

5
2es



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

AGUSTIN NOCION DE FELICIDAD EN
LOS TEXTOS DE CASISIACO

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFIA
P R E S E N T A
MARIA EUGENIA CERRITOS CRUZ

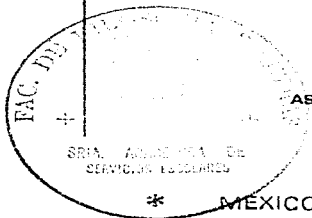
ASESOR DE TESIS: MTRO. MARIO MAGALLON ANAYA

COLEGIO DE FILOSOFIA



FACULTAD DE FILOSOFIA Y
LETRAS

1997



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicatoria especial

**A quien ocupe un grandioso lugar en mi
vida... en mi corazón.**

A TI mi "Príncipe nocturno".

A TI que me has enseñado y ayudado a "crecer".

A TI mi amado... EDI.

A mis dos grandes compañeras y amigas: porque el compartir con ustedes se ha vuelto una regla de vida en la búsqueda de la felicidad.

A ti Rosy: ejemplo de voluntad perseverante, pero sobre todo corazón bondadoso y solidario.

A Rocío: por ser mi compañera en el camino de la alegría y del esfuerzo sufrido pero victorioso.

Agradecimientos especiales:

A Mi Angel de la Sabiduria :

Porque no acumulas, sino derrochas tu saber;
porque no enarbolas tu verdad, sino que la transminas
en todo tu ser.

porque enseñas que la filosofía no es soberbia ni pedanteria;
sino verdad y camino de vida.

Gracias Maestro, por haber compartido conmigo los misterios
de la filosofía.

A Mario :

Compañero reconstruido y maestro solidario en la guía
y ayuda desinteresada en mi proyecto de vida.

Gracias

Agradezo con mucho amor el apoyo entusiasta, la motivación constante y la colaboración desinteresada del padre *José Miguel* del Seminario de los Agustinos; de *Norma, Robert, Priska, Laura* y de todos aquellos que participaron de alguna u otra manera en la realización de este proyecto.

Sobre todo a tí *EDI* porque sin tu valiosa ayuda tal vez ésto no sería posible.

Mil gracias a todos

INDICE

INTRODUCCION	1
CAPITULO I. ALGUNAS NOCIONES DE FELICIDAD	12
1.1 La felicidad como un estado de posesión	20
1.2 La felicidad como actitud	26
1.3 La felicidad como placer	30
1.4 La felicidad como virtud	34
CAPITULO II. EL HOMBRE AGUSTIN. UN BUSCADOR DE LA FELICIDAD	46
2.1 Agustín y el Maniqueísmo	60
2.2 Agustín y el Escepticismo	67
2.3 Agustín y el obispo Ambrosio	70
2.4 Agustín y el Neoplatonismo	72
2.5 Agustín y el Cristianismo (su conversión)	75
CAPITULO III. LA EXPERIENCIA DE CASISIACO	82
3.1 Situación	92

3.2 Personajes	101
3.3 Estructura de los Diálogos	106
CAPITULO IV. ANALISIS DE LOS DIALOGOS. CONTRA ACADEMICOS, DEL ORDEN Y SOLILOQUIOS	111
4.1 Contra Académicos	113
4.2 Del Orden	138
4.3 Soliloquios	169
CAPITULO V. VERDAD Y FELICIDAD	197
5.1 El hombre: un alma que desea la felicidad	202
5.2 La filosofía como camino a la felicidad	216
5.3 Verdad y felicidad	222
5.4 Análisis De la vida feliz	225
CONCLUSIONES	247
BIBLIOGRAFIA	254

INTRODUCCION

El tema que se desarrolla en este trabajo "*Agustín. Noción de felicidad en los textos de la época de Casisiaco*", surge a raíz del interés y motivación que despertaron en mí la lectura de dos de las cuatro obras que el filósofo de Hipona escribe como resultado de los diálogos sostenidos con sus discípulos durante su retiro a la finca de Casisiaco en el año 386 con motivo de su conversión al Cristianismo y con la finalidad de prepararse al bautismo.

Las obras a las que hacemos alusión son: *Contra Académicos* y *De la vida feliz*, las cuales junto con *De Ordine* y probablemente *Los Soliloquios* señalan los primeros frutos literarios de Agustín y que son expresión temprana de su reflexión en torno al conocimiento, la verdad, Dios, la sabiduría, el hombre, el orden, el error y la felicidad, entre otros muchos temas.

Fue precisamente la manera en que Agustín trata el tema de la felicidad en los dos primeros textos mencionados lo que nos motivó a profundizar en su estudio; pero ¿por qué la felicidad? y ¿por qué Agustín?. En primer lugar, porque considero que la felicidad es y ha sido uno de los problemas fundamentales para el ser humano, pero más que un problema, la felicidad es un "misterio" y la filosofía trata no sólo de problemas, sino de "misterios".

La felicidad es un "misterio" porque es un problema del hombre, porque es algo que involucra nuestro ser, nuestra conducta, algo que se busca porque se desea poseer, se desea vivir. El hombre busca con afán la felicidad porque le da sentido a nuestro existir, porque el alcanzarla implica una lucha constante por superar todo aquello que la obstaculice: el error, la carencia, el no ser, lo cual en el ser humano se traduce como un sentimiento de vacío, de inconformidad, de deseo; deseo que se enfoca hacia lo externo, hacia lo material y hacia la posesión de ello, y si esto no se logra, hace a muchos hombres "infelices".

Pero no basta con la simple posesión de lo que deseamos para ser dichosos, pues pronto nos damos cuenta, si es que depositamos nuestra felicidad sobre todo en lo que consideramos como bienes materiales, que éstos son pasajeros y frágiles. Se nos ocurre pensar, por ejemplo, en las sociedades donde el nivel de desarrollo económico, social, científico y tecnológico ha alcanzado niveles que permiten al hombre no sólo dar satisfacción a sus necesidades más inmediatas (vivienda, vestido, alimento), sino la satisfacción de sus deseos de posesión de bienes materiales de lujo, de diversión, etc., sin embargo, al parecer cada vez cuesta más o es más difícil ser feliz, como lo demuestra el alto índice de suicidios que parece ser un síntoma común en este tipo de sociedades, por ejemplo, Japón, Alemania, Suiza entre otros.

Al parecer el "error" está en depositar la felicidad en algo que no satisface plenamente nuestro ser, en algo efímero y pasajero, ya que -siguiendo a Agustín- el

hombre aunque no sea conciente de ello, lo satisfará sólo aquello que perdure y que no pueda perder, “*Qué debe buscar, pues el hombre para alcanzar su dicha? (...) ha de ser una cosa permanente y segura, independiente de la suerte, no sujeta a las vicisitudes de la vida. Pues lo pasajero y mortal no podemos poseerlo a nuestro talento, ni tampoco a lo que nos plazca*”.¹

Pero ¿cómo es que el hombre anhela lo permanente y eterno?, porque éstos forman parte del mundo espiritual y el alma para Agustín ansía captar lo eterno, la verdad, y ya que la verdad es buena, hace al hombre feliz y sabio. Porque el alma tiene hambre de Ser y la Verdad es Ser, el hombre anhela el bien del alma y éste es la inteligencia y el conocimiento de las cosas. No es la falta de dinero o de bienes materiales lo que hace infeliz al hombre sino la falta de sabiduría. Será feliz el hombre que llegue al conocimiento de lo eterno, de lo permanente, de lo bueno y para Agustín es Dios.

El que conoce a la Verdad (Dios) es el hombre feliz. Pero ¿cómo llegar al conocimiento de Dios? A través de la adquisición de la sabiduría nos dice Agustín. El distingue entre *Scientia* y *Sapientia*, la primera sería el conocimiento de las cosas sensibles, perecederas, variables, creadas, mientras que va a identificar a la *Sapientia* con el conocimiento de las cosas divinas y eternas al cual nos conduciría la “verdadera filosofía”.

¹ Agustín. *De la vida feliz*, en *Tratados*. Intr. y notas de M. Sobrino y M. Beauchot, SEP, México, 1986, p.126.

Así, la razón por la que abordamos el tema de la felicidad en un filósofo del pasado y además teólogo, es porque consideramos que Agustín ha sido una de las más grandes personalidades y autoridades dentro del pensamiento filosófico y cristiano. Su pensamiento ha repercutido y repercute aún en la filosofía actual, porque los problemas que él se planteó en su época, son problemas que también se plantea el hombre contemporáneo; porque ha sido uno de los filósofos que “vivió” la búsqueda de la verdad y de la felicidad. Porque Agustín pone en el umbral de la filosofía, no sólo la admiración, sino el ansia de felicidad, para él la filosofía es precisamente el camino a ella: *“Comunmente todos los filósofos en sus estudios, en sus investigaciones, en sus disputas, en su vida toda buscaban la felicidad (vitam beatam). Hacer una fuit causa philosophandi”*.²

¿No es el tema de la felicidad un problema actual? . Ahora más que nunca surge la necesidad de buscar y rescatar los fines de nuestra existencia, lo que significa que el tema de la felicidad implica el dar respuestas básicamente a dos interrogantes: ¿Qué es el hombre? y ¿Cuál es el sentido de su existencia?

El tema de la felicidad, que tal vez para algunos filósofos contemporáneos ocupados más por el análisis del lenguaje o de cuestiones demasiado abstractas pueda parecer un tema “cursi”. “pasado de moda”. tema de teólogos, y tal vez intrascendente; por lo tanto no digno de tratar filosóficamente, nosotros lo consideramos un tema pertinente,

² Pegueroles, Juan. *El pensamiento filosófico de San Agustín*. Labor, Barcelona, 1972, p.13.

sobre todo en la época actual, por la necesidad de recuperar el Ser del hombre y su plenitud como persona. Es un hecho que buscamos la felicidad, pero en muchas ocasiones erramos el camino para llegar a ella, necesitamos el conocimiento que nos ofrece la reflexión filosófica para poder tener guías que nos conduzcan a ella.

Agustín, al igual que los filósofos que han reflexionado en torno a la felicidad, representa una alternativa a la explicación del hombre y del sentido de su existencia, a través de la búsqueda de la felicidad, al plantear que ésta consiste en “la búsqueda del hombre del conocimiento de lo eterno y permanente, de la verdad o sabiduría y fundamentalmente del conocimiento de Dios, éste es el fin del hombre, puesto que en ello le va el desarrollo y plenitud de su ser”. Este es el supuesto que está presente en sus obras filosóficas de la época de Casiciaco y precisamente ésta es la idea que se fundamenta a partir de los contenidos de nuestro trabajo. A partir del supuesto planteado, nuestro trabajo está estructurado de la siguiente manera: Se divide en cinco capítulos, cada uno de los cuales pretende ser un fundamento del siguiente, y todos ellos de la idea a partir de la cual se presenta esta investigación.

Los dos primeros capítulos son introductorios, ya que en ellos encontramos la exposición de ideas, que si de alguna manera no tratan directamente el tema de la felicidad en Agustín, sin embargo nos sirven como elementos aclaratorios, comprensibles y complementarios para entender la teoría agustiniana en torno a la felicidad, así por ejemplo, en el primer capítulo hacemos una exposición sucinta de algunas de las teorías

en torno a la felicidad anteriores a la *de* Agustín, cabe señalar que si bien en esta exposición no encontramos todas las teorías en torno a dicho tema, procuramos sin embargo abarcar a las más representativas; y también sobre todo, tomando en cuenta a aquellas que forman parte de la tradición de la cual ha “bebido” el filósofo de Casisiaco. Precisamente esta fue la razón por la cual elegimos incluir en nuestro trabajo dichas teorías, ya que la concepción agustiniana de la felicidad muestra la influencia de la tradición, sobre todo la de Platón, a través de los Neoplatónicos.

El segundo capítulo al cual denominamos: “El hombre Agustín: un buscador de la felicidad,” está dedicado precisamente, a dar una visión retrospectiva de las diversas etapas por las cuales ha pasado el filósofo de Casisiaco en su búsqueda de la verdad y por lo tanto de la felicidad, hasta llegar al momento en el cual se manifiesta su teoría de la felicidad en Casisiaco. Comenzamos por el período de su adhesión al maniqueísmo, pensando encontrar en él respuestas a las interrogantes que le preocupaban, como por ejemplo, en torno al problema del mal, de Dios, del hombre, respuestas a las cuales ni aún el que se tenía por más sabio de los maniqueos pudo darle.

A Agustín lo decepciona el maniqueísmo, y esto le lleva a pasar por una etapa escéptica, la cual es de alguna manera superada por el conocimiento de la filosofía Neoplatónica, filosofía que ayuda a nuestro filósofo a superar su concepción materialista del mundo, del alma y de Dios, y que lo induce a concebir el aspecto espiritual del hombre y de Dios.

Nuestro capítulo continúa exponiendo la trayectoria de Agustín en su búsqueda de la felicidad, puesto que los neoplatónicos no logran convencerle del todo ya que según años más tarde dirá el filósofo de Casisiaco que no halló en ellos el nombre de Cristo, sin embargo, la filosofía Neoplatónica, influye de manera importante en su retorno al Cristianismo al igual que lo hizo también el obispo Ambrosio; precisamente en el cuarto párrafo de éste segundo capítulo nos dedicamos a exponer esta influencia que tuvo en Agustín el obispo mencionado. Y concluimos este capítulo con la conversión del filósofo hispanense al Cristianismo.

Comenzamos a entrar en materia en el tercer capítulo de éste trabajo, al cual titulamos La experiencia de Casisiaco, ya que en él abordamos algo que consideramos fundamental para la comprensión de la teoría de la felicidad de Agustín manifestada en los Diálogos producto precisamente de ésta experiencia.

Agustín se convierte al Cristianismo, y con ello se genera un cambio significativo en su manera de ver al hombre, al mundo, a Dios, ahora desde la perspectiva de la doctrina cristiana se va a generar su teoría de la felicidad, pero, sin embargo, en su retiro a la finca de Casisiaco en el año 386, Agustín va a buscar la verdad, la cual ahora deposita en el Dios del Cristianismo; poniendo a la filosofía al servicio de ésta búsqueda de la verdad, la cual hará al hombre dichoso. Precisamente la teoría de la felicidad se

genera en Casisiaco, ya que de los temas que son abordados por Agustín y sus discípulos en éste retiro, resultan las primeras obras de la producción literaria de Agustín.

Así, en el capítulo del cual hacemos mención, nos interesó exponer, la situación en que se generaron los Diálogos denominados de Casisiaco: *De la vida feliz*, *Contra Académicos*, *Del Orden* y *Los Soliloquios*, para lo cual consideramos importante manifestar desde la situación en que se presentó la experiencia de Casisiaco, los personajes que participaron en los diálogos que se sustentaron en dicho lugar, así como hacer una descripción de la estructura de las obras resultado de los temas abordados en dicha experiencia.

En nuestro cuarto capítulo, hacemos una descripción lo más detallada posible de cada uno de las siguientes obras: *Contra Académicos*, *Del Orden* y *Soliloquios*, quisimos dejar para el quinto y último capítulo el análisis de *De la vida feliz*, ya que consideramos su lugar más adecuado en donde hacemos la exposición más detallada en torno al tema de la felicidad, esto no quiere decir que sólo en esta obra se manifieste la teoría agustiniana en relación a la felicidad, puesto que en los otros Diálogos encontramos elementos enfocados a dilucidar dicho tema. Sin embargo, es en ésta obra en donde se muestran de manera más rica ideas en torno al tema que nos ocupa.

