



En-claves del pensamiento

ISSN: 1870-879X

ISSN: 2594-1100

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de
Monterrey, División de Humanidades y Ciencias Sociales

Buganza, Jacob

La filosofía como camino de salvación moral en San Agustín

En-claves del pensamiento, vol. XVII, núm. 33, 2023, Enero-Junio, pp. 1-19

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de
Monterrey, División de Humanidades y Ciencias Sociales

DOI: <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i33.530>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=141175079001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org


UAEH  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

LA FILOSOFÍA COMO CAMINO DE SALVACIÓN MORAL EN SAN AGUSTÍN PHILOSOPHY AS A ROAD TO MORAL SALVATION IN SAINT AUGUSTINE

Jacob Buganza, Universidad Veracruzana, México
 <https://orcid.org/0000-0001-7382-9723>
jbuganza@uv.mx

Fecha de recepción: 13/06/2022
Fecha de aceptación: 25/11/2022
Fecha de publicación: 2/01/2023

Resumen. El artículo busca dar cuenta de las respuestas agustinianas al sentido de la existencia y la salvación desde la perspectiva moral del hiponense. La filosofía, ya desde la Antigüedad remota, pero sobre todo desde la tardía, se propone explícitamente el problema de la existencia, es decir, busca dirimir cuál es el asidero del ser humano. Por ello, en primer lugar, el artículo estudia el papel de la filosofía (y la razón) en la búsqueda del sentido de la existencia; en un segundo momento, y visualizando que la filosofía apunta hacia la trascendencia (a la unidad, en términos neoplatónicos), el trabajo busca dar cuenta de la vía moral que requiere el hombre para alcanzar la salvación, esto es, desde una perspectiva filosófica que no demerita la posición teológica, la cual no es asumida explícitamente en este documento. La respuesta de san Agustín, que se ha vuelto clásica, merece ser recuperada y retomada, aun cuando su debate se dé en el marco del neoplatonismo de su época. Sus ecos, empero, siguen teniendo resonancia.

Palabras clave: Filosofía, razón, moral, virtud y salvación.

Abstract. This article seeks to account for the Augustinian responses to the meaning of existence and salvation from his moral perspective. Philosophy, since remote antiquity, but especially since late antiquity, explicitly proposes the problem of existence, that is to resolve what is the hold of the human being. Therefore, in the first place, this article studies the role of philosophy (and reason) in the search for the meaning of existence; in a second moment, and visualizing that philosophy points to transcendence (to unity, in neoplatonic terms), the work seeks to account the moral path that man requires to reach salvation, that is, from a philosophical perspective that it does not detract from the theological position, which is not explicitly assumed in this document. Saint Augustine's response, which has become classic, deserves to be recovered and taken up again, even when his debate takes place within the framework of the Neoplatonism of his time. Its echoes, however, continue to resonate.

Keywords: Philosophy, reason, morality, virtue and salvation.

Cómo citar: Buganza, J. (2023). La filosofía como camino de salvación moral en san Agustín. *EN-CLAVES del pensamiento*, 0(33), e530. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i33.530>



Esta obra está protegida bajo una Licencia
Creative Commons Atribución – No comercial
4.0 Internacional

Introducción

El periodo filosófico y teológico tardo-antiguo tiene numerosas aristas intelectuales, pero destaca por el especial interés que dedica a los problemas referentes al sentido de la existencia y al de la salvación. Sobre el primer asunto, Alsina dice algo muy cierto: “Bien es verdad que en todas las culturas podemos, en determinados momentos, encontrar formulada esa pregunta fundamental sobre el sentido de la existencia. Pero lo que es nuevo en la etapa final del mundo antiguo es su profundidad y, especialmente, su universalidad. No es sólo el cristiano: también el pitagórico, el platónico, el estoico y el gnóstico se sienten abrumados por el enigma de la existencia”.¹ Y es que el hombre tardo-antiguo es cada vez más consciente de que la existencia individual, aunada a la de la totalidad del cosmos, es poca cosa, es decir, tiene un valor limitadísimo que lo lleva a pensar más bien en la provisionalidad de la vida. Por eso Alsina asienta sobre el segundo: “El hombre de finales de la Antigüedad, pues, se halla ante un hecho que le parece irrefutable: el mundo, o carece de sentido, o es malo. El ser humano se siente extraño ante él, y busca, ansioso, la salida, la solución que le permita encontrarse a sí mismo y que le ayude a regresar al lugar de donde siente que procede. Alcanzar la paz espiritual: he ahí el gran tema. El hombre está ansioso de *salvación*”.² Siguiendo las claves hermenéuticas de Alsina, este trabajo busca una visión de conjunto de una de las respuestas más sobresalientes del neoplatonismo

¹ José Alsina, *El neoplatonismo: síntesis de espiritualismo antiguo* (Barcelona: Ánthropos, 1989), 20.

² *Ibid.*, 21 (el subrayado es del original). Entre los neoplatónicos, Porfirio afirma que “seríamos nada verdaderamente si no recibiéramos de Él [Dios] su simplicidad salvadora (σωτηρίου ἀπλότητος), en el ser del cual —de cualquier modo en que apliquemos a Él el término ser—, todas las otras cosas encuentran su salvación, como las cosas terrestres en la luz del sol”. Porfirio, *Commentario al Parménide di Platone*, V, 1-7. No es gratuita la figura de la luz del sol, tan cara para la filosofía platónica, que es la que viene a salvar al hombre de la caverna. Sobre los influjos de Porfirio en cuanto neoplatónico en la obra de san Agustín, véase Willy Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus* (Berlín y Nueva York: De Gruyter, 2011), 160-250. Abonando al tema neoplatónico de regreso al Uno, téngase presente asimismo el siguiente juicio: “Se puede afirmar que en el centro de la enseñanza de los neoplatónicos se encontraba el problema del retorno a la fuente de toda realidad o, dicho en términos de la religión, el problema de la salvación. El camino propuesto por Plotino era el del constante perfeccionamiento, adquisición de conocimientos y la ascesis. Siguiendo este camino, según atestigua Porfirio, Plotino experimentó cuatro veces el místico éxtasis; en cambio Porfirio logró acercarse a este estado una sola vez. De ahí que los discípulos de Plotino intentaran simplificar el camino introduciendo escalones intermedios entre las tres hipóstasis de su maestro basándose en la magia y teúrgia, lo cual llevó a la *depravación* de la mística de Plotino”. Agnieszka Kijewska, “Conversión del intelecto y conversión de la voluntad en las *Confesiones* de San Agustín”, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, núm. 214 (2009): 54; sobre la *via moralis* de Plotino, véase Jacob Buganza, *En busca de la unidad perdida. La ética de Plotino* (México: Torres, 2021).

cristiano, a saber, la de san Agustín, que se une a la de otros más como Mario Victorino, Tertuliano, Orígenes y los capadocios.

San Agustín y la filosofía

Una animación análoga a la que explica Alsina puede descubrirse en la filosofía de san Agustín,³ situada en las antípodas del mundo antiguo y el inicio de la Edad Media. Efectivamente, desde el punto de vista del santo de Hipona, a la filosofía preocupan dos problemas: “uno concerniente al alma, el otro concerniente a Dios. El primero nos lleva al propio conocimiento, el segundo al conocimiento de nuestro origen. El propio conocimiento nos es más grato, el de Dios más caro; aquél nos hace dignos de la vida feliz, éste nos hace felices. El primero es para los aprendices, el segundo para los doctos”.⁴ De acuerdo con el santo Doctor, la filosofía es “studium vel amor sapientiae”;⁵ la sabiduría viene a ser la mayor aspiración a la que brama el filósofo, por lo que se encamina indagatoriamente hacia ella y, por ello, la ama. Como bien resalta Moreschini, la sabiduría que busca la filosofía es el conocimiento de Dios y el alma: “dos realidades que, siendo totalmente incorpóreas, para ser conocidas requieren una separación radical de este mundo. La filosofía es, por ello, una actividad extremadamente exigente, que requiere la libertad de otros empeños (el *otium*) y se alcanza en la vida en común con otras personas dedicadas al mismo ideal”.⁶ En otras palabras, pero con inspiración agustiniana, puede decirse que, si lo mejor que tiene el hombre es su mente, y esta última es creada por Dios, se sigue que lo mejor que pudo suceder al hombre es el haber sido creado por Dios con esta mente, para que viva, no sólo según el hombre, sino según Dios.

