

Autores: [Urbano Ferrer Santos](#) y [Ángel Damián Román Ortiz](#)

4. Elementos fundamentales de la ética agustiniana

4.1 La virtud como ordo amoris

La virtud agustiniana se definió en La Ciudad de Dios en términos de ordo amoris: amar lo que debe ser amado [La ciudad de Dios: XV, 22]. Por ese motivo, las virtudes teologales -fe, esperanza y caridad- eran consideradas superiores a las cuatro virtudes morales tomadas de Platón -fortaleza, justicia, prudencia, templanza. No en vano las primeras ordenan la vida hacia Dios, mientras que las segundas ordenan la vida del alma y de la sociedad. No sólo eso, sino que, en virtud de su jerarquía natural, también las virtudes morales debían estar ordenadas hacia Dios. Las virtudes eran concebidas por San Agustín como variados afectos o manifestaciones del amor, y el mandamiento del amor a Dios y al prójimo las reunía a todas:

aquí está la ética, puesto que una vida buena y honesta no se forma de otro modo que mediante el amar, como deben amarse, las cosas que deben amarse, a saber, Dios y nuestro prójimo [Epístolas: 137, 5, 17].

A San Agustín de Hipona le interesa conocer a Dios como fuente de felicidad eterna, y conocer al alma no sólo porque Dios se revele en el interior del hombre, sino también porque la unión con Dios se produce por medio del amor. Y el amor es el lugar donde se encuentra el alma: «Los cuerpos están contenidos en los lugares; mas para el alma, el propio afecto es su lugar» [Enarraciones sobre los salmos: 6, 9].

Por eso, la investigación acerca del alma humana como espíritu se tradujo en una exposición del amor verdadero, y la Filosofía de Agustín se convirtió en una investigación acerca del amor. Una investigación acerca del amor cuyo concepto nuclear es el de orden del amor en la medida en que el eudemonismo trascendente agustiniano define la virtud precisamente así: «Una definición breve y verdadera de virtud es el orden del amor» [La ciudad de Dios: XV, 22].

San Agustín fue pionero en hacer evolucionar el concepto ético de virtud, desde la clásica «disposición del alma conforme a la naturaleza y a la razón» [Ochenta y tres cuestiones diversas: q. 31] —ordo est rationis— hasta la consideración de la misma como «manifestación del amor» [Las costumbres de la Iglesia y las de los maniqueos: I, 15, 25] —ordo est amoris. De ese modo se consumó la consagración de la investigación ética del amor y de los afectos del hombre, quedando el concepto intelectualista de razón relegado a un segundo plano en cuestiones morales. La razón del

corazón humano no es otra que el amor. Conviene aclarar entonces, dada la centralidad del concepto, qué entiende el Doctor de la gracia por amor.

4.2 El amor

Desde un punto de vista histórico se pueden distinguir tres concepciones del amor: una concepción antigua, una concepción cristiana y una concepción moderna del amor.

Según la noción antigua del amor, cuyo ejemplo se encontraría en Aristóteles, el universo puede ser entendido como una cadena de unidades dinámicas espirituales, jerarquizada desde la materia prima hasta las esferas celestes, en la que lo inferior aspira a lo superior y es atraído por éste hasta llegar a la divinidad, no amante, que supone el término eternamente inmóvil de todos los movimientos del amor. El amor, como ya pusiera de relieve Platón [Platón, El Banquete: 203b-204b], es una aspiración o tendencia de lo inferior hacia lo superior, del no-ser al ser, un amor de la belleza, de forma que lo amado sería lo más noble y perfecto. De ahí se desprende una cierta angustia vital en el amado, en la medida en que teme contaminarse al ser arrastrado por lo inferior, y que constituye la principal diferencia entre la concepción antigua y la cristiana del amor.

Por el contrario, en la concepción cristiana se da un cambio de sentido en el movimiento del amor, es decir, una inversión del movimiento amoroso. El amor parte de lo superior y se dirige hacia lo inferior no con el temor de ser contaminado sino con la convicción de alcanzar lo más alto en ese acto de humildad y humillación de rebajarse a sí mismo. De ahí que la primera iniciativa en el amor parta de Dios.

