Introducción

San Agustín ha sido el escritor cristiano más influyente en el pensamiento occidental, no sólo en el ámbito eclesial sino también en el secular[1]. La amplitud de su obra y los estudios críticos sobre la misma han permitido una amplia accesibilidad al público moderno.

Nació en Tagaste (Argelia), hoy Suk-Arrás (13 nov. 354). Cursó estudios en su ciudad natal, en Madaura y Cartago. La lectura del Hortensio, de Cicerón, despertó en él la vocación filosófica. Fue maniqueo puritano desde los 19 años hasta los 29. Decepcionado por los maniqueos, fue a Roma (383), abrió escuela de elocuencia y se entregó al escepticismo académico. Al año siguiente ganó la cátedra de Retórica de Milán. En esta ciudad acudió a escuchar los sermones de S. Ambrosio, el cual le hizo cambiar de opinión acerca de la Iglesia, de la fe, de la exégesis y de la imagen de Dios. Tuvo contactos con un círculo de neoplatónicos de la capital, uno de cuyos miembros le dio a leer las obras de Plotino y Porfirio, que determinaron su conversión intelectual. La conversión del corazón sobrevino poco después (septiembre 386), de un modo inopinado, haciéndose al mismo tiempo cristiano y monje, influido por un ideal de perfección. Deseoso de ser útil a la Iglesia, volvió a África y comenzó a planear una reforma de la vida cristiana. Tres años más tarde (391) fue ordenado presbítero en Hipona, hoy Bona, de la que llegará a ser Obispo. Escribió contra los maniqueos, donatistas, pelagianos, semipelagianos y arrianos. Los últimos años de su vida se vieron turbados por la guerra. Los vándalos sitiaron su ciudad y tres meses después (28 ag. 430, día en que se celebra su fiesta) murió en pleno uso de facultades y de su actividad literaria.

Su género polémico y el carácter vivencial de su doctrina han sido ingredientes para que filósofos como Duns Escoto, Guillermo de Ockam, Blas Pascal o Erasmo de Rotterdan asumieran posturas explosivas en su momento; Lutero -agustino- radicalizando la exégesis paulina del maestro Agustín provocó un movimiento intelectual de amplias repercusiones; y en la actualidad no pocos filósofos y filósofas siguen bebiendo de sus escritos. La doctrina agustiniana ha tenido amplias repercusiones en el ámbito político (agustinismo político[2]) y educativo (pedagogía). El tratado teológico sobre el pecado y la gracia siguen siendo objeto de análisis e inspiración para referirse a la condición humana. Por último, el Papa Benedicto XVI, ha hecho de Agustín una de las fuentes centrales en sus dos Encíclicas: Deus caritas est y Spe Salvi.

Durante el Seminario del 2º-2007[3], hicimos la lectura de “La Ciudad de Dios”, escrita entre los años 413 – 426 y divulgada por fascículos (libros), fue concebida como una apología del cristianismo y puede ser considerada una síntesis de su pensamiento. Para muchos, la obra máxima de San Agustín. Inmensa cantera filosófico teológica del pensamiento del Santo, y obra cumbre en la que culmina por así decir todo el movimiento intelectual de la Antigüedad. Filosofía y Teología de la historia en la que se siguen las peripecias de la Ciudad de Dios y la ciudad del mundo, desde la Creación hasta el fin de los tiempos. Escrita inicialmente como respuesta a la acusación de que los paganos hacían objeto a los cristianos con motivo del saqueo de Roma por los bárbaros de Alarico. Ante el problema de la Providencia de Dios sobre el Imperio Romano, se eleva hasta abarcar los destinos de la humanidad entera alrededor de la religión cristiana. 2 partes: a) Apologética: Impotencia del politeísmo pagano para dar la prosperidad en este mundo, como lo espera el pueblo. (historia de las calamidades bajo los dioses, y verdaderos motivos de la grandeza de Roma); dar la felicidad en la vida eterna, como la esperan los filósofos.(crítica de la teología pagana, sobre todo la demonología neoplatónica). b) Expositiva: El cristianismo da la clave de la Providencia mostrando la ciudad de Dios, mezclada a la ciudad terrestre, pero en marcha hacia la Eternidad: nacimiento de las dos ciudades (creación, caída de los ángeles, caída de Adán y pecado original); el progreso de ambas ciudades en la historia (historia bíblica e historia profana); el fin de ambas ciudades (bienaventuranza, juicio, infierno y cielo de los resucitados).

A partir de ella, los estudiosos del hipona han desarrollado diversos planteamientos sobre Filosofía de la Historia, Filosofía Social y Política, Antropología Social, entre otros. Estas consideraciones pretenden ser una aproximación desde la Filosofía de la Religión, y específicamente desde la interpretación ética de la religión como virtud; nos hemos visto animados a desarrollar esta perspectiva a partir de un argumento expuesto por el autor, que podemos sintetizar en los siguientes términos «la verdadera religión es la que ayuda a sus seguidores a ser mejores personas»: “…era incumbencia de los dioses, como consejeros que eran, no dejar ocultas a los pueblos adoradores cuyos las normas de una conducta honrada, sino predicarlas a los cuatro vientos…” [4]

En estas líneas nos hemos centrado en los libros VI-VIII, XVI y XIX, aunque haremos referencia suelta a otras partes de la obra. El esquema que proponemos parte del estudio de la noción de Religión expuesta en la obra, que estará subdividida en dos aspectos: a) el comentario a los tres géneros de teología de Varrón realizado por san Agustín; y, b) la noción de religión agustiniana; posteriormente analizaremos la relación que tiene la ética y la religión en la CD, para llegar a la definición del hombre religioso como sujeto virtuoso.

En la segunda parte del trabajo revisaremos la explicación agustiniana sobre las virtudes de los paganos y plantearemos algunas características de la noción de virtud agustiniana expuesta en ésta obra.

Aunque no están citadas expresamente para no romper el hilo de la redacción, estas líneas le deben mucho a las lecturas de obras como: Historia de la Ética, coordinada por Victoria Camps, las obras de Alasdair MacIntyre (Tras la virtud, Tres versiones rivales de la Ética, Animales Racionales y Dependientes, Historia de la Ética), entre otras. También he hecho un amplio uso de las notas complementarias de la edición elaborada por la BAC, 2006.

I. Una aproximación a la virtud de la religión

Sobre el análisis que hace Agustín de la obra de Varrón

Los libros VI al VIII de la CD se desarrollan siguiendo el estudio que realizó Varrón[5] sobre la Religión Romana.