³ Véase Mauricio Beuchot, *La filosofía de san Agustín: verdad, orden y analogía*, 2ª ed. (México: San Pablo, 2017), 50.

⁴ Véase San Agustín, *Contra Academicos*, III, 17, 37.

⁵ *Ibid.*, I, 3, 7.

⁶ Claudio Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico* (Milán: Bompiani, 2019), 963. “A juicio del Hiponense, una filosofía seria y digna de ser tenida como tal, cualquiera que sea su procedencia, debe aceptar implícita o explícitamente que existe un Dios único, creador del universo, luz de las cosas que deben conocerse y bien de las que deben practicarse. Ha de reconocer, además, que en Dios está el principio mismo de la naturaleza, de la verdad, de la ciencia y de la felicidad humana”. Niceto Blázquez, *Introducción a la filosofía de S. Agustín* (Madrid: Instituto Pontificio de Filosofía, 1984), 63.

La importancia de la filosofía se revela, entonces, como preocupación por la propia existencia, que busca el asidero de su ser. Como dice en el *Contra Academicos*: “Se trata del destino de la vida, de nuestro ser moral, de nuestra alma, la cual confía vencer la dificultad de todos los sofismas, y después de abrazar la verdad, volviendo, por decirlo así, al país de su origen, ha de triunfar de todas las liviandades y, desposándose con la templanza, como esposa, reinar, segura de volver al cielo”.⁷ La filosofía y la teología no están del todo separadas, sólo que la primera se construye con base en las fuerzas de la sola razón, es decir, con las propias luces humanas, mientras que la teología requiere de la autoridad. Pero ambos caminos se unen, más allá de que pretenden evitar la oscuridad que circunscribe al ser humano. En efecto, como dice san Agustín en el *De ordine* con toda luminosidad: “La filosofía promete la razón, pero salva a poquísimos, obligándolos, no a despreciar aquellos misterios, sino a penetrarlos con su inteligencia, según es posible en esta vida. Ni persigue otro fin la verdadera y auténtica filosofía sino enseñar el principio sin principio de todas las cosas, y la grandeza de la sabiduría que en Él resplandece, y los bienes que sin detrimento suyo se han derivado para nuestra salvación de allí. A este Dios único, omnipotente, tres veces poderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, nos lo dan a conocer los sagrados misterios, cuya fe sincera e inquebrantable salva a los pueblos, evitando la confusión de algunos, y el agravio de otros”.⁸

El fin de la vida y la razón

Todavía más adelante, en el mismo *De ordine*, el Hiponense pone de relieve que el fin de la vida consiste en la ordenación, o sea, en disponer de modo conveniente las acciones para

⁷ San Agustín, *Contra Academicos*, I, 9, 22. “De vita nostra, de moribus, de animo res agitur, qui se superaturum inimicitias omnium fallaciarum, et veritate comprehensa, quasi in regionem suae originis rediens, triumphaturum de libidinibus, atque ita temperantia velut coniuge accepta regnaturum esse praesumit, securior rediturus in caelum”.

⁸ San Agustín, *De ordine*, II, 5, 16. “Philosophia rationem promittit et vix paucissimos liberat, quos tamen non modo non contemnere illa mysteria, sed sola intellegere, ut intellegenda sunt, cogit. Nullumque aliud habet negotium, quae vera, et, ut ita dicam, germana philosophia est, quam ut doceat quod sit omnium rerum principium sine principio quantusque in eo maneat intellectus quidve inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manaverit, quem unum Deum omnipotentem cum quo tripotentem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, veneranda mysteria, quae fide sincera et inconcussa populos liberant, nec confuse, ut quidam, nec contumeliose, ut multi praedicant”.

adquirir lo que el santo denomina la tranquilidad de la vida y la rectitud del alma. Pero para poder aprender esta direccionalidad a la que apunta la vida lograda, hay que instruirse de quienes ya aprendieron a vivir bien. Y los dos caminos que llevan a este conocimiento son la *auctoritas* y la *ratio*⁹. Nítidamente el santo hace ver que la autoridad precede en el tiempo (podría decirse que es una *ratio cognoscendi*), pero lo que constituye genuinamente el camino es la *ratio*, pues esta última puede entenderse como *ratio essendi*. En suma, la razón tiene preferencia sobre la autoridad, aunque más ágilmente se conoce mediante esta última. Por ello asienta: “Así pues, si bien a la multitud ignorante parece más saludable la autoridad de los buenos, los doctos prefieren la razón” [“Itaque, quamquam bonorum auctoritas imperitae multitudini videatur esse salubrior, ratio vero aptior eruditis”].¹⁰ Aunque se entre en el conocimiento a través de la autoridad, el docto ha de dejar la seguridad que le brinda dicha cuna [“auctoritatis cunabula firmus”] para decantarse por la razón, pues ella es la que constituye el *essere* y la autoridad sólo el *cognoscere*. En el campo de la filosofía, quien aprende (el indocto) comienza adhiriéndose a la autoridad para entender que hay un principio primero de todas las cosas, pero una vez que lo sabe, es mediante su razón que profundiza en tal principio.

¿Qué es la razón? A esta pregunta el *De ordine* dice: “razón es el movimiento de la mente” [“Ratio est mentis motio”]. Es importante retener esta definición, pues precisamente pone a las claras que la mente (*mens*) es la raíz de la razón. Cuando la mente está en movimiento, entonces se le denomina *ratio*. ¿Y por qué es que se mueve? Precisamente es la “capacidad para discernir y conectar lo que se conoce” [“ea quae discutuntur distinguendi et connectendi potens”]. Así pues, la razón presupone conocimiento, lo cual viene a ser propio de la mente, pues de lo contrario no se movería, y este movimiento equivale, como dice la definición, a distinguir y enlazar lo conocido. Además, aquello hacia lo cual está volcada la mente, y que es hacia lo que se dirige, con su movimiento, la razón, es a “conocer a Dios y al alma que está en nosotros [“ad Deum intellegendum, vel ipsam

⁹ La autoridad puede ser, para san Agustín, divina o humana, siendo la verdadera autoridad la primera, San Agustín, *De ordine*, II, 9, 27.

¹⁰ El texto, ciertamente, no está dividido, y dice así: [“Ratio est mentis motio, ea quae discutuntur distinguendi et connectendi potens, qua duce uti ad Deum intellegendum, vel ipsam quae aut in nobis aut usquequaque est animam”]. San Agustín, *De ordine*, II, 11, 30. Sobre este mismo punto insiste en otros lados, por ejemplo, *De animae quantitate*, 7, 11.

quae aut in nobis aut usquequaque est animam”].¹¹ Como puede verse, si la filosofía estriba en el estudio de Dios y el alma, y precisamente la *ratio* es el movimiento de la mente que se dirige al conocimiento de Dios y el alma, se sigue que la filosofía consiste en el movimiento racional dirigido a conocer a Dios y el alma.

La razón humana es capaz de llegar a conocer, a través de la dialéctica, que es el método del que se sirve el hombre para enseñar y aprender¹² que del conjunto de las partes se conforma un todo, esto es, la unidad.¹³ Las matemáticas y la geometría, como ya sostienen los pitagóricos y los platónicos, permiten al hombre percatarse de que, a través de los números, sus relaciones y proporciones, se pueden alcanzar “verdades absolutas” [“verissimas”] y, por ello, resplandecer a la razón con evidencia¹⁴. Esta región de las verdades absolutas se eleva por encima del mundo sensible, que es sombra, como dice el platonismo, de la región inteligible.¹⁵ A nuestro juicio, por ello dice: “Y más fácilmente

¹¹ San Agustín, *De ordine*, II, 9, 26.

