

De la comprensión del bien a la voluntad de amor a Dios : evolución de la doctrina agustiniana sobre felicidad y virtud

Autor:
Guariglia, Osvaldo

Revista:
Patristica et Mediaevalia
2004, 25, 89-109



Artículo

**DE LA COMPRENSIÓN DEL BIEN
A LA VOLUNTAD DE AMOR A DIOS
(Evolución de la doctrina agustiniana sobre felicidad y virtud)**

OSVALDO GUARIGLIA *

"Hay un gozo, en efecto, que no se da a los impíos, sino a los que Te sirven por tu gracia, cuyo gozo eres Tú mismo. Y la misma vida feliz no es otra que gozar de Ti, para Ti y por Ti: esa misma es y no hay ninguna otra"¹.

Agustín, *Conf.*, X, 22

§ 1. **De la felicidad terrena a la ultraterrena.** Como ha sido frecuentemente señalado, en la ética antigua existió un completo acuerdo sobre lo que constituía el fin último de nuestra existencia, a saber: la obtención de una vida feliz². Los profundos desacuerdos se mostraban cuando se trataba de establecer qué clase de vida era aquella que nos conducía con más certidumbre al bien último. En apariencia, existe una continuidad entre esta convicción compartida por los clásicos y una afirmación como la siguiente, que encontramos en Agustín de Hipona³:

"Todos queremos, por cierto, vivir felizmente (*beate vivere*), y no hay nadie en el género de los hombres que no asienta a esta proposición antes de completar todo su enunciado. Pero, a mi juicio, no puede decirse 'feliz' el que no posee lo que ama, sea esto lo que fuere, ni tampoco quien posee lo que ama, si esto [que ama] es nocivo; ni el que no ama lo que tiene, aunque sea muy bueno. [...] En ninguno de estos estados está el alma libre de miseria; y como la miseria y la felicidad no pueden estar juntas a la vez en el hombre, ninguno de ellos, en consecuencia, es feliz. Sólo queda una cuarta solución en la que se puede encontrar la vida feliz (*ubi beata vita inveniri queat*), a saber: cuando se ame y se posea aquello que es el bien supremo para el hombre" (*De moribus eccl.* I, 3, 4).

Como Agustín mismo nos lo ha transmitido, el tópico del anhelo por la

* Universidad de Buenos Aires y CONICET.

¹ "Est enim gaudium quod non datur impiis sed eis, qui te gratis colunt, quorum gaudium tu ipse es. Et ipsa est beata vita, gaudere de te, ad te, propter te: ipsa est et non est altera".

² Véase ahora Guariglia, 2002, 7-11.

³ La cuestión de la felicidad en Agustín ha sido sumamente debatida en la bibliografía especializada. Cito a continuación las obras en las que tanto el desarrollo del pensamiento de Agustín al respecto como la relación con las fuentes latinas que influyeron en él han sido ampliamente tratados: Gilson, 1929, 1 ss., 1952, 296-313, Holte, 1962, 193 ss., Markus, 1967, 380-394, Pohlenz, 1970³, I, 451-460, Sciuto, 1995, 13-59, Rist, 1996, 92-202, Kent, 2001, 205-233.

buena vida, a cuyo unánime deseo debía serle ajustado un fin preciso, estableciendo la meta de lo que se quiere y la clase de objetos que deberían o no ser parte de aquélla, había sido ampliamente desarrollado por los filósofos clásicos, en especial por Cicerón en varios diálogos, y particularmente en el *Hortensio*, hoy perdido, del cual él mismo reproduce algunos pasajes claves en *De beata vita* (I 10; cp. Cicerón, *Tusc.* V, 28). Siguiendo esa misma estrategia discursiva en esta temprana obra, escrita poco después de su conversión hacia 386 en el retiro de Cassiciacum, Agustín pretende demostrar mediante recursos dialécticos similares a los de sus modelos clásicos, en especial de los estoicos, que el fin último del hombre no es otro que la posesión de Dios (*De beata vita* III 17), pues, quien "hace lo que Dios quiere, vive bien", ya que no otra cosa es "vivir bien" que llevar a cabo lo que agrada a Dios (*De beata vita* III 18). Tampoco este último tópico, a saber, la identificación de la "buena vida" con la obediencia a la norma divina, es nuevo en la literatura filosófica clásica, pues se encuentra ya casi literalmente en el *Himno a Zeus* del estoico Cleantes (s. IV - III a. C.):

"Pero Tú sabes cómo enderezar las cosas torcidas y ordenar el desorden, y Te son caras las cosas no queridas. En efecto, en una sola unión has combinado las cosas nobles y las bajas, de modo que todas participan de la misma razón eterna. Ésta es rehuida y desatendida por los viles de entre los mortales, desdichados, que ansían siempre la posesión de bienes pero no ven ni escuchan *la ley común de Dios, mediante cuya obediencia acompañada del entendimiento tendrían una buena vida*. Ellos, en cambio, insensatos, persiguen un mal tras del otro, los unos buscando con esfuerzo una dificultosa fama, los otros codiciando sin decoro la ganancia, otros, por fin, el ocio y los placeres corporales. <Pero todo lo que obtienen son males>, yendo de un lado para otro y ardiendo por obtener lo contrario" (LS 54, I = SVF I, 537, 18 - 31).

Esta obediencia a la ley divina se convierte en entera sumisión a la voluntad de Dios en el estoicismo del Imperio, especialmente en Epicteto (IV, 7, 20): "pues considero mejor lo que Dios quiere que lo que yo quiero: me guiaré por Él como un sirviente y un discípulo de Él: mi ímpetu y mi deseo son uno con los de Él. Simplemente, mi voluntad es Su voluntad"⁴. De la misma manera que el sabio estoico, el sabio cristiano sólo aspira a aquello que colma su alma y la libra de carencias, es decir, la posesión de Dios,

"pues no nos afligirán las cosas necesarias al cuerpo del sabio, puesto que *su alma, en la que está asentada la vida feliz, no carece de nada*. Ésta, en efecto, es perfecta, y nada perfecto carece de algo, y aquello que parece necesario para el cuerpo, el sabio lo tomará, si lo tiene a mano, y si no lo tuviese, la falta de estas cosas no lo abatirá" (*De beata vita* III 25).

De este modo, Agustín se apropia también de la controvertida separación entre unos bienes auténticos y los 'bienes de fortuna', que los estoicos sostuvieron contra todas las demás escuelas y especialmente contra los académicos y peripatéticos, para adjudicársela al sabio cristiano. También para

⁴ Sobre la actitud de Epicteto frente a la divinidad, cp. Bonhöffer, 1894, 19-20 y 50, n. 10 y 11.

éste, los 'bienes' necesarios para el cuerpo y los considerados de modo más amplio como 'bienes externos' –honor, poder, etcétera– no pertenecen más a la categoría de bienes en sentido moral, pues solamente cuentan como tales aquellos fines que se fija a sí misma la propia voluntad:

“¿Cómo será infeliz a quien nada le acontece contra su voluntad? Pues aquello que él ve que no puede sucederle, no lo puede tampoco querer. Tiene, entonces, una *voluntad* de cosas absolutamente determinadas; es decir que, sea lo que fuere lo que hiciere, no lo hará si no es a partir de algún precepto de la virtud y de la ley divina de la sabiduría, de las cuales nada puede apartarlo” (*De beata vita* III 25).

El sabio cristiano, de acuerdo con la propuesta aquí sostenida por Agustín y sus otros acompañantes –entre los cuales se contaba su madre Mónica y su hijo, Adeodato–, logra la tranquilidad del alma mediante la certidumbre de que no hay poder ni fuerza exterior que pueda arrebatarse ese bien propio tanpreciado. ¿De qué *voluntad* se trata en este pasaje? Sin duda, de la misma de cuya firmeza se alaba el sabio estoico, cuya insustituible función es expuesta del siguiente modo por Séneca:

“La acción no será recta, si no fuese *recta la voluntad*: la acción, en efecto, proviene de ella. A su vez, la voluntad no será recta, si no fuese *recto el hábito del alma*, pues de éste proviene la voluntad. A su turno, el hábito del alma no estará en óptimo estado, a menos que haya recogido en sí las leyes de la vida entera y haya reglado qué debe juzgarse de cada cosa, es decir, a menos que haya colocado en su verdadero sitio cada cosa. Alcanzan, pues, la tranquilidad [del alma] solamente quienes hayan desarrollado un juicio certero e inmutable” (*Ep.* 95, 57).