El texto es tremendamente interesante porque nos presenta una clasificación y caracterización de tres géneros de teologías[6] y el análisis que hace San Agustín sobre tres estereotipos de creyentes. El punto central para demostrar la validez de esas expresiones religiosas es que redunden en el bien sobrenatural (bienaventuranza) del hombre, concebido como un ser individual y social.

Agustín presupone el hecho religioso en el hombre de forma calificativa; sin embargo, considera que algunas de las expresiones que Varrón llama religiosas son insuficientes, es más el mismo escritor romano las descalifica como tal, y para él no pasan de meras “supersticiones”. Por otra parte, como veremos más adelante, el ciudadano romano antiguo, “aparentaba” ser religioso, pero la “auténtica” religión es la cristiana.

Varrón clasifica la teología en tres géneros: fabulosa, civil y racional[7]. La primera es la que se expresa en los escenarios, la segunda en los actos públicos y la tercera es la de los filósofos. Esta división nos permite confirmar la religiosidad natural del pueblo romano en el sentido más evidente de la palabra: establecer vínculos con los genios, musas, espíritus, fuerzas para que actúen a favor de los hombres; esta actitud será objeto de análisis, valoración y crítica de san Agustín.

La teología fabulosa, propia de las artes escénicas, presentaba a los dioses impregnados fuertemente de las debilidades humanas. Llenos de pasiones y vicios, provocaban tanto la risa como la ira, e incluso el temor de los espectadores (cf. VI, 6: 138ss). Varrón confiesa que el carácter errático de tales posturas, las cuales habían proyectado en los dioses todas las miserias humanas (cf. VI, 7.1:391); manifiesta su desacuerdo con esta perspectiva teológica, sin embargo, la describe en su libro por respeto a las divinidades del pueblo romano. Agustín, al respecto considera que hubiese sido una mejor decisión de Varrón, superar los respetos humanos y afirmar la falsedad de tales dioses en provecho de la misma religiosidad romana.

La descripción hecha por san Agustín arrebata la imaginación y desvía nuestra atención hacia la propuesta cinematográfica a la que nos tiene acostumbrado la industria del entretenimiento en la actualidad; en la cual la lucha entre el bien y el mal, la mezcla entre la imaginación y lo mitológico, la presentación de estereotipos sexuales; aunado al intento por conocer y dominar fuerzas espirituales extraordinarias, ha sido denunciada por algunos sectores eclesiástico como propagación de errores teológicos

La teología civil es la teología oficial[8], de la que hacen uso los gobernantes para regir a los pueblos. Según lo expuesto en el libro VII, se expresa sobre todo en los actos protocolares o ceremonias civiles que manifestaban el poder del imperio y la adhesión y sumisión de los súbditos a sus gobernantes. También a través de ella se buscaba el equilibrio y armonía con el mundo natural. Se invocaba a los dioses para que hicieran prósperas las cosechas, devolvieran la salud a los enfermos, permitieran el nacimiento de los niños, fueran propicios en los negocios, etc.

Para Agustín la teología mítica y civil tienen como enemiga la verdad (VI, 6.1: 387) y por lo tanto no puede inducir a una auténtica virtud. Más que denominarse religión deberían ser consideradas supersticiones como ya lo habían manifestado Cicerón o Lucilio Baldo (cf. IV, 30: 280).

Sin ánimo de volver hacer una digresión sobre el asunto, el lector seguramente ha evocado algunos fenómenos sociales que perfectamente podrían ser traídos para ejemplificar éste género teológico en la actualidad. No solamente porque vivimos en una cultura en la cual el ingrediente religioso viene a sacralizar (bendecir) posturas políticas; sino también porque la misma acción pública asume posturas pontificias e interpreta acciones litúrgicas; que comúnmente denominamos sentimiento patrio.

El libro VIII lo dedica san Agustín a la Teología Racional; Varrón había hecho un elogio de la misma, considerándola la más verdadera; y, defendió sobre todo la posición estoica de la cual se sentía inspirado; san Agustín, declarará que efectivamente es la más apropiada para establecer un diálogo con la fe revelada y afirma que de todas ellas, la filosofía que más se acerca al cristianismo será la platónica.

La honestidad y claridad del discernimiento agustiniano es digno de ser realzado. El Hipona considera que no toda postura filosófica es fiable para establecer un diálogo entre fe y razón; por ello, valorando las diferentes escuelas afirma que sólo los principios platónicos le han permitido acercarse a la explicación del misterio revelado. Para Platón –refiere san Agustín- todos los dioses son buenos, aliados de los sabios por las virtudes (cf. VIII, 13: 507-508)

Con lo dicho hasta ahora podemos concluir que de los tres géneros de teologías expuestos por Varrón y de la actitud religiosa que de ellas se desprende, la más próxima a la realización del hombre en cuanto ser individual y social es la racional. Sin embargo, las característica de la misma hacen que se vea reducida a una elite que después de mucho esfuerzo logra deducir la existencia de un Dios bueno que se ocupa de la conducta moral de sus devotos.

Así pues, las tres aproximaciones que concibe Varrón ha realizado la mente humana para aprehender algunas características del Absoluto son insuficientes desde la perspectiva agustiniana para decir algo sobre Dios, porque es Dios el que dice algo sobre sí mismo al hombre. El hombre sólo es capaz de identificar algunas características sobre Dios a través de sus efectos, es decir, a través de sus criaturas.

Presentada someramente la clasificación varroniana y algunos comentarios de san Agustín, nos disponemos inmediatamente a considerar qué es la religión para el Hipona.

¿Qué es para s. Agustín la Religión?

La definición ciceroniana[9] refleja la singularidad de la religión romana; la cual era un asunto que en ningún modo podía postergarse, sino que reclamaba la observancia estricta y puntual de todo lo que el culto público de los dioses comportaba.

Agustín interpreta la palabra «religio», a partir del término griego threskeia[10], que viene a significar el culto a Dios; separándose del uso común romano en el que se practicaba la religión del parentesco humano, de la afinidad y de otros lazos de amistad (X, 1.3: 599). Además de los dioses comunes, los romanos rendían culto a sus dioses familiares o ancestrales. Esta abundancia de dioses por una parte banalizaba la función mediática que se les atribuía y por otra ocasionaba todo tipo de supersticiones sobre las cuales los mismos autores romanos ya se habían enfrentado: “Cicerón, durante el cargo de augur, se ríe de los augurios y zahiere a los hombres que están pendientes de los graznidos del cuervo o de la corneja para poner en regla los caminos de su vida” (IV, 30: 280).

Agustín estará de acuerdo con Varrón que, desde el punto de vista de la experiencia humana, el hombre naturalmente tiende a dominar lo que percibe como absoluto, busca entrar en contacto con lo mistérico, lo desconocido y le atribuye ciertos poderes que pretende utilizar para su bien; desarrolla mecanismo de religación con las fuerzas que no domina; sin embargo, este modo de proceder, no nos conduce a reconocer la divinidad.

