



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires



# Esse beatum

[Agustín y la miseria del tiempo]

Autor:

Fernández, Diana Angélica

Tutor:

2007

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires Filosofía.

Grado



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA

TESIS

TESIS 12-9-13

12-9-13

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 834.702	MESA
18 ABR 2007 DE	
Agr.	ENTRADAS

**ESSE BEATUM.**

(Agustín y la miseria del tiempo.)

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
 FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
 Dirección de Bibliotecas

Tesis defendida el  
 4 de mayo de 2007

*(Signature)*

Diana Angélica Fernández

L.U.: 25.745.110/96

(dianaf02@yahoo.com.ar)

TESIS

12-9-13

## ÍNDICE.

<i>Introducción general</i>	3
<i>PARTE PRIMERA. Plotino frente al problema de la felicidad del hombre</i>	7
1. Qué deba entenderse por “ <i>ánthropos</i> ”	8
2. La <i>eudaimonía</i> y el hombre	12
3. La <i>epistrophé</i> y el hombre	18
4. Algunas observaciones	27
<i>PARTE SEGUNDA. Ser hombre y ser feliz según Agustín de Hipona</i>	29
1. El <i>homo agustiniano</i>	32
2. Qué significa para el hombre <i>esse beatum</i>	47
3. La <i>via beatitudinis</i> y los límites de la voluntad	72
4. Conclusión	84
<i>BIBLIOGRAFÍA</i>	87

### *Introducción general.*

De las múltiples cuestiones que Agustín aborda a lo largo de toda su vida, hacer del hombre un ser dichoso es la que concentra sus mayores esfuerzos y donde todas las demás confluyen, pues al querer resolverlas no pretende otra cosa más que allanar el camino de quien anhela conquistar la felicidad. La condición de *beatus* es por consiguiente el faro que orienta su pensamiento y por ello mismo consagraremos el presente trabajo a explicar qué significa esto para el hombre. Nuestro objetivo es demostrar que la formulación última de la respuesta de Agustín sugiere que la naturaleza humana y la felicidad son irreconciliables, y que el más desdichado de todos los hombres es aquél que no tiene algo en qué creer más allá de sí mismo.

Con el fin de despejar los interrogantes propuestos dedicaremos la primera parte de esta indagación a la condición de *eudaímon* en el pensamiento de Plotino, puesto que constituye el antecedente principal del concepto análogo en el sistema del hiponense.<sup>1</sup> La segunda parte y más extensa la dedicaremos al pensamiento de Agustín propiamente dicho. Allí estudiaremos la cuestión que aquí nos ocupa desde los diálogos de Casiciaco hasta las *Retracciones*, destacando dos etapas en la evolución de su tratamiento: antes y después del año 396. Adoptamos esta fecha como punto de inflexión que distingue dos momentos claramente diferenciados, porque a partir de entonces el hiponense identificará *beata vita* con *aeterna vita*, conceptos que hasta el *De la doctrina cristiana* aludían para él a dos tipos de vida distintos, aunque no necesariamente opuestas.<sup>2</sup>

Ciertamente, toda periodización de una obra depende de la interpretación que se haga del sistema escogido, pero, a su vez, dicha interpretación se modifica según los momentos que sea posible distinguir a lo largo de su desarrollo. Para salir de este problema tomaremos la evidencia textual como criterio último, aunque no se nos escapa que todo texto es siempre *texto interpretado*.

Ahora bien, estudiar un concepto en el pensamiento de un autor como Agustín, esto es, un filósofo con espíritu de sistema, no es lo mismo que operar una segmentación de sus ideas y concentrarse en el examen de la porción elegida. Por el

---

<sup>1</sup> En efecto, suscribimos la idea de que la comprensión cabal de la originalidad de la respuesta que cualquier filósofo puede darle a las cuestiones en las que repara supone, no sólo un examen cuidadoso de su propia obra, sino también conocer cuánto le debe y en cuánto se separa de sus predecesores.

<sup>2</sup> Es importante aclarar que estas dos etapas responden al tratamiento de la *beata vita*, no a la totalidad del pensamiento agustiniano. En efecto, según cuál sea el concepto a estudiar podemos encontrar mucho más de dos momentos en su evolución al interior de este sistema.

contrario, el concepto seleccionado es al mismo tiempo la perspectiva a partir de la cual se observa la totalidad del sistema; su amplitud y especificidad varían según varíe el concepto.

La condición de *beatus* arrastra consigo muchas otras cuestiones, algunas de las cuales son claramente indispensables al momento de definirla y algunas otras cuya importancia en relación con el sistema en general exige sean estudiadas por separado y en detalle. Cabe aclarar entonces que, aunque esta cuestión atraviesa toda la obra del hiponense, nuestra pretensión no es la de reconstruir la totalidad de su pensamiento, sino la de contemplarlo desde la perspectiva que representa para el hombre el hecho de ser feliz.

De todas maneras, a pesar de lo dicho, y sólo con el fin de contribuir con la comprensión de nuestra tesis, señalaremos en esta introducción algunas nociones propias de la metafísica agustiniana que resultan indispensables para contextualizar la problemática que nos ocupa.

Por empezar, no debemos perder de vista que tenemos en Agustín un filósofo platónico y cristiano. Porque es platónico decodifica la realidad en términos de *separación y participación*. Distingue, en la totalidad de lo que es, dos dimensiones: una imperfecta y otra perfecta; y sostiene que la primera se mantiene en el ser participando de la segunda, aquélla que a su vez encierra a todas las perfecciones posibles. Por ser cristiano cree en el testimonio de las Sagradas Escrituras.

Ya desde Filón de Alejandría combinar platonismo con el gran libro acarrea como primera consecuencia la identificación entre las ideas platónicas y el Dios de la tradición judeocristiana; más específicamente, esos arquetipos que Platón había ubicado en el *tópos uranós* quedan subsumidos en el intelecto divino. Esto no traería mayores inconvenientes si “Dios”, además de una cualidad, no fuera un nombre propio, porque detrás de todo nombre se esconde una identidad y con ella una historia.

Agustín, por su parte, no sólo suscribe una tal identificación, sino que además, frente al escepticismo académico, afirma que la Verdad cuyo nombre es Dios es cognoscible para la criatura racional, puesto que ella misma se le ha manifestado. Las Sagradas Escrituras se convierten así en el punto de partida de su visión de mundo, porque ellas constituyen la legitimidad de la identificación de la que venimos hablando. Es por intermedio del magisterio de Ambrosio y de la lectura y estudio de los “platónicos” que la revelación se le vuelve inteligible, en la misma medida en que su

oscuridad se le desvanece al poder interpretarla a partir de las coordenadas del pensamiento platónico.<sup>1</sup>

El Dios del hiponense por ser perfecto y eterno es también el Creador de todo cuanto ha llegado a ser; no sólo encarna las ideas platónicas, sino que además lleva a cabo la tarea demiúrgica de dar lugar a la totalidad, en este caso —según testimonio escriturario— por voluntad propia, *ex nihilo*.

Asimismo, este Creador es además *Summum Bonum*, es decir, Bien en sentido absoluto. De la misma manera que un artista firma su obra, Dios deja su sello en las criaturas concediéndoles, al tiempo que las mantiene en el ser, participar de su bondad. La creación, por lo tanto, no es otra cosa más que un conjunto de bienes que están ordenados racional y jerárquicamente; en el extremo inferior encontramos a la materia informe y en el superior —inmediatamente por debajo de Dios— a los seres racionales. En ese sentido, desde el punto de vista metafísico, el mal no constituye una entidad con existencia separada. Metafísicamente hablando sólo es posible aludir a él como defecto, o lo que es lo mismo, como ausencia de bien. De todas maneras, sí tiene dimensión moral y es producto exclusivo de la violencia que es capaz de ejercer con respecto al orden la voluntad de la criatura racional.

Otra nota que distingue al Creador según Agustín —y que sirve para explicar la naturaleza de la multiplicidad— es su carácter unitrino. Dios es Padre, es Hijo, y es Espíritu Santo, esto es, fuerza creadora, ideas arquetípicas y amor que moviendo a la primera hacia la segunda da lugar a la creación. De la misma manera que sucede con respecto a su bondad, todo cuanto él crea hereda su tridimensionalidad. Por lo dicho, en cada criatura encontraremos: un aspecto análogo al Padre, llamado *modus*; otro análogo al Hijo, llamado *specie*; y otro análogo al Espíritu Santo, llamado *pondus*. El *modus* es lo que a la criatura le da ser, en la misma medida en que le concede unidad, puesto que ser es ser uno. La *specie* es lo que le otorga la determinación que hace a su especificidad. El *pondus* es su peso, pero no entendido en sentido físico, sino metafísico; el lugar que tiene reservado en el *ordo*, en acuerdo con la plenitud

---

<sup>1</sup> No es nuestra pretensión la de ponernos a discutir aquí cuál haya sido el primer paso en el camino de conversión del santo. Adoptamos directamente, sobre la base de sus *Confesiones*, el supuesto de que Agustín primero se convierte al neoplatonismo y luego al cristianismo, ya que, aunque resulta a todas luces evidente que dicha obra no constituye un relato autobiográfico, ese es el orden que él mismo elige para contarnos cómo interpreta que se fue desarrollando su vida. Entendemos, pues, que independientemente de que los hechos hayan ocurrido tal como el filósofo los relata, es ésta la manera en que él nos insta a leer su itinerario intelectual, obviamente, resignificando de esta suerte todo su sistema.

ontológica correspondiente a su *specie*. Agustín construye así una visión de mundo teleológica, puesto que en esta creación todo tiende a un fin que le es propio: la plenificación de aquello que lo distingue en su género.

Dada esta cosmovisión, la pregunta por la condición de *beatus* en el interior del sistema agustiniano nos devuelve, en primera instancia, al viejo problema platónico de la participación, ya que *Beatitudo* es otro de los nombres de Dios. Ahora bien, en este caso se trata de un tipo de participación que es privativo de la criatura racional, con el aditamento de las dificultades que entrañan la tridimensionalidad de su ser y la del ser de su Creador.

## PARTE PRIMERA.

### *Plotino frente al problema de la felicidad del hombre.*

¿Por qué volvemos hasta Plotino para comprender la solución agustiniana a la pregunta por el hecho de ser *beatus*? Porque en el marco del tratamiento que hace el alejandrino del problema de la *eudaimonía* encontramos tres elementos claves que reaparecen en los mismos términos en nuestro autor: primero, qué significa ser feliz<sup>1</sup>; segundo, la temporalidad como el gran “obstáculo” a superar; y tercero, la conversión como el camino que para hacer feliz al hombre lo transforma en tres sentidos diferentes.

En esta primera parte, pues, interrogaremos al sistema de Plotino buscando que nos responda: ¿Qué es el hombre? ¿Qué es la *eudaimonía*? ¿Cómo es posible salvar los obstáculos que de ella nos separan?

---

<sup>1</sup> Ciertamente, la definición de *eudaimonía* que aparece en Plotino y que luego retoma Agustín es de raigambre estoica. No estamos diciendo aquí que Agustín conozca exclusivamente la versión plotiniana de la misma, sino que retoma su tratamiento de los problemas que ella suscita. Por citar un ejemplo entre las fuentes que Agustín tenía a su alcance, la misma definición es utilizada por Séneca con el fin de precisar el concepto de *beata vita* en el tratado del mismo nombre y en las cartas que dirige a Lucilio.



## 1. Qué deba entenderse por “*ánthropos*”.

Si lo que nos interesa es saber cómo hacer del hombre un ser feliz, lo primero que debemos precisar es qué cosa es el hombre. De acuerdo con Plotino “*ánthropos*” se dice de tres maneras diferentes. Puede remitir: al *zoón logikón*; al *noûs* que conforma la parte superior del *zoón logikón*; o al *eidos* contenido en la *Psyché* tercera hipótesis.<sup>1</sup>

*Zoón logikón* es el compuesto conformado por un *sôma* y por una *psyché* racional. Mientras el cuerpo comienza a vivir al tiempo que recibe al alma, ésta, por su parte, existe mucho antes de darse a un cuerpo y sobrevive al separarse de aquel, ya que su naturaleza es inmortal. Ella es la que le otorga al compuesto vida vegetativo-sensitiva y vida racional. La vida del primer tipo es lo que Plotino identifica con la parte inferior del alma y la del segundo, con la parte superior que —como hemos señalado ya— también se llama *ánthropos*. La *psyché* se une al cuerpo por medio de su parte inferior, pero es a la vez capaz de mantenerse al margen de la vida del compuesto a través de su parte superior.

Con la vida vegetativo-sensitiva el animal racional adquiere la posibilidad de ser afectado por la dimensión sensible de la realidad. Por ello es que en esta parte se ubican la *aísthesis* y las *páthe*. Con la vida racional se vuelve capaz de *diánoia* y de *noésis*. Por medio de la primera disposición puede tomar conciencia de su condición de sujeto de la actividad anímica de un compuesto en particular y razonar a partir de la información que le proporcionan: de un lado, la experiencia, ya sea externa, —previa síntesis hecha por la *aísthesis* de los datos que brindan cada uno de los sentidos—, ya sea interna; y de otro, la memoria que retiene cuanto logra conocer gracias a la *noésis*. Por medio de la segunda disposición le es posible llegar a contemplar los inteligibles contenidos en el *Noûs* —segunda hipótesis— e incluso trascender este nivel yendo tan lejos como le es dado a este último.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cf.: *Enéadas* VI, 7 [38], 5, §8-31.

<sup>2</sup> “Ἡ τὸ συναμφοτέρων ἔστω τῆς ψυχῆς τῷ παρεῖναι οὐχ αὐτὴν δούσης τῆς τοιαύτης εἰς τὸ συναμφοτέρων ἢ εἰς θάτερον, ἀλλὰ ποιούσης ἐκ τοῦ σώματος τοῦ τοιοῦτου καὶ τινος οἷον φωτὸς τοῦ παρ’ αὐτὴν δοθέντος τὴν τοῦ ζώου φύσιν ἕτερόν τι, οὗ τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ζώου πάθη εἰρηται. Ἄλλὰ πῶς ἡμεῖς αἰσθανόμεθα; Ἡ, ὅτι οὐκ ἀπηλλάγημεν τοῦ τοιοῦτου ζώου, καὶ εἰ ἄλλα ἢ μὴν τιμιώτερα εἰς τὴν ὅλην ἀνθρώπου οὐσίαν ἐκ πολλῶν οὐσαν πάρεσσι. Τὴν δὲ τῆς ψυχῆς τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμιν οὐ τῶν αἰσθητῶν εἶναι δεῖ, τῶν δὲ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγιγνομένων τῷ ζῳ τῶν ἀντιληπτικῶν εἶναι μᾶλλον νοητὰ γὰρ ἤδη ταῦτα· ὡς τὴν αἰσθησιν τὴν ἕξω εἰδῶν εἶναι ταύτης, ἐκείνην δὲ ἀληθεστέραν τῇ οὐσίᾳ οὐσαν εἰδῶν μόνων ἀπαθῶς εἶναι θεωρίαν. Ἀπὸ δὲ τούτων τῶν εἰδῶν, ἀφ’ ὧν ψυχὴ ἤδη παραδέχεται μόνη τὴν τοῦ

La conciencia de sí es el lazo que une una vida vegetativo-sensitiva con vida racional. Se produce a partir de un movimiento de la *aísthesis* que, vuelta la mirada sobre la interioridad, tal como si se tratara de un espejo, refleja las actividades anímicas (*sunaisthesis*). De esta suerte, produce una imagen de dichas actividades que luego pasa a la *diánoia* y a partir de la cual esta disposición deduce que se trata de la experiencia de un compuesto en particular y no de otro. La parte superior e inferior construyen así la identidad individual del *zoón logikón*. De todas formas, aunque a éste no le sea posible alcanzar un estado consciente en relación con la propia actividad anímica, ello no impide que subsistan ya sea las *enérgeiai* de la parte inferior, ya sea las *enérgeiai* de la parte superior.<sup>1</sup>

Ahora bien, Plotino entiende que todos los tipos de alma que podemos distinguir dando vida a la dimensión sensible de la realidad son en verdad una y la misma *psyché*: la tercera hipóstasis. Todas las almas —incluida la del Cosmos— son *dynámeis* de aquella. Estas últimas se convierten en *enérgeiai* una vez que se mezclan con la materia e informándola se temporalizan.<sup>2</sup>

¿De qué forma esa única Alma se diversifica, pero continúa siendo una?<sup>3</sup> Se divide en los cuerpos de la misma manera que la luz se brinda en las cosas que ilumina, sin perder por ello su unidad. Sucede con la *Psyché* algo similar a lo que ocurre con una ciencia y los teoremas que la componen: éstos son parte de una misma unidad de sentido y cada uno contiene en potencia a los demás, mientras que la ciencia los

---

ζώου ἡγε-μονίαν, διάνοιαι δὴ καὶ δόξαι καὶ νοήσεις· ἐνθα δὴ ἡμεῖς μάλιστα." (*Enéadas* I, 1, (53), 7, 1-17.) Ib.: *Enéadas* I, 1, [53] 3-4; III, 4[15], 6, 21-38; V, 3, [49] 5-6.

<sup>1</sup> "Αὐτὸς δὲ ὁ νοῦς διὰ τί οὐκ ἐνεργήσει καὶ ἡ ψυχὴ περὶ αὐτὸν ἢ πρὸ αἰσθήσεως καὶ ὅλων ἀντιλήψεως; Δεῖ γὰρ τὸ πρὸ ἀντιλήψεως ἐνέργημα εἶναι, εἴπερ τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι. Καὶ ἔοικεν ἡ ἀντίληψις εἶναι καὶ γίνεσθαι ἀνακάμπτοντος τοῦ νοήματος καὶ τοῦ ἐνεργοῦντος τοῦ κατὰ τὸ ζῆν τῆς ψυχῆς οἷον ἀπωσθέντος πάλιν, ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ περὶ τὸ λεῖον καὶ λαμπρὸν ἡσυχάζον. Ὡς οὖν ἐν τοῖς τοιοῦτοις παρόντος μὲν τοῦ κατόπτρου ἐγένετο τὸ εἶδωλον, μὴ παρόντος δὲ ἢ μὴ οὕτως ἔχοντος ἐνεργεῖα πάρεστιν οὐ τὸ εἶδωλον ἦν ἄν, οὕτω καὶ περὶ ψυχῆν ἡσυχίαν μὲν ἄγοντος τοῦ ἐν ἡμῖν τοιοῦτου, ᾧ ἐμφαίνεται τὰ τῆς διανοίας καὶ τοῦ νοῦ εἰκονίσματα, ἐνοράται ταῦτα καὶ οἷον αἰσθητῶς γινώσκεται μετὰ τῆς προτέρας γνώσεως, ὅτι ὁ νοῦς καὶ ἡ διάνοια ἐνεργεῖ. Συγκλασθέντος δὲ τούτου διὰ τὴν τοῦ σώματος ταραττομένην ἀρμονίαν ἄνευ εἰδώλου ἢ διάνοια καὶ ὁ νοῦς νοεῖ καὶ ἄνευ φαντασίας ἢ νόησις τότε· ὥστε καὶ τοιοῦτον ἂν τι νοοῖτο μετὰ φαντασίας τὴν νόησιν γίνεσθαι οὐκ οὔσης τῆς νοήσεως φαντασίας." (*Enéadas* I, 4 [46], 10, 3-21.)

<sup>2</sup> Cf.: *Enéadas* IV, 3, [27], 2, 8-10; IV, 3, [27], 4, 25-38; IV, 3, [27], 7, 28-31; IV, 9, [8], 2, 24-28; IV, 9, [27], 3 y 9.

<sup>3</sup> No se nos escapa que responder dicha pregunta nos lleva directamente al problema de la generación del plano sensible en el sistema plotiniano. Dada la naturaleza del presente trabajo, una cuestión semejante excede los límites del mismo.

contiene a todos sin dejar por ello de ser una y múltiple a la vez; divisible, pero no divide.<sup>1</sup>

¿Cómo explicamos ahora, por ejemplo, el hecho de que distintos animales tengan distintas experiencias sensibles, que los hombres no siempre opinen lo mismo o no respondan todos a la misma calidad moral, si se trata en todo momento de la misma *Psyché*? Lo hacemos a través de la diversidad corpórea. Así como el alma de un animal racional cualquiera no siente lo mismo en la mano y en el pie, el Alma que es todas siente y conoce cosas diferentes por medio de sus múltiples partes.<sup>2</sup>

Pues bien, explicado el referente de cada una de las tres acepciones de “*ánthropos*” cabe preguntarse cuál de ellas alude al hombre en sentido estricto y cuál en sentido amplio.

En sentido estricto, *ánthropos* es esa *enérgeia* que se traduce en términos de vida racional del compuesto *zoón logikón*<sup>3</sup>. En sentido amplio, remite: o bien al compuesto que resulta de la unión de un alma racional y un cuerpo; o bien al hombre arquetípico contenido en la tercera hipóstasis.<sup>4</sup>

Plotino encuentra la evidencia de que estrictamente hablando no es lícito identificar al hombre con el animal racional en el hecho de que la *psyché* del compuesto menosprecia al *sóma* que la encierra e incluso llega hasta buscar su separación de aquél, en tanto no sólo no la perjudican, sino que tampoco la benefician aquellas cosas que desde la perspectiva del cuerpo son consideradas buenas. No obstante lo dicho, señala también que no debemos creer por ello que el cuerpo nos ha sido otorgado sin razón; si

---

<sup>1</sup> Cuando se trata de cosas incorpóreas la idea de formar parte de algo otro no debe ser entendida de igual manera que cuando se aplica a lo corpóreo. La multiplicidad que hace a una unidad incorpórea no admite el hecho de poder estar efectivamente dividida, segmentada en porciones aisladas unas de otras; la unidad que hace a la multiplicidad corpórea sí. Cf.: *Enéadas* IV, 3 [27], 5; IV, 9, [8], 3 y 5.

<sup>2</sup> Cf.: *Enéadas* II, 3, [52], 9; IV, 3, [27], 8; IV, 9, [8], 2.

<sup>3</sup> Cf.: *Enéadas* III, 4, [15], 2, 5-18; VI, 7 [38], 4.

<sup>4</sup> Coincidentemente Plotino dirá que si bien “*hemeis*” se dice de dos maneras diferentes —o bien para hacer alusión al nosotros microcósmico que hace al animal racional, o bien para remitir a la parte superior del mismo— en sentido estricto remite únicamente a la vida racional del compuesto.

“Ἡ καὶ τὸ κοινὸν ἔφαμεν ἡμῶν εἶναι καὶ μάλιστα οὕτω κεχωρισμένων· ἐπεὶ καὶ ἅ παύσει τὸ σῶμα ἡμῶν ἡμᾶς φαμεν πάσχειν. Διττὸν οὖν τὸ ἡμεῖς, ἢ συναριθμουμένου τοῦ θηρίου, ἢ τὸ ὑπὲρ τοῦτο ἤδη θηρίον δὲ ζωῶθεν τὸ σῶμα. Ὁ δ’ ἀληθὴς ἄνθρωπος ἄλλος ὁ καθαρὸς τούτων τὰς ἀρετὰς ἔχων τὰς ἐν νοήσει αἰ δὴ ἐν αὐτῇ τῇ χωριζομένη ψυχῇ ἰδρυνται, χωριζομένη δὲ καὶ χωριστῇ ἔτι ἐνταῦθα οὕση· ἐπεὶ καὶ, ὅταν αὐτὴ παντάπασιν ἀποστή, καὶ ἡ ἀπ’ αὐτῆς ἐλλαμφθεῖσα ἀπελήλυθε συ-νεπομένη. Αἱ δ’ ἀρεταὶ αἱ μὴ φρονήσει, ἔθεσι δὲ ἐγγινόμεναι καὶ ἀσκήσεσι, τοῦ κοινού· τούτου γὰρ αἱ κακίαι, ἐπεὶ καὶ φθόνοι καὶ ζῆλοι καὶ ἔλεοι. Φιλίαι δὲ τίνος; Ἡ αἱ μὲν τούτου, αἱ δὲ τοῦ ἐνδον ἀνθρώπου.” (*Enéadas* I, 1, [53], 10, 3-15.) Ib.: *Enéadas* III, 4 [15], 3, 21-27; VI, 7, [38], 5.

está a nuestro alcance aprovechar las ventajas que conlleva su vida, esto demuestra que está unido a nosotros para que gocemos de él.<sup>1</sup>

Tampoco puede ser tenido por hombre en sentido estricto el *eídos* inmanente a la *Psyché* hispostática, porque se trata de una *dýnamis* y por ende de un *ánthropos* que es tal en potencia.

---

<sup>1</sup> Cf.: *Enéadas* I, 4, [46], 14, 1-4.

## 2. La *eudaimonía* y el hombre.

En el tratado dedicado a la felicidad lo primero que nos dice Plotino es que *tò eudaimoneîn* es lo mismo que *tò eû zên*, frente a lo cual el signo de pregunta se desplaza al segundo término de esta identidad y con ello las dificultades se multiplican, dado que “*zên*” se dice de muchas maneras. En efecto, se trata de un término plurívoco que puede ser aplicado tanto a la vida de los seres irracionales, como a la de los seres racionales. “*Tò eû zên*” tendrá tantos significados diversos como los tenga “*zên*”, pero sólo uno será intercambiable con *tò eudaimoneîn*.<sup>1</sup>

Para Plotino la *eudaimonía* no es un tipo de vida que se distingue de las demás en virtud de una diferencia específica, sino que es el estadio más acabado del tipo más elevado. “*Tò eudamnoneîn*” y “*tò eû zên*” aluden a lo mismo cuando la vida a la que remite “*zên*” es la racional.<sup>2</sup> En ese sentido, la *eudaimonía* se define como la vida que de nada necesita, plenitud privativa del nivel intelectual.

---

<sup>1</sup> Cf.: *Enéadas* I, 4, [46], 3, 18-24.

<sup>2</sup> Éste no es el único sentido posible de “*tò eû zên*”, sino el único que Plotino entiende como legítimamente intercambiable con “*tò eudamnoneîn*”. Ahora bien, antes de dar cuenta de la acepción a la que él mismo suscribe, explora otros cuatro sentidos de “*vivir bien*”, ninguno de los cuales admite como equiparables a “*ser feliz*”. Si bien es cierto que desacredita estas otras alternativas, no por sí, sino a partir de una posición previamente tomada al respecto, es interesante reparar en ellas ya que nos permiten conocer la opinión del alejandrino en relación con la *eduaimonía* epicúrea y la estoica.

Plotino señala entonces que *tò eû zên* se dice de cuatro maneras diferentes: la primera de ellas lo identifica con una experiencia satisfactoria; la segunda, con el cumplimiento de la función propia; la tercera, con la *hedoné*; y la cuarta, con la vida racional. Bajo ningún punto de vista Plotino está dispuesto a admitir que seres que carecen de vida racional sean capaces de lograr felicidad, y por ello descarta como intercambiable con “*tò eudaimoneîn*” el primero y el segundo de los sentidos de “*tò eû zên*” que acabamos de mencionar: el primero, porque hace felices a los animales irracionales; y el segundo, porque hace felices a los animales irracionales y a los vegetales. (Cf.: *Enéadas* I, 4, [46], 1, 1-23) Tampoco considerará admisibles las dos acepciones restantes, detrás de las cuáles —precisamente— se esconden el epicureísmo y el estoicismo respectivamente.

Plotino entiende que para un epicúreo *tò eû zên* es lo mismo que *hedoné*, pero advierte al mismo tiempo que “*hedoné*” puede significar tres cosas distintas: un cierto estado de imperturbabilidad, esto es, de *ataraxía*; la experiencia consciente en la que se goza del bien propio; o el conocimiento de la presencia de dicho bien. La primera alternativa no sirve para definir a la felicidad, porque permite que animales irracionales accedan a ella. La segunda tampoco, porque si el acento se pone en el hecho consciente, resulta dichoso aquel que no necesariamente goza de algo bueno; si se pone el acento en el bien propio, hace felices a los animales carentes de racionalidad; y si se le da igual importancia a ambas cosas, se anulan mutuamente. La tercera, porque siendo el placer algo irracional, lo ubica por encima de la facultad intelectual y lo inferior no puede estar por encima de lo superior —siendo la racionalidad superior a todo cuanto de ella carece—. Cf.: *Enéadas* I, 4, [46], 1, 26-30; I, 4, [46], 2, 1-31.

De lo dicho Plotino deduce: primero, que la felicidad denota perfección; y segundo, que el bien capaz de causarla debe ser no sólo de una naturaleza análoga, sino también *propio*. Por “*propio*” debemos entender aquello que no se puede perder involuntariamente, esto es: ni por causa de una voluntad ajena, ni por causa de la naturaleza de dicho bien que lo hace perecer muy a pesar de quien lo posee.

En la cosmovisión plotiniana sólo el *Noûs* segunda hipóstasis es actualmente sujeto de *eudaimonía*<sup>1</sup> por ser intelección perfecta en acto que encuentra inmanente el bien capaz de plenificarlo: los inteligibles en él contenidos.<sup>2</sup>

A esta altura cabe preguntarse si está al alcance del *ánthropos* acceder a la *eudaimonía* del *Noûs*. Plotino nos responde afirmativamente. En efecto, sostiene que es capaz de ser dichoso en la misma medida en que su ser se superpone con el del *Noûs* en cuanto a su disposición más elevada. De esta suerte, los inteligibles causa de la *eudaimonía* de la segunda hipóstasis también le son inmanentes y cognoscibles. Cuando la vida racional que es el hombre en sentido estricto se vuelve *noésis* en acto, el

---

En cuanto a los estoicos, si lo que intentan decir es que la felicidad depende de la consecución de *tà próta katà phýsin*, Plotino no ve por qué hacen recaer la *eudaimonía* en la racionalidad, siendo que existe otra facultad —el instinto— capaz de procurarlos en todos los animales. Si por el contrario intentan decir que la facultad intelectual es causa de la *eudaimonía* en virtud de su propia bondad y no por su capacidad para conseguir *tà próta katà phýsin*, es necesario que su excelencia radique en algo diferente de la consecución de los bienes primarios —que sea distinta y superior a ellos—. Tal como advierte Armstrong, en el caso de la crítica a los estoicos, Plotino apunta simplemente a poner en evidencia las dificultades que implica intentar conciliar su concepción según la cual la vida de la razón acompañada de virtud representa la única meta legítima para el hombre que pretende llegar a ser feliz, con su doctrina de la importancia de los *tà próta katà phýsin*. En la misma medida en que estima no lograda esa conciliación, Plotino hace a un lado la felicidad estoica como legítimo significado de “*tò eú zên*” en tanto idéntico a “*tò eudaimoneîn*”. Cf.: *Enéadas* I, 4, [46], 2, 32-56.

<sup>1</sup> Πολλαχῶς τοίνυν τῆς ζωῆς λεγομένης καὶ τὴν διαφορὰν ἐχούσης κατὰ τὰ πρῶτα καὶ δεύτερα καὶ ἐφεξῆς καὶ ἁμωδύμως τοῦ ζῆν λεγομένου ἄλλως μὲν τοῦ φυτοῦ, ἄλλως δὲ τοῦ ἀλόγου καὶ τρανότητι καὶ ἀμυδρότητι τὴν διαφορὰν ἐχόντων, ἀνάλογον δηλοῦντι καὶ τὸ εὖ. Καὶ εἰ εἰδῶλον ἄλλο ἄλλου, δηλοῦντι καὶ τὸ εὖ ὡς εἰδῶλον αὐτοῦ τοῦ εὖ. Εἰ δὲ ὅτι ἄγαν ὑπάρχει τὸ ζῆν-τοῦτοδὲ ἐστὶν ὃ μὴδενὶ τοῦ ζῆν-ἐλλείπειτὸ εὐδαιμονεῖν, μόνῳ ἂν τῷ ἄγαν ζῶντι τὸ εὐδαιμονεῖν ὑπάρχοι· τούτῳ γὰρ καὶ τὸ ἀριστον, εἶπερ ἐν τοῖς οὖσι τὸ ἀριστον τὸ ὄντως ἐν ζωῇ καὶ ἡ τέλειος ζωὴ οὕτω γὰρ ἂν οὐδὲ ἐπακτὸν τὸ ἀγαθὸν ὑπάρχοι, οὐδ' ἄλλο τὸ ὑποκείμενον ἀλλαχόθεν γενόμενον παρέξει αὐτὸ ἐν ἀγαθῷ εἶναι. Τί γὰρ τῇ τελείᾳ ζωῇ ἂν προσγένοιτο εἰς τὸ ἀρίστη εἶναι; Εἰ δὲ τις τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν ἐρεῖ, οἰκείος μὲν ὁ λόγος ἡμῖν, οὐ μὴν τὸ αἴτιον, ἀλλὰ τὸ ἐνυπάρχον ζητοῦμεν. Ὅτι δ' ἡ τελεία ζωὴ καὶ ἡ ἀληθινὴ καὶ ὄντως ἐν ἐκείνῃ τῇ νοερᾷ φύσει, καὶ ὃ τι αἰ ἄλλαι ἀτελεῖς καὶ ἰνδάλματα ζωῆς καὶ οὐ τελείως οὐδὲ καθαρῶς καὶ οὐ μᾶλλον ζωαὶ ἢ τοῦναντίον, πολλάκις μὲν εἴρηται· καὶ νῦν δὲ λελέχθω συντόμως ὡς, ἕως ἂν πάντα τὰ ζῶντα ἐκ μιᾶς ἀρχῆς ᾗ, μὴ ἐπίσης δὲ τὰ ἄλλα ζῆ, ἀνάγκη τὴν ἀρχὴν τὴν πρώτην ζωὴν καὶ τὴν τελειοτάτην εἶναι.<sup>4</sup> (*Enéadas* I, 4, [46], 3, 16-40.)

<sup>2</sup> El *Tó Hen* no puede ser ni sujeto de *eudaimonía*, ni el bien poseído por el que llega a ser feliz, ya que se lo impide su carácter de *arché*. Un auténtico principio no admite ser limitado en ningún sentido y por ello le corresponde, en el orden que hace a la totalidad, el nivel supraóntico. De todas formas, sí es la causa última del bien inmanente a la vida capaz de ser tenida por dichosa. Cf.: *Enéadas* V, 4, [7], 1 y 2.

*ánthropos* de Plotino se convierte en *eudaímon*. La *eudaimonía* deja fuera al nivel dianoético, dado que por definición excluye discursividad.<sup>1</sup>

Todo *ánthropos* que se convierte en *eudaímon* adquiere, al mismo tiempo, la calidad de *autárkes*, *spoudaíos* y *sophós*. Lo primero lo consigue, porque una vez feliz ya de nada necesita; lo segundo, porque la condición de posibilidad de la felicidad —según desarrollaremos más adelante— es una cierta pureza que coincide con la consecución de las virtudes propias de la parte superior del animal racional; y lo tercero, porque se vuelve dichoso contemplando los inteligibles inmanentes a la segunda hipóstasis.<sup>2</sup>

Ahora bien, mientras el *Noús* es actualmente feliz, el *ánthropos* debe llevar a cabo la trabajosa tarea de conquistar la *eudaimonía*. La temporalidad de la dimensión de la realidad que habita constituye entonces el gran obstáculo a superar.

Plotino —como buen platónico— sostiene que el tiempo es imagen de la eternidad.<sup>3</sup> *Aión* denota la inconmutabilidad de la vida que por ser perfecta se mantiene siempre idéntica a sí misma.<sup>4</sup> La eternidad así definida resulta la *diáthesis* del *Noús*, ya que la identidad y perennidad del sustrato garantizan la identidad y perennidad de su vida.<sup>5</sup> *Chrónos* —consecuentemente— denota el carácter sucesivo —siempre en tránsito de un modo de ser a otro— de la vida de lo imperfecto.<sup>6</sup> El tiempo así definido resulta

---

<sup>1</sup> "Λέγω δὲ ὧδε· ὅτι μὲν οὖν ἔχει τελείαν ζωὴν ἄνθρωπος οὐ τὴν αἰσθητικὴν μόνον ἔχων, ἀλλὰ καὶ λογισμὸν καὶ νοῦν ἀληθινόν, δῆλον καὶ ἐξ ἄλλων. Ἄλλ' ἄρα γε ὡς ἄλλος ὢν ἄλλο τοῦτο ἔχει; Ἡ οὐδ' ἔστιν ὅλως ἄνθρωπος μὴ οὐ καὶ τοῦτο ἢ δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ ἔχων, ὃν δὴ καὶ φάμεν εὐδαίμονα εἶναι." (*Enéadas* I, 4 [46], 4, 6-11.) Ib.: *Enéadas* I, 4 [46], 4, 18-22.