La concepción estoica de la voluntad que está en el trasfondo de este párrafo proviene de la que había elaborado Crisipo unos tres siglos atrás y está expuesta por Séneca en otro pasaje de las *Epístolas* sucintamente así:

“Todo animal racional no actúa a menos que no haya sido previamente estimulado por la visión (*species*) de alguna cosa, a continuación recibe un impulso (*impetus*), después el asentimiento (*adsensio*) confirma este impulso. Diré ahora qué es el asentimiento: debo caminar, entonces de inmediato camino después de que me lo he dicho a mí mismo y he aprobado esta opinión mía” (*Ep.* 113, 18).

El intelectualismo socrático que retrotraía el origen de toda acción a una decisión de la razón es retomado por los estoicos y llevado a sus últimas consecuencias. Como muestra esta última cita, el asentimiento es una forma de silogismo práctico aristotélico, pero aquí se ha convertido en una continuidad sin brecha con el impulso, de modo que ambos son dos partes constitutivas del mismo *lógos*. La noción aristotélica de “razón práctica” es llevada a su extremo: ya no es la combinación de un “deseo imbuido de deliberación” o “una deliberación acompañada de deseo”, como la define el Estagirita, sino la identificación de una misma razón en tres momentos distintos, que son de por sí causa de la acción: visión (*φαντασία, species*), impulso (*ὄρμη, impetus*), asentimiento (*συνκατάθεσις, adsensio*), y, como resultado, acción

(*πράξις, actio*)⁵. A diferencia de las denominaciones griegas, que mantenían separadas cada una de las operaciones designadas por un término distinto (*φαντασία, ὁρμή, συνκατάθεσις*), la lengua latina las reunió a todas bajo el alcance de una misma capacidad psíquica: *voluntas*. La concepción de la voluntad expuesta por Séneca constituye, pues, el primer punto de partida de la noción filosófica de "voluntad" como fenómeno único que dominará en el pensamiento occidental hasta la fecha⁶.

Retomando la tesis de Séneca, antes citada (*Ep.* 95, 57), la acción recta es, pues, aquella que parte de un impulso racional, convertido en hábito, que es la virtud, la cual le permite al sabio actuar de acuerdo con principios y leyes generales, que él no sólo sigue precisamente porque es virtuoso, sino que está en condiciones de atribuir mediante sus juicios a cada uno de los actos particulares de su vida, entendida como una unidad y un conjunto. De esta manera, la conexión de las pasiones, los hábitos de acción, el asentimiento y la decisión de actuar siguiendo los principios generales de la razón aplicada a los fines morales, constituyen las manifestaciones externas de la virtud moral, cuya capacidad de juzgar "certera e inmutablemente" determina la voluntad e infunde la tranquilidad del alma, que es la única felicidad en este mundo.

¿Qué otra cosa nos ofrece en este primer tratado Agustín? En realidad, muy poco más, ya que aquello que ha cambiado es exclusivamente el contenido de los preceptos divinos: ya no son las leyes inmutables que gobiernan de modo inmanente el cosmos y la vida del sabio, como en el estoicismo, sino los diez mandamientos de la ley mosaica y los dos mandamientos centrales del Nuevo Testamento: "ama a Dios por sobre todas las cosas" y "ama a tu prójimo como a ti mismo" (*Mt.*, 22, 34 - 40; *Mc.*, 12, 28 - 34). Inbuido de estos dos mandatos divinos, el sabio cristiano alcanza toda la sabiduría que le es necesaria para no carecer de nada en esta vida y alcanzar, de la misma manera que el sabio estoico, la felicidad como certidumbre del alma y contemplación de Dios (*De beata vita* V, 33 - 36).

Hacia el final de su vida (427), Agustín revisó su larga carrera como escritor desde la perspectiva que le procuraba su amplia experiencia como obispo y teólogo. En la madurez de su pensamiento, él fulmina la concepción de la felicidad expresada en esa obra primeriza con las siguientes palabras:

"En este libro [*De beata vita*] me disgusta [...] que yo haya mencionado repetidas veces a la fortuna, que yo haya dicho que en el tiempo *de esta vida* la vida feliz habita solamente el alma del sabio, sea como quiera que se encuentre su cuerpo. [Estas afirmaciones, en efecto, están en contradicción con el hecho de que] el Apóstol [Pablo de Tarso] afirme que *la única esperanza de tener un*

⁵ La teoría estoica de la "voluntad" es compleja y ha sido muy influyente en la posteridad, especialmente en Agustín, cp. Polienz, 1970¹, I, 91-92, Gauthier, 1970², 244-261, Dihle, 1982, 58 ss., Kahn, 1988, 234-259. La relación que Séneca presenta entre voluntad, virtud y concepción filosófica de la vida en *Ep.* 95, 57 ha sido bien analizada por Annas, 1993, 105-107.

⁶ Este punto ha sido bien desarrollado por Gauthier, 1970², 256-258 y Kahn, 1988, 251-255.

conocimiento perfecto de Dios, es decir, un conocimiento tal que no puede haber otro superior para el hombre, está en la vida futura, que es la única vida que debe ser llamada feliz, en la que el cuerpo incorruptible e inmortal será sometido a su espíritu sin resistencia ni molestia alguna" (Retract. I, 2).

En los cuarenta años transcurridos entre la obra de juventud y esta condena emitida por el viejo obispo, Agustín se ha desprendido de su herencia latina y pagana y ha elaborado su propio pensamiento teológico, que será determinante para toda la tradición posterior. Durante ese largo recorrido, la concepción clásica de la "vida feliz" ha sufrido una irreversible conversión: ha enigrado de la vida terrenal a la vida ultraterrena ⁷.

§ 2. **La voluntad, el pecado y la gracia.** En *La ciudad de Dios*, Agustín dedica una larga discusión en el comienzo del libro XIX a las teorías filosóficas del sumo bien, extraídas fundamentalmente de un libro, hoy perdido, de Varrón y del *De finibus* de Cicerón. Luego de exponer una clasificación de las diversas teorías de acuerdo con el fin último que proponían como bien supremo, Agustín les opone la concepción cristiana de la buena vida, que él presenta así:

"Si, por tanto, se me pregunta qué responde la ciudad de Dios [...] y qué cree sobre los fines de los bienes y de los males, responderá que *la vida eterna es el supremo bien y la muerte eterna, en cambio, el supremo mal, y que, por lo tanto, a fin de adquirir aquella y evitar ésta es necesario vivir rectamente.* Por esta razón está escrito, 'El justo vive de la fe' [Rom. I, 17, Gal., 3, 11], porque *nosotros no vemos nuestro bien, de donde se hace necesario que lo busquemos por medio de la fe. Tampoco nos es posible vivir rectamente por nosotros mismos, a menos que, si creemos y oramos, nos ayude quien nos ha dado esta misma fe, por la cual creemos que somos aptos para ser ayudados por Él.* Los filósofos, en cambio, que han pensado que en esta vida se encuentran los fines de los bienes y de los males, poniendo el bien supremo ya sea en el cuerpo, ya sea en el alma o ya en ambos (o, para decirlo más claramente, ya sea en el placer, ya sea en la virtud, ya en ambos) [...], ellos quisieron ser felices por sí mismos aquí y ahora, llevados por una asombrosa vanidad" (*De civ. Dei*, XIX 4).

El ataque que sigue a continuación contra las diversas corrientes de la ética antigua se mueve por un sendero ya trazado por estas mismas en sus permanentes disputas, es decir, buscando desacreditar cada una de las propuestas, tanto de estoicos como de epicúreos o peripatéticos, y mostrando sus intrínsecas inconsistencias o la imposibilidad de conciliar las doctrinas sostenidas por los filósofos con las funestas realidades de la vida terrena. Ésta se aparece como irremediablemente miserable, expuesta a indecibles males del cuerpo y del espíritu, como enfermedades lacerantes, que deforman el cuerpo y destruyen mediante inextinguibles dolores la vida, o pérdidas desgarradoras, como la muerte de los seres queridos, que perturban para

⁷ Brown, 2000, especialmente 131-175, presenta, como parte de la biografía más completa sobre Agustín hasta el presente, una narración exhaustiva del crucial período que va desde su conversión hasta su ungimiento como obispo de Hipona.

siempre la tranquilidad y el reposo del alma. Todo el repertorio del *infortunio* que acecha a los mortales tras cada recodo de la vida, es utilizado aquí por Agustín para probar la imposibilidad de la vida feliz, la inutilidad de la virtud y la fragilidad del placer. ¿Qué otra conclusión se puede extraer, por último, de esta acumulación de calamidades, sino que solamente una ciega vanidad pudo impulsar a los pensadores antiguos a creer que bastaba la *sola razón para ser feliz?*