¹² Véase *ibid.*, II, 13, 38. En otra parte dice: “Razón es la mirada del ánimo con la que por sí mismo, y no mediante el cuerpo, contempla lo verdadero; o también es la contemplación inmediata de lo verdadero; o también es lo verdadero que el ánimo contempla directamente” [“Ratio est aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus verum intuetur; aut ipsa veri contemplatio, non per corpus; aut ipsum verum quod contemplatur”]. San Agustín, *De immortalitate animae*, VI, 10.

¹³ Ya san Agustín dice que todo deseo de conocimiento refiere todo a la unidad; la duda, efectivamente, es tal porque no tiene unidad, véase San Agustín, *De libero arbitrio*, III, 23, 70.

¹⁴ Estas verdades absolutas a las que está dirigida la inteligencia humana se plasman, por ejemplo, en las proporciones matemáticas o analógicas, como cuando se dice “uno es a dos como dos es a cuatro, he aquí una razón absolutamente cierta” [“unum ad duo vel duo ad quatuor verissima ratio est”]. San Agustín, *De ordine*, II, 19, 50. Esta constatación es la base para demostrar que el alma es inmortal, pues, como dice en el *De immortalitate animae*, “¿hay algo más eterno que la definición de círculo o realidades semejantes dentro de estas artes? No podemos imaginar que antes no existieran o que algún día dejaran de existir. Luego manifestamente el ánimo humano es inmortal [“quid enim tam aeternum quam circuli ratio, vel si quid aliud in huiusmodi artibus, nec non fuisse aliquando, nec non fore comprehenditur?: manifestum etiam est, immortalem esse animum humanum”]. San Agustín, *De immortalitate animae*, IV, 6. Aunque el pasaje se refiere a la eternidad de las proporciones, es claro que apunta a la inmortalidad del alma, puesto que ésta es la semejanza del hombre en relación a Dios.

¹⁵ Véase San Agustín, *De ordine*, II, 15, 43. San Agustín se opone decididamente al escepticismo, sobre todo el de los académicos encabezados por Carnéades y Arcesilao (véase Michael Wagner, “San Agustín y el escepticismo”, *Avgustinvs*, XXXVII [1992]: 105-143). En efecto, en *Contra Academicos*, san Agustín expone los trazos generales de la filosofía escéptica, vinculándola de alguna manera con el estoico Zenón (quien, aun sin ser un escéptico, termina por otorgar algunos de los argumentos que los académicos usarán). El santo de Hipona resume la visión escéptica de acuerdo con los siguientes nodos: (i) el escéptico es incapaz de conseguir ciencia en relación a la filosofía y, sin embargo, el hombre puede ser sabio; (ii) la misión del sabio consiste en investigar la verdad; (iii) el sabio no asiente porque, de lo contrario, yerra (lo cual es impropio del sabio); (iv) no asienta el sabio porque todo es incierto; (v) para distinguir lo verdadero de lo falso, sería preciso contar con algún signo que los dividiera; (vi) estos signos no se encuentran en las percepciones: por el contrario, se atestigua una enorme diferencia en las opiniones de los filósofos y los engaños de los sentidos; (vii) la opinión (siguiendo a Zenón de Citio) es despreciable; (viii) a pesar de no poder asentir, el sabio académico no está desembarazado de sus deberes; (ix) los deberes del sabio académico se sustentan en la probabilidad [probabili], que ellos llaman verosimilitud [verisimile], véase San Agustín, *Contra Academicos*,

responderá a esta clase de problemas [los inteligibles] el que tuviere conocimiento de los números abstractos e inteligibles, para cuya comprensión se requiere vigor de ingenio, madurez de edad, ocio, bienestar y vivo entusiasmo para recorrer suficientemente el orden indicado por las disciplinas liberales”.¹⁶ Esta postura puede enlazarse con la demostración de la certeza sobre el mundo sensible y las matemáticas que desarrolla el Hiponense en el *Contra Academicos* puesto que lo que pretenden estas obras es dar cuenta de que la razón humana es capaz de conocimiento. Efectivamente, para san Agustín el mundo sensible es susceptible de conocimiento (el mundo es lo que “nos” contiene y sustenta, dice él): es errada la posición que deriva que del error de los sentidos se siga que no es posible conocer el mundo sensible, porque no se nos aparece: “Si tú dices que nada se me aparece, entonces nunca podré errar, pues yerra el que a la ligera aprueba lo aparente. Porque sostenéis que lo falso puede parecer verdadero a los sentidos, pero no negáis el hecho mismo del aparecer”.¹⁷ Ni siquiera el sueño puede derrocar esta posición, pues quien sueña, por

II, 5, 11-12. San Agustín conoce la controversia entre la Antigua y Nueva Academia, y precisamente destaca la figura de Antíoco de Ascalón (pues afirma que se trata del discípulo de Filón de Larisa): fue él quien contrasta las sentencias de ambas Academias. Desde el punto de vista gnoseológico, Antíoco afirma que el sabio puede conocer la verdad [“nihil tamen magis defendebat, quam percipere posse sapientem”]; desde la perspectiva moral, está en desacuerdo en que la verosimilitud sea una guía moral segura a la cual acomodar los propios actos, por lo que busca replegarse a la verdad, o sea, la verdad es el fundamento del actuar moral, no lo verosímil. Véase San Agustín, *Contra Academicos*, II, 6, 15. Como bien comenta Sciacca, “Una moral fundada sobre la probabilidad y la verosimilitud es una moral eternamente incierta y dudosa. El que obra no puede tener nunca la seguridad de que sean buenas sus acciones; por otra parte, todos los delitos pueden ser siempre excusados y justificados”. Michel Federico Sciacca, *San Agustín*, trad. Ulpiano Álvarez, t. I (Barcelona: Luis Miracle, 1955), 157. Ahora bien, de acuerdo con Francesco Romano, Antíoco preconiza la tesis medioplatónica según la cual las Ideas (segundo principio) se unifican en la mente de Dios (primer principio), y ambos trascienden al mundo sensible (tercer principio), Véase Romano, Francesco, *Il neoplatonismo* (Roma: Carocci, 1998), 15. En relación a *Contra Academicos*, con mucho tino Alesanco considera que este texto tiene una direccionalidad ética, en lo que estamos plenamente de acuerdo. Los académicos, al rechazar la verdad y hacer depender la actividad moral de la verosimilitud terminan por afirmar que ser feliz no estriba en poseer la verdad, sino en buscarla: “Consecuentemente, la virtud y el bien moral no son dictados e impuestos por la verdad, sino por lo verosímil: el hombre, a quien nadie puede mostrarle la verdad, obra bien y es feliz, ateniéndose en su juicio y en su acción a la verosimilitud”. Tirso Alesanco, *Filosofía de san Agustín* (Madrid: Avgvstinvs, 2004), 405. San Agustín hace eco de este argumento, pues afirma, sin mayor dilación, que no puede haber verosimilitud sin verdad, pues ¿a qué se asemeja aquella si no es a ésta? (De todas maneras, cabe advertir que, a los ojos de san Agustín, Antíoco no es un platónico genuino, de donde deriva la tesis de que el escepticismo académico no es otra cosa que una estrategia “puramente dialéctica” de los Académicos para cubrir las tesis genuinas de su escuela, Véase Moreschini, *Storia del pensiero*, 977).

¹⁶ San Agustín, *De ordine*, II, 16, 44. “facilius autem cognoscet ista, qui numeros simplices atque intellegibiles comprehenderit. Porro istos comprehendet, qui et ingenio valens et privilegio aetatis aut cuiuslibet felicitatis otiosus et studio vehementer incensus, memoratum disciplinarum ordinem, quantum satis est, fuerit persecutus. Cum enim artes illae omnes liberales”.