De los tres Diálogos mencionados realizamos una exposición partiendo desde la manera en que están estructurados cada uno de ellos, así como de los temas que son abordados y la manera en que se va desarrollando el tratamiento de ellos.

El primer Diálogo que “desmenuzamos” es *Contra Académicos*, en el cual el tema fundamental que se plantea Agustín y sus discípulos, es el tema de la certeza y la posibilidad de llegar a ella. El filósofo de Cassiciac al tratar este problema quiere asegurar la posibilidad del hombre por llegar a la felicidad, ya que si ésta, para él consiste en el conocimiento de la verdad, y los Académicos sostienen que a ella no puede el hombre pretender alcanzarla, entonces estarían también negando la posibilidad del hombre por alcanzar la vida dichosa, idea que el hiponense va a contrarrestar a lo largo de todo este Diálogo.

Mientras que en el texto *Del Orden*, el tema que es tratado, es, precisamente el que da lugar al título del Diálogo, es decir, el tema del orden, pero sin embargo, es indudable que en relación a dicho tema, prevalece el interés de Agustín por explicar uno de los problemas que más le han acuciado en su vida, que es el problema del mal y como es que éste existe.

El tercer Diálogo que analizamos son *Los Soliloquios*, el cual a diferencia de los dos anteriores y el *De la vida feliz*, está escrito a manera de monólogo dialogado, es decir, que en él encontramos el diálogo de Agustín mismo con su razón. Los temas que se

desarrollan en él como Agustín mismo lo dice en la obra, solamente son dos: Dios y el Hombre. Agustín precisamente define en esta obra al hombre como aquello que tiene de mejor y que lo acerca a Dios lo cual es el alma, gracias a la cual puede pretender acercarse al conocimiento del Bien Supremo, de la Verdad, y por lo tanto de la felicidad, es decir, de Dios.

Nuestro quinto capítulo está dedicado al desarrollo de tres temas fundamentales tratados en los tres primeros párrafos, uno de ellos, el primero, consiste en la teoría Agustiniiana en torno al hombre, en ella Agustín define al hombre como un ser que busca el conocimiento, la verdad, pero esto es posible gracias al desarrollo de lo mejor en el hombre, lo cual es para el filósofo de Casisiaco la Razón; pero aunado al desarrollo de la razón mediante la sabiduría el hombre debe de guiar su conducta a través de la práctica de una vida virtuosa, sin lo cual no puede pretender ascender al conocimiento de la verdad.

La búsqueda de la verdad y por lo tanto de la felicidad, está para Agustín en el cultivo de la filosofía, la cual para él es la *Sapientia*, término que denota a la sabiduría entendida como el conocimiento de las cosas divinas y humanas, la cuál se distinguiría en éste sentido de la *Scientia*, conocimiento dedicado a las cosas terrenas y mundanas, de tal modo que para Agustín el camino a la verdad está mediado por la filosofía, la cual nos guía a la verdad del Bien supremo. estas ideas, las desarrollamos en nuestro segundo

parágrafo del capítulo que nos ocupa. Mientras que el tema de la relación entre verdad y felicidad forma parte del siguiente.

Agustín no separa a la felicidad de la verdad, para él la vida dichosa esta asentada precisamente en el conocimiento o posesión de la verdad. Pero a la verdad a la que hace referencia el hiponense y la cual es sobre todo manifestada en el Diálogo *De la vida feliz*, es la verdad del Dios encarnado, es decir, de Cristo, ya que éste como hijo de Dios, es Dios mismo, y es a través de El, que el hombre puede conocer al Bien Supremo.

Concluimos el capítulo cinco con el análisis de *De la vida feliz*, pues en él se retoman y refuerzan las ideas manifestadas en los tres temas tratados con anterioridad en este capítulo.

El desarrollo de los temas abordados en nuestro trabajo está sustentado fundamentalmente en el análisis y la descripción de los textos tanto de Agustín como de los autores que fueron consultados para el tratamiento de los contenidos. Y además el estudio de la felicidad está abordado fundamentalmente desde el punto de vista ético, no hemos pretendido profundizar en la teoría del conocimiento de Agustín, ni en el análisis de los temas desde el punto de vista teológico.

Si bien nuestro trabajo no presenta tal vez alguna innovación en torno al estudio de Agustín o acerca del tema de la felicidad, puesto que somos conscientes de nuestras limitaciones; sin embargo, consideramos que el estudio realizado es importante a partir

del momento en que consiste en una interpretación muy particular o personal de presentar a uno de los filósofos más importantes y prolíficos que ha dado la historia de la filosofía.

Quiero además manifestar la importancia que ha tenido para mí el haber dedicado mi investigación al tema que se desarrolla en este trabajo; puesto que considero que ha sido una de las "aventuras" de conocimiento más interesantes que he vivido, ya que la riqueza del pensamiento de éste filósofo, me ha adentrado a mundos para mí desconocidos.

**Gracias Maestro por haberme permitido conocer
a Agustín.**

CAPITULO I

Algunas nociones de felicidad anteriores a Agustín.

- 1.1 La felicidad como un estado de posesión**
- 1.2 La felicidad como una actitud ante la vida**
- 1.3 La felicidad como placer**
- 1.4 La felicidad como virtud**

Capítulo I

Algunas nociones de felicidad anteriores a Agustín.

“Todos los hombres queremos ser felices”, afirma Agustín de Hipona, pero ¿Qué es la felicidad? ¿En que consiste? ¿Puede llegar el hombre a ella? ¿Cómo encontrar la felicidad? ¿Cuándo el hombre puede afirmar que posee la felicidad?. Estas y otras interrogantes semejantes han ocupado la reflexión durante años de muchos filósofos; no sólo de la antigüedad, sino también de etapas posteriores; preguntas a las cuales han buscado y dado respuestas muy diversas. Sin embargo, sin aventurarnos mucho a caer en el error, creemos que en ninguno de los pensadores que se plantearon la cuestión en torno a la felicidad, se presentó de manera tan apremiante, apasionante y vital como en el hiponense. Afirmamos esto pues para Agustín la felicidad adquiere características peculiares; su búsqueda agónica de la verdad no sólo es con el fin de llegar al conocimiento de ella, sino que va más allá; la posesión de la verdad lleva implícita la consecución de la felicidad. Además, en el encuentro con la verdad está en juego para Agustín su propia existencia, su “salvación”, el sentido último de su existencia. Así, la consecución de la felicidad se convierte en Agustín en un problema vital, pues llegar a ella implica el encuentro con la Verdad Suprema, o sea, con Dios, el único que puede otorgar la felicidad plena y permanente.

Cuando Agustín en su constante y permanente búsqueda de la felicidad llega a la convicción de que ésta sólo puede encontrarse en el conocimiento y posesión de la verdad divina, la cual es según él, camino y sentido de la vida del hombre, se plantea, al igual que lo hicieron otros filósofos de la antigüedad: Platón, Plotino, los Estoicos, el problema de como llegar a la Verdad Suprema.

¿Cómo llegar entonces a la felicidad?, manifestando que hay que practicar la "virtud" que favorece la felicidad y acerca al hombre a Dios, pues "para los antiguos, la sabiduría moral y la perfección de la naturaleza humana entrañan o incluso constituyen la felicidad. Agustín se sitúa moralmente en la misma línea, como quiera que toda su moral tiende a la felicidad, al soberano bien que es Dios, consiste toda ella en dirigir a Dios nuestra voluntad¹".

En el diálogo *De la vida feliz*, sustentado en el retiro de Casisiano en el año 386, Agustín pregunta a sus interlocutores: "¿El que busca a Dios, hace una vida contraria a la virtud?", a lo que sus interlocutores responden: "De ningún modo²". En este sentido, Agustín parece recoger la tradición de los filósofos antiguos que predicaban unánimes la adquisición de la virtud como medio para la consecución de la felicidad: por ejemplo, el pitagorismo se presenta como una disciplina que busca la corrección de las costumbres; Aristóteles afirma que el hombre debe vivir según la virtud; Epicuro considera la virtud

¹ Lejard, Françoise. "El tema de la felicidad en los Diálogos de San Agustín", en *Augustinus*, 20 (1975), 29-81, aquí p. 37.

² Cfr. *De la vida feliz*, en San Agustín, *Tratados*, traducción, introducción y notas de Miguel Ángel Sobrino y Mauricio Beuchot, SEP, México, 1986, p. 132. (el Diálogo se encuentra en las páginas 115-143).

como algo necesario para dominar las pasiones; los estoicos van más allá al identificar la virtud como el fin del hombre; y para Platón y Plotino la virtud sirve para la purificación del alma.

Aunque se puede decir que Agustín es heredero de la tradición filosófica en torno a las nociones de virtud y felicidad,³ en su concepción se aleja bastante de lo afirmado por los filósofos que le precedieron. Para él, la virtud no se asienta sólo en un plano moral como lo concibieron la mayor parte de los filósofos -a excepción de los platónicos-; Agustín concibe a la virtud esencialmente desde la perspectiva del orden teológico; *“La virtud es una condición de acceso hasta Dios, pero sobre todo una relación de subordinación”*.⁴

No obstante esta separación realizada por Agustín de los filósofos que le antecedieron en torno a la noción de la felicidad, no podemos dejar de tener presente que como hombre de su tiempo, ha “bebido” el conocimiento de la tradición y que ella ha influido de alguna u otra manera en su formación y en sus ideas. Entre los filósofos que

³ Tanto el concepto de felicidad como en general todo el cuerpo del pensamiento de Agustín, van teniendo una evolución en sus escritos posteriores a la época del retiro a Casiciaco. Por lo que respecta a nuestro trabajo nos limitaremos de manera exclusiva a la noción de felicidad planteada en sus obras conocidas como los Diálogos de Casiciaco; *De la vida Feliz, Contra Académicos, Soliloquios, Del Orden*. Para una plena comprensión de dichas obras, es necesario tener presente que en el año 386, año en que se redactan dichas obras, Agustín es más filósofo que teólogo, sin embargo su pensamiento ya está impregnado de alguna manera del espíritu cristiano, lo que influirá notablemente en su concepción de la felicidad y de la virtud, así como el vínculo que establece entre ambas.

⁴ LEJARD, Françoise. Loc. cit., p.39

más influenciaron su pensamiento cabe de tacar a los Estóicos, a Plotino y entre ellos de alguna manera también los Pitagóricos, Parménides y Sócrates.

Como Agustín es hijo de su tiempo y heredero de la tradición, para una mejor comprensión de su concepto de felicidad, creamos necesario hacer una presentación sucinta del pensamiento filosófico anterior a él en torno a la noción de felicidad con la finalidad de entrever en qué medida Agustín se aleja de dichas nociones y en qué medida su pensamiento posee rasgos comunes con ellos. Cabe hacer mención que a continuación no hacemos una exposición exhaustiva del pensamiento de los filósofos que le precedieron, sino que solamente nos limitaremos a analizar su concepción de felicidad de manera muy general.

Teorías sobre la Felicidad.

Las diferentes teorías respecto a la Felicidad sostenidas por los filósofos antiguos, se pueden dividir en: 1) Las que interpretan la Felicidad como un estado de posesión; 2) Las que la identifican como una actitud ante la vida; 3) Las que la identifican con el disfrute del placer; y 4) Las que la relacionan con la virtud.³

³ Tal vez esta clasificación sea arbitraria ya que de algún modo las diferentes concepciones de la felicidad podrían ser ubicadas en más de un rubro, por ejemplo en el caso de la teoría aristotélica, en la cual se identifica felicidad con virtud, pero a la vez la virtud sería un estado de posesión -de la sabiduría-. Esperamos que en nuestra clasificación no se haya cometido algún error que sea de tal grado que lleve a exponer un pensamiento equivocado. Nuestra catalogación no pretende ser exhaustiva, sino sólo con fines expositivos.

No obstante que cada filósofo nos da una noción diferente de la felicidad y de cómo llegar a ella, algo que las caracteriza es que en la mayoría de ellas está presente la virtud ya sea como elemento determinante para la felicidad o como “medio” para llegar a ella, a pesar de ser posiciones, en ocasiones “opuestas”, por ejemplo, las que depositan la esencia de la felicidad en el placer -hedonistas- y las que lo lucen la posesión de la sabiduría.

Otro aspecto que es común en estas filosofías es que para ellas tanto la razón, como la voluntad y la virtud, encuentran su finalidad y su justificación en sí mismas o en el hombre y se asientan en un plano moral o lógico, ya que son condiciones para llegar al conocimiento.

Como veremos posteriormente, una diferencia radical en el pensamiento de Agustín es que considera a la *razón*, a la *voluntad* y la *virtud* en un orden teológico: *“Dios las ha dado al hombre al que propone su ley”*⁶

Antes de realizar la exposición filosófica en torno a la felicidad, queremos remontarnos un poco antes de los orígenes de la Filosofía Griega al pensamiento mítico-religioso de Homero y Hesíodo, ya que en sus obras literarias se encuentran algunas reflexiones en torno a la vida y a la conducta del hombre que más tarde servirán de base a

⁶ Lejard, François. Art. cit., p.36

la discusión en torno a problemas morales. Es decir, que ya desde el pensamiento de Homero y Hesiodo, hay una preocupación por abordar problemas que tiene que ver con el hombre y no sólo con el cosmos; problemas como el de la voluntad, el destino, la felicidad o infelicidad. ¿En que medida es el hombre feliz? ¿Podía el hombre alcanzar la felicidad con sólo quererla y buscarla?. Para Homero la felicidad del hombre no dependería de él, de su querer o a través de la práctica de una vida virtuosa como lo será posteriormente para muchos filósofos, los cuales depositarán en el hombre el poder para alcanzar la felicidad, sino que la felicidad o infelicidad del hombre estaría determinada por la voluntad divina de los dioses: Zeus, La Moira, Erinia; por lo tanto si la felicidad o infelicidad no depende del hombre sino de una voluntad externa, ajena a él, entonces el hombre no es responsable de sus actos, y si no hay responsabilidad, cuando actúa mal no cabría hablar de culpabilidad,⁷ si es infeliz es porque los dioses así lo quieren.

¿Qué pasa entonces con la responsabilidad que tiene el hombre de sus actos? Según lo que expresa Homero a través de Agamenón en La Iliada no cabría hablar del hombre como responsable de su conducta. “Muchas veces los aqueos me han reprochado por lo que ha sucedido, pero yo no soy culpable, sino Zeus, La Moira y Erinia”.⁸ Esta idea homérica parece visualizarse ya de otra manera en Hesiodo cuando dice: “¡Oh dioses, de qué modo culpan los mortales a los númenes! Dicen que las cosas malas les

⁷ En Heraclito por ejemplo, cada individuo debe buscar por sí mismo su propia autorealización y asumir su propia responsabilidad.

⁸ *Iliada*, XIX, tomado de Federico Ferro G. (ed.) *Los Filósofos Preocráticos. De Homero a Demócrito*. SEP, México, 1982 p. 63.

viene de nosotros, y son ellos quienes atraen con sus locuras desdichas no decretadas por el destino".⁹ Al menos éste texto permite deducir que para Hesiodo el hombre sí es responsable de sus actos y por lo tanto es él también el que puede lograr su felicidad o infelicidad, aunque aún se sigue supeditando la conducta y la voluntad del hombre al designio de los dioses; sin embargo ya en Hesiodo hay la intención de adjudicar al hombre la búsqueda de la justicia por medio de la voluntad y activa obediencia a la ley divina.