Sin embargo, la distinción más importante entre las religiones paganas y la cristiana es que las primeras tienen un carácter ascendente, mientras que la cristiana tiene un movimiento descendente; es Dios quien toma la iniciativa de entrar en diálogo con el hombre y se revela. Por ello, la verdadera religión no tendrá su origen en la ciudad terrena, sino en la inspiración de Dios (VI, 4,1: 380); la verdadera religión es la que nos ata al Dios uno y trino, del que nosotros los hombres nos habíamos separado, del que nos habíamos desatado, y con ella regresamos a El, volvemos a reelegirlo[11].

En el texto agustiniano se observa una continuidad-discontinuidad entre religión y revelación, tanto en el desarrollo histórico de las dos ciudades como en el desarrollo de la espiritualidad del hombre y la sociedad.

Implica una búsqueda llena de contradicciones e incoherencias; en las que las acciones de la ciudad de Dios se entremezclan con la ciudad terrena; en las que el hombre que busca auténticamente la verdad barrunta, como es el caso de la filosofía neoplatónica según Agustín, las verdades eternas. Desde esta perspectiva, Agustín concebirá la filosofía como una propedéutica a la teología.

Por último, asigna s. Agustín un valor moral a la verdadera religión: “En suma, la verdadera religión nos ordena deponer todo movimiento del corazón e ímpetu de la mente, todas las agitaciones y tempestades del ánimo…” (VIII, 18: 519). Comenta el Hipona: “la verdadera religión es la virtud que religa al alma reconciliándola con el Dios único”[12].

II. Vínculo entre religión y ética[13]

La religión, en cuanto relación del hombre con Dios, es primariamente un acto que se realiza en la interioridad, pero también abarca su exterioridad individual y social; con ello afirmamos claramente que, la actitud religiosa se expresa a través de la acción cultual pero también está ligada, en cierta manera, a la idea de ética.

Esta relación la establece Agustín desde diversas perspectivas: a) en cuanto que, en la relación del hombre con la divinidad, éste se ve afectado en su modo de actuar; b) Dios es el Sumo Bien y el valor supremo, por lo que la relación con El conlleva ciertas obligaciones; por último, c) en cuanto que la fe en la divinidad implica actitudes sociales y formas de organización del Estado.

La perspectiva ética de la Ciudad de Dios

Evidentemente, no pretendemos decir que en la CD, san Agustín incluye un tratado de ética[14]. Los libros que especialmente pueden ser citados sobre este punto son el XIV y el XIX. La inspiración inmediata de su doctrina se encuentra en la Biblia y la filosofía neoplatónica (Plotino y Porfirio).

En Agustín, el bien moral es una noción, gracias a la cual descubrimos en el mundo objetos buenos y malos, y pronunciamos juicios morales. El bien moral es objetivo, pero para ser percibido requiere en el sujeto ciertas idoneidades. Hay, pues, también aquí moralidad objetiva y moralidad subjetiva, como en los otros aspectos de la existencia humana. En el aspecto subjetivo aparece una intención que anima a las acciones; hay una castidad buena y una castidad mala o indiferente, una limosna buena y una limosna mala, según la intención que las anime (cf. CD XIV, 6). Hay acciones que nunca pueden estar animadas por una intención buena, ya que el hombre las ve como irreductiblemente malas. No hay, pues, moral de intención o ética de situación, pero no se puede explicar la moralidad, sin la intención o sin la situación.

La razón de filosofar es la vida feliz; por ello es decisivo identificar el lugar de ella y el camino para alcanzarla, que sólo se realiza en lo conveniente o bueno. Por ello, el problema está en la identificación el bien que haga realmente feliz. Ser feliz es gozar de Dios (CD, XIX, 25-26).

Erróneamente se habló de reducción de todas las virtudes a la caridad; no se trata de objetos formales, sino de intención; la caridad no es una reducción, sino un común denominador subjetivo de todas las virtudes objetivas, que se definen por sus objetos formales y no por la intención del sujeto. La ética de san Agustín se centra, alrededor del dinamismo de la voluntad, que es un dinamismo de amor (pondus meum, amor mens), (Conf., 13, 9, 10) aunque el logro de la beatitud, "participación en el bien inmutable", no es posible para el hombre a menos de que sea ayudado por la gracia, a menos que reciba "la merced gratuita del Creador"(Ep. 140, 21, 14).

«Sin embargo, también sostiene que no cualquier voluntad es recta; ni cualquier amor. El amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios es el que edifica la “ciudad del diablo”. Por lo que: amor ipse ordinate amandus est (CD, XV, 22). La obra virtuosa es una conjunción de lo objetivamente recto con la rectitud de la intención» (CD, X, 3)

«La vida moral la actúan las virtudes. Esa actuación supone también el drama de la creación, la caída y la redención. Los actores pueden olvidar sus papeles o bien equivocarlos. La práctica de la virtud puede volverse en su contrario, el vicio, o formas viciadas de la virtud. El impulso de esa práctica puede serlo el conocimiento o bien el amor. El juicio sobre la vida de virtud ha de hacerse a la luz de los designios de Dios. La felicidad adviene en méritos de la virtud. La perfecta felicidad no es de esta vida. Cuando se alcance en la otra, la universal voluntad de felicidad será perfecta vida a voluntad» (Camps, 1999: 355)

«San Agustín empieza siendo deudor de la ética pagana. Sus virtudes son las cuatro consagradas desde Platón: templanza, fortaleza, prudencia y justicia. La base antropológica y social que da razón de principio de ese esquema cuatripartita de virtudes es también la platónica. Las modificaciones que Agustín introduce se deben a la penetración de la sabiduría bíblica en sus exposiciones» (Camps, 1999: 355).

«Las virtudes radican en la buena voluntad, honesta cuando está sometida a la sabiduría. De la buena voluntad, ejercitada por las virtudes, resulta la vida recta –recte vivere- a la que va aparejada el beata vivere» (Camps, 1999: 355)

El hombre virtuoso, sujeto religioso

El héroe es el hombre virtuoso en la literatura pagana; san Agustín lo hace equiparable en CD al fiel cristiano; el sujeto que supone el mártir es el hombre religioso; será su adhesión a Cristo lo que le permitirá la gracia de perseverar en la fe en el momento de la prueba.

«Si hablamos de las virtudes verdaderas –y éstas nunca las podrán tener más que aquellos que vivan una vida auténticamente religiosa- no se las dan de poderosas como para librar de toda miseria a los hombres que las poseen...» (XIX, 4: 565). Esta consideración de lo “auténticamente religioso” tiene su explicación en antropología agustiniana: el hombre es un ser religioso, pero cuando su razón no está iluminada por la auténtica fe su actitud es completamente “supersticiosa”, es decir, tiene una sobrevaloración de las fuerzas naturales.

