

El amor y la virtud como claves antropológicas para el logro de la felicidad en San Agustín

Love and Virtue as Anthropological Keys to Achieve Happiness in Saint Augustine

JOSEFA ROJO

Catedrática de filosofía (antropología)
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla
josefinadeldulcenombre.rojo@upaep.mx

RESUMEN

El propósito de este artículo es hacer ver que en la antropología de San Agustín –que puede calificarse de moral– existen dos claves fundamentales para el logro de la felicidad: el amor y virtud. No es suficiente para alcanzarla el conocimiento de la verdad, sino que hay que dirigirse hacia la verdad. Lo que mueve a hacerlo es el amor. Pero como el hombre es libre, puede no amar lo mejor. De ahí la necesidad de la virtud, que encauza al hombre a poner orden en el amor. Sólo amando lo que se debe amar, el hombre puede ser feliz. En este sentido, el amor y la virtud son claves antropológicas para el logro de la felicidad.

Palabras clave: antropología, felicidad, virtud, amor, San Agustín

ABSTRACT

The purpose of this article is to emphasize the fact that in Saint Augustine's Anthropology –that is mostly a moral one– there are two important clues in the pursuit of happiness: love and virtue. In this task, it is not enough the knowledge of the truth, but to go for it. The profound reason why men move towards it is love. However, men are free they may not love what is their best accordingly to truth. That's why they need virtue, which guides them to put order in their own love. Only loving what is ought to be loved men can be happy. In this sense, love and virtue are anthropological keys to achieve happiness.

Keywords: anthropology, happiness, virtue, love, Saint Augustin

Introducción

La filosofía de Agustín de Hipona gira constantemente sobre los mismos puntos cruciales, ora abordándolos desde un aspecto, ora desde otro. Esto hace que su doctrina sea, por así decirlo, circular, y que cada uno de sus temas incluya –de alguna manera– todos los demás. Esta misma circularidad hace que su doctrina pueda ser expuesta de muchas maneras diversas e incluso permite que el desarrollo de un mismo tema tenga muchos puntos de partida.

Su antropología, que puede calificarse de moral, también se ha abordado desde ángulos distintos, que en realidad son complementarios. Algunos autores parten del amor, otros más de la *memoria Dei*, y algunos otros de la misma ley.¹ Aquí se abordará en primer lugar la felicidad, en segundo lugar el amor y, finalmente, se tratará de la virtud (que no puede desligarse de la polémica con los pelagianos). Para ello, se han escogido principalmente algunos textos de aquellos escritos que parecen claves en el tratamiento de estos temas: *De beata vita*, *De ordine*, *De libero arbitrio*, *De moribus Ecclesiae Catholicae* y el *De Civitate Dei*.

1. La felicidad

San Agustín enseñó que la felicidad nace de la verdad, pero no hay que olvidar que la voluntad juega un papel muy importante en la consecución de la verdad total.² En efecto, la aspiración a la sabiduría no es para el Hiponense, como dice Ruiz Retegui, “un problema que comprometa sólo a la inteligencia aislada, sino que afecta a la inteligencia unida al amor, que es la expresión más honda de la vida humana”.³

La verdad necesaria para la felicidad es Dios. Él es mi destino: “*noverim Te, noverim me*”.⁴ El fin del conocimiento es saber qué debo hacer, cómo puedo vivir conforme a mi conocimiento de Dios y a mi naturaleza.⁵ De ahí que el verdadero filósofo es aquél que ama a Dios, porque ama y posee su verdadero fin. Esta dependencia radical del hombre es un tema constante en el pensamiento agustiniano y reaparece una y otra vez en su obra.

¹ Cf. MORÁN, C., “Personalismo moral en San Agustín”, en *Estudio Agustiniano*, núm. 12, 1977, pp. 393-418; ÁLVAREZ TURIEÑO, S., “Exploración en torno a la doctrina del hombre y al humanismo agustinianos”, en *La Ciudad de Dios*, núm. 186, 1973, p. 194; ROLAND-GOSSELIN, B., *La morale de Saint Augustin*, Paris: Marcel Rivière, 1925.

² Cf. CLARK, M. T., “¿Fue San Agustín voluntarista?”, en *Augustinus*, núm. 31, 1986, p. 36. Hacerse uno con la Verdad supone, en efecto, un gran esfuerzo de la voluntad.

³ Cf. RUIZ RETEGUI, A., *La noción de libertad en San Agustín*, Paris: Marcel Rivière, 1925.

⁴ Soliloquia, 2, 1, 1.

⁵ Cf. PEGUEROLES, J., *El pensamiento filosófico de San Agustín*, Barcelona: Labor, 1972, p. 84.

1.1. *El deseo de la felicidad*

La psicología misma confirma el hecho de que el alma sólo se sacia con aquello que mayormente conviene a su naturaleza.⁶ Agustín explica este tema en el pequeño opúsculo titulado *De beata vita*:

—Todos queremos ser felices, ¿no?

Estas palabras fueron acogidas con unánimes aplausos.

—¿Y será feliz el que posee todo cuanto quiere?

Entonces la madre respondió:

—Si desea bienes y los tiene, sí; pero si desea males, aunque los alcance, es un desgraciado.⁷

El deseo de felicidad no se satisface con el sólo poseer, sino que, además, debemos aprender *qué* tenemos que amar, *cuáles* son los objetos más valiosos que nos deben interesar. Desear poseer lo que no conviene es una profunda desventura. Es peor conseguir lo que no conviene que no conseguir lo que se desea, “porque mayores males acarrea la perversidad de la voluntad que bienes la fortuna”⁸. Para entender esto mejor, se puede hacer una equiparación con un niño al que se le antoje coger el fuego. Aunque tenga éxito, no será feliz, porque —haciendo lo que quiere, lo único que tiene es dolor—⁹ No es feliz al que le falta lo que quiere, pero tampoco lo es el que tiene lo que quiere: debe quererse, además, lo que no está sujeto a los vaivenes de este mundo: algo que sea permanente y seguro¹⁰. Al inicio del diálogo se había establecido que es evidente que los constitutivos del hombre son el alma y el cuerpo, y así como apetecemos alimentos para el cuerpo, también los apetecemos para el alma.¹¹

Para mostrarnos cómo Dios es el alimento del alma, Agustín empieza por excluir los bienes inferiores. Obviamente, este alimento no es lo material, ya que hay algunos que sufren necesidades corporales, y, sin embargo, sus acciones están de tal manera moderadas por la virtud, que esas carencias no les hacen desgraciados, y, por consiguiente, son felices. Esto es tan verídico, que se puede no sufrir ninguna carencia

⁶ Para una mayor profundización sobre este tema, véase BOUCHER, I., *Saint Augustin et le désir di Dieu*, Paris: Études Augustiniennes, 1982.

⁷ *De beata vita*, 2, 9.

⁸ *De beata vita*, 2, 9.

⁹ “Happiness is not simply a matter of having what one wants; it is also —and perhaps more critically— a matter of wanting and having what will genuinely afford happiness to human beings. Some things will not: a child may want to hold fire in his hands, but if he succeeds, he will not be happy. Having what he wants will bring only pain and wretchedness”. BABCOCK, W.S., *Cupiditas and Caritas: the early Augustine on love and human fulfillment*, en BABCOCK W.S., *The Ethics of St. Augustine*, Atlanta: Scholars Press, p. 39.

¹⁰ Cf. *De beata vita*, 2, 10-11.

¹¹ Cf. *De beata vita*, 2, 7-8.

material y ser infeliz. Tal es el caso de aquel Orata del que hablara Cicerón, que era lo suficientemente inteligente como para darse cuenta de que siendo rico en bienes materiales, sabía que eran pasajeros, y sufría por ello.

En este sentido, las almas de los hombres cultos son más ricas que las de los ignorantes, que están como famélicas y llenas de vicios, aun poseyendo abundancia de cosas materiales.¹² Así lo menciona Mónica en el diálogo: “le llamaríamos, pues, indigente si le faltase plata o dinero; y carece de sabiduría, ¿y no le tenemos por tal?”¹³ Lo que conviene al hombre que verdaderamente sabe es querer lo eterno, lo inmaterial, ya que así conoce lo que perdura. Las verdades inmateriales satisfacen al alma porque son permanentes y eternas. La verdad es ser y el hombre tiene hambre de ser.¹⁴ Alcanzar este bien responde a su inquietud más radical. De ahí que estemos buscando y no alcancemos la fuente misma. Debemos confesar que no poseemos nuestra plenitud.

Solamente alcanzamos la felicidad cuando poseemos a Dios, que es eterno y siempre permanente. Si buscáramos nuestras propias inclinaciones en lugar de la verdad, estaríamos perdidos y seríamos unos miserables, como bien señalaba Mónica. En efecto, cuando evaluamos como bueno lo que en realidad es malo, abandonamos los parámetros estables para el bien (en Dios) y los sustituimos por parámetros mudables. Juzgar con base en parámetros mudables amenaza nuestra felicidad con la inestabilidad. El bien puede cambiar tanto como nuestro parámetro de evaluación, dejando nuestros deseos en un estado de confusión. Y el objeto de nuestros deseos, o lo que temporalmente juzgamos como bueno, se nos puede arrebatar sin nuestro consentimiento. Agustín sostiene que un ideal de felicidad tan vulnerable difícilmente merece ese nombre.¹⁵ Un hombre feliz será, pues, el que no padece necesidad –en estricto sentido– del alma, ya que si no tiene necesidad, no es desgraciado, y si no es desgraciado, entonces es feliz.¹⁶

1.2. El objeto de la felicidad

La demostración de Dios como objeto cuya posesión hará feliz al hombre no se agota en la psicología. En efecto, al deseo psicológico se corresponde –en el pensamiento agustiniano– un finalismo ontológico. Indudablemente, para comprender con profun-

¹² Cf. *De beata vita*, 2, 7-8.