El amor es sobrepuesto a la esfera racional, según San Agustín, para quien el amor a Dios nos hace más bienaventurados que toda razón. El amor es considerado por San Agustín la dimensión más fundamental del espíritu humano, responsable de su movimiento tendencial: «El peso mío es mi amor; por el peso de mi amor soy llevado adondequiera que voy» [Confesiones: XIII, 9].

San Agustín concibe el universo como una jerarquización de bienes dispuestos en diferentes niveles de perfección y bondad, en cuanto semejanzas, vestigios o imágenes más alejadas o cercanas a Dios. Dios ha creado todas las cosas, materiales y espirituales, y las crea, según las Sagradas Escrituras, con medida, número y peso. San Agustín puso estos conceptos bíblicos en relación con la estructura triádica modo, especie y orden que definía la estructura general de los bienes del universo:

entendemos por medida la que determina el modo de existir de todo ser, y por número el que suministra la forma de la existencia, y por peso el que reduce a la estabilidad y quietud a todo ser [Del génesis a la letra: IV, 3, 7].

El modo es aquello por lo que las realidades finitas existen y son concretas, pudiendo estar y actuar en un cierto lugar y espacio temporal. La especie supone

¹

<http://www.philosophica.info/voces/agustin/Agustin.html#toc10>

la dimensión esencial de las cosas, el aspecto conceptualizable que atrae la inteligencia y es reflejo de las Ideas divinas. El orden es un elemento relativo fundado en los anteriores, que son absolutos, consistente en el dinamismo tendencial de las cosas según su especie, que supone una inclinación tanto de apetición o búsqueda como de difusión de sí. Identificado con el peso, el orden inclina a la acción y a su fin.

Esta tríada ontológica sirve también para establecer un paralelismo con la estructura tridimensional del espíritu humano según San Agustín como mente, noticia y amor. La mente, que expresa la misma naturaleza del alma humana, es su especie; la noticia, como autoconciencia o conocimiento que tiene el alma de sí, en el hombre se da en el plano existencial del modo; y, finalmente, el amor, con el que el espíritu se ama a sí mismo, reproduce el orden o dinamicidad que el alma desarrolla respecto a sí.

Así mismo, la actividad inmanente del alma humana desplegada en memoria, inteligencia y voluntad, se define mediante la misma estructura de modo, especie, orden: a) la memoria es el modo de la vida del espíritu como unidad originaria del alma en su triple dimensión de mente, noticia y amor, que posibilita la presencialidad en el orden existencial; b) la inteligencia es la especie de la actividad inmanente del espíritu, porque nace de la memoria y expresa en su interior la palabra interna orientada en el horizonte de lo esencial; c) la voluntad, que surge también de la memoria, es el orden o inclinación del espíritu como tal.

El amor es para San Agustín la fuerza de la voluntad en el hombre. Su importancia radical estriba en constituir el verdadero corazón del alma. Así como todas las facultades y actividades del espíritu son movidas por la voluntad, el amor que mueve a la voluntad es lo que da sentido y unidad a todas las operaciones humanas. Mucho antes que Scheler escribiera, ya en el siglo XX, que el *ordo amoris* de un hombre permite poseerlo, Agustín de Hipona ya había caracterizado esencialmente al hombre por su amor. Sus pasiones o sus movimientos de la voluntad se califican por el amor que los vivifica. Por eso afirmaba que «los hombres se especifican por su amor» [Sermones: 96, 1, 1].

4.3. Clases de amor: caritas y cupiditas

San Agustín usó los conceptos fundamentales de caritas y cupiditas para referirse a los dos tipos fundamentales de amor según su objeto. El santo de Hipona concebía el amor como un movimiento del alma, un apetito ligado a un objeto determinado como desencadenante del propio movimiento. El amor dirigido al mundo por el mundo, la cupiditas, condena al ser humano a la más terrible de las infelicidades en la medida en que todo bien temporal se halla bajo la amenaza de su desaparición. Sólo la caritas, el amor a Dios por Dios y al prójimo por Dios, puede asegurar la verdadera felicidad en la posesión de un bien que no puede perderse por ser inmutable y eterno.