<sup>2</sup> "Αὐτάρκης οὖν ὁ βίος τῷ οὕτως ζωὴν ἔχοντι· καὶ σπουδαῖος ἦ, αὐτάρκης εἰς εὐδαιμονίαν καὶ εἰς κτήσιν ἀγαθοῦ· οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἀγαθὸν ὃ μὴ ἔχει. Ἄλλ' ὁ ζητεῖ ὡς ἀναγκαῖον ζητεῖ, καὶ οὐχ αὐτῷ, ἀλλὰ τινι τῶν αὐτοῦ. Σώματι γὰρ προσηρημένῳ ζητεῖ· κὰν ζῶντι δὲ σώματι, τὰ αὐτοῦ ζῶντι τούτῳ, οὐχ ἄ τοιοῦτου τοῦ ἀνθρώπου ἔστι. Καὶ γινώσκει ταῦτα καὶ δίδωσιν ἄ δίδωσιν οὐδὲν τῆς αὐτοῦ παραιρούμενος ζωῆς. Οὐδ' ἐν τύχαις τοίνυν ἐναντίας ἐλαττώσεται εἰς τὸ εὐδαιμονεῖν· μένει γὰρ καὶ ὡς ἡ τοιαύτη ζωή." (*Enéadas* I, 4, [46], 4, 23-32.)

<sup>3</sup> Recordemos que ya Platón había afirmado que el tiempo no es otra cosa más que la imagen móvil de la eternidad. Cf.: *Timeo* 37d-39d.

<sup>4</sup> "Γίνεται τοίνυν ἡ περὶ τὸ ὄν ἐν τῷ εἶναι ζωῆ ἁμοῦ πάσα καὶ πλήρης ἀδιάστατος πανταχῆ τοῦτο, ὃ δὴ ζητοῦμεν, αἰών." (*Enéadas* III, 7, [45], 3, 34-39.)

"Καὶ εἴ τις οὕτω τὸν αἰῶνα λέγοι ζωὴν ἄπειρον ἤδη τῷ πάσαν εἶναι καὶ μηδὲν ἀναλίσκειν αὐτῆς τῷ μὴ παρεληλυθέναι μὴδ' αὐτὸ μέλλειν ἤδη γὰρ οὐκ ἂν εἴη πάσα ἐγγὺς ἂν εἴη τοῦ ὄριζεσθαι. [Τὸ γὰρ ἐξῆς "τῷ πάσαν εἶναι καὶ μηδὲν ἀναλίσκειν" ἐξήγησις ἂν εἴη τοῦ "ἄπειρον ἤδη εἶναι.""] (*Enéadas* III, 7, [45], 5, 25-30.)

<sup>5</sup> Plotino prefiere afirmar de la Inteligencia que *existe verdaderamente* antes que decir que es *siempre existente*. Pensar a la eternidad como *siempre existente* puede hacernos caer en el error de creer que es lo mismo que un tiempo sin comienzo, ni final, lo que, evidentemente, desde su perspectiva constituye un gran error.

<sup>6</sup> "Εἰ οὖν χρόνον τις λέγοι ψυχῆς ἐν κινήσει μεταβατικῇ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον βίον ζωὴν εἶναι, ἄρ' ἂν δοκοῖ τι λέγειν;" Cf.: (*Enéadas* III, 7, [45], 11, 44-45.)

*diáthesis* de la dimensión sensible de la realidad y encuentra su razón de ser en la materialidad que ella involucra. El tiempo de Plotino imita a la eternidad en cuanto a su carácter cíclico que lo hace ser siempre.<sup>1</sup>

Si la *eudaimonía* es la vida que de nada necesita, implica, además de perfección, eternidad. El hombre habita un mundo temporal, pero, desde el momento en que su objetivo es llegar a ser feliz, anhela a la vez rebasar al tiempo mismo.<sup>2</sup> Para Plotino existe la manera de hacer que esto suceda: el camino de la *epistrophé* —concepto al que dedicaremos el siguiente capítulo—.<sup>3</sup>

Una vez alcanzada la condición de *eudaímon*, el *ánthropos* deja atrás a la temporalidad en la misma medida en que logra coincidir actualmente con el *Noús* también en cuanto a su *diáthesis*. Y lo que es mejor aún, dado que *eudaimonía* y *chrónos* no son analogables en tanto privativos de naturalezas diferentes, mientras es legítimo sumar el pasado al presente o restar el futuro a lo pretérito, la felicidad una vez conquistada se mantiene incólume.<sup>4</sup> Así como no la afecta —no la aumenta, ni disminuye— el correr del tiempo, tampoco la *týche* que lo acompaña.<sup>5</sup>

¿Desaparece la *eudaimonía* del *ánthropos* cuando el *zoón logikón* que lo encierra cae víctima de una enfermedad que lo mantiene en un estado no conciente? Plotino responde negativamente: —como hemos señalado ya— el hecho de que la *enérgeia* de una parte del compuesto pase inadvertida a otra no implica necesariamente que se haya detenido. Sólo sería legítimo objetar que un estado no conciente atenta contra la felicidad, si la *noésis* no fuera algo propio de la naturaleza del hombre en sentido

---

"Νοῆσαι δὲ δεῖ καὶ ἐντεῦθεν, ὡς ἡ φύσις αὐτῆ χρόνος, τὸ τοιοῦτου μῆκος βίου ἐν μεταβολαῖς προῖον ὁμαλαῖς τε καὶ ὁμοίαις ἀψοφητῆ προιούσαις, συνεχῆς τὸ τῆς ἐνεργείας ἔχον." (*Enéadas* III, 7, [45], 12, 1-3.)

<sup>1</sup> Aun cuando Plotino sostiene que el tiempo no comenzó a ser, de todas formas señala que es posible entender cuándo aparece en el proceso de constitución de lo real. Se genera *chrónos* cuando la parte inferior del Alma hipostática, deseosa de ser por sí, se pone en movimiento y sale a la búsqueda de un estado distinto del presente. Al desenvolverse su actividad, se proyecta hacia la multiplicidad e informa la materia; da lugar al mundo sensible copia imperfecta del inteligible y con él a la imagen deficiente de la eternidad, esto es, el tiempo. Cabe aclarar que la eternidad es anterior no desde el punto de vista cronológico, sino metafísico. Cf.: *Enéadas* III, 7, [45], 11, 1-43.

<sup>2</sup> Cf.: *Enéadas* III, 7, [45], 12.

<sup>3</sup> El anhelo de felicidad es común a todos los hombres en la misma medida en que en la cosmovisión plotiniana todo cuanto es tiende naturalmente a la plenitud de la que es capaz. Cf.: *Enéadas* III, 8, [30], 1, 15-18; V, 5, [32], 12, 8-10; VI, 2, [43], 11, 18-32.

<sup>4</sup> Cuando en lo cotidiano se elogia a alguien por el aumento de su felicidad a lo largo de su vida, en verdad lo que se ensalza es el acrecentamiento operado en el nivel de su virtud, tal que, finalmente, ha alcanzado el punto más alto, la *eudaimonía* propiamente dicha. Cf.: *Enéadas* I, 5, [36], 3-5; I, 5, [36], 8-10; I, 5, [36], 7, 12-31.

<sup>5</sup> Cf.: *Enéadas* I, [46], 8, 19-30; I, 4, [46], 11, 10-18; I, 4, [46], 14, 1-12 y 18-32;



estricto y se tratara de algo que le viene de fuera, algo que en tanto accidental pudiera serle arrebatado contra su voluntad. Pero lo cierto es que *noûs* remite a una *ousía* y *eudaimonía* a su *enérgeia*.<sup>1</sup> En un estado semejante, el *eudáimon* no sólo no pierde su felicidad, sino que tampoco pierde su sabiduría y su virtud. Todavía más, Plotino sostiene que cuando el *spoudaîos* obra sin tener conciencia de que lo hace según virtud, la acción es más pura y genuina, pues no se encuentra contaminada por la actividad de la *aísthesis* vuelta sobre sí.<sup>2</sup>

De todas maneras, podemos objetarle a Plotino que probar que una enfermedad que ocasiona un estado no consciente no perturba necesariamente la actividad de la inteligencia, no es lo mismo que demostrar que esto sucede siempre y que no existe aquello capaz de acabar con dicha *enérgeia*.

Sea de ello lo fuere, Plotino agrega que ni siquiera el carácter indefectible de la muerte del compuesto *zoón logikón*, ni la conciencia de dicha finitud hacen mella en la felicidad del *eudáimon*. Porque es *sophós* sabe que necesariamente el animal que conforma ha de morir, y porque es *spoudaîos* abriga la creencia de que es deseable que esto suceda, antes de tener que vivir con sus dolencias a cuesta.<sup>3</sup>

El hombre feliz llevará consigo las otras partes constitutivas del animal racional como si se tratara de porciones accesorias, no como algo propio. No tendrá necesidad de ninguna otra cosa en tanto *eudáimón*, aunque sí puede suceder que carezca de algún bien en cuanto *zoón logikón*. En ese sentido, todo *ánthropos* debe procurar para éste los bienes que Plotino llama *tá anagkaía*; aquellos que son deseables en la misma medida en que son despreciables sus opuestos ya que: o bien atentan contra la existencia del compuesto, o bien ponen trabas en el camino de quien desea llegar a ser feliz.<sup>4</sup> Si ya feliz persigue *tá anagkaía* no es porque no pueda prescindir de ellas para conservar su *eudaimonía*, sino porque en tanto *sophós* sabe que esto es lo mejor para el bienestar del animal al que va unido, ya que lo necesario le resulta claramente preferible frente a lo innecesario y a lo opuesto a lo necesario.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Cf.: *Enéadas* I, 4, [46], 9, 15-25.

<sup>2</sup> Cf.: *Enéadas* I, 4, (46), 10, 22-34.

<sup>3</sup> Tampoco afectan la felicidad del *eudáimon* las desventuras de sus seres queridos, porque siguen siendo del orden de lo temporal. Cf.: *Enéadas* I, 4, [46], 7, 40-47.

<sup>4</sup> El ejemplo más claro de un bien necesario es aquel que hace a la salud física. El hombre sano no por saludable es *eudáimon*. De hecho, puede hasta llegar a desinteresarse por completo de su salud cuando goza de ella. Cf.: *Enéadas* I, 4, [46], 7, 1-8.

<sup>5</sup> Cf.: *Enéadas* I, 4, [46], 12, 9-13; I, 4, [46], 15, 17-25; I, 4, [46], 16, 10-12.

Desgraciadamente, alcanzar la felicidad no es lo mismo que acabar con su contraria. El sólo correr del tiempo implica infelicidad para las demás partes que constituyen al *zoón logikón* distintas del *ánthropos*, ya que no pudiendo deshacerse de la materialidad que involucra su ser, tampoco está a su alcance superar ni la temporalidad, ni los avatares de la fortuna. Peor aún: si al carácter sucesivo de la vida de lo imperfecto lo acompaña la adversidad, provoca una disminución mayor en la capacidad de resistir al existir consecutivo de estas partes anejas al hombre. La permanencia de los males reduce la tolerancia al infortunio y acrecienta dilatándola la miseria del animal racional.<sup>1</sup> Si fueran a tal punto devastadores que resultaran intolerables para el compuesto, aún cuando no llegaran a matarlo, estaríamos frente a una situación donde el suicidio representaría una alternativa a considerar por el sabio que es en su parte superior.<sup>2</sup>

Por fin, Plotino concluye que todo el que cree que existe alguna razón para sostener que quien ha llegado a ser *eudáimon* puede padecer el aumento, la disminución o incluso la pérdida de su *eudaimonía* se equivoca, porque: o pone el bien propio del hombre en algo extrínseco a su ser que no puede escapar ni al tiempo, ni a la fortuna; o identifica al hombre en sentido estricto con el compuesto de cuerpo y alma racional; o simplemente concibe a la felicidad como algo distinto de una vida que ya de nada necesita.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Cf.: *Enéadas* I, 5, [36], 6, 10-23.

<sup>2</sup> Según Plotino, sólo excepcionalmente el quitarse la vida puede significar un mal menor. El virtuoso que a raíz de las circunstancias decide acabar con su existencia en este mundo obra, no movido por el hecho de que suicidarse sea algo elegible por sí, sino forzado por el estado de cosas que hace a la situación en que se encuentra. Aun así, no es recomendable acabar deliberadamente con la propia vida, porque una vez separado el cuerpo del alma no existe nada que garantice que esta última no habrá de llevar consigo algo de todo lo malo que constituye la causa de sus infortunios. De hecho, es de esperar que siendo por naturaleza la dimensión anímica del compuesto el único sujeto de las pasiones persistan en ella algo de todo el disgusto, la tristeza y el dolor que lo agobian mientras es sujeto de esa vida que no desea conservar.

El alma debe esperar a que el cuerpo se separe naturalmente totalmente de ella cuando ya no haya nada que los mantenga ligados. El *sôma* no es capaz de retenerla al dejar de existir, ya que, precisamente, lo que perece con él es el armazón que la contiene. Por su parte la *psyché* conservará la vida y la calidad alcanzadas antes de desligarse de aquél; seguirá siendo tan virtuosa como cuando todavía era parte del animal racional. En otras palabras, para Plotino es menester aprovechar esta vida para progresar en el orden de la virtud, tal que así el alma se asegure una mejor existencia tras la muerte que hace al fin de la vida en la dimensión sensible de la realidad. Cf.: *Enéadas* I, 4 [46], 7, 40-47; I, 9, [16], 1, 11-19; I, 7, [54], 3, 17-23.

<sup>3</sup> Cf.: *Enéadas* I, 4, [46], 13, 6-13; I, 5, [36], 2, 6-15.

### 3. La *epistrophé* y el hombre.

Hemos explicado ya cuál es la concepción antropológica de Plotino, qué entiende por *eudaimonía* y en qué medida el hombre es capaz de conquistarla, nos resta por reconstruir el camino que a ella conduce, esto es: la *epistrophé*.

En el sistema plotiniano “*epistrophé*” tiene dos acepciones que aunque distintas, no necesariamente opuestas. En primer lugar, este concepto alude al tercer momento de constitución de lo real: la instancia de autodeterminación de cada hipóstasis por reversión al origen.<sup>1</sup> La reversión de lo indeterminado a lo determinante le permite al estadio que se convierte lograr, por medio de la contemplación directa de lo inmediatamente superior, la plenitud ontológica de la que es capaz. En segundo lugar, “*epistrophé*” denota el proceso por medio del cual el hombre alcanza la plenitud ontológica que le corresponde en virtud de su especificidad. En este caso es también reversión hacia lo determinante, pero entendida como camino de realización del *ánthropos*. Ésta es obviamente la acepción que a nosotros nos interesa aquí.<sup>2</sup>

A raíz de lo dicho, la pregunta que surge inmediatamente es aquella que interroga por la necesidad de la *epistrophé*: ¿por qué al presente el hombre no goza de la plenitud ontológica de la que es capaz, sino que tiene que esforzarse por lograrla?

Pues bien, la *Psyché* tercera hipóstasis sufre en el proceso de constitución de la realidad lo que Plotino llama *la pérdida de las alas* por causa de su *tólma*. Su osadía, entendida como deseo de pertenecerse a sí misma, la lleva a informar la materia como si fuera el fin que le es propio por naturaleza y la convierte así en sujeto de una existencia sucesiva de la que debe intentar escapar. Ese alejarse de su origen y temporalizarse se traduce en términos de un decaimiento ontológico producto del olvido con respecto de aquél y de sí. Para lograr la plenitud ontológica de la que es capaz, deberá entonces revertir su actividad hacia aquél que es su auténtico *télos*: el *Noús*, respecto del cual ella es imagen.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Recordemos que, de acuerdo con la metafísica plotiniana, la generación de la realidad por emanación supone un *fluir*, una *detención* y una *vuelta hacia la fuente*.

<sup>2</sup> Cf.: *Enéadas* V, 2, [11], 1 y 2.

<sup>3</sup> “*Ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα καὶ ἡ γένεσις καὶ ἡ πρώτη ἑτερότης καὶ τὸ βουλευθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι. Τῷ δὲ αὐτεξουσίῳ ἐπειδήπερ ἐφάνησαν ἡσθεῖσαι, πολλῷ τῷ κινεῖσθαι παρ’ αὐτῶν κεχρημένοι, τὴν ἐναντίαν δραμοῦσαι καὶ πλείστην ἀπόστασιν πεποιημένοι, ἠγγύησαν καὶ ἑαυτὰς ἐκείθεν εἶναι ὥσπερ παῖδες εὐθύς ἀποσπασθέντες ἀπὸ πατέρων καὶ πολλὸν χρόνον πόρρω τραφέντες ἀγνοοῦσι καὶ ἑαυτοὺς καὶ πατέρας. Οὗτ’ οὖν ἐστὶ ἐκείνον οὔτε ἑαυτὰς ὀρώσαι, ἀτιμάσασθαι ἑαυτὰς ἀγνοίᾳ τοῦ γένους, τιμήσασθαι τᾶλλα καὶ πάντα μᾶλλον ἢ ἑαυτὰς θαυμάσασθαι καὶ πρὸς αὐτὰ ἐκπλαγεῖσαι καὶ ἀγασθεῖσαι καὶ ἐξηρημέναι τούτων, ἀπέ-*

El alma del *zoón logikón*, en tanto *enérgεια* de la tercera hipóstasis, sufre con ella las consecuencias de la caída: la pérdida de la indemnidad y la eternidad de la que gozara mientras aquélla se mantenía unida a su principio generador. A raíz de ello, deviene sujeto de una vida análoga a la de los anfibios: por su parte inferior se encuentra sumergida en una existencia temporal y por su parte superior es capaz de vida eterna. Al *ánthropos* corresponde la posibilidad de revertir las consecuencias del *tólma* de la *Psyché*. Ahora bien, para que ello suceda deben combinarse dos factores: por una parte, que el animal que lo contiene alcance la perfección de la que es capaz; y por otra, que él mismo se separe —en algún sentido— del cuerpo y la dimensión anímica que le da vida a éste.<sup>1</sup>

La *epistrophé*, entonces, será ese proceso a través del cuál tanto el *zoón logikón* como el *ánthropos* conquisten la plenitud que les es propia a cada uno, siendo la del primero condición de posibilidad de la del segundo, y la de éste muy distinta de la de aquél. La conversión, a su vez, transforma al hombre en tres sentidos: gnoseológico, porque lo hace *sophós*; ético, porque lo hace *spoudaíos*; y metafísico, porque lo hace *eudaímon*. Lo curioso es el que el proceso no culmina con la realización del hombre, sino con el éxtasis unitivo respecto del *Tó Hén*, ya que una vez que es *noésis* en acto, el *ánthropos* se vuelve también capaz de ir tan lejos como le es dado a la segunda hipóstasis.<sup>2</sup>

### 3.1. La dimensión gnoseológica de la *epistrophé* del hombre.

---

ρρηξαν ὡς οἶόν τε ἑαυτὰς ὧν ἀπεστράφησαν ἀτιμάσασαι· ὥστε συμβαίνει τῆς παντελοῦς ἀγνοίας ἐκεῖνου ἢ τῶνδε τιμῆ καὶ ἡ ἑαυτῶν ἀτιμία εἶναι αἰτία." (*Enéadas* V, 1, [10], 1, 3-17.)

<sup>1</sup> Cf.: *Enéadas* III, 7, [45], 11, 1-43.

<sup>2</sup> Para describir este recorrido Plotino se sirve de una imagen donde ilustra la conversión como algo similar a lo que ocurre cuando alguien, buscando conectarse con lo divino, acude al santuario consagrado a los dioses en los que cree. La persona del ejemplo se va acercando a lo trascendente poco a poco; primero lo hace a través de las estatuas que fuera del santuario remiten a las divinidades, y luego a través de las imágenes que encuentra una vez dentro, hasta que replegada sobre su interioridad, finalmente, da el salto que le permite entrar en contacto con la fuente última de todas esas representaciones. De la misma manera que sucede en el caso del creyente para quien el contacto con lo divino se opera por medio de un paulatino acercamiento y no de repente, la *visión* del Uno, meta última del proceso de conversión, también supone un ir avanzando paso a paso. Cf.: *Enéadas* V, 1, [10], 6.

Desde el punto de vista gnoseológico la *epistrophé* avanza a partir del nivel de mayor determinación, hasta el de mayor indeterminación;<sup>1</sup> del conocimiento de lo múltiple conduce hasta el de lo auténticamente primero, tal que de él ni siquiera puede afirmarse que es uno, sino causa última de la unidad misma.<sup>2</sup>

El proceso comienza, por lo tanto, con el conocimiento de lo que es aprehensible gracias a los sentidos. Nos dice Plotino que en el nivel de lo sensible el hombre debe procurar aprehender cuanto encuentra de bello y ordenado. De todo aquello que puede ser captado por los sentidos, únicamente las esencias —la *ousía* de las cosas— contribuye en este camino de ascenso, ya que sólo a partir de ellas puede remontarse hasta sus arquetipos eternos e incommutables.<sup>3</sup>

El segundo paso es el de la *epistéme*, esto es: el conocimiento cierto y necesario, de tipo discursivo y analítico, que en tanto tal excluye los datos provenientes de la percepción sensible.<sup>4</sup>

El tercer escalón lo constituye la *sophía* y resulta a partir de la contemplación directa de los arquetipos contenidos en la segunda hipóstasis.<sup>5</sup>

### 3.2. La dimensión ética de la *epistrophé* del hombre. *Kátharsis* y *Areté*.

Desde el punto de vista ético, la *epistrophé* representa un proceso de purificación primero del *zoón logikón* y luego del *ántrophos*. De lo que se trata es de lograr que el animal racional alcance la pureza necesaria para que su parte superior se convierta en un ojo capaz de contemplar la luz que lo ilumina, para después llegar a identificarse con ella e incluso quedar unido a su fuente. De ahí que la purificación del animal racional sea condición de posibilidad de la pureza del hombre; si aquélla no se logra, ésta

---

<sup>1</sup> "Καθ' εαυτήν δὲ ἡ ψυχὴ ὅταν ἰδεῖν ἐθέλῃ, μόνον ὁρῶσα τῷ συνείναι καὶ ἐν οὐσα τῷ ἐν εἶναι αὐτῷ οὐκ οἶεται πῶς ἔχειν ὃ ζητεῖ, ὅτι τοῦ νοουμένου μὴ ἕτερόν ἐστιν. Ὅμως δὴ χρῆ οὕτως ποιεῖν τὸν μέλλοντα περὶ τὸ ἐν φιλοσοφῆσειν. Ἐπεὶ τοίνυν ἐν ἐστὶν ὃ ζητοῦμεν, καὶ τὴν ἀρχὴν τῶν πάντων ἐπισκοποῦμεν, τάγαθόν καὶ τὸ πρῶτον, οὕτε πόρρω δεῖ γενέσθαι τῶν περὶ τὰ πρῶτα εἰς τὰ ἔσχατα τῶν πάντων πεσόντα, ἀλλ' ἴμενον εἰς τὰ πρῶτα ἐπαναγαγεῖν εαυτὸν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐσχάτων ὄντων, κακίας τε πάσης ἀπηλλαγμένον εἶναι ἅτε πρὸς τὸ ἀγαθὸν σπεύδοντα γενέσθαι, ἐπὶ τε τὴν ἐν εαυτῷ ἀρχὴν ἀναβεβηκέναι καὶ ἐν ἐκ πολλῶν γενέσθαι ἀρχῆς καὶ ἐνὸς θεατῆν ἐσόμενον. Νοῦν τοίνυν χρῆ γενόμενον καὶ τὴν ψυχὴν τὴν αὐτοῦ νῶς πιστεύσαντα καὶ ὑφιδρῶσαντα, ἵν' ὁ ὁρῶ ἐκεῖνος ἐγγρηγοῦν δέχοιτο, τούτῳ θεᾶσθαι τὸ ἐν οὐ προστιθέντα αἰσθησιν οὐδεμίαν οὐδέ τι παρ' αὐτῆς εἰς ἐκεῖνον δεχόμενον, ἀλλὰ καθαρῶ τῷ νῶς τὸ καθαρῶτατον θεᾶσθαι καὶ τοῦ νοῦ τῷ πρῶτῳ." (*Enéadas* VI, 9, [1], 3, 10-27.)

<sup>2</sup> En rigor de verdad, alcanzar la unidad primigenia con la que acaba este camino no puede ser tenido por conocimiento, ya que siendo visión del *Tó Hén* no admite distinción entre sujeto y objeto. Cf.: *Enéadas* VI, 9, [1], 4, 1-14 y 24-30.

<sup>3</sup> Cf.: *Enéadas* V, 1, [10], 4, 1-10.

<sup>4</sup> Cf.: *Enéadas* I, 4, [46], 4, 23-32; V, 3, [49], 6, 18-20.

<sup>5</sup> Cf.: *Enéadas* I, 2, [19], 4, 20-29; V, 1, [10], 5.

tampoco, pues el compuesto arrastra consigo al *ánthropos* en dirección contraria a lo que le es propio.<sup>1</sup>

El proceso en cuanto *kátharsis* comienza con el distanciamiento —la huída— respecto del plano sensible. A esto le siguen el repliegue sobre la interioridad y la adquisición de la virtud. Plotino, por su parte, define a la *areté* como una cierta armonía<sup>2</sup> que a su vez es doble: de un lado es relación armónica entre las porciones del alma que dan vida al animal racional; y de otro, armonía del *ánthropos* respecto de sí mismo. Lo primero se consigue por medio de la perfecta subordinación de lo inferior en relación con lo superior, esto es, de la vida vegetativo-sensitiva con respecto a la vida racional. Lo segundo, actualizándose la actividad del *noûs*. La armonía del segundo tipo supone a la del primero, pues para que la *enéргеia* de la parte más elevada se despliegue tan plenamente como le es posible por naturaleza, resulta necesario que la vida racional del compuesto rija sobre todo lo demás. A partir del doble sentido que reconoce para “*areté*” Plotino distingue dos tipos de virtudes: las virtudes inferiores o armonía en cuanto al *zoón logikón*, y las virtudes superiores o armonía en cuanto al *ánthropos*.<sup>3</sup> De esta suerte, llamaremos *spoudaîos* al hombre en el que se da la virtud propia de la parte superior del compuesto y que gobierna además en el animal racional al que vive unido.

Agrega el alejandrino que este proceso de purificación hace del hombre un ser semejante a las divinidades. No son las virtudes que nos permiten llamar a un hombre *spoudaîos* las que lo ponen en el mismo nivel de lo divino, sino la perfección que ellas conllevan. Ahora bien, existen dos maneras de ser semejantes dos cosas entre sí: o bien decimos que son similares cuando una es causa de la otra; o bien, cuando ambas comparten la misma esencia. En tanto existen dos tipos de virtudes, el *ánthropos* de Plotino puede llegar a igualarse a los dioses en los dos sentidos mencionados: por medio

---

<sup>1</sup> Cf.: *Enéadas* V, 3, [39], 8, 17-55.

<sup>2</sup> El vicio —en tanto opuesto— es lo mismo que ausencia de virtud.

<sup>3</sup> “Ἀρ’ οὖν λέγοντες ἀρετὴν ἀρμονίαν εἶναι, ἀναρμωστίαν δὲ τὴν κακίαν, λέγομεν ἂν δόξαν δοκοῦσαν τοῖς παλαιοῖς καὶ τι πρὸς τὸ ζητούμενον οὐ μικρὸν ὁ λόγος ἀνύσειεν; Εἰ γὰρ συναρμωσθέντα μὲν κατὰ φύσιν τὰ μέρη τῆς ψυχῆς πρὸς ἀλλήλα ἀρετὴ ἐστὶ, μὴ συναρμωσθέντα δὲ κακία, ἐπακτὸν οὐδὲν ἂν οὐδὲ ἐτέρωθεν γίγνοιτο, ἀλλ’ ἕκαστον ἦκοι ἂν οἷόν ἐστιν εἰς τὴν ἀρμογὴν καὶ οὐκ ἂν ἦκοι ἐν τῇ ἀναρμωστίᾳ τοιοῦτον ὄν, οἷον καὶ χορευταὶ χορεύοντες καὶ συναδόντες ἀλλήλοις, εἰ καὶ μὴ οἱ αὐτοὶ εἰσι, καὶ μόνος τις ἄδων τῶν ἄλλων μὴ ἄδόντων, καὶ ἐκάστου καθ’ ἑαυτὸν ἄδοντας; οὐ γὰρ μόνον δεῖ συναδέειν, ἀλλὰ καὶ ἕκαστον καλῶς τὸ αὐτοῦ ἄδοντα οἰκείᾳ μουσικῇ ὥστε κάκει ἐπὶ τῆς ψυχῆς ἀρμονίαν εἶναι ἐκάστου μέρους τὸ αὐτῷ προσήκον ποιῶντος. Δεῖ δὴ πρὸ τῆς ἀρμονίας ταύτης ἄλλην ἐκάστου εἶναι ἀρετὴν, καὶ κακίαν δὲ ἐκάστου πρὸ τῆς πρὸς ἀλλήλα ἀναρμωστίας. Τίνος οὖν παρόντος ἕκαστον μέρος κακόν; Ἡ κακίας. Καὶ ἀγαθὸν αὐ; Ἡ ἀρετῆς.” (*Enéadas* III, 6, [26], 2, 5-22.) Ib: *Enéadas* III, 4, [15], 6, 1-4; III, 6, [26], 2, 29-34.

de las inferiores lo hace de acuerdo con el primero, y por medio de las superiores de acuerdo con el segundo.<sup>1</sup>

El grupo de las virtudes inferiores ordena interiormente al compuesto y lo pone en armonía con la totalidad de lo que es.<sup>2</sup> Concretamente, este grupo está formado por la prudencia (*phrónesis*), la fortaleza (*andreía*), la moderación (*sophrosûne*) y la justicia (*dikaiosûne*). Por medio de la *primera* el alma ya no actúa movida por las pasiones y apetitos del cuerpo; suscribe sólo a la verdad. Gracias a la *segunda* no la perturban las afecciones del cuerpo. A la *tercera* corresponde acabar con el temor de lo que pueda ocurrirle al hombre una vez muerto el compuesto. Y la función de la *cuarta* es la de lograr que lo superior rija sobre lo inferior —la vida racional sobre la vegetativo-sensitiva— sin que oponga resistencia.<sup>3</sup> Este grupo de virtudes hacen del hombre un ser semejante a las divinidades en la misma medida en que lo convierten en pensamiento consecuencia de un pensar primario —mientras el Uno es supraintelectivo y la Inteligencia autointelectiva, el *ánthropos* que llega a ser virtuoso es heterointelectivo—.<sup>4</sup>

El grupo de las virtudes superiores<sup>5</sup> ordena al *ánthropos* respecto de su *télos* dándole la pureza que le permite desplegar plenamente su *enérgeia*. Concretamente, se trata de: la *dikaiosûne* superior, la *sophrosûne* superior, la *andreía* superior, la *phrónesis* superior y la *sophía*. A la primera corresponde la perfecta subordinación del *noûs* que es el hombre con respecto al que está inmediatamente por encima de él. A la segunda, mantener constante la mirada en la segunda hipóstasis. A la tercera, adquirir la impassibilidad de la que goza el ser del *Noûs*. A la cuarta el dominio de la sabiduría práctica. Y a la quinta, por fin, el dominio de la sabiduría teórica.<sup>6</sup> Este grupo hace del hombre un ser semejante a las divinidades, porque le permite coincidir actualmente con el *Noûs* en cuanto a su *ousía*.<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> Cf.: *Enéadas* I, 2, [19], 1, 1-16; I, 2, [19], 2, 1-10; II, 9, [33], 15, 38-40.

<sup>2</sup> Cf.: *Enéadas* I, 2, [19], 2, 13-20.

<sup>3</sup> Cf.: *Enéadas* I, 2, [19], 3, 10-20.

<sup>4</sup> Cf.: *Enéadas* I, 2, [19], 3, 25-27.

<sup>5</sup> Plotino utiliza el término *kátharsis* para hacer alusión a este grupo de virtudes que aquí llamamos superiores. Ahora bien, en este caso debemos entender catarsis no como la purificación que hace al proceso de *epistrophé* propiamente dicho, sino como el nivel de pureza que se alcanza al final del camino.

<sup>6</sup> Cf.: *Enéadas* I, 2, [19], 7, 1-8.

<sup>7</sup> Cf.: *Enéadas* I, 2, [19], 7, 27-31.

Todo aquel que posee las virtudes superiores, posee también las inferiores, ya sea en acto, ya sea en potencia, pero no al revés.<sup>1</sup>

### 3.3. La dimensión metafísica de la *epistrophé* del hombre.

Desde el punto de vista metafísico la *epistrophé* remite a la contrapartida en el orden del ser que supone este proceso: la *eudaimonía* y el éxtasis unitivo respecto del *Tó Hén*. Dado que ya le hemos dedicado un capítulo entero a la *eudaimonía*, en este apartado nos detendremos únicamente en el éxtasis unitivo.

Una vez que el *ánthropos* se ha convertido en *noésis* en acto, puede volver su mirada hacia lo inmediatamente superior a la segunda hipóstasis: el Uno fundamento último de la realidad. La visión del Principio, por su parte, no constituye conocimiento, ni tampoco denota un cierto estado de pureza, sino que por el contrario es lo mismo que quedar unido hasta confundirse con el origen de todo lo que ha llegado a ser. De esta suerte, el final del recorrido que hace a la *conversión* sólo puede ser explicado en clave ontológica.

Nos dice Plotino que el alma que da vida al animal racional gira en torno de un centro que lo es de sí y de todo lo demás. Dicho centro es el *arché* del conjunto de las cosas que son y no lo encuentra fuera, sino en su interior. En ese sentido, este punto fijo es un centro sólo por analogía con aquel que lo es de la circunferencia, puesto que la naturaleza incorpórea del alma no es completamente equiparable a la de un ente corpóreo.<sup>2</sup>

El *Tó Hén*, por su parte, en tanto *arché*<sup>3</sup> es principio de toda determinación y por lo tanto no admite él mismo ser determinado en sentido alguno. En la medida en que no es sujeto de determinación, tampoco la alteridad puede mantenerlo separado de todo lo que a partir de sí deviene; la realidad es en el Uno y él está siempre presente a ella.

---

<sup>1</sup> Cf.: *Enéadas* I, 2, [19], 7, 27-31.

<sup>2</sup> Si el círculo de las almas no fuera espiritual, ellas estarían en contacto con él a partir de un lugar determinado; si fuera así, las almas girarían en torno de un cierto espacio físico.

<sup>3</sup> Más específicamente, no es, no piensa, no admite calidad, ni cantidad, no permanece en reposo, ni en movimiento, no es eterno, ni temporal, porque es la causa misma del ser, del pensamiento, de toda cualidad y cantidad, del reposo y del movimiento y hasta de la eternidad y el tiempo. En pocas palabras, el Uno está más allá de todo cuanto es, en un nivel supraóntico que en rigor no es posible caracterizar. El *arché* de Plotino es inefable y solamente nos es dado explicar y conocer el camino que a él conduce, con el fin de que otros hombres sepan cuál es el proceso al que deben someterse, para ser felices y deshacerse de su desdicha. Cf.: *Enéadas* V, 4, [7], 1 y 2; VI, 9, [1], 3, 39-54.



Permanece unido a todo lo que de él emana y todo lo que a él se acerca de él no se distingue.

Desde el punto de vista metafísico, entonces, la *epistrophé* significa para el *ánthropos* de Plotino una vuelta al origen, al auténtico sí mismo, que al tiempo que es el propio centro es también centro de toda la realidad. Por ello es que la *epistrophé* puede ser interpretada como un camino de autoconversión.

Ahora bien, los entes de naturaleza inteligible o espiritual se tocan del mismo modo que lo hacen el que piensa y aquello que es pensado; uno está presente al otro, naturalmente unidos por la semejanza en cuanto a su naturaleza, pero diferenciados — no separados a través de cosa alguna— por la alteridad. En otras palabras, los entes incorpóreos no entran en comunión por medio de entes corpóreos que hacen las veces de puentes y obstáculos; pueden permanecer unidos sin confundirse, diferenciados no por medio de un cuerpo, sino gracias a las determinaciones que lo distinguen a uno del otro. Si fuera posible un ente espiritual tal que no admitiera ser diferente de ninguna cosa, al entrar en contacto con otro ente espiritual, ambos quedarían unidos sin distinción.

Se desprende de lo dicho que el contacto entre el *ánthropos* que es el alma racional en cuanto a su parte superior y el *Tó Hén* es muy distinto del que se puede dar entre dos entes corpóreos, sobre todo si aquel es *noésis* en acto.