¹³ *De beata vita*, 2, 11.

¹⁴ Cfr. MOLINA, M.A., “Felicidad y sabiduría: Agustín en noviembre del 386”, en *Augustinus*, núm. XVIII, 1973, p. 358.

¹⁵ Cf. WETZEL, J., *Augustine and the Limits of Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 46.

¹⁶ Cf. *De beata vita*, 4, 23.

didad este punto –así como todos los demás– hay que llegar hasta su fundamentación metafísica¹⁷.

De acuerdo con Agustín, todas las criaturas están ordenadas a un fin. Su concepción del mundo como jerarquía armónica le permite establecer que cada naturaleza, según su grado de ser, tiene un fin o bien proporcionado en la escala de los fines o bienes.¹⁸ De hecho, Dios es representado por Agustín –siguiendo a los platónicos– no sólo como felicidad duradera, sino como orden viviente.¹⁹

El hombre también, situado en este orden universal, busca su propio fin, y lo hace de una manera muy distinta a la del universo restante.²⁰ Según él, la persona humana tiene capacidad para reconocer que la ley a la que debe someterse está por encima de sus tendencias, y, lo que es más, está más allá de su propio pensamiento.²¹ El sometimiento a la ley –que para el hombre es la norma absoluta de moralidad– ennoblece su personalidad,²² ya que el hombre ha sido puesto en la naturaleza para conformar lo real según la ley de Dios.²³ Efectivamente, este fin supremo debe ser acogido en la conciencia del hombre, “debe producir en ella un valor y una nobleza moral”.²⁴

Que el fin del hombre sea Dios es algo que no debemos ignorar, aunque existan personas que lo hacen. En efecto:

¹⁷ Muchos de los errores que ha habido en la interpretación del pensamiento agustiniano se cometen por no tomar en cuenta su fundamento metafísico. Cf. MORÁN, C., “Personalismo moral en San Agustín”, p. 406.

¹⁸ Cf. PEGUEROLES, J., *San Agustín. Un platonismo cristiano*. Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias 1985, p. 221.

¹⁹ Cf. *De Civitate Dei*, 8, 5.

²⁰ Aunque aquí se tratan algunas claves de la antropología agustiniana, se ha dejado de lado la cuestión de la naturaleza misma del ser humano, porque lo que aquí se expone responde a nuestros intereses en este artículo. Sin embargo, se sabe que este tema es uno de los más controvertidos, tanto de la filosofía agustiniana, como de la filosofía en general. A este respecto, Sánchez de la Torre comenta: “se advierte en el pensamiento agustiniano, sin embargo, que no constituye tanto un esquema teológico, como un nivel filosófico (entendido en el vulgar sentido de intento de comprender los primeros principios y radicales causas de una realidad) donde los supuestos teológicos juegan el papel de factores axiomáticos del proceso intelectual. La dificultad de la empresa agustiniana fuerza a ciertos titubeos, incluso al enunciar definiciones que proyectarán ambigüedades en quienes posteriormente necesiten su doctrina con objetivos científicos y filosóficos. Así sucede con su noción acerca de la naturaleza humana, de necesario empleo y de indefinible proyección. Este ejemplo caracteriza la indefinición de los más difíciles temas del pensamiento occidental desarrollado desde helenismo. ARTHUR LOVEJOY (*Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*, New York, 1965, p. 12), se refiere precisamente al término naturaleza afirmando que es probablemente el más ambiguo de todo el vocabulario europeo” (“Las virtudes cívicas en el pensamiento de San Agustín de Hipona”; en *Revista Agustiniana*, núm. 105, 1993, p. 839). Véase también: HISCOE, D.W., “Concepto equívoco de naturaleza en San Agustín”, en *Augustinus*, núms. 119-120, 1985, pp. 295-314.

²¹ Cf. *De beata vita*, 2, 10.

²² Cf. *Epistola* 140, 4; y *De beata vita*, 2, 11.

²³ Cf. MAUSBACH, J., *Die Ethik des Heiligen Augustinus*, Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung, 1909, p. 156.

²⁴ Cf. MAUSBACH, J., *Die Ethik des Heiligen Augustinus*, p. 157. Sin embargo, este valor moral del hombre, aunque sea el bien más alto y el más noble de todos los bienes creados, porque es el bien supremo para el hombre, no es el hombre mismo. Ésta es la diferencia entre el planteamiento de la virtud moral agustiniana y la estoica.

el Dios agustiniano aparece con un carácter distintivo de Dios que se hace conocer con suficiente evidencia para que el universo no pueda ignorarlo; aún más, se deja conocer lo suficiente para que el hombre desee poseerlo cada vez más y se empeñe en buscarlo [...]. Es posible que de hecho algunos hombres ignoren a Dios, pero es por su propia culpa.²⁵

2. El amor

Correspondiéndose con el orden ontológico, encontramos en Agustín un amor en el hombre que se denomina amor ontológico o natural,²⁶ por el que el hombre tiende a Dios como a su fin, como al bien que le hará feliz. El deseo psicológico que el hombre experimenta en su naturaleza no hace sino expresar este finalismo ontológico. El hombre tiende a Dios porque Dios es su fin y no al revés.²⁷

Hemos visto el orden antropológico, en el que el hombre puede aceptar o no la ley que se le presenta. También en este plano existe –obviamente– un amor que se corresponde con ese orden, que es el de su propio querer libre. Ahora bien, existe una diferencia fundamental entre el ámbito ontológico y el ámbito de las acciones voluntarias, en las que no se trata de padecer la ley, sino de quererla y colaborar con su cumplimiento.²⁸ En consecuencia, todo depende de la decisión que el hombre tome para hacer reinar en sí mismo este orden que él ve impuesto por Dios en la naturaleza.²⁹

¿Cuál es la fuerza de la que dependen las decisiones humanas? Para Agustín, no es otra que la voluntad. El papel que esta facultad ejerce es capital, porque de ella dependen no solamente todas las determinaciones y decisiones que tomamos en el orden práctico, sino también todas las operaciones de nuestras facultades cognoscitivas en el orden teórico. Por eso, para Agustín, cada hombre puede ser definido según el estado de su voluntad, hasta el punto de que una voluntad dividida contra sí misma es un hombre dividido contra sí mismo, de tal manera que su carne apetece contra el espíritu, y el espíritu contra la carne.³⁰

²⁵ GILSON, E., *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Genova: Marietti, 1989, p. 23; la traducción es mía.

²⁶ El amor en San Agustín no se restringe –obviamente– al amor humano, sino que para él existe, además, el amor de Dios como origen del mundo (por eso el hombre –hecho a semejanza de Dios– imita en su propio amor, el amor mismo de Dios); el amor también es la fuerza motriz de la historia y de la vida, y del destino de los seres. Para un mayor conocimiento sobre estos aspectos, véase: ARENDT, H., *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2001; BABCOCK, W.S., *Cupiditas and Caritas: the Early Augustine on Love and Human Fulfillment*, en BABCOCK, W.S., *The Ethics of St. Augustine...*, pp. 39-66; y CUESTA, S., “La concepción agustiniana del mundo a través del amor”, en *Augustinus Magister*, núm. I, 1954, pp. 347-356.

²⁷ Cf. PEGUEROLES, J., *San Agustín. Un platonismo cristiano...*, p. 224.

²⁸ Cf. *Epistola*, 140, 2, 4.

²⁹ Cf. *De ordine*, 2, 19, 51.

³⁰ Cf. *Confessiones*, 8, 5, 11.

Cada movimiento del alma tiende, ya sea hacia un bien que hay que conseguir o conservar, ya sea a alejarse de un mal a evitar,³¹ pero el movimiento libre del alma para adquirir o conservar cualquier cosa es la voluntad misma. Todas las operaciones del alma están bajo la dependencia de nuestras determinaciones voluntarias, por eso es verdadero afirmar que la voluntad es el hombre mismo³². Ahora bien, ¿cuál es el principio de esta voluntad? El Hiponense responde: el amor, precisamente el amor personal, que también podemos llamar libre, por contraposición al amor natural.³³

Para explicar estos conceptos, el Hiponense acude a una analogía conocida como la “metáfora del *pondus*”.³⁴ Para realizar la analogía, Agustín adapta algunos aspectos de la teoría física de Aristóteles. De acuerdo con él, cada uno de los elementos que componen el universo posee un movimiento natural o dinamismo, que les impele a buscar un determinado lugar, en el que descansan y, por decirlo así, encuentran su equilibrio.³⁵ La diferencia entre los elementos puede ser explicada en términos de su tendencia natural a ocupar diferentes sitios.