En Agustín la esencia de nuestra voluntad consiste precisamente en ser causa de sus propios actos y no en la intervención de alguna naturaleza extraña,¹⁰ la voluntad del hombre es la que desea, la que manda hacer una cosa u otra, de tal modo que el hombre es responsable de sus actos, sean buenos o malos. "Para San Agustín era axioma de sentido común y universal que el que peca no es forzado a hacer lo que hace"¹¹

¿Pero de que manera tiene que ver la voluntad y la responsabilidad de la conducta con la felicidad ? ¿Puede el hombre ser feliz por el hecho de elegir el bien ? ¿Se identifica la felicidad con el bien ? y si esto es así ¿Con que bien ? veamos de qué modo los filósofos de la antigüedad abordan la cuestión en torno a la felicidad.

⁹ *Odisea* I, tomado de Federico Ferro G. (ed.) Op. cit. , p. 65

¹⁰ Agustín en la etapa en que se adhirió a la secta maniquea, al cuestionarse en torno al problema del mal, se vio influido por el pensamiento maniqueo en cuanto a que concebían que el mal no es responsabilidad del hombre, sino que el alma es coaccionada a pecar por la naturaleza contraria. Idea que refutaría posteriormente.

¹¹ Capánaga, Victorino. *Agustín de Hipona. Maestro de la Conversión Cristiana*. La Editorial Católica, Madrid, 1974, p. 16

1.1 La Felicidad como un estado de posesión.

Dos son los filósofos cuyas teorías en torno a la felicidad son expuestas en este párrafo: uno es Heráclito, filósofo perteneciente a la filosofía griega y Plotino fundador del Neoplatonismo perteneciente al denominado “período religioso” en la historia de la filosofía.

Ambos filósofos con sus correspondientes diferencias y matices conciben a la felicidad como un estado de posesión. Pero mientras que en Heráclito la felicidad consiste en la posesión del logos, de la razón, de la sabiduría, en Plotino la felicidad estaría en la posesión del Uno, de la unidad primera de donde todo proviene; aunque Heráclito también identifica al logos con el Uno, sin embargo, en el filósofo de Efeso el camino que conduce al hombre a la posesión del Uno, es fundamentalmente racional, mientras que en Plotino el camino hacia la unidad primera, es un camino de ascensión que está más allá de lo racional, ya que se llegará a él por medio del éxtasis místico. Como vemos, la diferencia primordial que habría en estas dos posturas en torno a la felicidad estaría dada básicamente en cuanto al camino que conduce al hombre a la posesión de la felicidad, como también en su concepción del Uno.

a) Heráclito

No obstante ser considerada la filosofía de Heráclito una filosofía “física”¹², podemos

¹² Lo que sucede también con los demás filósofos “presocráticos”

encontrar en él reflexiones en torno al hombre¹³ y su relación con el cosmos, acerca del hombre sabio y también de las primeras expresiones en torno a la felicidad.

Para Heráclito el hombre es una parte del cosmos y como tal, se haya sometido a las leyes del cosmos como el resto de sus partes; el mismo ser humano es cambiante e inconstante al igual que el cosmos en que se encuentra, pero como parte integrante de él, el hombre es depositario de la sensibilidad y revelación del logos, y como ser de la sensibilidad capta al cosmos notando la fluidez, la mutabilidad y la variedad de lo que ante él acontece, así como también el hombre aprende a adentrarse para buscar en sí mismo, idea que encontramos expresada en uno de los fragmentos heracliteanos. *“A todos los hombres les es dado conocerse a sí mismos y reflexionar”*¹⁴ pero no sólo el hombre busca en sí mismo, sino también en la trascendencia, el sentido, la razón, el logos que es la explicación final y causa originaria de todo.

Para Heráclito todos los hombres pueden buscar y acercarse al logos, sin embargo muy pocos son los que lo siguen: *“la mayoría de los hombres no reflexionan sobre lo que se les presenta e incluso una vez instruidos no comprenden. Viven en la apartencia”*¹⁵. De tal modo que para Heráclito, hay dos tipos de hombres: aquellos que no obstante tener la posibilidad de superar el mundo cambiante y perecedero, acercándose

¹³ Según Werner Jaeger en Heráclito “se manifiesta la primera antropología filosófica”, en *Heráclito*, Aguilar, Buenos Aires, 1939, p.92.

¹⁴ Fragmento 116. en Bruh, Jean. *Heráclito. Filósofo de todos los tiempos*. “Fragmentos originales”, EDAF, Madrid, 1976. p. 165

¹⁵ Fragmento 17 en Op. cit., p. 163

al conocimiento de lo trascendente, no lo hacen, pues “*Aunque estrechamente unido con el logos que gobierna el mundo se apartan de él y encuentran extraño lo que ven cada día.*”¹⁶ Y habría otro tipo de hombres, aquellos que buscan el logos, que buscan conocer el pensamiento que todo lo gobierna a través de todas las cosas; para Heráclito, este tipo de hombres serían los sabios, los hombres que son “virtuosos”, ya que para el filósofo de Efeso precisamente la más grande virtud es ser sabio y la sabiduría consiste en “*dectr y hacer cosas verdaderas y obrar de acuerdo a la naturaleza*”.¹⁷

Habría en este filósofo una doble condición humana, la de aquellos que se inclinan por la sabiduría del logos y los que se rebajan a lo sensible, al cuerpo. Esta doble condición estaría de algún modo indicando en qué sustenta el hombre su felicidad: en el conocimiento de la verdad o en los placeres del cuerpo, la postura de Heráclito se manifiesta abiertamente antihedonista.

“*Si la felicidad residiera en los placeres del cuerpo diríamos que los bueyes son felices cuando encuentran almorta que comer,*”¹⁸ entonces: ¿En qué deposita Heráclito la felicidad? En la búsqueda y posesión del logos, de la sabiduría, de lo espiritual, de lo Uno, de la ley universal de lo trascendente. Como veremos en Agustín, para él la felicidad también va a ser depositada en lo trascendente, pero no entendido como el logos heraclíteano, sino como la trascendencia divina de la religión cristiana; no

¹⁶ Fragmento 72 en Op. cit., p.162

¹⁷ Fragmento 112 en : *Los filósofos presocráticos de Homero a Demócrito*. SEP, México, 1988, p. 83.

¹⁸ Fragmento 4 en Brun, Jean. Op. cit., p. 120

obstante ser posturas diferentes hay en Agustín y Heráclito un punto en común: para ambos la felicidad no es sustentada en el mundo material o sensible, sino en el mundo del espíritu, de la sabiduría; pero, existe una diferencia radical, mientras que en Heráclito la sabiduría es entendida como la sabiduría de la razón humana, para Agustín es la sabiduría de la razón y de la fe.

b) La felicidad para Plotino

Al igual que Heráclito, Plotino es de los filósofos que conciben a la felicidad como un estado de posesión, sin embargo, como ya lo indicamos con anterioridad, estos dos filósofos manifiestan de diferente manera tanto la noción de la felicidad, como el modo de llegar a ella.

Para Plotino la felicidad es la vida misma y no obstante que la felicidad pertenece a todos los seres vivientes, sin embargo, pertenece en el grado más eminente a la vida más completa y perfecta, que es la de la inteligencia pura. Para él, el sabio es en quien se realiza tal vida, y ya que es un bien en sí mismo, no tiene necesidad más que de sí mismo para ser feliz, no busca las otras cosas; y por lo tanto la felicidad del sabio no puede ser destruida por ninguna circunstancia desfavorable, así como tampoco puede ser aumentada por las circunstancias. ¿Pero por qué para éste filósofo el hombre sabio es el que puede ser feliz? Porque según Plotino el sabio es el hombre que busca conocer la

verdad, que es la verdad del espíritu, a' más es el que ha desarrollado la vida más completa y perfecta que es la inteligencia más pura.

Para Plotino el fin de la filosofía consiste en un fin supremo: en acercarse al conocimiento de lo ilimitado e infinito, de lo Uno, consistiría en el vuelo del alma hacia Dios: "De aquello que está por encima del pensamiento y de cuanto es pensable: Dios, pero en Plotino ya no se trata únicamente de seguir a Dios, de asemejarse, sino de unirse por amor con él y sentir su anhelada presencia, de fundirse con la unidad absoluta".¹⁹

El hombre sabio puede acercarse a la posesión de lo Uno, de la unidad absoluta, viviendo una regla de vida cuya observancia requiere la renunciación total al mundo de los bienes materiales, de los placeres, honores, riquezas y practicar una vida basada en las virtudes, lo que significa que para ascender al encuentro con el Bien soberano, el hombre debe desarrollar su espiritualidad mediante acciones éticas como medio de purificación; y por tanto, el hombre que puede llegar a su encuentro con lo Uno, con Dios, es el hombre que alcanzará la felicidad.

Tal pareciera que esta interpretación de felicidad de Plotino se asemeja a la que

¹⁹ Aunque la doctrina de Plotino respecto al bien trascendente -Dios- está cargada de matices religiosos, el Dios de Plotino no es el Dios cristiano, un ejemplo nos basta para establecer esta gran diferencia: mientras que en la religión cristiana Dios "crea" al mundo, por voluntad, en la concepción plotiniana el mundo deriva de Dios más por pléora que por designio.

posteriormente sostendrá Agustín, sin embargo como veremos, no obstante ser la filosofía Neoplatónica una de las que más influyeron en el pensamiento agustiniano, nada más erróneo que identificarlos, aunque es justo reconocer la importancia que tuvo ésta en muchos aspectos, por ejemplo: con el encuentro que tuvo Agustín con la interioridad espiritual, la cual fue uno de los factores decisivos para su conversión.

También encontró el hiponense en dicha filosofía la distinción entre lo sensible y lo inteligible, y la respuesta tanto tiempo buscada por él, respecto de la noción en torno al mal. Pero sobre todo la gran importancia que tuvo la lectura y el conocimiento de la filosofía Neoplatónica, fue que permitió a Agustín superar el materialismo y escepticismo en el que anduvo “perdido” durante su búsqueda de la felicidad, factores que jugaron un papel decisivo en su reencuentro con el Cristianismo.

Pero, si bien la filosofía de Plotino y de los Neoplatónicos tuvo importancia en el desarrollo del pensamiento del hiponense, sin embargo, podemos afirmar junto con A. Trapé que lo que Agustín siguió y defendió “No fue un espiritualismo helenístico sino el espiritualismo cristiano, el cual, no obstante la enérgica defensa de la espiritualidad del alma, considera al cuerpo una criatura de Dios y ve en la unión entre el alma y el cuerpo la naturaleza misma del hombre y la condición de la plena felicidad”.²⁰

²⁰ Trapé, Agostino. *San Agustín, el Hombre, el Pastor y el Místico*. Porrúa, México, 1987; pp. 70-71.

1.2 La Felicidad como actitud

Dentro de éste rubro ubicaríamos a las filosofías que conciben a la felicidad, al hombre feliz como aquél que tiene una actitud determinada ante la vida, ante el mundo, ante los otros y ante la manera de enfrentar los problemas.

Dos doctrinas nos permitirán ejemplificar éste noción de felicidad, una es la de los Cínicos y otra la de los Estóicos.

a) Los Cínicos

Esta escuela esta representada por Antistenes y por Diógenes de Sinope, según los cuales la felicidad se identifica con la autarquía o suficiencia, y postulan que el camino para alcanzar la vida dichosa estaría dado por la supresión de las necesidades. Los únicos valores que ellos consideran estimables y por lo tanto los que proporcionan al hombre la felicidad consisten en: la independencia del individuo, la falta de necesidades y la tranquilidad, es decir, que para ellos sólo importa lo que sirve para vivir. El bien del hombre consistiría simplemente en vivir en sociedad consigo mismo, todo lo demás como el bienestar que proporcionan las riquezas, los honores y sus contrarios: el placer de los sentidos y el amor no interesan.

Para los cínicos lo que interesaría para una vida dichosa consistiría en el trabajo, el ejercicio y el comportamiento ascético.

Tal pareciera que al negar los cínicos los placeres y los bienes materiales como aquello en lo que se deposita la felicidad y postular que ésta se encuentra en el trabajo, en el comportamiento ascético y demás, nos estarían dando una noción positiva de la felicidad, sin embargo consideramos que no es así, ya que lo que están postulando es un individualismo egoísta que conduciría a un relativismo respecto a lo que es la felicidad. ¿Qué sería la felicidad entonces para ellos? Lo que el hombre consideraría un bien para su vida como individuo independiente. "*Yo me basto para ser feliz*". Nada tan opuesto a lo que considerará Agustín. Ya que para él la felicidad consistirá en un único Bien absoluto al cual deben de tender todos los hombres, éste bien es Dios.

b) Los Estóicos

La doctrina estóica al igual que la de los cínicos se funda en la idea de la autarquía, de la suficiencia; al postular una moral o arte de vida según la cual el fin del hombre consiste en vivir de acuerdo y consecuentemente consigo mismo -Zenón-, o de acuerdo con la naturaleza -Cleauto-, y teniendo en cuenta las consecuencias que la experiencia nos enseña -Crisipo-, la virtud sería una disposición adecuada a éste fin, pues el objeto de la moral consistiría en descubrir en nosotros la razón natural y exponerla en

nuestros actos, pero lo que desvía al hombre de este camino son las pasiones, las cuales son fundamentalmente cuatro: el dolor, el placer, el deseo y el temor, éstas hacen al hombre insensato y por lo tanto lo conducen al infortunio. De tal modo que, según los estoicos, para no caer en infelicidad se debe alejar el hombre de las pasiones, eliminarlas de raíz y vivir conforme a la virtud, pues en ella se encuentra la felicidad; para ellos es vivir conforme a la virtud.

Es vivir de acuerdo con la verdadera naturaleza. La naturaleza del hombre es racional; y ésta que postula la ética estoica es la vida racional; pero la razón humana es una parcela de la razón universal, y así nuestra naturaleza nos pone de acuerdo con el universo entero.

Los estoicos postulan que el hombre que vive conforme a la naturaleza es el sabio, que disfruta de los bienes del espíritu, los cuales son: la sabiduría, la virtud y la paz de conciencia. La primera de las virtudes del sabio es la impasibilidad, la imperturbabilidad o la *apatía*, es decir, que al sabio nada debe afligirle ni abatirle. “El sabio estoico pretende dominar las pasiones, adquirir el equilibrio interior, la insensibilidad para la desgracia. No perturbarse por nada, ser indiferente a todo, tal es el camino de la sabiduría”.²¹

²¹ Capatzen, Victorino. Op. cit., p.6.

De tal modo que según los estoicos, el hombre sabio es el más feliz de los hombres, nunca se equivoca, ni engaña, al estar liberado de las pasiones es libre, sólo él posee la belleza del alma, y además se amolda enteramente al destino, se hace independiente soportando todo como una roca frente a todos los embates; y al mismo tiempo logra su suficiencia disminuyendo sus necesidades, soporta y renuncia.