Como Agustín mismo lo ha referido detalladamente en su famosa autobiografía, la lectura de la Biblia y, en especial, de los escritos del apóstol Pablo transformó profundamente su visión del mundo y del sentido de su existencia (*Conf.*, VII, 21). Allí mismo, en páginas inspiradas, nos revela en qué dirección lo llevó esta experiencia decisiva: el *Evangelio* y el mensaje paulino vinieron a sustituir la cosmovisión filosófica que había hecho suya a partir del estudio del platonismo, transmitido principalmente por las obras de Plotino y Porfirio, y a colmar, por fin, su ansia de respuestas. Ahora bien, el mensaje de Pablo tiene, sin duda, diversos y complejos sentidos, a partir de las distintas perspectivas desde las que se lo enfoque —histórica, doctrinal, moral o teológica— que resultan extremadamente difíciles de separar, inclusive en su influencia sobre Agustín. Sin embargo, para el interés de la presente cuestión resulta sólo una de estas perspectivas claramente relevante, a saber, la visión teológica de la vida en este mundo y su determinación por la fe⁸. En efecto, el hombre, según Pablo, tiene una existencia terrena caída, por lo que vive y piensa en el pecado, del cual, además, se jacta, situación existencial que el apóstol sintetiza con el siguiente término: “la vanagloria de la carne” (καύχημα τῆς σαρκός, ἐν σαρκί, etcétera: cfr. I *Cor.* 1, 29). Tal ha sido el grave error y la afrenta de los paganos frente a Dios, quienes creyeron poder comprender el mundo por sí mismos y poder guiar sus vidas confiados exclusivamente en sus fuerzas y en su razón (*Rom.* 1, 18 ss.). De este modo los hombres desconocen la justicia de Dios y colocan en su lugar la justicia propia, lo cual involucra también a los judíos que creen haberse apoderado por siempre de la Ley (*Rom.* 10, 3). Esta existencia caída transforma al ser humano en una entidad internamente fracturada: “sabemos, en efecto, que la ley es espíritu, pero yo soy de carne (σάρκινός), sometido como un esclavo bajo el pecado” (*Rom.* 7, 14). La existencia humana limitada por la carne, la vida terrena tras la expulsión de Adán, está entregada sin remisión a la muerte, pues el propio pecado, introducido por el hombre, se convierte en su destino mortal (*Rom.* 5, 12 - 14). Contrastada con esta situación de intrínseca indigencia y desolación del ser humano, la palabra de Pablo revela el mensaje oculto del Evangelio:

⁸ Para la interpretación del núcleo teológico en la prédica paulina sigo principalmente a Bultmann, *1951-1953*, I, 187 ss, en especial 227-305, *1961*, I, 188-213, III, 1-34, y *1992*, 29 ss. Una exhaustiva presentación de las más recientes interpretaciones de la doctrina de Pablo desde diversos puntos de vista (filológico, histórico, doctrinal, teológico, etcétera) se encontrará ahora en Theobald, *2000*, con el foco puesto en la *Epístola a los romanos*.

“Pero tampoco es el don de la gracia del mismo modo como fue la transgresión [de Adán]. En efecto, si por la transgresión de uno mueren todos, la gracia de Dios y el don por la gracia de un solo hombre, Jesucristo, supera en mucho el beneficio para todos. Tampoco es el don como fue la transgresión de uno solo: en efecto, el juicio que pertenecía a uno solo se convirtió en condenación [de todos], el don por la gracia, en cambio, lleva desde muchas transgresiones a la absolución. Si, pues, por la transgresión de uno solo, esto es, por obra de uno solo *reino la muerte*, los que reciben en exceso la gracia y el don de la justicia por obra de uno solo, Jesucristo, *reinarán mucho más en la vida*. Por consiguiente, así como por una transgresión de uno solo se impulsó a todos los seres humanos a la condena [de la muerte], del mismo modo por la absolución de uno solo llega a todos los seres humanos *la liberación de la vida*. Pues, como por *la desobediencia de uno* muchos fueron los pecadores, así también por *la obediencia de uno* muchos serán hechos justos” (Rom. 5, 15 - 19).

En este escueto pasaje están reunidos y sintetizados los temas sobresalientes de la prédica paulina: el hombre tiene conciencia de su existencia finita mediante la reflexión sobre el pecado original que lo ha condenado a la *experiencia extrema de la muerte*, cuyo único escape proviene de la gracia divina por intermedio de la muerte y resurrección de Jesús. Así como el pecado de Adán era el origen oculto de nuestro destino mortal, la redención por obra de Jesús es la devolución de la esperanza en *una vida más allá de la muerte*, en la que la justicia de Dios nos habrá de alcanzar. El núcleo de esta revelación permanece oculto para el simple mortal, hasta que al creyente se le hace manifiesto por la gracia divina mediante *la fe*, “porque *la justicia de Dios se revela en él por la fe para la fe*, como está escrito: ‘el justo se salvará por la fe’” (Rom. 1, 17).

Como ha señalado con su habitual agudeza S. Kierkegaard, con el mensaje del Evangelio en general y de Pablo en especial se produce un desplazamiento en la oposición que dominaba toda la ética antigua. En efecto, el contrario del *pecado* (ἁμαρτία) ha dejado de ser la *virtud* y ha pasado a ser la *fe* (Rom. 14, 13)⁹. Rehuir el pecado, entonces, sólo es posible mediante *una decisión* tal que estremezca toda la existencia, la humille frente a Dios y la disponga a recibir la *palabra revelada como revelada*. En ese sentido, la *decisión es obediencia y sometimiento de nuestra voluntad a la voluntad de Dios*¹⁰. Ahora bien, con este cambio de la comprensión a la obediencia y el sometimiento, de la virtud y el error a la fe y el pecado, se produce de modo paralelo una transformación de la facultad que organizaba y dirigía tanto la selección de la meta como de los medios de la acción. Ya no se trata del simple hecho de entender correctamente el fin bueno para obrar en consecuencia, sino que ahora es necesario un acto previo para poder estar en condiciones de entender y decidir. Es necesario *elegir y decidirse* primero por la verdad revelada, para poder luego comprender y actuar¹¹. Pues bien, si para poder comprender, elegir y decidirse ya no basta la mera razón, en-

⁹ Cp. Kierkegaard, *KzT*, 2ª parte, cap. 1, 81 ss.

¹⁰ Cp. Bultmann, *1961*, III, 23; I, 203 ss.

¹¹ Cp. Kierkegaard, *KzT*, 2ª parte, cap. 2, 87 ss; y Kahn, *1988*, 255 ss.

tonces en esa resolución previa que condiciona todas las demás elecciones y decisiones está en juego algo que no depende (o al menos no exclusivamente) de cada ser humano, sino que se trata de una contienda que se libra en su interior entre dos tendencias enfrentadas de su propia voluntad. Tal es el sentido del famoso pasaje de Pablo sobre la "debilidad de la voluntad", cuya influencia en la concepción agustiniana es notoria:

"Sabemos, en efecto, que la Ley es espíritu, pero yo soy de carne, sometido como un esclavo bajo el pecado. Pues no sé lo que hago, porque hago aquello que no quiero, mientras que aquello que odio, es lo que hago. Si, por tanto, hago lo que no quiero, admito [por ese mismo acto] que la Ley es correcta. Tampoco soy yo quien lleva a cabo aquello [que odio] sino el pecado que habita en mí. Sé, en efecto, que el bien no habita en mí, esto es, en la carne de mí mismo, porque *la capacidad de querer* el bien está en mí, pero no *la capacidad de llevarlo a cabo*. En efecto, no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero"¹² (Rom. 7, 14 - 19).

Agustín reinterpreta su propia experiencia anterior a la conversión a la luz de esta doctrina paulina, especialmente para oponerla a la tesis maniquea que sostenía la existencia de dos naturalezas opuestas, las cuales se disputaban de modo incesante el dominio de la voluntad humana. Contrariamente a ello, las dos voluntades que se enfrentan en el interior del alma son inescindibles y, pese a su fuerte contraste, pertenecen al mismo *Yo*, es decir, conforman una única identidad.

"Cuando yo deliberaba sobre consagrarme al servicio del Señor, mi Dios, como hacía ya mucho tiempo que lo había dispuesto, era *yo* el que quería, *yo* el que no quería, *yo, yo mismo* era. Ni quería plenamente ni plenamente no quería. Por eso contendía conmigo y me destrozaba a mí mismo, y este mismo desgarramiento tenía lugar en mí a pesar de mí, pero no exponía sin embargo la naturaleza de una mente ajena, sino la condena de la mía. Y por eso no era yo el que ponía en obra aquel desgarramiento [de la voluntad] *sino el pecado que habitaba en mí* como castigo de otro pecado más libre, puesto que yo era hijo de Adán" (Conf. VIII 10, 22).