¹⁷ San Agustín, *Contra Academicos*, III, 11, 24. “Si dicis nihil mihi videri, nunquam errabo. Is enim errat, qui quod sibi videtur, temere probat. Posse enim falsum videri a sentientibus dicitis, nihil videri non dicitis”.

ejemplo, que vuela, es cierto que verdaderamente sueña que vuela, si es el caso, o sea, en tanto que el testimonio es verdadero.

De igual manera, los números inteligibles y sus combinaciones son siempre verdaderos, como decir que dos más dos son cuatro, o tres por tres son nueve. La inteligencia permite corroborar estos conocimientos, en donde la opinión no tiene ningún tipo de ascendente. La dialéctica, considera san Agustín, es la que permite distinguir entre una cosa y otra, o entre una y su opuesto. Es la dialéctica la que permite conocer lo verdadero: “Estas y otras muchas proposiciones, que sería larguísimo enumerar, por la dialéctica aprendí que eran verdaderas, en sí mismas verdaderas, sea cual fuere el estado de nuestros sentidos”.¹⁸ Además, la dialéctica presta argumentos para desterrar, si no por completo, sí en cierta medida el probabilismo, tan desastroso, piensa san Agustín, en el campo moral, que es una suerte de criba que permite visualizar, a nuestro juicio, la potencia de una teoría filosófica. Para san Agustín, no todo el que yerra, peca, pero sí todo aquel que peca, yerra. Al cometer un delito, no es posible, so pena de seguir múltiples absurdos, sustentar los argumentos en la probabilidad: o se realizó un acto o no; tampoco se condena con probabilidad a muerte: o se muere o no (el condenado a muerte no muere sólo en sueños). Si el que obra con probabilidad no peca, se seguiría que nunca yerra. Y es que, si es así, nadie podría jamás cometer un crimen y mucho menos errar.¹⁹ Más bien habría que seguir no tanto las doctrinas de los filósofos de la Academia, sino las de Platón mismo— “vir sapientissimus et eruditissimus temporum suorum”—, quien propone la dialéctica para alcanzar la sabiduría (si no es que la misma dialéctica es la sabiduría).²⁰ Escribe el santo Doctor:

¹⁸ *Ibid.*, III, 13, 29. “Haec et alia multa, quae commemorare longissimum est, per istam didici vera esse, quoquo modo sese habeant sensus nostri, in se ipsa vera”.

¹⁹ Véase *ibid.*, III, 16. Como bien resume Moreschini en su detallado análisis de este diálogo, “establecida la posibilidad, es más la probabilidad de que el sapiente sepa algo, es decir, que conozca con certeza, Agustín puede demostrar fácilmente la razonabilidad del hecho de que el sabio de a algo su asentimiento. De este modo, también la segunda tesis escéptica de los Académicos cae [nada puede ser asentido, porque nada puede ser conocido con certeza], y el principal objetivo de Agustín pueda considerarse alcanzado”. Moreschini, *Storia del pensiero*, 974.

²⁰ Según la narración de san Agustín, Zenón, quien llegó a la Academia en tiempos de Polemón, fue considerado indigno de recibir las genuinas enseñanzas de Platón, por lo que él y su sucesor en la dirección, Arcesilao, de alguna manera las ocultaron. Zeón, quien afirma que sólo existe lo extenso, el mundo sensible y material, se aleja de las enseñanzas de Platón. Por ello Carnéades asume una posición escéptica, para resistir a las enseñanzas que van de Zenón a Crisipo.

Para mi propósito, bástenos saber que sintió Platón que había dos mundos: uno inteligible, donde habitaba la misma verdad, este otro sensible, que se nos descubre por los órganos de la vista y del tacto. Aquél es el verdadero, éste el semejante al verdadero y hecho a su imagen; allí reside el principio de la Verdad, con que se hermosea y purifica el alma que se conoce a sí misma; de éste no puede engendrarse en el ánimo de los insensatos la ciencia, sino la opinión. Con todo, lo que se hace en este mundo por las virtudes llamadas civiles, semejantes a las verdaderas virtudes, y sólo conocidas de un reducido número de sabios, no merece sino el nombre de verosímil. Estas y otras verdades de la misma clase fueron conservadas entre los discípulos de Platón, según era posible, y guardadas en forma de misterios.²¹

Ha sido gracias al neoplatonismo, concretamente con Plotino, con quien las doctrinas de Platón se han librado del polvo y la mugre que las circundaban. Se ha restituido, tanto por los platónicos medios como por los plotinianos, la filosofía que dirige su mirada hacia el mundo inteligible.²² Siendo así, es posición agustiniana la convicción de que, para encontrar la verdad, hay que conducir la mirada, a través de la dialéctica, hacia lo inteligible. La doctrina de Platón y los platónicos es la más conforme con la fe, con la Revelación, que es la filosofía que comunica la razón con la autoridad, fuentes últimas para aprender la verdad.²³ Es aquí, a nuestro juicio, donde el sentido de la existencia se revela

²¹ San Agustín, *Contra Academicos*, III, 17, 37-38. “Sat est enim ad id quod volo, Platonem sensisse duos esse mundos: unum intellegibilem, in quo ipsa veritas habitaret; istum autem sensibilem, quem manifestum est nos visu tactuque sentire. Itaque illum verum, hunc veri similem et ad illius imaginem factum. Et ideo de illo in ea, quae se cognosceret, anima velut expoliri et quasi serenari veritatem; de hoc autem in stultorum animis non scientiam, sed opinionem posse generari. Quidquid tamen ageretur in hoc mundo per eas virtutes, quas civiles vocabat, aliarum verarum virtutum similes, quae, nisi paucis sapientibus, ignotae essent, non posse nisi veri simile nominari. Haec et alia huiusmodi mihi videntur inter successores eius, quantum poterant, esse servata, et pro mysteriis custodita”. Después de Antíoco, del que san Agustín tiene una opinión ambivalente, el genuino restaurador de la doctrina platónica no es otro que Plotino, de quien se afirma incluso es que Platón redivivo.

²² Véase San Agustín, *Contra Academicos*, III, 19.

²³ Aun con todo, como bien documenta Bettetini, el santo de Hipona no sigue del todo a los platónicos. En un interesante resumen, esta importante estudiosa de la filosofía agustiniana efectúa un recuento de las tesis que san Agustín asume, rechaza y, por un lado, acepta, pero después reconsidera. Vale la pena citar el texto con sus palabras pues no contiene desperdicio alguno: “Se vuelve útil, en este punto, conocer qué cosa Agustín acepta y qué, en cambio, refuta de las doctrinas “platónicas”, con el auxilio de las obras ya citadas y con la carta 118, escrita precisamente en el 410 a Dióscoro, donde se describe la vida ideal del sabio que supera al materialismo epicúreo y se realiza en una doctrina al mismo tiempo platónica y cristiana. Por ende, son aceptadas las siguientes doctrinas “paganas”: la filosofía entendida como amor a la sabiduría; la atención hacia Dios y el alma en la investigación filosófica; la concepción de Dios como causa de las cosas que son, luz del conocer, orden del bien. En cambio, se confutan: la práctica de los cultos paganos y la creencia en divinidades inferiores (los demonios entendidos como seres divinos independientes, y no como criaturas); la idea del mundo como necesaria emanación o procesión del principio, por tanto la necesidad de la creación, la eternidad de la creación y también la eternidad del alma singular; la posibilidad de la metempsicosis y la doctrina que considera al cuerpo como un castigo para el alma (sobre estos argumentos véanse en particular los libros centrales de la *Ciudad de Dios*, además de algunos pasajes del *De la verdadera religión*), mientras la preexistencia de las almas es una de las posibles hipótesis sobre su origen, nunca negada, pero tampoco

fehacientemente para san Agustín: la vida tiene sentido en cuanto es itinerario racional hacia la verdad.