El sabio es dueño de sí mismo al no dejarse arrebatar por nada, pues no está a merced de los sucesos exteriores, puede ser feliz en medio de los mayores dolores y males. Los bienes de la vida pueden ser deseables, pero lo que realmente tiene importancia es la virtud, la cual consiste en la conformidad racional con el orden de las cosas en la recta razón.

Aunque la doctrina de los estoicos relaciona la felicidad con los bienes del espíritu, sin embargo, nada más diferente a la espiritualidad que se manifiesta en Agustín, ya que en los estoicos el logro de la felicidad sería resultado del esfuerzo y “sacrificio” humano, a través de la práctica de las virtudes.

Como la imposibilidad que se justifica en la razón, mientras que en Agustín por un lado se llega a la felicidad no solo mediante la razón sino también por medio de la fe, además, la verdadera felicidad para él, no sería resultado de la autosuficiencia que postulan los estoicos, sino que la felicidad es un don divino.

1.3 La felicidad como placer

Dos escuelas éticas representan fundamentalmente la concepción de la felicidad como placer: una es la Escuela de los Cirenaicos y otra la fundada por Epicuro.

a) Los Cirenaicos

El fundador de esta escuela fue Aristipo de Cirene, el cual identifica el Bien Supremo con el placer, para Aristipo el placer sería lo agradable al hombre, aquello que no le causa ni dolor, ni lo perjudica. Sin embargo, el placer entendido como lo agradable, no debe dominar al hombre, es decir que él debe de saber hacer uso del placer, controlarlo, ya que el descontrol de los placeres en lugar de conducirlo a la felicidad, lo conducen a lo contrario, de tal manera que el que logra controlar al placer sería el sabio, ya que éste no es dominado por los placeres, sino que es dueño de sí, domina las circunstancias y no se apasiona con lo agradable o placentero. El sabio es el que se acomoda -según los cirenaicos- a todas las situaciones, a la riqueza y a la indigencia, a la prosperidad y a las dificultades. El tiene que seleccionar sus placeres para que éstos sean moderados, duraderos y no lo arrebatan. Lo importante es la independencia e imperturbabilidad y lo secundario el modo como éstos se alcanzan, por el ascetismo y la virtud o por el placer moderado y apacible.

b) La doctrina de Epicuro

Al igual que los Cirenaicos, Epicuro sustenta su noción de felicidad en el placer; para él dos son los estados pasionales que se dan en todo ser viviente, uno conforme a la naturaleza, que sería el placer, y otro contrario que sería el dolor. Según Epicuro “Los seres vivos, apenas nacen, gozan del placer y huyen del dolor por instinto natural, irracionalmente”.²² Esto bastaría para demostrar que el placer es el principio y el fin de la vida feliz; “...el bien primero y connatural a nosotros (*syngentikón*) y, como tal, la medida imprescindible de toda elección o rechazo”.²³

Precisamente porque el placer es el bien primero y natural, no buscamos todo placer, sino que se evitan gran número de placeres cuando de ellos puede resultar una mayor cantidad de disgusto; por el contrario, hay dolores que prevalecen sobre los placeres cuando tendrán por consecuencia un mayor placer. Todo placer en virtud de su propia naturaleza es un bien aunque no por esto debe buscarse todo placer, de igual manera, todo dolor es un mal, pero no todo dolor está hecho para ser evitado siempre. Para Epicuro el placer sería el bien supremo del hombre pues éste no produce dolor al cuerpo ni perturba el alma.

²² García Gual, Carlos. *La moral de Epicuro: temas básicos y sus conexiones*. Barral, Barcelona, 1974, p.207.

²³ *Ibidem.*, p.207.

Ahora bien, la carne no admite límites al placer, porque la carne no puede razonar y, aún siendo moderada su proclama de no tener hambre, no tener frío, no tener sed, siempre existen los deseos que son limitados cuando no se apoyan en la medida, así quien debe de poner límites a la intensidad de los placeres, es la mente como parte racional del individuo,²⁴ opuesta al ciego instinto de la carne. Pero aún una segunda limitación a la carne establece también la mente y es la que concierne a la duración del placer.

La carne está formada de tal manera que para ella los límites del placer son infinitos y le gustaría que durase hasta el infinito; por esto, es necesario que el hombre le fije los límites por medio de la reflexión, pues sabe que el placer es tan grande en un tiempo finito como en un tiempo infinito y que no tiene necesidad de un tiempo infinito para ser dichoso.

Para Epicuro los sufrimientos del alma son más penosos que los del cuerpo: "pues la carne no sufre más que del presente, mientras que el alma sufre del presente, del pasado y del futuro, de donde se sigue que también los mayores placeres son los del alma".²⁵ Si la felicidad consiste en el placer, es evidente que es el placer como norma establecida por la naturaleza, la única medida de la virtud. Las virtudes no hallan su justificación ni pueden ser buscadas por sí mismas, sino por el placer al que conducen;

²⁴ Para Epicuro el cuerpo y el alma son dos agregados distintos, una parte del alma confiere al cuerpo sensibilidad mientras que la otra es relativamente independiente de él, por lo que los placeres según él se dividen en: placeres corporales y placeres del alma, estos últimos del alma pensante.

²⁵ García Gual, C. Op. cit., p. 208

la virtud es concebida como un medio para lograr un fin: *el placer*. Para Epicuro las virtudes como la templanza, la prudencia, el valor o energía del alma, forman parte o pueden formarla en la conducta del individuo, pero por sí mismas no tienen valor, sino solamente en relación al placer.

Las virtudes no son un fin, como propugnaban los estoicos, sino un medio en relación con el placer como felicidad. “La virtud sola no es suficiente para la vida feliz, porque la felicidad viene del placer que nace de la virtud y no de la virtud misma”.²⁶ No obstante, las virtudes son inseparables de la vida feliz y sin ellas no es posible vivir placenteramente.

Si el placer es un Bien, también lo es la virtud, pero el placer lo es en sí mismo, el Bien por excelencia, mientras que la virtud es un bien en cuanto medio para el placer, lo es también el conocimiento y las ciencias, ya que para Epicuro: “Un saber que no tenga por fin sino a sí mismo y no sirve para hacernos dichosos carece de valor”,²⁷ y lo es también, por ejemplo, la amistad,²⁸ ya que a ésta lo que le da valor es que resulta necesaria para la seguridad y el atractivo de la vida, llegando al extremo de aseverar que se ama uno a sí mismo y no a su amigo.²⁹

²⁶ *Ibidem*, p. 228

²⁷ Nota: Cicerón. *De Finibus*. En: Robín, Leóna. Op. cit., p. 310

²⁸ Noción tan opuesta a la que concebirá Agustín.

²⁹ Esta tesis fue reiterada posteriormente al señalar que un amigo es otro yo, y por lo tanto no es un medio

Como alcanzamos a ver de manera general, las tesis hedonistas al fundamentar o asentar la felicidad, el Bien y la Virtud en el placer, se van a distinguir de manera, diríamos total, a la concepción agustiniana de la felicidad, aunque Agustín durante alguna etapa de su vida consideró difícil el desapego a los placeres del cuerpo, sin embargo logro superar esta “falsa felicidad” que originaban los placeres sensibles, “Así, cuando él seguía sin pena ni remordimiento la inclinación de sus pasiones y gustos le parecería que era libre, más, cuando descubrió el nuevo mundo de valores y hermosura y quiso dirigirse a él, llególe a lo vivo del alma la pesadumbre y amarramiento de su prisión”.³⁰ Y no es sino hasta que Agustín llega al conocimiento de la verdad espiritual, a la verdad divina, cuando va a concebir la felicidad como aquella que no está sustentada en lo material, ni en lo sensible.

1.4 La felicidad como virtud

Tres son los filósofos cuya reflexión en torno a la felicidad ubicamos en este parágrafo: Sócrates, Platón y Aristóteles. Para éstos filósofos, la felicidad va de la mano con la virtud, con la sabiduría y el conocimiento de la verdad (aunque obvio es señalarlo, con sus correspondientes variantes).

³⁰ Capánaga, Victorino Op. cit., p. 32

Comencemos por Sócrates, filósofo en quien se ejemplifica de manera tan particular en su vida, la práctica de la virtud y además a un incansable buscador de la verdad.³¹

a) Sócrates tiene la convicción de que debe haber una verdad absoluta y capaz de ser captada por el hombre, ésta verdad solamente puede alcanzarse por el camino del pensamiento racional. Sin embargo, sostiene que el conocimiento humano tiene límites y que la verdad sólo puede encontrarse lentamente, de manera gradual, sobre los intrincados caminos del pensamiento. Al igual que lo hará posteriormente Agustín, Sócrates busca la verdad con los demás hombres, en el diálogo.

Para Sócrates la moral se va a fundamentar en la razón, en el Logos, para él la ley moral, se descubre en lo más íntimo del alma. Pero esta ley moral dice que: hay que seguir en todas las ocasiones de la vida y sin temor a equivocarse, al logos, a la razón, que siempre cuando de verdad se razona, aparece como lo mejor. De tal modo que para él, el bien va de la mano con el conocimiento, mientras que el mal es ignorancia, dice Sócrates que nadie comete una falta a sabiendas, del mismo modo que nadie escoge a sabiendas aquello que le perjudica.

Quien tiene una recta inteligencia, obrará también rectamente, es sin embargo, el Bien, lo realmente útil para el hombre, lo que el hombre de inteligencia clara tendrá que

³¹ Agustín será también incansable buscador de la verdad.

elogiar necesariamente. De esta manera la felicidad es la consecuencia natural de una vida virtuosa, o sea, moral. El hombre realmente bueno es verdaderamente feliz.

Pero esta virtud que descansa en una recta inteligencia de aquello que al hombre le es provechoso o perjudicial, sólo puede ser una única virtud de la que parten las restantes virtudes individuales, esta virtud la define Sócrates como la sabiduría y conocimiento: el conocimiento del bien y el mal. Tal idea la podemos encontrar manifestada en el siguiente texto del Dialogo el *Menón*:

“Tomad ahora las que no parecen ser conocimiento y pensad si algunas veces no son tan dañinas como beneficiosas.

El valor, por ejemplo. Supongámos que el valor no es la sabiduría, sino una especie de imprudencia.

¿No es cierto que cuando un hombre es valiente sin razón causa daño, pero cuando lo es con razón produce el bien?

Todas esas cualidades, cuando se practican y disciplinan asociadas a la razón, son beneficiosas pero sin la razón son dañinas (...) todo lo que emprende el espíritu y todo lo que sufre, conduce a la felicidad cuando es guiado por la sabiduría, y a lo contrario cuando es guiado por la necesidad. Por consiguiente, si la virtud es un atributo del espíritu, atributo que no puede dejar de ser beneficioso, la virtud tiene que ser sabiduría”³² Así al hombre lo único que le puede dañar es la ausencia o pérdida del saber, que es la base de

³² Guthrie, William, K. C. *Los filósofos griegos*. FCE, México, 1980. (Idea tomada del diálogo: *Menón*), pp.106-107

toda virtud, la virtud es la disposición última y radical del hombre, aquello para lo cual ha nacido propiamente. Lo necesario es que cada hombre sea dueño de sí mismo, y esto se logra a través del saber.

Como podemos ver, en Sócrates la felicidad no va a depender de factores externos o materiales; sino que al identificar al conocimiento como el máximo bien al cual debe tender el ser humano, deposita la felicidad en la práctica de la virtud, la cual nos puede conducir al conocimiento de nosotros mismos, de tal modo que el sentido de la vida del hombre se hace una tarea moral, un trabajo continuo en el cual el hombre tiene que perseguir continuamente al verdadero bien.

b) Platón va a rechazar también la idea de que la felicidad consista en el placer, al igual que su maestro, va a conceder a la virtud,³³ un papel fundamental en relación a la felicidad.

Para Platón la felicidad es asequible al ser humano, pero no en el ámbito del "mundo sensible", al cual califica como el mundo del devenir y decadencia, sino que la felicidad tendría que ver con el mundo inteligible de las Ideas, que es para Platón, el mundo del ser verdadero.

³³ "La virtud es, según Platón, nada más que la capacidad del alma para cumplir su propio deber, o sea, dirigir al hombre de la mejor manera posible" (Rep. I, 353 SS.) en Abbagnano, Nicola. *Diccionario de Filosofía*. FCE. México, 1980, p. 527

Para él la felicidad consistiría en la posesión de las Ideas,³⁴ pero fundamentalmente de la Idea suprema, de la Idea del Bien (Dios) . "... si se cambiase el término y poniendo lo bueno en lugar de lo bello te preguntase : Sócrates, el que ama lo bueno ¿ A qué aspira? A poseerlo, ¿Y qué resultaría de poseerlo? -Se hará dichoso. Porque creyendo las cosas buenas, es como los seres dichosos, son dichosos, y no hay la necesidad de preguntar porqué el que quiere ser dichoso quiere serlo. Todos tienen amor y voluntad por tener lo que es bueno".³⁵

Pero para llegar a la posesión de la verdadera idea de Dios , el ser humano debe esforzarse mediante la práctica de las virtudes. La verdadera virtud se apoya en el verdadero saber, pero el verdadero saber es sólo el de las ideas.³⁶

"Verdaderamente feliz (...) Sólo puede serlo aquél que se halla en posesión de la "justicia", y con ello de las demás virtudes y en general , del bien, sólo aquél que huye de la injusticia y persigue el bien, será partícipe de la felicidad, aunque por la confusión de las experiencias externas llega a participar de las cosas más adversas".³⁷ Por lo tanto el hombre debe alejarse del mundo de los sentidos para poder llegar a la idea de Dios, pues

³⁴ Para Capelle "La ética de la época nuda de Platón no puede separarse de la teoría de las ideas" en Capelle, W. *Historia de la Filosofía griega*. Gredos, Madrid, 1981, p. 290.

³⁵ Platón. *Dialogos. Symposio o Banquete*. Porrúa, México, 1973, p.373.

³⁶ Según W. Capelle, " el mayor interés científico de Platón recayó sobre la investigación de los conceptos éticos, el punto de vista de él hasta muy entrado su segundo período, fue plenamente intelectualista. De ahí también opinase que quien "sabe" lo que es el bien, obrará bien también : por consiguiente, nadie hace algo voluntariamente solo por ignorancia". en Capelle, Wilhelm, Op. cit. p. 247.

³⁷ Capelle, Wilhelm. Op. Cit., p. 249

las virtudes tienen que ver con lo más excelso del ser humano, que es el alma,³⁸ al ser ésta la que dirige al hombre de la mejor manera posible a cumplir su propio deber que es el de buscar el bien último que es Dios, para lo cual se requiere de la actividad intelectual y de la voluntad mediante el desarrollo de las virtudes, lo cual significa que el hombre feliz es el que se mantiene alejado del mundo sensible y de los placeres.

Para Platón no puede ser feliz aquel para quien el contenido y la meta de la vida es el placer y que se encuentra continuamente en oposición consigo mismo y con sus ciudadanos. El injusto aunque posea riqueza y poder, honra y placeres, será siempre desgraciado. La virtud y el vicio tienen en sí mismos su propio premio: el verdaderamente justo, que durante toda su vida lucha por ser virtuoso, y ser así, en lo posible semejante a la divinidad, es siempre feliz,³⁹ a pesar de todos los contratiempos que tenga que vivir. El injusto por el contrario, pese a todas las apariencias, tiene ya su castigo y su infelicidad.