El tratamiento de la noción de virtud en CD tiene un carácter más declarativo que demostrativo; es decir, Agustín introduce algunas consideraciones en su discurso sobre las virtudes de los paganos y las compara con las virtudes de los cristianos, señalando sus diferencias: “El que tiene una auténtica actitud religiosa [virtud], creyendo, esperando y amando a Dios, pone más interés por las cosas que le desagradan a El que por aquellas –si alguna hay en él- que le agradan no a sí mismo, sino a la verdad” (V, 20: 353)

Agustín, siguiendo a Varrón, distingue en la religión pagana tres formas teológicas: mítica, natural y civil. Todas ellas insuficientes porque les faltaba la luz sobrenatural que proviene de Dios

Para Agustín, el alma humana dispone de dos vertientes o de dos perspectivas diversas: la ratio inferior, con la cual se orienta y se conecta con el mundo sensible y temporal, y la ratio superior, mediante la cual se abre al mundo inteligible y eterno. La razón inferior es fuente del saber de las cosas sensibles y temporales, tal como se ofrecen al mundo de los sentidos; en tanto que la razón superior es la fuente del verdadero saber, de la sabiduría y de las verdades y razones eternas, de las ideas inmutables y de las realidades absolutas y necesarias del mundo inteligible. Todo esto no se encontrará en el mundo exterior, sino en la propia interioridad (De vera religione XXXIX, 72).

La verdad es la luz que proviene de lo alto, de Dios, y llama al alma a la sinceridad del reconocimiento de sí y de las ideas o rationes aeternae que hay en ella.

La interpretación que hace Agustín del texto de Varrón resalta que los dioses del Panteón romano han sido una invención humana, por lo tanto no son dioses; son representaciones de las pasiones humanas, algunas incluso las deplorables. El único sujeto religioso que vislumbrará la doctrina agustiniana es al cristiano mismo.

Si bien san Agustín abandonó el maniqueísmo al entrar en la ortodoxia católica, sin embargo quedan rastros de él en CD: “Dos amores han construido dos ciudades”. De aquí la identificación del hombre religioso con el creyente cristiano.

La conclusión evidente de Agustín sobre el tema de la virtud es que sólo puede existir verdaderamente en el hombre religioso: «Por eso, hasta las virtudes que estos hombres tienen la impresión de haber adquirido, mediante las cuales mantienen a raya el cuerpo y las pasiones, con vista al logro o conservación de cualesquiera valores, pero sin referirlas a Dios, incluso ellas mismas son vicios más bien que virtudes» (XIX, 25: 625)

III. Sobre las virtudes humanas

Sobre la noción de virtud

En estas líneas haremos una aproximación a la noción de virtud expuesta por San Agustín en CD. En ella se encuentra referidas varias acepciones; algunas llamaremos comunes o impropias y sólo a dos llamaremos propias; de las cuales una es la más conocida de las definiciones de Agustín.

Una locución adjetiva. En la antigüedad como hoy, en el lenguaje corriente, se le da un uso adjetivado a la palabra virtud: en fuerza, a consecuencia o por resultado de… Por ejemplo, el mismo hipona refiere: “…ora la virtud del alma, que juzgan derrama por todas las cosas” (VII, 13: 437). Etimológicamente, la virtud (areté) es aquello que una cosa debe tener para funcionar de acuerdo a su esencia y operar satisfactoriamente para alcanzar el fin al que está destinada.

Un grupo de deidades del panteón romano. Propiamente, comenzaremos atendiendo a la consideración de Agustín sobre si las virtudes son dioses. A este asunto dedica el capítulo 20 del libro IV. Las religiones paganas eran tradicionalmente politeístas[15], en sus panteones tenían diversos dioses, a los cuales les atribuían, incluso, los trabajos más nimios. Entre ellos, estaban las virtudes, las cuales eran consideradas demonios; es decir, espíritus benignos, que acompañaban a los hombres en sus roles. Las virtudes, como su nombre lo indican, son fuerzas que disponían a los vir (hombre guerrero), al cumplimiento de su destino. En la filosofía griega la virtud fue casi siempre atributo de pocos, Platón la consideraba propia del filósofo al igual que Aristóteles, quien además clasificó algunas de ellas propias de los ciudadanos, aunque el que ostentaba la virtud por antonomasia era el gobernante, quien debía regir prudentemente a todos. Sin embargo, paradójicamente, las virtudes cardinales siempre fueron representadas con figuras femeninas.

La virtud de los filósofos. Con frecuencia utiliza el término virtud entendida como una habilidad especial o arte de vivir que se adquiere haciendo uso de la voluntad (XIX, 1.2: 543). Al referirse al esfuerzo que hicieron los antiguos romanos para alcanzar la gloria y el honor, Agustín los coloca como ejemplo para los cristianos, quienes se pueden sentir cuestionados por la intrepidez de tales hombres, que hicieron grandes sacrificios buscando el reconocimiento humano; sin embargo, observa que no puede ser considerara propiamente virtud, ya que su intención no está rectamente dirigida: “el ambicioso de la gloria, o la busca por caminos legítimos, o bien lo intenta, sin lugar a dudas por astucias y trampas, queriendo aparecer un hombre honrado, sin serlo[…] ¡Qué gran virtud es en el hombre, ya virtuoso por otros conceptos, el despreciar la gloria!” (V, 19: 348).

La definición propia de Agustín. En cuanto a las definiciones de virtud propiamente dicha, la primera hace referencia a la sabiduría (a la razón) como forma de acceso y posesión del bien y la vida feliz (ordo rationis)[16]; al final de la obra la concibe como un ascenso en el amor. De antemano debemos advertir que la definición agustiniana de virtud como ordo amoris[17] ha sido la más aceptada y estudiada por filósofos como Max Scheler[18], pero no es un asunto que desarrolle en esta oportunidad.

Agustín, desarrolla a partir de la filosofía platónica, la vía racional para la explicación de su doctrina sobre la virtud. Desaprueba la interpretación estoica y epicúrea, los primeros ponían la felicidad en la práctica de la virtud en sí misma, y los segundos la habían colocado en el placer (V, 20: 351)

Una vez hecha esta precisión, Agustín, declarará que la virtud es un don de Dios[19]; y posteriormente explicará que es la cualidad del bien vivir de los hombres y a partir de allí, la verá en relación con el fin de la religión.

Como decíamos anteriormente, para Agustín la definición más perfecta de la virtud será: el orden en el amor; móvil de la vida virtuosa, el amor es asimismo la perfección de ella.