Filosofía, razón y unidad

Tanto el preámbulo del *De ordine* como las indicaciones sobre la certeza del mundo y las verdades matemáticas e inteligibles del *Contra Academicos* permiten comprender por qué san Agustín, en el capítulo 18 del *De ordine*, asegura que la filosofía se afana por encontrar la unidad [unum], alcanzándola de un modo más elevado [altius] y divino [divinius]. La unidad a la que apunta la filosofía se concreta en dos problemas, que son precisamente en los que insiste en Hiponense de continuo: el alma y Dios. El *ordo studiorum sapientiae* consiste en profundizar en uno mismo o, como dice el santo de Hipona, *seipsam inspicit*, inspeccionarse a sí, con lo que cae en cuenta de que posee la razón, o sea, que el alma es racional. Una vez constatado esto, “yo, con un movimiento interior y oculto, puedo separar y unir lo que es objeto de las disciplinas, y esta fuerza se llama razón”²⁴. Es la razón la que permite al hombre analizar y sintetizar lo que conoce tanto sensible como inteligiblemente: pero esto sólo lo constata quien se adentra en sí, quien profundiza en su propio interior y se decanta por el estudio del alma (el cual, a la postre, conduce a Dios).²⁵ Por ello dice, en

sostenida abiertamente o demostrable a través de las Escrituras o la filosofía. Hay, además, algunas doctrinas primero aceptadas y después refutadas: los elogios a Platón del *Contra Académicos* (3,17,37) se redimensionan tanto en las *Retractaciones* como en la *Ciudad de Dios* (“No es que presentemos nosotros a Platón como un dios ni como un semidiós, ni tampoco lo comparamos con ningún santo ángel del Dios Altísimo, ni con un profeta de los verdaderos, ni con ningún apóstol o mártir de Cristo, ni con hombre cristiano alguno”, civ. 2, 14, 2). También la opinión de que el mundo sea un ser viviente, acogida en la *Inmortalidad del alma* (15, 24), es considerada luego “temeraria” (retr. 1, 3, 2), porque no se puede demostrar que sea verdadera y no se encuentra alguna confirmación en las Escrituras. Otra corrección importante es la que revisa el lugar de la felicidad, platónicamente –pero también aristotélicamente, y en general helénicamente— indicado en la filosofía en *Contra Académicos* (1, 2, 5), y, en cambio, transformado en un vivir no sólo según la parte mejor de la naturaleza humana, o bien la razón, sino sobre todo en el “vivir según Dios” (retr. 1,2)”, Bettetini, Maria, *Introduzione a Agostino* (Roma y Bari: Laterza, 2008), 58-59. Y aunque nuestro trabajo no es de carácter histórico, sino doctrinal, pues se concentra sobre todo en los primeros escritos del Hiponense, no está de más tener en cuenta las variaciones doctrinales que en vida San Agustín tuvo en relación con la escuela platónica.

²⁴ San Agustín, *De ordine*, II, 18, 48. “Ego quodam meo motu interiore et occulto, ea quae discenda sunt possum discernere vel connectere, et haec vis mea ratio vocatur”.

²⁵ Con toda razón Sciacca asienta que “La indagación de la verdad resulta ser empeño de todo el espíritu, de todo el hombre. Para Agustín el proceso de la sabiduría se identifica con el proceso mismo de nuestro espíritu; los grados del saber son los grados de nuestra espiritual elevación, que es conquista de una interioridad

un pasaje central del *De ordine*, que “Lo mismo al analizar que al sintetizar, busco la unidad, amo la unidad; más cuando analizo, la busco purificada; cuando sintetizo, la quiero íntegra. En aquélla se prescinde de todo elemento extraño; en ésta se recoge todo lo que le es propio para lograr una unidad perfecta y total”.²⁶

La filosofía, que se sirve, como se ha visto, de la razón (la cual, se conoce por introspección, es decir, por autoexamen), tiene una dirección sinóptica, es decir, una visión de conjunto. Agustín compara magistralmente esta tendencia sinóptica de la filosofía con el amor, pues el amor lo que busca es adherirse a lo amado y, si es posible, fundirse con él, hacerse uno con él [“unum cum eo fit”]. El conocimiento, que lo es por adherirse al ser real, llega a su punto racional más alto con la visión sinóptica:

En este mundo sensible conviene meditar mucho sobre el tiempo y el espacio, y se verá que lo que deleita en parte, sea de lugar, sea de tiempo, vale mucho menos que el todo de que es parte. Igualmente notará el hombre instruido que lo que ofende en parte es porque no se abraza la totalidad, a que maravillosamente se ajusta aquella parte; en cambio, en el mundo ideal, toda parte, lo mismo que el todo, resplandece de hermosura y perfección.²⁷

La filosofía está tensionada con esta confianza en la razón por acceder a la verdad. El *Contra Academicos*, como se ha visto, lo pone de realce, pues tiene, entre otros méritos, el exhortar a la actividad y vida filosófica, que es búsqueda esperanzada por hallar la verdad.²⁸ Esta tensión conduce, de acuerdo con el *De ordine*, a estar con Dios [cum Deo], puesto que quien entiende [*intelligit*] comprende a Dios, o sea, está con Él. En efecto, la filosofía enseña, en relación al alma, y ésta es la tesis del *De ordine* siguiendo a Moreschini, que la actividad racional que consiste en separar y unir, que implica la referencia al uno, “separado

siempre más profunda: interiorizarse para trascenderse. Buscar, filosofar, es aprehender la verdad en el interior, es decir, adquirir conocimiento del alma y de Dios”. Sciacca, *San Agustín*, 150.

²⁶ San Agustín, *De ordine*, II, 18, 48. “in discernendo et in connectendo unum volo, et unum amo. Sed cum discerno, purgatum, cum connecto, integrum volo. In illa parte vitantur aliena, in hac propria copulantur, ut unum aliquid perfectum fiat”. De modo sumamente elocuente se pregunta el áureo autor: “¿Qué otra cosa hacemos cuando ponemos empeño en ser sabios, sino concentrar en cierto modo nuestra alma entera, y con todo el ardor de que somos capaces, en el objeto que percibimos por la inteligencia, y fijarla allí con la mayor estabilidad posible, a fin de que no se complazca ya en su ser individual, empañado con las cosas pasajeras, sino que, despojado de todos los afectos de las cosas sujetas al tiempo y al espacio, abraza lo que es uno e inmutable?”. San Agustín, *De libero arbitrio*, II, 16, 41.

²⁷ San Agustín, *De ordine*, II, 19, 51. “In hoc enim sensibili mundo vehementer considerandum est quid sit tempus et locus, ut quod delectat in parte, sive loci, sive temporis, intellegatur tamen multo esse melius totum cuius illa pars est; et rursus, quod offendit in parte, perspicuum sit homini docto, non ob aliud offendere, nisi quia non videtur totum, cui pars illa mirabiliter congruit: in illo vero mundo intellegibili, quamlibet partem, tamquam totum, pulchram esse atque perfectam”.

²⁸ Moreschini, *Storia del pensiero*, 966.

de aquello que le es extraño con el análisis y reunido en su integridad con la síntesis”; así, el hombre, “aun siendo mortal, participa de alguna manera de la inmortalidad en cuanto es racional: la razón, efectivamente, posee verdades inmutables, como la relación entre el uno y el dos y el dos y el cuatro. Cuanto más vive el alma racionalmente, tanto más progresa moralmente, porque desea realizar también en ella aquel orden racional que descubre en las cosas. Así purificada, ella está en la condición de ver a Dios mismo”.²⁹ De ahí que diga, muy concordemente, en el *De Trinitate*: “Tinieblas son las mentes obtusas de los hombres, cegados por perversas concupiscencias y por infidelidad culpable. Para curar y sanar éstas, el Verbo, por quien fueron hechas todas las cosas, se hizo carne y habitó entre nosotros. Nuestra iluminación es un participar del Verbo, es decir, de esta vida, que es luz de los mortales”.³⁰

Aunque la filosofía, sobre todo la platónica (o neoplatónica) es un instrumento muy eficaz para conocer la realidad en toda su amplitud, como se ha visto por los pasajes finales del *Contra Academicos*, se separa del cristianismo desde el punto de vista soteriológico. Como explica Sciacca, san Agustín lee en Plotino que, “por encima del mundo sensible hay tres hipóstasis o sustancias: el Uno, el Entendimiento, el Alma. De la plenitud infinita del Uno emana el Entendimiento, o Verbo, o Logos, como los rayos emanan del sol. Agustín ve en la hipóstasis plotiniana del Entendimiento el Verbo del Evangelio de san Juan”.³¹ Y más adelante apunta el mismo Sciacca: “Cree (y naturalmente lee en Plotino lo

²⁹ *Ibid.*, 989.