Así pues, para Platón la vida más elevada y por lo tanto, la vida más feliz, consiste en la *Theoria*, la felicidad consistiría en la contemplación de las ideas, pero fundamentalmente en la idea de Dios, ya que Dios es para él, la suma de todas las perfecciones visibles, por consiguiente, absolutamente inmutable en su carácter. Está libre

³⁸ "Para Platón el estado del alma mejor y más saludable depende de la presencia del orden, que él designaba con las palabras kosmos y taxis, ("disposición ordenada") . En Guthrie, William K. C. *Los filósofos griegos*, p. 103.

³⁹ "Platón hace una defensa de la justicia" por amor de la justicia misma (...), teniendo en cuenta únicamente la naturaleza de la justicia misma y demostrando que ésta es tal que el hombre justo debe ser inmediatamente feliz, sólo porque es justo y virtuoso" en Guthrie, William. Op. cit., p. 110

de todo deseo de lo ajeno a él, y la mentira y el dolor no tienen lugar en su naturaleza, puesto que el rasgo fundamental de su esencia es la bondad, de tal manera que sólo puede ser la causa de lo bueno que hay en el mundo.⁴⁰

Parecería ser que la noción de la felicidad manifestada en Platón, coincide con la noción de Felicidad que plantea Agustín, ya que para él, la felicidad consiste también en el conocimiento de la verdad y fundamentalmente de la verdad absoluta que es Dios y a la cual el hombre debe tender si quiere ser feliz, sin embargo, son actitudes diferentes, ya que mientras en Platón la felicidad es una actitud intelectual del hombre sabio, en Agustín no se trata sólo de una actitud de la razón, ya que mediante ésta no se llega a la verdad plena y cierta de Dios. Para Agustín es necesario primero creer esa verdad y creer en la autoridad de Dios que la enseña. "*Creer para entender; la autoridad primero, la razón después*".⁴¹ En Agustín la finalidad o la razón de la virtud es Dios; en consecuencia la virtud tiene una dimensión no sólo moral e intelectual sino religiosa.

⁴⁰ "Como resultado del pensamiento religioso de Platón surge medio siglo después una espiritualización y eticidad en el concepto de Dios que habría de ser para la filosofía de la religión y para la religiosidad de los siglos posteriores, de extraordinaria importancia", en Capelle, W. *Historia de la Filosofía Griega*, II, 3, p.291

⁴¹ Pegueroles, Juan. *El Pensamiento Filosófico de San Agustín*. Labor, Barcelona 1972, p.17.

c) Es Aristóteles de los filósofos de la antigüedad en el cual, el tema en torno a la Felicidad y su relación con la virtud ha tenido un papel fundamental dentro de su filosofía moral.⁴²

Para Aristóteles la Felicidad no va a consistir en la posesión de bienes, ni sería un estado psíquico, sino para él, la felicidad es una actividad, -la cual puede ser fomentada, impedida o eventualmente abolida por alguna posesión o estado pero que, en definitiva, es formalmente independiente de ellas-; es algo que se persigue como un Bien, como el Bien Supremo, la felicidad para él, es el fin último de la actividad del hombre.

¿Pero qué tipo de Bien es la felicidad?, -Aristóteles en el libro *La gran ética* distingue tres tipos de bienes: a) Los que se hallan en el alma: virtudes, b) Los que se hallan en el cuerpo: salud y belleza, c) Los que son circunstanciales: riqueza, autoridad y honra. De éstos tres los mejores son los que radican en el alma y éstos a la vez los divide Aristóteles en tres clases: sabiduría, virtud y placer.⁴³

Así para el estagirita la felicidad se alcanza mediante la actividad de aquella parte del alma que sabe lo que hace y ésta actividad debe ser dirigida hacia el bien más

⁴² El desarrollo de la teoría de la felicidad y la virtud podemos encontrarla en sus cuatro obras: *Ética Eudemia*, *Ética Nicomaquea*, *Gran Ética* y *el Protréptico*.

⁴³ Su definición de la eudaimonía es una síntesis de las definiciones propuestas en la academia: los tres pilares de la felicidad de la vida son la comprensión filosófica, la virtud ética y el regocijo. En Ingegnar Döring. *Aristóteles. Exposición e Interpretación de su pensamiento*. Tr. de Bernabé Navarro, UNAM, México, 1987, p.131.

perfecto posible, “La felicidad, que todos decimos y creemos que es el fin de todas las cosas buenas y la más perfecta de ellas, la identificamos nosotros con el bien obrar y el bien vivir, luego, ser feliz y la felicidad están en vivir bien y vivir bien consiste en vivir de acuerdo con la virtud. La virtud es por tanto el fin, la Felicidad y lo mejor”.⁴⁴

Si la felicidad es el fin de la actividad del hombre y es un fin perfecto, viviendo de conformidad con las virtudes podremos ser felices y poseer el mejor de los bienes. Es decir, que la felicidad para Aristóteles consistiría en el perfecto ejercicio de todas las capacidades del hombre y por lo tanto, es algo que se busca por sí mismo. Pero además, si la felicidad consiste en la actividad conforme a las virtudes, ha de serlo conforme a las virtudes más altas, la cual será la virtud de la mejor parte del hombre.

¿Pero cuál es lo mejor y superior en el hombre y que contribuye más a su felicidad? sería aquella facultad “que por naturaleza se adjudica el mando y la guía al cobrar noticia de las cosas bellas y divinas (...) y ésta actividad es la contemplación”.⁴⁵

Para Aristóteles la actividad contemplativa es la actividad más alta y deseable, - porque para él la inteligencia es lo más valioso en el hombre; así en su obra el *Protreptico* expresa que la forma más elevada de la eudaimonía es la vida filosófica en la que el hombre se entrega solamente a la teoría y a la prudencia, pero esta vida a la vez

⁴⁴ Aristóteles. *La gran ética*. Tr. Francisco de Samaranch. Aguilar, Buenos Aires, 1961, p.40

⁴⁵ Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. UNAM, México 1972, p. 240

encierra en si también todas las virtudes éticas. Mientras que en la *Ética Nicomachea* también la teoría es la forma suprema de la vida; en segundo lugar vendría la vida virtuosa.

Por otra parte, en su texto de la *Ética Eudemia*, señala que tres cosas son necesarias para la eudaimonía: “virtud de espíritu e inteligencia teórica de los principios del ser, un buen carácter y placer legítimos y como el hombre sin prudencia no puede conocer ni el verdadero bien ni la verdadera alegría, entre esos tres la virtud de espíritu es el factor más importante”.⁴⁶

No obstante depositar Aristóteles la felicidad en la sabiduría, en la actividad contemplativa y en el ejercicio de las virtudes, lo cual distingue a la felicidad del placer, sin embargo, para él el placer tiene que ver con la felicidad, aunque el más deleitoso de los actos conforme a la virtud es el ejercicio de la sabiduría. Aunado a esto, él plantea la cuestión de que los bienes externos contribuyen como instrumentos o medios a la vida del hombre feliz, haciendo énfasis en que los bienes espirituales son los fundamentales para el logro de la felicidad.

Otro aspecto que manifiesta Aristóteles respecto a la felicidad consiste en señalar que si la felicidad es un bien perfecto y el fin de la actividad del hombre, ésta se

⁴⁶ “El protreptico. Un panegirico a la vida del espíritu”. p. 668 En: Döring, Ingemar. *Aristóteles, Exposición e interpretación de su pensamiento*. Tr. de Benumbé Navarro, UNAM, México 1987.

verifica en una edad perfecta del hombre, "En efecto, un niño no se puede llamar feliz, y por ello no estará en él la felicidad o el bien menor, sino en el varón, pues éste ha alcanzado ya la perfección";⁴⁷ pero ésta perfección es producto del ejercicio activo de la virtud, ya que, el hombre que solamente vive, pero no vive según la virtud, no puede ser llamado según Aristóteles un hombre feliz, ya que, "la actividad virtuosa es mejor que la mera posesión de la virtud. Cuando los hombres ven un hombre virtuoso lo juzgan por sus acciones".⁴⁸

Sin embargo, no obstante que a la felicidad deban de tender todos los hombres, puesto que ella es un fin en sí misma, para Aristóteles la felicidad sería asequible sobre todo para el hombre sabio, al filósofo por excelencia, ya que, es éste el que posee ocio para poder dedicarse a la búsqueda de la sabiduría y a la actividad contemplativa.

¿Será un fin en sí mismo también para Agustín la felicidad como lo es para Aristóteles? -más bien para él, el sentido de la existencia del hombre, es el reencuentro con la verdad divina, con Dios, y ésta verdad, es la única que puede hacer al hombre dichoso.

⁴⁷ Aristóteles. *La gran ética*. Tr. del griego por Francisco de Sanmartín, Aguilar, Buenos Aires, 1961, p. 43

⁴⁸ Aristóteles. *La gran ética*. Cap. XX, p.81

FALTA PAGINA

No. 45

CAPITULO II

El hombre Agustín: un buscador de la felicidad

2.1 Agustín y el Maniqueísmo

2.2 Agustín y el Escepticismo

2.3 Agustín y Ambrosio

2.4 Agustín y el Neoplatonismo

2.5 Agustín y el Cristianismo (su conversión)

Capítulo II

El hombre Agustín: un buscador de la felicidad.

*"Ningún hombre conoce lo íntimo del hombre, sino el espíritu que está en él"*¹. ¿Quién mejor que Agustín ha profundizado en el conocimiento de su alma? A lo máximo que podemos llegar quienes intentamos conocerlo, y más aún, intentar emitir una idea de quien es Agustín, es acercarnos un poco a interpretar desde nuestro muy personal punto de vista lo que él mismo nos manifiesta de manera tan apasionada de sí mismo en sus *Confesiones*.

En este capítulo, más que de sus obras, más que de su pensamiento filosófico, teológico o místico -aunque no podemos separarlo-, nos interesa describir a Agustín como un ser humano, como persona; al hombre que ama, que goza, que tiene amigos, que padece, que "peca", que tiene errores; el Agustín que "cae y se levanta", que lucha por ser mejor. Pero fundamentalmente nos va a interesar conocer al hombre que tiene inquietudes, especialmente su inquietud del corazón: alcanzar la felicidad.

¹ San Agustín, *Confesiones*, X, 5, 1ª ed., traducción, prólogo y notas de Pedro Rodríguez de Sanabria, Altaya, Barcelona 1993, p. 264

Se podría decir, en primer lugar, que Agustín no se diferencia del resto de los mortales que de alguna u otra forma "ansían" ser felices, y que evaden todo aquello que les cause infelicidad, deseamos la felicidad, la buscamos y creemos que la encontramos, porque creemos que tener esto o aquello, sentir esto o aquello, es la felicidad y no otra, depositamos la mayor parte de las veces nuestra felicidad en "bienes exteriores", en placeres pasajeros; por ejemplo, alguien dice que es feliz porque adquirió un automóvil que siempre había querido poseer, pero -como sucede en muchos casos-, pasado un poco de tiempo, esta persona ya no es feliz, porque ahora desea poseer otra cosa y no la puede tener, de tal modo que la mayor parte de la vida nos movemos en un estado de "plenitud-carencia", de felicidad-infelicidad y así sucesivamente. Agustín no ha escapado a este tipo de experiencias, en su juventud ha vivido y gozado de los placeres sensuales, ha conocido la felicidad que proporciona el amor: "Amar y ser amado era lo más dulce para mí, sobre todo si llegaba a gozar del cuerpo del amado".² Ha disfrutado de la agradable y cordial compañía de los amigos, aun de aquellos con los que en su adolescencia hurtó peras de un huerto vecino, ha conocido los honores, las vanidades, no ha carecido de bienes materiales -ha tenido benefactores que han subscrito sus estudios-; es decir, Agustín ha buscado y disfrutado de la felicidad que proporcionan los bienes externos. No obstante que el mismo hiponense muchos años más tarde, en su obra las *Confesiones* expresa que no fue feliz o al menos no de acuerdo al concepto de felicidad que posteriormente concebiría, así se expresa en la obra mencionada en los siguientes términos: "No fui feliz, pues ¿Que frutos cosechasteis entonces de aquellas cosas que al presente os

² Conf., III, 3, p. 69

avergüenzan (Rm 6, 21) particularmente de aquel acto de hurto que ahora recuerdo?³ sin embargo, reiteramos que en este momento el obispo de Hipona no postula el mismo pensamiento de la época a la que hace referencia.

El momento en que Agustín va a conocer una noción de felicidad diferente a aquella que es depositada en los bienes materiales y en los placeres sensuales, se presenta cuando el tiene 19 años, y realiza estudios en la ciudad de Cartago, y lee el *Hortensius* de Cicerón, libro que según el mismo hiponense, cambió su visión de la vida, ya que en la obra ciceroniana se hace una exhortación al cultivo del espíritu, a la búsqueda de la sabiduría y de la verdad a través de la filosofía; según el filósofo y orador romano, la felicidad consiste precisamente en el noble deleite de la contemplación de la verdad y no en la satisfacción de los sentidos, ni en la posesión de las riquezas; la renuncia a la vida de los placeres sensuales y a los bienes materiales, llevando una vida en la que se cultivan las virtudes morales⁴ es parte de este camino mediante el cual a través de la filosofía se va en pos de la verdad. Estas ideas influyeron en el pensamiento del joven Agustín, espíritu lleno de inquietudes y deseos, abierto a la novedad y al conocimiento, pero sobre todo, es un espíritu sensible a tal grado que después de la lectura del *Hortensius*, comienza su deseo “agónico” por realizar y encontrar lo que en el libro de Cicerón ha leído, si la felicidad no se encuentra en el exterior, sino en el encuentro con la verdad, entonces el va

³ *Conf.*, II, 8, p. 63

⁴ Agustín va a heredar de la filosofía de Cicerón y de los neoplatónicos la concepción de la filosofía como aquella que ayuda a corregir y a extirpar los vicios del hombre, es decir, que permite la transmutación moral del alma.

a perseguir ese ideal, y encaminar su vida a encontrar la verdadera felicidad, no la que él ha vivido, sino aquella que tiene como base el conocimiento de la verdad. De tal modo que la felicidad que anhela a partir de este momento Agustín, va ser concebida como un fin en la vida del hombre, pues está basada en el conocimiento de la verdad, de la verdad en relación al principio de todas las cosas: del mundo, del hombre, del bien, del mal, etc., problemas que acucian al hombre y sin la respuesta a los cuales el ser del hombre padece una carencia.

Así, en el joven Agustín surge la inquietud que estará presente a lo largo de la mayor parte de su vida: la búsqueda de la felicidad que se convierte en búsqueda de la verdad, después de la lectura mencionada.

El hiponense se convierte a sus 19 años en “peregrino de la felicidad” , en peregrino de la verdad” y si a ésta última nos conduce la filosofía, entonces él va a buscar la filosofía que le gite hacia la certeza de las cosas, sobre todo de los temas y problemas que en ésta etapa de su vida le preocupan, creemos que el problema fundamental que le acucina es el problema del mal (del pecado), una vez más recurrimos a las *Confesiones* donde él se plantea cuestionamientos respecto al mal: “¿Dónde está el mal?, ¿De dónde y por dónde se ha colado en el mundo? ¿Cuál es su raíz y su semilla?, ¿O es que no existe en absoluto?, y si es así, ¿Porqué, entonces, tenemos y nos guardamos de algo que no existe? y si tememos fundamentalmente, el mismo miedo es un mal, pues atormenta y

despedaza nuestro corazón sin motivo”.³ Consideramos que este problema y la respuesta que se dé a él conlleva al problema del hombre. A Agustín le preocupa saber cual es el origen del mal y del pecado, porque a la vez quiere explicar un problema existencial, el de su propia existencia, pero también de la existencia de todo hombre.