Existe, pues, en este punto un claro enfrentamiento de Agustín con la tesis estoica de la voluntad. Para éstos, la voluntad está guiada por la razón y el asentimiento, de modo que no hay *voluntad del mal*, ya que solamente se actúa *bien* a sabiendas y mediante el conocimiento, mientras que la *mala acción* procede sólo del error (SVF III, 511). Por ello mismo, la noción de *akrasía*, es decir, de falta de voluntad, es reordenada por Crisipo como una especie de la depravación ($\alpha\kappa\omicron\lambda\alpha\sigma\iota\alpha$), la que a su vez es definida como "ignorancia" de lo bueno y de lo malo (SVF III, 262 y 265)¹³. En consecuencia, el sabio solamente puede obrar el bien, mientras el insensato está expuesto a actuar mal contrariamente a su voluntad, es decir, por ignorancia de lo mejor. Por cierto, Crisipo reconoce la existencia de obstáculos por parte de

¹² Para la interpretación de este crucial pasaje, Rom. 7, 13-23, en la concepción antropológica de Pablo, véase ahora Theobald, 2000, 165-167.

¹³ Cp. la discusión que ofrece Alesse, 2000, 249-262, de la recepción que hicieron los estoicos de la tesis socrática con respecto a la inmoralidad como ignorancia.

las pasiones a los mandatos de la razón, pero estas resistencias no provienen de una parte irracional del alma que se enfrenta a aquélla, sino que se deben a estados de *atonía* o *astenia* del alma, debido a un exceso del impulso que el sabio no convalida y el insensato sí (*SVP* III, 473)¹⁴. Completamente opuesta es la concepción agustiniana de la psicología moral del hombre: éste se halla sumido en una existencia caída como consecuencia del pecado original, por lo que su estado natural es el de estar sometido a todas las tentaciones de la carne, a todas las pasiones e impulsos irracionales que agitan la vida humana llenándola de desasosiego, dolor y temor (*Conf.* X, 28, 39). Agustín ha denominado de modo general este estado de indefensión ante los embates de nuestros impulsos interiores, “concupiscencia” (*concupiscentia*), una situación de la que ningún ser humano, ni el mismo apóstol Pablo, ha podido escapar hasta el final de su vida¹⁵. A modo de ejemplo y lanzando sobre sí una profunda mirada introspectiva, Agustín nos expone crudamente su propio combate en sueños contra la atracción del sexo, siendo ya todo un obispo:

“Ciertamente tú mandas que me contenga de la *concupiscencia de la carne, de la concupiscencia de los ojos y de la ambición del mundo*. Mandaste que me abstuyese del concubito y aun respecto del matrimonio mismo, que concediste, aconsejaste un estado mejor [el celibato]. Y puesto que tú lo otorgaste se hizo [...]. Pero aún viven en mi memoria [...] las imágenes de tales placeres que mis hábitos pasados habían fijado allí; y cuando estas imágenes me salen al encuentro, estando yo despierto, carecen de fuerza, pero cuando se me aparecen en sueños, llegan no solamente a provocarme el placer de antaño sino también el consentimiento al placer, de un modo semejante en todo al acto real. Y tanto puede la ilusión de aquella imagen en mi alma y en mi carne, que estas falsas visiones llegan a persuadirme, estando dormido, de lo que estando despierto no logran las cosas verdaderas. ¿Acaso entonces, Señor Dios mío, yo no soy yo?” (*Conf.* X, 30, 41).

De este entrecruzamiento de perspectivas teológicas, experiencias interiores y antropología filosófica clásica surge una teoría psicológica de la voluntad que constituye el controvertido soporte sobre el que se sostiene la ética agustiniana del amor o la caridad¹⁶. Una sucinta definición de lo que Agustín entiende por “voluntad” puede tomarse del libro XIV de la *Ciudad de Dios*:

“La voluntad está en todos estos [movimientos del hombre]; o más bien todos estos movimientos no son otra cosa que voluntades. Pues, ¿qué es el deseo y la alegría sino una voluntad en el asentimiento a aquello que queremos? ¿Y qué es el temor o la tristeza sino una voluntad que nos aparta de aquello que no queremos? Pues cuando consentimos con la apetencia de aquello que queremos, se lo llama ‘deseo’. Cuando, en cambio, consentimos con el gozo de aquello que

¹⁴ Véase al respecto la exposición de las pasiones en el estoicismo de LS, I, 419-423.

¹⁵ Cp. Rist, 1996, 135-139.

¹⁶ En los siguientes trabajos se puede encontrar una visión amplia de las distintas interpretaciones de la concepción agustiniana de la voluntad, del amor y de la “libertad” (o “responsabilidad”, *liberum arbitrium*), Gilson, 1929, 162 ss., Holte, 1962, 221 ss., Markus, 1967, 382 ss., Dohé, 1982, 123-144, Kahn, 1988, 255 ss. y Rist, 1996, 173 ss.

queremos, se lo llama 'alegría'. Del mismo modo, cuando rechazamos aquello que no queremos que ocurra, una voluntad tal es el miedo; cuando, en cambio, rechazamos aquello que ocurre no queriéndolo nosotros, llamamos a una tal voluntad 'tristeza'. En general, la voluntad del hombre es atraída o repelida de acuerdo con la variedad de las cosas que la atraen o la rechazan, de modo que ella se vuelve y cambia ya hacia una afeción ya hacia otra. Por lo cual es necesario que el hombre que vive según Dios y no según el hombre sea amante del bien, de donde se sigue que odie el mal" (*De civ. Dei*, XIV, 6).

"Por lo tanto, la voluntad recta es un amor bueno y la voluntad perversa un amor malo. En consecuencia, el amor que aspira a poseer lo que ama, es el deseo; el amor, en cambio, que posee lo que desea y goza de ello, es la alegría. Cuando este amor huye de lo que lo hostiga, es temor, y si siente que ocurre lo que teme, se vuelve tristeza. Por tanto, estos sentimientos son malos, si el amor es malo, son buenos, si el amor es bueno" (*Ibid.*, XIV, 7).

La imagen del hombre que surge de esta concepción psicológica de la voluntad está en el polo opuesto de la que ofrecía la filosofía moral clásica, ya que el orden jerárquico intrínseco entre la capacidad racional de deliberación y decisión, por un lado, y las facultades irracionales del alma, de las que provienen nuestros apetitos naturales, deseos y odios, por el otro, sostenido desde Platón hasta los estoicos, es sustituido por esta carencia de un orden inherente a las facultades psíquicas como tales, de modo que la atracción o el *amor*, como lo denomina Agustín, puede ser provocado por las cosas más sublimes o más viles de modo indiferenciado y con la misma intensidad. El ser humano caído por el pecado original no puede por sí mismo elevarse por encima de esta situación de extremo relativismo con respecto a sus fines y a sus pasiones. Como señala con acierto un destacado historiador del pensamiento antiguo, "Aristóteles piensa que algunos de nosotros somos *acráticos* algunas veces y que unos pocos pueden ser *acráticos* todas las veces, mientras que la posición de Agustín, en cambio, es la de sostener que todos nosotros somos *acráticos* todo el tiempo"¹⁷. Esta concepción del hombre como un ser movido sólo por sus pasiones y encadenado a ellas por la repetición de sus hábitos, los que se convierten en una segunda naturaleza de la que resulta casi imposible escapar (*Conf.*, VIII, 11, 26; X, 40, 65), vendrá a sustituir a la elaborada por la ética antigua y se convertirá en la dominante en la cultura occidental hasta nuestros mismos días.

¿Es que estamos, entonces, destinados a permanecer por siempre en este estado de concupiscencia, como lo denomina Agustín, sin poder imponerles a nuestros irrefrenables impulsos ningún proyecto que nos permita darle una dirección más o menos estable a nuestra vida y, por ende, un sentido? Tal es la suerte de los hombres y de las mujeres entregados a sus propias fuerzas, según esta visión extremadamente pesimista de la existencia humana; es por ello que no hay perspectiva ninguna de lograr la felicidad en esta vida y que todas las propuestas de los filósofos paganos para obtenerla eran vanas ilusiones (*De civ. Dei*, XIX 4). Desde la visión teológica agustiniana, no hay otra posibilidad para el ser humano de introducir un orden y un

¹⁷ Rist, 1996, 184.

sentido en su vida, amando aquello que debe ser amado y odiando aquello que debe ser odiado, que la que nos ofrece Dios mismo por medio de la *gracia* y de la redención. Como afirma rotundamente, la voluntad humana sola no basta ni alcanza para ser una buena voluntad si no está predispuesta y acompañada por la misericordia divina: “*ipsa voluntas, sicut scriptum est, a Domino praeparatur*” (“la voluntad misma, como está escrito, es predispuesta por Dios”, *Ench.*, XXXII 9). En efecto, como a continuación explica,

“La buena voluntad del hombre precede a muchos de los dones de Dios, pero no a todos; y entre aquellos a los que no precede se encuentra ella misma. Ambas cosas se leen en las sagradas Escrituras: *Me prevendrá con su misericordia, y: Su misericordia me acompaña*. Al que no quiere, previene para que quiera; y al que quiere, acompaña para que no quiera en vano. [...] ¿Por qué se nos manda pedir para que recibamos, sino para que haga lo que pedimos, aquel que ha hecho que pidamos?” (*Ench.*, XXXII, 9) (Trad. de A. Centeno).