El *ánthropos* es en el *Tó Hén* y lo encuentra en su interior. Gira de continuo alrededor de la fuente, pero no mira constantemente en su dirección; subsiste en el Principio, no separado de él. Su existencia se plenifica en la misma medida en que a él se acerca y se deteriora tanto cuanto de él se aparta. Aunque el Uno está siempre presente, el hombre está unido a aquél cuando ya no es sujeto de alteridad. Una vez que logra hacerse semejante al *arché*, ambos seres espirituales acaban por confundirse, porque el hombre que alcanza la fuente de la realidad queda unido a ella sin distinción. Ya no está en movimiento, ni en reposo, no admite partes, ni sucesión, no es eterno, ni temporal, no es, ni piensa, porque se encuentra en éxtasis con respecto al Origen.<sup>1</sup>

Plotino describe a este éxtasis unitivo como un cierto estado de imperturbabilidad, de soledad serena. En este punto el hombre ha dejado atrás la identidad individual, el nivel que corresponde al *eídos* hombre, y ha superado también a aquel del *Noús*. Ofreciéndose como materia informe adquiere la naturaleza de lo que

---

<sup>1</sup> Cf.: *Enéadas* VI, 9, [1], 8.

contempla y es hombre sólo en potencia. En la medida en que se asimila al origen de todo lo que ha llegado a ser es todas las cosas con aquél.<sup>1</sup> En el momento del éxtasis coincide uno en el otro como el centro de una circunferencia con el de la esfera que le es concéntrica.<sup>2</sup>

Mientras sea posible distinguir un sujeto y un objeto de contemplación, aún no se habrá dado el éxtasis unitivo. Así como se dice de la materia que debe estar desposeída de toda cualidad para recibir las impresiones de todas las cosas, la inteligencia que es el hombre debe hallarse desprovista de todo pensamiento para llegar al éxtasis.<sup>3</sup>

De todas maneras, aun cuando el *ánthropos* logre alcanzar la meta, no le es dado permanecer unido a ella; necesariamente ha de caer y recobrar la vida que le corresponde en tanto parte constitutiva de un ser imperfecto y por lo mismo temporal.<sup>4</sup> Siempre que permanezca por su extremo inferior unido a las demás dimensiones del

---

<sup>1</sup> " Ἄλλὰ ταῦτα μὲν ταύτη. Ἐαυτοῦ δὲ πῶς; Ἡ οὐδὲ ἑαυτοῦ ἕξει τὴν μνήμην, οὐδ' ὅτι αὐτὸς ὁ θεωρῶν, οἷον Σωκράτης, ἢ ὅτι νοῦς ἢ ψυχὴ. Πρὸς δὲ ταῦτά τις ἀναμνησθήτω, ὡς ὅταν καὶ ἐνταῦθα θεωρῆ καὶ μάλιστα ἐναργῶς, οὐκ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτὸν τότε τῇ νοήσει, ἀλλ' ἔχει μὲν ἑαυτὸν, ἢ δὲ ἐνεργεῖα πρὸς ἐκεῖνο, κάκεινο γίνεται οἷον ἕλην ἑαυτὸν παρασχών, εἰδοποιούμενος δὲ κατὰ τὸ ὁρώμενον καὶ δυνάμει ὦν τότε αὐτός. Τότε οὖν αὐτός τί ἐστιν ἐνεργεῖα, ὅταν μὴδὲν νοῆ; Ἡ, εἰ μὲν αὐτός κενός ἐστι παντός, ὅταν μὴδὲν νοῆ. Εἰ δὲ ἐστιν αὐτός τοιοῦτος οἷος πάντα εἶναι, ὅταν αὐτὸν νοῆ, πάντα ἑμοῦ νοεῖ· ὥστε τῇ μὲν εἰς ἑαυτὸν ὁ τοιοῦτος ἐπιβολῇ καὶ ἐνεργεῖα ἑαυτὸν ὁρῶν τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενα ἔχει, τῇ δὲ πρὸς τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενον ἑαυτὸν. Ἄλλ' εἰ οὕτω ποιεῖ, μεταβάλλει τὰς νοήσεις, ὁ πρότερον αὐτοὶ οὐκ ἤξιοῦμεν. Ἡ λεκτέον ἐπὶ μὲν τοῦ νοῦ τοῦ ὡσαύτως ἔχει, ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς ἐν οἷον ἐσχάτοις τοῦ νοητοῦ κειμένης γίνεσθαι τοῦτο δυνατόν εἶναι, ἐπεὶ καὶ προσχωρεῖν εἴσω; Εἰ γὰρ τι περὶ τὸ μένον γίνεται, δεῖ αὐτὸ παραλλαγῆν πρὸς τὸ μένον ἔχειν μὴ ὁμοίως μένον. Ἡ οὐδὲ μεταβολὴν λεκτέον γίνεσθαι, ὅταν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ ἐφ' ἑαυτὸν, καὶ ὅταν ἀφ' ἑαυτοῦ ἐπὶ τὰ ἄλλα· πάντα γὰρ αὐτός ἐστι καὶ ἀμφῶ ἐν. Ἄλλ' ἡ ψυχὴ ἐν τῷ νοητῷ οὕσα τοῦτο πάσχει τὸ ἄλλο καὶ ἄλλο πρὸς αὐτὴν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ; Ἡ καθαρῶς ἐν τῷ νοητῷ οὕσα ἔχει τὸ ἀμετάβλητον καὶ αὐτῇ. Καὶ γὰρ αὐτῇ ἐστιν ἅ ἐστιν· ἐπεὶ καὶ ὅταν ἐν ἐκείνῳ ἢ τῷ τόπῳ, εἰς ἔνωσιν ἐλθεῖν τῷ νῷ ἀνάγκη, εἴπερ ἐπεστράφη στραφεῖσα γὰρ οὐδὲν μεταξὺ ἔχει, εἰς τε νοῦν ἐλθοῦσα ἤρμωσται, καὶ ἀρμωσθεῖσα οὕτως οὖν ἔχουσα οὐκ ἂν μεταβάλλοι, ἀλλὰ ἔχει ἂν ἀτρέπτως πρὸς νόησιν ἑμοῦ ἔχουσα τὴν συναίσθησιν αὐτῆς, ὡς ἐν ἅμα τῷ νοητῷ ταῦτόν γενομένη." (*Enéadas* IV, 4, [28], 2, 1-35.)

<sup>2</sup> " Ἐαυτὸν μὲν οὖν ἰδὼν τότε, ὅτε ὁρᾷ, τοιοῦτον ὄψεται, μᾶλλον δὲ αὐτῷ τοιοῦτῳ συνέσται καὶ τοιοῦτον αἰσθήσεται ἀπλοῦν γινόμενον. Τάχα δὲ οὐδὲ "ὄψεται" λεκτέον, "τὸ δὲ ὁφθέν", εἴπερ δεῖ δύο ταῦτα λέγειν, τὸ τε ὁρῶν καὶ ὁρώμενον, ἀλλὰ μὴ ἐν ἀμφῶ· τολμηρὸς μὲν ὁ λόγος. Τότε μὲν οὖν οὔτε ὁρᾷ οὐδὲ διακρίνει ὁ ὁρῶν οὐδὲ φαντάζεται δύο, ἀλλ' οἷον ἄλλος γινόμενος καὶ οὐκ αὐτός οὐδ' αὐτοῦ συντελεῖ ἐκεῖ, κάκεινου γινόμενος ἐν ἐστίν ὡς περ κέντρῳ κέντρον συνάσας. Καὶ γὰρ ἐνταῦθα συνελθόντα ἐν ἐστίν, τὸ τε δύο, ὅταν χωρὶς. Οὕτω καὶ ἡμεῖς νῦν λέγομεν ἕτερον. Διὸ καὶ δύσφραστον τὸ θέαμα· πῶς γὰρ ἂν ἀπαγγεῖλειε τις ὡς ἕτερον οὐκ ἰδὼν ἐκεῖ ὅτε θεᾶτο ἕτερον, ἀλλὰ ἐν πρὸς ἑαυτὸν;" (*Enéadas* VI, 9, [1], 10.) Ib.: *Enéadas* V, 3, [49], 17, 28-39.

<sup>3</sup> *Enéadas* VI, 9, [1], 7, 1-23.

<sup>4</sup> El *alma* que conforma el compuesto se encuentra en una situación similar a la de quien se sumerge en el agua hasta el nivel de la cintura; una porción de sí existe ahogada en el tiempo, y la otra sale de tanto en tanto a la superficie y goza, esporádicamente, de la eternidad hasta superarla uniéndose con la causa última de la realidad. Cf.: *Enéadas* VI, 9, [1], 8.

compuesto *zoón logikón*, su contemplación del *Tó Hén* será intermitente y fugaz; las porciones a él anejas lo retienen en una existencia sucesiva de la que puede escapar sólo en ocasiones. En todo caso, siendo que necesariamente ha de caer, sea cual fuere la altura hasta la que se haya elevado, se trata de que lo haga desde lo más alto posible, porque la existencia que lo aguarda tras la muerte será la que merezca de acuerdo con cuanto haya progresado en el proceso de conversión.<sup>1</sup>

Lo cierto es que a pesar del esfuerzo realizado para completar la *epistrophé*, la vida del *ánthropos* separado del *Tó Hén* por la alteridad será siempre un remedo de aquella otra de la que es capaz de gozar en comunión con el Origen. Sin embargo, el hombre que toca la cima, cuando cae no lo hace hasta confundirse con el no-ser. Aunque se encuentra en una situación desventajosa —si se la compara con el éxtasis unitivo—, su vida siempre es mejor que la de los hombres que nunca llegaron hasta el final del camino. Es capaz de describirles a los demás con detalle el proceso de la *epistrophé* —no lo que ha visto, ya que la naturaleza infable del Uno se lo impide—, de mejorar en mucho la vida de los otros y la propia en cuanto animal racional. Feliz en su interior, convive a la vez con la miseria del compuesto que conforma, teniendo que aguardar hasta la muerte para deshacerse definitivamente de ella.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cf.: *Enéadas* I, 1, [53], 7, 9-24; II, 3, [52], 9; III, 4, [15], 2, 6-17.

<sup>2</sup> Cf.: *Enéadas* VI, 9, [11], 10, 1-3; VI, 9, [1], 11, 43-51.

#### 4. Algunas observaciones.

Si nosotros tuviéramos la oportunidad de preguntarle a Plotino si Juan o María alguna vez podrán ser felices, el alejandrino nos respondería afirmativamente, pero a la vez tendría que admitir que, sea quien fuere el dichoso, no gozará de la *eudaimonía* en tanto hombre particular. En otras palabras, Juan y María serán felices siempre que lo sea la *ousía* hombre que les es inmanente. La felicidad de la que es capaz el *ánthropos* de Plotino deja fuera a la individualidad<sup>1</sup> y —lo que resulta todavía más llamativo— no excluye a su contraria. En efecto, el *eudáimon* será siempre infeliz en cuanto al *zoón logikón* que conforma, por no estar al alcance de su cuerpo y de la parte inferior de su alma la posibilidad de llegar a ser alguna vez sujetos de *eudaimonía*, ya que además de ser ambos imperfectos y temporales, carecen de la disposición intelectual que les podría permitir lograrla. Si pretende superar la infelicidad que lo acompaña, debe procurar alcanzar el éxtasis unitivo, porque sólo haciéndose uno con el Principio se desprende completamente de la parte del compuesto que no es capaz de *eudaimonía*, aunque de manera intermitente. Para que la miseria ya no lo persiga es necesario que logre deshacerse de dicha cárcel y eso sólo lo consigue una vez completado el camino de la conversión y muerto en cuanto animal racional.

Asimismo, la solución plotiniana al problema de la felicidad del hombre deja abiertos dos interrogantes. En primer lugar: ¿cómo es posible que un hombre idéntico al *noûs*, esto es, un ser que es lo mismo que una cierta capacidad intelectual pueda, además de ampliar paulatinamente su conocimiento, mudar en otros dos sentidos que no son el gnoseológico? Si el proceso de conversión que reclama la vida que de nada necesita transforma al hombre en tres dimensiones distintas, ¿no exige acaso una concepción antropológica en algún sentido tridimensional? En segundo lugar: si el carácter cíclico del tiempo impide que la temporalidad sea plenamente superada, ¿por qué no pensar en un tiempo lineal? Si de lo que se trata es de vencer al carácter sucesivo de la vida de la dimensión sensible y éste no desaparece a menos que desaparezcan el tiempo o los seres que lo constituyen, ¿por qué no pensar en un tiempo que tenga fin?

Cabe preguntarse a esta altura cuánto de todo lo examinado hasta aquí es preciso tener presente al momento de acercarnos al pensamiento agustiniano. Pues bien,

---

<sup>1</sup> Claro está que el hecho de que la felicidad excluya la individualidad es un dato llamativo para nosotros, no para un pensador premoderno.

Agustín utilizará la definición de *eudaimonía* en su versión plotiniana, pero para caracterizar su concepto de *beata vita*. Ella exigirá —igual que para Plotino— un proceso de conversión tridimensional, pero contará con un hombre tridimensional. El gran “obstáculo” a superar por el que desea ser feliz seguirá siendo el carácter sucesivo de la vida de la dimensión sensible, pero —mientras en el sistema plotiniano de lo que se trata es de superar el tiempo siendo que éste no tiene principio, ni final— en el sistema agustino se trata de sobrevivir al fin de los tiempos.

¿Dónde encontrará Agustín la evidencia de que el hombre no es *noûs*? ¿Dónde, la prueba de que el tiempo tuvo un comienzo y tendrá —indefectiblemente— término? En la verdad revelada.

Lo curioso, en todo caso, está en que aunque Agustín se acerca a la misma felicidad de Plotino, pero con una estrategia distinta —un hombre idéntico al compuesto de alma racional y cuerpo material, y un tiempo lineal— tampoco logra deshacerse de la miseria. Mucho peor aún, en su madurez tampoco podrá hacer feliz al hombre en cuanto tal.

## PARTE SEGUNDA.

### *Ser hombre y ser feliz según Agustín de Hipona.*

Hay quienes se preguntan por la naturaleza de la felicidad y hay quienes se preguntan en qué consiste ser feliz. Agustín está entre estos últimos. Ahora bien, ¿acaso uno y otro interrogante no aluden a la misma incógnita? Pues no. Para un platónico cualquiera la felicidad estará siempre del lado de la dimensión inteligible, pero aquel capaz de llegar a ser dichoso no necesariamente se encontrará en ese mismo plano. El platónico que se empeña en hacer del hombre un ser feliz tiene como problema —entre otros—, precisamente, el de salvar la distancia que separa uno y otro nivel de la realidad.

En el caso agustiniano la felicidad es una de las notas que describen a la naturaleza divina. Dios es *pater beatitudinis*,<sup>1</sup> pero como en su ser lo que engendra y aquello que es engendrado coinciden,<sup>2</sup> él es también *Beatitudo*.<sup>3</sup> Igual que “*Sapientia*”, “*Vita*”, “*Veritas*”, “*Pulchritudo*”, “*Bonum*” y “*Lux*”, el término “*Beatitudo*” es otro de los tantos que da cuenta de su ser perfecto. No obstante ello, cabe aclarar que todas las perfecciones que se puedan adscribir al ser de Dios no remiten a distintos aspectos de su naturaleza, sino a uno y el mismo: su ser pleno y por ende siempre idéntico a sí mismo. Esta diversidad terminológica sólo pone en evidencia los límites del lenguaje que no tiene manera de circunscribir lo perfecto, ya que por definición esto es imposible. El problema aquí es, pues, cómo alcanzar esa felicidad que es Dios, o lo que es lo mismo: precisar en qué consiste la vida en que de ella se goza —*beata vita*— y la condición subsiguiente a ese gozo —*beatus*—.

---

<sup>1</sup> “*Deus Pater veritatis, Pater sapientiae, Pater verae sumaeque vitaem, Pater beatitudinis, Pater boni et pulchri, Pater intelligibilis lucis. Pater evigilationis atque illuminationis nostrae. Pater pignoris quo admonemur redire ad te.*” (Soliloquios I, 2.)

<sup>2</sup> “*Quidquid a me dictum est, unus Deus tu. Tu veni mihi in auxilium, una aeterna vera substantia, ubi nulla discrepantia, nulla confusio, nulla transatio, nulla indigentia, nulla mors. Ubi summa concordia, summa evidentia, summa constantia, summa plenitudo, summa vita. Ubi nihil deest, nihil redundat. Ubi qui gignit et quem gignit unum est.*” (Soliloquios I, 4.)

<sup>3</sup> “*Te invoco, Deus veritas, in quo et a quo et per quò vera sunt quae vera sunt omnia. Deus, Sapientia, in quo et a quo et per quem sapiunt quae sapiunt omnia. Deus vera et summa vita, in quo et a quo et per quem vivunt quae vere summumque vivunt omnia. Deus, Beatitudo in quo et a quo et per quem beata sunt quae sunt omnia. Deus, bonum et Pulchrum, in quo et a quo et per quem bona et pulchra sunt quae bona et pulchra sunt omnia. Deus, intelligibilis Lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent quae intelligiboliter lucent omnia.*” (Soliloquios I, 3.)

Lo dicho explica la razón de ser del diálogo *De la vida feliz* que inaugura tempranamente el tratamiento de este problema en la obra de Agustín. De ahí en adelante, aunque no vuelve a dedicarle una obra entera, esta cuestión se proyectará hasta sus *Retractaciones*, unas veces a través de pocas líneas y otras por medio de extensos capítulos, como si estuviera tratando de recordarle al lector que, aunque momentáneamente está reflexionando sobre cualquiera otro de los temas en los que reparó a lo largo de su vida, no debe perder de vista que la meta última del filosofar es hacer feliz al hombre, y que si se detiene en ellos es porque al solucionarlos se acorta la distancia que lo separa de la vida que legítimamente puede llamarse bienaventurada.<sup>1</sup>

Agustín sostiene —igual que Plotino, según desarrollamos previamente— que ser feliz es una capacidad privativa de la vida racional y alude a la plenitud propia de éste que es el tipo más elevado de los distintos niveles de vida que se pueden distinguir entre lo creado. Coincide con el alejandrino también en afirmar que la felicidad es una aspiración universal; no hay hombre que no desee llegar a ser feliz, aun cuando no todos estén de acuerdo con respecto a lo que eso significa.<sup>2</sup> En la misma medida en que el santo construye una visión de mundo teleológica apoyada en la revelación, ese anhelo no sólo tiene una razón de ser, sino además la garantía de que será satisfecho ratificada por las Sagradas Escrituras.

Ahora bien, en la metafísica agustiniana el hombre no es el único tipo de ser dotado de vida racional. Los ángeles son otro tipo de criatura racional que se distinguen de los hombres: de un lado, por la inmaterialidad de su cuerpo; de otro, porque habiendo ya sido juzgados, los que se mantuvieron fieles a su Creador gozan actualmente de su felicidad. Por lo dicho, la pregunta que se hace Agustín no es en qué consiste ser feliz sin más, sino en qué consiste esto para el hombre.

---

<sup>1</sup> “*Quando quidem nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit; quod autem beatum facit, ipse est finis boni; nulla est igitur causa philosophandi, nisi finis boni: quamobrem quae nullum boni finem sectatur, nulla philosophiae secta dicenda est.*” (*La ciudad de Dios* XIX, 1, §3.)

<sup>2</sup> “*Quomodo enim voluntate quisque miseram vitam patitur, cum omnino nemo velit misere vivere? Aut quomodo voluntate beatam vitam consequitur homo, cum tam multi miseri sint, et beati omnes esse velint? An eo evenit, quod aliud est velle bene aut male, aliud mereri aliquid per bonam vel malam voluntatem? Nam illi qui beati sunt, quos etiam bonos esse oportet, non propterea sunt beati, quia beate vivere voluerunt; nam hoc volunt etiam mali: sed quia recte, quod mali nolunt.*” (*Del libre albedrío* I, 14, §30.) *Ib.*: *De la vida feliz* I, §10; *Del libre albedrío* II, 9, §26; *De las costumbres...* I, 3, §4; *De la Santísima Trinidad* XIII, 8, §11; *La ciudad de Dios*, X, 1§1.

Con el fin de reconstruir la solución agustiniana a este problema, interrogaremos su obra buscando que nos responda: ¿Cuál es la naturaleza del hombre? ¿Qué significa para éste ser *beatus*? ¿En qué consiste la *via beatitudinis*?



## 1. El *homo agustiniano*.

Tres son las notas que caracterizan al hombre de Agustín: en primer lugar, se trata de una criatura que resulta a partir de la unión de un cuerpo material con un alma racional; en segundo lugar —nos dice el santo apoyándose en el testimonio de las Sagradas Escrituras— ha sido creado a imagen y semejanza de Dios; y en tercer lugar, en su versión postadánica, es sujeto de desorden.

### 1.1. El hombre de Agustín antes del año 396.

El hombre de Agustín representa uno de los tantos tipos de bienes que constituyen la creación.<sup>1</sup> Más específicamente aún, —según mencionamos ya en la introducción— en ese *ordo* ocupa junto a los ángeles el estadio inmediatamente inferior a Dios. El santo lo define —siguiendo a los antiguos— como ser racional mortal o lo que es lo mismo, como criatura compuesta de cuerpo material y alma racional.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> “*Omnis enim res mutabilis, etiam formabilis sit necesse est. Sicut autem mutabile dicimus quod mutari potest, ita formabile quod formari potest appellaverim. Nulla autem res formare seipsam potest: quia nulla res potest dare quod non habet; et utique ut habeat formam, formatur aliquid. Quapropter quaelibet res si quam habet formam, non ei opus est accipere quod habet; si qua vero non habet formam, non potest a se accipere quod non habet. Nulla ergo res, ut diximus, formare se potest. Quid autem amplius de mutabilitate corporis et animi dicamus? superius enim satis dictum est. Conficitur itaque, ut corpus et animus forma quadam incommutabili et semper manente formentur.*” (Del libro *albedrío* II, 17, §45.)

“*Tu autem si praeter id quod est et non vivit, et id quod est et vivit neque intellegit, et id quod est et vivit et intellegit, inveneris aliquod aliud creaturarum genus; tunc aude dicere aliquod bonum esse, quod non sit ex Deo. Tria enim haec duobus etiam nominibus enuntiari possunt, si appellentur corpus et vita: quia et illa quae tantum vivit, neque intellegit, qualis est pecorum, et haec quae intellegit, sicuti est hominum, rectissime vita dicitur. Haec autem duo, id est, corpus et vita, quae quidem creaturae deputantur (nam et Creatoris ipsius vita dicitur, et ea summa vita est): istae igitur duae creaturae corpus et vita quoniam formabilia sunt, sicuti superius dicta docuerunt, amissaque omnino forma in nihilum recidunt, satis ostendunt ex illa forma subsistere, quae semper eiusmodi est. Quamobrem quantacumque bona, quamvis magna, quamvis minima, nisi ex Deo esse non possunt. Quid enim maius in creaturis quam vita intellegens, aut quid minus potest esse quam corpus? Quae quantumlibet deficient, et eo tendant ut non sint, tamen aliquid formae illis remanet, ut quoquo modo sint. Quidquid autem formae cuius rei deficienti remanet; ex illa forma est quae nescit deficere, motusque ipsos rerum deficientium vel proficientium excedere numerorum suorum leges non sinit. Quidquid igitur laudabile advertitur in rerum natura, sive exigua sive ampla laude dignum iudicetur, ad excellentissimam et ineffabilem laudem referendum est Conditoris: nisi quid habes ad haec.*” (Del libro *albedrío* II, 17, §46.)

<sup>2</sup> “...nam illud nos movere maxime debet, quod ipse homo a veteribus sapientibus ita definitus est: homo est animal rationale mortale. Hic genere posito quod animal dictum est, videmus additus duas differentias, quibus credo admonendus erat homo et quo sibi redundum

Mientras la naturaleza del cuerpo del hombre es material, espacial y mutable; la de su alma es inmaterial, inespecial e inconmutable.<sup>1</sup> Si bien es legítimo afirmar que el cuerpo crece con el correr del tiempo, sólo metafóricamente podemos decir lo mismo del alma, entendiendo que crece cuanto más se acerca al conocimiento de la Verdad.<sup>2</sup> Es importante señalar que el alma no está en el cuerpo como si se tratara de un accidente. Por el contrario, ella no sólo es el principio vital del compuesto, sino que además es capaz de subsistir separada del cuerpo. Su inmaterialidad, su carácter vivificante y su condición racional la hacen superior a éste. El cuerpo, por su parte, en virtud de su materialidad es irremediamente sujeto de cambio y esta mutabilidad es la que además

---

*esset et unde fugiendum.*” (Del orden II, 11, §31.) Ib.: *De la vida feliz* 2, §7; *Soliloquios* I, 12, §21; *De las costumbres...* I, 4, §6.

<sup>1</sup> “*Ratio profecto aut animus est, aut in animo. Melior autem ratio nostra, quam corpus nostrum: et corpus nostrum nonnulla substantia est, et melius est esse substantiam, quam nihil: non est igitur ratio nihil. Rursum, quaecumque harmonia corporis est, in subiecto corpore sit necesse est inseparabiliter, nec aliud quidquam in illa harmonia esse credatur, quod non aequo necessario sit in subiecto illo corpore, in quo et ipsa harmonia non minus inseparabiliter. Mutabile est autem corpus humanum, et immutabilis ratio. Mutabile est enim omne quod semper eodem modo non est. Et semper eodem modo est, Duo et quatuor, sex. Item semper eodem modo est quod est, quod quatuor habent duo et duo; hoc autem non habent duo: duo igitur quatuor non sunt. Est autem ista ratio immutabilis: igitur ratio est. Nullo modo autem potest, mutato subiecto, id quod in eo est inseparabiliter non mutari. Non est igitur harmonia corporis animus. Nec mors potest accidere immutabilibus rebus. Semper ergo animus vivit, sive ipse ratio sit, sive in eo ratio inseparabiliter.*” (De la inmortalidad del alma II, §2.) Ib.: *De la inmortalidad del alma* XIII, §20, XV, §24, XVI, §25; *De la cantidad del alma* XIII, §22.

<sup>2</sup> “*Bene intellegis, et verum ut audias, recte dicitur anima discendo quasi crescere, et contra minui dediscendo, sed translato verbo, ut superius ostendimus. Tamen illud cavendum est, ne quasi spatium loci maius occupare videatur, dum dicitur crescere; sed maiorem quamdam vim peritior quam imperitior habere ad agendum. Magni tamen refert qualia sint illa ipsa quae discit, quibus quodammodo videtur augeri. Nam ut in corpore tria sunt genera incrementorum, unum necessarium, quo naturalis convenientia impletur in membris; alterum superfluum, quo a caeteris membris integra valetudine augendo aliquid discrepat, per quod interdum evenit ut senis digitis nascantur homines, et pleraque alia, quae cum praeter consuetudinem nimia sunt, monstruosa nominantur; tertium noxium, quod cum accidit, tumor vocatur; nam etiam sic membra crescere dicuntur, et revera locum occupant ampliorem, sed expugnata bona valetudine: ita in animo quaedam quasi naturalia incrementa sunt, cum honestis et ad bene beateque vivendum accommodatis disciplinis augeri dicitur. Cum vero ea discimus, quae mirabiliora quam utiliora sunt; quamquam nonnullis rebus plerumque opportuna, supervacanea tamen et de illo secundo genere numeranda sunt. Non enim si quidam tibicen, ut Varro auctor est, ita populum delectavit ut rex fieret, ideo animum nostrum illo artificio augendum putare debemus: quia nec maiores quam humani sunt, dentes habere vellemus, si audissemus, a quopiam, quod tales habuerit, morsu hostem necatum. Noxium vero illud est genus artium, quo animi valetudo sauciat: nam et odore ac sapore mire diiudicare pulmenta, et quo lacu piscis captus sit, vel quotenne vinum sit, nosse dicere, quaedam est miseranda peritia; et his artibus cum quasi crevisse anima videtur, quae neglecta mente defluxit in sensus, nihil aliud quam tumuisse vel etiam contabuisse iudicanda est.*” (De la cantidad del alma XIX, §33.)

de hacerlo inferior al alma reclama que a ella se subordine, —el orden previsto por el Creador exige que lo superior rija sobre lo inferior<sup>1</sup>—; en esto consiste su *sanitas*.<sup>2</sup>

El alma racional otorga al compuesto *hombre*: vida vegetativa, vida sensitiva y vida racional. Mientras comparte la vida del primer tipo con todos los seres animados y la del segundo tipo con los animales, la vida racional constituye su diferencia específica por tratarse del nivel de vida más elevado y que en tanto tal supone a los otros dos. Por lo mismo constituye la razón de ser de su superioridad con respecto a las demás criaturas y justifica el hecho de que el resto de la creación se encuentre a su disposición.<sup>3</sup> Agustín reserva entonces los términos “*spiritus*” y “*animus*” para hacer

---

<sup>1</sup> “*Ordo est quem si tenuerimus in vita perducet ad Deum; et quem nisi tenuerimus in vita, non pervenimus ad deum.*” (Del orden I, 9, §27.)

<sup>2</sup> “*Postremo si quamvis locum occupanti corpori anima tamen non localiter iungitur, summis illis aeternisque rationibus, quae incommutabiliter manent, nec utique loco continentur, prior afficitur anima quam corpus; nec prior tantum, sed etiam magis. Tanto enim prior, quanto propinquior; et eadem causa tanto etiam magis, quanto etiam corpore melior. Nec ista propinquitas loco, sed naturae ordine dicta sit. Hoc autem ordine intellegitur a summa essentia speciem corpori per animam tribui, qua est in quantumcumque est. Per animam ergo corpus subsistit, et eo ipso est quo animatur, sive universaliter, ut mundus; sive particulariter, ut unumquodque animal intra mundum. Quapropter consequens erat ut anima per animam corpus fieret, nec omnino aliter posset. Quod quia non fit, manente quippe anima in eo quo anima est, corpus per illam subsistit, dantem speciem, non adimentem; commutari in corpus anima non potest. Si enim non tradit speciem quam sumit a summo bono, non per illam fit corpus: et si non per illam fit, aut non fit omnino, aut tam propinque speciem sumit quam anima: sed et fit corpus, et si tam propinque sumeret speciem, id esset quod anima: nam hoc interest; eoque anima melior, quo sumit propinquius. Tam propinque autem etiam corpus sumeret, si non per animam sumeret. Etenim nullo interposito tam propinque utique sumeret. Nec invenitur aliquid quod sit inter summam vitam, quae sapientia et veritas est incommutabilis, et id quod ultimum vivificatur, id est corpus, nisi vivificans anima. Quod si tradit speciem anima corpori, ut sit corpus in quantum est, non utique speciem tradendo adimit. Adimit autem in corpus animam transmutando. Non igitur anima sive per seipsam corpus fit, quia non nisi anima manente corpus per eam fit; sive per aliam, quia non nisi traditione speciei fit corpus per animam, et ademptione speciei anima in corpus converteretur, si converteretur.*” (De la inmortalidad del alma XV, §23.) Ib.: De la cuantidad del alma XIV, §23. De la inmortalidad del alma IX, §16 y X, §17.

<sup>3</sup> Implícitamente Agustín critica la doctrina estoica de los *tà prôta katà phýsin* —en la misma línea de Plotino— allí cuando señala que lo que distingue al hombre no es la capacidad de conseguir lo necesario para la vida, sino el hecho de conocer por qué esas cosas son necesarias, en la misma medida en que cuenta con una facultad que le permite también conocer la naturaleza de esas mismas cosas.

“*Sed quia irrationalia quoque animantia vivere atque sentire nemo ambigit, illud in animo humano praestantissimum est, non quo sentit sensibilia, sed quo iudicat de sensibilibus. Nam et vident acutius, et ceteris corporis sensibus acrioribus corpora attingunt pleraeque bestiae quam homines: sed iudicare de corporibus non sentientis tantum vitae, sed etiam ratiocinantis est; qua illae carent, nos excellimus. Iam vero illud videre facillimum est, praestantiorem esse iudicantem, quam illa res est de qua iudicatur. Non solum autem rationalis vita de sensibilibus, sed de ipsis quoque sensibus iudicat; cur in aqua remum infractum oporteat apparere cum rectus sit, et cur ita per oculos sentiri necesse sit: nam ipse aspectus oculorum renuntiare id potest, iudicare autem nullo modo. Quare manifestum est, ut sensualem vitam*

alusión a esta parte superior del alma racional y nos dice que en tanto remiten a su especificidad, bien pueden ser tenidos como sinónimos de “*anima*” cuando este término se aplica a la criatura racional.<sup>1</sup>

Gracias a la vida vegetativa el hombre crece y se reproduce. A ella corresponde distribuir los alimentos por el cuerpo haciendo que se desarrolle sin perder la armonía, no sólo en cuanto a su hermosura, sino también en cuanto a la proporción de sus partes.<sup>2</sup>

Por medio de la vida sensitiva aprehende la información proveniente de la experiencia, ya sea externa, ya sea interna.<sup>3</sup> En este nivel ubicamos al *sensus corporis* y al *sensus interior* que encierra además a la imaginación.<sup>4</sup> Por *sensus corporis* debemos

---

*corpori, ita rationalem utrique praestare.*” (De la verdadera religión XXIX, §53.) Ib.: Soliloquios II, 3, §3; Del orden II, 19, §49; Del libre albedrío I, 7, §16-§17 y 8, §18; II, 3, §7; De la verdadera religión XXIX, §53; De las diversas cuestiones XXXLIII, 7.

<sup>1</sup> “*Et quoniam tria sunt quibus homo constat, spiritus, anima et corpus: quae rursus duo dicuntur, quia saepe anima simul cum spiritu nominatur; pars enim quaedam eiusdem rationalis, qua carent bestiae, spiritus dicitur: principale nostrum spiritus est; deinde vita qua coniungimur corpori, anima dicitur; postremo ipsum corpus quoniam visibile est, ultimum nostrum est.*” (De la fe y el símbolo X, §13.)

En ocasiones utiliza también el término “*mens*” para hacer alusión a esta parte del alma racional, pero en la misma medida en que su pensamiento se va precisando acaba convirtiéndose —junto al término “*intelligentia*”— en sinónimo de “*ratio*”.

<sup>2</sup> “*Haec igitur primo, quod cuivis animadvertere facile est, corpus hoc terrenum atque mortale praesentia sua vivificat; colligit in unum, atque in uno tenet, diffluere atque contabescere non sinit; alimenta per membra aequaliter, suis cuique reddit, distribui facit; congruentiam eius modumque conservat, non tantum in pulchritudine, sed etiam in crescendo atque gignendo.*” (De la cantidad del alma XXXIII, §70.)

<sup>3</sup> “*Ascende itaque alterum gradum, et vide quid possit anima in sensibus, ubi evidentior manifestiorque vita intellegitur. Non enim audienda est nescio quae impietas rusticana plane, magisque lignea quam sunt ipsae arbores quibus pratrocinium praebet, quae dolere vitem quando uva decerpitur, et non solum sentire ista cum caeduntur, sed etiam videre atque audire credit: de quo errore sacrilego alius est disserendi locus. Nunc quod institueram, intende quae sit vis animae in sensibus, atque in ipso motu manifestioris animantis, quorum nobis cum iis quae radicibus fixa sunt, nulla potest esse communio. Intendit se anima in tactum, et eo calida, frigida, aspera, lenia, dura, mollia, levia, gravia sentit atque discernit. Deinde innumerabiles differentias saporum, odorum, sonorum, formarum, gustando, olfaciendo, audiendo videndoque diiudicat. Atque in iis omnibus ea quae secundum naturam sui corporis sunt, adsciscit atque appetit; reiicit fugitque contraria. Removet se ab his sensibus certo intervallo temporum, et eorum motus quasi per quasdam ferias reparans, imagines rerum quas per eos hausit, secum catervatim et multipliciter versat, et hoc totum est somnus et somnia. Saepe etiam gestiando ac vagando facilitate motus delectatur, et sine labore ordinat membrorum concordiam; pro copulatione sexus agit quod potest, atque in duplici natura, societate atque amore molitur unum. Fetibus non iam gignendis tantummodo, sed etiam fovendis, tuendis alendisque conspirat. Rebus inter quas corpus agit, et quibus corpus sustentat, consuetudine sese innectit, et ab eis quasi membris aegre separatur: quae consuetudinis vis etiam seiunctione rerum ipsarum atque intervallo temporis non discissa, memoria vocatur. Sed haec rursus omnia posse animam etiam in bestiis nemo negat.*” (De la cantidad del alma XXXIII, §71.)