San Agustín concibe de modo análogo al hombre y su voluntad. En cada alma, como en cada cuerpo, hay un peso que la transporta incesantemente y la mueve de continuo a la búsqueda del lugar natural, al propio lugar. Este *pondus* en el hombre no es otra cosa que el amor: “*pondus meus, amor meus*”.³⁶ La aplicación de los principios físicos de los cuerpos al alma misma del hombre podría dar pie a una interpretación errónea del pensamiento agustiniano, en el sentido de que si el movimiento de la voluntad responde a una inclinación natural, ese movimiento no sería libre.³⁷ Pero para Agustín el movimiento de las cosas materiales (una piedra, por ejemplo) está predeterminado por la naturaleza. Sin embargo, recordemos: “El del alma es

³¹ Cf. *De Civitate Dei*, 16, 6.

³² Es sabido que, a causa del destacado papel que tiene la voluntad en la filosofía agustiniana, algunos han calificado a Agustín de voluntarista. Sobre esta polémica, puede consultarse: CLARK, M.T., ¿Fue S. Agustín un voluntarista?, en *Augustinus*, núm. 31, 1986, pp. 33-39.

³³ Cf. PEGUEROLES, J., *San Agustín. Un platonismo cristiano...*, pp. 226-227.

³⁴ También existen numerosas interpretaciones; para ampliar esta exposición, puede recurrirse –además de la bibliografía señalada– a: MAGNAVACCA, S., “Antecedentes e innovación agustiniana en la noción de *pondus*”, en *Patristica et Medievalia*, núm. 6, 1985, pp. 3-18.

³⁵ “El cuerpo, por su peso, tiende a su lugar. El peso no sólo impulsa hacia abajo, sino al lugar de cada cosa. El fuego tira hacia arriba, la piedra hacia abajo. Cada uno es movido por su peso y tiende a su lugar. El aceite, echado debajo del agua, se coloca sobre ella; el agua derramada encima del aceite se sumerge bajo el aceite; ambos obran conforme a sus pesos, y cada cual tiende a su lugar”. *Confessiones*, 13, 9.

³⁶ *Confessiones*, 13, 9, 10.

³⁷ Cf. TORCHIA, J., “*Pondus meum amor meus: the Weight Metaphor in St. Augustine’s Early Philosophy*”, en *Augustinian studies*, núm. 21, 1990, p. 167.

voluntario".³⁸ Quien no ama libremente el fin al que está ordenado está en contradicción consigo mismo y no alcanza la paz debida.³⁹

Ahora bien, si el amor es el motor íntimo de la voluntad, y si la voluntad caracteriza al hombre, se puede afirmar que el hombre está esencialmente movido por su propio amor. El amor, siendo una tendencia natural hacia cierto bien, buscará siempre el propio fin en la medida en la que todavía no lo haya conseguido. Por eso el amor del hombre jamás se aquietta: produce siempre cualquier cosa, ya sea buena o mala: crímenes, adulterios, homicidios, lujuria; es el amor el que causa todo aquello, como también los actos de caridad o de heroísmo; tanto en el bien como en el mal, su fecundidad no se agota nunca.⁴⁰

De lo anterior se sigue que el hombre siempre ama y no es posible que no lo haga. Por eso, el problema moral no está en saber si es bueno que el hombre ame, sino en saber *qué* es lo que el hombre ama. Si su amor es bueno, también su voluntad lo será; si su amor es malo, también lo será su voluntad. Además, del hecho de que la cualidad del amor determine la cualidad de la voluntad, y de que la voluntad determine el acto, se sigue que según sea el amor, así será el acto. Por eso es un error pensar que haya pasiones buenas o malas en sí mismas, independientemente de la tensión que las anima.⁴¹ Todos los hombres, buenos o malos, experimentan las pasiones, pero los buenos tienen pasiones buenas y los malos, malas. Hay, por tanto, pasiones justas y buenas, todo depende del amor que las inspira. Como consecuencia, la malicia del acto no depende nunca jamás de lo que el objeto tiene de bueno, sino de la perversión de nuestro amor por tal bien; el desvío no está en amar el bien, sino en violentar el orden, no amando lo mejor.

La caridad está así al inicio de toda vida moral, y para San Agustín la caridad es "el amor con que se ama aquello que debe ser amado".⁴² Él mismo emplea la palabra *caritas*, tanto para designar el amor personal a Dios, como para indicar el simple amor a la justicia, es decir, nuestra perfección moral. "La caridad principiante es la justicia principiante, la caridad creciente es la justicia creciente, y la caridad grande es la justicia grande, la caridad perfecta es la perfecta justicia".⁴³ Dios participa a los seres sus perfecciones, y lo que es conveniente en cada caso es lo que se elige orde-

³⁸ *De libero arbitrio*, 3, 1, 2.

³⁹ "Las cosas menos ordenadas se hallan inquietas: ordenanse y descansan". *Sermo*, 152, 5.

⁴⁰ La proximidad tan estrecha que existe entre el amor y la voluntad se explica por el hecho de que para San Agustín el amor no es sino una voluntad intensa. Cf. GILSON, E., *Introduzione allo studio di Sant'Agostino...*, p. 155, nota al pie)

⁴¹ Cf. GILSON, E., *Introduzione allo studio di Sant'Agostino...*, p. 158.

⁴² *Epistola*, 167, 4, 15.

⁴³ *De natura et gratia*, 70, 84. Confrontar también *Epistola*, 114, 6. Sobre la justicia como realización plena de la caridad, véase PASQUATO, O., "Idee ispiratrici agostiniane in un manoscritto inedito de H.I. Marrou: 'preparation à la theologie de l'histoire'", en *Studia Ephemeridis Augustinianum*, núm. 26, 1987, pp. 381-404.

nadamente: esto es, se usa de lo que es un bien intermedio, y se goza de lo que es un fin en sí mismo.⁴⁴ Y, en este sentido, “se ama lo que debe ser amado”.⁴⁵

De ahí que –para el Obispo de Hipona– aquello que debe dominar o abarcar en su totalidad el sentido del querer y del obrar humanos es Dios,⁴⁶ por eso el hombre sólo puede procurarse bienes intermedios lícitos en la medida en que están ordenados y son buscados como lo que son, y por la misma razón no pueden ser buscados por sí mismos sin cometer una falta moral. Por lo tanto, la caridad y la consecución de nuestra vida moral no son dos cosas diferentes y la posesión de Dios en el amor es posible para el hombre ya en la vida presente, aunque esa posesión sea para el Obispo de Hipona imperfecta, pues sólo es perfecta la vida de la gracia.

De este apartado podemos concluir que el amor a Dios que encierra la vida de la gracia no sólo no suprime los preceptos de la vida moral, que mandan que adecue- mos nuestro comportamiento a lo que es justo en cada caso, sino que tampoco anula la necesidad de las virtudes, ya que ellas son precisamente ese mandato realizado de manera constante en nuestra vida. Efectivamente, la caridad lleva a la adquisición de todas las virtudes, no las elimina. Es más, como veremos enseguida, las virtudes, son la mejor prueba de nuestro amor a Dios.⁴⁷

3. La virtud

Se ha escogido la *Ciudad de Dios* para analizar este tema porque es aquí donde Agustín esgrime su más madura noción de virtud y aun resume en ella todas las virtudes cardinales. La *Ciudad de Dios* es una obra ocasional, pero largamente meditada y rigurosamente programada de inicio a fin. En el desorden general que se

⁴⁴ *De doctrina christiana*, 1, 3, 3. Para ampliar este punto, véase: O’CONNOR, W.R., “The uti/frui distinction in Augustine’s ethics”, en *Augustinian Studies*, núm. 14, 1983, pp. 45-62; también puede verse BOURKE, V.J., *Wisdom from St. Augustine*, Houston: University of St. Thomas, Center for Thomistic Studies, 1984.

⁴⁵ Así también lo señala Roland-Gosselin: “We have now a clearer grasp of what Augustine meant by the love of God, which has nothing in common with a vague sentiment of the divine, or a more or less sensuous sympathy with nature and humanity that springs rather from instinct than right reason. In his thought, God is the first Truth, first Justice, Beauty and Goodness. Now what are truth, justice, beauty, and goodness, but different expressions of measure, proportion, and order? The best way, then, to represent God is to look on Him as Absolute Order –hence Augustine’s definition of virtue as the order of love. Our conscience tells us the order of love: God, the soul, the body. The love of God consists in submission of our senses to reason, and our reason to God; this law is bound to establish in ourselves, in society, and wherever our will has power to act. The universal command to render to everyone what is his due has no other meaning, for God is worth more than the soul, and the soul is worth more than the body”. St. Augustine’s system of morals, en DARCY, M.C. y otros, *A monument to Saint Augustine (Essays on some aspects of his thought written in commemoration of his 15th)*, London: Centenary, Sheed and Ward, 1930, p. 238.

⁴⁶ Cf. *De Trinitate*, 8, 10, 14.