La gracia divina es, por lo tanto, la que predispone al hombre de modo tal que acoja en sí el mandato de Dios y oriente su amor hacia Él: “Confórtame para que pueda; da lo que ordenas y ordena lo que quieres” (*Conf.*, X, 31, 45). Tras las huellas del apóstol Pablo, Agustín concibe la relación de la voluntad humana con la divina como un encuentro decisivo, que se lleva a cabo apartado de la razón y donde sólo cuenta el esfuerzo del trabajo interior del creyente y su disposición a recibir el don de Dios (*Conf.* VIII, 8, 19: “Levántanse los indoctos y arrebatan el cielo, y nosotros, con todo nuestro saber, faltos de corazón, ved que nos revolcamos en la carne y en la sangre”). Este don que abre el camino para la voluntad del bien en el ser humano, para el amor más elevado, es la *caridad*.

§ 3. **La unidad de las virtudes como obra de la caridad.** En el *Protágoras*, Platón puso en boca de Sócrates la cuestión que desde entonces desveló a los filósofos morales de la Antigüedad, a saber, la de la *unidad de las diversas virtudes* (*Prot.* 329 c-d). Como es sabido, Sócrates dio no solamente una respuesta afirmativa sino que avanzó una tesis fuerte sobre el tema, que se convirtió, más tarde, en la consigna distintiva del estoicismo: todas las virtudes son otras tantas especies de una misma ciencia (*Prot.* 361 a-d). En especial el interrogante estaba centrado en las cuatro virtudes que desde Platón se consideraron canónicas: prudencia (φρόνησις), valentía (ἀνδρεία), temperancia (σωφροσύνη) y justicia (δικαιοσύνη). Evidentemente, el problema podía dar lugar a dos respuestas distintas que constituían otras tantas tesis diferentes, una más débil, aceptada por Aristóteles y sus discípulos, que sostenía la *intercomunicación* de las virtudes, ya que no se podía poseer ni la valentía, ni la temperancia o la justicia sin poseer al mismo tiempo la prudencia como guía intelectual de aquéllas (*EN* VI, 13)¹⁸, y una tesis más fuerte, que algunos autores atribuyen directamente a Zenón, el fundador de la Stoa, y otros a su discípulo heterodoxo, Aristón de Quíos, la que afirmaba que las demás virtudes son solamente otros tantos nombres que se le dan a la pru-

¹⁸ He discutido extensamente este texto en Guariglia, 1997, 301 ss.

dencia. De este modo sostenían que “la valentía es prudencia en asuntos que requieren firmeza, la temperancia es prudencia en asuntos que requieren elección, la prudencia en sentido propio es prudencia en asuntos que requieren acción y la justicia es prudencia en asuntos que requieren distribución” (Plutarco, *Stoic. repug* 1034 *c-d* = LS 61 C).

Ahora bien, la segunda tesis conducía de modo directo a unas consecuencias bastante paradójicas, como por ejemplo a sostener que quien actúa de acuerdo con una de las virtudes, actúa de acuerdo con todas ellas, de modo que si uno se ha comportado moderadamente también lo ha hecho de modo valiente, justo, etcétera (Plutarco, *Stoic. repug.* 1046 *e-f* = LS 61 F). A su vez, si se admite una tesis como ésta, entonces no resulta extraño que se extraiga de ella una consecuencia que nos parece intuitivamente chocante, a saber, que “del mismo modo que un hombre en el mar se ahoga si está a un codo o a quinientas brazas de la superficie”, así también quien yerra o se aparta un poco de la virtud no difiere en nada de quien es completamente depravado (Plutarco, *De comm. not.* 1063 *a-b* = LS 61 T). En efecto, lo que está en juego aquí es el concepto de, llamémoslo así, “progreso moral”, entendiendo por ello el pasaje paulatino de un estado de ausencia de virtud al opuesto, ya que los estoicos sostenían, consistentemente con lo anterior, que no podía haber estados intermedios entre uno y otro extremo, de modo tal que si el ignorante, moralmente reprochable, pasaba a sabio, moralmente virtuoso, lo hacía en un solo instante y casi sin advertirlo¹⁹.

Agustín conocía en detalle las teorías filosóficas sobre la virtud, especialmente la estoica, a la que remite críticamente en diversas oportunidades (por ejemplo, *Ep.* 167, 4, que consideraremos luego). Su propia concepción del fundamento de la virtud conserva, de hecho, algunos de los rasgos más distintivos de la doctrina estoica, pero en un contexto profundamente transformado, de lo que es un claro ejemplo la definición que ofrece en el siguiente pasaje:

“Como la virtud es el camino que conduce a la verdadera felicidad, su definición no es otra que un perfecto *amor a Dios*. Su cuádruple división no expresa más que varios afectos de un mismo amor, y es por lo que no dudo en definir estas cuatro virtudes [...] como distintas funciones del amor. La templanza (*temperantia*) es el amor que totalmente se entrega al objeto amado; la fortaleza (*fortitudo*) es el amor que todo lo soporta por el objeto de sus amores; la justicia es el amor que sirve sólo a su amado y que ejerce, por lo tanto, el dominio rectamente; y, por último, la prudencia es el amor que elige sagazmente entre aquello por lo que es promovido y aquello otro por lo que es impedido. Este amor no es de un objeto cualquiera, sino de Dios, es decir, del sumo bien, de la suma sabiduría y de la suma concordia. Por esta razón, podemos definir la templanza diciendo que es el amor que se conserva íntegro e incorrupto para Dios; la fortaleza, que es el amor que todo lo sufre sin esfuerzo a causa de Dios, la justicia, que es el amor que no sirve más que a Dios, por lo que gobierna bien sobre todos los demás que están sometidos al poder del hombre; y la pruden-

¹⁹ Una precisa discusión de esta doctrina estoica con los textos pertinentes, en LS, I, 383-386.

cia, que es el amor que sabe discernir lo que es útil para ir a Dios de lo que puede ser obstáculo para ello" (*De morib. ecl.* XV, 25) (Trad. de T. Prieto, retocada).

Sin duda es notable la similitud entre las definiciones que da Agustín de las cuatro virtudes y sus similares dadas por los estoicos, puesto que si uno sustituye la "recta razón" por "el amor de Dios" obtenemos un resultado semejante: lograr la unidad de las virtudes, disolviendo sus diferencias. A pesar de ello un abismo separa la concepción estoica de la agustiniana, pues para los primeros la perfección que corona la unidad de las virtudes es asequible al ser humano mediante el ejercicio de su propia razón, aun cuando ellos concediesen que era tan raro de hallar el sabio moral como el ave Fénix²⁰. Agustín sostiene, por oposición tanto contra los filósofos antiguos como contra sus contemporáneos pelagianos, que por mucho que se esfuerce el ser humano en alcanzar a través de la caridad la perfección de la virtud, tal meta es inalcanzable para cualquier ser mortal, incluidos los apóstoles, mientras viva en este mundo (*Retract.* I, 7, 4 - 5).

Pese a este pesimismo extremo con respecto a la capacidad humana para poder lograr por sí misma una vida moralmente buena, Agustín no admite la tesis inversa, sostenida en especial por los estoicos, según la cual quien yerra con respecto a una de las virtudes, yerra con respecto a todas. En una *Epístola* dirigida a Jerónimo en el año 415, Agustín somete a éste su propia interpretación de un oscuro pasaje en la *Epístola* de Jacobo (Santiago), en el que se encuentra la siguiente sentencia: "Quien observare toda la ley, pero la infringiere en un solo precepto, se hace culpable de todos" (*Iac.* 2, 10). En efecto, si se acepta esta afirmación en sentido lato, la consecuencia que inevitablemente se sigue es la tesis estoica de que "quien tiene una virtud, las tiene todas, y quien carece de una, carece de todas" (*Ep.* 167, 4). Ahora bien, admitido esto, ¿síguese de allí que todos los pecados son iguales? Ésta es, como recordamos, una de las consecuencias paradójicas que habían extraído los estoicos de su doctrina de la virtud, que Agustín expresamente desecha. La tesis que desea probar es, por tanto, la siguiente:

"voy a esforzarme en declarar cómo puede darse que la igualdad de las virtudes sea verdadera, sin que nos veamos obligados a conceder la igualdad de todos los pecados" (*Ep.* 167, 4).