«Según esto: El bien fin –quo itur- de la vida es la beatitudo; nos encaminamos allí –qua itur- por la sapientia; el impulso para hacer el camino y alcanzar la meta es el amor» (Camps, 1999: 356)

«La obediencia es como la madre y guardiana de todas las virtudes; su fundamento es la humildad. A falta de humildad y obediencia, el hombre, queriendo esforzarse, desfallece, sustituyendo el servicio de Dios por el perverso intento de imitarle o ponerse en su lugar, como si fuese para sí mismo su principio» (CD XIV, 7 y 13)

Las virtudes de los paganos

En CD el Hipona no hace un análisis especulativo, sino más bien, la valoración de las cualidades de los paganos y la confrontación con los ideales de los cristianos.

Desde esta perspectiva, el material es narrativo: las virtudes de los paganos como Celso u otros, quienes sufrieron grandes penurias por alcanzar la gloria y el honor; y las virtudes de los Patriarcas o los Apóstoles.

Aunque no será objeto de estos apuntes, algunas matizaciones consideradas por Josefa Rojo Ruiz nos han convencido de la necesidad de indagar en la obra de Agustín y verificar cuál es su doctrina sobre la virtud. El trabajo de Rojo pretende demostrar que el concepto agustiniano de virtud es flexible; que “a pesar de que algunos autores señalan que Agustín califica de verdadera virtud solamente a la virtud sobrenatural, [éste no excluye]… de ella la virtud de los paganos”.

Las obras sobre las que se basa la investigación de Josefa Rojo[20] son: el Contra Iulianum (421), escrito como parte de la polémica contra los pelagianos; y algunos textos De Civitate Dei [21], redactada en la misma época. Nuestro aporte consistirá en revisar CD y verificar la complementariedad en la exposición de su doctrina.

Como decíamos anteriormente, La Ciudad de Dios es la obra magistral de San Agustín en la cual se encuentra la síntesis de su pensamiento: su concepción de la historia[22], del hombre, de la sociedad y el Estado; pero también la CD puede ser considerada un tratado de ética social y de filosofía de la religión.

En los primeros libros de CD Agustín plantea que los dioses romanos no les enseñaron lo que es el bien, objeto propio de la religión. Pretendemos dilucidar en esta lectura de la CD ¿qué papel juega la virtud en la fenomenología de la religión expuesta por San Agustín?

La primera definición que nos ofrece Agustín en la CD sobre la virtud la presenta como don de Dios: “[Los romanos] concedieron a la Virtud el rango de diosa… Pero como en realidad no es una diosa, sino un don de Dios, cabe pedírsela al único que la puede dar, y se desvanecerá toda la turba de dioses falsos”[23]. Esta definición breve, pero clara coloca la noción de virtud agustiniana directamente en el plano sobrenatural, así como lo expresa la divulgada por Pedro Lombardo. Sin embargo, como veremos más adelante Agustín reconoce la posibilidad de una virtud natural.

En el libro V se refiere a las virtudes de los romanos, y dice que estos se empeñaban en ella por la búsqueda de honra: “El camino es la virtud, por el que uno se esfuerza en conseguir algo: la gloria, el honor, el poder” (V.12.3: 326); y lo contrapone a las virtudes de los Apóstoles, quienes no se arrogaban a sí mismos sus logros sino que los referían a Dios.

Las evidencias proporcionadas por Cicerón, Salustio y Virgilio lo llevan a verificar que hubo entre los romanos hombres que no ambicionaban honores y sin embargo los recibían; esta consideración lo lleva a distinguir entre gloria y virtud aportando otra característica. La primera es “la buena opinión que los hombres se forman de otros hombres” (V.12.4:327); la virtud reside en la propia conciencia”.

En su argumentación contra los pelagianos se refiere a la virtud natural en los siguientes términos: “la virtud que ahora posee el hombre es perfecta en el sentido de que su perfección incluye el verdadero conocimiento y la confesión humilde de la misma imperfección. Esta pequeña justicia, perfecta en la medida que lo consiente esta flaqueza, es perfecta cuando no deja de comprender lo que le falta”[24]

La búsqueda del reconocimiento humano tiene un valor ambivalente; la honra de un día se puede convertir en el descrédito del otro; la virtud tiene un carácter más duradero en el hombre, por ello más que algo externo tiene su fundamento en la interioridad del hombre. Agustín se adelantaría al cuestionar estos idealismos personales o sociales como expresiones de sustitución[25] de los auténticos valores religiosos.

Aunque no será objeto de estudio en estas líneas, habría que indagar si esta idea de que la virtud tiene reside en la conciencia tiene alguna vinculación con la fronesis griega.

La formación de la conciencia será uno de las recomendaciones más señaladas en la moral cristiana para desarrollar la madurez ética deseada.

Continúa Agustín diciendo que esa pasión de los romanos por los honores algunas veces los conducía a buscarlos por medios ilícitos, es decir, con astucias engañosas. Por ello Agustín considerará que: “No hay verdadera virtud si no se tiende a aquel fin en el que reside el bien del hombre, mejor que el cual no hay otro (V.12.4:327).

Con ello señala una de las limitaciones más resaltantes de la virtud natural, la cual al no estar fundada en la autenticidad se convierte en una falsación de la misma.

Para Catón –dice Agustín- la virtud consistía en aspirar a la gloria, al honor y al poder por caminos legítimos; en otras palabras el fin debía ser bueno y los medios lícitos (V.12.6:330).

Por todas estas objeciones, la conclusión de Agustín será determinante: “De hecho, entre las personas auténticamente religiosas es incontrovertible que sin la verdadera piedad, es decir, sin el auténtico culto al Dios verdadero, nadie es capaz de poseer la verdadera virtud, y ésta deja de ser verdadera cuando se supedita a la gloria humana” (V.19:350). Así pues, no admite comparación la virtud de los santos de los que buscan sólo la gloria.

Esta afirmación, como hemos visto, no será impedimento para que haga una alabanza de las virtudes de algunos romanos, quienes esforzándose por alcanzar la gloria terrena fueron capaces de grandes sacrificios; mientras los cristianos parecen amilanarse ante las exigencias del seguimiento de Cristo, sin considerar que ganarán la vida eterna.

Así pues, afirmamos con Josefa Rojo que la rectitud de intención será uno de los elementos fundamentales en el pensamiento agustiniano para juzgar si se tiene o no virtud verdadera. En efecto, la rectitud de intención, que no es otra cosa que guiarse por la ley que Dios ha impreso en la conciencia del hombre es la garantía de la virtud verdadera.