<sup>4</sup> Si bien es cierto que Agustín no señala abiertamente que el sentido interno es una disposición del nivel de la vida sensitiva y hasta parece sugerir que bien podría tratarse de una disposición de la *ratio*, nosotros, por nuestra parte, nos atrevemos a ubicarlo allí por dos razones

entender aquellas disposiciones a través de las cuáles el alma capta la dimensión sensible de la realidad: vista, olfato, oído, gusto, tacto. Por *sensus interior*, la disposición que ordena el cúmulo caótico de información proveniente de la experiencia externa sintetizándola espaciotemporalmente y que es además sujeto del placer o el dolor por ella provocado —o lo que es lo mismo: sujeto de la experiencia interna—. De esta suerte, al sentido interno no sólo es *iudex* del sentido exterior, sino que también puede volverse sobre la actividad anímica de este nivel y permitirle al hombre captar que está sintiendo. De todas maneras, para que esa información así procesada obtenga el estatus de conocimiento científico debe antes pasar por el tamiz de la razón.<sup>1</sup>

En el nivel de la vida racional Agustín ubica tres facultades: la *memoria*, la *voluntas* y la *ratio*. La *memoria* almacena la información proveniente de la experiencia<sup>2</sup> y es a la vez sede del maestro interior, esto es, de la segunda persona de la Santísima Trinidad que hace las veces de luz que iluminando el contenido de esta facultad lo vuelve cognoscible. Con la *voluntas* identifica el querer que guía la acción; la intencionalidad subyacente al obrar.<sup>3</sup> A la *ratio* está reservado el conocimiento.<sup>4</sup> Esta facultad es capaz de conocimiento discursivo cierto y necesario (*scientia*), y de

---

que se apoyan en lo que el autor sí dice explícitamente. La primera es el hecho de que señala que el *sensus interior* es algo que los hombres comparten con los animales irracionales. Gracias a él ellos saben de qué deben escapar y hacia dónde es conveniente dirigirse; por él huyen de la muerte y tienden hacia lo que les permite conservar y preservar la vida. (Cf.: *Del libre albedrío* II, 3, §8 y 5, §12) La segunda es el hecho de que el Agustín maduro que escribe el *De la Santísima Trinidad*, al precisar el alcance de la actividad propia de la *ratio*, en ningún momento le adscribe la función que aquí señala privativa del sentido interno, así como tampoco distingue una cuarta facultad en el nivel de la vida racional, puesto que la tridimensionalidad del *animus* se lo impide.

<sup>1</sup> “*Manifesta enim sunt, sensu corporis sentiri corporalia; eundem autem sensum hoc eodem sensu non posse sentiri; sensu autem interiore et corporalia per sensum corporis sentiri, et ipsum corporis sensum: ratione vero et illa omnia, et eadem ipsam notam fieri, et scientia contineri...*” (*Del libre albedrío* II, 4, §10.) Ib.: *Del libre albedrío* II, 3, §8-§9 y 5, §12.

<sup>2</sup> “*Ita illas imagines in memoriae penetralibus rerum ante sensarum quaedam documenta gestamus, quae animo contemplantes bona conscientia non mentimur cum loquimur: sed nobis sunt ista documenta; is enim qui audit, si ea sensit atque adfuit, non discit meis verbis, sed recognoscit ablatis secum et ipse imaginibus: si autem illa non sensit, quis non eum credere potius verbis quam discere intellegat?*” (*Del maestro* XI, §39.)

“*Cum vero de iis agitur quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur...*” (*Del maestro* XI, §40.)

<sup>3</sup> “*Definitur itaque isto modo: Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum.*” (*De las dos almas* X, §14.)

<sup>4</sup> “*Ratio est mentis motio, ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens, qua duce uti ad Deum intelligendum, vel impsum quae aut in nobis aut usquequaque est animam, rarissimum omnino genus hominum potest, non ad aliud, nisi quia in istorum sensum negocia progresso redire in semetipsum cuique difficile est.*” (*Del orden* II, 11, §30.)

contemplación directa de la Verdad (*sapientia*). Lo primero lo obtiene: o bien procesando la información proveniente de la experiencia hasta llegar a la *specie* que constituye a cada cosa,<sup>1</sup> o bien asistida por el maestro interior que le enseña las verdades necesarias iluminándolas en la memoria.<sup>2</sup> Lo segundo, remontándose desde las verdades que haya en la memoria hasta su causa.<sup>3</sup> Dado que este nivel de la vida racional constituye la parte superior del alma, a él corresponde no sólo regir sobre los niveles restantes, sino también ser el auriga del compuesto subordinándose exclusivamente a Dios.<sup>4</sup>

¿En qué sentido el hombre así descrito ha sido creado a imagen y semejanza de Dios? *Secundum hominem interiorem*, esto es: en cuanto al *animus*.<sup>5</sup> Pero el hombre

---

<sup>1</sup> “*His et talibus multis documentis coguntur fateri, quibus disputantibus Deus donavit ingenium, et pertinacia caliginem non obducit, rationem veritatemque numerorum, et ad sensus corporis non pertinere, et invertibilem sinceramque consistere, et omnibus ratiocinantibus ad videndum esse communem. Quapropter cum multa alia possint occurrere, quae communiter et tamquam publice praesto sunt ratiocinantibus, et ab eis videantur mente atque ratione singulorum quorumque cernentium, eaque inviolata et incommutabilia maneat...*” (Del libre albedrío II, 8, §24.) Ib.: Del libre albedrío II, 8, §22 y §24; De la música VI, 9, §33.

<sup>2</sup> “*De universis autem quae intellegimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia: quam quidem omnis rationalis anima consulit; sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam, sive malam sive bonam voluntatem potest. Et si quando fallitur, non fit vitio consultae veritatis, ut neque huius, quae foris est, lucis vitium est, quod corporei oculi saepe falluntur: quam lucem de rebus visibilibus consuli fatemur, ut eas nobis quantum cernere valeamus, ostendat.*” (Del maestro XII, §38.)

<sup>3</sup> “*Bene moveris. Promittit enim ratio quae tecum loquitur, ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur. Nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae; disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur, ut videri possint, veluti terra est atque terrena omnia: Deus autem est ipse qui illustrat. Ego autem ratio ita sum in mentibus, ut in oculis est aspectus. Non enim hoc est habere oculos quod aspicere; aut item hoc est aspicere quod videre. Ergo animae tribus quibusdam rebus, opus est ut oculos habeat quibus iam bene uti possit, ut aspiciat, ut videat.*” (Soliloquios I, 6, §12.)

De ahí que Agustín afirme que el *intelligere* es a esta parte del alma lo mismo que el *videre* a los ojos. Cf.: Del orden II, 3, §10; De la cantidad del alma XXVII, §53.

<sup>4</sup> “*Hisce igitur motibus animae cum ratio dominatur, ordinatus homo dicendus est. Non enim ordo rectus, aut ordo appellandus est omnino, ubi deterioribus meliora subiciuntur: [...]* Ratio ista ergo, vel mens, vel spiritus cum irracionales animi motus regit, id scilicet dominatur in homine, cui dominatio lege debetur ea quam aeternam esse comperimus.” (Del libre albedrío I, 18, §18.) Ib.: De la cantidad del alma XXXVI, §80.

<sup>5</sup> “*Sed tamen noverint in catholica disciplina spiritalis fideles non credere Deum forma corporea definitum; et quod homo ad imaginem Dei factus dicitur, secundum interiorem hominem dici, ubi est ratio et intellectus: unde etiam habet potestatem piscium maris, et volatilium coeli, et omnium pecorum et ferarum, et omnis terrae, et omnium repentium quae repunt super terram. Cum enim dixisset: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; addidit continuo: Et habeat potestatem piscium maris et volatilium coeli, et caetera: ut intellegeremus non propter corpus dici hominem factum ad imaginem Dei, sed propter eam potestatem qua omnia pecora superat. Omnia enim animalia caetera subiecta sunt homini, non*

creado a imagen y semejanza de Dios es el anterior al pecado original.<sup>1</sup> No obstante ello, el hombre adánico y el postadánico se diferencian no en cuanto a su naturaleza, sino en cuanto a la rectitud de las partes que hacen al compuesto. Cabe preguntarse a esta altura cuáles son las consecuencias del pecado original sobre la naturaleza humana.

Recordemos que en el principio de los tiempos Dios ordena a Adán y a Eva no comer del árbol del bien y del mal ubicado en el centro del Edén. A pesar de la advertencia divina, incitados por la serpiente que intenta convencerlos de que pueden constituirse en la norma de sus propias acciones —en el criterio último de su querer y de su obrar— el primer hombre y la primera mujer desoyen a su Creador y comen del fruto prohibido. En su interpretación alegórica del texto sagrado Agustín concluye —sobre todo analizando el hecho desde la perspectiva de Adán— que la magnitud de la pena — la expulsión del paraíso— se justifica a partir de la gravedad de la falta cometida por la pareja: *superbia*, el principio de todos los males.

Si bien Eva es fatalmente persuadida por la serpiente, no sucede lo mismo con Adán. Por el sólo hecho de ser mujer, aquélla es presa fácil del engaño y resulta consecuentemente embaucada. Su compañero, por el sólo hecho de ser hombre, es lo suficientemente inteligente como para escapar a la seducción de la serpiente, pero no tanto como para escapar a la seducción de la mujer. Comete así la misma falta que ésta con el agravante de que lo hace a sabiendas de que yerra, lo que evidentemente lo pone en una situación de culpabilidad aún mayor. La gravedad del pecado de Adán radica no sólo en que desobedece a conciencia, sino en que además especula: si sabiendo que comete un error sigue adelante, es porque estima que el castigo no será el que efectivamente le fue impuesto, sino menor. Desde el momento en que cree que está a su alcance desentrañar la voluntad divina comete un claro acto de soberbia, tanto más culpable, cuanto se trata de una de las criaturas mejor dotadas.<sup>2</sup>

---

*propter corpus, sed propter intellectum, quem nos habemus, et illa non habent: quamvis etiam corpus nostrum sic fabricatum sit, ut indicet nos meliores esse quam bestias, et propterea Deo similes. Omnium enim animalium corpora, sive quae in aquis, sive quae in terra vivunt, sive quae in aere volitant, inclinata sunt ad terram, et non sunt erecta sicut hominis corpus. Quo significatur, etiam animum nostrum in superna sua, id est in aeterna spiritalia, erectum esse debere. Ita intellegitur per animum maxime, attestante etiam erecta corporis forma, homo factus ad imaginem et similitudinem Dei.” (Del Génesis contra los maniqueos, I, 17, §28.) Ib.: De la verdadera religión XLIV, §82; Contra Adimanto discípulo de Mani V, §1; Del Génesis a la letra libro incompleto XVI, §55, §60-§61.*

<sup>1</sup> Cf.: *Del Génesis contra los maniqueos* I, 20, § 31.

<sup>2</sup> “*Quo autem modo serpens ille peccatum persuaserit, diligenter considerandum est; pertinet enim maxime ad nostram salutem: nam ideo haec scripta sunt ut iam talia caveamus. Nam cum interrogata mulier respondisset quid eis praeceptum esset; ait ille: Non morte*

Una vez cometida la falta, Adán y Eva son interpelados por Dios y ninguno de los dos reconoce su responsabilidad. Ella culpa a la serpiente; él a Dios, dando a entender que todo habría sucedido por causa de la mujer que le había puesto a su lado. La serpiente no es interpelada; por el contrario es directamente castigada con la pena de ser reconocida de ahí en adelante como príncipe de las tinieblas, teniendo bajo su dominio a cuanta criatura se rebela frente al *ordo universalis*.<sup>1</sup>

Dado que la primera pareja de seres humanos peca violando el mandato divino, Dios los castiga haciendo de la desobediencia perpetrada un rasgo inmanente a su ser. En otras palabras, convierte al hombre en un ser desobediente —o lo que es lo mismo: desordenado— con respecto a la creación y con respecto a sí mismo. El desorden en relación con la totalidad hace del hombre una *natura lapsa* que debe, antes de lograr la plenitud propia de su ser, recuperar primero el lugar perdido en la jerarquía de bienes que la conforman.<sup>2</sup> El desorden con respecto a sí mismo significa: de un lado, que su cuerpo se corrompa irreversiblemente y que no obedezca dócilmente a su alma<sup>3</sup>; de otro, que las facultades y disposiciones anímicas se vean privadas de la rectitud con la que habrían sido creadas, imposibilitando así que el *animus* se constituya en rector del compuesto.<sup>4</sup> A tal punto es el hombre *natura lapsa* desobediente consigo mismo que, de

---

moriemini: sciebat enim Deus quoniam qua die manducaveritis ex illo, aperientur oculi vestri, et eritis sicut dii, scientes bonum et malum. Videmus his verbis per superbiam peccatum esse persuasum: ad hoc enim valet quod dictum est: Eritis sicut dii. Sicut etiam hoc quod dictum est: Sciebat enim Deus quoniam qua die manducaveritis ex eo, aperientur oculi vestri, quid hic intellegitur, nisi persuasum esse ut sub Deo esse nollent, sed in sua potestate potius sine Domino, ut legem eius non observarent, quasi invidentis sibi ne se ipsi regerent, non indigentes illius interno lumine, sed utentes propria providentia, quasi oculis suis, ad dignoscendum bonum et malum, quod ille prohibuisset? Hoc est ergo quod persuasum est, ut suam potestatem nimis amarent, et cum Deo esse pares vellent, illa medietate, per quam Deo subiecti erant, et corpora subiecta habebant, tamquam fructu arboris constitutae in medio paradisi, male uterentur, id est contra legem Dei; atque ita quod acceperant amitterent, dum id quod non acceperant, usurpare voluerunt. Non enim accepit hominis natura, ut per suam potestatem Deo non regente beata sit; quia nullo regente, per suam potestatem beatus esse solus Deus potest.” (Del Génesis contra los maniqueos II, 15, §22.)

<sup>1</sup> Cf.: Del Génesis contra los maniqueos II, 17, §25-§26.

<sup>2</sup> Agustín retoma la distinción paulina entre *hombre espiritual* y *hombre carnal*, y la utiliza —entre otras cosas— para explicar la expulsión del paraíso. Nos dice, pues, que se trata de un descenso que transforma al hombre de *espiritual* en *carnal*, esto es: de un hombre donde el *spiritus* es la norma, en un hombre donde el ordenamiento que corresponde a su naturaleza ha sido trastocado. Cf.: De la inmortalidad del alma VII, §12, VIII, §13; De las costumbres... II, 19, §36; Del Génesis contra los maniqueos II, 8, §10.

<sup>3</sup> Si una vez que han pecado Adán y Eva cubren sus cuerpos y corren a ocultarse es precisamente porque intentan esconder que sus propios cuerpos ya no les obedecen; algo así como si disimulando el castigo pudieran disimular la falta. Cf.: Del Génesis contra los maniqueos II, 16, §24.

<sup>4</sup> Cf.: Del libre albedrío III, 19, §54 y 20, §55; De la fe y del símbolo X, §23.



igual forma que él abandonó a quien le había dado la vida, la propia vida lo abandona muy a su pesar.<sup>1</sup>

Dadas las consecuencias del pecado original, el hombre necesitará en todo momento de la asistencia divina: primero para enderezar su marcha, luego para recuperar la plenitud perdida y finalmente para ser feliz. Mientras Adán podía llegar a ser digno de *beata vita* con sólo desear el bien propio a la naturaleza humana, el hombre postadánico pierde dicha inmediatez.<sup>2</sup> Tal como explicaremos oportunamente, tratándose aquí de la concepción antropológica de un platónico, tenemos un hombre cuya capacidad de acción está condicionada por su querer. Si el hombre puede lo que quiere, el hombre *natura lapsa* está más lejos de ser dichoso, precisamente porque el castigo del que es sujeto le impide querer lo que debe. Su salvación, por consiguiente, depende de la rectificación del desorden que lo aqueja y ésta de la rectificación de su querer. Por lo dicho, la clave de bóveda en lo que al hecho de ser feliz respecta radica en el ordenamiento de la voluntad.<sup>3</sup>

Ahora bien, dado que el pensamiento agustiniano es en cierta medida trágico, la pena impuesta a Adán y Eva alcanza a toda su estirpe: por ser éste el primer hombre, la humanidad entera encuentra en él un antepasado común y comparte, pues, la mancha del pecado original. No sería legítimo afirmar que se trata de un pensamiento completamente trágico, ya que la salvación de la que es capaz el hombre postadánico, si bien se traduce en términos de una restitución del orden, es estrictamente individual. Esto quiere decir que mientras la culpa de Adán y Eva alcanza a todo el género humano,

---

<sup>1</sup> Aquí debemos entender por muerte la separación del alma y el cuerpo que en rigor acaba con la vida del cuerpo, no del alma. En ese sentido es importante señalar que no es su condición de ser mortal lo que el hombre recibe como castigo por la falta originaria, sino el carácter ineluctable de la propia muerte. Sin ir más lejos, Adán y Eva eran mortales y podrían haber vivido tanto cuanto hubieran deseado, si no hubieran pecado.

*“Hoc autem pacto vita carnalis et terrena efficitur, et ob hoc etiam caro et terra nominatur; et quamdiu ita est regnum Dei non possidebit, et eripitur ei quod amat. Id enim amat quod et minus est quam vita, quia corpus est; et propter ipsum peccatum, quod amatur fit corruptibile, ut fluendo deserat amatorem suum, quia et ille hoc amando deseruit Deum. Praecepta enim eius neglexit dicentis: Hoc manduca, et hoc noli. Trahitur ergo ad poenas: quia diligendo inferiora, in egestate voluptatum suarum et in doloribus apud inferos ordinatur. Quid est enim dolor, qui dicitur corporis, nisi corruptio repentina salutis eius rei quam male utendo anima corruptioni obnoxiauit? Quid autem dolor, qui dicitur animi, nisi carere mutabilibus rebus, quibus fruebatur, aut frui se posse speraverat? Et hoc est totum quod dicitur malum, id est, peccatum, et poena peccati.”* (De la verdadera religión XII, §23.) Ib.: *Del libre albedrío* III, 10, §29; *De la mentira* VI, §9; *De la inmortalidad del alma* I, 7 §14 y 9, §16.

<sup>2</sup> En el capítulo terecero ahondaremos en los límites de la voluntad. Cf.: *Del Génesis contra los maniqueos* II, 4, §5, 6, §6, 22 §33-§34

<sup>3</sup> Cf.: *Contra Fortunato maniqueo* XXII.

el hombre que completa el camino de la *via beatitudinis* se salva simplemente a sí mismo.<sup>1</sup> En todo caso es el Mesías quien media por la humanidad entera reabriendo las puertas del umbral que separa a la eternidad del tiempo, pero con ello no restituye el orden quebrantado en el comienzo de la historia, sino que le devuelve al hombre la posibilidad de hacerlo, concediéndole algo así como una segunda oportunidad de volverse digno del Reino de los Cielos.<sup>2</sup>

## 1.2. El hombre de Agustín a partir del año 396.

El hombre de Agustín no cambia a partir del año 396<sup>3</sup>, lo que sí sucede es que el obispo de Hipona nos da una descripción más detallada de dos de los rasgos propios de su naturaleza que nos permiten completar la concepción atropológica esbozada previamente: de un lado, insiste en la bondad del compuesto —más específicamente, en la bondad del cuerpo—; y de otro, detalla en qué consiste la semejanza del hombre con respecto a Dios.

En relación con el primero de los rasgos ya hemos señalado que el hombre todo constituye para Agustín un bien. Lo interesante o al menos llamativo en esta segunda etapa de la evolución de su pensamiento es la reivindicación por parte del hiponense de la bondad del cuerpo, ya que no es ésta la actitud que estamos acostumbrados a encontrar en un autor platónico. Es cierto que la tradición religiosa a la que suscribe no le deja otra alternativa, ya que de acuerdo con el testimonio escriturario ha sido creado por Dios que es a su vez el Bien Supremo. No obstante ello, el precio que paga Agustín por mantenerse fiel a una tradición que no le impide construir —consecuente con su platonismo— una ética donde el cuerpo sea objeto de superación es bastante alto, ya

---

<sup>1</sup> Pero no por sí mismo, según explicaremos en el siguiente capítulo.

<sup>2</sup> “*Ut autem de illo primo coniugio, et cum ignorantia, et cum difficultate, et cum mortalitate nascamur, quoniam illi cum peccavissent, et in errores, et in aerumnam, et in mortem praecipitati sunt, rerum moderari summo Deo iustissime placuit; ut ortu hominis originaliter appareret iustitia punientis, et in provectu misericordia liberantis. [...] Iamvero ut meliores gigneret quam ipse esset, non erat aequitatis: sed ex conversione ad Deum, ut vinceret quisque supplicium quod erigo eius ex aversione meruerat, non solum volentem non prohiberi, sed etiam adiuvari oportebat; etiam sic enim rerum Creator ostendit quanta facilitate potuisset homo, si voluisset, retinere quod factus est, cum proles eius potuit etiam superare quod nata est.*” (*Del libro albedrío* III, 20, §55.) *Ib.*: *Del Génesis contra los maniqueos* I, 8, §10.

<sup>3</sup> En esta etapa se repiten las tres notas que desarrollamos en el apartado anterior. Cf. por ejemplo: *De la doctrina cristiana* I, 24; *De la naturaleza del bien* XXXV; *Contra Secundino maniqueo* XI; *De la naturaleza del bien* X; *La ciudad de Dios* XIV, 11 y 18.

que —según explicaremos en el siguiente capítulo— es en esta parte del ser del hombre donde encontramos la raíz de su miseria.<sup>1</sup>

En relación con el segundo rasgo, en la misma medida en que para después del año 400 Agustín ha desarrollado y pulido una metafísica donde la piedra de toque está dada por su ontología trinitaria,<sup>2</sup> la semejanza entre el Creador y el hombre sigue siendo en cuanto al *animus*, pero se ha vuelto tridimensional. Asimismo, en su intento por constatar el carácter unitrino del *animus* Agustín precisa el alcance de las facultades que lo constituyen y nos da así una serie de detalles sobre las actividades propias de cada una de ellas que no había mencionado antes —fundamentalmente en lo que respecta a la memoria—.<sup>3</sup>

En ese sentido, tres son las facultades que constituyen al *animus*, porque tres son las personas que constituyen el ser de Dios. *Memoria*, *ratio* y *voluntas* representan pues el *modus*, la *specie* y el *pondus* del hombre respectivamente, facultades a su vez correlativas al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. No obstante ello, la unidad que hace a la trinidad humana no es del todo equiparable a la divina. En el caso del Creador las tres personas no son partes, sino aspectos de una misma naturaleza; la trinidad divina es Dios mismo. En el caso del hombre las tres facultades del *animus* no sólo se encuentran separadas unas de otras en virtud de sus “magnitudes”, sino que además juntas constituyen el nivel superior de una de las partes de la naturaleza humana.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> “*Omnes ergo, qui credimus in Deum vivum et verum, cuius summe bona immutabilisque natura nec mali aliquid facit, nec mali aliquid patitur, a quo est omne bonum, quod etiam minui potest, et qui suo bono quod ipse est omnino minui non potest... [...] ...absit, ut credamus, quod Manichaeorum credit insania, duas hic demonstratas esse naturas ex contrariis inter se principiis confligentes, unam mali, alteram boni. Prorsus ista duo ambo sunt bona: et spiritus bonum est et caro bonum; et homo, qui ex utroque constat, uno imperante, alio serviente, utique bonum est, sed mutabile bonum: quod tamen fieri non posse nisi ab incommutabili bono, a quo est omne bonum creatum, sive parvum sive magnum; sed quamlibet parvum, a magno tamen factum; et quamlibet magnum, nullo modo tamen factoris magnitudini comparandum. Verum in hac bona hominis et bene a bono condita institutaque natura nunc bellum est, quoniam salus nondum est. Languor sanetur, pax est. Languorem autem istum culpa meruit, natura non habuit. Quam sane culpam per lavacrum regenerationis Dei gratia fidelibus iam remisit; sed sub eiusdem medici manibus adhuc natura cum suo languore confligit. In tali autem pugna sanitas erit tota victoria: nec temporaria sanitas, sed aeterna; ubi non solum finiatur hic languor, verum etiam deinceps nullus oriatur.*” (*De la continencia VII, §18.*)

<sup>2</sup> Véase *Introducción general*.

<sup>3</sup> Cf.: *De la doctrina cristiana I, 23, §22; Del Génesis a la letra III, 19, §29 y 20, §30; De la Santísima Trinidad XV, 1, §1 y 21, §40-§41; Sermón 43, §23.*

<sup>4</sup> “*Aliud est itaque trinitas res ipsa, aliud imago trinitatis in re alia, propter quam imaginem simul et illud in quo sunt haec tria, imago dicitur; sicut imago dicitur simul et tabula, et quod in ea pictum est; sed propter picturam quae in ea est, simul et tabula nomine imaginis appellatur. Verum in illa summa Trinitate, quae incomparabiliter rebus omnibus antecellit, tanta est inseparabilitas, ut cum trinitas hominum non possit dici unus homo; in illa unus Deus*

Según Agustín la *memoria* es una facultad además de pasiva, activa. En tanto facultad pasiva le corresponde almacenar el recuerdo. Ahora bien, “recuerdo” tiene aquí dos acepciones distintas. En primer lugar, debemos entender por “recuerdo” las huellas que deja la experiencia: si se trata de la experiencia externa, hallaremos imágenes de lo captado por los sentidos;<sup>1</sup> si se trata de la experiencia interna, hallaremos imágenes de las *affectiones animi*.<sup>2</sup> En segundo lugar, debemos entender por “recuerdo” un tipo de contenido que no ha llegado a la *memoria* a través de la experiencia y que por ello no es imagen de ninguna cosa, sino que está presente por sí. Más específicamente, se trata de los *primeros principios* grabados en la *memoria* por el Creador, cuyo modelo perfecto subsiste en el intelecto divino.<sup>3</sup> Ciertamente, este tipo de recuerdo constituye el *a priori* del conocimiento.<sup>4</sup>

---

*et dicatur et sit, nec in uno Deo sit illa Trinitas, sed unus Deus. Nec rursus quemadmodum ista imago quod est homo habens illa tria una persona est, ita est illa Trinitas: sed tres personae sunt, Pater Filii, et Filius Patris, et Spiritus Patris et Filii. Quamvis enim memoria hominis, et maxime illa quam pecora non habent, id est, qua res intellegibiles ita continentur, ut non in eam per sensus corporis venerint, habeat pro modulo suo in hac imagine Trinitatis incomparabiliter quidem imparem, sed tamen qualemcumque similitudinem Patris; itemque intellegentia hominis, quae per intentionem cogitationis inde formatur, quando quod scitur dicitur, et nullius linguae cordis verbum est, habeat in sua magna disparitate nonnullam similitudinem Filii; et amor hominis de scientia procedens, et memoriam intellegentiamque coniungens, tamquam parenti prolique communis, unde nec parens intellegitur esse, nec proles, habeat in hac imagine aliquam, licet valde imparem, similitudinem Spiritus Sancti: non tamen, sicut in ista imagine Trinitatis non haec tria unus homo, sed unius hominis sunt, ita in ipsa summa Trinitate cuius haec imago est, unius Dei sunt illa tria, sed unus Deus est, et tres sunt illae, non una persona. Quod sane mirabiliter ineffabile est, vel ineffabiliter mirabile, cum sit una persona haec imago Trinitatis, ipsa vero summa Trinitas tres personae sint, inseparabilior est illa Trinitas personarum trium, quam haec unius. Illa quippe in natura divinitatis, sive id melius dicitur deitatis, quod est, hoc est, atque incommutabiliter inter se ac semper aequalis est: nec aliquando non fuit, aut aliter fuit; nec aliquando non erit, aut aliter erit. Ista vero tria quae sunt in impari imagine, etsi non locis quoniam non sunt corpora, tamen inter se nunc in ista vita magnitudinibus separantur. Neque enim quia moles nullae ibi sunt, ideo non videmus in alio maiorem esse memoriam quam intellegentiam, in alio contra: in alio duo haec amoris magnitudine superari, sive sint ipsa duo inter se aequalia, sive non sint. Atque ita a singulis bina, et a binis singula, et a singulis singula, a maioribus minora vincuntur. Et quando inter se aequalia fuerint ab omni languore sanata, nec tunc aequabitur rei natura immutabili ea res quae per gratiam non mutatur: quia non aequatur creatura Creatori, et quando ab omni languore sanabitur, mutabitur.” (De la Santísima Trinidad XV, 23, §43.)*

<sup>1</sup> Cf.: *Confesiones* X, 8, §13.

<sup>2</sup> Cf.: *Confesiones* X, 14, §21-§22.

<sup>3</sup> Cf.: *Confesiones* X, 9, §16, 10, §17, 11, §18, 12, §19.

<sup>4</sup> “*Magna vis est memoriae, nescio quid horrendum, Deus meus, profunda et infinita multiplicitas; et hoc animus est et hoc ego ipse sum. Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum? Varia, multimoda vita et immensa vehementer. Ecce in memoriae meae campis et antris et cavernis innumerabilibus atque innumerabiliter plenis innumerabilium rerum generibus sive per imagines, sicut omnium corporum, sive per praesentiam, sicut artium, sive per nescio quas notiones vel notationes, sicut affectionum animi (quas et cum animus non patitur, memoria tenet, cum in animo sit quidquid est in memoria) per haec omnia discurre et volito hac illac,*

En el pensamiento agustiniano —en materia de teoría del conocimiento— no es legítimo hablar de reminiscencia, ni de innatismo. No hay reminiscencia, porque para ello sería necesario que su visión de mundo permitiera sostener la preexistencia de las almas. Si bien Agustín no da una respuesta explícita y contundente sobre el origen de las almas, todo parecería indicar que en ningún caso sería correcto admitir que aquéllas dotadas de vida racional han tenido experiencia inmediata de la Verdad previa a su encarnación en el cuerpo. No hay innatismo, porque estas copias de las ideas divinas que encontramos en la memoria no constituyen conocimiento. Para que adquieran la calidad de *scientia* es preciso que sean actualizadas por la *ratio*. Por lo mismo, tampoco es acertado llamarlas “ideas”. De ahí que no haya acuerdo entre los comentaristas con respecto a qué nombre darles. Seguimos nosotros a Le Blond y escogemos llamarlas con él “primeros principios.”<sup>1</sup>

En tanto facultad activa la *memoria* posee una disposición —*habitus*— a partir de la cual el hombre construye la *memoria sui* y la *memoria Dei*. Sobre la base del recuerdo entendido en el primero de los sentidos mencionados, el hombre se encuentra con su sí mismo en las profundidades de esta facultad; se reconoce como escenario de esa experiencia cuya imagen conserva.<sup>2</sup> Sobre la base del recuerdo entendido en el segundo de los sentidos mencionados, el hombre toma conciencia ya no de sí, sino de la presencia efectiva de Dios en la memoria. Si todo efecto es de una calidad inferior o igual a la de su causa, el carácter necesario del *a priori* contenido en esta facultad reclama como causa algo igual o superior. En virtud de su carácter contingente, ni la experiencia externa, ni la interna pueden servir de fuentes de los *primeros principios*. Asimismo, éstos tampoco pueden ser una ficción construida por el hombre, ya que en

---

*penetro etiam, quantum possum, et finis nusquam; tanta vis est memoriae, tanta vitae vis est in homine vivente mortaliter!*” (*Confesiones* X, 17, §26.)

<sup>1</sup> LE BLOND, *Les conversions de Saint Augustin*, Éditions Montaigne, París, 1950.

<sup>2</sup> “*Intus haec ago, in aula ingenti memoriae meae. Ibi enim mihi caelum et terra et mare praesto sunt cum omnibus, quae in eis sentire potui, praeter illa, quae oblitus sum. Ibi mihi et ipse occurro meque recolo, quid, quando et ubi egerim quoque modo, cum agerem, affectus fuerim. Ibi sunt omnia, quae sive experta a me sive credita memini. Ex eadem copia etiam similitudines rerum vel expertarum vel ex eis, quas expertus sum, creditarum alias atque alias et ipse contexo praeteritis atque ex his etiam futuras actiones et eventa et spes, et haec omnia rursus quasi praesentia meditor. "Faciám hoc et illud" dico apud me in ipso ingenti sinu animi mei pleno tot et tantarum rerum imaginibus, et hoc aut illud sequitur. "O si esset hoc aut illud!". "Auertat Deus hoc aut illud!"; dico apud me ista et, cum dico, praesto sunt imagines omnium quae dico ex eodem thesauro memoriae, nec omnino aliquid eorum dicerem, si defuissent.*” (*Confesiones* X, 8, §14.)

La inmensidad de esta facultad es tal que le impide al hombre tener presente todo su contenido al mismo tiempo. Lo mismo justifica el hecho de que no siempre podamos hacer presente el contenido de la memoria con igual facilidad. (Cf.: *Confesiones* X, 8, 12.)

ese caso tendríamos una causa cualitativamente inferior al efecto, lo cual es imposible. La causa de la presencia de dichos principios en la *memoria* no puede ser otra más que un ser perfecto y de existencia necesaria, y esas características en el pensamiento agustiniano sólo las reúne Dios. Ahora bien, los *primeros principios* no sólo reclaman al Creador como causa de su presencia en la memoria del hombre, sino también como causa de que puedan ser por él conocidos. En efecto, se transforman en conocimiento una vez que iluminados por el Creador son hechos patentes por la *ratio* y devueltos a la *memoria* transformados en *scientia*, para ser almacenados bajo la forma del recuerdo en el primero de los sentidos.<sup>1</sup>

Cabe aclarar que Dios no se encuentra en la memoria de igual manera que el recuerdo en ninguna de sus dos variantes. Su naturaleza perfecta impide que éste sea abarcado en su totalidad y por ende contenido en un ser imperfecto. Dios es la luz indeficiente que ilumina los primeros principios permaneciendo en sí, por encima del hombre.<sup>2</sup>

La *ratio* o *intelligentia* sigue siendo la facultad de la *cogitatio*. A ella corresponde descubrir la verdad: ya sea que la encuentre en la creación de manera mediata, en la misma medida en que toda criatura habla de Dios como de su causa; ya sea que la encuentre de manera inmediata en la memoria como verbo interno. Ahora bien, el resultado de la *cogitatio* puede ser de dos tipos: o bien conocimiento de lo temporal, o bien conocimiento de lo eterno. Si lo primero, hablaremos de *scientia*; si lo segundo, de *sapientia*. Es en ese sentido que Agustín adscribe a esta facultad dos

---

<sup>1</sup> “*Sed ubi manes in memoria mea, Domine, ubi illic manes? Quale cubile fabricasti tibi? Quale sanctuarium aedificasti tibi? Tu dedisti hanc dignationem memoriae meae, ut maneas in ea, sed in qua eius parte maneas, hoc considero. Transcendi enim partes eius, quas habent et bestiae, cum te recordarer, quia non ibi te inveniebam inter imagines rerum corporalium, et veni ad partes eius, ubi commendavi affectiones animi mei, nec illic inveni te. Et intravi ad ipsius animi mei sedem, quae illi est in memoria mea, quoniam sui quoque meminit animus, nec ibi tu eras, quia sicut non es imago corporalis nec affectio viventis, qualis est, cum laetamur, contristamur, cupimus, metuimus, meminimus, obliviscimur et quidquid huius modi est, ita nec ipse animus es, quia Dominus Deus animi tu es, et commutantur haec omnia, tu autem incommutabilis manes super omnia et dignatus es habitare in memoria mea, ex quo te didici. Et quid quaero, quo loco eius habites, quasi vero loca ibi sint? Habitas certe in ea, quoniam tui memini, ex quo te didici, et in ea te invenio, cum recordor te.*” (Confesiones X, 20, §36.) Cf.: *De la Santísima Trinidad* XV, 22, §42.