⁴⁷ “La pratique des vertus est la meilleure preuve de notre amour pour Dieu”. WANG, J., *Saint Augustin et les vertus des païens*, Paris: Beauchesne, 1938, p. 62.

siguió a la entrada de Alarico en Roma, Agustín intervino animando, explicando, consolando y polemizando. Respondió a las acusaciones que se pronunciaban en los discursos de los paganos y propuso la visión cristiana de los sucesos humanos. Pretendía que no se calumniara a Cristo, fuese cual fuese el estado de esa ruina.⁴⁸

La obra está, pues, dirigida a los paganos y a los cristianos: a unos y a otros con un doble fin. A los paganos quería demostrarles que sus acusaciones contra el cristianismo no tenían fundamento y eran injustas; quería explicarles que el propio cristianismo –tan repudiado por ellos– puede dar y da de hecho una solución a los muchos problemas que ellos, los paganos, no saben resolver, o resuelven mal. A los cristianos, a su vez, quiere ofrecerles las armas necesarias para combatir válidamente, sin justificaciones y peligrosos desánimos, contra los renovados ataques de los paganos, y les quiere ofrecer, además, la alegría de contemplar desde arriba el plan divino de la salvación de la historia humana, que se desarrolla, para ellos, entre las persecuciones del mundo y las consolaciones de Dios, pero que desembocará ciertamente en la victoria última y en la paz perfecta.⁴⁹

Los paganos no parecen haber respondido al escrito agustiniano. Hubo tentativas de reacción, pero debieron quedarse sin efecto. Agustín dice que algunos estaban preparando la respuesta a los primeros tres libros, pero en realidad no se sabe si la hubo o no.

Por otro lado, los 22 libros del *De Civitate Dei* no se publicaron todos juntos y no es fácil establecer en qué fecha se fueron escribiendo. Parece que los tres primeros se compusieron en el año 413 y fueron publicados inmediatamente, tal vez para poder dar una respuesta a las acusaciones más divulgadas de los paganos; y los últimos libros fueron escritos a finales del 426 o un poco después.

Los temas principales que se estudian en este escrito son:⁵⁰ Dios como creador de la naturaleza y dador de la gracia; el abuso de la libertad de parte de los ángeles rebeldes y del hombre mismo; los dos amores, el de sí mismo y el de Dios, que constituyen las dos ciudades; la providencia divina, que guía la historia y la ilumina con la mediación de Cristo, y la fundación de la Iglesia y el don de la gracia; la separación final, exterior y definitiva, de las dos ciudades, de los justos, que alcanzan la felicidad plena, y la de los inicuos.⁵¹

⁴⁸ Cf. TRAPÈ, A., RUSSEL, R., y COTTA, S., *Introducción al de Civitate Dei, Obras Completas*, Città Nuova Editrice, Italia, 1970, p. IX.

⁴⁹ Cf. TRAPÈ, A., RUSSEL, R., y COTTA, S., *Introducción...*, p. XII.

⁵⁰ La bibliografía sobre el *De Civitate Dei* es muy amplia. Los diversos aspectos desde los que se ha analizado esta monumental obra constituyen prácticamente otra obra de la misma magnitud, o más. Para un estudio más amplio, ver los diversos escritos que se irán citando a lo largo de este epígrafe.

⁵¹ Cf. TRAPÈ, A., RUSSEL, R., y COTTA, S., *Introducción...*, p. XIV.

Aquí se expondrán solamente aquellos puntos relacionados con el tema de la virtud que se encuentran en el *De Civitate Dei*, ligándolos en algunas ocasiones con obras anteriores, cuando la continuidad del pensamiento de San Agustín lo requiera. Aunque ciertamente estos aspectos parecen recorrer de una u otra manera por entero el *De Civitate Dei*, están principalmente localizados en los libros XI, XV y XIX.

La exposición que hace Agustín de la virtud en *De Civitate Dei* es importante porque reúne –en síntesis madura– los elementos que componen la virtud. Hay en otras obras una relación del orden, del amor y de la ley con la virtud (*De ordine*, *De libero arbitrio* y *De moribus Ecclesiae Catholicae*), pero parece que sólo en esta obra se reúnen definitivamente estos elementos para alcanzar su plenitud en la filosofía antropológica y moral agustinianas.

No puede ignorarse que el tema de la virtud es –al mismo tiempo– uno de los aspectos más polémicos de esta obra. Efectivamente, *De Civitate Dei* pone de manifiesto también el rechazo de Agustín –a veces expresado de manera dura y radical– de la virtud pagana. Como esta cuestión es complicada, se intentará salvar los escollos haciendo ver, para empezar, la relación que existe entre el orden y la rectitud de intención. Posteriormente, se tratará de la virtud como *ordo amoris* y, finalmente, se analizará específicamente la virtud en los paganos, teniendo en cuenta, según los casos, la continuidad que es posible descubrir entre el pensamiento del joven Agustín y el *De Civitate Dei*,⁵² ya que dicha continuidad devela con más claridad los supuestos filosóficos de la postura teológica agustiniana tardía.

a. El orden y la rectitud de intención

“Orden es la disposición que asigna a las cosas diferentes y a las iguales el lugar que les corresponde”. Ésta es la definición que se nos presenta en el *De Civitate Dei*.⁵³ El Obispo de Hipona continúa en esta obra el sondeo en el interior de las cosas por buscar ese algo divino que lleva a Dios ya emprendido en obras anteriores.

En efecto, en el *De Ordine* se definía la ley como aquella “por la cual es justo que todas las cosas estén perfectamente ordenadas”,⁵⁴ por lo que aquí encontramos una noción no sólo acorde con esos primeros escritos, sino más completa, más explicativa de sus contenidos. En ambos casos, la noción de orden implica un universo jerárqui-

⁵² Existen varios estudios que hacen ver esta continuidad. El libro de Wetzel citado más arriba es especialmente interesante porque se basa en la influencia que Agustín recibió del pensamiento estoico, del que –según este autor– se deriva la concepción agustiniana de virtud como autodeterminación. Con ello, Wetzel pretende refutar el punto de vista que supone una solución de continuidad en el pensamiento de San Agustín.

⁵³ 19, 13, 1.

⁵⁴ 1, 6, 45.

camente constituido, en el que los seres “que tienen algo de ser” (en contraposición a Dios, que es “el Ser”) son inferiores a los vivientes, como los que tienen fuerza generativa o apetitiva a los que carecen de esa virtualidad. Y entre los vivientes, son superiores los que sienten a los que no, como es el caso de los animales, en contraposición a los árboles. Y entre los seres sensibles, son superiores los que tienen inteligencia a los que carecen de ella, como los hombres son superiores a las bestias. Esta gradación –explica san Agustín– parte del orden de la naturaleza misma.⁵⁵

Entre todos estos, el hombre ocupa un puesto único, recapitulando algo de la perfección total del universo. Dios, dice Agustín, ha dado al hombre una naturaleza que participa de las piedras, de los árboles, de los animales y de la vida intelectual de los ángeles.⁵⁶ Por eso el orden moral o humano no tiene otro origen que el orden ontológico.⁵⁷ En el *De ordine*, así como en el *De moribus*, se dice que la ley eterna –que rige el cosmos– está transcrita en “el alma de los sabios”.⁵⁸ También en *De Civitate Dei* este orden es comunicado por Dios a la criatura inteligente.⁵⁹ Así puede afirmarse que aquí se recoge también la teoría de la iluminación y es llevada a su culmen, ya que, si preguntamos, ¿qué es lo que comunica Dios al hombre?, la respuesta es: que subordine los bienes externos al cuerpo, el cuerpo al alma, y dentro de la misma alma, que los sentidos se subordinen a la razón y, en fin, que la razón se subordine a Dios.

Por eso, al actuar, el hombre tiene la obligación de evaluar correctamente y escoger los bienes según su ordenación objetiva. San Agustín hace referencia a esa objetividad con una pregunta que tiene cierto toque de humor: “¿quién no prefiere tener

⁵⁵ *De Civitate Dei*, 11, 16.

⁵⁶ *De Civitate Dei*, 5, 11.

⁵⁷ Comentando un pasaje del *De Trinitate*, escrito en el año 400, Campelo dice que “esta vía universal de salvación –destino global del mundo– enclava a cada hombre en su propia misión de cada día, en la historia que va dejando cada hora. Por eso, a partir de la creación, no sólo se llega al origen del universo y al principio Fontal de cada ser, sino que se abre una historia para cada hombre, y en ella se aprecia un índice que señala a todos una meta y un destino. Únicamente dentro de este universalismo se comprenden las disonancias, que hacen resaltar más intensamente toda la melodía del conjunto armónico. La totalidad de lo existente, partiendo de la creación, unificada desde su origen, concurre a la unanimidad del todo en la dirección y en la intención, y todo es conducido a puerto seguro, aunque otra cosa aparezca; porque todo está concorde en el tiempo con la sabiduría eterna. “El ordo amoris eje de la Historia”, en *Estudio Agustiniiano*, núm. XI, 1976, p. 427.

⁵⁸ *De ordine*, 2, 8, 25.