Agustín escoge como punto de partida de su demostración otra sentencia del Nuevo Testamento, en este caso de una *Epístola* del apóstol Juan, que afirma, "si dijéremos que carecemos de pecado, nos engañamos a nosotros mismos y no hay verdad en nosotros" (*I Io.* 1, 8). Se trata de la misma doctrina que ya hemos encontrado en Pablo y que Agustín ha abrazado a partir de su madurez; el dilema que se le abre ahora es, sin embargo, de gran peso, pues si se admiten como dos premisas de un mismo argumento las dos sen-

²⁰ Para la concepción de la virtud en Agustín, véase Markus, 1967, 380-394, Langan, 1979, 81-95, Torchia, 1990, 1-17, especialmente 13-17, Rist, 1996, 148-202, especialmente 168 ss., y Kent, 2001, 226 ss.

tencias, la de Jacobo y la de Juan, no hay escape para la conclusión: "dado que toda persona tiene algún pecado y todo pecado es contrario a una virtud, y dado que quien carece de una virtud, carece de todas ellas, todos carecen de todas las virtudes"²¹. La salida que Agustín encuentra para este dilema lo conduce, a su vez, a una posición extrema con respecto a las virtudes morales. En efecto, tomando como ejemplo las virtudes conyugales del varón y de la mujer piadosos, que se guardan fidelidad el uno al otro, muestra que estas formas de vida, indudablemente existentes en la comunidad religiosa, no traen consigo todas las demás virtudes. Por tanto, es claro que la virtud puede cohabitar con el pecado en la misma persona.

"Guárdese todo fiel cristiano de afirmar que tantos miles de siervos de Cristo que con verdad afirman que tienen pecado, para no engañarse a sí mismos y para que la verdad esté con ellos, no tienen ninguna virtud; la virtud es una gran sabiduría, y la misma sabiduría dijo al hombre: *He aquí la piedad y la sabiduría*. [...] ¿Qué es la piedad sino el culto de Dios? ¿Y cómo se le da culto sino por la caridad? Grande y auténtica virtud es, pues, la caridad, proveniente de un corazón puro, de una conciencia buena y de una fe no fingida, puesto que ella es el fin del precepto [...]. ¿Por qué no decimos que quien tiene esta virtud las tiene todas, siendo así que la plenitud de la ley es la caridad? ¿Acaso cuanto mayor abundancia tiene el hombre de caridad tanto más dotado está de virtud, y cuanto menos abundancia de caridad tiene, menos virtud posee, pues ella es virtud, y así, cuanto menos virtud tiene, tanto más vicio posee? Por tanto, allí donde la caridad sea plena y perfecta, no quedará nada del vicio» (*Ep.* 167, 11) (Trad. de L. Cilleruelo, retocada).

Partiendo, pues, de la identidad de las virtudes con la caridad, Agustín está en condiciones de ofrecer una respuesta consistente al dilema planteado por la *Epístola* de Jacobo, ya que ningún ser humano puede poseer nunca en este mundo toda la caridad, sino que está siempre en un progresivo camino de perfección, que sabe que es inevitablemente incompleto, pese a lo cual deberá persistir en él. Ahora bien, quien peca contra alguno de los mandamientos, peca contra la caridad, ya que de ésta dependen enteramente aquéllos (*Ep.* 167, 16). A pesar de eso, no todos los pecados serán iguales, pues variarán en peso e importancia en la medida en que disminuyan la caridad, "porque quien peca más gravemente obra más en contra de la caridad, y quien más levemente, obra menos" (*Ep.* 167, 17). De este modo, Agustín concibe la vida moral al mismo tiempo, por un lado, como un único conjunto, determinado por el amor a Dios, única fuente de donde puede surgir la excelencia de los actos, siempre que se los emprenda no por los actos mismos sino por una convicción interior, cuyo fin está dictado exclusivamente por ese amor, y, por el otro, como un estado indefinido, en el que la especificidad exterior de esos actos, anteriormente fijada por cada una de las virtudes, se desvanece ante la imprevisibilidad tanto de nuestras propias pasiones como de nuestras respuestas conscientes frente a las cambiantes circunstancias. No es, por

²¹ El análisis detallado de todo el argumento se encontrará en Langan, 1979, 89-91. La sumaria exposición de la concepción agustiniana de la virtud que ofrezco en este párrafo es ampliamente deudora de la brillante exégesis hecha por Langan en ese artículo.

tanto, extraño que dentro de esta concepción teológica, en la que la vida humana se ha hecho ajena al hombre mismo, Agustín termine por negar de modo terminante la validez de las virtudes canónicas, basadas en el dominio del alma sobre el cuerpo y de la razón sobre las pasiones, que había sido concebido y desarrollado como un poderoso ideal de la vida por la filosofía moral clásica. En efecto, sin sombra de vacilación sostiene en *La ciudad de Dios*:

“¿De qué cuerpo y de cuáles vicios puede ser la dominadora un alma que desconoce al verdadero Dios y que no está sometida a su imperio, sino que está prostituida por demonios corruptores y sumamente viciosos? Así, las virtudes que ella cree poseer, por medio de las cuales domina al cuerpo y a los vicios, tal que ella puede alcanzar y retener cualquier bien que se proponga, si éstas no están referidas a Dios, *ellas mismas son más bien vicios que virtudes*. Algunos, en efecto, consideran que se trata de virtudes nobles y verdaderas, cuando en realidad se remiten a sí mismas y no son requeridas en vista de ningún otro fin. Sin embargo, están henchidas de soberbia, y por tanto deben ser juzgadas más bien como vicios que como virtudes” (*De civ. Dei*, XIX, 25).

La concepción agustiniana de las virtudes así reducidas a meras manifestaciones externas de un único sentimiento, la caridad o amor de Dios, está claramente sintetizada en un pasaje de uno de sus tratados antipelagianos, escrito en el 421²². Allí Agustín argumenta contra Juliano, obispo de Eclano, sobre la validez de las virtudes, consideradas, desde la perspectiva ya vista, como actos exteriores por parte del agente. A fin de quitarles valor por sí mismas, Agustín recurre a la distinción estoica entre el objetivo externo de la acción y el fin último de la misma²³, con una diferencia importante. En efecto, a la distinción de los estoicos entre el *intento* de la acción, que consiste en llevar a cabo un acto virtuoso de acuerdo con la recta razón, y el propósito, entendido como su resultado externo que puede quedar frustrado, él opone otra, a saber, entre el *acto virtuoso* mismo, correctamente realizado, y el *fin último por el que se lo debe realizar*, el cual no puede ser otro que “*servir a Dios*, por quien las virtudes son dadas a los seres humanos”. Si, por tanto, alguien lleva a cabo una acción conforme a la virtud pero no la realiza con el fin de servir a Dios, “la acción es buena en tanto que es correcta, pero es un pecado en tanto que su fin no es el correcto”²⁴.

La concepción teológica de la moral que Agustín ha finalmente desarrollado se cierra de este modo sobre sí misma. El hombre caído que vive en la concupiscencia y, por ende, está expuesto siempre a actuar cediendo al pe-

²² Cp. Langan, 1979, 94, quien es el que ha llamado la atención sobre este importante texto, proveyendo además una traducción del mismo. La decisiva influencia que la polémica contra Pelagio y sus seguidores tuvo para la última etapa de la teología agustiniana ha sido ampliamente expuesta por Brown, 2000, 367-399. Como señala este autor, la posición de Pelagio se asentaba, en última instancia, en los cimientos que había echado la ética antigua, especialmente la del estoicismo.

²³ Véase mi discusión de este punto con la bibliografía pertinente en Guariglia, 2002, 30-34.

²⁴ *Contra Julianum Eclanum*, 4, 21, citado por Langan, 1979, 94.

cado, es incapaz de desarrollar a partir de su propia capacidad, tanto intelectual como emocional, alguna forma de buena vida. Las virtudes, que a partir de la filosofía socrática constituyeron el núcleo de la vida moral, quedan ahora diluidas en una relación de sometimiento de la voluntad humana al mandato divino, que exige sustituir el propio juicio por el llamado del corazón proveniente de la caridad. El fin mismo de los actos morales se desplaza del mero entendimiento del agente, que incluía aun para los estoicos la intención del propio actor, hacia otro fin interior, al mismo tiempo ajeno y superior al ser humano, como es el amor de Dios que incluye la obediencia a sus mandatos, sin alcanzar nunca la certeza de haberlos podido cumplir fehacientemente. Para ello, como señalamos más arriba (§ 2), es una condición absolutamente indispensable haberse convertido a la fe cristiana, una decisión que sobrepasa nuestra capacidad cognitiva y solamente es posible mediante la humilde aceptación de la gracia de Dios. Quien no asume esta decisión a ciegas o no ha tenido la oportunidad de hacerlo, queda excluido del único camino que nos es accesible a la felicidad en la otra vida después de la muerte.