En la cupiditas como concupiscencia o amor al mundo por el mundo, el deseo de tener se transforma en

temor de perder. La satisfacción por la posesión de un bien temporal se revela como efímera, por cuanto nace casi inmediatamente el temor de su pérdida. Por ese motivo, el mundo por sí mismo no puede dar nunca la verdadera felicidad, aquella que no puede perderse. El mundo no puede ofrecer nunca la seguridad de que no se perderá el bien obtenido por su contingentismo radical, es decir, por su finitud constitutiva, siempre vuelta a la nada.

La felicidad —beatitudo— consiste en la posesión y conservación de nuestro bien, pero también en el estar seguros de no perderlo. Por el contrario, el pesar —tristitia— consiste en haber perdido nuestro bien. Sin embargo, el verdadero problema de la felicidad humana reside en que al hombre constantemente le asedia el temor. De ahí que San Agustín, como explica Hannah Arendt [Arendt 2001: 26], oponga a la felicidad de tener no tanto la tristeza por la pérdida del bien como el temor de perder. La clave de la vida moral del hombre no es tanto si ha de amar cuanto qué es lo que debe amar. Un amor equivocado puede llevarle a la más irremisible de las desgracias haciendo de la felicidad una meta inalcanzable por sí misma. Por esa razón advierte el santo de Hipona que se debe tener especial cuidado al escoger el amor:

Amad, pero pensad qué cosa améis. El amor de Dios y el amor del prójimo se llama caridad; el amor del mundo y el amor de este siglo se denomina concupiscencia. Refrénese la concupiscencia; excítese la caridad [Enarraciones sobre los salmos: 31, II, 5].

Por consiguiente, se puede afirmar que de la distinción agustiniana entre caritas y cupiditas resulta claramente una jerarquización fundamental. Los amores deben situarse en un correcto orden u *ordo amoris*: en la cúspide de la pirámide se halla el amor a Dios y, por debajo del mismo, sucesivamente, el amor al prójimo, el amor a uno mismo y, por último, el amor al cuerpo. San Agustín no niega absolutamente su valor a los bienes temporales, pero los sitúa en su orden correcto: el cuerpo debe someterse al alma y el alma a Dios. En el mandamiento de amor a Dios y al prójimo se incluye todos los géneros de bienes y su cumplimiento coincide con el *ordo amoris* que lleva a una vida buena, justa y feliz. La definición agustiniana de caritas como amor de lo que debe amarse evoca la idea de un orden del amor: «El amor de las cosas dignas de ser amadas se llama con más propiedad caridad o dilección» [Ochenta y tres cuestiones diversas: q. 35].

En Agustín de Hipona se observa un sistema ético cuyas herramientas sirven para alcanzar la felicidad absoluta consistente en la unión del hombre con Dios por amor. La idea de un orden en el amor adquiere así un carácter subordinado: la caridad o dilección presupone un orden en el amor cuya finalidad directa no es otra que lograr la libertad, con la ayuda de la gracia. Esta libertad como dominio de la voluntad se identifica con la facultad de orientarse hacia el verdadero objeto formal del querer: el Bien, identificado con Dios. Dios es el único bien absoluto porque es el único que no está afectado por la mutabilidad radical

característica de todas las criaturas. Todo bien distinto es un bien inferior ya que se dirige por su propia naturaleza hacia la nada, es caduco. Sólo la unión del hombre con Dios por amor garantiza su contemplación y, como consecuencia, la vida y la felicidad eterna.

En la caridad se cumple el orden en el amor que prescribe amar a Dios por sí mismo y todas las demás cosas por Dios. Además, la dilección agustiniana implica un doble orden en el amor: por un lado, un orden de las cosas amadas y, por otro, un orden en el sujeto que ama. Como afirma Alesanco Reinares, este doble orden natural objetivo y subjetivo del amor es el que refleja el mandamiento evangélico: «Amarás a Dios con toda tu alma, con todo tu corazón y con toda tu mente» [Alesanco Reinares 2004: 433].