⁵⁹ “Dios no habla de esta manera con el hombre por medio de alguna criatura corpórea [...]. Habla por la verdad misma, si hay alguno idóneo para oír con la mente, no con el cuerpo. Habla de este modo a aquella parte del hombre que en el hombre es más perfecta que las demás de que consta, y superior a la cual no hay más que Dios” (11, 2). Esta idea ya había sido expresada en *De libero arbitrio* (2, 6): “Porque si hay algún ser superior a la mente y a la razón, este ser no puede ser más que Dios”. Véase *De Civitate Dei*, 11, 10, 3: “el alma incorpórea es iluminada por la luz incorpórea de la sabiduría simple de Dios, como es iluminado el cuerpo del aire por la luz corporal. Y así como el aire se entenebrece despojado de esta luz (porque lo que se llama tinieblas en los lugares corporales no es más que el aire carente de luz), así el alma se oscurece privada de la luz de la sabiduría”.

en su casa pan a ratones, dinero a pulgas?”.⁶⁰ Así, el hombre cuenta con la razón que comprende lo que debe elegirse, pero también es libre y puede dejarse llevar por el ímpetu del placer.⁶¹ Efectivamente, “la razón busca qué aparece verdadero a la luz de la mente, y el placer, qué es muelle y delicioso para los sentidos del cuerpo”.⁶²

De lo expuesto, podemos concluir hasta aquí que, en continuidad con sus escritos anteriores, también en *De Civitate Dei* el orden es uno de los presupuestos agustinianos de la virtud moral. Dios ha creado el cosmos armoniosamente y, dentro del cosmos, también la conducta humana participa de ese orden. San Agustín no se cansa de repetir que la voluntad humana es la única tendencia natural capaz de desordenarse voluntariamente, y en ese sentido es la única capaz de generar el mal moral.⁶³ Para Agustín, así, ninguna naturaleza, absolutamente hablando, es un mal, sino que lo que llamamos mal no es más que la privación de un bien.⁶⁴ Esta concepción del mal designa tanto la ausencia de bien físico, natural –la muerte y otros peligros que acechan al hombre y a los animales–⁶⁵ como la ausencia de bien moral.

Por ejemplo, no es que la avaricia sea el vicio del oro, sino que el hombre, amando el oro desordenadamente, abandona por él la justicia, que debe ser incomparablemente preferida a ese metal; ni que la jactancia sea el vicio de la alabanza humana, sino del alma que ama desordenadamente ser alabada por los hombres, desdeñando el testimonio de la propia conciencia; ni la soberbia es el vicio del que detenta el poder, o del poder mismo, sino del alma que ama desordenadamente su poder, despreciando el poder más justo, etc.⁶⁶ Así las cosas, se puede decir que para Agustín no basta amar el bien, sino que hay que amarlo ordenadamente.

Esto ya lo había expresado el Agustín de los primeros tiempos. En efecto, en *De Beata vita* decía que no basta tener lo que queremos, sino querer lo que conviene. Ahora bien, en *De Civitate Dei* Agustín explicita aún más este modo de pensar: al analizar el desorden como origen del mal –e incluso en el rechazo que hace de la virtud pagana, como se verá más adelante–, presenta un elemento que enriquece notablemente el juicio moral: la *rectitud de intención*. En efecto, dice que “el querer recto”

⁶⁰ *De Civitate Dei*, 11, 16.

⁶¹ Esta es la experiencia del mismo Agustín, como cuenta en las *Confesiones*: “Tan hundido y ciego como estaba, no podía pensar en la luz de la virtud y de la hermosura, que por sí misma debe ser abrazada, y que no se ve con los ojos de la carne, sino con los del alma”. 6, 26, 16.

⁶² *De Civitate Dei*, 11, 16.

⁶³ “Este desfallecer se encamina no a cosas malas, sino mal, o sea, no a naturalezas malas, sino desordenadamente, porque se hace contra el orden de la naturaleza, de lo que es en grado sumo a lo que es menos”. *De Civitate Dei*, 12, 8.

⁶⁴ Cf. *De Civitate Dei*, 11, 22.

⁶⁵ Cf. *De Civitate Dei*, 11, 22.

⁶⁶ Cf. *De Civitate Dei*, 12, 8.

es el amor bueno, y el “querer perverso” el amor malo.⁶⁷ ¿Cuál es ese querer recto? Aquél que se hace por amor a Dios. Ya en *De moribus* afirmaba que lo que hace que la virtud sea tal es el fin, o sea, Dios.⁶⁸

También en el famoso y polémico texto sobre las virtudes de los paganos dice: “Las virtudes que cree tener, al mandar al cuerpo y a las pasiones para el logro y conservación de algo, si no las refiere a Dios, son más bien vicios que virtudes. Y es que, aunque algunos piensen que las virtudes son verdaderas y honestas cuando son referidas a sí mismas y puestas como fin propio, son hinchadas y soberbias”.⁶⁹ Con lo que queda claro que la rectitud de intención, la referencia a Dios, es imprescindible para la buena voluntad.⁷⁰

Detengámonos –con estas bases– en los ejemplos expresados, que parecen explicitar esta misma idea: ellos indican que, efectivamente, no es suficiente para hacer el bien la materialidad del acto, sino el motivo por el que ese acto se ejecuta; es decir, el poder en sí es bueno, pero como puede ser buscado por motivos torcidos, entonces se torna malo. Lo mismo sucede con el oro, que en sí mismo es bueno, pero que buscado por ambición se torna malo.⁷¹ La ratificación de que los motivos eran torcidos se encuentra en que, a la hora de escoger entre servir a los demás con el poder y usarlo en mi propio beneficio, escojo lo segundo, lo cual es un desorden manifiesto. Y de mi ambición al usar del oro se manifiesta que lo prefiero en lugar de preferir la justicia. Y no vale el oro lo que la justicia, ese es el desorden.⁷²

⁶⁷ Cf. *De Civitate Dei*, 14, 7, 2.

⁶⁸ “Y la prudencia, en fin, es el amor que sabe discernir lo que es útil para ir a Dios de lo que puede alejar de Él”. *De moribus...*, 1, 15, 25.

⁶⁹ *De Civitate Dei*, 19, 25.

⁷⁰ Scott Davis critica este punto de la ética agustiniana. Cf. “The Structure and Function of the Virtues in the Moral Theology of St. Augustine”, en *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI Centenario della Conversione*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1987, p. 10.

⁷¹ Así lo explica Morán en su libro *Personalismo moral en San Agustín*: “partiendo de la intencionalidad como elemento personal moral en plenitud, no podrá Agustín concebir el concepto de virtud separado del acto virtuoso [...]. Lo que definirá la rectitud de intención es el fin por el cual se realiza. Por consiguiente, podemos decir que no se dará acto de virtud, aunque vaya plenamente conforme con los principios objetivos, si la intención no sigue la línea del fin que persigue. No se diferenciarán los vicios de las virtudes por la rectitud objetiva de la actuación, sino por el fin, dirá expresamente San Agustín”. MORÁN, *Personalismo...*, p. 409.

⁷² Esto parece expresar –en el fondo– la doctrina agustiniana del *uti/frui*. En efecto, leemos que: “Propiamente hablando, el fruto es privativo del que goza, y el uso del que usa, y que, al parecer, existe esta diferencia entre ambos: que decimos gozar cuando el objeto nos deleita en sí mismo sin necesidad de referirlo a otra cosa, y usar, cuando buscamos un objeto por otro. De donde se sigue que de las cosas temporales debemos usar, no gozar, para merecer gozar de las eternas. No como los perversos, que quieren gozar del dinero y usar de Dios, porque no gastan el dinero por amor de Dios, sino que dan culto a Dios por causa del dinero”. *De Civitate Dei*, 11, 25.

Como se ve, Agustín da en el clavo: para actuar bien, no es suficiente la materialidad del acto.⁷³ Es necesario, sí, que en sí mismo ese bien sea el conveniente, pero también que los motivos por los que se persiga sean buenos. El criterio último de nuestro actuar no es no elegir el mal, pues no es posible elegir el mal, sino –entre los bienes– elegir el conveniente, y, además, elegirlo por motivos rectos. En síntesis, *la rectitud de intención es la que parte del orden y hace que volvamos a él.*

Por otro lado, lo anterior es perfectamente coherente con el pensamiento agustiniano sobre el propio orden. Cuando San Agustín afirma que la justicia es “amar lo que se debe” –y en eso manifestamos también que amamos a Dios– indica que el mismo querer con el que amamos debe ser ordenado, debe ser recto, conforme a la ley y al dictado de la naturaleza. Amar lo que se debe significa también conocer y amar ordenadamente la verdad de cada cosa y colocarla en su sitio, ya que si no conocemos lo que la cosa es, ¿cómo vamos a ponerla en su sitio?⁷⁴

Ahora bien, no por amar el orden natural el hombre permanece en el plano de lo inmanente. Lo trascendente no es necesariamente sobrenatural, aunque lo sobrenatural es necesariamente trascendente, y por eso parece que los errores que a veces se cometen en este campo pueden tener su origen precisamente en que se piense que a Dios, o le amamos sobrenaturalmente o no le amamos, lo que es un error, aunque, generalmente, ambas posibilidades vayan a la par. Si se afirmara que el hombre no es capaz de amar a Dios cuando ama la justicia, es que no se ha percibido que Dios es el origen del hombre y de toda verdad y justicia.

b. La virtud como ordo amoris

La ya clásica definición agustiniana de virtud del *De Civitate Dei* depende, a su vez, de esta noción de orden. Él la enuncia como sigue: “El amor, que hace que se ame bien lo que debe amarse, debe ser amado también con orden, y así existirá en nosotros la virtud, que trae consigo el vivir bien. Por eso me parece que la definición más breve y acertada de virtud es ésta: la virtud es orden en el amor”.⁷⁵

Para Agustín no basta amar para ser virtuosos, hay que amar rectamente. Es bien sabido que la interpretación sentimentalista del “ama y haz lo quieras” es una caricatura. Siempre hay que someter el amor a una regla preestablecida, si quiere

⁷³ Así lo expresaba ya anteriormente: “Comprenderá quien lo leyera qué fácil es simular la virtud y qué difícil poseerla con perfección”. *De moribus...*, 1, 1, 2.