El es un hombre “conciente” de sus “pecados”, de sus errores, de sus inclinaciones a los placeres de los sentidos, ha vivido en ellos, pero estos a la vez, le problematizan su conciencia y su existencia, le cuestionan su conducta moral como lo manifiesta en el siguiente texto: “Cuando quería hacer una cosa o no hacerla, estaba completamente cierto de que era yo el que quería y no quería, y ya casi estaba a punto de convencerme de que aquí residía la causa de mi pecado. Por el contrario, si hacía algo contra mi voluntad, advertía que era algo que me sucedía, no algo que hacía. Y lo consideraba no como falta sino, como castigo. ¿Pues de donde me vino a mí el querer el mal y no querer el bien?, ¿Acaso para tener una razón de sufrir las penas merecidas?”⁴. Al lado del problema del origen del mal encontramos el problema de Dios, ya que de acuerdo a las enseñanzas cristianas que ha recibido Agustín de niño, Dios es bueno, y como un Dios bueno, no puede ser origen del mal, entonces si el hombre es creación de Dios, ¿Cómo puede haber en él el mal? o ¿Cómo puede existir el mal en el mundo?, ¿De dónde proviene el mal?. Precisamente los dos problemas fundamentales que va a perseguir

³ Conf., VII, 5, 174-175.

⁴ Conf., VII, 3; p.173

Agustín resolver, son el problema de Dios y del alma (del hombre) , éstos serán los ejes sobre los que girará la reflexión agustiniana.

La primera filosofía en la que Agustín va a buscar la felicidad que proporciona el conocimiento de la verdad es la de los Maniqueos,¹ no solo porque en ellos pensaba hallar respuestas a sus problemas de conocimiento sino sobre todo porque como el mismo se expresa en las *Confesiones*: sus labios decían engañosamente ¡ Verdad ! ¡Verdad !, y precisamente este era el objetivo del hiponense gracias a la exhortación del libro de Cicerón; llegar a la posesión de la verdad por medio de la reflexión filosófica, que fue otro de los aspectos que condujeron en su inclinación hacia la doctrina maniquea, ya que ellos prometían una concepción del mundo basada solo en la razón y no en la fe: no obstante que Agustín ha recibido en su niñez las enseñanzas que Mónica su madre, le ha inculcado del cristianismo, en el momento en que él comienza su búsqueda de la felicidad con los maniqueos, las cuestiones de la fe y de la autoridad cristiana no le parece que puedan dar explicación o respuesta a sus dudas, prueba de ello es que antes de volverse maniqueo tuvo un acercamiento con la Biblia tratando de ver "que clase de libro era" pero llega a la conclusión de que este libro era indigno de ser comparado con la prosa perfecta de Cicerón.

¹ Más que una filosofía, el maniqueísmo se presenta como una doctrina, ya que enarbola poseer la verdad, la cual debe ser aceptada.

El que pensaba de esta manera es el estudiante de 19 años con un afán intelectual y filosófico de conocimiento, el joven que gustaba del teatro, de la elocuencia, del conocimiento racional del mundo y no del de la fe. Así pues, prefiere la promesa de verdad que prometen los maniqueos, cuestión que se convierte en más atrayente para el joven filósofo puesto que en ellos va a encontrar una explicación respecto al mal. La explicación que ofrecen los maniqueos entorno al origen del mal -de la cual haremos una descripción en nuestro primer párrafo-, permitía deslindar toda responsabilidad moral al señalar que el mal no tiene su origen en el hombre sino que es algo ajeno o externo a él.

Consideramos que esta noción del mal también influyó en la permanencia de Agustín con los maniqueos, ya que en este momento él estaba inmerso en una vida que aún no cumplía con los ideales del *Hortensius* de Cicerón: la dedicación al cultivo del espíritu alejado de los placeres del mundo⁸ con el fin de alcanzar la sabiduría; no obstante que en un principio había decidido con entusiasmo renunciar a lo mundano para consagrarse a la investigación de la verdad, pronto se enfrió ese entusiasmo, ya que eso implicaba tener que abandonar aquello que él consideraba atractivo en su vida, cuestiones que en una visión retrospectiva lo hacen expresarse en los siguientes términos. "por aquellos años enseñaba yo la retórica. El amor al dinero me seducía y me hacía vender a los demás una palabrería llena de triunfos... Por estos mismos años vivía yo con una mujer,...la vida con ella me hizo ver por propia experiencia la diferencia que hay entre el

⁸ Aunque también los maniqueos en este sentido atrajeron al interés de Agustín, ya que en la secta también se practicaba una vida deusteridad, aunque de manera aparente, según lo plantea el mismo filósofo muchos años después.

amor conyugal y el amor lascivo".⁹ Precisamente esta inclinación hacia los placeres sensuales y hacia los bienes materiales se ve reforzada por la concepción materialista del mundo que predicaban los maniqueos, cuestión que influye en el pensamiento del hiponeuse: "mis pensamientos vagaban entre las formas materiales",¹⁰ de tal modo que él no concebía que el alma y cuerpo fueran corporales: "pues seguía pensando que eras un cuerpo resplandeciente e inmenso y yo un pedazo de ese cuerpo"¹¹

Esta teoría materialista o corporea, no solo de la realidad, sino también del alma y de Dios, va a influir por lo tanto en concebirla una felicidad basada en los bienes externos y en los placeres sensuales de tal modo que Agustín permanece con los maniqueos no sólo porque en su doctrina él cree y espera encontrar la verdad, sino porque sus teorías acerca del bien, del mal, de Dios, etc., se adecuan tanto a su formación intelectual como a su vida personal. Su opción fundamental en este momento consistió en permanecer con ellos y vivir una felicidad acorde con dicha doctrina.

No podemos precisar en qué momento el hiponeuse comienza a no estar convencido de las teorías de Manes, al menos no creemos que nunca haya estado convencido de alguna manera de ellas, pues su permanencia durante nueve años con la secta sería una prueba fehaciente de ello. No obstante en sus *Confesiones* se refleja de la siguiente manera a la doctrina de los maniqueos: "Por espacio de casi nueve años en que

⁹ Conf., IV, 2., 92-94

¹⁰ *Ibidem.*, IV, 15; p. 105

¹¹ *Ibidem.*, IV, 1; p. 91

oi las teorías de los maniqueos sin que mi ánimo inquieto se fijara en ninguna de ellas esperé con la mayor ilusión la llegada de aquel tan anunciado Fausto. Otros miembros de la secta con quienes llegué a hablar se mostraron incapaces de contestar a los problemas que yo les planteaba sobre estas cosas”¹². Aquí Agustín hace referencia a ciertas ideas de Manes en torno a fenómenos de la naturaleza, tales como el movimiento del sol y la luna, los equinoccios, eclipses y fenómenos similares, ideas que no acaban de convencerlo pues encontraba en ellas ciertas contradicciones, que por una parte se había percatado de ellas al establecer la comparación con las explicaciones que en torno a dichos fenómenos había leído en algunos filósofos y científicos -no especifica en quienes-, explicaciones que estaban basadas o apoyadas en principios de la matemática y que a Agustín le van a parecer más razonables. No obstante el espera que el que es tenido como uno de los más doctos maniqueos, logre dar respuestas convincentes a las dudas y problemas que no han podido resolver los otros integrantes de la secta, pero al año Fausto logra dar respuestas ciertas a las cuestiones que le preocupan.

El buscador de la felicidad de la que habla Cicerón sufre una gran decepción, ha buscado la verdad y no la ha encontrado en el maniqueísmo. Esta experiencia lo volverá cauteloso, no quiere volver a caer en el error, prefiere después del fallido intento de hallar la verdad, no confiar en ninguna otra filosofía que enarbole la posesión de la verdad, va a preferir pensar con los escépticos que es mejor dudar de encontrar la certeza a pensar que la podemos tener y caer en el error: “Comence a pensar que los filósofos llamados

¹² *Ibidem.*, V, 5. 124-125

académicos, habían sido más prudentes porque habían afirmado que había que dudar de todo y que el hombre no puede conocer nada con certeza”.¹³

¡Cuán difícil es para el hombre no hallar lo que busca! –Cuán difícil para Agustín la decepción del maniqueísmo, al grado de volverse indiferente a la posibilidad de hallar la certeza del conocimiento. Cuánta desesperación debe haber en el fondo de los corazones que niegan la posibilidad o la esperanza de hallar aquello que se desea. Este momento debió haber sido crítico en la vida del hiponense, fué un momento de desesperanza, el cual será superado gracias en gran parte, según expresión suya, “a uno de los mediadores de Dios”, para que volviera al camino de la búsqueda de la verdad, se trata del obispo de Milán, Ambrosio, a quien Agustín escucha en sus sermones, pero con la “curiosidad” e interés de quien distingue a un “excelente orador”, después, y poco a poco, como a aquél que le va “descubriendo” el sentido y el “misterio” que encierra el Cristianismo. Ambrosio le va a permitir comprender de una manera diferente las Antiguas Escrituras, a mirar con “otros ojos” cuestiones que antes le parecían oscuras o difíciles de aceptar por “absurdas”, como por ejemplo, la inmaterialidad del alma. No es que Agustín en este momento crea que en el Cristianismo se encuentra la felicidad que ha buscado, pero, después de constatar que en el materialismo postulado por los maniqueos no había encontrado la verdad, sino la inconsistencia y la contradicción, existía ahora el interés de si no aceptar por lo menos el intentar conocer o desentrañar qué es lo que realmente encierran las Escrituras, cuestión en la que además de Ambrosio, influye el

¹³ Conf., V,10,p.132

Neoplatonismo, filosofía a la cual se acerca gracias a que llegan a sus manos ciertos libros de ellos traducidos del griego al latín.

El conocimiento de la filosofía Neoplatónica le va a permitir a Agustín superar su concepción materialista -tan arraigada con el maniqueísmo-, a concebir y estudiar el aspecto espiritual del hombre, a buscar la interioridad, la verdad incorpórea, a aceptar un bien único y no dual, a entender el problema del mal; así como también, ella va a influir en su aceptación de las Escrituras al no encontrar contradicción entre lo que sostiene dicha filosofía y lo que se manifiesta en aquellas.

No obstante que el Neoplatonismo tuvo una repercusión importante en el retorno que tendrá Agustín al Cristianismo, en tanto que las cuestiones espirituales van siendo aceptadas por él, esto no significa que dicha filosofía sea la que determinó su conversión Cristiana. La filosofía de los neoplatónicos permitió un cambio intelectual en Agustín, podríamos decir que se realizó una "conversión intelectual" en él, una *transmutatio* diferente no sólo de conocer, sino también de concebir e interpretar la realidad o como lo había hecho antes, con ella aprendió a conocer su interioridad y también gracias a la ascensión mística a Dios, pero no hay aun una conversión cristiana.

Así pues, el Neoplatonismo podríamos decir, que permite a Agustín el reencuentro con la felicidad, aquella que proporciona el conocimiento de la verdad del espíritu, de Dios, del hombre; es la felicidad producto de la razón, del intelecto. Sin embargo, para el

buscador de ella, aún queda camino por recorrer, ésta felicidad que concibe a partir de las verdades neoplatónicas no va a convencer al hiponense, ya que si por una parte en él se ha realizado un cambio en la manera de concebir las cosas; es innegable que éste cambio intelectual va propiciando junto con otros factores -que serán determinantes-, que se genere también otro cambio, o como lo llamaría J. Oroz Reta: una "conversión del corazón" para referirse a la conversión cristiana que realizará Agustín.

Los factores o aspectos que influyen en el retorno del hiponense al Cristianismo, además de la importancia que tuvo Ambrosio y el Neoplatonismo, podemos mencionar los siguientes: los ejemplos de conversión narrados por Simpliciano y Ponciano, la experiencia que tuvo Agustín en el jardín de su casa en Milán, la lectura de la Carta de San Pablo. Nosotros añadiremos otros aspectos no tan relevantes tal vez, pero que podríamos tener en cuenta para entender el camino que condujo al hiponense a buscar la felicidad en el Cristianismo. Consideramos que ciertas condiciones "externas" jugaron un papel importante en su retorno a la religión Cristiana, como si éstas situaciones se hubieran presentado en el momento y lugar adecuados. por ejemplo: la edad del hiponense, él tiene ya más de treinta años, ya no es el joven impetuoso de cuando leyó el *Hortensius*, aunque su afán por encontrar la felicidad siga presente de manera tan vital, además -según coinciden la mayoría de los autores consultados y él mismo en sus *Confesiones*-, se ha separado de su compañera y madre de su hijo con la cual vivió trece

años.¹⁴ Ahora se encuentra en Milán, donde las circunstancias son diferentes; es un Milán propiamente católico, no tan pagano como el Cartago de la juventud de Agustín. Todo lo anterior va a contribuir a que en él se vaya dando todo un proceso de cambios tanto intelectuales, como emocionales y espirituales; que lo van guiando y conduciendo al Cristianismo.

Agustín concibe que la verdad que puede hacer al hombre feliz, está en el conocimiento que le ofrece el Cristianismo, se renueva en él el entusiasmo por encontrar la felicidad como lo había experimentado cuando por primera vez se aventuró a la búsqueda de la verdad pero en aquel entonces, la buscaba como lo habían hecho, los filósofos que le precedieron, solo con la razón, ahora va a seguir otro camino a la felicidad, más bien un doble camino: el de la razón y la fe.

El camino de nuevo es largo y tendrá también sus momentos arduos, el convertirse al Cristianismo, no significa que ya es poseedor de la verdad, a esta aún hay que “descubrirla” y el filósofo pondrá al servicio de la verdad, tanto la filosofía como las artes liberales. El proyecto que traza en la consecución de las verdades cristianas es el siguiente: aprehender sin tardanza la verdad no solo con la fe, sino también con la inteligencia, limpiar el cuerpo de toda marca y purificarlo de los deseos de las cosas caducas, reconducir a los hombres a la esperanza de encontrar la verdad.

¹⁴ Según J.M.C.W., Dewar no se tiene ninguna razón para pensar que hacia el año 390 Agustín se había distanciado efectivamente de su “primera concubina” en J. M.C. W. Dewar, “La autobiografía de Casimiro” en *Agustín*, 31, 1986, 41-78, nota 9, p. 46

La primera experiencia que tendrá Agustín en su nueva búsqueda de la felicidad, será la que llevará a cabo en Casisúaco, la cual detallamos en nuestro tercer capítulo. Mientras que en este del cual nos ocupamos ahora, desarrollaremos de manera más bien descriptiva cada una de las etapas del proceso de búsqueda de la felicidad por parte de Agustín.