Referencias

I. TEXTOS DE AUTORES CLÁSICOS

Agustín de Hipona, *Confessiones*, ed. y trad. de P. De Labriolle, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1956. – *Conf.* – Trad.: *Las Confesiones*, ed. crítica y trad. de A.C. Vega, Madrid, BAC, 5^a. 1968.

De beata vita, texto de la ed. benedictina, trad. y notas de R. Jolivet, *Oeuvres de Saint Augustin*, to. 4, Paris, Desclée-De Brouwer, Bibliothèque Agustinienne, 1948.

De libero arbitrio, texto de la ed. benedictina, trad. y notas de F.J. Thonnard, *Oeuvres de Saint Augustin*, to. 6, Paris, Desclée-De Brouwer, Bibliothèque Agustinienne, 1952. – *De lib.ar.*

De moribus ecclesiae catholicae, ed. y trad. de V. Capánaga, T. Prieto, A. Centeno, S. Santamarta y H. Rodríguez, Madrid, BAC, 1948. – *De morib. ecl.*

De vera religione, ed. y trad. de V. Capánaga, T. Prieto, A. Centeno, S. Santamarta y H. Rodríguez, Madrid, BAC, 1948. – *De vera rel.*

De civitate Dei, texto de la 4^a ed. de B. Dombart y A. Kalb, introd. y notas de G. Bardy y trad. de G. Combès, *Oeuvres de Saint Augustin*, to. 33 – 37, Paris, Desclée-De Brouwer, Bibliothèque Agustinienne, 1959-60. – *De civ. Dei.*

Enchiridion, ed. y trad. de A. Centeno, Madrid, BAC, 1948. – *Ench.*

Epistola 167 – Ad Hieronymum, en: *Cartas (2^o)*, ed. y trad. de Lope Cilleruelo, Madrid, BAC, 1953. – *Ep. 167.*

Retractationes, texto de la ed. benedictina, trad. y notas de G. Bardy, *Oeuvres de Saint Augustin*, to. 12, Paris, Desclée-De Brouwer, Bibliothèque Agustinienne, 1950. – *Retract.*

Alejandro de Afrodisia, *De anima liber cum mantissa*, ed. de I. Bruns, *Supplementum Aristotelicum*, volumen II, parte 1, Berlin, G. Reimer, 1887.

Aristóteles. *EN, Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, (OCT) Oxford, Clarendon Press, 1894 (Reimp. 1962).

EE, Ethica Eudemia, ed. R. R. Walzer y J. M. Mingay, (OCT) Oxford, Clarendon Press, 1991.

MM, Magna Moralia, texto de la ed. de F. Susemihl (Leipzig 1883) y trad. ingl. de G.C. Armstrong, London - Cambridge 1947 (Loeb Class. Library).

Ario Dídimo. *Epítome de ética*, en: Estobeo, *Eclogae*, to. II, cap. vii, 37 - 152.

Cicerón, M. Tulio, *De finibus bonorum et malorum*, recensuit et enarravit Io. Nicolaus Madvigius, (1ª ed., Copenhagen, 1876) reproducción fotomecánica, Hildesheim, Olms, 1963. - *De fin.*

Trad.: Des Termes Extrêmes des Biens et des Mauv., texto y trad. de J. Martha, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1928. *Über die Ziele des menschlichen Handelns*, ed., trad. alemana y comentario de O. Gigon, Munich - Zürich, Artemis, 1988.

De natura deorum, post O. Plasberg edidit W. Ax, 2ª ed., Teubner, Stuttgart, 1961. - *De nat. Deor.*

De officiis, (*Vom rechten Handeln*), ed. y trad. alemana de K. Büchner, Munich - Zürich, Artemis, 1987. - *De off.*

Hortensius, Lucullus, Academici libri, ed., trad. alemana y comentario de O. Gigon, L. Straume-Zimmermann y F. Broemser, Zürich - Düsseldorf, Artemis & Winkler, 1997. - *Hort., Luc., Acad.*

Tusculanae disputationes, (*Gespräche in Tusculum*), ed., trad. alemana y comentario de O. Gigon, Munich - Zürich, Artemis, 1992. - *Tusc.*

Diógenes Laercio. *Vitae philosophorum*, ed. crítica de H.S. Long, 2 to., Oxford, Clarendon Press, 1964., *DL*.

Epicteto, *The Discourses as Reported by Arrian*, texto editado y traducido por W.A. Oldfather, (The Loeb Classical Library), 2 tomos, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998.

Estobeo, Juan, *Eclogae physicae et ethicae*, ed. crítica de C. Wachsmuth, Weidmann, (1ª ed. 1884) reimpresión 1974, volumen II.

Estoicos antiguos. *Ed.* : H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 to., Stuttgart, Teubner, (1ª ed. 1903), reimpresión 1968. - *SVF*.

Trad.: V. Juliá, M. Boeri, L. Corso, *Las exposiciones antiguas de la ética estoica*, Buenos Aires, Eudeba, 1998.

Long, A.A., Sedley, D.N., *The Hellenistic Philosophers*, 2 vol., recopilación de las principales fuentes, con trad. y comentario, Cambridge, Cambridge U.P., 1987, - LS.

Nuevo Testamento. *Ed.* : *The Greek New Testament*, ed. crítica de K. Aland, M. Black, C.M. Martini, B. Metzger y A. Wikgren, 3ª ed., Sociedades Bíblicas Unidas, 1975.

Trad.: *Sagrada Biblia*, trad. esp. de E. Nacar Fuster, A. Colunga, revisada por M. García Cordero, Madrid, BAC, 1965.

Panecio. *Panaetii Rhodii Fragmenta*, collegit iterumque edidit M. Van Straaten, Leiden, E.J. Brill, 1952.

Panecio di Rodi, Testimonianze, ed., trad. y comentario de F. Alesse, Bibliopolis, Nápoles, 1997.

Platón, *Oeuvres Complètes*, (Collection des Universités de France, Ass. Guillaume Budé), 14 tomos, Paris, Les Belles Lettres. (Diversos editores, traductores y fechas de publicación).

Plutarco. *De Stoicorum repugnantibus – Stoic. repug.* –, *Compendium argumenti Stoicos absurdiora poetis dicere – Comp.* –, *De communibus notitiis adversus Stoicos – De comm. not.* –, ed. crítica y trad. inglesa de H. Cherniss, Cambridge, Mass., Harvard U.P., Loeb Classical Library, 1976.

Séneca, L. Anneo, *De providentia – Prov.* –, *De constantia sapientis – De const. sap.* –, *De ira – id.* –, *Ad Marciam de consolatione – De consol.* –, texto editado por A. Bourguery y R. Waltz (Paris, Les Belles Lettres, 1959 – 1961), trad. alemana con notas de M. Rosenbach, to. 1, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 5ª. ed., 1995.

De vita beata – id. –, *De otio – id.* –, *De tranquillitate animi – De tranq.* –, *De brevitate vitae – De brev.* –, *Ad Polybium de consolatione – Ad Polyb.* –, *Ad Helviam matrem de consolatione – Ad Helviam* –, texto editado por A. Bourguery y R. Waltz (Paris, Les Belles Lettres, 1961 – 1965), trad. alemana con notas por M. Rosenbach, to. 2, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 4ª. ed., 1995.

Ad Lucilium epistulae morales – Ep. –, texto editado por F. Préchac (Paris, Les Belles Lettres, 1963 – 1964), trad. alemana con notas por M. Rosenbach, 2 to., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 4ª. ed., 1995.

II. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Alesse, F., 2000, *La Stoa et la tradizione socratica*, [Nápoles], Elencos: Collana di testi e studi sul pensiero antico, XXX, Bibliopolis.

Annas, J., 1993, *The Morality of Happiness*, New York - Oxford, Oxford University Press.

Annas, J., 1995, "Prudence and Morality in Ancient and Modern Ethics", *Ethics* 105 (1995) pp 241 – 257.

Bonhöffer, A., 1894, *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttgart, F. Enke.

Bréhier, E., 1951ª, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 4ª. ed.

Bréhier, E., 1961, *La philosophie de Plotin*, Paris, J. Vrin.

Brown, P., 2000, *Augustine of Hippo: A Biography*, (2ª. ed.), Londres, Faber y Faber.

Bultmann, R., 1951 – 1955, *Theology of the New Testament*, tr. de K. Grobel, New York, C. Scribner's Sons, tomos I – II.

Bultmann, R., 1961, *Glauben und Verstehen*, Tübingen, J.C.B. Mohr, tomos I – III.

Bultmann, R., 1964a, *Jesus*, Tübingen, J.C.B. Mohr.

Bultmann, R., 1964b, *Jesus Christus und die Mythologie*, Gütersloh, Gerd Mohn.

Cooper, J.M., 1985, "Aristotle on the Goods of Fortune", *Philosophical Review* 94 (1985) 173 – 196.