<sup>2</sup> “*Ubi ergo te inveni, ut discerem te? Neque enim iam eras in memoria mea, priusquam te discerem. Ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me? Et nusquam locus, et recedimus et accedimus, et nusquam locus. Veritas, ubique praesides omnibus consulentibus te simulque respondes omnibus etiam diversa consulentibus. Liquide tu respondes, sed non liquide omnes audiunt. Omnes unde volunt consulunt, sed non semper quod volunt audiunt. Optimus minister tuus est, qui non magis intuetur hoc a te audire quod ipse voluerit, sed potius hoc velle quod a te audierit.*” (Confesiones X, 26, §37.)

disposiciones —*mens rationalis* y *mens intellectualis*— según se aplique a lo primero o a lo segundo.<sup>1</sup>

La *voluntas* sigue siendo la facultad del querer —*amor* o *dilectio*— que guía las acciones de los hombres. Asimismo, ella es la que mueve a la *ratio* en dirección a la *memoria*, como si uniera al hijo con el padre. De esta suerte, no sólo depende de la voluntad la rectitud del obrar, sino la consecución de la *scientia* y de la *sapientia*. En efecto, no deja de ser éste el nivel del alma donde se juega el destino de cada hombre.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> “*Cogitando enim quod verum invenerimus, hoc maxime intellegere dicimur, et hoc quidem in memoria rursus relinquimus. Sed illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae, ubi hoc etiam primum cum cogitarem invenimus, et gignitur intimum verbum, quod nullius linguae sit, tamquam scientia de scientia, et visio de visione, et intellegentia quae apparet in cogitatione, de intellegentia quae in memoria iam fuerat, sed latebat: quamquam et ipsa cogitatio quamdam suam memoriam nisi haberet, non reverteretur ad ea quae in memoria reliquerat, cum alia cogitaret.*” (De la Santísima Trinidad XV, 21, §40.) Ib.: De la Santísima Trinidad XII, 14, §23 y XIII, 1, §1-§2.

<sup>2</sup> “*De Spiritu autem Sancto nihil in hoc aenigmate quod ei simile videretur ostendi, nisi voluntatem nostram, vel amorem seu dilectionem quae valentior est voluntas: quoniam voluntas nostra quae nobis naturaliter inest, sicut ei res adiacuerint vel occurrerint, quibus allicimur aut offendimur, ita varias affectiones habet.*” (De la Santísima Trinidad XV, 21, §41.) Ib.: De la vida feliz II, §10.

## 2. Qué significa para el hombre *esse beatum*.

La pregunta que se impone a esta altura es la siguiente: para el hombre descrito en el capítulo anterior, ¿qué significa llegar a ser feliz? En ese sentido los conceptos a estudiar en este capítulo son precisamente dos que ya hemos mencionado: *beata vita* y *beatus*. Cabe destacar que Agustín mantiene a lo largo de toda su obra la misma definición para *beata vita*. Si distinguimos dos etapas en el tratamiento de este concepto, tal que en la segunda resulta sinónimo de *aeterna vita*, no es porque varía la definición, sino porque radicaliza sus consecuencias.

### 2.1. *Beata vita* hasta el año 396.

Agustín define a la *beata vita* como aquella *vida en la que se posee lo que se desea, siempre que se desee lo que es debido desear*. ¿Por qué no es feliz quien posee cuanto desea sin más? Porque podrían darse dos situaciones: o bien que desee bienes que con respecto a la naturaleza humana resultan inconvenientes; o bien que desee bienes que, no siendo inconvenientes, son sujeto de la fortuna y en virtud de su carácter perecedero: de un lado, no podrán nunca satisfacer completamente su deseo; y de otro, lo sumirán irremediabilmente en el temor de perderlos.<sup>1</sup>

Si preguntamos entonces qué es debido desear, Agustín responde: lo *proprium*. Si preguntamos qué es lo propio del hombre: un bien cuya naturaleza es tal que no puede serle arrebatado contra su voluntad. Esto significa que no podrá quitárselo ni una voluntad ajena, ni la fortuna, ni el mero devenir capaz de acabar con la existencia tanto

---

<sup>1</sup> “*Ratione igitur quaeramus, quemadmodum sit homini vivendum. Beate certe omnes vivere volumus neque quisquam est in hominum genere, qui non huic sententiae, antequam plane sit emissa, consentiat. Beatus autem, quantum existimo, neque ille dici potest, qui non habet quod amat, qualecumque sit, neque qui habet quod amat, si noxium sit, neque qui non amat quod habet, etiamsi optimum sit. Nam et qui appetit quod adipisci non potest, cruciatur et qui adeptus est quod appetendum non esse, fallitur et qui non appetit quod adipiscendum esset, aegrotat. Nihil autem istorum animo contingit sine miseria; nec miseria et beatitudo in homine uno simul habitare consueverunt; nullus igitur illorum beatus est. Quartum restat, ut video, ubi beata vita inveniri queat, cum id quod est hominis optimum, et amatur et habetur. Quid est enim aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere quod diligis? Neque quisquam beatus est, qui non fruitur eo quod est hominis optimum nec quisquam, qui eo fruitur, non beatus. Praesto ergo esse nobis debet optimum nostrum, si beate vivere cogitamus.*” (*De las costumbres...* I, 3, §4.)



del hombre, como de cualquier otra criatura.<sup>1</sup> El hombre que posee lo propio, ya de nada más necesita, al menos para ser feliz.

Ahora bien, definido el hombre como compuesto de cuerpo material y alma racional, el bien capaz de hacerlo feliz debe ser a la vez capaz de plenificar a ambos.<sup>2</sup> En la misma medida en que para nuestro filósofo rige el supuesto del orden, del que a su vez se desprende que cada estadio de la realidad se plenifica participando del inmediatamente superior, resulta que el cuerpo se plenifica participando de un alma a la vez plena y ésta de lo que la antecede en el orden del ser. En el caso del alma racional la plenitud de la que es capaz depende de que cada nivel de vida que la constituye participe del inmediatamente superior, a la vez tan perfecto como le sea posible, y de que el más excelente de todos —esto es, el nivel de la vida racional— participe de lo que está por encima de sí. En otras palabras, el bien propio del hombre es el *summum bonum*<sup>3</sup> del *animus*.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> “Hoc igitur si est, tale esse debet quod non amittat invitus. Quippe nemo potest confidere de tali bono, quod sibi eripi posse sentit, etiamsi retinere id amplectique voluerit. Quisquis autem de bono quo fruitur non confidit, in tanto timore amittendi beatus esse qui potest?” (De las costumbres... I, 3, §5.) Ib.: De la vida feliz II, §11; Del libre albedrío I, 13, §29 y II, 14, §37.

<sup>2</sup> “Sive enim utrumque sive corpus solum sive anima sola nomen hominis teneat, non est hominis optimum quod optimum est corporis, sed quod aut corpori simul et animae aut soli animae optimum est, id est hominis optimum.” (De las costumbres... I, 6, §6.)

<sup>3</sup> La expresión “*summum bonum*” tiene en el sistema agustiniano dos acepciones: en sentido absoluto y escrita con mayúsculas es uno de los nombres de Dios; en sentido relativo y escrita con minúsculas es sinónimo de “fin propio”. Puesto que estamos aquí frente a una metafísica teleológica, a cada tipo de criatura se le adscribe un *summum bonum* en sentido relativo. En el caso del hombre se da la peculiaridad de que el *summum bonum* en sentido relativo coincide con el *Summum Bonum* en sentido absoluto. Recién en *La ciudad de Dios* XIX, 1 nos cuenta Agustín por qué escoge esta expresión. Buscando el modo de traducir el término griego “*télos*” al latín, no encuentra en esta lengua un único término equivalente. “*Finis*,” aunque parece a primera vista el más cercano, no se ajusta a “*télos*,” porque permite construir una expresión negativa —“*finis malorum*” o “*finis mali*”— que no incluye el significado del vocablo griego. “*Finis malorum*” a su vez puede llevar al equívoco de pensar que no sólo existe un fin propio para las cosas malas, sino también el mal sin más. Por todo esto el hiponense escoge la expresión “*summum bonum*” —frente a “*finis bonorum*” o “*finis boni*”—.

<sup>4</sup> “Quod si est consequens sicuti est, ut ipsum corpus cum ab anima regitur, quae virtutis compos est, multo et melius regatur et honestius eoque optime sese habeat quo est optima illa, quae sibi iusta lege dominatur, id erit hominis optimum quod animam optimam facit, etiamsi hominem corpus vocemus. An vero, si mihi auriga obtemperans equos quibus praeest alit ac regit commodissime atque ipse quo mihi est oboedientior, mea liberalitate perfruitur, negare quisquam potest non solum quod auriga, verum etiam quod equi sese optime habent, mihi deberi? Itaque sive corpus tantum sive tantum anima sive utrumque homo sit, non mihi maxime quaerendum videtur, nisi quid animam faciat optimam; nam eo percepto non potest homo non aut optime aut certe multo melius sese habere, quam si hoc unum defuisset.” (De las costumbres... I, 5, §8.) Ib.: De las costumbres... I, 5, §7.

Ciertamente, en la cosmovisión agustiniana lo único más excelente que la vida racional es Dios mismo; ¿pero cómo se explica que sólo Dios sea capaz de hacer feliz al hombre más allá del supuesto del orden? La misma definición de *proprium* nos da la respuesta. Ella reclama: en primer lugar, un bien que no admita partes, porque de lo contrario no podría ser gozado por todos los hombres en igual medida y al mismo tiempo, y por ende tampoco podría satisfacer el anhelo universal de *beata vita*; en segundo lugar, un bien que no admita cambio, porque todo lo que cambia es perecedero y entraña el riesgo de que el devenir nos lo arrebatase muy a nuestro pesar; y en tercer y último lugar, un bien que no admita siquiera sucesión —podríamos pensar en un bien cambiante, pero siempre existente—, porque lo sucesivo no puede ser gozado siempre de la misma manera y daría como resultado un hombre que poseyendo lo propio no podría ser tenido por enteramente *beatus* o por *beatus* siempre en el mismo sentido. En resumen, sólo un bien inmutable y por lo mismo eterno<sup>1</sup> y perfecto puede ser causa de *beata vita*. Únicamente el Creador reúne aquí las características mencionadas.<sup>2</sup>

De esta suerte, *beata vita* se convierte en *Deum habere*, lo que —claro está— multiplica las incógnitas, ya que ahora se impone precisar cómo es posible poseer a Dios y en qué consiste.<sup>3</sup> Así pues, antes que nada, es necesario reformular esta conclusión, puesto que pensar que ser feliz es simplemente lo mismo que poseer a Dios nos puede llevar al equívoco de afirmar que el hombre que todavía no ha conquistado la *beata vita*, pero la persigue orientando su querer y su obrar en dirección a lo propio no tiene a Dios de su parte. En ese sentido, Agustín distingue entre: 1. *Deum invenire atque*

---

<sup>1</sup> Postergamos hasta el siguiente apartado la explicación del problema que entrañan los conceptos de eternidad y tiempo en el sistema agustiniano. Por el momento anticipamos que ser eterno es lo mismo que permanecer siempre idéntico a sí mismo.

<sup>2</sup> “*Hoc enim maxime esse dicendum est, quod semper eodem modo sese habet, quod omnimodo sui simile est, quod nulla ex parte corrumpi ac mutari potest, quod non subiacet tempori, quod aliter nunc se habere quam habebat antea non potest. Id enim est quod esse verissime dicitur. Subest enim huic verbo manentis in se atque incommutabiliter sese habentis naturae significatio. Hanc nihil aliud quam Deum possumus dicere, cui si contrarium recte quaeras, nihil omnino est. Esse enim contrarium non habet nisi non esse. Nulla est ergo Deo natura contraria. Sed quoniam ad haec contemplanda sauciam et hebetem nugatoriis opinionibus et pravitate voluntatis aciem mentis afferimus, conemur quantum possumus ad qualemcumque tantae rei notitiam pervenire pedetemptim atque caute, non ut videntes sed ut palpantes solent quaerere.*” (De las costumbres... II, 1, §1.) Ib.: De las costumbres, I, 6, §10 y 20, §37, II, 11, §20; Soliloquios I, 12, §22; Del libre albedrío I, 2, §5, II, 14, §38 y 19, §52; De la inmortalidad del alma VII, 12- VIII, 13; De la cuantidad del alma XXXIV, §77-§78; De la música VI, 9, §29; De la verdadera religión XXXI, §57; De las dos almas III, §10.

<sup>3</sup> “*Deus, inquam, vobis aeternus, et semper manens videtur? Hoc quidem inquit Licentius, ita certum est, ut interrogatione non egeat; caeterique omnes pia devotione concinuerunt. Deum igitur, inquam, qui habet, beatus est.*” (De la vida feliz II, §11.)

*propitium Deum habere*; 2. *Deum propitium habere*; y 3. *Deum infestum habere*. La primera fórmula remite al hecho de ser feliz —*Deo perfrui*— y por ende ella sola es intercambiable con *beata vita*; la segunda, al hecho de estar todavía en camino hacia la *beata vita* —*quaerere Deum* y *bene vivere*— y por ende alude a la condición del que no siendo aun *beatus*, de todas maneras tampoco es *miser* estrictamente hablando; y la tercera, al hecho de ser infeliz por causa de un deseo desordenado, esto es, del deseo que tiene por fin último cualquier bien excepto el propio, —*a Deo se alienare* y *male vivere*—. <sup>1</sup>

La posesión de la que venimos hablando es de tipo intelectual. Sólo la *ratio* puede ser sujeto del *Deum habere*, porque al ser la única capaz de captar un bien eterno es al mismo tiempo la única capaz de inmediatez con respecto al Creador. Más específicamente aún, el hombre logra ser feliz cuando con esta facultad contempla a Dios, ascendiendo a través de las verdades presentes en su interior, hasta la Verdad misma. Decimos que el *beatus* es tal en cuerpo y alma, porque, plenificada la parte más elevada del compuesto, deviene pleno todo lo demás —o al menos esto es lo que debería suceder—. <sup>2</sup>

Todo hombre que accede así a la condición de *beatus*, simultáneamente accede a la de *sapiens* y *virtuosus*, dado que la *beata vita* no es otra cosa más que la contrapartida ontológica de lo que desde el punto de vista gnoseológico es la *sapientia* —con minúscula, en tanto conocimiento de la *Sapientia* con mayúscula— y desde el punto de vista ético es la *virtus*. Esta *plenitudo* que tiene tres dimensiones, para el Agustín que

---

<sup>1</sup> “*Ista igitur, inquam, distributio erit, ut omnis qui iam Deum invenit et propitium Deum habeat, et beatus sit: omnis autem qui Deum quaerit propitium Deum habeat, sed nondum sit beatus; iamvero quisquis vitiis atque peccatis a Deo se alienat, non modo beatus non sit, sed ne Deo quidem vivat propitio.*” (*De la vida feliz* III, §21.) Cf.: *De la vida feliz* III, §18-§20.

<sup>2</sup> “*Aspectus animae, ratio est: sed quia non sequitur ut omnis qui aspicit videat, aspectus rectus atque perfectus, id est quem visio sequitur, virtus vocatur; est enim virtus vel recta vel perfecta ratio. Sed et ipse aspectus quamvis iam sanos oculos convertere in lucem non potest, nisi tria illa permaneant: fides, qua credat ita se rem habere, ad quam convertendus aspectus est, ut visa faciat beatum; spes, qua cum bene aspexerit, se visurum esse praesumat; caritas, qua videre perfruique desideret. Iam aspectum sequitur ipsa visio Dei, qui est finis aspectus; non quod iam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se intendat: et haec est vere perfecta virtus, ratio perveniens ad finem suum, quam beata vita consequitur. Ipsa autem visio, intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex intellegente et eo quod intellegitur: ut in oculis videre quod dicitur, ex ipso sensu constat atque sensibili, quorum detractio quolibet, videri nihil potest.*” (*Soliloquios* II, 6, §13.) Ib.: *De la vida feliz* IV, §25; *De las costumbres* I, 11, §18; *Contra Adimanto discípulo de Mani* XXVIII, §2. El sumo bien del hombre está *in mentem*: *Contra académicos* III, 12, §27.

escribe antes del año 396, es posible en la vida terrena y la evidencia de ello la encuentra en la vida de los apóstoles.<sup>1</sup>

Una vez que el hombre llega a ser feliz, sabio y virtuoso, nada existe que pueda variar su condición en un ápice, ni mucho menos volverlo infeliz, no sólo porque así lo exige la definición, sino también porque la presencia del maestro interior en la memoria es su garantía: cualquiera sea el modo como la fortuna afecte la vida del compuesto, el sabio permanece siempre con Dios en cuanto a lo que con respecto a su Creador posee de semejante. De ahí que el africano utilice también la fórmula *esse cum Deo* para precisar qué significa ser feliz.<sup>2</sup> Así pues *non esse cum Deo* es lo mismo que *quaerere Deum*; y *non esse sine Deo*, lo mismo que *a Deo se alienare*. *Esse sine Deo*, obviamente, es para nuestro filósofo metafísicamente imposible.<sup>3</sup>

Si bien es cierto que de lo que se trata aquí es de poseer el *Summum Bonum*, los restantes bienes que constituyen la creación y que en relación con aquel han de ser considerados inferiores no deben ser por ello despreciados. Antes bien, deben ser valorados en cuanto medios cuya funcionalidad depende de su relación con dicho fin. El sabio de Agustín, por ejemplo, sabrá cómo utilizarlos para paliar el dolor o para satisfacer las necesidades básicas que supone el hecho de preservar la vida en este mundo. De todas maneras, no dejará de ser *beatus* si fuera sujeto de dolor o cuita alguna, en todo caso será infeliz por causa de su estulticia, si no usara correctamente de

---

<sup>1</sup> En su exégesis del *Sermón de la Montaña*, nuestro autor interpreta cada bienaventuranza como un estadio en el camino de ascenso que hace a la *via beatitudinis*. Aunque son ocho las bienaventuranzas, siete son los pasos del camino que corona la *beata vita*, porque el octavo no hace otra cosa más que confirmar al reino de los cielos como premio único que se manifiesta de distintas maneras de acuerdo con el nivel de progreso del hombre que busca ser feliz. En ese sentido afirma no sólo que cada uno de estos pasos es posible en la vida terrena, sino también que lo es la cima del mismo. “*Unum autem praemium, quod est regnum caelorum pro ipsis gradibus varie nominatum est. [...] Et ista quidem in hac vita compleri possunt, sicut completa esse in Apostolis credimus; nam illa omnimoda in angelicam formam mutatio, quae post hanc vitam promittitur, nullis verbis exponi potest.*” (*Sermón de la montaña* I, 4, §12.)

<sup>2</sup> “*Nescio, inquit, quomodo explicem. Nam et corpus hominis vivum esse non posse video, si animus in eo non sit, et non possum dicere, ubi ubi sit corpus sapientis, non eius animum esse cum Deo. Ego, inquam, faciam ut hoc explices. Fortasse enim quia ubique Deus est, quoquo ierit sapiens, invenit Deum cum quo esse possit. Ita fit ut possimus et non negare illum de loco in locum transire, quod est moveri, et tamen semper esse cum Deo. Fateor, inquit, corpus illud de loco in locum transitum facere, sed mentem ipsam nego, cui nomen sapientis impositum.*” (*Del orden* II, 6, §19.)

<sup>3</sup> Cf.: *Del orden* II, 7, §20.

estos bienes inferiores con vistas a contrarrestar los avatares de la fortuna, aun cuando sus posibilidades de salir airoso sean nulas.<sup>1</sup>

Aun así, de acuerdo con nuestro filósofo, dada la naturaleza imperfecta del hombre, no está en sus manos llegar a ser feliz. Más claramente aún, por las mismas razones que la Verdad sólo es cognoscible en tanto y en cuanto ella se manifiesta al hombre, la *beata vita* es un *donum Dei* sólo accesible para aquel que siguiendo la *via beatitudinis* se hace digno de que ella le sea concedida.<sup>2</sup> En otras palabras, solo está en manos del hombre —más específicamente aun, en su voluntad— la posibilidad de merecer la condición de *beatus*, y esto se aplica tanto al hombre adánico como al postadánico.<sup>3</sup>

Contraria, pues, a la *beata vita* es la *miseria*. Y para Agustín, si existe algún tipo de pobreza, no puede ser otra más que la del infeliz que en tanto tal carece no de muchos bienes, sino precisamente del que le es propio. Así pues, mientras la *beata vita* es el único tipo de vida que puede ser tenido legítimamente como *frugalitas*, la *miseria* es la única que puede ser tenida por verdadera pobreza en tanto *egestas animi*. Si todo

---

<sup>1</sup> “*Non igitur metuit sapiens aut mortem corporis, aut dolores, quibus pellendis vel vitandis vel differendis sunt necessaria illa, quorum ei potest contingere inopia. Sed tamen non desinit eis bene uti, si ipsa non desunt. Verissima est enim illa sententia: Nam tu quod vitare possis stultum admittere est. Vitabit ergo mortem ac dolorem, quantum potest et quantum decet; ne si minime vitaverit, non ex eo miser sit quia haec accidunt, sed quia vitare cum posset, noluit: quod manifestum stultitiae signum est. Erit ergo ista non vitans, non earum rerum perpeccatione, sed stultitia miser. Si autem non valuerit evitare, cum id sedulo ac decenter egerit, non eum ista irruentia miserum facient. Etenim et illa eiusdem comici sententia non minus vera est: Quoniam non potest id fieri quod vis, Id velis quod possis. Quomodo erit miser, cui nihil accidit praeter voluntatem? Quia quod sibi videt non posse provenire, non potest velle. Habet enim rerum certissimarum voluntatem, id est, ut quidquid agit, non agat nisi ex virtutis quodam praescripto et divina lege sapientiae, quae nullo ab eo pacto eripi possunt.*” (*De la vida feliz* IV, §25.) *Ib.*: *Sermón de la montaña* II, 15, §49, y 18, §56.

<sup>2</sup> “*Vellem hinc plura dicere, ac meipsum constringere, dum quasi tibi praecipio, ut nihil aliud agerem quam redderem mihi, cui me maxime debeo: atque ita Deo fieri, quod ait Horatius: Amicum mancipium domino. Quod omnino fieri non potest, nisi ad eius reformemur imaginem, quam nobis ut pretiosissimum quiddam et carissimum custodiendam dedit, dum nos ipsos nobis tales dedit, qualibus nihil possit praeter ipsum anteponi. Hac autem actione nihil mihi videtur operosius, et nihil est cessationi similis: neque tamen eam suscipere aut implere animus potest, nisi eo ipso adiuvante cui redditur. Unde fit ut homo eius clementia reformandus sit, cuius bonitate ac potestate formatus est.*” (*De la cuantidad del alma* XXVIII, §55.) *Ib.*: *De la vida feliz* I, §5; *De la música* VI, 13, §41; *Del Génesis contra los maniqueos* I, 15 §22.

<sup>3</sup> En el capítulo tercero explicaremos el modo cómo el hombre postadánico se hace digno de *beata vita* y qué hubiera sucedido si Adán y Eva no hubieran cometido el pecado original.

*beatus* por lo mismo que es feliz deviene *sapiens* y *virtuosus*, todo *miser* por lo mismo que es infeliz, deviene *stultus*<sup>1</sup> —o *nesciens*— y *vittiosus*.<sup>2</sup>

Una vez infeliz el hombre no puede caer aun más bajo; una vez dichoso, sí puede ir todavía más lejos. La *aeterna vita* es la cima y para esta primera etapa denota un tipo de vida también *beata*, pero todavía más plena que la *beata vita* terrena, porque la *frugalitas* en que ésta consiste se volverá eterna y la plenitud del compuesto alcanzará al cuerpo, no sólo a través del señorío del *animus*, sino también volviéndolo incorruptible e inmortal en modo análogo a como lo fuera en su versión adánica.<sup>3</sup> Para hacer alusión a esta transformación que sufrirá el hombre en el nivel del cuerpo Agustín acuña la expresión *immutatio angelica*.<sup>4</sup> La *aeterna vita* es, por consiguiente, la vida feliz que aguarda al sabio agustiniano tras el juicio final.

---

<sup>1</sup> “*Est ergo animi egestas, inquam, nihil aliud quam stultitia. Haec est enim contraria sapientiae, et ita contraria ut mors vitae, ut beata vita miserae; hoc est, sine aliquo medio. Nam ut omnis non beatus homo miser est, omnisque homo non mortuus vivit; sic omnem non stultum manifestum est esse sapientem.*” (De la vida feliz IV, §28.)

<sup>2</sup> “*Iam enim conceditis omnem stultum egere, et omnem qui egeat stultum esse: credo vos etiam concedere animum stultum esse vitiosum, omniaque animi vitia uno stultitiae nomine includi. Primo autem die huius disputationis nostrae nequitiam dixeramus esse ab eo dictam quod nec quidquam sit, cui contrariam frugalitatem a fruge fuisse nominatam. Ergo in iis duobus contrariis, hoc est frugalitate atque nequitia, illa duo videntur eminere, esse et non esse.*” (De la vida feliz IV, §30.)

<sup>3</sup> “*Inde iam erit consequens ut post mortem corporalem, quam debemus primo peccato, tempore suo atque ordine suo hoc corpus restituatur pristinae stabilitati, quam non per se habebit, sed per animam stabilitam in Deo. Quae rursus non per se stabilitur, sed per Deum quo fruitur; ideoque amplius quam corpus vigeat: corpus enim per ipsam vigeat, et ipsa per incommutabilem veritatem, qui Filius Dei unicus est; atque ita et corpus per ipsum Filium Dei vigeat, quia omnia per ipsum. Dono etiam eius, quod animae datur, id est sancto Spiritu, non solum anima, cui datur, salva et pacata et sancta fit, sed ipsum etiam corpus vivificabitur, eritque in natura sua mundissimum. Ille enim dixit: Mundate quae intus sunt, et quae foris sunt munda erunt. Dicit et Apostolus: Vivificabit et mortalia corpora vestra propter Spiritum manentem in vobis. Ablato ergo peccato, auferetur et poena peccati: et ubi est malum? Ubi est, mors, contentio tua? ubi est, mors, aculeus tuus? Vincit enim essentia nihilum, et sic absorbetur mors in victoriam.*” (De la verdadera religión XII, 25) Ib.: Del Génesis contra los maniqueos I, 22, §25: De la música VI, 5, §13.

<sup>4</sup> “*Resurget igitur corpus secundum christianam fidem, quae fallere non potest. Quod cui videtur incredibile, qualis nunc sit caro attendit, qualis autem futura sit non considerat: quia illo tempore immutationis angelicae non iam caro erit et sanguis, sed tantum corpus. Cum enim de carne Apostolus loqueretur: Alia, inquit, caro pecorum, alia volucrum, alia piscium, alia serpentum; et corpora caelestia, et corpora terrestria. Non enim dixit: et caro caelestis; dixit autem: et caelestia et terrestria corpora. Omnis enim caro etiam corpus est, non autem omne corpus etiam caro est: primo in istis terrestribus, quoniam lignum corpus est, sed non caro; hominis autem vel pecoris et corpus et caro est; in caelestibus vero nulla caro, sed corpora simplicia et lucida, quae appellat Apostolus spiritualia; nonnulli autem vocant aetherea. Et ideo non carnis resurrectioni contradicit illud quod ait: Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt; sed quale futurum sit quod nunc caro et sanguis est, praedicat. In qualem naturam quisquis hanc carnem converti posse non credit, gradibus ducendus est ad fidem.*” (De la fe y el símbolo X, §24) Ib.: Sermón de la montaña I, XVI, §41.

## 2.2. *Beata vita* a partir del año 396.

En esta segunda etapa el obispo de Hipona no sólo posterga la *beata vita* hasta después del juicio final, identificándola así con la *aeterna vita*,<sup>1</sup> sino que además la examina desde una perspectiva que no había explotado anteriormente: la social. Por las mismas razones que llega a la conclusión de que ser feliz es un anhelo por definición imposible de satisfacer en la vida terrena, concluye que su contrapartida colectiva —la paz— tampoco es cosa de este mundo.<sup>2</sup>

### 2.2.1. *Beata vita* como sinónimo de *aeterna vita*

Con el *De la doctrina cristiana* ser eterno se convierte en requisito indispensable para ser feliz, desde el momento en que Agustín utiliza la expresión *fruitio Dei* para describir al *Deum habere* que hace a la *beata vita*.

Para el ya Obispo de Hipona, la totalidad de las cosas que son, considerada desde el punto de vista de la criatura racional, se puede dividir en dos tipos distintos de bienes: bienes de los que se hace uso—*uti*— y bienes de los que se goza —*frui*—. Los del primer tipo son aquellos bienes que se desean con vistas a la consecución de un fin distinto de sí. Los del segundo tipo son aquellos que se desean por sí. Los primeros funcionan como medios y los segundos como fines.

Ahora bien, en la misma medida en que todos los hombres desean ser felices, todo cuanto ponen en juego para lograrlo representa un medio con vistas a la consecución de la cima de la vida racional. Si bien es cierto que hay bienes que en relación con otros bienes funcionan como fines, en sentido estricto todos son medios cuyo fin último es el *Summum Bonum*. Por lo tanto, sólo podemos hablar de *fruitio* cuando se trata de la *fruitio Dei*, ya que —según señalamos— únicamente puede ser tenido como auténtico objeto de gozo aquel bien que es un fin en sí mismo.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> *Retractaciones* I, 2 y 4.

<sup>2</sup> Utiliza de todas maneras la misma definición de *beata vita* y por las mismas razones sólo a Dios concibe como bien propio del hombre. Cf. por ejemplo: *De las diversas cuestiones* LXXXIII, 54; *De la doctrina cristiana* I, 5, §5 y, 22, §20; *Del combate cristiano*, XXVI, §28; *Confesiones*, V, 4, §7, VI, 9, X, 22, §22-23 y §33; *De la Santísima Trinidad* XIII, 5, §8; *De la naturaleza del bien contra los maniqueos* I-III y XX, XXII; *Epístola* CXVIII, 3, §14-§15; *Sermón* CL; *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* XCIX, §3.

<sup>3</sup> “*Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est nos beatos faciunt; istis quibus utendum est tendentes ad beatitudinem adiuvamur et quasi adminiculamur, ut ad illas quae nos beatos faciunt, pervenire atque his inhaerere possimus. Nos vero qui fruimur et utimur, inter utrasque constituti, si eis quibus utendum est frui voluerimus, impeditur cursus noster et aliquando etiam deflectitur, ut*

Al caracterizar a la *beata vita* como *fruitio Dei*, el hiponense nos está a la vez diciendo que ser feliz significa ser sujeto de una vida en la que ya de nada más se necesita y que a raíz de ello tampoco admite cambio —ni partes, ni sucesión—, precisamente, porque ella consiste en la posesión del bien que agota el deseo y las posibilidades de la naturaleza de la criatura racional. Asimismo, ese bien es capaz de colmar por completo a dicha criatura en la misma medida en que es perfecto. Resulta, pues, que la vida en la que el hombre llega a ser feliz es aquella en la que se vuelve partícipe de la vida del Creador que es la eternidad misma.<sup>1</sup>

A partir de lo dicho, Agustín llega entonces a la conclusión de que “*beata vita*” y “*aeterna vita*” son sinónimos. Así planteado, el hecho de llegar a ser feliz se hace para el hombre bastante más complicado que antes, ya que en última instancia exige salvar la brecha que nos separa de la eternidad.

Siguiendo la tradición platónica y en la misma línea de Plotino, Agustín define a la *aeternitas* como la vida de lo perfecto. Recordemos que perfecta es la naturaleza que contiene en sí todo lo que necesita para llegar a ser y permanecer en la existencia, y que es por ello increada.<sup>2</sup> En la metafísica agustiniana sólo Dios es perfecto y su vida consiste en permanecer siempre idéntico a sí mismo o lo que es lo mismo: no admite cambio, ni partes, ni sucesión. De ahí que Agustín acuñe, para referirse a Dios, la fórmula “*semper manens*” que repite cada vez que tiene oportunidad. Si fuera extremadamente necesario usar una imagen para describir la eternidad del Creador, podríamos pensar en un instante siempre presente. De todas formas, es preciso no perder de vista que se trata de una imagen y que el tiempo y la eternidad, en rigor de verdad, no pueden ser parangonados.<sup>3</sup>

---

*ab his rebus quibus fruendum est obtinendis vel retardemur vel etiam revocemur, inferiorum amore praepediti.” (De la doctrina cristiana I, 3, §3.)*

“*Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est. Nam usus illicitus abusus potius vel abusus nominandus est.” (De la doctrina cristiana I, 4, §4.) Ib.: De las diversas cuestiones LXXXIII, 30.*

<sup>1</sup> Cf.: *De la doctrina cristiana* I, 22, §20; *De la continencia* III, §6, VII, §18; *De la Santísima Trinidad* I, 8, §17.

<sup>2</sup> Cf.: *Confesiones* XII, 11, §11, XIII, 2, §2 y 3, §4.

<sup>3</sup> “*Nec tu tempore tempora praecedis: alioquin non omnia tempora praecederes. Sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis et superas omnia futura, quia illa futura sunt, et cum venerint, praeterita erunt; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficiunt. Anni tui nec eunt nec veniunt: isti enim nostri eunt et veniunt, ut omnes veniant. Anni tui omnes simul stant, quoniam stant, nec euntes a venientibus excluduntur, quia non transeunt; isti autem nostri omnes erunt, cum omnes non erunt. Anni tui dies unus, et dies tuus non quotidie, sed hodie, quia hodiernus tuus non cedit crastino; neque enim succedit hesterno.*”



Es con las *Confesiones* que la miseria del tiempo entra en escena como un obstáculo insalvable aun para la mejor dotada de las criaturas. Allí Agustín insiste en sostener —tal como lo había planteado en los *Soliloquios*— que la *beata vita* se logra a través de una captación inmediata de la Verdad.<sup>1</sup> Así pues, este *gaudium de veritate* en que ella consiste es para nuestro autor lo mismo que *fruitio Dei* y por ende también idéntico a la *aeterna vita* que describe. Esto no sería un problema, si el hombre no fuera por naturaleza un ser temporal.<sup>2</sup>

En el habla cotidiana tendemos a identificar al tiempo con el pasado, el presente y el futuro, pero para Agustín esto es un error, en principio, porque ni el pasado, ni el presente, ni el futuro son. El pasado no es, en la medida en que denota lo que ya ha transcurrido; el futuro no es, en la medida en que denota lo que todavía no ha sido; y el presente no es, en la medida en que denota el instante. ¿Qué es pues el instante? Es ese límite inextenso que separa lo que ha sido de lo que aun no es; simplemente, umbral entre el pasado y el futuro. Si el instante tuviera extensión, tendría también partes; algo de él sería pasado y algo futuro, y todo él no sería auténticamente presente.<sup>3</sup>

---

*Hodiernus tuus aeternitas: ideo coaeternum genuisti, cui dixisti: Ego hodie genui te. Omnia tempora tu fecisti et ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non erat tempus.*" (*Confesiones* XI, 13, §16.) Cf.: *Confesiones* XI, 13, §15, XII, 15, §18.

<sup>1</sup> Sabemos, desde el primer capítulo de este trabajo, que esa captación corre por cuenta de la disposición contemplativa de la ratio. Cf.: *De la Santísima Trinidad* XIV, 19, §20.

<sup>2</sup> "*Quae cum ita sint, quid est, aliud beate vivere nisi aeternum aliquid cognoscendo habere? Aeternum est enim, de quo solo recte fiditur, quod amanti auferri non potest; idque ipsum est quod nihil est aliud habere quam nosse. Omnium enim rerum praestantissimum est quod aeternum est; et propterea id habere non possumus nisi ea re qua praestantiores sumus, id est, mente. Quidquid autem mente habetur, noscendo habetur; nullumque bonum perfecte noscitur, quod non perfecte amatur. Neque ut sola mens potest cognoscere, ita et amare sola potest. Namque amor appetitus quidam est; et videmus etiam ceteris animi partibus inesse appetitum, qui si menti rationique consentiat, in tali pace et tranquillitate vacabit menti contemplari quod aeternum est. Ergo etiam ceteris suis partibus amare animus debet hoc tam magnum quod mente noscendum est. Et quoniam id quod amatur, afficiat ex se amantem necesse est; fit ut sic amatum quod aeternum est, aeternitate animum afficiat. Quocirca ea demum vita beata quae aeterna est. Quid vero aeternum est quod aeternitate afficiat animum nisi Deus? Amor autem rerum amandarum caritas vel dilectio melius dicitur.*" (*De las diversas cuestiones* LXXXIII, 35, §2.)

<sup>3</sup> "*Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio; fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus. Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est? Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas. Si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa, ut sit, illa est, quia non erit, ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse?*" (*Confesiones* XI, 14, 17.)

No obstante ello, el tiempo es y la evidencia de ello está en el hecho de que lo medimos. Todo lo que es posible de ser medido tiene extensión, y todo lo que es extenso es. Por consiguiente, el tiempo es, pero es algo distinto del pasado, el presente y el futuro.<sup>1</sup> El tiempo, en tanto imagen de la eternidad, es la vida de lo imperfecto. Imperfecto, a su vez, es aquello que necesita de algo distinto de sí como causa última, porque no se basta a sí mismo para llegar a ser. Puesto que el principio del ser de lo imperfecto es el cambio del no ser al ser, la vida de la que es sujeto resulta por naturaleza necesariamente cambiante.

