ontológicamente. Pero de lo que se trata aquí no es de la reflexión acerca de la naturaleza del mal físico, sino de la del mal moral, y el Doctor de la gracia dejó bien claro que el mal propiamente dicho era éste, por cuanto procedía de la voluntad humana.

El pecado o mal moral es el mal propiamente dicho considerado deontológicamente. La raíz última del mal es consecuencia del pecado original cometido por los progenitores, en los que se hallaba representada toda la especie humana. Consecuencia del pecado original fue la mancha que caracteriza a la naturaleza humana como naturaleza caída y que ha dado lugar a una libertad deficiente, causa deficiente del mal como apartamiento voluntario de Dios. Ahora bien, la voluntad como facultad de autodeterminación, de donde arranca el pecado, es en sí misma considerada un bien. Por lo que, aunque ontológicamente el mal no es, la voluntad sí es, y por lo tanto, actúa positivamente tanto determinándose hacia el bien como hacia el mal. El mal, para San Agustín, existe positivamente en la voluntad considerada deontológicamente cuando se produce un apartamiento de la ley de Dios a través de un acto culpable y responsable. En este sentido, se aprecia en San Agustín una brillante doctrina en torno al concepto de obligación y responsabilidad moral.

El mal moral implica que el hombre subvierte el correcto orden de lo que debe ser amado: antepone lo efímero y temporal a lo eterno, el mundo a Dios. San Agustín estableció como causa del mal moral la preferencia desordenada de los bienes, definiendo el mal en sentido estricto como aquél que procede positivamente de la voluntad del hombre y que su-

pone el abandono de lo mejor. El mal no sería tanto el apetito de naturalezas malas –porque todo lo que es, es bueno–, sino el abandono de las mejores: *iniquitas est desertio meliorum* [La naturaleza del bien: XXXIV].

4.6. Libertad, voluntad y destino

No parece demasiado aventurado afirmar que la principal preocupación vital de Agustín de Hipona consistió precisamente en el problema del destino del hombre. Dicho destino aparecía vinculado esencialmente a su felicidad, que no podría darse sino en Dios. Ensayó diferentes argumentos racionales basados en los neoplatónicos a favor de la inmortalidad del alma como requisito imprescindible para alcanzar el destino ultraterreno del hombre. Dichos argumentos presentaban dificultades insalvables. Por ejemplo, el argumento de la inmortalidad del alma humana por ser sujeto del atributo de la verdad eterna sólo resultaba aplicable al verdadero sujeto de la verdad como propiedad esencial, esto es, a Dios, por ser el alma humana un sujeto mutable frente a la verdad inmutable y eterna. Así pues, San Agustín tuvo que reconocer que sólo con la ayuda de la fe podía el hombre adquirir seguridad acerca de la inmortalidad del alma:

De si puede la naturaleza humana alcanzar esta inmortalidad, es un problema muy grande. Pero si hay fe, que la tienen todos aquellos a los que Jesús dio la potestad de ser hijos de Dios, el problema desaparece [La Trinidad: XIII, 9, 12].

San Agustín consideraba que la felicidad a que aspira el hombre no es auténtica si no incluye la inmortalidad del alma: una vida que no fuera eterna no podría ser una vida feliz. Puesto que todos los hombres desean alcanzar la felicidad y no perderla, deberían conservar la vida, puesto que, evidentemente, nadie podría ser feliz si no viviera. Por eso, sólo la vida eterna podrá llamarse propiamente bienaventurada. Felicidad, destino, vida eterna e inmortalidad del alma eran cuestiones íntimamente ligadas en San Agustín que sólo pudieron recibir una respuesta definitiva de la mano de la fe en Jesucristo, nuestro Señor. Una vida y una felicidad completa que no serían perfectas hasta que se realizase la resurrección de los cuerpos, puesto que, siendo el hombre un compuesto de alma y cuerpo, sólo lograría la felicidad total cuando se le restituyese la armonía entre el alma y el cuerpo, convenientemente transformado, que había sido destruída por el pecado original.