Como hemos visto, para Agustín el deseo de gloria es malo porque es vano. El fin justo y honesto que debería movernos es el que es más conforme con nuestra naturaleza, esto es, aquel que nos lleva a nuestra salvación y felicidad verdadera.

La crítica a Epicúreos y Estoicos

San Agustín alude en XIV, 2 a tres corrientes de pensamiento con respecto a la felicidad: la epicúrea, la estoica y la cristiana[26]. Nos referiremos aquí a la doctrina de los dos primeros.

El Hipona vio en el estoicismo un gran peligro para el cristianismo, por la seducción que llegaron a ejercer las doctrinas de Pelagio sobre la independencia y la autarquía para conseguir la virtud y la felicidad[27]. Según los estoicos, sólo la virtud es un bien en el pleno sentido de este término (cf. V, 20: 351s). Todo lo que no sea ni virtud ni vicio tampoco será bueno ni malo, sino indiferente. “La virtud es una disposición conforme a la razón, deseable en sí misma y no a causa de alguna esperanza o del temor de algún motivo externo” (Dióg. Laerc., VII, 89). De acuerdo con esta opinión de la autosuficiencia y la autodesiderabilidad de la virtud fue como Crisipo ridiculizó los mitos platónicos relativos a la recompensa y al castigo de la otra vida. «Los filósofos que en la virtud ponen el bien supremo del hombre, pretenden avergonzar a otros filósofos que aprueban, es cierto, las virtudes, pero las miden por el rasero del placer corporal, su fin último, al que hay que tender –dicen- y aparecer por sí mismo, y las virtudes únicamente sometidas a él».

Las virtudes cardinales son la prudencia o el discernimiento moral, la fortaleza, el dominio de sí o la templanza y la justicia. Estas se dan todas juntas o faltan todas, es decir, quien posea una, las posee todas. Todo este naturalismo ético chocaba con la concepción agustiniana.

Por otra parte, en el epicureismo la virtud es condición indispensable para lograr la ataraxia o tranquilidad del ánimo, aunque Epicuro, por supuesto, la estima en cuanto que puede producir el placer. Agustín hace una elaborada crítica acerca de la dirección que tomarían las virtudes cardinales orientadas por el placer como valor supremo[28].

Virtudes tales como la sencillez, la moderación, la templanza, la alegría… son mucho más conducentes al placer y a la felicidad que no la lujuria desenfrenada, la febril ambición y otros vicios así. “Imposible vivir plácidamente sin ejercitar la prudencia, la honradez y la justicia; e imposible vivir prudente, honorable y justamente sin que resulte una vida placentera. Quien no viva conforme a la prudencia, la honradez y la justicia, no podrá vivir feliz” (Dióg. Laerc., 10, 5). A pesar de que la ética epicúrea se fundaba en el placer individual, en realidad pensaban que era más agradable conceder beneficios que recibirlos.

Observa Agustín que estas escuelas filosóficas tienen como último fin la vida según la carne: los primeros porque ponen el supremo bien en el placer del cuerpo; los segundos porque lo colocan en el espíritu del hombre. Dice inmediatamente: “llamaré carne a la naturaleza humana” (XIV, 2: 64s)

Previamente Agustín ha manifestado que la virtud es la que guía el comportamiento de los hombres; es decir, no es la gloria, el honor, o el placer los que señala lo que es virtuoso o no; sino que es la virtud la que guía hacia el honor.

La observación de Agustín nos parece interesante porque permite suponer una relación entre los valores y las virtudes. Más adelante intentaremos dilucidar este aspecto. Aquí sólo queremos señalar que la felicidad o bienaventuranza será el valor supremo que guíe al hombre virtuoso.

El orden en el amor [29]

Ambos elementos de la definición de virtud merecen especial atención en el pensamiento agustiniano: orden y amor.

El orden es definido por agustín como: “la distribución de los seres iguales y diversos, asignándoles a cada uno su lugar” (XIX, 23: 588) y tendrá una aplicación tanto en el individuo como en la sociedad; además de definir la virtud por el principio de orden, Agustín concibe la paz como: “la tranquilidad del orden” (Pax omnium rerum tranquillitas ordinis).

Por último, Agustín concibe la ley natural como el marco de actuación de la libertad orientada por el amor. En ella ha encontrado el hombre tres objetos de amor: Dios, él mismo y el prójimo (cf. XIX, 14: 593)

Como decíamos anteriormente, parecería que Agustín centra su planteamiento ético en la virtud del amor; sin embargo esta opinión, amerita ser explicada. Comenta Alasdair MacIntyre que el Amor para el Hipona “consiste en primer lugar en la suma total de nuestros deseos naturales y nuestros deseos de alcanzar la felicidad al alcanzar la satisfacción de esos deseos”. Evidentemente, no se trata del eros platónico; más bien en la definición del amor se acerca al planteamiento ciceroniano: “es sólo en la satisfacción del deseo para el cual es recto desear aquello en que consiste la felicidad” (cf. MacIntyre, 2001:159)

Dirigir nuestro amor en esta perspectiva sólo es posible si se dirige a Dios, por lo tanto nuestros deseos en su origen y en su fin deben están orientados a la unión con el Creador: “Ahora bien, el Creador, si de verdad es amado, es decir, si es amado él mismo, no otra cosa en su lugar que no sea él, no puede ser mal amado”.

Solamente a partir de este amor primero, las particularidades de la vida alcanzarán un recto orden: “El mismo amor que nos hace amar bien lo que debe ser amado, debe ser amado también ordenadamente, a fin de que podamos tener la virtud por la que se vive bien”. Fusiona aquí san Agustín, la noción pagana de virtud como bien vivir, con la concepción cristiana que identifica el Bien Supremo con Dios y a la posesión del mismo como: bienaventuranza

Por eso me parece una definición breve y verdadera de la virtud: el orden en el amor” (XV, 22: 206).

Esta definición ha tenido gran aceptación en la axiología moderna. Max Scheler, frente a la ética formalista de Kant, desarrolló su perspectiva de los sentimientos y más específicamente de la más integradora de las pasiones: el amor. Uno de sus discípulos: Pablo Luis Landsberg, a su vez, propuso como hipótesis la “aprehensión emotiva y al mismo tiempo objetiva y rigurosa de los valores”, profundizando en las raíces agustinianas del ordo amoris: “La virtud del hombre ha sido definida definitivamente por San Agustín como ordo amoris, definición que brillará siempre por encima de todos los sofismas kantianos, en eterna verdad y belleza” (La Edad Media y nosotros, Madrid, 1925: 27).