En la metafísica agustiniana la creación toda necesitó de una causa distinta de sí para comenzar a ser,<sup>2</sup> de manera que todo cuanto la constituye es sujeto de cambio y por ende temporal. Todavía más: el tiempo comienza con la creación misma y las Sagradas Escrituras, por su parte, echan por tierra la posibilidad de un tiempo que se proyecte hacia delante como una semirrecta. En pocas palabras, el tiempo para Agustín es esa *distentio* que constituye la vida sucesiva de cuanto ha sido creado.<sup>3</sup>

Cuando medimos el tiempo no medimos la *distentio* que es la vida de la creación, sino el modo como ella permanece en la memoria; la huella que el devenir deja en la conciencia, esto es, una *distentio animi*.<sup>4</sup> Por ello, si bien el pasado, el presente y el futuro no son por sí, son en la memoria y constituyen los modos del recuerdo. De esta suerte, el pasado no es otra cosa que el modo como la experiencia

---

<sup>1</sup> “*Et tamen, Domine, sentimus intervalla temporum et comparamus sibimet et dicimus alia longiora et alia breviora. Metimur etiam, quanto sit longius aut brevius illud tempus quam illud et respondemus duplum esse hoc vel triplum, illud autem simplum aut tantum hoc esse quantum illud. Sed praetereuntia metimur tempora, cum sentiendo metimur; praeterita vero, quae iam non sunt, aut futura, quae nondum sunt, quis metiri potest, nisi forte audebit quis dicere metiri posse quod non est? Cum ergo praeterit tempus, sentiri et metiri potest, cum autem praeterierit, quoniam non est, non potest.*” (Confesiones XI, 16, §21.)

<sup>2</sup> Cabe aclarar que desde el punto de vista del Creador se trata de la mejor creación posible.

<sup>3</sup> “*Non itaque nunc quaeram, quid sit illud, quod vocatur dies, sed quid sit tempus, quo metientes solis circuitum diceremus eum dimidio spatio temporis peractum minus quam solet, si tanto spatio temporis peractus esset, quanto peraguntur horae duodecim, et utrumque tempus comparantes diceremus illud simplum, hoc duplum, etiamsi aliquando illo simplo, aliquando isto duplo sol ab Oriente usque Orientem circuiret. Nemo ergo mihi dicat caelestium corporum motus esse tempora, quia et cuiusdam voto cum sol stetisset, ut victoriosum proelium perageret, sol stabat, sed tempus ibat. Per suum quippe spatium temporis, quod ei sufficeret, illa pugna gesta atque finita est. Video igitur tempus quamdam esse distentionem. Sed video? An videre mihi videor? Tu demonstrabis, Lux, Veritas.*” (Confesiones XI, 23, §30.)

<sup>4</sup> “*In te, anime meus, tempora metior. Noli mihi obstrepere, quod est: noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior. Affectionem, quam res praetereuntes in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praeterierunt, ut fieret; ipsam metior, cum tempora metior. Ergo aut ipsa sunt tempora, aut non tempora metior.*” (Confesiones XI, 27, §36.)

subsiste en el recuerdo; el futuro, la expectativa con respecto a lo que todavía no ha llegado a ser, o lo que es lo mismo: la proyección de la memoria que aguarda la misma regularidad constatada en lo que ya ha sucedido, para lo que está por venir; y el presente, la atención de la memoria vuelta sobre el instante, que le permite captarse como sujeto del devenir y morada del maestro interior.<sup>1</sup>

En tanto modos del recuerdo, el pasado, el presente y el futuro se encuentran siempre presentes en la memoria, por lo tanto, estrictamente hablando, corresponde antes bien aludir al presente de las cosas pasadas, al presente de las cosas presentes, y al presente de las cosas futuras.<sup>2</sup>

Ahora bien, ya que el pasado, el presente y el futuro sólo existen para la criatura capaz de tomar conciencia del devenir, la linealidad del tiempo cobra para ella un sentido que además de metafísico es fundamentalmente ético. La criatura racional no es solamente capaz de tomar conciencia del carácter siempre deveniente de la vida de la creación. Además está dotada de una *ratio* que le permite desentrañar su razón de ser, y de una *voluntas* que le permite elegir con vistas al futuro. Una vez conciente de la temporalidad —principalmente de la propia— y del *ordo universalis*, se le plantea automáticamente la disyuntiva de asumirse o no dentro de él y de soportar el costo de su decisión cualquiera sea.

Volviendo al problema que nos ocupa en este capítulo, en el hombre tenemos un ser que en tanto racional es capaz de felicidad y eternidad; pero que en tanto criatura es por naturaleza de hecho imperfecto y temporal. El drama de su existencia comienza allí donde no puede escapar al tiempo y se agudiza cuando decide tomar conciencia de ello. Y lo que es peor aun, para el hombre postadánico se suma el laque de la pena impuesta al pecado original, que lo ha vuelto incapaz de entender y decidir por sí la verdad y lo recto, respectivamente. Todavía más, esta debilidad con la que ha sido castigado le impide también dominar el cambio constante del que es sujeto. La evidencia

---

<sup>1</sup> Cf.: *De las diversas cuestiones* LXXXIII, 12.

<sup>2</sup> “*Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris exspectatio. Si haec permittimur dicere, tria tempora video fateorque, tria sunt. Dicatur etiam: "Tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum", sicut abutitur consuetudo; dicatur. Ecce non curo nec resisto nec reprehendo, dum tamen intellegatur quod dicitur, neque id, quod futurum est, esse iam, neque id, quod praeteritum est. Pauca sunt enim, quae proprie loquimur, plura non proprie, sed agnoscitur quid velimus.*” (Confesiones XI, 20, §26.)

contundente en ese sentido es la ineluctabilidad de la propia muerte. Más allá de la actitud que adopte el hombre frente a la muerte, no puede nunca llegar a ser dichosa una vida que además de temporal lo abandona contra su voluntad, ya que por definición la *beata vita* supone la posesión de lo propio y esto excluye, no sólo su ausencia, sino también la posibilidad de su pérdida.<sup>1</sup>

Si bien en su versión adánica el hombre puede escapar por sí a la muerte con solo deseárselo —lo que no es lo mismo que ser inmortal, esto es, no poder morir— no tiene a su alcance la posibilidad de escapar por sí al cambio que determina su condición de criatura. De ahí que Agustín aclare que sólo podemos afirmar del hombre adánico que es *beatus* comparativamente, esto es, en relación con el postadánico y no en sentido estricto.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> “*Cum ergo beati esse omnes homines volunt, si verum volunt, profecto et esse immortales volunt: aliter enim beati esse non possunt. Denique et de immortalitate interrogati, sicut et de beatitudine, omnes eam se velle respondent. Sed qualiscumque beatitudo, quae potius vocetur quam sit, in hac vita quaeritur, imo vero fingitur, dum immortalitas desperatur, sine qua vera beatitudo esse non potest. Ille quippe beate vivit, quod iam superius diximus, et astruendo satis fiximus, qui vivit ut vult, nec male aliquid vult. Nemo autem male vult immortalitatem, si eius humana capax est Deo donante natura: cuius si non capax est, nec beatitudinis capax est. Ut enim homo beate vivat, oportet ut vivat. Quem porro morientem vita ipsa deserit, beata vita cum illo manere qui potest? Cum autem deserit, aut nolentem deserit procul dubio, aut volentem, aut neutrum. [...]*Deinde quomodo erit vera tam illa perspecta, tam examinata, tam eliquata, tam certa sententia, beatos esse omnes homines velle, si ipsi qui iam beati sunt, beati esse nec nolunt, nec volunt? Aut si volunt, ut veritas clamat, ut natura compellit, cui summe bonus et immutabiliter beatus Creator indidit hoc; si volunt, inquam, beati esse qui beati sunt, beati non esse utique nolunt. Si autem beati non esse nolunt, procul dubio nolunt consumi et perire quod beati sunt. Nec nisi viventes beati esse possunt: nolunt igitur perire quod vivunt. Immortales ergo esse volunt, quicumque vere beati vel sunt vel esse cupiunt. Non autem vivit beate, cui non adest quod vult: nullo modo igitur esse poterit vita veraciter beata, nisi fuerit sempiterna.” (De la Santísima Trinidad XIII, 8, §11.) Ib.: Confesiones, XIII, 4, §5.

<sup>2</sup> “*Sed tamen hominis adhuc in corpore animali constituti, cui obedienter viventi dandum adhuc esset Angelorum consortium, et mutatio corporis ex animali in spiritale, possumus intellegere beatam vitam secundum quemdam modum, etiamsi non erat praescius futuri sui peccati. Neque enim et illi praescii fuerunt, quibus Apostolus dicit: Vos qui spiritales estis, instruite huiusmodi in spiritu lenitatis, intendens te ipsum, ne et tu tenteris; non absurde tamen nec improbe dicimus, beatos iam fuisse hoc ipso quod spiritales essent, non corpore, sed iustitia fidei, spe gaudentes, in tribulatione patientes. Quanto magis ergo, et ampliore modo beatus erat homo in paradiso ante peccatum, quamvis incertus futuri sui casus, qui spe ita gaudebat propter praemium futurae commutationis, ut nulla esset tribulatio cui tolerandae patientia militaret? Quamvis enim non vana praesumptione de incerto certus velut stultus, sed spe non infidelis; antequam apprehenderet illam vitam, ubi certissimus ipsius aeternae vitae suae futurus esset, posset exsultare, quemadmodum scriptum est, cum tremore; et hac exsultatione, multo abundantius in paradiso, quam sancti in his terris, beatus esse, modo quodam inferiore quam in illa vita aeterna sanctorum supercoelestiumque Angelorum, non tamen nullo.” (Del Génesis a la letra XI, 18, §24.)*

A partir de todo lo dicho hasta aquí, queda claro que el cambio es el gran obstáculo a superar para toda criatura racional que aspira a ser feliz, y se vuelve invencible allí donde subsiste materialidad, ya que la materia por naturaleza es en partes y sucesivamente. En efecto, es la materialidad de la parte corpórea del ser del hombre la que lo mantiene anclado en la miseria. En otras palabras, siendo el hombre un compuesto de vida racional y cuerpo material, en la misma medida en que su parte inferior es incapaz de eternidad, todo él se vuelve también incapaz de ser feliz, ya que no puede ser tenido por estrictamente *beatus* el hombre que no lo es en cuerpo y alma. Si bien es cierto que la vida racional puede en ocasiones y con mucho esfuerzo escapar a las amarras del tiempo hasta llegar a la captación de lo trascendente, no puede ni debe de todas maneras separarse completamente de éste y los niveles de vida que lo animan, porque sin ellos ya no constituiría un hombre. La materialidad del ser del hombre hace, pues, que su captación y gozo de la verdad, no sólo sean imperfectos, sino también intermitentes.

Se desprende de lo dicho que la inmaterialidad es condición necesaria para la *beata vita*. —De todas maneras no es condición suficiente—. El alma es por naturaleza inmaterial, de modo que el hombre necesita, para que le sea posible llegar a ser feliz, ser inmaterial también en cuanto al cuerpo. Una vez inmaterial en cuanto al cuerpo y puro en cuanto a los ojos del alma, será capaz de *beata vita*, —no *beatus*—.

Ahora bien, que lo material devenga inmaterial y lo temporal eterno, supone un cambio en el orden del ser de tipo esencial que no está al alcance de ninguna criatura operar, por eso, para el Agustín Obispo de Hipona, la *beata vita* es más que nunca un don divino y con ella su condición de posibilidad: sólo un Dios que crea *ex nihilo* es capaz de trocar una naturaleza esencialmente en algo otro para luego hacerla feliz. Asimismo, las Sagradas Escrituras vienen una vez más en auxilio del Agustín que ha caído en la cuenta de que en la vida terrena no hay manera de que el hombre llegue a ser *beatus*. El fin de los tiempos que ellas presagian, precedido del juicio final y la resurrección de los muertos, aporta: de un lado, la promesa divina a los justos como garantía de la *aeterna vita*; y de otro, su condición de posibilidad. En efecto, leída alegóricamente, la resurrección de los cuerpos sigue siendo esa *immutatio angelica* que transformará el cuerpo de los hombres de material en inmaterial —de carnal, en

espiritual—<sup>1</sup>, pero, a diferencia de lo que sucedía en la primera etapa, en lugar de devolverles la plenitud adánica, los convertirá en seres semejantes a los ángeles — criaturas racionales cuyos cuerpos son inmateriales, pero por naturaleza—.<sup>2</sup>

Cabe aclarar que no sólo los justos resucitarán en cuerpo y alma. Los impíos también resucitarán en cuerpo y alma y serán sujetos de *immutatio angelica*. En el caso de estos últimos, la necesidad del cuerpo inmaterial se justifica a partir del hecho de que la condena que a ellos les aguarda es la de ser por siempre desdichados, y la materia, obviamente, no es capaz de ser por siempre. Si bien vivirán una vida temporal, ella ya no tendrá término y por ello es éste el peor de los castigos; porque ya no habrá manera de escapar al cambio y la miseria que supone el devenir. No sólo no tendrán una segunda oportunidad en la que ganarse la redención, sino que tampoco tendrá fin su infelicidad con la muerte, precisamente porque ya no podrán morir.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Nuestro autor vuelve a utilizar y resignificar el binomio paulino que distingue entre hombre carnal y hombre espiritual, pero esta vez para diferenciar al hombre sujeto de la vida terrena de aquel que resucitará tras el fin de los tiempos.

<sup>2</sup> “*Restituetur ergo quidquid de corporibus vivis vel post mortem de cadaveribus perit, et simul cum eo, quod in sepulcris remansit, in spiritalis corporis novitatem ex animalis corporis vetustate mutatum resurget incorruptione atque immortalitate vestitum. Sed etsi vel casu aliquo gravi vel inimicorum immanitate totum penitus conteratur in pulverem atque in auras vel in aquas dispersum, quantum fieri potest, nusquam esse sinatur omnino: nullo modo subtrahi poterit omnipotentiae Creatoris, sed capillus in eo capitis non peribit. Erit ergo spiritui subdita caro spiritalis, sed tamen caro, non spiritus; sicut carni subditus fuit spiritus ipse carnalis, sed tamen spiritus, non caro. Cuius rei habemus experimentum in nostrae poenae deformitate. Non enim secundum carnem, sed utique secundum spiritum carnales erant, quibus ait Apostolus: Non potui vobis loqui quasi spiritalibus, sed quasi carnalibus; et homo spiritalis sic in hac vita dicitur, ut tamen corpore adhuc carnalis sit et videat aliam legem in membris suis repugnantem legi mentis suae; erit autem etiam corpore spiritalis, cum eadem caro sic resurrexerit, ut fiat quod scriptum est: Seminatur corpus animale, resurget corpus spiritale. Quae sit autem et quam magna spiritalis corporis gratia, quoniam nondum venit in experimentum, vereor ne temerarium sit omne, quod de illa profertur, eloquium. Verumtamen quia spei nostrae gaudium propter Dei laudem non est tacendum et de intimis ardentis sancti amoris medullis dictum est: Domine, dilexi decorem domus tuae; de donis eius, quae in hac aerumnosissima vita bonis malisque largitur, ipso adiuvante coniciamus, ut possumus, quantum sit illud, quod nondum experti utique digne eloqui non valemus. Omitto enim, quando fecit hominem rectum; omitto vitam illam duorum coniugum in paradisi fecunditate felicem, quoniam tam brevis fuit, ut ad nascentium sensum nec ipsa pervenerit: in hac, quam novimus, in qua adhuc sumus, cuius temptationes, immo quam totam temptationem, quamdiu in ea sumus, quantumlibet proficiamus, perpeti non desinimus, quae sint indicia circa genus humanum bonitatis Dei, quis poterit explicare?” (La Ciudad de Dios XXII, 21.) Ib.: De la doctrina cristiana I, 19, §18 y 24, §25; Del catequesis para los principiantes II, 2, §54; De la Santísima Trinidad XIII, 9, §12.*

<sup>3</sup> “*Aeternus autem ignis non sicut Deus aeternus, quod etsi sine fine sit non est tamen sine initio. Deus autem etiam sine initio est. Deinde quia licet perpetuus peccatorum supplicii adhibeatur, mutabilis tamen natura est. Illa est autem vera aeternitas, quae vera immortalitas, hoc est illa summa incommutabilitas quam solus Deus habet, qui mutari omnino non potest. Aliud est enim non mutari, cum possit mutari, aliud autem prorsus non posse mutari. Sicut ergo*

Cabe preguntarse a esta altura por la necesidad de la resurrección de los cuerpos: si la condición de posibilidad de una vida sin término y de una vida eterna es la inmaterialidad, ¿no bastaría acaso con que resucitaran las almas tanto de los impíos como de los justos? ¿Por qué tomarse el trabajo de resucitar sus cuerpos y de volverlos inmateriales? Porque el alma es por definición principio vital de un cuerpo. Nos explica Agustín que su función propia es la de vivificar y regir sobre un cuerpo, de manera que no hay alma plena allí donde esa alma no es capaz de ejercer perfectamente la actividad que define su naturaleza; y no hay hombre pleno, esto es *beatus*, allí donde una de sus partes o bien falta, o bien no ha alcanzado la perfección de la que es capaz.<sup>1</sup>

Así como la vida de los condenados será el cambio perpetuo, la vida de los bienaventurados, absoluto reposo. De ahí que en la *Visión de Hostia* la *beata vita* sea descrita como el *gaudium* propio de la vida de los santos, donde el cuerpo ya no desea contra el alma y ésta nada que no sea el Sumo Bien, y todo deseo es satisfecho con la visión directa de la Sabiduría. Ordenado de esta manera, el ser de cada hombre justo contemplará directamente al ser de su Creador, y feliz por ello vivirá en comunión con las demás criaturas racionales que fueran dignas de semejante galardón.<sup>2</sup> De esta suerte,

---

*dicitur homo bonus, non tamen sicut Deus de quo dictum est: Nemo bonus nisi unus Deus. Et sicut dicitur anima immortalis, non tamen sicut Deus de quo dictum est: Qui solus habet immortalitatem. Et sicut dicitur homo sapiens, non tamen sicut Deus de quo dictum est: Soli sapienti Deo. Sic dicitur ignis aeternus, non tamen sicut Deus cuius solius immortalitas ipsa est vera aeternitas.*" (De la naturaleza del bien contra los maniqueos XXXIX.)

<sup>1</sup> "*Sed si quem movet, quid opus sit spiritibus defunctorum corpora sua in resurrectione recipere, si potest eis etiam sine corporibus summa illa beatitudo praeberi; difficilius quidem quaestio est, quam ut perfecte possit hoc sermone finire: sed tamen minime dubitandum est, et raptam hominis a carnis sensibus mentem, et post mortem ipsa carne deposita, transcendens etiam similitudinibus corporalium, non sic videre posse incommutabilem substantiam, ut sancti Angeli vident; sive alia latentiore causa, sive ideo quia inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi; quo appetitu retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum coelum, quamdiu non subest corpus, cuius administratione appetitus ille conquiescat. Porro autem si tale sit corpus, cuius sit difficilis et gravis administratio, sicut haec caro quae corrumpitur, et aggravat animam, de propagatione transgressionis existens, multo magis avertitur mens ab illa visione summi coeli: unde necessario abripienda erat ab eiusdem carnis sensibus, ut ei, quomodo capere posset, illud ostenderetur. Proinde cum hoc corpus iam non animale, sed per futuram commutationem spiritale receperit Angelis adequata, perfectum habebit naturae suae modum, obediens et imperans, vivificata et vivificans, tam ineffabili facilitate, ut sit ei gloriae quod sarcinae fuit.*" (Del Génesis a la letra XII, 35, §68.)

<sup>2</sup> "*Dicebamus ergo: "Si cui sileat tumultus carnis, sileant phantasiae terrae et aquarum et aeris, sileant et poli et ipsa sibi anima sileat et transeat se non se cogitando, sileant somnia et imaginariae revelationes, omnis lingua et omne signum et quidquid transeundo fit si cui sileat omnino (quoniam si quis audiat, dicunt haec omnia: "Non ipsa nos fecimus, sed fecit nos qui manet in aeternum") his dictis si iam taceant, quoniam erexerunt aurem in eum, qui fecit ea, et loquatur ipse solus non per ea, sed per se ipsum, ut audiamus verbum eius, non per linguam carnis neque per vocem angeli nec per sonitum nubis nec per aenigma similitudinis, sed ipsum, quem in his amamus, ipsum sine his audiamus, sicut nunc extendimus nos et rapida cogitatione*

el gozo del que serán sujeto los piadosos será análogo al descanso divino en el séptimo día de la creación, pero esta vez en lugar de ser Dios el que descansa de su obra, la mejor de sus creaciones descansará en él.<sup>1</sup>

Cabe aquí hacer otra aclaración: hasta *La Ciudad de Dios* Agustín nos dice que la contemplación que hace a la *beata vita* y que permite que Dios sea visto cara a cara será a través de los ojos, tanto del alma, como del cuerpo inmaterial; pero años más tarde corrige esta afirmación negándola. Más específicamente aun, sostiene hasta entonces que se darán los tres tipos de visiones de las que es capaz el hombre, sin ningún tipo de error: la visión corporal que alude a la captación a través de los sentidos exteriores; la visión espiritual que remite a la captación a través del *sensus interior* de la imagen transmitida, ya sea por la experiencia externa, ya sea por la experiencia interna; y la visión espiritual que no es otra más que la captación de la que sólo la *ratio* es capaz.<sup>2</sup> No obstante ello, en una carta del año 408 a la viuda Itálica y en otra del año 413 a Paulina, explica que la visión será sólo con los ojos del alma —la *ratio*—, porque los ojos del cuerpo, aunque sea inmaterial, no dejan por ello de ser ojos de un cuerpo y como tales capaces sólo de ver lo corpóreo, mientras que Dios no sólo es inmaterial,

---

*atingimus, aeternam sapientiam super omnia manentem, si continuetur hoc et subtrahantur aliae visiones longe imparis generis et haec una rapiat et absorbeat et recondat in interiora gaudia spectatorem suum, ut talis sit sempiterna vita, quale fuit hoc momentum intellegentiae, cui suspiravimus, nonne hoc est: Intra in gaudium Domini tui? Et istud quando? An cum omnes resurgimus, sed non omnes immutabimur?"* (Confesiones X, 10, §25.)

<sup>1</sup> "Neque enim similitudo pia est, si velimus ita similes esse Deo, ut et nos ab operibus nostris requiescamus in nobis, sicut ipse requievit in se ab operibus suis. In quodam quippe incommutabili bono requiescere debemus, quod ille nobis est qui nos fecit. Haec erit igitur summa, minimeque superba, et vere pia requies nostra, ut sicut ipse requievit ab omnibus operibus suis, quia non ei opera sua, sed ipse sibi bonum est, quo beatus est: ita et nos ab omnibus operibus, non tantum nostris, verum etiam ipsius, nonnisi in illo requieturos nos esse speremus; idque desideremus post bona opera nostra, quae in nobis agnoscimus illius potius esse quam nostra: ut etiam sic post bona opera sua ipse requiescat, cum post bona opera quae ab illo iustificati fecerimus, in se nobis requiem praestat. Magnum est enim nobis ab illo exstitisse, sed maius erit in illo requievisse. Sicut ipse non ideo beatus est, quia haec fecit; sed quia etiam factis non egens, in se potius quam in ipsis requievit. Unde non operis, sed quietis diem sanctificavit; quia non haec faciendo, sed eis quae fecit non egendo, se beatum intimavit." (Del Génesis a la letra IV, 17, §29.) Ib.: Del Génesis a la letra IV, 9, §16; Confesiones XIII, 36, §51; Del catequesis para los principiantes II, 1, §28 y §47.

<sup>2</sup> "Nimirum enim erunt et tunc ista tria genera visionum, sed nulla falsitate aliud pro alio approbabitur, nec in corporalibus, nec in spiritalibus visis; multo minus in intellectualibus, quibus ita praesentatis et perspicuis perfruetur ut longe minore evidentia nunc nobis adiaceant istae species corporales, quas sensu carnis attingimus, et eis multi ita sunt dediti, ut solas esse arbitrentur, et quidquid tale non est, putent omnino non esse." (Del Génesis a la letra XII, 36, §69.)



sino que además es incorpóreo. Por lo mismo tampoco será posible la visión espiritual, ya que ella depende de la experiencia para obtener sus imágenes.<sup>1</sup>

Es interesante destacar —antes de finalizar este apartado— que si bien Agustín no suscribe la teoría de la predestinación y por ello no cree que esté de antemano determinado quiénes se salvarán y quiénes no, sí sostiene que lo que ya está prefijado es el número de los que llegarán a ser felices. Concretamente, según el hiponense, el número de bienaventurados asciende a un equivalente metafísico al número de ángeles caídos en el comienzo de los tiempos.<sup>2</sup> Es de esperar, por consiguiente, que el fin de los

---

<sup>1</sup> “*Hoc autem oculus videre corporis neque nunc potest, neque tunc poterit. Omne quippe quod oculis corporis conspici potest, in loco aliquo sit necesse est, nec ubique sit totum, sed minore sui parte minorem locum occupet, et maiore maiorem. Non ita est Deus invisibilis et incorruptibilis, qui solus habet immortalitatem, et lucem habitat inaccessibilem; quem nemo hominum vidit nec videre potest. Per hoc enim videri ab homine non potest, per quod videt homo corpore corpora. Nam et si mentibus piorum esset inaccessibilis, non diceretur: Accedite ad eum, et illuminamini; et si mentibus piorum esset invisibilis, non diceretur: Videbimus eum sicuti est. Nam perspice totam ipsam in Epistola Ioannis sententiam: Dilectissimi, inquit, filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus. Scimus quia cum apparuerit similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. In tantum ergo videbimus, in quantum similes ei erimus; quia et nunc in tantum non videmus, in quantum dissimiles sumus. Inde igitur videbimus, unde similes erimus. Quis autem dementissimus dixerit, corpore nos vel esse, vel futuros esse similes Deo? In interiore igitur homine ista similitudo est; qui renovatur in agnitionem Dei, secundum imaginem eius qui creavit illum. Et tanto efficimur similiores illi, quanto magis in eius cognitione et caritate proficimus; quia etsi exterior homo noster corrumpitur, sed interior renovatur de die in diem: ita sane ut in hac vita quantuscumque proventus sit, longe absit ab illa perfectione similitudinis, quae idonea erit ad videndum Deum, sicut dicit Apostolus, facie ad faciem. In quibus verbis certe si corporalem faciem voluerimus accipere, consequens erit ut etiam Deus talem habeat faciem, et sit aliquod intervallum inter nostram et ipsius, cum eum videbimus facie ad faciem. Et si intervallum, utique finis, et membrorum habitus terminatus, et caetera absurda dictuque et cogitatu impia, quibus animalis homo, non percipiens quae sunt spiritus Dei, fallacissimis vanitatibus luditur.” (Epístola XCII, §3.) Ib.: Epístola CXLVII, 15, §37.*

<sup>2</sup> “*Placuit itaque universitatis Creatori atque moderatori Deo ut quoniam non tota multitudo angelorum Deum deserendo perierat, ea quae perierat in perpetua perditione remaneret; quae autem cum Deo illa deserente perstiterat de sua certissime cognita semper futura felicitate gauderet; alia vero creatura rationalis, quae in hominibus erat, quoniam peccatis atque suppliciis et originalibus et propriis tota perierat, ex eius parte reparata quod angelicae societati ruina illa diabolica minuerat suppleretur. Hoc enim promissum est resurgentibus sanctis, quod erunt aequales angelis Dei. Ita superna Hierusalem mater nostra, civitas Dei, nulla civium suorum numerositate fraudabitur, aut uberiore etiam copia fortasse regnabit. Neque enim numerum aut sanctorum hominum aut immundorum daemonum novimus in quorum locum succedentes filii sanctae matris, quae sterilis apparebat in terris, in ea pace de qua illi ceciderunt, sine ullo temporis termino permanebunt. Sed illorum civium numerus, sive qui est, sive qui futurus est, in contemplatione est eius artificis, qui vocat ea quae non sunt tamquam quae sint, atque in mensura et numero et pondere cuncta disponit.” (Enquirirdion IX, §29.)*

tiempos sobrevenga una vez que esa proporción se haya completado, de lo contrario la vida terrena no tendría razón de ser.<sup>1</sup>

### 2.2.2. *La ciudad de Dios* y ser feliz como un problema social.

Agustín, en tanto pensador premoderno, entiende que el hombre es un ser social por naturaleza.<sup>2</sup> En ese sentido, la realización del individuo depende de la del conjunto y la del conjunto de la de los individuos que lo constituyen. Llegar a ser feliz, por consiguiente, no sólo es un problema para cada hombre, sino también para la sociedad; es una y la misma la vida que hace felices a ambos. Desde el punto de vista social, la condición de *beatus* se transforma para el hiponense en paz y su contraria —la miseria— en guerra. Si bien es cierto que, aunque contemplada desde otra perspectiva, sigue siendo la vida que de nada necesita, de todas formas es menester precisar lo que ello significa, porque “*pax*” se dice de muchas maneras y sólo una de sus acepciones es legítimamente intercambiable con “*beata vita*”. *La ciudad de Dios* nos dará aquí la respuesta.<sup>3</sup>

Recordemos que *La ciudad de Dios* es una obra que Agustín escribe en ocasión de la toma de Roma por las huestes de Alarico. En momentos en que el pilar de Occidente ha caído en manos del enemigo y todo parece perdido, se reaviva la crítica que señala al cristianismo como causa última del desastre. Agustín, intelectual que para entonces se ha convertido en el faro de la cristiandad, escribe su utopía en respuesta a esta acusación con un argumento que no es original, ni propio: si el Imperio ha caído no es por causa del cristianismo, sino por la corrupción de las costumbres —de la moral— de su pueblo.

Para fundamentar su respuesta se apoya en la definición de *res publica* ciceroniana. De acuerdo con la interpretación agustiniana hay *res publica* siempre que en un pueblo existe *iustitia*, entendida ésta como ese estado de derecho fundado en el

---

<sup>1</sup> Podemos ir aun más lejos y conjeturar, sobre la base de esta última afirmación agustiniana y el supuesto del orden, que, desde el punto de vista individual, la vida llega entonces a su fin cuando un hombre ha agotado todas sus instancias de salvación.

<sup>2</sup> “*Post civitatem vel urbem sequitur orbis terrae, in quo tertium gradum ponunt societatis humanae, incipientes a domo atque inde ad urbem, deinde ad orbem progrediendo venientes; qui utique, sicut aquarum congeries, quanto maior est, tanto periculis plenior. In quo primum linguarum diversitas hominem alienat ab homine.*” (*La ciudad de Dios*, XIX, 7.)

<sup>3</sup> En efecto, es ésta la obra donde Agustín aborda por primera vez la dimensión social del problema que venimos tratando. Más específicamente aún, son los últimos cuatro libros de *La ciudad de Dios* la pieza fundamental para entender por qué “ser feliz” es lo mismo que “vivir en paz”. El propio Agustín sugiere en sus *Retrataciones* que pueden ser leídos como una unidad separada del resto, ya que allí se concentra por completo en el fin propio de la humanidad.

interés común que da a cada uno lo que le corresponde. Allí donde ese interés no existe y no hay *iustitia*, tampoco hay *res publica*. El hiponense concluye entonces que al corromperse la moral romana desaparece el suelo fértil para que germine el estado de derecho que ella exige.<sup>1</sup> Claro está que para el santo doctor hay un único objeto legítimo de interés común y por ende capaz de generar un estado de derecho tal que reine la justicia, de manera que para él sólo habrá *res publica* en clave ciceroniana cuando la sociedad tenga la mira puesta en la consecución de lo propio de la naturaleza humana.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> “*Quapropter nunc est locus, ut quam potero breviter ac dilucide expediam, quod in secundo huius operis libro me demonstraturum esse promisi, secundum definitiones, quibus apud Ciceronem utitur Scipio in libris De re publica, numquam rem publicam fuisse Romanam. Breviter enim rem publicam definit esse rem populi. Quae definitio si vera est, numquam fuit Romana res publica, quia numquam fuit res populi, quam definitionem voluit esse rei publicae. Populum enim esse definivit coetum multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatum. Quid autem dicat iuris consensum, disputando explicat, per hoc ostendens geri sine iustitia non posse rempublicam; ubi ergo iustitia vera non est, nec ius potest esse. Quod enim iure fit, profecto iuste fit; quod autem fit iniuste, nec iure fieri potest. Non enim iura dicenda sunt vel putanda iniqua hominum constituta, cum illud etiam ipsi ius esse dicant, quod de iustitiae fonte manaverit, falsumque esse, quod a quibusdam non recte sentientibus dici solet, id esse ius, quod ei, qui plus potest, utile est, Quocirca ubi non est vera iustitia, iuris consensu sociatus coetus hominum non potest esse et ideo nec populus iuxta illam Scipionis vel Ciceronis definitionem; et si non populus, nec res populi, sed qualiscumque multitudinis, quae populi nomine digna non est. Ac per hoc, si respública res est populi et populus non est, qui consensu non sociatus est iuris, non est autem ius, ubi nulla iustitia est: procul dubio colligitur, ubi iustitia non est, non esse rempublicam. Iustitia porro ea virtus est, quae sua cuique distribuit. Quae igitur iustitia est hominis, quae ipsum hominem Deo vero tollit et immundis daemonibus subdit? Hoccine est sua cuique distribuere? An qui fundum aufert eius, a quo emptus est, et tradit ei, qui nihil habet in eo iuris, iniustus est; et qui se ipsum aufert dominantem Deo, a quo factus est, et malignis servit spiritibus, iustus est?” (La ciudad de Dios, XIX, 21.)*

<sup>2</sup> Sólo podemos hablar de *res publica* romana, si la definimos como unidad armónica de sus miembros en virtud de la comunidad sustentada en un mismo interés, lo que no necesariamente conlleva justicia, porque ella depende de la legitimidad del objeto amado.

“*Si autem populus non isto, sed alio definiatur modo, velut si dicatur: "Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordia communione sociatus", profecto, ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda, quae diligit. Quaecumque tamen diligit, si coetus est multitudinis non pecorum, sed rationalium creaturarum et eorum quae diligit concordia communione sociatus est, non absurde populus nuncupatur; tanto utique melior, quanto in melioribus, tantoque deterior, quanto est in deterioribus concors. Secundum istam definitionem nostram Romanus populus populus est et res eius sine dubitatione respública. Quid autem primis temporibus suis quidve sequentibus populus ille dilexerit et quibus moribus ad cruentissimas seditiones atque inde ad socialia atque civilia bella perveniens ipsam concordiam, quae salus est quodam modo populi, ruperit atque corruperit, testatur historia; de qua in praecedentibus libris multa posuimus. Nec ideo tamen vel ipsum non esse populum vel eius rem dixerim non esse rempublicam, quamdiu manet qualiscumque rationalis multitudinis coetus, rerum quas diligit concordia communione sociatus. Quod autem de isto populo et de ista respública dixi, hoc de Atheniensium vel quorumcumque Graecorum, hoc de Aegyptiorum, hoc de illa priore Babylone Assyriorum, quando in rebus publicis suis imperia vel parva vel magna tenuerunt, et de alia quacumque aliarum gentium intellegar dixisse atque sensisse. Generaliter quippe civitas impiorum, cui non imperat Deus oboedienti sibi, ut sacrificium non offerat nisi*

La originalidad de la respuesta agustiniana está en el hecho de que el hiponense convierte a la historia en la clave de bóveda para respaldar su punto de vista. Por una parte, ella le brinda un cúmulo de hechos que utiliza como evidencia empírica de que siempre estuvo ausente un interés común legítimo. Por otra, ella contiene la razón de ser de esto último; dada una visión teleológica de la realidad, la historia cobra sentido y a partir de él los hechos se vuelven razonables.

En virtud de lo dicho, queda claro por qué en su hermenéutica de la historia<sup>1</sup> Agustín concluye que la caída del Imperio Romano de Occidente tiene que ver con un conflicto que no es privativo del pueblo romano, sino lisa y llanamente intrínseco a la sociedad de seres racionales. En la misma medida en que todos los hombres desean ser felices —o lo que es lo mismo: todos desean vivir en paz—, pero no todos coinciden con respecto a lo que ello significa, esto suscita una diversidad de intereses necesariamente antagonicos entre sí.

La historia, que para Agustín como heredero de la tradición judeocristiana comienza con Adán,<sup>2</sup> se convierte así en la historia de dos amores: uno que es legítimo y otro que no lo es. De un lado, pues, estarán aquellos que aspiran a ser felices poseyendo lo que es auténticamente propio, y de otro estarán aquellos que estiman propio cuanto puede serles quitado contra su voluntad. Quedan así conformadas dos

---

*tantummodo sibi, et per hoc in illa et animus corpori ratioque vitiis recte ac fideliter imperet, caret iustitiae veritate.*” (*La ciudad de Dios* XIX, 24.)