El orden objetivo en el amor recae sobre cosas amadas. Los bienes útiles inferiores deben subordinarse siempre al único objeto de amor fruíble: Dios. Dentro de los bienes útiles puede establecerse una ordenación de inferior a superior rango, desde los bienes materiales, pasando por los seres racionales distintos de sí mismo, hasta uno mismo y, dentro de sí, la virtud, como gran bien moral, sobre la libertad como bien medio y, naturalmente, sobre el cuerpo, como bien mínimo:

Esto es conveniente: que lo inferior se someta a lo superior, para que quien quiere que le esté sujeto lo que le es inferior, a su vez obedezca al superior. Reconoce el orden, busca la paz. Tú, sometido a Dios, y a ti, el cuerpo [Enarraciones sobre los salmos: 143, 6].

El orden subjetivo en el amor que predicaba el santo de Hipona es el que permite interpretar los términos alma, corazón y mente del citado mandato evangélico, en la medida en que se relacionan con las tres partes del alma humana. La antropología platónica es corregida por Agustín del siguiente modo: el alma humana, una en sí misma, despliega su actividad en los planos de la actividad vegetativa o reproductiva («con toda tu alma»), de los afectos humanos y espirituales («con todo tu corazón»), así como del amor y conocimiento de las ideas puras y Dios («con toda tu mente»). Con el mandato evangélico se alude a la necesidad de amar a Dios con todas las potencias del alma, de modo que la voluntad sea libre, es decir, no quede dominada por ninguna tendencia natural inferior. Sólo si el alma se atiene al orden subjetivo y objetivo del amor alcanzará el señorío sobre las tendencias inferiores subordinándolas a la mente contemplativa. Ahora bien, una vez que el pecado ha sido introducido en el mundo y se ha producido la caída del hombre, es preciso que su libertad sea asistida por la gracia para luchar contra las tendencias naturales inferiores. Por eso San Agustín aconseja prestar atención para no sucumbir ante ellas: «No puede el alma señorear lo que le es inferior si ella no se digna servir a lo que le es superior» [Enarraciones sobre los salmos: 46, 10].

4.4. La distinción uti-frui

Para clarificar mejor esta cuestión debe traerse a colación la clásica distinción agustiniana entre uti y frui y recordar propiamente su sentido. Sólo Dios puede ser amado por Él mismo. Sólo de Dios cabe gozar como frui por sí mismo, y de los demás bienes en la medida en que están ordenados a Él: «Porque amar no es otra cosa que desear una cosa por sí misma» [Ochenta y tres cuestiones diversas: q. 35].

Así pues, no hay más amor verdadero que el amor a Dios puesto que con relación a las demás personas y cosas sólo cabe uti, es decir, su ordenación en relación con el único bien que cabe amar por sí mismo: Dios. En el fondo, late en la doctrina agustiniana la distinción ciceroniana entre bien honesto, como summum bonum, y bien útil, como medio para alcanzar el primero.

Toda interpretación incorrecta del amor, y, en consecuencia, toda perversión humana estriba, según San Agustín, en la confusión entre uti y frui, bien por usar aquello que debe gozarse, bien por gozar con lo que debe usarse [Ochenta y tres cuestiones diversas: q. 30].

Como se acaba de decir, el único amor honesto, según San Agustín, es aquél que se dirige a Dios. Pero eso no significa que deba instrumentalizarse al prójimo en el sentido de hacerlo medio para lograr un provecho propio a su costa. Que el amor a los demás hombres e incluso el amor a sí mismo sea un amor útil significa que deben estar correctamente ordenados con referencia a Dios, es decir, deben estar subordinados al amor a Dios:

Aún no es claro el decir que gozamos de una cosa cuando la amamos por sí misma, y que solamente debemos gozar de ella cuando nos hace bienaventurados; y que de las otras usamos [La doctrina cristiana: I, 31].

4.5. El problema del mal

Frente a la doctrina maniquea, que afirmaba la existencia de dos principios creadores, antitéticos y en eterna lucha —Ormuz, el dios del bien o de la luz, y Ahriman, el dios del mal o de las tinieblas—, el santo de Hipona reacciona negando sustancialidad al mal con base en el principio metafísico de la incorruptibilidad divina: si Dios no se puede corromper, entonces tampoco puede recibir ningún daño, así que carece de sentido combate alguno. Todo lo que es, en cuanto creado por Dios, posee también la cualidad de la bondad. Es decir, todo lo que es, es bueno: quaecumque sunt, bona sunt [Confesiones: VII, 12]. Si las criaturas se corrompen, es precisamente porque participan a la vez de la bondad y del ser, de manera que su corrupción no sólo les quita el bien, sino también el ser.