Para Agustín la opción fundamental del hombre debe estar orientada al amor a Dios, no sólo porque establece una dinámica humana cuyo fin está fuera de él mismo; sino porque ese fin es percibido como Bien Supremo. Por otra parte, en el orden práctico, san Agustín considera que al ordenar todos los bienes temporales al Bien Absoluto[30], estos quedan totalmente relativizados a aquél, de allí su célebre frase: “ama y haz lo que quieras”. La indeterminación del obrar humano regido por el valor supremo del amor manifiesta la más absoluta libertad. Esta formulación agustiniana tiene su inspiración en la definición de Dios ofrecida por la Sagrada Escritura: Dios es Amor, pero también en la misma Thorá transmitida por Moisés: Amar a Dios sobre todas las cosas, según lo refiere el texto anteriormente citado de la Ciudad de Dios.

Así pues, el eje central de la obra De Civitate Dei consiste en diferenciar entre el Amor a las Criaturas y el Amor al Creador, como lo expresa en XIV, 28: 137: “Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor a sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor a Dios hasta el desprecio de sí, la celeste”.

Por ello Agustín se extiende una fuerte crítica a la doctrina epicúrea, quizá por ver en ella la propuesta filosófica más representativa de ese amor a sí mismo que conduce al desprecio de Dios: “…cuando el placer ejerce dominio sobre la virtud, se busca por sí mismo, y ésta se ejercita por él, de forma que la virtud nada realiza si no es para el logro o la conservación del placer corporal. Horrible vida ésta, por cierto, donde la virtud se esclaviza a su tirano, el placer” (XIX, 1.2: 544).

La clasificación de las virtudes

Agustín parte de la clasificación de las virtudes que presenta la tradición greco-romana. En el capítulo 4 del libro XIX, hace un somero comentario de cada una de ellas: templanza, prudencia, justicia y la fortaleza (pp. 560-562); pero más adelante menciona también la esperanza y la paciencia, citando a san Pablo (p. 566).

A partir del capítulo V del libro XIX, Agustín reflexiona sobre la importancia de valores como la paz[31] y la justicia: “Después de lo dicho podemos concluir que nuestros supremos bienes consisten en la paz, de igual modo que lo habíamos afirmado de la vida eterna” (XIX, 11: 579)

En otros tratados el prototipo del hombre virtuoso ha sido el gobernante; aquí san Agustín más bien opta por presentar al sujeto virtuoso como el “hombre religioso”; sin embargo, no deja de ser interesante la alusión al filósofo; sobre todo al destacar la vida social de éste: “El sabio –afirman los filósofos- debe vivir en sociedad. Esta afirmación la suscribimos nosotros con mucha más fuerza que ellos” (XIX, 5: 567)

Dedica algunos comentarios a la virtud de la “amistad”. Esto no deja de ser interesante ya que Cicerón dedica un opúsculo a este tema. La escolástica posterior verá en la amistad la virtud propia de los ciudadanos y en la actualidad algunos autores siguen considerándola, la virtud fundamental para la convivencia social.

Considero que con estos apuntes he logrado hacer un esbozo de la noción de virtud expuesta por san Agustín en la Ciudad de Dios, ahora pretendo, a modo de conclusión, exponer algunas de las características que me parecen más significativas del autor:

· La virtud es un don de Dios; es decir, no pertenece a la condición originaria del hombre. La virtud es un don porque: «…lo que hace al hombre vivir feliz no procede del hombre, sino que está encima del hombre. Y dígase lo mismo no sólo del hombre, sino también de cualquier otra potestad o virtud celeste» (XIX, 25: 625)

· La virtud es adquirida: “…la virtud, que no cae dentro de los principios de la naturaleza, puesto que se les añade más tarde a través de la educación” (XIX, 4. 560)

· Agustín descalifica el auténtico sentido de lo religioso fuera del Cristianismo; las religiones paganas son construcciones humanas

· Las virtudes verdaderas sólo la podrán vivir aquellos que tengan una vida auténticamente religiosa (cf. XIX, 4: 565; 25: 625)

· La intención del obrar virtuoso debe ir más allá de los intereses del hombre mismo

· Las virtudes auténticas alimentan la esperanza y procuran en el hombre la salvación (bienaventuranza); quienes niegan esto último fabrican una felicidad temporal y falsean la virtud (cf. XIX, 4: 566)

· La virtud es un medio, no un fin para alcanzar la bienaventuranza. “Pero solamente existe verdadera virtud cuando, junto con todos los bienes de que ella hace recto uso y los actos realizados en el recto uso de bienes y males, sabe referirse a sí misma hacia aquel fin donde disfrutaremos de una tal paz, que mejor y más profunda no será posible” (XIX, 10: 579).

· Junto con la felicidad, la paz es un valor fundamental al que está dirigida la adquisición de virtudes.

· La amistad es la virtud fundamental de la convivencia ciudadana

· De lo anterior, también se desprende que las virtudes –para san Agustín- estarán orientadas a la consecución de la bienaventuranza eterna, y brillarán en los santos.

La postura agustiniana sobre la virtud será reinterpretada por santo Tomás de Aquino en la Suma Teológica a partir de una definición construida por el maestro de las Sentencias Pedro Lombardo. El Aquinate, admitirá la posibilidad de la virtud natural y verá más claramente la distinción entre la ética y la religión.

El pensamiento cristiano contemporáneo admite algunos puntos de identificación entre ambas; pero también observa diferencias muy claras:

a) Mientras que la ética se dirige a la promoción integral del hombre, la religión mira a una finalidad trascendente.

b) La actitud ética orienta la conducta a la consecución de valores ideales; mientras que la religión tiene su origen en un Encuentro con lo divino que se experimenta como valor absoluto

c) El comportamiento del hombre religioso se caracteriza por un sentimiento de adhesión y fascinación por la divinidad; mientras que la actitud ética tiene un carácter más normativo y ejemplar.

[1] Harnack considera que Agustín es el hombre de más significación e influjo en la historia de Occidente; Mausbach dice que «acaso la importancia mayor de Agustín le corresponda como moralista» citados por Victoria Camps, Historia de la Ética, T.1, p. 345.

[2] El mensaje central del agustinismo político es que hay una sola comunidad legítima: la cristiandad.

[3] Maestría de Filosofía, LUZ, facilitador: Prof. Luís Vivanco

[4] “Ningún precepto sobre la vida honrada recibieron de los dioses sus servidores” CD, II, 4: 83; ver también II,6: 88ss; VIII, 17.2: 518

[5] Escritor latino del primer siglo antes de nuestra era. Compuso obras en las que abordó temas de poesía, gramática, agricultura, moral, historia, etc. Agustín refiere sobre todo aspectos de su obra: Antiquitatum rerum divinarum, en el que desarrolló el pensamiento de Scévola sobre los géneros de dioses romanos.