⁷⁴ La verdad no solamente distingue el verdadero amor del deseo desordenado, sino que hace posible que ese amor se desarrolle, ya que: “nadie puede amar algo de lo que es absolutamente ignorante”. *De Trinitate*, 10, 1, 1.

⁷⁵ *De Civitate Dei*, 15, 22.

denominarse tal: no existe amor verdadero que no esté regido por el orden.⁷⁶ De ahí que: “quien ama a Dios no puede amarlo mal”, porque ¿cabe mejor ordenación que la que persigue el fin supremo?⁷⁷ El orden es la pauta y el fundamento de la conciencia recta.⁷⁸

El orden del amor que debe seguirse es explicado ampliamente en un tratado de los años 396-397, el *De doctrina christiana*:

[...] vive en justicia y santidad quien rectamente valoriza las cosas. Y hace tal quien tiene ordenado su amor, para que no ame lo que no ha de amarse, ni se abstenga de amar lo que debe amarse, ni ame más lo que ha de amarse menos, ni igual lo que ha de ser amado más o menos, ni más o menos lo que se ha de amar igual [...] a todo hombre, en cuanto hombre, se le debe amar por Dios; y a Dios por sí mismo, en cuanto hombre, se le debe amar por Dios; y como Dios debe ser amado más que cualquier hombre, más debe uno amar a Dios que a sí mismo. Aún más, debemos amar al hombre más que a nuestro propio cuerpo, porque todo se ha de amar por Dios y los hombres pueden gozar de Dios, cosa que no puede nuestro cuerpo, ya que el cuerpo recibe la vida del alma por la que gozamos de Dios.⁷⁹

Cuando “se ama otra cosa en su lugar”, el hombre se desordena.⁸⁰ De hecho el hombre tiene el poder de rechazar el dictado de la conciencia recta, como se vio, y en ese caso habría una ausencia, una carencia o mal, fruto del desorden. Con ello, el hombre se hace a sí mismo un miserable. Efectivamente, en continuidad con las ideas expresadas ya en el *De beata vita*, en *De Civitate Dei*, dice que “muchos, amando lo que no debe amarse, son miserables”.⁸¹

Por oposición, la guarda del *ordo amoris* dignifica al hombre. El papel de las virtudes consiste en corregir la desviación del desorden: “la verdadera virtud consiste [...] en hacer buen uso de los bienes y de los males y referirlo todo al fin último”.⁸² Y con ello, el hombre alcanza la felicidad hasta donde es posible en esta tierra. Efec-

⁷⁶ En el *Contra mendacium ad Consentium* se confirma esta idea, en el sentido de que nunca puede justificarse una acción desordenada –como la mentira– aunque sea dicha por amor (Cf. Capítulos 16-19). La razón más profunda de ello se encuentra en el *Enchiridion ad Laurentium* –escrito en el año 421– donde Agustín dice que la verdad es la misma vida del alma (Cf. 5, 17).

⁷⁷ Una idea similar ya había sido expresada por Agustín desde la recta razón en *De libero arbitrio*: “Nadie, efectivamente, usa mal ni de la prudencia, ni de la fortaleza, ni de la templanza, porque todas ellas, como la justicia, de la que tú has hecho mención, impera la recta razón, sin la cual no puede darse virtud alguna, y de la recta razón nadie puede usar mal”. 2, 18, 50

⁷⁸ Así también lo explica en una de sus cartas, escrita en el año 415: “Si no hubiese leyes, no tendría el hombre dónde mirarse con certidumbre, para ver dónde se aparta, a dónde tiende, por qué se congratula, qué es lo que puede”. *Epistola*, 167, 5.

⁷⁹ *Epistola*, 1, 27, 28.

⁸⁰ Para un interés mayor sobre el *ordo amoris* en su dimensión ascética, ver el excelente libro de R. BODEI, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Bologna: Il Mulino, 1991 (existe edición en español).

⁸¹ *De Civitate Dei*, 8, 8.

⁸² *De Civitate Dei*, 19, 10.

tivamente, la virtud “sobre la tierra hace guerra continua contra los vicios”,⁸³ sobre todo los interiores, aquellos propios y personales que nos quitan la paz y, con ello, nos roban la felicidad.⁸⁴

Se ha dicho que la virtud añade orden al amor. Pero también es verdad la proposición inversa: la virtud añade amor al orden. Esto es así porque, cuando el hombre opta por el orden, es porque ama. Así lo señala en un sermón del año 418: “la virtud es la caridad con que se ama aquello que se debe amar”. Cuando el hombre se ordena libremente, entonces es que ama a Dios.

Así las cosas, podemos decir que, para Agustín, *las virtudes son la mejor prueba de nuestro amor a Dios porque con ellas aceptamos el orden establecido por el Creador para nosotros*. En este sentido, Agustín dice que el Creador es verdaderamente amado cuando se ama con orden.⁸⁵

De lo expuesto hasta aquí podemos extraer la primera conclusión tentativa: la virtud moral en Agustín es también un *ordo amoris* racional. Es el amor recto que conduce al hombre por el camino que lleva a Dios, de manera natural y trascendente al mismo tiempo. En este camino el hombre es iluminado por la verdad.

Ahora bien, si a todos los hombres comunica Dios la verdad y el orden a través de la iluminación, y si –por otro lado– todos ellos poseen un amor natural con el que amar ese orden, se seguiría que, obviamente, todos son capaces de la virtud. Sin embargo, en el Obispo de Hipona siguen estando ahí las afirmaciones respecto de la virtud en los paganos. Afirmaciones que han confundido a algunos y parecen poner una objeción seria a lo anteriormente dicho:

Por más dichoso que parezca el imperio del alma sobre el cuerpo y de la razón sobre las pasiones, si el alma y la razón no están sometidas a Dios y le rinden el culto que Él manda, ese imperio no es justo y verdadero. ¿Cómo una mente que desconoce al Dios verdadero y que, en lugar de estarle sujeta, se prostituye a los más infames demonios, que la violan, puede ser señora del cuerpo y de los vicios? Las virtudes que cree tener, al mandar al cuerpo y a las pasiones, para el logro y la conservación de algo, si no las refiere a Dios, son más bien vicios que virtudes. Y es que, aunque algunos piensen que las virtudes son verdaderas y honestas, cuando son referidas a sí mismas y puestas como fin propio son hinchadas y soberbias. Por ende, no son virtudes, sino vicios, y por tales deben tenerse.⁸⁶

¿Por qué causa niega, pues, la virtud a los paganos? ¿Porque no conocen al verdadero Dios o porque le niegan con sus obras?

⁸³ *De Civitate Dei*, 19, 4, 3.

⁸⁴ “Cualquiera, pues, que goce de lo que ama y ame el bien verdadero y sumo, ¿quién negara que es feliz sino el más infeliz? Platón llama a Dios el Bien Sumo y Verdadero. Por eso quiere que el filósofo sea el amador de Dios, para que, como la filosofía tiende a la vida feliz, gozando de Dios, sea feliz el que amare a Dios. *De Civitate Dei*, 8, 8.

⁸⁵ Cf. *Epistola*, 167, 5.

⁸⁶ *De Civitate Dei*, 19, 25.

c. La virtud en los paganos

Agustín, entonces y por un lado, parece referirse a la virtud en el plano natural, cuando habla de la virtud perfecta. En este texto dice: “la virtud que ahora posee el hombre es perfecta en el sentido de que su perfección incluye el verdadero conocimiento y la confesión humilde de la misma imperfección. Esta pequeña justicia, perfecta en la medida que lo consiente esta flaqueza, es perfecta cuando no deja de comprender lo que le falta”.⁸⁷ También dice que “la verdadera virtud consiste, por tanto, en hacer buen uso de los bienes y de los males y en referirlo todo al fin último, que nos pondrá en posesión de una paz perfecta e incomparable”.⁸⁸ Sin embargo, en otro sitio dice que: “la virtud verdadera es un don de la gracia, y no porque lo sea de nombre, sino porque lo es en realidad”,⁸⁹ con lo que parece referirse a la existencia de la virtud solamente en el plano sobrenatural.⁹⁰

Con el fin de investigar si los presupuestos analizados en los epígrafes anteriores pueden ser aplicados universal y objetivamente a la moral, aquí se intentará hacer ver, pues, que –contra lo que podría pensarse al leer las citas de las líneas anteriores– hay, cuando menos, un paralelismo entre una y otra virtud, y que el motivo más profundo del rechazo a la virtud por parte de los paganos es la falta de rectitud de intención, no la ausencia de fe.⁹¹ Es verdad que el obispo de Hipona pensaba que—en sentido estricto— la *verdadera virtud* es la sobrenatural, pero se tratará de hacer ver que eso no presupone ningún rechazo a la virtud de los que no tienen fe, ni tampoco a la virtud natural. Con ello se pondrá nuevamente de relieve un aspecto fundamental para la concepción de virtud agustiniana; una dimensión ya antes mencionada, pero que no ha dejado de estar en la mente del ya anciano obispo de Hipona: la rectitud de intención. De ella depende prácticamente que todos los hombres puedan ser felices, también los paganos.⁹²

La exposición de los diversos puntos de este apartado se fundamentará en lo que San Agustín ha escrito dentro del contexto de la polémica anti-pelagiana, pero tomando en cuenta algunos conceptos éticos desarrollados por el santo en obras anteriores, con el fin de aclarar el sentido filosófico de algunos términos,⁹³ ya que sin

⁸⁷ *Contra duas epistolas pelagianorum*, 3, 7, 19.