Estos razonamientos sirven para analizar primordialmente el problema del mal físico. Sin embargo, a San Agustín le interesó sobre todo el problema del mal moral y, pese a que su tratamiento se asiente en un primer momento sobre las mismas bases metafísicas que el mal físico, el mal moral supone la irrupción de

un elemento nuevo que le infunde un carácter ineludiblemente positivo. El mal moral o pecado es aquél que depende de la voluntad de la persona, cuya realización supone, en consecuencia, necesariamente un acto de libre voluntad.

Así pues, es cierto que el mal físico no es propiamente un mal considerado ontológicamente. Pero de lo que se trata aquí no es de la reflexión acerca de la naturaleza del mal físico, sino de la del mal moral, y el Doctor de la gracia dejó bien claro que el mal propiamente dicho era éste, por cuanto procedía de la voluntad humana.

El pecado o mal moral es el mal propiamente dicho considerado deontológicamente. La raíz última del mal es consecuencia del pecado original cometido por los progenitores, en los que se hallaba representada toda la especie humana. Consecuencia del pecado original fue la mancha que caracteriza a la naturaleza humana como naturaleza caída y que ha dado lugar a una libertad deficiente, causa deficiente del mal como apartamiento voluntario de Dios. Ahora bien, la voluntad como facultad de autodeterminación, de donde arranca el pecado, es en sí misma considerada un bien. Por lo que, aunque ontológicamente el mal no es, la voluntad sí es, y por lo tanto, actúa positivamente tanto determinándose hacia el bien como hacia el mal. El mal, para San Agustín, existe positivamente en la voluntad considerada deontológicamente cuando se produce un apartamiento de la ley de Dios a través de un acto culpable y responsable. En este sentido, se aprecia en San Agustín una brillante doctrina en torno al concepto de obligación y responsabilidad moral.

El mal moral implica que el hombre subvierte el correcto orden de lo que debe ser amado: antepone lo efímero y temporal a lo eterno, el mundo a Dios. San Agustín estableció como causa del mal moral la preferencia desordenada de los bienes, definiendo el mal en sentido estricto como aquél que procede positivamente de la voluntad del hombre y que supone el abandono de lo mejor. El mal no sería tanto el apetito de naturalezas malas —porque todo lo que es, es bueno—, sino el abandono de las mejores: iniquitas est desertio meliorum [La naturaleza del bien: XXXIV].

4.6. Libertad, voluntad y destino

No parece demasiado aventurado afirmar que la principal preocupación vital de Agustín de Hipona consistió precisamente en el problema del destino del hombre. Dicho destino aparecía vinculado esencialmente a su felicidad, que no podría darse sino en Dios. Ensayó diferentes argumentos racionales basados en los neoplatónicos a favor de la inmortalidad del alma como requisito imprescindible para alcanzar el destino ultraterreno del hombre. Dichos argumentos presentaban dificultades insalvables. Por ejemplo, el argumento de la inmortalidad del alma humana por ser sujeto del atributo de la verdad eterna sólo resultaba aplicable al verdadero sujeto de la verdad como propiedad esencial, esto es, a Dios, por ser el alma humana un sujeto mutable frente a la verdad inmutable

y eterna. Así pues, San Agustín tuvo que reconocer que sólo con la ayuda de la fe podía el hombre adquirir seguridad acerca de la inmortalidad del alma:

[El problema] de si puede la naturaleza humana alcanzar esta inmortalidad, es un problema muy grande. Pero si hay fe, que la tienen todos aquellos a los que Jesús dio la potestad de ser hijos de Dios, el problema desaparece [La Trinidad: XIII, 9, 12].