[6] Definirá la teología Agustín como el tratado o discurso sobre la divinidad, siguiendo en esto a la tradición griega. El uso del término se le atribuye a Platón (ver. VIII, 1: 480)

[7] Utilizaremos aquí el término racional para expresar más adecuadamente la idea del autor, y reservaremos la expresión teología natural o religiosidad natural de acuerdo al uso actual de esos términos, que viene a explicitar la actitud sociológica de re-ligarse con lo mistérico

[8] La instrumentalización de la religión ha sido una tentación constante del poder político; se buscaba lo venerable en la forma de la religión para que el poder mismo, que en ciertas circunstancias es malo, pareciera digno de veneración.

[9] «cuidadosa observancia y guarda exacta de todo cuanto pertenece al culto de los dioses» (De natura deorum, II, 28, 72)

[10] La palabra tiene su raíz en throsko, buscar con expectación, tiene que ver con el temor hacia el cosmos.

[11] “La religión verdadera no ha de buscarse ni en la confusión del paganismo, ni en las impurezas de las herejías, ni en la languidez del cisma, ni en la ceguera de los judíos, sino en los que se llaman aún entre esos mismos cristianos católicos ortodoxos, esto es, los custodios de la integridad y los amantes de la justicia (De la verdadera religión, V, 9), citado en: Diccionario Doctrinal de San Agustín (DDsA), voz: Religión (2145: 692)

[12] Agustín, La dimensión del alma, 36,80. Citado en DDsA, Religión, 2147: 692.

[13] Religión y ética han sido asimiladas en numerosas ocasiones. Kant defiende la identidad parcial de ambas, ya que en el aspecto práctico la religión se resuelve en moralidad; H. Cohen lo explica con más claridad. Por el contrario Nicolai Hartmann en su Ética, contrapone de forma tajante religión y ética e intenta probar esta oposición mediante cinco antonomias. (ver Francisco Conesa, Filosofía de la Religión, mimeografiado).

[14] Ver: Nobriega F., Roberto. Los fundamentos agustinianos de la moral en la Ciudad de Dios, 143 (2006), 197-250.

[15] Cf. CD, IV, 8: 237. Los romanos asignaron a cada uno de sus dioses un papel específico, y nunca creyeron que el conjunto pertenceciese a un Dios.

[16] Cf. CD, IV, 21; XIX, 3.1

[17] Cf. CD XV, 22

[18] Scheler, Max, Gramática de los sentimientos. Edit. Crítica, Barcelona, 2003, pp. 63-103

[19] CD, IV, XX: 257

[20] Josefa Rojo Ruiz. La virtud en los paganos. Universidad de las Américas (Puebla, Mexico) tomado de Internet: http://www.idasapiens.com//filosofia.dc/medieval/lavirtude%20paganos%segun%20s.agustin.htm

[21] A partir de este momento identificaremos esta obra con las siglas CD

[22] La historia del mundo es el resultado antagónico y dialéctico entre la ciudad de Dios y la ciudad terrena. San Agustín no habla en su obra de realidades históricas, sino meta-históricas. Su intuición fundamental se basa en los dos amores que dividen a la humanidad en dos grandes grupos. Esta realidad mística comienza en la conciencia y en la voluntad de cada hombre y no se identifica totalmente con la Iglesia y con el Estado. El tiempo es juzgado desde la eternidad y el designio salvífico de Dios: un tiempo de gracia original, antes del pecado; un tiempo de caída, que es un correr hacia la muerte; un tiempo de redención, que significa llegar a ser “a pesar de”. Digámoslo claramente: la historia es historia de salvación. El fin de la historia es nuestra definitiva incorporación a Cristo, Eje de la historia. El sentido de la historia es la Ciudad de Dios, y todo lo demás -que llamamos ''historia profana''-, es medio y función de este fin: El conocimiento de los hechos de la historia puede ser principalmente un conocimiento de la existencia y desarrollo de los imperios asirio y babilónico; pero los principios por los cuales los hechos son interpretados y reciben un significado, y son sometidos a juicio, no se toman de los hechos mismos. Lo temporal y caduco es juzgado a la luz de lo eterno.

[23] CD, IV.20:257

[24] Contra duas espistolas pelagianorum, 3, 7, 19. Citado por Josefa Rojo, ob. Cit.

[25] Las religiones de sustitución se caracterizan porque la nostalgia de lo sagrado es sustituido por la idealización idolátrica de los bienes y los valores terrenos. Entre los ejemplos más significativos podemos mencionar el neopositivismo comtiano o el marxismo.

[26] San Agustín pronunció en Cartago, por los años 412-413, el sermón 150, en el que comenta la discusión de San Pablo con estos filósofos en Atenas

[27] Ver nota complementaria 60, tomo II, p. 1000: Ética y “eudemonía” en los estoicos (XIX, 4)

[28] «Para lograr este objeto suelen pintar, de palabra, un curioso cuadro: el placer (voluptas), como si fuera una delicada reina, sentada en un trono real. A su alrededor, y sometidas a ella, sus esclavas, las virtudes, pendientes del menor gesto de su reina para cumplir lo que ella ordena. Da órdenes a la prudencia para investigar con vigilancia el modo más oportuno de continuar el reinado y la seguridad de la sensualidad. A la justicia le da órdenes para que haga todos los beneficios que estén a su alcance con objeto de conseguir las amistades necesarias para la satisfacción del cuerpo; que no haga injuria a nadie, no sea que la trasgresión de las leyes imposibilite la seguridad del placer. Da órdenes a la fortaleza para que si sobreviene un dolor corporal que no arrastre a la muerte, mantenga valientemente en su pensamiento a su señora, es decir, la sensualidad placentera, para que el recurso de las delicias pasadas mitigue el aguijón de los presentes dolores. A la templanza le da órdenes para que ponga mesura en los alimentos y demás deleites, no sea que el exceso inmoderado y perjudicial llegue a alterar la salud corporal, con lo que quedaría gravemente perjudicada su reina, el placer, que, según los epicúreos, reside principalmente en una buena salud corporal» (V, 20: 351ss)

[29] San Agustín utiliza tanto «amor» como amare, diligere y dilectio.

[30] “En efecto, nuestro último bien es aquello por lo que deben desearse todos los demás bienes, y él por sí mismo” (XIX, 1: 542)

[31] Agustín considera que la verdadera virtud solo se podrá experimentar cuando gocemos de la paz eterna: “Allí brillarán las virtudes, pero no en pugna con vicio o mal alguno: disfrutarán, como recompensa de su victoria, de una paz eterna, que ningún adversario será capaz de turbar” (XIX, 10: 578)

Última modificación: Monday, 27 de August de 2012, 19:06

Ocultar bloque Hora de la plataformaMinimizar en la barra lateral