⁸⁸ *De Civitate Dei*, 19, 10.

⁸⁹ *Contra Iulianum*, 4, 8, 48.

⁹⁰ En algunos pasajes del libro cuarto del *Contra Iulianum* hay una ambigüedad manifiesta (Cf. 3, 18-19).

⁹¹ Wang demuestra en el libro citado más arriba que el obispo de Hipona tenía la noción de fe implícita en Cristo, pero a mi modo de ver no pone suficiente énfasis en la rectitud de intención, y por ello no acaba de entender quiénes son exactamente los que se salvan.

⁹² He tratado más extensamente este tema en otro sitio. Véase: <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Reli/ReliRojo.htm>.

⁹³ Si se renuncia desde el principio a este plano filosófico, esta ausencia puede tener consecuencias que desfiguren el plano teológico, plano en el que casi siempre culmina el pensamiento agustiniano. Por eso Álvarez Turienzo se

ellos no es posible llegar a comprender la actitud del ya veterano obispo de Hipona en el *Contra Iulianum*. En concreto, me referiré aquí al libro tercero de la réplica.

Se ha escogido este escrito porque –como es bien sabido– en él Agustín trata el tema de manera explícita. Efectivamente, los pelagianos, para mantener sus virtudes autónomas, se aferraban a una moral que pretendía ser completamente independiente de todo condicionamiento sobrenatural. Frente a ellos, Agustín

[...] se ve precisado a insistir en que no se puede hacer abstracción de las intenciones, sino que *hay que atenerse al orden establecido por Dios*. Precisamente para combatir a los pelagianos presenta el caso de los paganos: los paganos y herejes pueden practicar el bien, porque pueden ejecutar obras que, consideradas en sí mismas, son buenas (moralidad objetiva). Si eso bastase para hacer buena la voluntad de la persona, todo iría perfectamente. Pero eso en realidad no basta, ya que el hombre tiene que aceptar las cosas como son dentro del orden establecido, no por el hombre, sino por el Creador del hombre y del mundo. Quien no vive dentro del orden, vive en el desorden.⁹⁴

Cabe decir aquí que en orden a la claridad de la exposición se utilizará el término “verdadera virtud” para designar la virtud referida al ámbito sobrenatural, entre otras cosas, porque en la mayoría de los casos Agustín así lo hace. En contraposición, se usará el término “virtud moral natural” o simplemente “virtud moral” para designar aquélla de los paganos, que se encuentra en la esfera del actuar natural.

Ahora bien, y como ya vimos, la *intención* es uno de los elementos más importantes en el pensamiento del Hiponense, cuando se trata de juzgar si se tiene o no una virtud verdadera. Sólo sobre ella puede asentarse la fe: “no se puede llamar casto un esposo —explica San Agustín— que no guarda fidelidad a su mujer *por* el Dios verdadero”.⁹⁵ En efecto, por la rectitud de intención, que no es otra cosa que *ordenar correctamente el amor*, el hombre ama en todas sus acciones al mismo Dios:

[...] sin este amor del Creador, nadie puede usar bien de lo creado. Necesitamos, pues, de este amor para que sea un bien beatificante la castidad conyugal; no el placer de la carne, sino la voluntad de tener hijos, ha de ser el fin en el uso del cuerpo del cónyuge.⁹⁶

Ahora bien, ese tipo de castidad no puede encontrarse entre los infieles, porque “¿cómo, con verdad, se puede afirmar que un cuerpo es casto, cuando el alma forni-

pregunta atinadamente: “La raíz de los conflictos teológicos, ¿no habría que ponerla en lo antropológico?” (*Regio media salutis* – imagen del hombre y su puesto en la creación – San Agustín, Universidad Pontificia de Salamanca, 1988, p. 37). Tal es el caso de Bayo, que –como señala Grossi– aplicó erróneamente al campo natural lo que Agustín había dicho en el plano sobrenatural. Cf. *Baio e Bellarmino interpreti di S. Agostino nelle questioni del soprannaturale*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1968, p. 95.

⁹⁴ CILLERUELO, L., *Introducción a los Tratados Morales, Obras completas*, Madrid: BAC, 1954, pp. 11-12.

⁹⁵ *Contra Iulianum*, 3, 4, 14.

⁹⁶ *Contra Iulianum*, 3, 4, 33.

ca lejos de Dios?”.⁹⁷ La razón de que no puede darse esa virtud en un infiel es que el alma está lejos de Dios, cuestión que podría aplicarse a cualquier otra persona, en tanto que si fornicia lejos de Dios es por su culpa. El Hiponense plantea la siguiente alternativa: “o que pueden existir verdaderas virtudes en un alma adúltera, y ves que es un absurdo evidente, o que la castidad verdadera no puede existir en el alma de un infiel”.⁹⁸

San Agustín parece señalar, entonces, que los paganos no tienen verdaderas virtudes en el plano sobrenatural, pero tampoco las tiene nadie que se encuentre en esa situación en el plano natural, ya que la virtud moral implica la rectitud de intención en el individuo. Por estos motivos, tiene razón Ruiz cuando dice que:

[...] aunque en San Agustín no se encuentra una teoría ética estructurada, un verdadero sistema moral, sin embargo, en la práctica está suponiendo unas premisas de muy largo alcance. Un hecho moral en abstracto, objetiva o materialmente bueno, puede estar viciado por una intención o fin menos recto.⁹⁹

De hecho, para ejemplificar lo anterior, Agustín pone un caso que bien puede ser aplicado a ambas virtudes: los atletas viven un tiempo de especial continencia cuando se preparan para combatir en el circo; el motivo que les mueve es conseguir una corona corruptible, esto es, les mueve el deseo de vencer. Según San Agustín, ese deseo de gloria es malo, porque es vano.¹⁰⁰ El fin justo y honesto que debería moverles es el que es más “conforme con nuestra naturaleza”, esto es, aquel que nos lleva a nuestra salvación y felicidad verdadera.¹⁰¹ Ahora bien, el de Hipona va un poco más allá cuando trata de explicar qué significa que la virtud sea conforme a nuestra naturaleza: dice que *no le parece absurda* la definición de Cicerón: “virtud es un hábito del alma conforme a la condición de nuestra naturaleza y a la razón”,¹⁰² aunque matiza que, si bien le parece verdad lo que dicen, también estima que no sabían bien qué era lo conveniente al hombre para ser libre y feliz.¹⁰³

Parece que San Agustín se refiere aquí al hecho de que la naturaleza humana había sido interpretada por los estoicos como inserta en un orden inmanente, y no trascendente, aunque ambos sean naturales. Así dice en un *Sermón* escrito entre los años 414 y 416:

⁹⁷ *Contra Iulianum*, 3, 4, 14.

⁹⁸ *Contra Iulianum*, 3, 4, 14.

⁹⁹ Ruiz, J., “San Agustín y la salvación de los gentiles. Voluntad salvífica universal de Dios”, en *Augustinus*, núm. 38, 1993, p. 386.

¹⁰⁰ Cf. *Contra Iulianum*, 3, 4, 18.

¹⁰¹ *Contra Iulianum*, 3, 4, 18.

¹⁰² *De inventione rethorica*, 2, 53, citado en el pasaje de *Contra Iulianum*, 3, 4, 19.

¹⁰³ Cf. *Contra Iulianum*, 3, 4, 19.

[...] quizá no carezca de sentido la disputa con los estoicos. A quien les pregunta en qué ponen la vida feliz, es decir, qué procura la vida feliz al hombre, mirad lo que responden: “no es el placer corporal, sino la virtud del alma”. ¿Qué dijo de esto el Apóstol? ¿Dio su aprobación? Si la dio él, démosla nosotros también. Pero no lo aprobó, pues la Escritura rechaza a quienes confían en su virtud. El epicúreo, al poner el Sumo Bien del hombre en el cuerpo, pone su esperanza en sí mismo. Pero, aunque el estoico ponga el Sumo Bien del hombre en el alma, es decir, en la parte más excelente del hombre, también él pone su esperanza en sí mismo. Tanto el estoico como el epicúreo son hombres. *Maldito todo el que pone su esperanza en el hombre.* ¿Qué decir, pues? Puestos ante nuestros ojos los tres —el epicúreo, el estoico y el cristiano—, interroguemos a cada uno por separado. “Dinos, epicúreo, ¿qué cosa hace al hombre feliz?” Responde: “el placer corporal”. “Dínoslo tú, estoico”. —“la virtud del alma”. “Habla tú cristiano”. —“El don de Dios”.¹⁰⁴

Comentando este punto, sostiene Javier Ruiz que para San Agustín la naturaleza es jerárquica y así también lo son los bienes que se encierran en ella. El verdadero y Sumo Bien del hombre no es solamente el que le conviene a un nivel inmanente, sino que el verdadero bien del hombre es Dios y la misma virtud es fiel a ese orden en la búsqueda del bien.¹⁰⁵ Sólo poniendo de relieve el fin de la virtud como trascendente, pero natural a la vez, se descubre la existencia de la virtud humana en el pensamiento del Hiponense.