San Agustín consideraba que la felicidad a que aspira el hombre no es auténtica si no incluye la inmortalidad del alma: una vida que no fuera eterna no podría ser una vida feliz. Puesto que todos los hombres desean alcanzar la felicidad y no perderla, deberían conservar la vida, puesto que, evidentemente, nadie podría ser feliz si no viviera. Por eso, sólo la vida eterna podrá llamarse propiamente bienaventurada. Felicidad, destino, vida eterna e inmortalidad del alma eran cuestiones íntimamente ligadas en San Agustín que sólo pudieron recibir una respuesta definitiva de la mano de la fe en Jesucristo, nuestro Señor. Una vida y una felicidad completa que no serían perfectas hasta que se realizase la resurrección de los cuerpos, puesto que, siendo el hombre un compuesto de alma y cuerpo, sólo lograría la felicidad total cuando se le restituyese la armonía entre el alma y el cuerpo, convenientemente transformado, que había sido destruída por el pecado original.

La naturaleza caída del hombre por la soberbia hacía así preciso el auxilio divino para elevarse humildemente por encima del pecado y retornar a Dios. San Agustín recurrió a la gracia como elemento clave en su doctrina para restituir al hombre la libertad, concebida como un «no poder pecar», tras haber degenerado por el pecado original en libre albedrío, caracterizado como un «no poder no pecar». La libertad deficiente del hombre a consecuencia del pecado original supone una natural tendencia o inclinación a obrar el mal, así que la gracia de Dios como don o favor divino ayuda a salvar esa tendencia rectificando el movimiento mal inclinado de la voluntad. Así mismo, el mecanismo de recepción de la gracia no anula la libre determinación de la voluntad humana, sino que requiere la voluntad libre y favorable de quien la recibe en forma de aceptación. Por consiguiente, libre voluntad y gracia divina son dos elementos perfectamente compatibles en el pensamiento agustiniano: «La Ley se dio, pues, para que la gracia pudiera ser buscada; la gracia se dio para que la ley pudiera ser cumplida» [El espíritu y la letra: 19, 34].

Exactamente igual sucede con la doctrina de la predestinación de los santos. Ésta se debe poner en relación con la presciencia divina sin que suponga menoscabo alguno para la libre determinación de la voluntad humana y su necesario curso, junto con la gracia, para lograr la salvación. Y es que Dios conoce quiénes responderán a su llamada, quiénes aceptarán la gracia santificante antes de que ellos obren. La predestinación encierra en sí la presciencia divina, pero ese conocimiento no afecta a la libre voluntad de los hombres, que son los que realmente se condenan a sí mismos al rechazar la gracia que Dios

les ofrece. La presciencia divina no implica necesidad en todas las causas sino que Dios conoce el orden de todas las causas, tanto necesarias como contingentes. Por lo que se refiere a la voluntad humana como causa contingente y libre, Dios conoce las futuras determinaciones de nuestra voluntad sin que ese conocimiento la convierta en necesaria: «Esta es la predestinación de los santos y no otra: es la presciencia y preparación de beneficios, por los que muy ciertamente se salvan los que se salvan» [El don de la perseverancia: 14, 35].

Lo cierto es que destino y felicidad humana quedaron íntimamente vinculados en el pensamiento del santo, sin perjuicio de que para alcanzar la bienaventuranza se requiriese el doble concurso de la voluntad humana y del auxilio divino. La experiencia cristiana de la salvación se sitúa entre dos momentos: un primer momento que parte del amor del mismo Dios, en forma de gracia, anterior a toda actividad individual; y un segundo momento final, caracterizado por la gracia santificante, de redención por el amor divino. La libertad y el mérito humano se situarían entre ambos momentos, de modo que el comienzo y el fin de todo proceso de salvación estaría en Dios.

En este contexto Cristo se identifica con la verdad, actuando como modelo y punto de partida de la emoción amorosa, encarnada de ese modo en una persona: la persona de Dios. Así mismo, el amor que derrama Dios sobre sus criaturas y que es condición imprescindible para comenzar a amarle, es también un amor de Dios por todas sus criaturas. De ahí que tras su recepción por la persona humana, el amor de Dios se concrete también en un amor al prójimo en cuanto amado por Dios. Si Dios ama a todas sus criaturas y la persona humana recibe el amor de Dios, la persona humana se hace depositaria también del amor de Dios por todas sus criaturas.