2.1 Agustín y el Maniqueísmo

Como mencionamos en nuestra introducción del capítulo, a partir de la lectura del *Hortensius*, el joven Agustín en las velas de su barca y se dispone a realizar la travesía que lo conduzca a la región de la felicidad. Como todo joven impetuoso, quizá no está plenamente consciente de los peligros que implicaba ese viaje, aunque no es un "aventurero", porque sabe a dónde quiere llegar, a encontrar la verdad, a puerto seguro, pero aun no conoce muy bien el camino, pero no importa, pues es más fuerte el motivo que lo impulsa a emprender la travesía que los peligros que ésta contenga. La lectura de Cicerón ha despertado en él la pasión por la sabiduría, de tal modo que a partir de ahora se dedicará a buscarla con anhelo y pasión "sin desear, ni pensar, ni amar otra cosa".¹⁵

¹⁵ Pegueroles, Juan. *El pensamiento filosófico de San Agustín*. Labor, Barcelona, 1972, p. 11

Cicerón ha despertado el espíritu inquieto de Agustín y le ha manifestado que en el sustrato mismo del hombre, esta la inclinación de éste por el saber, por el conocimiento, porque en ello está implícito su ser. El hombre "necesita" saber la verdad, sobre el principio del ser, sobre el sentido de su existencia; ¿Quién es, y por qué es? y si no tiene la verdad sobre esto no puede ser feliz, entonces, si la felicidad consiste en la verdad y a esta conduce la filosofía, según Agustín, la más grande de las ciencias, la ciencia divina, por medio de la cual se llega a la verdad de las cosas para poder ser feliz, entonces, se debe de perseguir y gritar esta ciencia. Bajo dichas convicciones él va a emprender la búsqueda del conocimiento de la verdad.

El primer puerto al que arribará, es al de la secta de los maniqueos, grupo al que se ve atraído porque embrolaban su doctrina como filosofía, porque en ella tratan y dan respuestas a problemas que interesan al joven Agustín, a problemas que inquietan el corazón del que se inicia en la filosofía por ejemplo: el problema del mal, el pecado, de Dios, el hombre. Agustín decide adherirse a esta doctrina, esperando encontrar en ella la verdad, pero como ya habíamos mencionado en ideas anteriores, no encuentra lo que busca.

Veamos en primer lugar ¿Quiénes son los maniqueos? ¿Qué "verdades" ofrecieron al joven Agustín? El maniqueísmo fué fundado por Manu, ¹⁶ en el siglo III

¹⁶ Manes o Manú, de origen persa, nació en Babilonia el 14 de Abril del 246 y murió el 26 de Febrero de 277, se dice que después de 26 días de prisión y tortura. Y que tuvo dos "revelaciones" hacia los 12 y 24 años. En Trapé, Agustín, *Agustín, El hombre, el pastor, el místico*. Porrúa, México, 1994, VII, p. 37

como una secta que postulaba una doctrina de tipo religioso-filosófica y que se caracterizaba fundamentalmente por dos aspectos: por poseer una organización eclesial sólida y eficiente, por llevar una vida religiosa empeñada y austera y por realizar celebraciones litúrgicas solemnes:

En segundo lugar, como doctrina se distinguen por sostener una concepción materialista, panteísta y dualista del mundo, de Dios, del hombre, del pecado, del bien y del mal. Según los maniqueos, el universo está regido por dos principios: un principio bueno, que sería el Je la luz -Dios u Ormuzd-, y un principio malo, el de las tinieblas -Ahriman-. Estos principios, que a la vez son eternos, se caracterizan por permanecer siempre en eterna lucha o conflicto, lo cual se refleja también en el mundo y en el hombre, por ejemplo, el alma del hombre sería obra del principio bueno o de luz, mientras que el cuerpo sería a la vez, obra del principio malo. Admiten que el mundo fue hecho de la naturaleza de Dios, pero que sin embargo tuvo su origen de aquella mezcla del bien y del mal, lo cual ocurrió cuando las dos naturalezas entraron en lucha entre sí. Además, para los maniqueos, todo es concebido como materia, el mismo Dios es "un cuerpo inmenso y luminoso", y el hombre una porción de él. "Las almas también se componen de partículas luminosas y oscuras, a las cuales se atribuyen, respectivamente, las ideas claras, los sentimientos nobles, las reflexiones diáfanas o los pensamientos oscuros, las pasiones turbas, la irritación, la envidia, la colera, la furia".¹⁷

¹⁷ Capavanga, Victorius. Introducción a las obras de San Agustín. T. I., BAC, Madrid, 1956, p. 10

Que manera más “conveniente” proponen los maniqueos en relación al origen del mal, ya que si esto es así, existe toda una justificación a nuestras conductas inmorales ya que no hay ninguna responsabilidad moral en el hombre, pues no es su voluntad o libre albedrío la causa de una conducta equivocada, sino esa sustancia oscura del mal, la que lo origina.

Pero la explicación de los maniqueos respecto a Dios y el mal no convencen a Agustín, no quedaba suficientemente claro, se cuestionaba si es que es posible una fuente esencialmente turbia, después de largas meditaciones, concluye que no, desplaza la solución maniquea y acepta un solo principio originario: Dios. Pero de aquí surgen nuevas cuestiones: “Si del Sumo bien se ha originado todo ¿Cómo se ha introducido el mal en el mundo? ¿Cómo se ha enturbiado la pureza de los arroyos emanados del divino manantial? Si Dios no es autor de lo malo ¿Porque lo consiente en sus dominios?”,¹⁴ si respecto a estas cuestiones Agustín no está convencido de las explicaciones de los maniqueos, por otro lado, hay aspectos que sí repercuten en su pensamiento, por ejemplo el de concebir la realidad solo desde un punto de vista materialista o corpóreo: “Cuando trataba de pensar en mi Dios sólo lo hacía en términos de sustancias corpóreas, pues me parecía que no había cosa alguna que no fuera corporal y esta era la causa principal, por no decir única de mi inevitable error”¹⁵ Aunado a su concepción materialista de la realidad, los maniqueos empujaban para llegar al conocimiento verdadero de ella, un método racionalista que consistía en creer sólo lo que se entiende

¹⁴ Prínicipia Agustinianna “El mal en el mundo” en *Agustinus*, 25, 1978, 50-58, aquí 53

¹⁵ *Conf.*, V, 10, p. 132-133

Agustín prefiere en este momento el método racional. “Me convenci de que era mejor creer a los que enseñan que a los que mandan”. Los que mandaban era la iglesia, los que enseñaban eran los maniqueos.²⁰ Por lo tanto Agustín elige en este momento el método racional al camino de la fe. No obstante que él ha conocido el Cristianismo desde niño a través de Mónica su madre, ha intentado acercarse a las Sagradas Escrituras, después de la exhortación del *Hortensius* a buscar la verdad, sin embargo se aleja de ellas. Y acepta el supuesto racionalismo que ofrecen los maniqueos. No hay que olvidar que Agustín es un intelectual, un filósofo, está influido por Cicerón a buscar la verdad a través de la razón, la felicidad en este momento para él hipotética, es el conocimiento a través del intelecto, no a través de la fe.

Pero, ¿Encontró las verdades de la razón con los maniqueos? ¿Se adhirió realmente a las teorías maniqueas? como explicamos en líneas anteriores, Agustín se ve influido en ciertos aspectos por dichas teorías, pero otras no lo convencer. De que se impregnó de las ideas de la doctrina maniquea no hay duda,²¹ pero una cosa diferente es conocer a fondo una teoría y otra cosa es aceptarla o no. La mayor parte de los autores que abordan este aspecto, sostienen que aunque Agustín era fiel a las prácticas de la secta, sin embargo “nunca estuvo cierto de la verdad del maniqueísmo”.²²

²⁰ Paganotes, Juan. Op. Cit., t. 3 p. 13-14

²¹ De que se impregnó del maniqueísmo, dan testimonio las obras que escribió precisamente en oposición a dicha doctrina: *Las Confesiones*, *De Moribus Manichaeorum*, *De Moribus Ecclesiae Censurabilis*, *De Civitate contra Manicheos*

²² Trape, Asensio. Agustín. El hombre, el papa, el místico. Porrúa, México, 1994, IX, p. 42

Una postura diferente es la de Federico Calvo, según el cual, nos dice que Agustín abrazó el maniqueísmo “Como una contada para descargarse de la responsabilidad moral de sus acciones, “estavia me parecía a mí que no éramos nosotros los que pecábamos, si no que era no se que naturaleza extraña la que pecaba en nosotros... pero que no era yo”.²³

Pero dejemos que sea el mismo quien nos de su testimonio acerca de su aceptación o no de las teorías maniqueas. “Por espacio de nueve años en que oí las teorías de los maniqueos, sin que mi ánimo inquieto se fijara en ninguna de ellas, espere con la mayor ilusión la llegada de aquel tan anunciado Fausto”.²⁴

¿Como es que permaneció tanto tiempo con los maniqueos, sin estar convencido de sus afirmaciones?. El dudaba de dichas teorías, es más, durante el tiempo que está con ellos, había buscado explicación a los problemas que le acuciaban y ellos no habían podido dar respuestas satisfactorias. No obstante espero hasta la llegada de Fausto. ¿Qué es lo que le llevó a desengañarse del maniqueísmo? Creemos que son dos tipos de preguntas que se complementan una a la otra. Agustín no estuvo -durante el tiempo que permaneció con los maniqueos- totalmente convencido de sus teorías, sin embargo, continuaba con ellos; quiere decir entonces, que se fue desengañando poco a poco y que la llegada de Fausto fue el “toque final” que lo llevó a “abandonarlos” también “poco a poco”. No es difícil entender el como pudo Agustín permanecer tanto tiempo con ellos

²³ Calvo Madrid, Teodoro. “Agustín peregrino hacia la verdad” En *Agustinos*. 39, 1994, 93-122, aquí 96

²⁴ *Conf.*, V, 6, 123-124

viviendo “engañado” en la verdad, si recordamos precisamente que lo que más anhela Agustín con la pasión que le ha despertado la lectura del *Hortensius* y con la convicción de que ésta se halla en la filosofía, es precisamente la verdad, él quiere afianzarse a la “verdad” que le ofrece el maniqueísmo, en lo profundo de su alma está el convencimiento de que la verdad puede y debe ser encontrada, y si esto no se da, el hombre es infeliz. “La angustia de alcanzar algo cierto en que creer me roía tan agudamente el corazón cuanto mayor era mi vergüenza por haber vivido tanto tiempo burlado y engañado por las promesas de certeza”.²⁵

Agustín no ha encontrado la Verdad con los maniqueos, aunque ellos no se cansaban de repetir ¡Verdad! ¡Verdad!, en lugar de esto encontró engaños, errores, contradicciones, no obstante, al percatarse de esto, no se aleja totalmente de ellos “Decidi permanecer provisionalmente en la secta en la que al fin había caído hasta que se me presentase algo mejor”.²⁶

Al expresarse en estos términos Agustín, nos hace reflexionar respecto a si realmente ha sido “burlado y engañado” como se expresa en la cita anterior, pues lo más lógico hubiese sido que se alejara de ellos, mientras “se le presentase algo mejor”. Recordemos además que esto es manifestado por él no siendo ya maniqueo.

²⁵ *Conf.*, VI, 4, p. 146

²⁶ *Ibidem.* V, 7, p. 126

2.2 Agustín y el Escepticismo

El segundo momento en la vida de Agustín que formó parte de su peregrinar en pos de la felicidad, se caracteriza por ser una etapa de crisis, de duda, más bien diríamos que es un alto en el camino a partir del cual se decide si se abandona o continúa, así como también es un momento en el cual se manifiesta con más fuerza, la voluntad férrea de no abandonar el camino que lo conduce a la verdad.

Es una etapa breve en el tiempo –del año 384 hasta el verano del 386– pero decisiva y trascendente. Después de la decepción platónica, consideramos que él pasa más bien por una etapa de “precaución” de cautela, de cuidado para no caer de nuevo en el error, en la falsedad. Por eso busca “provisionalmente” en el escepticismo de los llamados Académicos,²⁷ un apoyo mientras no este seguro de donde afianzarse para poder encontrar la felicidad. No quiere decir que acepte la imposibilidad de llegar a la certeza del conocimiento, nos inclinamos a creer que ese aún no lo abandona ni aún en éste momento, más bien prefiere ser “precavido” hasta no encontrar el camino correcto que lo guíe a la sabiduría. Poniendo todo en duda, a la manera en que suelen hacerlo los filósofos académicos, pensó que en un estado de duda como el mío, no podía continuar en aquella secta a la que anteponeva a las tesis de algunos filósofos. No obstante me negaba a confiar la curación de las enfermedades de mi alma a éstos filósofos, en cuyos

²⁷ Al parecer el escepticismo que estudió Agustín fue el académico con Arcesilao y Carneades.

libros no aparece el nombre salvador de Cristo”.⁷⁸ Para el estado en que se encontraba el alma de Agustín, el escepticismo se presenta como una filosofía “oportuna” pero que sin embargo logrará superar.

Los académicos enseñaban que lo más prudente es dudar de todo, porque el hombre no puede comprender la verdad.

Que no puede comprenderse la verdad, lo deducían de una definición del estoico Zenón, según el cual “...solo puede percibirse y comprenderse un objeto que no ofrezca caracteres comunes con lo falso”.⁷⁹ Pero dichos signos no pueden hallarse a través de la percepción; de tal modo que si nada puede percibirse y no hay nada más despreciable que la opinión, entonces, el sabio habrá de abstenerse de aprobar nada. Entonces, si el filósofo no puede conseguir la ciencia de las cosas tocantes a la filosofía (porque lo demás no preocupaba a Carneades) entonces, ¿Qué caso tiene buscar la sabiduría? Pero, no obstante que el hombre no puede llegar a la verdad, puede ser sabio, y toda su misión consiste en buscar la verdad.

Este aspecto -según T. Calvo- justificaría el porque Agustín se ocupó del escepticismo por algún tiempo “...lo sostiene todavía la influencia del Hortensio con la

⁷⁸ San Agustín, *Op. Cit.*, V, 14 p. 38

⁷⁹ San Agustín, *Contra Académicos*, Tratado., SEP, México, 1988, 2.ª Ed., p. 31-113, aquí p. 97

idea de la felicidad, que tanto le ha ayudado: la vida feliz puede pertenecer al hombre por la sola investigación de la verdad, aún cuando no pueda alcanzarla".³⁰

Creemos más bien, -siguiendo el mismo pensamiento de Agustín- que aunque en este momento su alma desespera, y anda en tinieblas al no encontrar la verdad, no quiere decir que niega totalmente el hecho de poder hallarla " Muchas veces me parecía que no podría hallarse (la verdad), y las grandes marejadas de mis pensamientos me impellan a dar mi voto a los académicos: otras muchas, considerando, según me era posible, la vivacidad de la mente humana, tan penetrante y afilada, no creía que estuviese oculta la verdad, sino más bien el medio de hallarla".³¹ Agustín se inclina por la segunda idea, no se puede conformar con buscar la verdad, sin encontrarla, en ello le va la felicidad.

Agustín vuelve a retomar el camino, y éste se verá marcado por ciertas circunstancias que conducirán a su encuentro con otro camino a la felicidad. Una de ellas es precisamente su encuentro con Ambrosio.