³⁰ San Agustín, *De Trinitate*, IV, 2, 4. “Tenebrae autem sunt stultae mentes hominum prava cupiditate atque infidelitate caecatae. Has ut curaret atque sanaret Verbum, per quod facta sunt omnia, caro factum est et habitavit in nobis. Illuminatio quippe nostra participatio Verbi est, illius scilicet vitae quae lux est hominum”.

³¹ Sciacca, *San Agustín*, 56. El pasaje que tiene en mente el filósofo siciliano es sumamente conocido entre los estudiosos de san Agustín: “Y en primer lugar, queriéndome mostrar cómo te opones a los soberbios y, por contra, a los humildes das tu gracia y cuánta misericordia tuya ha sido mostrada a los hombres por el camino de la humildad [...] te ocupaste de hacerme llegar por medio de un hombre henchido de monstruosísima arrogancia unos libros de platónicos traducidos del griego al latín y allí fui leyendo —por cierto que no con estas palabras— que lo que a lo largo de muchos y variados razonamientos se defendía no era otra cosa que esto: que en un principio estaba la Palabra, y la Palabra residía en Dios, y Dios era Palabra: ella residía en un principio en Dios; todas las cosas han sido creadas por medio de Ella y sin Ella no ha sido creado nada de lo que ha sido creado; en Ella está la vida y la vida era la luz de los hombres; y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no se han apoderado de ella; y que el alma humana, aunque transmita testimonio de la luz no es, sin embargo, luz ella misma, sino que la Palabra, Dios, es la luz verdadera que ilumina a todo hombre que llega a este mundo; y que estaba en este mundo y que el mundo ha sido hecho por medio de Él y el mundo no lo ha reconocido. Por otro lado: que vino a su propia casa y los suyos no lo recibieron y, en cambio, a cuantos lo recibieron les dio la potestad de convertirse en hijos de Dios por creer en su nombre, eso no lo leí allí. De igual modo leí allí que la Palabra, Dios, no ha nacido de la carne, ni de la sangre, ni de la voluntad de un varón, ni de la voluntad de la carne, sino de Dios; pero que la Palabra se hizo carne y habitó

que no hay) que el Entendimiento, emanación directa del Uno, es el Verbo Unigénito de Dios. Va más allá y fuera de Plotino: el Verbo no sólo es dios, sino Dios encarnado, Logos hecho carne, que ha habitado entre nosotros, y esto falta en los platónicos”.³² Por ende, hay una diferencia radical, a saber, que, para el platonismo, ahora en boca de Plotino, para alcanzar la salvación basta con uno mismo: es suficiente con dedicarse a la búsqueda de la verdad, a la contemplación y a la perfección moral, esto es, para alcanzar las altas cimas de la Inteligencia; para el cristianismo, sin embargo, es necesario el intermediario, el Verbo, el Salvador, o sea, Jesucristo, pues la razón, por sí sola, es incapaz de salvarse. Se requiere de la gracia de Dios, en definitiva; este tema tiene una importancia capital para san Agustín: en efecto, todas las obras pecaminosas del hombre, por las cuales no alcanza a adherirse y gozar del *summum bonum*, son obra exclusiva del agente inteligente. En cambio, las obras buenas, aunque voluntaria y libremente efectuadas por la criatura inteligente, por las que se acerca y goza de Dios, requieren de la coparticipación de Dios, que es a lo que san Agustín denomina la *gratia*.

El camino moral y las virtudes

El hombre que posee una buena voluntad es aquel que ejercita las virtudes morales (por el auxilio de la *gratia* de Dios) porque, como se ha afirmado en buena medida en la ética clásica, las virtudes están vinculadas entre sí; no se dan unas sin las otras. En el caso de san Agustín, asume las virtudes de la ética clásica, pero bajo la perspectiva del amor, de manera que las virtudes son funciones del amor (y en última instancia, del amor a Dios). Así lo asienta el santo Doctor:

entre nosotros no lo leí allí. Indagué, es cierto, en aquellos escritos sobre lo que de muchas y variadas formas se decía acerca de lo que es el hijo en la forma del padre y de que no considera rapiña ser igual a Dios porque por naturaleza es lo mismo; pero que se destruyó a sí mismo al tomar la forma de siervo, hecho a la semejanza de los hombres y descubierto como hombre por su aspecto; se humilló después de hacerse obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz: por lo cual Dios lo elevó de entre los muertos y le otorgó un nombre que está por encima de todo nombre, para que en el nombre de Jesús se doblegue toda rodilla de seres celestes, terrestres e infernales y toda lengua confiese que su Señor Jesús está en la gloria de Dios Padre”. San Agustín, *Confessiones*, VII, 9.

³² Sciacca, *San Agustín*, 58.

La templanza es el amor que totalmente se entrega al objeto amado; la fortaleza es el amor que todo lo soporta por el objeto de sus amores; la justicia es el amor únicamente esclavo de su amado y que ejerce, por lo tanto, señorío conforme a razón; y, finalmente, la prudencia es el amor que con sagacidad y sabiduría elige los medios de defensa contra toda clase de obstáculos. Este amor, hemos dicho, no es amor de un objeto cualquiera, sino amor de Dios, es decir, del sumo bien, suma sabiduría y suma paz.³³

Es en el conjunto de la vida del hombre donde se cristalizan las virtudes a través de su afección, de su volición y, a partir de ahí, de su acción. Lo que vivifica a la moral es, para san Agustín, el amor.³⁴ Por ello, el hombre virtuoso ama a su propia voluntad, pues el bien que ella adquiere lo estima por encima de cualesquiera otros bienes: el virtuoso ama ser libre, en el sentido ya dicho de *libertas*: “El hombre justo, bajo la acción de la gracia, no sólo conserva el *liberum arbitrium*, sino que alcanza la *libertas*”.³⁵ La buena voluntad, la voluntad que es genuinamente libre es, así, la actualización y compendio de las virtudes morales, en cuanto es, como se ha dicho, “recte atque honeste vivere appetimus”: quien vive virtuosamente vive queriendo lo que posee, y lo que apetece o quiere no es otra cosa que la misma bienaventuranza, pues ésta no es otra cosa que el gozo de los verdaderos y seguros bienes: “beate vivere quam veris bonis certisque gaudere”.³⁶ En consecuencia, quien vive libre o virtuosamente, vive afectiva e intelectivamente de acuerdo con el Bien último.

Vinculando la doctrina del *De libero arbitrio* con la del *Contra Academicos*, puede aseverarse que, aunque el sabio no alcance en esta vida el conocimiento de todo lo que corresponde a la sabiduría, porque la sabiduría corresponde exclusivamente a Dios, el ser humano sí puede contentarse con la investigación bien dirigida hacia la sabiduría. Así, ya por investigar se es sabio y por alcanzar la sabiduría, feliz. En el campo exclusivamente humano, el hombre sabio, además de conocer los principios primeros, sobre todo pone en práctica la máxima antropológico-moral de que la razón tiene dominio sobre el hombre en

³³ San Agustín, *De moribus Ecclesiae catholicae*, I, 15, 25. “Ut temperantia sit amor integrum se praebens ei quod amatur, fortitudo amor facile tolerans omnia propter quod amatur, iustitia amor soli amato serviens et propterea recte dominans, prudentia amor ea quibus adiuvatur ab eis quibus impeditur sagaciter seligens. Sed hunc amorem non cuiuslibet sed Dei esse diximus, id est summi boni, summae sapientiae summaeque concordiae”. Debo la advertencia de este importante pasaje a la obra de Alesanco.