Si bien Agustín, en *Contra Iulianum*, pone el énfasis en el fin sobrenatural del hombre, cuando explica *en qué* consiste, lo hace en términos de rectitud de intención, con lo que implícitamente encontramos que también está pensando en aquel fin natural, pero natural de tal manera que sea trascendente a la vez. Veamos sus propias explicaciones: no se pueden llamar virtudes verdaderas las del avaro,

[...] que le hacen escoger con prudencia los medios para enriquecerse, soportar con fortaleza las pruebas más duras para enriquecerse, abstenerse del placer de un vivir regalado, etc., todo ello para conservar su riqueza, no gastando entre peitos y tribunales.¹⁰⁶

Esto quiere decir que esas virtudes no son verdaderas porque persiguen como fin la riqueza y no a Dios, como deberían. Pero esto no nos traslada necesariamente al plano sobrenatural, sino que de hecho en todas nuestras acciones debemos conservar la jerarquía de valores, que no es sino el orden en los bienes impuesto por el Creador en el mundo. *Siguiendo ese orden, necesariamente llegamos a un Dios trascendente. Por eso Agustín no es estoico.*

Lo que se discute con Juliano es que la materialidad de las acciones no es suficiente para constituir la verdadera virtud como tal (los medios elegidos con prudencia, etc.), porque esas acciones carecen del motivo recto; no se discute el hecho de si

¹⁰⁴ *Sermo*, 150, 8.

¹⁰⁵ Cf. Ruiz, J., “San Agustín y la salvación de los gentiles...”, p. 382.

¹⁰⁶ *Contra Iulianum*, 3, 4, 19.

ese fin es o no sobrenatural, entre otras cosas, porque Agustín no se afanó en aclarar en cada caso cuál era uno y cuál era el otro, ya que, en última instancia, ambos fines —el natural y el sobrenatural— coinciden de hecho. Por eso, podría decirse que lo que añade la verdadera virtud a la virtud falsa no es la sobrenaturalidad del fin, sino el fin recto en sí mismo, sea o no sobrenatural. De ahí se sigue que *la contraposición se establece entre la verdadera virtud y la virtud falsa, no entre la verdadera virtud y la virtud moral, que más que opuestas, son complementarias.*

Así las cosas, cuando el Hiponense habla de aquellas virtudes que sólo lo son en apariencia, no se refiere solamente a las naturales, sino a aquéllas —naturales o sobrenaturales— que carecen de una recta intención: “la virtud y el vicio se distinguen no sólo por el objeto, sino por el fin”.¹⁰⁷ Tal es el caso de la astucia que, siendo un vicio, parece ser la prudencia.¹⁰⁸ Y el reclamo a Juliano —“cuando un hombre hace algo que no parece pecado, si no lo hace por el fin que debe es pecado”—, va más en la línea de separar las acciones de los fines que de delimitar si esos fines son o no sobrenaturales: “separas el fin de la acción, y llamas a las acciones virtudes verdaderas sin considerar el fin”.¹⁰⁹ El obispo de Hipona explica en este sentido, contra Juliano, que ciertas acciones pueden ser buenas sin que los que las hacen las hagan bien. Por ejemplo, socorrer a un hombre en peligro. Pero si “el que esto hace busca la gloria de los hombres, no la de Dios, no hace bien esta obra buena”.¹¹⁰ Y la gloria de Dios también se manifiesta obedeciendo al orden armonioso que Él mismo ha implantado en el universo.

También es verdad que, al establecer ese fin, Agustín pone el énfasis en su dimensión religiosa: ¡no permita Dios que las verdaderas virtudes sirvan a otro que no sea aquél a quien clamamos: “Señor de las virtudes, conviértenos!”;¹¹¹ pero lo que aquí se quiere decir es que no lo hace siempre así, y en todo caso, que ese plano sobrenatural no excluye al otro, al natural. De hecho, recordemos que, cuando habla del conocimiento, dice que es Cristo el que nos enseña interiormente, y eso no es óbice para que el conocimiento estrictamente humano se mueva siempre en el ámbito de lo natural.

Ahora bien, como los paganos han desordenado su fin, buscando la propia gloria más que el enlace religioso con Dios, se hacen estériles tanto para esta vida como para la vida eterna. Esta cuestión la aborda Agustín encarándose con Juliano: “es increíble el error en que te desplomas cuando escribes: ‘todas las virtudes son afectos

¹⁰⁷ *Contra Iulianum*, 3, 4, 21.

¹⁰⁸ *Contra Iulianum*, 3, 4, 20.

¹⁰⁹ *Contra Iulianum*, 3, 4, 21.

¹¹⁰ *Contra Iulianum*, 3, 4, 22.

¹¹¹ *Contra Iulianum*, 3, 4, 21.

del alma que nos hacen estéril o fructuosamente buenos'. No es posible —le recrimina— ser estérilmente bueno; si somos estériles, no somos buenos".¹¹²

La primera parte de la frase esgrimida por el de Eclana es suficiente para percartarse de que hay una contradicción: ya no es ni siquiera necesario proceder —de hecho, Agustín no lo hace— al análisis de la segunda parte. En efecto, ¿cómo puede ser alguien virtuoso y estéril al mismo tiempo? Los párrafos siguientes no pueden ser interpretados correctamente si no tenemos en cuenta que la cuestión que en ellos se está discutiendo es precisamente ésta.

El obispo de Hipona parece rechazar taxativamente la virtud moral humana, cuando dice que —según Juliano— los paganos pueden tener verdadera justicia, porque cumplen naturalmente las prescripciones de la ley. Agustín piensa que esas palabras expresan precisamente el dogma pelagiano, que les hace enemigos de la gracia de Dios, introduciendo una especie de hombres capaces de agradar a Dios sin la fe en Cristo, sin otra ayuda que la ley natural.¹¹³ Está aquí expresando —sin duda— algo que podría ser una grave objeción al tema de la virtud tal como aquí se ha formulado, pero, en realidad, ese rechazo obedece a cuestiones pastorales y aun tomado en sí mismo no excluye una analogía entre una y otra virtud. Lo que le molesta es la absoluta autonomía humana que plantean los pelagianos y a ella contraponen la dependencia de Dios.

De todas maneras, la cuestión puede quedar un poco más clara —hasta donde lo permite el texto, que en sí es oscuro— si tomamos en cuenta que Agustín está discutiendo en este caso el hecho de que no se puede ser bueno y estéril al mismo tiempo: “¿tienen verdaderas virtudes y son buenos, pero infecundos, pues su acción no tiene a Dios por fin?”¹¹⁴ ¡Qué absurdo! Él mismo dice que si “naturalmente cumplen las obras de la ley, su bondad no será estéril, y, en consecuencia, recibirán como recompensa la vida eterna y con toda certeza son justos, pues viven de fe”¹¹⁵. Pero eso es imposible, ya que el infiel es de suyo malo, cuando menos en este contexto. En el fondo, el problema no es que el pagano sea estéril —lo es por definición—, sino que sea bueno. En efecto, para Agustín el infiel es malo y, por lo tanto, no puede dar ningún fruto, pero eso no se lo hace ver con claridad a Juliano, sino que simplemente parte de su propia concepción de infiel. Finalmente, podemos decir que nuevamente nos encontramos con que se le niega la virtud al pagano, no en tanto que pagano, sino en tanto que infiel.

¹¹² *Contra Iulianum*, 3, 4, 22.

¹¹³ Cf. *Contra Iulianum*, 3, 4, 23.

¹¹⁴ *Contra Iulianum*, 3, 4, 23.

¹¹⁵ *Contra Iulianum*, 3, 4, 23.

Podemos así concluir hasta aquí que el motivo más profundo de la negación de la virtud en los paganos no es que estén fuera de la Iglesia Católica, sino su falta de rectitud de intención. Agustín rechaza la virtud pagana, no en cuanto pagana, sino en la medida en que es falsa en el plano natural. Ni siquiera en el calor de la polémica pierde de vista Agustín el orden que el ser humano es capaz de conocer y sus consecuencias morales.

4. Conclusiones

1. El deseo de ser felices –expresión de una inclinación ontológica– sólo se sacia con la posesión de la verdad. Las verdades que la filosofía nos enseña son buscadas solamente en la medida en que nos enseñan el camino de la felicidad.

2. Aunque el hombre puede poseer la verdad, no siempre la acepta. No sigue la ley del orden como el resto del universo: el hombre es libre para seguirla o no. El drama humano estriba en que, conociendo ese orden, el hombre se distrae o incluso lo rechaza abiertamente. Muchas veces elige su propia situación precaria, ya sea por la debilidad de su propia naturaleza, ya sea por malicia.

3. ¿De qué depende que el hombre elija ordenarse o no? San Agustín responde: del amor. La voluntad se pone en movimiento por el amor. Es un hecho que el hombre ama, lo hace por naturaleza, pero su amor será bueno o malo dependiendo de su libertad. El mal moral no está en amar el mal, que no existe en la naturaleza, sino en no amar lo mejor.

4. Surge entonces la necesidad de un medio que lo encauce, que le ayude a “amar lo que debe amar”. Ese medio no es otro que la virtud, cuyo concepto puede sintetizarse como poner orden en el amor.

5. La polémica con los pelagianos plenifica el sentido moral de todos los presupuestos antropológicos y metafísicos agustinianos al ser aplicados a la moral universal.

6. La virtud y la felicidad están estrechamente relacionadas con la última perfección del hombre, en cuanto la virtud abraza todo lo que se debe hacer, mientras que la felicidad, todo lo que se debe desear. Para Agustín, de hecho, no podemos ser felices cuando no somos virtuosos.