<sup>1</sup> No entraremos aquí en la polémica que discute si la lectura que Agustín hace del pasado es *filosofía de la historia* o *teología de la historia*, porque esta discusión nos pone fuera del sistema y nosotros estamos tratando de comprenderlo desde dentro. No obstante lo dicho, no nos referiremos a ella como teología de la historia, ya que esto significaría no haber comprendido que en el capítulo primero del diálogo *De la vida Feliz*, entre otras cosas, nuestro autor sienta el punto de partida metodológico que guiará toda su obra, desde el momento en que redefine a la filosofía como *filosofía cristiana*. Obviamente, ello no aclara el panorama, sino que lo complejiza aun más, pues abre así otros dos interrogantes. Primero: ¿es posible hablar de *filosofía cristiana*? Segundo: si así lo fuera, entonces ¿qué debe entenderse por “filosofía”? De todas formas, una y otra pregunta sólo se pueden hacer desde fuera del sistema del hiponense, y nosotros estamos rastreando aquí la solución de un problema en particular en su interior.

<sup>2</sup> Mientras el tiempo comienza con la creación, la historia lo hace con el hombre, porque ella sólo es posible siempre que haya un sujeto capaz de advertir el devenir y su sentido inmanente. Podemos, por lo tanto, afirmar con Sciacca que la historia es el tiempo de la conciencia y agregar que en este caso se trata de la conciencia colectiva. Cf.: SIACCA FEDERICO, “Il concetto di storia in S. Agostino”, primera comunicación de este ilustre agustinólogo al *Coloquio Agustiniano* tenido en Zaragoza durante los días 3-6 de Octubre de 1954. Pág. 192.

sociedades que coexisten a lo largo de la historia: la ciudad de los justos y la de los impíos respectivamente.<sup>1</sup>

Una y otra ciudad no sólo no coinciden en relación con el *finis bonorum*, sino que tampoco llegan a un acuerdo con respecto al uso de los bienes inferiores. Mientras los justos usan de los bienes que constituyen la creación como medios para la consecución del *summum bonum*, los impíos los tienen como fines en sí mismos.<sup>2</sup> Es por lo tanto en el usufructo de los bienes inferiores donde hecha sus raíces la miseria de los pueblos: primero, porque es propio de la naturaleza humana un cierto instinto de autoconservación que obliga a todos los hombres a valerse de dichos bienes con el objetivo único de conservar la vida,<sup>3</sup> segundo, porque —según hemos explicado ya— los bienes inferiores son limitados temporal y materialmente, de manera que no habiendo acuerdo con respecto a su mejor aprovechamiento, no serán suficientes para que todos los hombres puedan acceder a ellos al mismo tiempo y en igual medida.

---

<sup>1</sup> Los hombres ciudadanos de una y otra ciudad serán separadas una vez acontecido el juicio final. Hasta entonces convivirán entremezclados, escapando a ellos la posibilidad de saber a ciencia cierta que ciudadanía corresponde a cada uno. Es preciso no perder de vista que tanto la ciudad de los impíos, como la de los justos están constituidas por seres racionales, y que para Agustín los hombres no son el único tipo de criatura dotado de racionalidad. Ambas ciudades, pues, están compuestas por hombres y ángeles: la de los impíos incluye a los ángeles caídos y tiene como soberano al ángel príncipe de las tinieblas; la de los justos, a los ángeles que se mantuvieron fieles a su legítimo Señor que no es otro más que el Creador. (Cf.: *La ciudad de Dios* XIV, 28.)

<sup>2</sup> “*Sed domus hominum, qui non vivunt ex fide, pacem terrenam ex huius temporalis vitae rebus commodisque sectatur; domus autem hominum ex fide viventium exspectat ea, quae in futurum aeterna promissa sunt, terrenisque rebus ac temporalibus tamquam peregrina utitur, non quibus capiatur et avertatur quo tendit in Deum, sed quibus sustentetur ad facilius toleranda minimeque augenda onera corporis corruptibilis, quod aggravat animam. Idcirco rerum vitae huic mortali necessariorum utrisque hominibus et utrique domui communis est usus; sed finis utendi cuique suus proprius multumque diversus. Ita etiam terrena civitas, quae non vivit ex fide, terrenam pacem appetit in eoque defigit imperandi oboediendique concordiam civium, ut sit eis de rebus ad mortalem vitam pertinentibus humanarum quaedam compositio voluntatum. Civitas autem caelestis vel potius pars eius, quae in hac mortalitate peregrinatur et vivit ex fide, etiam ista pace necesse est utatur, donec ipsa, cui talis pax necessaria est, mortalitas transeat...*” (*La ciudad de Dios* XIX, 17.)

<sup>3</sup> Agustín reconoce en la naturaleza humana algo así como un cierto instinto de autoconservación, por el cuál no fue preciso que se le diera al hombre un mandamiento para que se amara a sí mismo o a lo inferior con respecto de sí. En virtud de ese instinto, pues, todos los hombres harán uso de la creación para la vida en este mundo.

“*Ergo quoniam praecepto non opus est ut se quisque et corpus suum diligat, id est, quoniam id quod sumus et id quod infra nos est, ad nos tamen pertinet, inconcussa naturae lege diligimus, quae in bestias etiam promulgata est (nam et bestiae se atque corpora sua diligunt) restabat ut et de illo quod supra nos est et de illo quod iuxta nos est, praecepta sumeremus.*” (*De la doctrina cristiana* I, 24, 27.)

Ahora bien, dado este panorama, ¿qué significa para Agustín “vivir en paz” — como contrapartida social de “ser feliz”— y en qué medida es posible?<sup>1</sup>

Por empezar, nuestro filósofo distingue un sentido amplio y uno estricto del término “*pax*”. En sentido amplio, “*pax*” remite a un cierto estado de ordenamiento armónico, acorde —obviamente— con la voluntad divina, donde, desde el punto de vista del orden del ser, lo inferior se mantiene dócilmente subordinado a lo superior. Esta acepción nos permite así distinguir distintos tipos de paz según cuales sean las partes que se pongan en relación.<sup>2</sup> En sentido estricto, el hiponense define a la *pax* como aquella armonía que corresponde disfrutar exclusivamente a la ciudad de los justos y que consiste en la unión ordenada de sus ciudadanos para gozar de Dios. Con el fin de distinguirla de los otros tipos de paz acuña la expresión “*pax in vita aeterna*”.<sup>3</sup>

Solamente la *pax* en sentido estricto es sinónimo de *beata vita* colectiva y por los mismos motivos que ésta —porque el ordenamiento que ella denota se consigue una vez que el conjunto de los miembros de la *civitas Dei* posee lo propio— exige también *aeterna vita* y con ella *immutatio angelica*. Dados estos requerimientos, recién habrá paz verdadera sólo para los justos tras del fin de los tiempos.

Comparada con la paz en sentido estricto, la vida de ambas ciudades en este mundo es miseria; y para la miseria de los pueblos de este mundo Agustín no encuentra

---

<sup>1</sup> Es interesante destacar que al cambiar de perspectiva Agustín no sólo hablará de *pax* para hacer alusión a la felicidad de la que es capaz la sociedad de los seres racionales, sino que reemplazará la expresión “*beata vita*” por el término “*felicitas*”.

<sup>2</sup> “*Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium, pax animae irrationalis ordinata requies appetitionum, pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensio, pax corporis et animae ordinata vita et salus animantis, pax hominis mortalis et Dei ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia, pax hominum ordinata concordia, pax domus ordinata imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium, pax civitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium, pax caelestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo, pax omnium rerum tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio.*” (La ciudad de Dios XIX, 13, 1)

<sup>3</sup> “*Quapropter possemus dicere fines bonorum nostrorum esse pacem, sicut aeternam diximus vital. [...] Sed quoniam pacis nomen etiam in his rebus mortalibus frequentatur, ubi utique non est vita aeterna, propterea finem civitatis huius, ubi erit summum bonum eius, aeternam vitam maluimus commemorare quam pacem. [...] Sed rursus quia vita aeterna ab eis, qui familiaritatem non habent cum Scripturis sanctis, potest accipi etiam malorum vita, vel secundum quosdam etiam philosophos propter animae immortalitatem vel secundum etiam fidem nostram propter poenas interminabiles impiorum, qui utique in aeternum cruciari non poterunt, nisi etiam vixerint in aeternum: profecto finis civitatis huius, in quo summum habebit bonum, vel pax in vita aeterna vel vita aeterna in pace decendus est, ut facilius ab omnibus possit intellegi. Tantum est enim pacis bonum, ut etiam in rebus terrenis atque mortalibus nihil gratius soleat audiri, nihil desiderabilius concupisci, nihil postremo possit melius inveniri.*” (La ciudad de Dios XIX, 11.)

mejor nombre que el de *bellum*. Ahora bien, la guerra no es simplemente la ausencia de la paz entendida como *pax in vita aeterna*. Positivamente definida significa el conflicto intrínseco a la sociedad de seres racionales para quienes, en tanto no consiguen ponerse de acuerdo con respecto al *finis bonorum* —y que en consecuencia tampoco lo identifican con Dios—, la temporalidad representa un obstáculo imposible de ser salvado. Por lo tanto, habrá guerra antes y después del fin de los tiempos. En esta vida ese conflicto se refleja en la pelea de una ciudad con la otra y de los injustos entre sí por la consecución de los bienes inferiores. Tras el juicio final será la vida misma de los condenados.<sup>1</sup>

Si bien es cierto que, a pesar de todo, para este mundo nos queda el consuelo de la paz en sentido amplio, los distintos tipos de armonía que con ella se identifican para el hombre postadánico son necesariamente intermitentes, desde el momento en que esta vida es, además de temporal, una instancia de prueba: admite un cierto tipo de convivencia armónica que a la vez supone tensión, en tanto se trata de un ordenamiento forzado de las partes que resisten al orden del conjunto como débito de la pena impuesta al pecado original.<sup>2</sup> El ejemplo más claro de esto último lo encontramos en la naturaleza

---

<sup>1</sup> “*Nam quod ad primam originem pertinet, omnem mortalium progeniem fuisse damnatam, haec ipsa vita, si vita dicenda est, tot et tantis malis plena testatur. Quid enim aliud indicat horrenda quaedam profunditas ignorantiae, ex qua omnis error existit, qui omnes filios Adam tenebroso quodam sinu suscepit, ut homo ab illo liberari sine labore, dolore, timore non possit? Quid amor ipse tot rerum vanarum atque noxiarum et ex hoc mordaces curae, perturbationes, maerores, formidines, insana gaudia, discordiae, lites, bella, insidiae, iracundiae, inimicitiae, fallacia, adulatio, fraus, furtum, rapina, perfidia, superbia, ambitio, invidentia, homicidia, parricidia, crudelitas, saevitia, nequitia, luxuria, petulantia, impudentia, impudicitia, fornicationes, adulteria, incesta et contra naturam utriusque sexus tot stupra atque immunditiae, quas turpe est etiam dicere, sacrilegia, haereses, blasphemiae, periuria, oppressiones innocentium, calumniae, circumventiones, praevaricationes, falsa testimonia, iniqua iudicia, violentiae, latrocinia et quidquid talium malorum in mentem non venit et tamen de vita ista hominum non recedit? Verum haec hominum sunt malorum, ab illa tamen erroris et perversi amoris radice venientia, cum qua omnis filius Adam nascitur. Nam quis ignorat cum quanta ignorantia veritatis, quae iam in infantibus manifesta est, et cum quanta abundantia vanae cupiditatis, quae in pueris incipit apparere, homo veniat in hanc vitam, ita ut, si dimittatur vivere ut velit et facere quidquid velit, in haec facinora et flagitia, quae commemoravi et quae commemorare non potui, vel cuncta vel multa perveniat?*” (La ciudad de Dios XXII 22, 1.)

“*Praeter haec autem mala huius vitae bonis malisque communia habent in ea iusti etiam proprios quosdam labores suos, quibus adversus vitia militant et in talium proeliorum temptationibus periculisque versantur. Aliquando enim concitatus, aliquando remissus, non tamen desinit caro concupiscere adversus spiritum et spiritus adversus carnem ut non ea quae volumus faciamus, omnem malam concupiscentiam consumendo, sed eam nobis, quantum divinitus adiuti possumus, non ei consentiendo subdamus, vigiliis continuis excusantes...*” (La ciudad de Dios XXII, 23.)

<sup>2</sup> “*Quamobrem summum bonum civitatis Dei cum sit pax aeterna atque perfecta, non per quam mortales transeant nascendo atque moriendo, sed in qua immortales maneant nihil*

de las virtudes, ya que la armonía que las constituye, a su vez subsiste luchando contra la *improbanda cupiditas*, que no desaparece por el hecho de llegar a ser doblegada, sino que, antes bien, se logra contener.<sup>1</sup>

---

*adversi omnino patiendo; quis est qui illam vitam vel beatissimam neget vel in eius comparatione istam, quae hic agitur, quantilibet animi et corporis externarumque rerum bonis plena sit, non miserrimam iudicet? Quam tamen quicumque sic habet, ut eius usum referat ad illius finem, quam diligit ardentissime ac fidelissime sperat, non absurde dici etiam nunc beatus potest, spe illa potius quam re ista. Res ista vero sine spe illa beatitudo falsa et magna miseria est; non enim veris animi bonis utitur, quoniam non est vera sapientia, quae intentionem suam in his quae prudenter discernit, gerit fortiter, cohibet temperanter iusteque distribuit, non ad illum dirigit finem, ubi erit Deus omnia in omnibus, aeternitate certa et pace perfecta.”* (La ciudad de Dios XIX, 20). *Ib.: La ciudad de Dios XIX, 10 y 27.*

<sup>1</sup> “Porro ipsa virtus, quae non est inter prima naturae, quoniam eis postea doctrina introducente supervenit, cum sibi bonorum culmen vindicet humanorum, quid hic agit nisi perpetua bella cum vitiis, nec exterioribus, sed interioribus, nec alienis, sed plane nostris et propriis, maxime illa, quae Graece σωφροσύνη, Latine "temperantia" nominatur, qua carnales frenantur libidines, ne in quaeque flagitia mentem consentientem trahant?” (La ciudad de Dios XIX, 4, 3) *Ib.: De la contienencia III, VII-VIII, XIV.*



### 3. La *via beatitudinis* y los límites de la voluntad

Hemos respondido ya en qué consiste para Agustín la naturaleza humana y qué significa para el hombre ser feliz; resta explicar cómo lo consigue, esto es: la *via beatitudinis*. Se trata, pues, de un proceso de conversión que devuelve al hombre hasta su patria —a la tierra del Padre y al Padre mismo—. Tal como sucede con la *epistrophé* plotiniana, transforma al hombre en tres sentidos, pero a diferencia de aquella no lo hace de la misma manera: mientras para Plotino al tiempo que el hombre progresa en el orden ético, lo hace también en el gnoseológico y en el ontológico; para Agustín el progreso en el orden del ser depende de aquél que se da en el orden del conocimiento y éste, a su vez, del que se da en el orden de la virtud. En otras palabras —según hemos mencionado ya—, en el camino de la salvación la voluntad constituye la clave de bóveda.

Si bien desde el punto de vista metafísico Agustín es un platónico —más cercano al neoplatonismo de Plotino, que a la doctrina del divino Platón—, desde el punto de vista ético resuelve el problema de la *beata vita* en clave aristotélica. Ciertamente, Agustín no tiene a su alcance la obra ética del estagirita y hasta donde nos es dado saber tan sólo llegó a leer sus *Categorías*. De todas formas, la tradición platónica en la que se inscribe su sistema de ideas y de la cual —más allá de su originalidad— representa una síntesis, desde el punto de vista metafísico ha absorbido el binomio aristotélico potencia y acto, así como también su teoría de las cuatro causas: y —consecuente con esta teoría— desde el punto de vista ético, la respuesta del estagirita al problema de la responsabilidad moral. Claro está que hay aun muchas incógnitas con respecto a cuál haya sido la fuente en la que abreva el platonismo agustiniano —si la lectura directa de Plotino, la enseñanza de Ambrosio, o ambas—. Pero más son las incógnitas que subsisten con respecto al modo como pudo haber heredado el criterio aristotélico para convertir a la voluntad en una facultad capaz en algún sentido de autodeterminación —si el helenismo que trasunta la obra de Cicerón, si la misma enseñanza de Ambrosio, o ambas a la vez—. <sup>1</sup> Para comprender el alcance de esta herencia en relación con la *beata vita* es preciso: primero, reparar en el libro tercero de la *Ética nicomaquea*; y segundo, en el modo como a través de Filón de Alejandría la

---

<sup>1</sup> Dada la erudición de Agustín, nos parece bastante poco probable que simplemente se trate de una coincidencia entre su pensamiento y el de Aristóteles.

vertiente platónica que con él se inicia —y que luego desemboca en el pensamiento agustiniano— reinterpreta el criterio allí sentado.

Recordemos primero que la ética socrático-platónica ponía la causa del mal moral en la ignorancia con respecto al Bien y de esta forma volvía involuntarias las acciones incorrectas. Ahora bien, frente a esta solución Aristóteles objeta que la ignorancia del bien no es causa de acciones involuntarias, sino lisa y llanamente de maldad. De acuerdo con el estagirita el criterio para juzgar el grado de voluntariedad de una acción y por ende de responsabilidad respecto de la misma depende de dos variables: del conocimiento relativo a las circunstancias particulares en las cuales a cada individuo le toca obrar, y de la presencia o ausencia de una fuerza que lo coaccione —ya sea interna, ya sea externamente— sin que le sea posible oponer resistencia alguna.

Tomando estas variables como criterio, Aristóteles distingue cuatro tipos de acciones: involuntarias (*akoúision*), no voluntarias (*oúk hekoúision*), mixtas (*mixtaí*) y voluntarias (*hekoúision*). Involuntarias son las acciones donde se combinan la ignorancia de las circunstancias particulares, con la presencia de una fuerza superior a la del agente. No voluntarias son aquellas donde se combinan la ignorancia de las circunstancias particulares, con la ausencia de una fuerza superior al agente. Acciones mixtas son las acciones donde, no ignorando las circunstancias particulares, el agente actúa coaccionado por una fuerza superior.<sup>1</sup> Finalmente, voluntarias son aquellas donde el agente actúa conociendo las circunstancias particulares en las que se enmarca su accionar sin sufrir coacción de ningún tipo.<sup>2</sup>

De esta clasificación de las acciones, se desprende: primero, que la responsabilidad radica en quien puede ser identificado como principio del movimiento que da lugar a la acción o causa eficiente; segundo, que la responsabilidad no es exclusiva del agente; y tercero, que siempre hay un responsable. Ahora bien, desde el momento en que en el libro quinto de la *Ética nicomaquea* Aristóteles sugiere que más vale morir antes que vivir sin dignidad, resulta que las acciones completamente involuntarias son una mera hipótesis explicativa, puesto que —si bien es posible la completa ignorancia con respecto a las circunstancias particulares— no existe fuerza alguna que no ofrezca alternativa más que ceder a su influjo, en la misma medida en que siempre existe la opción del suicidio. Por consiguiente, el agente es siempre en algún

---

<sup>1</sup> Si al cometer una acción de este tipo el agente es sujeto de arrepentimiento una vez que alcanza el conocimiento de las circunstancias particulares, dicha acción deja de ser mixta para convertirse en no voluntaria.

<sup>2</sup> Cf.: ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* III, 1110a, 1- 1110b, 5.

sentido responsable por sus acciones. De esta suerte, mientras la virtud por definición sólo puede ser voluntaria, el vicio puede ser más o menos voluntario de acuerdo con las circunstancias, pero nunca involuntario.<sup>1</sup>

Filón de Alejandría, por su parte, retoma en una versión simplificada la clasificación aristotélica de las acciones. Concretamente, distingue entre acciones involuntarias y acciones voluntarias. Involuntarias son para él las acciones donde el agente actúa bajo la coacción de una fuerza superior —ya sea externa, ya sea interna— ignorando además las circunstancias particulares en que se inscribe su acción. Voluntarias son aquellas acciones en las que el agente conoce las circunstancias particulares o no sufre coacción de ningún tipo. Aquí también la responsabilidad recae en quien pueda ser tenido como principio del movimiento que da lugar a la acción.

¿Cuál es la novedad que introduce Filón? De la mano de la exégesis bíblica llega a la conclusión de que mientras el vicio puede ser involuntario o voluntario, la virtud, que por definición no puede ser involuntaria, tampoco puede ser voluntaria completamente, ya que encuentra su principio en la providencia divina. Obviamente, la razón de ser de esto último radica en la metafísica filoniana, desde el momento en que identifica a la causa última de la totalidad con el Dios del Antiguo Testamento y hace comenzar la historia con Adán y Eva. Así pues, el vicio será involuntario en aquellas ocasiones donde Dios se sirva de los hombres como instrumentos para impartir justicia, y voluntario cuando el principio del movimiento que da lugar a la acción sea únicamente el hombre. Todavía más, a partir de su lectura alegórica del pecado original, llega a la conclusión de que Dios castiga al hombre con la incapacidad de obrar bien por sí mismo. Por lo tanto, el hombre postadánico es solamente capaz de obrar el mal o evitarlo, y es Dios quien, restituyendo paulatinamente su naturaleza —a la par que el hombre va reuniendo los méritos suficientes—, le concede: primero el recto obrar, luego la virtud y por fin la felicidad.<sup>2</sup>

### 3.1. La *via beatitudinis* y los límites de la voluntad hasta el año 396.

En la ética agustiniana confluyen la respuesta aristotélica al problema de la responsabilidad moral y la exégesis filoniana del pecado original: Agustín utiliza las

---

<sup>1</sup> Cf.: ARITÓTELES, *Ética Nicomaquea* V, 1138<sup>a</sup>, 5-1138<sup>b</sup>, 15.

<sup>2</sup> Cf.: FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De la vida de Moisés* I, §171-§175 y 212; *De la creación del mundo* §46.

mismas variables que el estagirita como criterio para responder quién es el responsable por el mal en el mundo e igual que Filón entiende la expulsión del paraíso como un descenso cuantitativo en el orden del ser.<sup>1</sup> Asimismo, nuestro filósofo introduce una novedad que combina con estos dos elementos y hace a la originalidad de su planteo: define a la voluntad como un movimiento del *animus* tendiente a conseguir o conservar alguna cosa, desplazando de esta suerte el eje de la discusión al plano de la intencionalidad.<sup>2</sup> Más claramente aun, toda acción es el resultado de un deseo: una acción recta, de un querer ordenado (*cupiditas*); y una incorrecta, de un querer desordenado (*improbanda cupiditas*).<sup>3</sup> Aun cuando una intención no se lleve a cabo, la voluntad en que se origina no deja por ello de ser sujeto del orden o desorden que ella implica. Por ello es que para Agustín la calidad moral del hombre se resuelve en el ámbito de la intencionalidad y es en cuanto al querer donde éste es capaz de proceder más o menos voluntariamente —esto es, de convertirse en el principio del movimiento que da lugar al deseo—, según se trate del hombre adánico o del postadánico, y de volverse digno de *beata vita*.<sup>4</sup> Así pues, el hombre tendrá una voluntad ordenada si el bien propio constituye el fin último de su querer y de su obrar; y una voluntad desordenada, si persigue como fin último cualquier otro bien que no sea el propio.<sup>5</sup>

Ahora bien, en la misma medida en que el hombre no puede conocer por sí mismo la Verdad, tampoco es capaz de alcanzar por sí la *beata vita* y la perfecta *virtus* que coinciden con la *sapientia*. Por más que ordene su voluntad, Dios es el único capaz de concederle la plenitud de la que es capaz su naturaleza incluso en el orden moral. Por sí mismo sólo puede conquistar todo bien inferior y si hay algo sobre lo que tiene entera potestad es su miseria. No obstante ello, desde el punto de vista de los medios convenientes para uno y otro fin, el hombre es por naturaleza un ser que puede lo que quiere, lo cual no es necesariamente una ventaja, ya que no siempre quiere lo que debe y el orden no hace concesiones.

---

<sup>1</sup> Una vez más: no estamos diciendo aquí que Agustín retome concientemente la ética aristotélica o la metafísica filoniana, sino simplemente que elementos de una y otra son claramente detectables en su sistema, aun cuando no sepamos a ciencia cierta cuál pudo haber sido la fuente de la que los haya recogido.

<sup>2</sup> Véase página 36, nota 3.

<sup>3</sup> Agustín utiliza también los términos "*libido*" y "*concupiscentia*" para hacer alusión al deseo desordenado. Si bien reconoce que desde el punto de vista del uso no remiten a lo mismo, porque el primero es mayormente utilizado para hacer referencia al desorden en cuando al deseo carnal, entiende que en tanto son formas de *improbanda cupiditas* han de ser analogados y tenidos ambos por *fornicatio*.

<sup>4</sup> Cf.: *Del libre albedrío* I, 3, §6-§8.

<sup>5</sup> Cf.: *Del libre albedrío* I, 8, §18; III, 25.

Más específicamente aun, en su versión adánica el hombre es capaz de orientar su voluntad en dirección al *Summum Bonum* como fin último; o de dirigirla en dirección contraria a lo propio teniendo un bien inferior como fin último. Si lo primero, se vuelve también capaz de querer los medios convenientes al bien propio y de obrar rectamente; si lo segundo, de querer los medios convenientes al mal<sup>1</sup> y de obrar incorrectamente. Aun así, el Creador es el único capaz de concederle la virtud como premio al obrar recto y —fundamentalmente— al querer ordenado que se mantienen constantes.

Cuando Adán y Eva desobedecen el mandato divino, el hombre pierde la capacidad de querer y obrar de manera ordenada en cuanto a los medios que allanan el camino hacia la Patria. El hombre postadánico, si bien conserva la capacidad de reconocer a lo eterno y perfecto como único bien propio y de tenerlo por fin último, con respecto a los medios que a él conducen es completamente incapaz de quererlos por sí mismo —y por ende de obrar en consecuencia, si las circunstancias lo permiten—. Desde el punto de vista de los medios, solamente es capaz o bien de querer o de no querer los que causan el mal —y de traducirlos en acciones de acuerdo con los límites que impone el contexto—. Únicamente si evita el desorden de la intención —y si es posible también el de la acción—, se vuelve digno de que Dios le conceda: primero, el querer ordenado; y segundo, la acción ordenada con respecto a los medios que lo devuelven a la tierra del Padre. Recién una vez que ha ganado ambas prerrogativas y se mantiene constante en su recto ejercicio se vuelve digno de virtud. De más está decir que también para el hombre *natura lapsa* la *virtus* —y con ella la *beata vita* y la *sapientia*— es un *donum Dei*.<sup>2</sup>

Ahora bien, ya sea que se trate del hombre adánico, ya sea que se trate del postadánico, no existe circunstancia que pueda obligar a la voluntad humana a orientarse en dirección contraria a lo propio como fin último: siempre está a su alcance evitar por sí el mal en el orden del obrar y fundamentalmente en el del querer.<sup>3</sup> Si lo

---

<sup>1</sup> Entiéndase por mal —en este capítulo— aquél que resulta del querer desordenado y la acción que lo refleja —si se diera el caso de que tuviera la posibilidad de llevarse a la práctica—, esto es, mal moral, pues ontológicamente —según explicamos en la introducción— el mal no es.

<sup>2</sup> Cf.: *Del libre albedrío* III, 24, §71-§73 y 25, §74-§76.

<sup>3</sup> “*Defectus autem iste quod peccatum vocatur, si tamquam febris invitum occuparet, recte iniusta poena videretur, quae peccantem consequitur, et quae damnatio nuncupatur. Nunc vero usque adeo peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium; et hoc quidem ita manifestum est, ut nulla hinc doctorum paucitas, nulla indoctorum turba dissentiat. Quare aut negandum est peccatum committi, aut fatendum voluntate committi. Non autem recte negat peccasse animam, qui et poenitendo eam corrigi*

superior sólo puede ser doblegado por lo inferior cuando cede a su influjo, el hombre que resulta sujeto de un querer desordenado yerra voluntariamente —obre o no en consecuencia—, en la misma medida en que no existe naturaleza capaz de torcer sus intensiones sin contar con su consentimiento, puesto que todo lo que va en contra del *ordo universalis* resulta inferior a todo lo que lo respeta.<sup>1</sup>

De lo dicho se desprende que el hombre es dueño de su destino, en la misma medida en que es capaz de autodeterminación en cuanto al orden de su voluntad, lo que implica que a su alcance sólo está ser más o menos desdichado. Cabe preguntarse a esta altura hasta qué punto es justo que el hombre sea castigado con la infelicidad por causa de sus desaciertos, toda vez que el desorden que justifica la pena es producto de los límites impuestos a su voluntad por el mismo Dios que juzga sus consecuencias.

En el caso de los límites de la voluntad de Adán, Agustín nos aclara que Dios no le concede al hombre una facultad que en sí misma constituye un mal —lo que sería metafísicamente imposible— y que lo vuelve pecador, sino que por el contrario le concede una facultad que es un bien y cuya finalidad es la de orientarse hacia el Bien Supremo, esto es, una facultad sin la cual no podría querer de manera ordenada y obrar rectamente, y por consiguiente tampoco volverse digno de *virtus* —ni de *beata vita*, ni de *sapientia*—. <sup>2</sup> En todo caso es el primer hombre el que hace mal uso de la misma y por esa razón es enteramente responsable del pecado que comete y merecedor de la deficiencia que le es impuesta como castigo.<sup>3</sup>

En el caso del hombre postadánico, a los límites propios de la voluntad por naturaleza, se suman aquellos que son débito del pecado original: ignorancia con

---

*fatur, et veniam poenitenti dari, et perseverantem in peccatis iusta lege Dei damnari. Postremo, si non voluntate male facimus, nemo obiurgandus est omnino, aut monendus: quibus sublatis Christiana lex et disciplina omnis religionis auferatur necesse est. Voluntate ergo peccatur. Et quoniam peccari non dubium est, ne hoc quidem dubitandum video, habere animas liberum voluntatis arbitrium. Tales enim servos suos meliores esse Deus iudicavit, si ei servirent liberaliter: quod nullo modo fieri posset, si non voluntate, sed necessitate servirent.”* (De la verdadera religión XIV, §27.)

<sup>1</sup> Cf.: *Del libre albedrío* I, 10, §20-11, §23.

<sup>2</sup> Agustín distingue tres tipos de bienes cuando se trata de los que son utilizados como medios para llegar a ser feliz: inferiores, intermedios y superiores. Inferiores son aquellos bienes que no son necesarios para hacer del hombre un ser ordenado. Intermedios son aquellos sin los cuales no podría alcanzar el orden en cuanto al querer y al obrar —son condición necesaria, aunque no suficiente—. Superiores son aquellos con los cuales sólo es posible el orden en cuestión. Toda criatura constituye un bien inferior, la voluntad es pues el único bien intermedio y sólo las virtudes han de ser tenidas por superiores. Cf.: *Del libre albedrío* II, 19.

<sup>3</sup> *Del libre albedrío* II, 17, §45- 18, §50.

respecto al Bien<sup>1</sup> e incapacidad para querer los medios propicios con vistas a lo propio sin la asistencia divina. Agustín sostiene que Dios castiga justamente las faltas de la *natura lapsa*, porque, a pesar de la debilidad heredada, el hombre sigue siendo capaz de evitar constituirse en el principio del movimiento que da lugar al querer desordenado — y a las acciones que pudieran resultar a partir de él—, desde el momento en que la ignorancia del Bien no es causa de involuntariedad, sino de maldad. Y aclara además que lo que el Creador castiga no es la incapacidad que arrastra, sino la negligencia en el ejercicio de la capacidad que conserva.<sup>2</sup>

En pocas palabras, aunque Dios es la causa última del hombre y sus facultades, dado que le concede una voluntad que nunca pierde la posibilidad de autodeterminación desde el punto de vista de la intensión en cuanto al mal —ya sea en su versión adánica, ya sea en su versión postadánica—, no es legítimo considerarlo como el principio del movimiento que da lugar al mal en el mundo. Nadie más que el hombre es responsable por la infelicidad que él mismo padece.

A esta altura podríamos preguntarnos con Evodio si la *prescientia* divina deba ser tenida en cuenta como otro de los límites que condiciona el alcance de la voluntad: si Dios todo lo conoce, ¿acaso esto no significa que está todo decidido de antemano? Agustín responde negativamente, porque sólo un conocimiento previo— cronológicamente— al suceder —incluso en cuanto a la voluntad del hombre— supone predeterminación; mientras que el conocimiento divino, en tanto eterno, no es anterior —cronológicamente— a ninguna cosa.<sup>3</sup> En todo caso, el conocimiento divino es anterior lógicamente al suceder, y si Dios “prevé” alguna cosa, “prevé” que los hombres han de obrar “libremente”.<sup>4</sup>

El primer paso, pues, en el camino de la conversión lo da la voluntad. Desde el punto de vista ético la *via beatitudinis* supone dos estadios en el orden de la virtud. Por *virtus*, a su vez, debemos entender la recta mirada del *animus*, esto es, la condición

---

<sup>1</sup> El hombre postadánico no ignora que su fin propio es un bien tal que no puede serle quitado contra su voluntad, sino que “Dios” es el nombre de ese bien perfecto y eterno.

<sup>2</sup> *Del libre albedrío* I, 12 y 16; III, 19.

<sup>3</sup> Cf.: *Del libre albedrío* III, 3, §7-§8.

<sup>4</sup> Las comillas tienen que ver con el hecho de que se trata de una libertad relativa a la capacidad de autodeterminación de la que es sujeto el hombre —según se trate del adánico o el postadánico—. Ahora bien, en sentido estricto el término “*libertas*” denota la voluntad del hombre *beatus* y significa esa condición de plenitud de dicha facultad en la que no puede querer otra cosa más que el bien propio, porque a él se encuentra adherida. Agustín reserva el término “*voluntas*” para la voluntad adánica y acuña la expresión “*liberum arbitrium*” para hacer alusión a la voluntad del hombre *natura lapsa*.

moral que alcanza la parte superior del alma racional toda vez que fija sus ojos en el *summum bonum* como en su horizonte. Tres son las virtudes del primer estadio: *fides*, *spes* y *caritas*. La *fides* es la virtud por medio de la cuál el hombre cree que en el bien perfecto y eterno está la *beata vita*. Se trata de un acto de la voluntad apoyado en la razón, por medio del cual el hombre reconoce la necesidad de un Creador perfecto y eterno, y asume su condición de criatura.<sup>1</sup> La *spes* es la confianza en el hecho de que será feliz una vez que alcance dicho bien. La *caritas* es el amor que sólo quiere a lo propio por sí y a todo lo demás como un medio.<sup>2</sup> A su vez esta virtud tiene distintas maneras de manifestarse: *temperantia*, *fortitudo*, *iustitia* y *prudentia* son, pues, cuatro funciones de la *caritas* y constituyen el segundo estadio en el orden de la virtud. *Temperantia* es el amor que se entrega íntegro al *Summum Bonum* y reprime el deseo de lo inferior por sí. *Fortitudo* es el amor que resiste a la presión de lo inferior y no se lamenta por la pérdida de lo que no es propio. *Iustitia* es el amor que reconoce al Creador como único Señor y da a cada uno lo que le corresponde en acuerdo con la justicia divina. *Prudentia* es el amor que sabe distinguir y escoger lo útil con vistas a la consecución del *Summum Bonum*.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> En primer lugar: si todo lo cambiante es imperfecto y todo cuanto ha llegado a ser es cambiante, la totalidad de las cosas que son es imperfecta. En segundo lugar: si todo lo imperfecto reclama una causa distinta de sí que a su vez sea incausada para llegar a ser, la totalidad reclama una causa inmutable y perfecta como causa última, pues de lo contrario caeríamos en una regresión al infinito lo cual atenta contra el principio del *ordo universalis*. En tercer y último lugar: si el orden exige que lo superior rija sobre lo inferior, el hombre por ser imperfecto, pero capaz de reconocer la necesidad de un principio perfecto y eterno, tiene la obligación de subordinar su voluntad a la del Creador. Para Agustín cualquier hombre puede darse cuenta de estas tres verdades, porque todos han sido dotados con la misma luz de la razón.