³⁴ Véase Alesanco, *Filosofía de san Agustín*, 422.

³⁵ Juan Pegueroles, *El pensamiento filosófico de san Agustín* (Barcelona: Labor, 1972), 141-142.

³⁶ San Agustín, *De liberto arbitrio*, I, 13, 29, *in fine*.

cuanto totalidad; es más, en el dominio de la razón consiste la felicidad.³⁷ En efecto, todos los seres humanos, es más, todos los seres inteligentes apetecen o anhelan ser dichosos, felices, bienaventurados, pero no todos quieren vivir bien o rectamente.³⁸ Hay aquí un hiato dramático que no todos los seres humanos logran llenar. Para alcanzar genuinamente la bienaventuranza, es preciso decidirse a vivir bien y rectamente, por lo cual no todos alcanzan la meta de la *beatitudo*: “Por eso no es de extrañar que todos los hombres desventurados no alcancen lo que quieren, es decir, una vida bienaventurada, ya que, a su vez, no quieren lo que le es inherente y sin lo cual nadie se hace digno de ella y nadie la consigue, a saber, vivir según la razón”.³⁹ Y puesto que la ley eterna establece que lo inferior se somete a lo superior, a saber, las pasiones a la razón, se sigue que, por esta misma ley, sólo es feliz quien voluntariamente somete sus pasiones a la razón. Por ende, quien es desdichado lo es no porque quiera la desdicha o infelicidad, sino porque no quiere el camino que lo conduce a la bienaventuranza.⁴⁰

La felicidad, en consecuencia, se apetece naturalmente⁴¹, pero se decanta por ella de manera decidida la voluntad que busca con sinceridad al *summum Bonum*, que en el campo intelectual es la verdad.⁴² Esta búsqueda del Bien sumo se lleva a cabo mediante el acto voluntario que se denomina *caritas*, que es el amor sobrenatural, amor que libera al

³⁷ Véase San Agustín, *Contra Academicos*, I, 8, 23. Más abajo, a modo de pregunta, está escrito: “diceretur humanam esse sapientiam inquisitionem veritatis, ex qua propter animi tranquillitatem beata vita contingere?”, I, 8, 24.

³⁸ La exposición sobre este tema contenida en el *De Trinitate* es muy elocuente. Ahí, el Hiponense expresa que, para lograr la felicidad, conviene más querer bien a todas las cosas en vez de poseer todo lo que se desea, pues en este deseo puede encerrarse el mal, que viene a cancelar a la felicidad misma. Por eso dice “El que consigue la posesión de sus culpables deseos vive más distanciado de la felicidad que aquel que no posee lo que mal desea [“longius quippe ab illa est quicumque adipiscitur male concupita, quam qui non adipiscitur concupita”], San Agustín, *De Trinitate*, XIII, 6, 9.

³⁹ San Agustín, *De libero arbitrio*, I, 14, 30. “Quamobrem nihil mirum est quod miseri homines non adipiscuntur quod volunt, id est, beatam vitam. Illud enim cui comes est, et sine quo ea nemo dignus est, nemoque assequitur, recte scilicet vivere, non itidem volunt”.

⁴⁰ Esta tesis le sirve al santo Hiponense después para asentar que la *voluntas* es un bien que nos ha dado Dios a las criaturas inteligentes, por lo que no ha de estimarse como lamentable por el insensato, Véase San Agustín, *De libero arbitrio*, II, 18, 50. El bien de la *voluntas* se cuenta entre los bienes medios (“*Voluntas ergo quae medium bonum est*”, *De libero arbitrio*, II, 18, 50), mientras que las *virtutes* se hallan entre los bienes grandes, pues nunca se puede hacer mal uso de ellas.

⁴¹ Es la tesis ciceroniana del *Hortensius*: “*Omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis*”: nadie deja de reconocer la verdad de esta proposición, pues se trata de un anhelo irrenunciable conocido por todos, Véase San Agustín, *De Trinitate*, XIII, 3, 6.

⁴² Nuestro autor no deja de reconocer que, aunque sea una la voluntad en su tendencia natural a la felicidad, no todos la conocen, y unos la colocan en un bien (la virtud), otros en el cuerpo, otros en ambas, y, así, en múltiples objetos más, Véase San Agustín, *De Trinitate*, XIII, 4, 7.

hombre: la caridad estriba en colocar a Dios como fin, pues tanto por Él como hacia Él está hecho el hombre.⁴³ La manera en que la ética clásica ha privilegiado esta adhesión libre al Bien supremo es a través de las virtudes. Y es que, como indica Rist, los actos virtuosos requieren amor, pues si no se hacen con amor, no son virtuosos.⁴⁴ En último análisis, el virtuoso es tal porque ama a Dios incondicionalmente, y es de aquí que, de acuerdo con el Evangelio, también se ama al prójimo.⁴⁵ Cuando la voluntad, que no deja de ser un bien (uno intermedio, pues se puede hacer mal uso de ella), se distiende y une al Bien inmutable (Bien que es común a todos), entonces alcanza la bienaventuranza, que es el bien propio del hombre. Y es ahí donde se contienen todas las virtudes, que son bienes mayores, pues nadie puede abusar de ellas (de lo contrario dejarían de ser virtudes). Los seres humanos podemos percatarnos de que quienes alcanzan la bienaventuranza lo hacen precisamente porque son virtuosos, y cuando el individuo humano quiere ser sinceramente bienaventurado, entonces imita a los bienaventurados por medio del ejercicio de las virtudes. Por eso dice el áureo autor:

Ni por la prudencia de un hombre se hace prudente otro hombre, ni fuerte por la fortaleza de otro, ni moderado por la templanza ajena, ni justo por la justicia de nadie, sino que llegará a serlo conformando su alma a aquellas inmutables normas y luces de las virtudes que viven inalterablemente en la misma verdad y sabiduría, común a todos, a los cuales aquélla conformó y fijó el espíritu que dotado de esas virtudes se propone como ejemplo que imitar.⁴⁶

La imitación se da precisamente porque el virtuoso dirige su vida hacia el Bien, no hacia los bienes inferiores, que son los mutables y perecederos, como son los meramente

⁴³ Véase Pegueroles, *El pensamiento filosófico...*, 142-143.

⁴⁴ Véase John M. Rist, *Augustine. Ancient thought Baptized* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 168.

⁴⁵ No nos adentraremos en este tema, pero algo cabe decir sobre él. Las virtudes equivalen a un amor correctamente distribuido, y este amor correcto se refiere tanto a Dios (a quien se ama como se debe) como al prójimo, a quien se ama como a uno mismo (uno mismo es el prójimo inmediato). Los pecados, por su parte, equivalen a un amor mal distribuido tanto hacia Dios como hacia el prójimo.