La naturaleza caída del hombre por la soberbia hacía así preciso el auxilio divino para elevarse humildemente por encima del pecado y retornar a Dios. San Agustín recurrió a la gracia como elemento clave en su doctrina para restituir al hombre la libertad, concebida como un «no poder pecar», tras haber degenerado por el pecado original en libre albedrío, caracterizado como un «no poder no pecar». La libertad deficiente del hombre a consecuencia del pecado original supone una natural tendencia o inclinación a obrar el mal, así que la gracia de Dios como *don* o favor divino ayuda a salvar esa tendencia rectificando el movimiento mal inclinado de la voluntad. Así mismo, el mecanismo de recepción de la gracia no anula la libre determinación de la voluntad humana, sino que requiere la voluntad libre y favorable de quien la recibe en forma de aceptación. Por consiguiente, libre voluntad y gracia divina son dos elementos perfectamente compatibles en el pensamiento agustiano: «La Ley se dio, pues, para que la gracia pudiera ser buscada; la gracia se dio para que la ley pudiera ser cumplida» [El espíritu y la letra: 19, 34].

Exactamente igual sucede con la doctrina de la predestinación de los santos. Ésta se debe poner en relación con la presciencia divina sin que suponga menoscabo alguno para la libre determinación de la voluntad humana y su necesario concurso, junto con la gracia, para lograr la salvación. Y es que Dios conoce quiénes responderán a su llamada, quiénes aceptarán la gracia santificante antes de que ellos obren. La predestinación encierra en sí la

presciencia divina, pero ese conocimiento no afecta a la libre voluntad de los hombres, que son los que realmente se condenan a sí mismos al rechazar la gracia que Dios les ofrece. La presciencia divina no implica necesidad en todas las causas sino que Dios conoce el orden de todas las causas, tanto necesarias como contingentes. Por lo que se refiere a la voluntad humana como causa contingente y libre, Dios conoce las futuras determinaciones de nuestra voluntad sin que ese conocimiento la convierta en necesaria: «Esta es la predestinación de los santos y no otra: es la presciencia y preparación de beneficios, por los que muy ciertamente se salvan los que se salvan» [*El don de la perseverancia*: 14, 35].

Lo cierto es que destino y felicidad humana quedaron íntimamente vinculados en el pensamiento del santo, sin perjuicio de que para alcanzar la bienaventuranza se requiriese el doble concurso de la voluntad humana y del auxilio divino. La experiencia cristiana de la salvación se sitúa entre dos momentos: un primer momento que parte del amor del mismo Dios, en forma de *gracia*, anterior a toda actividad individual; y un segundo momento final, caracterizado por la *gracia santificante*, de redención por el amor divino. La libertad y el mérito humano se situarían entre ambos momentos, de modo que el comienzo y el fin de todo proceso de salvación estaría en Dios.

En este contexto Cristo se identifica con la verdad, actuando como modelo y punto de partida de la emoción amorosa, encarnada de ese modo en una persona: la persona de Dios. Así mismo, el amor que derrama Dios sobre sus criaturas y que es condición imprescindible para comenzar a amarle, es también un amor de Dios por todas sus criaturas. De ahí que tras su recepción por la persona humana, el amor de Dios se concrete también en un amor al prójimo en cuanto amado por Dios. Si Dios ama a todas sus criaturas y la persona humana recibe el amor de Dios, la persona humana se hace depositaria también del amor de Dios por todas sus criaturas.

25 5. BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN, SAN, *Obras completas*, 41 vol., BAC, Madrid, 1946. En especial *Contra academicos*, *De libero arbitrio*, *Confesiones*, *De Trinitate*, *De civitate Dei*.

ALESANCO REINARES, T., *Filosofía de San Agustín*, Augustinus, Madrid, 2004.

30 ALVAREZ TURIENZO, S., *Regio media salutis: Imagen del hombre y su puesto en la Creación*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1988.

ARENDRT, H., *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, Madrid, 2001.

FERRER SANTOS, U., *Filosofía Moral*, Publicaciones Universidad de Murcia, 1997.

FORMENT, E., *El problema del "cogito" en san Agustín*, «AUGUSTINUS», 133-134 (1989), pp. 7-30.

35 PEGUEROLES, J., *San Agustín, un platonismo cristiano*, PPU, Barcelona, 1985.

RICOEUR, P., *Tiempo y narración*, t. I, Madrid, Cristiandad, 1987.

SCHELER, M., *Amor y conocimiento*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1960.

SCIACCA, M. F., *San Agustín*, Barcelona, Luis Miracle, 1955.

40 VILLALOBOS, J., *Ser y verdad en San Agustín de Hipona*, Publicaciones Universidad de Sevilla, 1987.

VOCES RELACIONADAS

Cicerón, Descartes, Malebranche, Pascal, Plotino, Scheler, Tomás de Aquino, Inmortalidad, Libertad