<sup>2</sup> “*Aspectus animae, ratio est: sed quia non sequitur ut omnis qui aspicit videat, aspectus rectus atque perfectus, id est quem visio sequitur, virtus vocatur; est enim virtus vel recta vel perfecta ratio. Sed et ipse aspectus quamvis iam sanos oculos convertere in lucem non potest, nisi tria illa permaneant: fides, qua credat ita se rem habere, ad quam convertendus aspectus est, ut visa faciat beatum; spes, qua cum bene aspexerit, se visurum esse praesumat; caritas, qua videre perfruique desideret. Iam aspectum sequitur ipsa visio Dei, qui est finis aspectus; non quod iam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se intendat: et haec est vere perfecta virtus, ratio perveniens ad finem suum, quam beata vita consequitur.*” (Soliloquios I, 6, §13.)

<sup>3</sup> “*Quod si virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim nisi summum amorem Dei. Namque illud quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario quodam affectu, quantum intelligo, dicitur. Itaque illas quattuor virtutes, quarum utinam ita in mentibus vis ut nomina in ore sunt omnium, sic etiam definire non dubitem, 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. Quare definire etiam sic licet, ut temperantiam dicamus esse amorem Deo sese integrum incorruptumque servantem, fortitudinem amorem omnia propter Deum facile perferentem,*



Tras la muerte, el *beatus* seguirá siendo virtuoso, pero no según todas y cada una de las virtudes mencionadas: sólo conservará la *caritas* transformada en puro amor del *Summum Bonum* fortalecido por participación directa. La fe y la esperanza ya no le serán necesarias, porque habrá alcanzado el fin en el que creía y que esperaba mientras era sujeto de la vida terrena. Las funciones de la caridad tampoco le serán necesarias, porque ya no habrá frente a qué oponer resistencia.<sup>1</sup>

Desde el punto de vista gnoseológico los estadios fundamentales son: *scientia* y *sapientia*. *Scientia* denota el conocimiento cierto e indubitable, ya sea relativo a la creación, ya sea relativo a la voluntad del Creador: de un lado, el conocimiento de la esencia de las cosas que han sido creadas, de las leyes naturales y de los *primeros principios*; y de otro lado, el conocimiento de la ley divina. *Sapientia* es el conocimiento eterno que se obtiene por contemplación directa de la Verdad.

Desde el punto de vista ontológico el camino de la salvación significa un progresivo perfeccionamiento de las facultades que hacen a su especificidad como hombre: *voluntas*, *memoria* y *ratio*. En ese sentido, cuanto más avanza en el camino de la *via beatitudinis*, tanto más se perfecciona en cuanto al *animus* volviéndose cada vez más digno de *virtus*, de *beata vita* y de *sapientia*, hasta el punto en que estas tres perfecciones le son concedidas por Dios.

El progreso en el orden del ser depende de aquel que se da en el del conocimiento y éste del que se da en el orden de la virtud. Agustín esquematiza este camino en siete pasos, a través de los cuáles ilustra el modo cómo sus tres dimensiones interactúan, se implican mutuamente y en última instancia necesitan del punta pie inicial de la voluntad para emprender la marcha: *humilitas* o *timor Dei*, (momento de la fe); *pietas* (momento de la *scientia* de la verdad revelada); *scientia* (momento del conocimiento cierto relativo a la creación y el orden); *labor* (momento del esfuerzo que resiste a la coacción de lo inferior); *consilium Dei* (momento de la *fortitudo*, la *temperancia*, la *iustitia* y la *prudentia*); *munditia cordis* (momento en que se alcanza la plenitud en cuanto a la facultad capaz de contemplar directamente la Verdad); *sapientia* (momento de la contemplación directa de la Verdad). Resulta, pues, que el *Regnum Caelorum* o *beata vita* es el don divino que corona el proceso de conversión y coincide

---

*iustitiam amorem Deo tantum servientem et ob hoc bene imperantem ceteris quae homini subiecta sunt, prudentiam amorem bene discernentem ea quibus adiuvetur in Deum ab his quibus impedi potest.*" (De las costumbres... I, 15, §25.) Ib.: Del libre albedrío I, 13; De las diversas cuestiones LXXXIII, 31.

<sup>1</sup> Cf.: *Soliloquios* I, 7, §14.

con el séptimo momento: estrictamente hablando denota la plenitud ontológica que consigue la criatura racional gracias a la visión inmediata del sumo bien, que para el Agustín de esta etapa —por las razones que explicamos en el capítulo anterior— es todavía posible en la vida terrena.<sup>1</sup>

Cabe aclarar que si bien Agustín construye un esquema preciso para la *via beatitudinis*, no es más que un mapa de ruta. En tanto y en cuanto las posibilidades de progreso en esta senda dependen en última instancia de la voluntariedad de las intenciones y de las acciones, y ellas a su vez de las circunstancias particulares en las que se inscriben, llegar a la meta también se encuentra condicionado por lo mismo. Sin ir más lejos, la calidad de creyente cristiano no es condición necesaria, ni suficiente cuando se persigue la calidad de *beatus*. El Creador premia o castiga el mérito o el demérito respectivamente, sopesando el esfuerzo de cada criatura racional a la luz del escenario en que se monta su existencia. Así pues, en el camino de la salvación cada quien carga con su cruz y marcha al ritmo que le impone su peso.<sup>2</sup>

### 3.2. La *via beatitudinis* y los límites de la voluntad a partir del año 396.

Nada cambia con respecto a los límites de la voluntad<sup>3</sup> en la etapa que inaugura el *De la doctrina cristiana*, muy a pesar de los pelagianos.<sup>4</sup> Es sabido que ellos leen el *Del libre albedrío* de manera tal que entienden la capacidad de autodeterminación de la voluntad en términos absolutos: de un lado, no admiten la necesidad de la asistencia divina como elemento indispensable en la rectificación de dicha facultad para el caso

---

<sup>1</sup> Cf.: *Sermón de la montaña* III y IV. Ib.: *De la verdadera religión* XXVI.

<sup>2</sup> Cf.: *Del libre albedrío* III, 15.

<sup>3</sup> Para la voluntad como un bien concedido por Dios cf. por ejemplo: *Dos libros sobre diversas cuestiones a Simpliciano*, II, 1, §4; *De la naturaleza del bien contra los maniqueos* XXXVI; *La ciudad de Dios* XIV, 4 y 5. Para el mal moral como resultado de un deseo desordenado cf. por ejemplo: *Contra Secundino* XI; *Del combate cristiano* XIII, §14; *La ciudad de Dios* XIX, 15; *De la naturaleza del bien contra los maniqueos* XXXIV. Para la voluntad como una facultad capaz de autodeterminación en cuanto al mal moral cf. por ejemplo: *Confesiones* VII, 16, §22 y VIII, 8-10; *De la naturaleza y la gracia* XVII, §19; *La ciudad de Dios* V, 9-10 y XIV, 11. Para la fe —en tanto *humilitas*— como punta pie inicial en el camino de la salvación cf. por ejemplo: *Sermón* 43. Para la virtud como don divino cf. por ejemplo: *De la gracia de Cristo y del pecado original* I, 26, §27; *De la gracia y el libre albedrío* XIX, §40; *Del don de la perseverancia* XVII, §44; *Del alma y su origen* III, 1, §1.

<sup>4</sup> No es nuestra pretensión la de reconstruir aquí la polémica contra los pelagianos, ya que excede los límites del presente trabajo. De todas maneras, no se nos escapa que las ideas que Agustín esboza en el marco de dicha polémica no se reducen a los puntos que nosotros destacamos aquí con la única finalidad de seguir adelante en el examen del alcance de la voluntad en relación con la *beata vita*.

del hombre adánico; y de otro, sostienen que la naturaleza humana es capaz de alcanzar por sí la virtud —y con ella la sabiduría y la vida bienaventurada— tanto antes, como después del pecado original.

Cuando el Obispo de Hipona responde a los pelagianos insiste en tres aspectos que ya había anticipado en el *Del libre albedrío* —y en cierto sentido sugerido en el *Contra los académicos*— y que sus adversarios —tal vez poco inocentemente— pasaron por alto: primero, en que la virtud es un don divino tanto para Adán, como para su estirpe; segundo, en que la voluntad de la criatura racional es capaz de completa autodeterminación sólo en relación con el mal moral; y tercero, en que la voluntad adánica se diferencia de la del hombre *natura lapsa* en la misma medida en que es capaz de querer y obrar el bien en cuanto a los medios que conducen al *Summum Bonum*, —potestad que pierde tras la expulsión del paraíso—.

Agustín agrega en esta etapa que alcanzar la felicidad no significa conquistar en cuanto a la voluntad una capacidad de autodeterminación absoluta, esto es, una facultad a tal punto plena que le sea posible optar entre lo bueno y lo malo, lo recto y lo incorrecto sin más, prescindiendo de la gracia divina. Por el contrario, una vez que el hombre llega a ser feliz —y al mismo tiempo virtuoso y sabio— la plenitud de su voluntad consiste en ya no poder pecar, esto es, en no tener otra alternativa más que querer y poder únicamente el fin propio.<sup>1</sup>

Ahora bien, aunque nuestro filósofo no cambia su parecer en cuanto a los límites de la voluntad, en lo que hace al camino que describe la *via beatitudinis* desplaza el horizonte y —por lo motivos que explicamos en el capítulo anterior— lo posterga hasta después del juicio final.<sup>2</sup> Así pues, en la vida terrena el hombre puede únicamente aspirar a que le sean concedidas —siempre que reúna los méritos suficientes—: la *fides*, la *spes* y la *caritas* —con sus cuatro funciones—, pero no la virtud perfecta que es puro y exclusivo amor de Dios; la *scientia* en tanto conocimiento de la esencia de las cosas, de las leyes naturales, de los *primeros principios* y de la ley divina, pero no *sapientia* que es *scientia* de la Verdad; la pureza en cuanto al *animus*, pero nunca la capacidad suficiente como para estar cara a cara con el Creador. Ética, gnoseológica y

---

<sup>1</sup> Cf.: *La ciudad de Dios* XXII, 30, §3.

<sup>2</sup> Los mismos siete pasos con que Agustín esquematiza la *via beatitudinis* en el *Sermón de la montaña* y en el *De la verdadera religión* reaparecen en el *De la doctrina cristiana*, con la única salvedad de que el séptimo se ha postergado hasta el fin de los tiempos: *timor Dei*, *pietas*, *scientia*, *fortitudo*, *consilium Dei*, *purgatio cordis*, *sapientia*. (Cf.: *De la doctrina cristiana* II, 7, §9-§10.)

ontológicamente, para el Agustín que escribe a partir del año 396, la vida en este mundo no es mucho más que el anhelo de una felicidad cuya realidad es sólo la esperanza.

*“Sed qui spe beatus est, nondum beatus est: exspectat namque per patientiam beatitudinem quam nondum tenet. Qui vero sine ulla spe tali, sine ulla tali mercede cruciatur, quantamlibet adhibeat tolerantiam, non est beatus veraciter, sed miser fortiter. Neque enim propterea miser non est, quia miserior esset, si etiam impatienter miseriam sustineret. Porro si ista non patitur, quae nollet pati in suo corpore, nec tunc quidem beatus habendus est, quoniam non vivit ut vult.” (De la Santísima Trinidad XIII, 7, §10.)*

#### 4. Conclusión.

Llegado el momento de sacar conclusiones y reflexionar sobre la base de lo desarrollado en esta tesis, se impone destacar la escasez de trabajos que estudien el problema que hemos planteado aquí: la condición de hombre feliz en el pensamiento agustiniano, que —explicamos ya— no es lo mismo que estudiar la *beata vita* sin más. Hemos encontrado simplemente trabajos dedicados exclusivamente a este concepto y que a su vez se pueden dividir en dos grandes grupos.

Por un parte, están aquellos que buscan en la definición de la *beata vita* y su caracterización el punto de contacto entre Agustín y Plotino o Agustín y la filosofía helenística. Estos trabajos se limitan a marcar coincidencias con el fin de resolver la incógnita que supone la síntesis agustiniana desde el punto de vista de las fuentes de las que se pudo haber nutrido. En otras palabras, reparan simplemente en el nivel filológico de esta cuestión, sin ahondar en su riqueza filosófica.<sup>1</sup>

Por otra parte, están aquellos que, si bien examinan la *beata vita* desde el nivel hermenéutico, se circunscriben a las obras que Agustín escribe antes de su episcopado. Este grupo pasa por alto la etapa que se inicia con el *De la doctrina cristiana*, aparentemente a causa de la identificación que supone entre la *beata vita* y la *aeterna vita*. La carga teológica del segundo término de este binomio pareciera deshabilitar toda reflexión filosófica al respecto, lo cual es bastante decepcionante, ya que una actitud semejante supone no haber entendido algo tan sencillo como el prólogo del *De la vida feliz* y además nadie ignora que, aunque Agustín corrige su pensamiento a la par que con el correr del tiempo despliega y amplía su sistema, no cambia en ningún momento su punto de partida metodológico. No caben dudas de que a partir del año 396 utiliza cada vez más un vocabulario proveniente de la tradición judeo-cristina, pero que, puesto al servicio del “*nisi credideritis non intelligetis*,” es fundamentalmente vocabulario filosófico técnico, mucho más allá de su procedencia.<sup>2</sup>

Sea de ello lo que fuere, tal como había vaticinado Plotino, desde el momento en que Agustín decide hacer del hombre un compuesto de alma racional y cuerpo material, trunca el destino de esta criatura y alcanzada la madurez de su pensamiento no tiene más remedio que admitir abiertamente que no hay forma de que llegue a ser feliz en esta

---

<sup>1</sup> Véase en la bibliografía los trabajos de: O'CONNELL S. y HOLTE, R.

<sup>2</sup> Véase en la bibliografía los trabajos de: BARBONE, S.; BODEI, R.; LEJARD, F.; BONNIN AGUILÓ, F.; GARCÍA, R.; GILSON, E.; VERHEIJEN, L.

vida. Cabe preguntarse si éste no sea en verdad un problema propio del platonismo en general, en tanto y en cuanto su razón de ser radica en dos constantes de dicha corriente: por una parte, la definición que Agustín le adscribe al concepto de *beata vita*; y por otra, el binomio eternidad-tiempo.

Volviendo al Obispo de Hipona, al interrogar su sistema tratando de dilucidar qué significa para el hombre ser feliz, comprobamos que el tiempo se impone como el evidente obstáculo, en la misma medida en que ser feliz implica además llegar a ser eterno. Si bien la temporalidad echa sus raíces en la dimensión material del ser del hombre, no es privativa del cuerpo, puesto que es consecuencia directa de su condición de criatura y por ello no desaparece con la materia. En otras palabras, la inmaterialidad es condición necesaria, pero no suficiente para una vida dichosa. Por lo tanto, si bien el carácter ineluctable de la propia muerte —que hace imposible volver feliz una vida que no le está permitido conservar por mucho que lo desee— es débito de la pena impuesta al pecado original, la infelicidad es algo que el hombre arrastra desde el comienzo de la historia: primero, porque su condición de criatura lo vuelve irremediamente sujeto de una existencia sucesiva; y segundo, porque su condición de ser racional conlleva que esté dotado de una facultad que lo hace capaz de tomar conciencia del orden universal y por ende deviene responsable frente a la realidad circundante.<sup>1</sup>

Ahora bien, si para ser feliz el hombre debe volverse eterno y para ser eterno, inmaterial no sólo en cuanto al alma, sino también en cuanto al cuerpo, el compuesto que resulta ya no es un hombre en sentido estricto. Agustín afirma explícitamente que gracias a dicha mutación deviene un ser análogo a los ángeles.<sup>2</sup> Sea de ello lo que fuere —ya se convierta en ángel, ya en uno de los dioses de Epicuro— si para ser feliz debe primero dejar de ser hombre, entonces la *beata vita* y la naturaleza humana son por definición incompatibles, y lo son de la misma manera en que el tiempo y la eternidad no pueden ser analogados.<sup>3</sup>

Por consiguiente, a pesar de que todos los hombres desean ser felices, nada más lejos de la naturaleza humana que alcanzar el fin para el que vive. El hombre en tanto tal es infeliz, no importa cuál sea el momento de la historia desde el que elijamos

---

<sup>1</sup> Las criaturas irracionales, así como no son capaces de ser felices, tampoco de infelicidad.

<sup>2</sup> Es análogo y no idéntico porque —según ya hemos señalado en el capítulo anterior— el cuerpo de los ángeles es inmaterial por naturaleza.

<sup>3</sup> A menos que exista un ser cuya naturaleza sea tal que le permita servir de mediador: la brecha entre tiempo y eternidad justifica la necesidad de un Mesías, aunque —obviamente— no dice nada sobre su identidad.

contemplantlo. En ese sentido, lo que a este respecto distingue a Adán es el hecho de que se trata de un hombre un tanto menos miserable que el que nos ha tocado ser a nosotros.

Y así como ser feliz no es cosa de este mundo ni de hombres, tampoco lo es la paz. No sólo la guerra resulta connatural a la vida temporal de las sociedades que conforman los seres racionales, sino que además tanto más miserable será un pueblo cuanto más adversa sea la convivencia entre sus ciudadanos por carecer de un interés común legítimo que rijan la vida del conjunto, ya que si éste falta, no habrá de acceder siquiera a la justicia que imita a la divina administrando adecuadamente sus recursos.<sup>1</sup>

No obstante lo dicho, de acuerdo con Agustín, el hombre que pretende llegar hasta el final del camino de la salvación debe comenzar por tomar conciencia de los límites que encierra la temporalidad de su ser y del de toda la creación. Ello significa que debe asumir: de un lado, la necesidad de un creador perfecto y eterno; y de otro, el hecho de no constituir un ser respecto del cual nada mayor puede ser pensado, tan imperfecto que no está en sus manos siquiera evitar perder la vida que supone propia.

Desde la perspectiva agustiniana, pues, si el hombre se empeña en no creer en nada más allá de sí mismo, anula así su especificidad y la miseria del tiempo se lo devora más ávidamente. Su vida se diluye en el recuerdo<sup>2</sup> a tal punto que su presente se convierte en una mera ficción de la conciencia y se le escapa como los granos de arena que puede encerrar en un puño: cuanto más fuertemente intenta asirlo, tantos más rápidamente se le escurre entre los dedos.

---

<sup>1</sup> Cf.: *La ciudad de Dios* XIX, 20-24.

<sup>2</sup> Porque ser es ser uno y la vida del hombre es *distentio*, su unidad depende de la memoria —en tanto facultad activa—. Véase capítulo 2.2.

## BIBLIOGRAFÍA.

### 1. Fuentes.

ARISTOTELIS, *Ethica Nicomachea*, ed. y trad. David Ross, Clarendon Press, Oxford, 1894.

CICERO, *De finibus bonorum et malorum*, ed. y trad. H. Rackham, Harvard University Press, London, 1961.

PHILON D'ALEXANDRIE, *De vita Mosis*, ed. y trad. Roger Arnaldez, Paris, Editions du Cerf, 1961.

PHILON D'ALEXANDRIE, *De officio mundi*, ed. y trad. Roger Arnaldez, Paris, Editions du Cerf, 1961.

PLOTINUS, *Enneads*, ed. y trad. Armstrong, A.H., 7 vols., Heinmann, London 1966-88.

PLOTIN, *Enneads*, ed. y trad. Bréhier, E., 7 vols., Les Belles Lettres, Paris, 1923-38.

PLOTINO, *Enéadas*, intr. trad. y notas Jesús Igal, 3 vols., Madrid, Gredos, 1985-98.

SAN AGUSTÍN, *Obras completas*, B.A.C., Madrid, 1954.

SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, trad. Magnavacca Silvia, ed. Losada, Buenos Aires, 2005.

SAINT AUGUSTIN, *Ouvres*, Desclée de Brouwer et Cie., Paris, 1952.

### 2. Bibliografía secundaria.

ALCORTA, J., I., "El conocimiento divino según San Agustín," en *Augustinus*, III, 1958, 309-321.

ARMSTRONG, H., *The architecture of the Intelligible Universe in the philosophy of Plotinus. An analytical and historical Study*, Adolf Hakkert, Amsterdam, 1967.

AUBIN, PAUL, *Le problème de la «conversion»*, Beauchesne et ses fils, Paris, 1963.



BARBONE, STEVEN, "Frugalitas in Saint Augustine," en *Augustiniana*, annes 44, fasc. 1-2, 1994.

BATTENHOUSE, ROY, *A companion to the study of Saint Augustin*, Oxford University Press, New York, 1953.

BEIERWALTES, WERNER, *Autoconoscenza dell'Unitá. Plotino Enneade V 3*, introduzione di Giovanni Reale, traduzione di Alessandro Trotta, Vita e Pensiero, Milano, 1992.

BENTWICH, NORMAN, *Philo Judaeus of Alexandria*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1910.

BENTO SILVA, SANTOS, "Plotino: uma perspectiva neoplatônica da estética," en *O Neoplatonismo*, Argos, San Pablo, 2001.

BLANCHARD, "L'espace intérieur chez Saint Augustin, d'après le livre X des Confessions," en *Augustinus Magister I*, Paris, 1954.

\_\_\_\_\_, "Connaissance religieuse et connaissance mystique chez Saint Augustin dans les *Confessions*," en *Recherches Augustiniennes*, Paris, vol. II, 311-328, 1962.

BODEI, REMO, *Ordo amoris*, il Mulino, 2005.

BONNET, R., "Éthique et foi chrétienne dans la pensée de Saint Augustin," en *Recherches Augustiniennes*, XII, Paris, 1972.

BONNIN AGUILÓ, FRANCISCO, "San Agustín y la felicidad imperfecta," en *Augustinus*, XXIV, 979, Enero- Diciembre, 93-96.

BORGES, JORGE LUIS, *Historia de la eternidad*, ed. Emecé, 1953.

BOYER, "Éternité et création dans les derniers livres des «Confessions»," en *Giornale di metafisica*, IX, 4-5, 1954.

\_\_\_\_\_, *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de Saint Augustin*, Marzorati editor, Milán, 1970.

BRÉHIER, EMILE, *La filosofía de Plotino*, trad. Lucía Piossek Prebisch, ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1953.

BROWN, P., *Agostino d'Ippona*, trad. Gigliola Gfragnito, Turín, 1971.

BUSSANICH, J., *The One and its relation to Intellect in Plotinus*, Leiden, Brill, 1988.

BURROW, J. A., *The ages of man*, Clarendon Press, Oxford, 1986.

CAPÁNAGA, V., "El ser y el tener en el dinamismo de la voluntad según San Agustín," en *Augustinus*, VI, n. 24, 1961.

- \_\_\_\_\_, *Agustín de Hipona: maestro de la conversión*, B.A.C., Madrid, 1974.
- CASARES, T., “La concepción del tiempo en el libro XI de la Confesiones de San Agustín.”
- CAYRÉ, F., *La contemplation augustiniennne*, André Blot Editeur, París, 1927.
- \_\_\_\_\_, *Initiation à la philosophie de Saint Augustin*, Paris, Ed. Du Cerf, 1947.
- \_\_\_\_\_, *Dieu present dans la vie de l'esprit*, D.B.B., París, 1951.
- CHAIX-RUY, J., “La cité de Dieu et la structure du temps chez Saint Augustin,” en *Augustinus Magister II*, París, 1954.
- \_\_\_\_\_, “Le problem du temps dans les «Confessions» et dans «La Cite de Dieu»,” en *Giornale di metafisica*, IX, 4-5, 1954.
- CILLERUELO, “*Memoria Dei* según San Agustín,” en *Augustinus Magister I*, París, 1954.
- \_\_\_\_\_, “*Memoria sui* según San Agustín,” en *Augustinus Magister I*, París, 1954.
- CONGAR, Y., “«Civitas Dei» et «Ecclesia» chez saint Augustin,” en *Revue des Études Augustiniennes*, Vol. III, 1, París, 1956, 1-14.
- COURCELLE, P., *Recherches Sur les «Confessions» de Saint Augustin*, édition E. de Boccard, París, 1968.
- COUSSINEAU, “Creation and freedom. An augustinian problem: «quia voluit» and/ or «quia bonus»”.
- CUESTA, S., “La concepción agustiniana del mundo a través del amor,” en *Augustinus Magister I*, París, 1954, 347-356.
- D'ANCONA CRISTINA, “Rereading Ennead V 1[10]7,” en *Traditions of Platonism*, Ashgate, Aldershot-Brookfield-Singapore-Sydney, 1999.
- DANIÉLOU, JEAN, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, trad. Florentino Pérez, Taurus, Madrid, 1962.
- DEL TON, GIUSEPPE, “Timore e speranza per l'avenire, Meditando Il de Civitate Dei.”
- DI GIOVANNI, *L'inquietudine dell'anima. La doctrina dell'amore nelle «Confessioni» di Saint 'Agostino*, Edizioni Abete, Roma, 1964.
- DOIGNON, JEAN, “Notes de critique textuelle en le *De beata vita* de Saint Augustin,” en *Recherches des Etudes Augustiniennes*, XXIII, 1-2, Paris, 1977.
- DOUCET, DOMINIQUE, *Augustin: la expérience du verbe*, J.Vrin, Paris, 2004.

DUPONT, ANTHONY, "Using or enjoying. *Uti* and *frui* in Augustine," en *Augustiniana*, annus 45, fasc. 1-4, 2004.

FAY, THOMAS, "*Imago Dei*. Augustinus metaphysics of man."

FATTAL, MICHAEL, *Plotin chez Augustin*, L'Harmattan, Paris, 2006.

FREDOUILLE, JEAN-CLAUDE, "Sur la colère divine: Jamblique et Augustin," en *Recherches Augustiniennes*, V, 7-13, 1968.

FITZGERALD, ALLAN, "El estudio de Agustín hoy," en *Revista Agustiniana*, vol. XLII, num.1, Sept.- Dic., 2001.

GALINDO RODRIGO, J., A., "Reflexiones sobre la doctrina agustiniana acerca de la voluntad," en *Augustinus*, XVII, n.68, 1971.

\_\_\_\_\_, "La libertad como autodeterminación en San Agustín," en *Augustinus*, 35, n. 139- 140, 1990.

GALLAY, J., "Dilige et quod vis fac. Notes d'exégèse augustinienne," en *Recherche du Science Religieuse*, XLVIII, 18, 1955.

GARCÍA, RICARDO, "Muerte y temporalidad en San Agustín. El aporte de Plotino a su idea del tiempo," en *Revista Agustiniana*, vol. XLII, Enero- Abril, n. 130, 2002.

GAUTHIER, R., *La morale d'Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963.

GILSON, E., "Notes sur l'être et le temps chez Saint Augustin," en *Recherche Augustiniennes*, Paris, 1962.

\_\_\_\_\_, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1969.

\_\_\_\_\_, *La metamorfosis de La ciudad de Dios*, trad. Antonio García Sánchez, Ediciones Ralph, Madrid, 1965.

GUITTON, JEAN, *Le temps et l'éternité chez Plotin*, Thèse, Paris, 1933.

GUARIGLIA, *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Eudeba, Buenos Aires, 1998.

HADOT, PIERRE, *Plotin, traité 50. L'amour-eros-est-il un Dieu ou un demon ou un état de l'âme?*, Cerf, France, 1990.

\_\_\_\_\_, "Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin," en *Journal de psychologie*, N 2-3, 1980.

\_\_\_\_\_, *Plotin, Porphyre. Études Néoplatonicienes*, Les Belles Lettres, Paris, 1999.

- \_\_\_\_\_, *Plotin, traité 9*, Les éditions du Cerf, France, 1994.
- HARDIE, W., F. R. *Aristotle's ethical theory*, Clarendon Press, Oxford, 1968.
- HEIDEGGER, MARTIN, *Estudios de mística medieval*, trad. Jacodo Muñoz, F.C.E., México, 1997.
- HOLTE, R., *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris-Worcester, 1962.
- HULTGREN, GUNNAR; "La conception plotinienne d'Eros, considérée sous ses rapports avec la conception augustinienne de l'amour de Dieu et de l'amour de soi-même," en HULTGREN, GUNNAR, *Le commandement d'amour chez Augustin. Interprétation philosophique et théologique d'après les écrits de la période 386-400*, Paris, Vrin, 1939.
- IGAL, JESÚS, "La génesis de la inteligencia en un pasaje de las Enéadas de Plotino V, 1.7.4-35," en *Emerita* 39, 1971.
- JOLIVET, R., "Le problem du mal dans Saint Augustin," en *Archives de philosophie*, VII, 1-79, 1930.
- \_\_\_\_\_, "Los libros de los platónicos," en JOLIVET, R., *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*, trad. G. Blanco, O. Iozzia, M. Guirao, J. Otero, E. Pironio y J.Ogar, Ediciones C.E.P.A., Buenos aires, 1941.
- KOWALCZYK, STANISLAW, "El teocentrismo de la jerarquía de los bienes en la doctrina de San Agustín," en *Augustinus*, XXII, 87-88, 1977.
- LANDSBERG, P., "La Libertad y la gracia en San Agustín," en *Piedras Blancas: tres ensayos*.
- LAROCK, E., "Tiempo, mente e identidad personal, según Agustín," en *Augustinus*, XLVI, 182-183 ediciones de J. Olfield y J. Anoz, Madrid, 2001.
- LE BLOND, *Les conversions de Saint Augustin*, Éditions Montaigne, Paris, 1950.
- LEBOULIER, D., J., "Essai sur la responsabilité du pécheur dans la réflexion de Saint Augustin," en *Recherches Augustiniennes*, Paris, 1954.
- \_\_\_\_\_, "Misère morale originelle et responsabilité du pecheur," en *Recherches Augustiniennes*, Paris, 1954.
- \_\_\_\_\_, "Grace et liberté chez Saint Augustin," en *Augustinus Magister II*, Paris, 1954.
- LEJARD, FRANÇOIS, "El tema de la felicidad en los diálogos de San Agustín," en *Augustinus*, Madrid, 1975, XX, Enero- Junio, 77/78.

LUPI, JAO, "La cosmología de Plotino," en *O Neoplatonismo*, Argos, San Pablo, 2001.

LLEDÓ, EMILIO, *Memoria de la Ética*, ed. Taurus, Madrid, 1994.

MADEC, G., "Conversion, interiorité, intentionnalité," en *Atti del I° e II° Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia a cura di Luigi Alici*, Institutum Patristicum «Augustinianum», Roma, 1990.

\_\_\_\_\_, "Christus scientia et sapientia. Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne," en *Recherches Augustiniennes*, vol. X, Paris, 1975.

MAGNAVACCA, SILVIA, "Ancora sulla struttura delle *Confessioni*: «distentio- intentio- extensio»," en *Le Confessioni di Agostino* (Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 2- 4 Maggio, 2002), Institutum Patristicum Augustinianum, Via Paolo VI, 25- 00193, Roma, 2003,

MANDOUZE, "«L'extase d'Ostie», possibilités et limites de la méthode des parallèles textuelles," en *Augustinus Magister I*, Paris, 1954.

\_\_\_\_\_, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Études Augustiniennes, Paris, 1968.

MARROU, H., I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, éditions E. de Bonard, Paris, 1958.

MILES, M., "Temor y amor en San Agustín," en *Augustinus*, XXVI, 1981, 177-181.

MOREAU, JOSEPH, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, J. Vrin, Paris, 1970.

MÜLLER, C., "Lugar del hombre en el mundo cambiante. Aspectos antropológicos de la conciencia de la historia," en *Augustinus*, XLIII, 170-171, Julio-Diciembre, Madrid, 1998.

NAVARRO GIRÓN, MARÍA ÁNGELES, "Finitud y finalidad: relejendo *La ciudad de Dios* de San Agustín," en *Augustiniana*, vol.. XLII, Mayo- Agosto, núm. 128, 2001.

\_\_\_\_\_, "La ciudad de Dios de San Agustín: materiales para el estudio," en *Augustiniana*, vol.. XLII, Mayo- Agosto, núm. 127, 2001.

O'CONNELL ROBERT, "The plotinian fall of the soul," en *Traditio. Studies in ancient and medieval history, thought and religion*, Volume XIX, Fordham University Press, New York, 1963.

\_\_\_\_\_, "The riddle of Augustine's «Confessions»: a plotinian key," en *International Philosophical Quarterly*, Vol. IV, No. 3, Fordham University Press, 1964.

O'CONNELL, S., J., "The Enneads and St. Augustine's imager of hapinness," en *Vigiliae Christianae*, 17, 1968.

O'DALY, GERARD, "Time as distentio and St. Augustine's exegesis of Philipians 3, 12- 14," en *Revue des Études Augustiniennes*, XXIII, 3-4, Paris, 1977.

O'MEARA, DOMINIC, *Une introduction aux Ennéades*, traduit de l'anglais par Anne Caller-Molin, Cerf, Fribourg Suisse, 1992.

O'MEARA, J., "The Confessions," en O'MEARA, J., *The young Augustine*, Longman, Londres, 1965.

PEGUEROLES, JUAN, "La filosofía cristiana según San Agustín," *Espíritu*, XVIII, 60, 105-120, 1969.

RUFINO, JOSÉ, "Passado, presente e futuro; o tempo da consciência e a conciencia do tempo no pensamento de Santo Agostinho," en *Veritas*, Porto Alegre, v. 48, n. 3, Setembro, 2003.

RODANO, "El problema de la libertad de San Agustín a Heidegger," en *Augustinus*, V, 1960.

SAGE, A., "La notion de concupiscence en philosophie augustinienne," en *Recherches Augustiniennes*, III, Paris, 1965.

\_\_\_\_\_, "La volonté salvifique universelle de Dieu dans la pensée de saint Augustin," en *Recherches Augustiniennes*, vol. III, Études Augustiniennes 8, Rue de Francois, Paris (VIII<sup>e</sup>), 1965.

\_\_\_\_\_, "Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430," en *Revue des Études Augustiniennes*, XV, 1-2, Paris, 1969.

SÁNCHEZ DE LA TORRE, "Las virtudes cívicas en el pensamiento de San Agustín de Hipona," en *Revista Agustiniiana*, XXXIV, 105, 1993.

SANTA CRUZ, M. I., *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, Press Universitaires de France, Paris, 1979.

\_\_\_\_\_, "Sobre la generación de la inteligencia en la Enéadas de Plotino," en *Helmantica*, XXX, 92/93, 287-315, 1979.

SARAIVA KAHLMEYER- MERTENS, ROBERTO, "Memoria e confissão como exercicio prático do conhecimento da verdade de Deus no pensamento de Agostinho," en *Veritas*, Porto Alegre, v. 48, n. 3, Setembro, 2003.

SCIACCA, M., F., "Il concetto di storia in S. Agostino," primera comunicación de este ilustre agustinólogo al Coloquio agustiniano tenido en Zaragoza durante los días 3- 6 de Octubre de 1954.

\_\_\_\_\_, "La violencia del ser moral y el despiadado ímpetu del amor," en *Augustinus*, II, n. 6, 1957.

SCHROEDER, F., "Conversion and consciousness in Plotinus 'Enneads' 5, 1, [10], 7," en *Hermes* 114, Canadá, 1986.

SLEEMAN, J. H., —GILBERT POLLET, *Lexicon Plotinianum*, Brill, Leiden-Leuven University Press, Belgium, 1979.

TELFER, W., "Autexousia," en *Journal of theological Studies*, VIII, 1957.

THONARD, F., J., "La notion de concupiscence chez Augustin," en *Rcherches Augustiniennes*, vol. III, Paris, 1965.

TIRSO ALESANDRO, "Metafísica y gnoseología del mundo inteligible según San Agustín. En torno de la teoría agustiniana de la iluminación," en *Augustinus*, 13, 1968.

TRAPÉ, A., "S. Agostino filosofo e teologo dell'uomo," en *Divinitas*, (24), n.1, 1980.

VECCHI, ALBERTO, "Il problema Agostiniano dell'azione," en *Augustinus Magister*, 1954.

VELÁSQUEZ GALLARDO, "La lectura de *Hortensio* y la visión de Ostia: un estudio comparativo," en *Seminarios de Filosofía*, Pontificia Universidad Católica, Santiago de Chile, 1993.

\_\_\_\_\_, "From *dubitatio* to *securitas*: Augustine's *Confessions* in the context of uncertainty," en *Studia Patristica*, XXXVIII, Peeters, Leuven, 2001.

\_\_\_\_\_, *Glorissimam Civitatem Dei*, Universidad Católica de Chile, Instituto de filosofía, 2001

VERHEIJEN, L., "Adhaerere ou haerere? A propos des *Confessions*, XIII, (2) 3," en *Augustiniana*, XIII, 1963.

WEISMANN, FRANCISCO, "La problemática de la libertad en San Agustín," en *Stromata*, 45, n. 3- 4, 1989.

WINKLER, "La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ," en *Augustinus Magister I*, París, 1954.

WOLFSON, HARRY, *Philo: Foundations of religious philosophy in judaism, christianity, and Islam*, Harvard University Press, Cabridge-Massachusetts, 1948.