Dihle, A., 1982, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, (Sather Classical Lectures, vol. 48), Berkeley – Los Angeles, University of California Press.

Engberg-Pedersen, T., 1990, *The Stoic Theory of Oikeiosis*, Aarhus, Aarhus U.P.

Engstrom, S., y Whiting, J., editores, 1996, *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge, Cambridge U.P.

Forschner, M., 1981, *Die Stoische Ethik*, (1ª. ed. 1981), reimpresión, Darmstadt, Wiss. Buchg., 1995.

Forschner, M., 1999, "Theoria und stoische Tugend", *Zeitschrift f. philos. Forschung*, 53 (1999) 163 – 187.

- Gauthier, R.A. y J.Y. Jolif, 1970, *L'Éthique a Nicomaque*, introducción, trad. y comentario, 2 to. en 4 partes, 2ª ed., Louvain - Paris, Beatrice-Nauwelaerts, 1970.
- Gilson, E., 1929, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Paris, J. Vrin.
- Gilson, E., 1952, *El espíritu de la filosofía medieval*, (t.e. de R. Anaya), Buenos Aires, Emecé.
- Gómez-Lobo, A., 1998, *La ética de Sócrates*, 2ª ed., Santiago de Chile, Andrés Bello.
- Guariglia, O., 1997, *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Buenos Aires, Eudeba.
- Guariglia, O., 2002, "Eudemonismo y virtud en la ética antigua: Aristóteles y los Estoicos", *Diálogos* 80, 7 - 49.
- Guinebert, Ch., 1947, *Jésus*, Paris, "L'Evolution de l'Humanité", Albin Michel.
- Guthrie, W.K.C., 1962, *A History of Greek Philosophy*, volume I, "The Earlier Presocratics and the Pythagoreans", Cambridge, University Press.
- Guthrie, W.K.C., 1969, *A History of Greek Philosophy*, volume III, "The Fifth-Century Enlightenment", Cambridge, University Press.
- Ioppolo, A.M., 1990, "Virtue and Happiness in the first Book of the *Nicomachean Ethics*", en: Alberti, A., (comp.), *Studi sull'etica di Aristotele*, [Nápoles], Bibliopolis, Elenchos: collana di testi e studi sul pensiero antico, XIX, 119 - 148.
- Holte, R., 1962, *Béatitude et Sagesse* (Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne), Paris, Études Augustiniennes.
- Irwin, T. H., 1979, *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*, Oxford, Clarendon Press.
- Irwin, T. H., 1985, "Permanent Happiness: Aristotle and Solon", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. III, 90 - 124.
- Irwin, T. H., 1986, "Stoic and Aristotelian Conceptions of Happiness", en: M. Schofield y G. Striker, (eds.), *The Norms of Nature*, Cambridge, Cambridge U.P., 205 - 244.
- Irwin, T. H., 1990a, "Virtue, Praise and Success: Stoic Responses to Aristotle", *Ethics*, 73 (1990) 59 - 79.
- Kahn, C. H., 1988, "Discovering the Will: From Aristotle to Augustine", en: J.M. Dillon y A.A. Long, eds., *The Question of "Eclecticism": Studies in later Greek Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 234 - 259.
- Kenny, A., 1992, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford, Clarendon Press.
- Kent, B., 2001, "Augustine's ethics", en: Stump, E., y Kretzmann, N., (eds.), 2001, 205.
- Kidd, I.G., 1971, "Stoic Intermediates and the End for Man", en Long, ed., 1971, 150 - 172.
- Kierkegaard, S., 1849, *Die Krankheit zum Tode*, trad. alemana de E. Hirsch, Gütersloh, G. Mohn (*S.K. Gesammelte Werke*), 1992.
- Kraut, R., 1979, "Two Conceptions of Happiness", *Philosophical Review* 88 (1979) 167 - 197.
- Langan, J.P., 1979, "Augustine on the Unity and the Interconnection of the Virtue", *Harvard Theological Review* 72 (1979) 81 - 95.
- Liddell, H.G., Scott, R., y Jones, H.S., *LSJ, A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1958.
- Long, A.A., 1967, "Carneades and the Stoic Telos", *Phronesis*, 12 (1967) 59 - 90.
- Long, A.A., 1971, (ed.), *Problems in Stoicism*, Londres, The Athlone Press.
- Long, A.A., 1991, "The Harmonics of Stoic Virtue", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Suppl. Volume, Oxford, Clarendon Press, 97 - 116.
- Long, A.A., 1996, *Stoic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MacIntyre, A., 1990, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.

- Markus, R.A., 1967, "Marius Victorinus and Augustine", en: A.H. Armstrong, ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge U.P., 341 – 419.
- Meeks, W.A., 1993, *The Origins of Christian Morality*, New Haven – Londres, Yale U.P.
- Nock, A.D., 1998, *Conversion: The Old and The New in Religion from Alexander The Great to Augustine of Hippo*, Baltimore – Londres, John Hopkins University Press, (1ª ed., 1933), Paperbacks edition.
- Nussbaum, M., 1986, *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Cambridge U.P.
- Nussbaum, M., 1994, *The Therapy of Desire*, Princeton, Princeton U.P.
- Nussbaum, M., 1999, "Virtue Ethics: The Misleading Category", *Aréte* (Lima), vol. XI, (1999) 533 – 571.
- O'Donnell, J., 2001, "Augustine: his time and lives", en: Stump, E., y Kretzmann, N., (eds.), 2001, 8 – 25.
- Pohlenz, M., 1970, *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, 4ª ed., 2 tomos, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Reiner, H., 1967, "Der Streit um die stoische Ethik", *Zeitschrift f. philos. Forschung* 21 (1967) 261 – 281.
- Rist, J.M., 1969, *Stoic Philosophy*, Cambridge, Cambridge U.P.
- Rist, J.M., 1977, "Zeno and Stoic Consistency", *Phronesis*, (1977) 161 – 174.
- Rist, J.M., 1996, *Augustine: Ancient thought baptized*, Cambridge, Cambridge U.P.
- Rist, J.M., 2001, "Faith and reason", en: Stump, E., y Kretzmann, N., (eds.), 2001, 26 – 39.
- Schofield, M., y Striker, G., (comp.), 1993, *Las normas de la naturaleza*, trad. cast., Buenos Aires, Manantial.
- Sciuto, I., 1995, *La felicità e il male*, Milán, Franco Angeli.
- Soreth, M., 1968, "Die zweite Telosformel des Antipater von Tarsos", *Archiv f. Geschichte der Philosophie* 50 (1968) 48 – 72.
- Striker, G., 1996, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge – New York, Cambridge U.P.
- Stump, E., 2001, "Augustine on free will", en: Stump, E., y Kretzmann, N., (eds.), 2001, 124 – 147.
- Stump, E., y Kretzmann, N., (eds.), 2001, *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Taylor, Ch., 1989, *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Teske, R., 2001, "Augustine's philosophy of memory", en: Stump, E., y Kretzmann, N., (eds.), 2001, 148 – 158.
- Theobald, M., 2000, *Der Römerbrief* (Erträge der Forschung 294), Darmstadt, Wissensch. Buchgesellschaft.
- Torchia, N.J., 1990, "The Significance of the Moral Concept of Virtue in St. Augustine's Ethics", *The Modern Schoolman*, 68 (1990) 1 – 17.
- Wetzel, J., 2001, "Predestination, Pelagianism, and Foreknowledge", en: Stump y Kretzmann (eds.), 49 – 58.
- White, N., 1990, "Stoic Values", *The Monist* 73 (1990) 42 – 58.
- White, N., 1995, "Conflicting Parts of Happiness in Aristotle's Ethics", *Ethics* 105 (1995) 258 – 283.
- Wilamowitz-Moellendorf, U., 1959a, *Der Glaube der Hellenen*, 3ª ed., 2 tomos, Darmstadt, Wissensch. Buchgesellschaft.
- Wieland, G., 1982b, "Happiness: The Perfection of Man", en: Kretzmann, N., Kenny, A., Pinborg, J., (editors), *The Cambridge History of Late Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 673 – 686.
- Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, to. III, 1, reproducción de la 4ª ed., Hildesheim, G. Olms, 1963.

ABSTRACT

By the end of his life, Augustine condemns his earlier conception of happiness in his work of youth, *De beata vita*, with the following words: "In this book it dislikes me that I mentioned repeatedly the Fortune and that I said that in the time of this life the happy life dwells in the wise's soul". Against this view, he asserts now that "the only true happy life is the future life" (*Retrac.* I, 2). During the forty years between both works, Augustine gave away his classical heritage, creating his own theological thought, in which "happy or good life" of the classical thinkers shifts from this life to the future one. This new turn in the ethical thought brought weighty consequences upon the ancient moral of virtues.