⁴⁶ San Agustín, *De liberto arbitrio*, II, 19, 52. “Neque prudentia cuiusquam fit prudens alius, aut fortis fortitudine, aut temperans temperantia, aut iustus iustitia hominis alterius quisquam efficitur; sed coaptando animum illis incommutabilibus regulis luminibusque virtutum, quae incorruptibiliter vivunt in ipsa veritate sapientiaeque communi, quibus et ille coaptavit et fixit animum, quem istis virtutibus praeditum sibi ad imitandum proposuit”. Retomando tanto el *De beata vita* como el *Contra Academicos*, Sciacca apuntala: “toda acción supone una norma segura, aunque no sea del todo clara, es decir, un conocimiento de lo que es la felicidad. La filosofía en particular, y, por ello, también la de los académicos (de otro modo éstos no filosofarían), supone que sea posible el conocimiento de la verdad, *conditio sine qua non* de la felicidad”. Sciacca, *San Agustín*, 158.

corpóreos. Quien en vez de preferir el Bien a los bienes se canta por estos últimos, prefiere entonces el mal al bien, en términos morales. El virtuoso se vuelve ejemplo de cómo es posible, para los seres humanos, acatar la *lex aeterna*; el virtuoso es el sabio que, conociendo de alguna manera que lo superior somete a lo inferior, lo pone en práctica en su día a día. Así pues, de esta manera resulta por lo demás claro que, desde el punto de vista de la filosofía agustiniana, el impulso último hacia el bien o el mal, del bien y mal moral estrictamente, se sitúa en el individuo inteligente, concretamente en su voluntad. Por esto tiene razón Mauricio Beuchot al decir que “el cuerpo se resiste a ese retorno neoplatónico del alma a Dios, pero el hombre posee libertad, y por eso su espíritu puede oponerse con ella a las pasiones y tendencias de la carne, y vencerlas. Para tal fin recibe las gracias divinas y adquiere las virtudes necesarias para la vida, la cual se nos manifiesta ya como una vida moral”.⁴⁷ De esta manera, la virtud tiene, en relación con el fin, carácter de medio, en el sentido de que es la que permite al agente racional superar los males de la vida terrena para alcanzar la vida bienaventurada, la salvación, por lo cual, como bien advierte Alesanco, la *sapientia* (y la filosofía que es la vía que conduce a ella naturalmente) es a veces sinónimo de *vita beata* y otras de “conjunto moral de virtudes”.⁴⁸

Conclusión

El ser humano se encuentra en vilo, en vías de alcanzar su propia superación, y esto se lleva a cabo a través fundamentalmente de una vía moral. Por ello, la vida moral tiene un carácter de la más suma importancia: de acuerdo con la vida moral que cada individuo adopta, es el destino hacia el cual se dirige. Y si el destino es, como dice Plotino, Dios, sucede que la virtud es la que nos lo muestra. En efecto, como sucede con las filosofías de la época clásica, las virtudes vienen a ser el andamiaje indispensable para que el hombre se perfeccione, se purifique, esto es, para que viva una vida más plenamente humana y, en la medida de lo posible, divina o santa. Las virtudes son el instrumento moral a partir del cual el hombre se impulsa para alcanzar a Dios, el Bien sumo (“es la virtud la que, avanzando

⁴⁷ Beuchot, *La filosofía de...*, 81.

⁴⁸ Alesanco, *Filosofía de san Agustín*, 397.

a su perfeccionamiento e implantada en el alma con ayuda de la sabiduría, nos muestra a Dios”);⁴⁹ son las que permiten vencer las pasiones más corpóreas de la naturaleza y las que engarzan o conectan con lo más elevado: la *mens* o *ratio* (sobre todo en el sentido de la *ratio superior*). Es por la mente y viviendo de acuerdo con ella que el ser humano alcanza las más altas cimas de su vida, que consiste en su distención y, eventualmente, su posesión o gozo de Dios. “Aunque se le ha tachado de demasiado espiritualista, la moral de Agustín es muy humana. Hay que entender que su pasado maniqueo y su misma juventud pecadora le hicieron ver al cuerpo como un estorbo para el alma y una dificultad para la salvación. Se nota en él un rechazo a las cosas materiales y del cuerpo mismo. Pero tiene grandes méritos, como el de señalar, desde la razón natural, el camino hacia Dios visto como Bien supremo, el único que puede apaciguar al alma”.⁵⁰

Por ello se ha dicho que no es baladí aquella frase agustiniana que plasma el origen y destino del hombre con la que abre las *Confessiones*: “Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec non requiescat in te”, pues, como lo recuerda sapientemente Sciacca, “La aspiración a Dios no es un estado de ánimo o una exigencia puramente subjetiva, sino un *status* ontológico, connatural al hombre, cuyo estado natural, en consecuencia, es el hecho de ser un ente creado con un destino, la ejecución del cual trasciende todos sus actos y el orden de la naturaleza”.⁵¹ Sin embargo, no hay que dejar de lado la observación de Mondin, quien señala que, aunque san Agustín mantiene el esquema neoplatónico del *exitus-reditus*, no deja de hacerle ciertos ajustes de carácter evidentemente cristiano.⁵² Desde el punto de vista del *exitus*, ya no se trata de *πρόοδος*, sino de creación, que es la *participatio ex nihilo*: las criaturas son proyectadas y queridas por Dios, por lo cual son creadas. En consecuencia, toda criatura depende de Dios, tanto desde el punto de vista de su origen como de su destino. Desde el punto de vista del *reditus*, aunque el neoplatonismo ha subrayado la vía moral que lleva al hombre a la ascesis y a la contemplación, pero, puesto que el ser humano ha caído en la miseria por su propia culpa, no puede volver a Dios por sí solo. El hombre, entonces, requiere de Dios para volver a Él, pues del creador pende toda criatura y, por su amor, a Él vuelve.

⁴⁹ Plotino, *Enéadas*, II, 9, 15, 37-40.

⁵⁰ Beuchot, *La filosofía de...*, 88.

⁵¹ Sciacca, *San Agustín*, 393.

⁵² Battista Mondin, *Storia della metafisica*, t. II (Boloña: ESD, 1998), 225.

Bibliografía

- Agustín, san. *Opera* (edición de P. Migne). París, Patrologia Latina, 1860ss [*Contra Academicos; De ordine; De Trinitate; Confessiones; De liberto arbitrio; De animae quantitate; De immortalitate animae; De moribus Ecclesiae catholicae*].
- Agustín, san. *Obras* (edición bilingüe). Madrid: BAC.
- Alesanco, Tirso. *Filosofía de san Agustín*. Madrid: Avgvstinvs, 2004.
- Alsina, José. *El neoplatonismo: síntesis de espiritualismo antiguo*. Barcelona: Ánthropos, 1989.
- Bettetini, Maria. *Introduzione a Agostino*. Roma y Bari: Laterza, 2008.
- Beuchot, Mauricio. *La filosofía de san Agustín: verdad, orden y analogía*, 2ª ed. México: San Pablo, 2017.
- Blázquez, Niceto. *Introducción a la filosofía de S. Agustín*. Madrid: Instituto Pontificio de Filosofía, 1984.
- Buganza, Jacob. *En busca de la unidad perdida. La ética de Plotino*. México: Torres, 2021.
- Kijewska, Agnieszka. “Conversión del intelecto y conversión de la voluntad en las *Confesiones* de San Agustín”. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, núm. 214 (2009): 51-70.
- Mondin, Battista. *Storia della metafisica*, t. II. Boloña: Edizioni Studio Domenicano, 1998.
- Moreschini, Claudio. *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milán, 2019.
- Pegueroles, Juan. *El pensamiento filosófico de san Agustín*. Barcelona: Labor, 1972.
- Plotino. *Enéadas*, I. Ed. Jesús Igal. Madrid: Gredos, 2015.
- Plotino. *Enéadas*, II. Ed. Jesús Igal. Madrid: Gredos, 2015.
- Porfirio. *Commentario al Parmenide di Platone*. Al cuidado de Pierre Hadot, trad. G. Girgent. Milán: Vita e Pensiero, 1993.
- Rist, John M. *Augustine. Ancient thought Baptized*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Romano, Francesco. *Il neoplatonismo*. Roma: Carocci, 1998.
- Sciacca, Michele Federico. *San Agustín*. Trad. Ulpiano Álvarez, t. I. Barcelona: Luis Miracle, 1955.
- Theiler, Willy. *Forschungen zum Neuplatonismus*. Berlín y Nueva York, De Gruyter, 2011.
- Wagner, Michael. “San Agustín y el escepticismo”. *Avgvstinvs*, XXXVII (1992): 105-143.