³⁰ Calvo Madrid, Teodoro. Art. Cit.: pp. 100-101

³¹ Feysroles, Juan. *El pensamiento filosófico de San Agustín*. Labor, Barcelona, 1972, pp. 14-15

2.3 Agustín y el obispo Ambrosio

En el año 384, después de haber solicitado el puesto de profesor de retórica,³² ofrecido por Simaco, rector de Roma, Agustín se trasladó a Milán, lugar donde las condiciones y circunstancias intelectuales, y en mayor grado aun, las religiosas, influyeron tanto en el ánimo como en la formación espiritual e intelectual de Agustín. En Milán se encuentra el Obispo Ambrosio, hombre conocido como uno de los espíritus "más doctos y sabios", y quien será uno de los personajes que más van a influir de manera determinante en su pensamiento.

En Milán, "Palpitaba una vida católica intensa en el plano intelectual y ascético",³³ y alrededor del obispo Ambrosio y de Simpliciano -padre espiritual de Ambrosio- se había formado un círculo de estudiosos que unían a la vez el culto de la filosofía y un gran entusiasmo por el ideal ascético del Cristianismo. Precisamente fue Ambrosio quien con su predicación y sus sermones inquietó el entendimiento y el corazón de Agustín. Dos aspectos de su predicación llaman sobre todo su atención: la interpretación espiritual de los libros sagrados y la afirmación insistente en la espiritualidad de Dios y el alma. "La exégesis ambrosiana mostraba que muchos pasos del Antiguo Testamento, que tomados a la letra parecían escandalosos por la dureza y la ingenuidad, contenían en cambio bajo la letra mortificante, un significado más alto".³⁴

³² En conseguir este puesto lo apoyan los maniqueos

³³ Trapé, Agustín, Op. Cit., XI, 51-56, aquí p. 52

³⁴ Ibidem., XII, 56-59, aquí 57-58

Para Agustín, esta manera de explicar espiritualmente las Escrituras lo hizo perder la confianza en ellas. Aunque lo que más le impactó es la explicación que daba el obispo respecto a la espiritualidad de Dios y del alma.

De acuerdo a la espiritualidad cristiana, ni Dios, ni el alma son corpóreas. El hombre es espiritual a imagen y semejanza de Dios, pues posee un alma dotada de inteligencia y libertad. Lo revelado por Ambrosio sacó a Agustín, en su interior se alegró de percatarse que lo que él había criticado y no aceptado de la doctrina de la Iglesia, era equivocado, se sintió culpable de haber afirmado cosas sin estar informado.

“Me alegraba... el que me hubiera enseñado a leer las antiguas Escrituras de la ley y los profetas con ojos distintos a como los había leído anteriormente, haciéndome parecer absurdos, criticando entonces a tus santos por mantener creencias que nunca habían sostenido. Me complacía oír lo que tu servo Ambrosio repetía en sus sermones al pueblo: que la ley escrita mata y que el espíritu vivifica (2Co. 3,6)”³⁵

Agustín había malinterpretado lo que decía el Génesis, pensaba que si el hombre ha sido creado a imagen de Dios, entonces Dios tendría un cuerpo semejante al del hombre.

³⁵ Conf. VI, 4, p. 147

Mientras que con respecto al problema del mal, le había parecido imposible aceptar que Dios es el creador de todas las cosas y aún de la substancia del mal. Igualmente inaceptable para él era la noción católica de la encarnación, todos estos aspectos erróneos que había concebido, gracias a la predicación de Ambrosio, van cayendo uno a uno, de tal modo que para Agustín se abre la puerta de una nueva esperanza, sin embargo, aún el Agustín de la fe, no estaba presente “Como enfermo que cae en manos de un mal médico y llega a desconfiar hasta de uno bueno, ni alina enferma cuya curación estaba sólo en la fe, rechazaba ésta curación por miedo a creer en una doctrina falsa”.³⁶ Sin embargo, la luz del camino, aunque lejana, ya va siendo vislumbrada por él.

2.4 Agustín y el Neoplatonismo

Otro aspecto que influyó de manera “decisiva” en la preparación para el encuentro con el Cristianismo fue la filosofía Neoplatónica. Cuando Agustín vive en Milán se va a desenvolver en un ambiente de amigos cultos tanto cristianos como paganos de la alta sociedad, para los cuales la filosofía platónica es muy bien aceptada. Llegando a manos de él libros de los platónicos traducidos del griego al latín por Mario Victorino, la lectura de estos filósofos conduce a Agustín a buscar en sí mismo, en su interioridad y a distinguir lo sensible y lo inteligible, antes él estaba convencido de que no había otras realidades más que las corpóreas, sin embargo, la filosofía de los neoplatónicos le permite

³⁶ *Ibidem*, VI, 4, p. 147

entender que hay una realidad muy diferente de aquella que es percibida por los sentidos, una realidad inteligible. Con esto, la concepción materialista que por tanto tiempo había mantenido, quedaba superada gracias no solo a las predicaciones de Ambrosio, sino también a esta filosofía.

Otro aspecto que el platonismo ayuda a entender a Agustín, es el concepto plotiniano del mal como privación, a comprender que el mal no es una sustancia, y que no puede existir en el bien, del cual, más bien representa un daño y una corrupción. El bien puede darse sin el alma, y este bien, es el Sumo Bien, pero no puede existir el mal sin el bien, sería la nada. Por lo tanto, todo lo que existe es bien. “De esta manera vi y claramente conocí que todo lo que has hecho es bueno y que no existe sustancia alguna que tú no hayas hecho. Y porque no hiciste todas las cosas iguales, por eso son todas y cada una de ellas buenas y todas ellas muy buenas”.¹⁷ De aquí se desprende otro aspecto que Agustín encontró en los neoplatónicos y es el principio de participación, según el cual, todas las cosas provienen de Dios y son a la vez participación e imitación de Dios.

Dios está en sus creadores, sin embargo, no se reduce a ellos, es decir, que Agustín se encontró con un monismo no corpóreo, que sustituya el dualismo corporal de los maniqueos.

¹⁷ *Conf.*, VI, 12, 167-196, p. 187

De la misma manera, la filosofía Neoplatónica se le presentó como una alternativa frente a los académicos, ya que sostiene que la verdad puede ser alcanzada por el hombre mediante un esfuerzo de la inteligencia. Así mismo, le ayuda a descubrir la posibilidad de leer las Escrituras y encontrar en ellas no sólo la base o fundamento de la autoridad, sino también, un apoyo para la razón.

Como vemos, el Neoplatonismo va a permitir a Agustín resolver y entender muchas dudas y problemas a nivel intelectual, por ejemplo, en torno al problema del mal. Sin embargo, no confiaba que esta filosofía pudiera resolver dicho problema tanto en su aspecto teórico como en su aspecto existencial, pues el mal en el hombre implicaba el "pecado" y por lo tanto su perdón y liberación, y el único que puede hacerlo es el mediador entre los hombres y Dios es decir, su hijo Jesucristo.²⁶ Y en esta filosofía no encontró, como tampoco sucedió con el maniqueísmo, a Cristo.

No obstante, el Neoplatonismo va a acercar a Agustín a concebir una felicidad espiritual, la cual, le va conduciendo a entender y a acercarse más al Cristianismo, pues en ellos va a encontrar muchos puntos de coincidencia de contenido "Descubrí que todo lo verdadero que yo había leído en los demás libros (platónicos) se hallaba también en el reconocimiento de tu gracia...".²⁹ pero así también hallará muchas discrepancias: por ejemplo, el Cristianismo entiende la creación como un acto voluntario de la bondad

²⁶ Una vez más nos encontramos con ideas expresadas por el obispo Agustín.

²⁹ *Conf.*, VII, 21, 167-196, p. 195

divina, en cambio uno de los dogmas fundamentales de la religión plotiniana, era la eternidad del mundo en su orden y manera como una necesidad cósmica o resultado necesario de la naturaleza de Dios, quien no pudo ser ocioso porque hubiera sido imperfecto. Además advierte cierto politeísmo en esta filosofía, ya que ellos, aún admitiendo la unidad de Dios, no excluían el culto de divinidades inferiores.

Independientemente de las discrepancias que se plantean entre el Neoplatonismo y la religión Cristiana, consideramos que el influjo y el apoyo que esta filosofía tuvo en la evolución intelectual de Agustín, fue determinante.

Veamos en nuestro siguiente parágrafo, cuales fueron los factores decisivos en la conversión de Agustín.

2.5 Agustín y el Cristianismo (su conversión)

*“Nos has hecho para ti y nuestro corazón anda siempre desasogado hasta que se aquiete y descanse en tí”.*⁴⁰

¿En qué momento Agustín inicia el retorno a Dios? ¿En qué momento vislumbra nuestro filósofo el camino de la felicidad? Ha errado caminos que lo han desviado de ella, ahora en Milán ha vislumbrao una luz a través de la predicación de Ambrosio y de la lectura de los libros Neoplatónicos.

⁴⁰ Conf., I, 1, p. 27

Cuando escucha a Ambrosio acepta la doctrina Cristiana, en el orden especulativamente práctico, pero existían todavía numerosos problemas que debían ser solucionados. Agustín regresa a la fe, pero esta aún era incipiente, aún no se da la entrega total a la verdad de Cristo “Me habías soltado ya de aquellas ataduras, ¡auxilio ínto!, pero yo seguía buscando el origen del mal sin poder encontrar solución a este problema”⁴¹

En los Neoplatónicos encuentra solución al problema filosófico del mal, descubrió también que Dios creó todas las cosas por medio de su Verbo; el Verbo de Dios, cuya sabiduría y poder es la luz que ilumina todas las cosas y especialmente la mente humana. Pero dice Agustín que no encontró en los neoplatónicos la noción de la encarnación del Verbo y de la redención de los hombres “Pero no fui en ellos que la palabra se hizo carne y habitó entre nosotros”.⁴²

Sin embargo, sobre estas cuestiones aún sin resolver se ha gestado el proceso de la conversión, ésta ha ido preparándose a través de ese largo itinerario espiritual por el que ha pasado Agustín, preparación lenta y continua que va a conducirlo al retorno a la fe, a la entrega incondicional a Dios, es ahí donde para Agustín está la felicidad, la verdad.

⁴¹ *Ibidem.*, VII, 7, p. 180

⁴² *Ibidem.*, VII, 9, p. 182

La conversión de Agustín se va a fundar en una profunda humildad y conocimiento de sí mismo, de su forma de pensar, de sus antiguas vanidades, de sus pasiones, de todo aquello que le distanciaba de Dios. Y precisamente a esto se va a unir la necesidad de purificación, de liberación y de iluminación. “Y toda mi conversión consistió en esto, en no querer lo que antes quería y comenzar a querer lo que tú querías que quisiese”.¹³

Varios son los factores que determinan dicha conversión: el que ayudó de manera muy importante, a disipar las dudas que no había resuelto con los Neoplatónicos, fue la lectura de las Epístolas de San Pablo, donde Agustín encuentra la explicación de la situación del hombre -como aquel que puede y debe ser redimido y liberado del pecado- y al mismo tiempo, la naturaleza de la salvación, la cual sólo puede tener lugar por medio de Cristo Jesús. A través de la lectura del apóstol, descubre no sólo al Cristo maestro, sino al Cristo redentor, el verbo encarnado, el hijo de Dios hecho hombre. Encuentra en San Pablo la auténtica sabiduría, la filosofía que tiene por centro a Cristo, “poder y sabiduría de Dios”.

En este momento Agustín había llegado a una certeza, conocía ya la autoridad a la que iba a confiarse, había encontrado a Cristo redentor. La verdad desde el punto de vista espiritual e intelectual estaba a la vista.

¹³ Larrinaga Bengoechea, Manuel: “San Agustín: trayectoria de una conversión” en *Vida Religiosa*, 3, 1989, 165-179, aquí p. 166

Sin embargo, la conversión a Cristo requería también un cambio moral, era necesario ordenar la vida sometiéndola a la disciplina de las virtudes, donde los obstáculos a sobrepasar eran: las riquezas, los honores, los placeres sexuales. Dos ejemplos contribuyeron a la conversión de Agustín en su aspecto moral, uno, el narrado por Simpliciano en relación a la conversión de Victorino un personaje "doctísimo" maestro de personalidades y con un profundo conocimiento en las artes liberales y en la filosofía. Cuenta Simpliciano que en un principio, Victorino se había interesado en la lectura de las Sagradas Escrituras solamente desde un punto de vista intelectual, pero, sin embargo la lectura "atenta", a ella, le había llevado un buen día -después de muchas indecisiones y temores- a declarar a Simpliciano su deseo de convertirse en cristiano, y de hacer la profesión de fe de manera pública.

El otro caso de conversión -narrado por Ponticiano,¹⁴ fue el de dos jóvenes -inspectores de la administración imperial en Tréveris- los cuales al enterarse de la conversión de Antonio, (trouge egypte) quien al entrar casualmente a una iglesia mientras se leía el evangelio, fue tal la impresión de las palabras que ahí escuchó "vete, vende todas tus cosas que tienes, dadas a los pobres y tendrás un tesoro en los cielos: y después ven y sígueme. (Mt. 19, 21)", decide dejar todo y dedicarse a Dios. Los jóvenes de Tréveris sabedores de esto, decidieron abrazar el mismo género de vida y abandonar su carrera, para servir también a Dios. Estos relatos impresionan el ánimo de Agustín,

¹⁴ Ponticiano, amigo tanto de Alipo como de Agustín, ocupaba un alto puesto en la corte de Milán.

haciéndole consciente de sus “vicios”; según él mismo lo expresará muchos años más tarde en sus *Confesiones*: “...mientras él hablaba, tú señor, me retorcias hacia mí mismo, pues me había colocado detrás de mi espalda, negándome a verme tal cual era. Me ponías frente a mi propio rostro para que pudiera ver mi sordidez, mi deformidad y mi fealdad, mis manchas y mis heridas... me ve de frente y me senta horrorizado, sin que me fuera posible huir de mí”.⁴⁵

Estos ejemplos de consagración a Dios, despiertan en Agustín la conciencia de su “miseria” mortal, de su apego a la “soberbia subidana”, a los honores, a las vanidades, a los placeres; y se iba persuadiendo de que era mejor consagrarse al amor de Dios, que ceder a las propias pasiones, descubrimiento que lo va conduciendo a la escena dramática del huerto de su casa en Milán, lugar donde se opera la Conversión,⁴⁶ en el huerto, nos vamos a encontrar al Agustín arrepentido, al hombre en disgusto consigo mismo, al Agustín avergonzado de lo que ha sido hasta el momento; un hombre que ha confundido la felicidad “terrenal”, con la verdadera felicidad, que ahora descubre que está en la Verdad Cristiana, Agustín se lamenta y llora su desdicha, cuando “providencialmente”, se escucha una voz infantil que canta “*Tolle lege, Tolle lege*” (toma y lee). Agustín toma esto como un aviso y entra en la casa toma el Nuevo Testamento y se encuentra con el siguiente pasaje “Nada de comilonas ni borracheras, nada de lujurias y desenfrenos, nada

⁴⁵ San Agustín. Op. cit., VII, 7, p. 213

⁴⁶ Finales de Julio o primeros de Agosto del 386

de rivalidades y envidias. Revestios unas bien del señor Jesucristo y no os preocupéis de la carne para satisfacer sus concupiscencias” (Rm 13, 13-14).⁴⁷

Agustín ve esto como una señal divina, que lo conduce a abandonar todo aquello, que hace trece años, con la lectura del *Hortensius* de Cicerón, también se había propuesto dejar, el cultivo de los bienes terrenos que lo único que proporcionan es una felicidad pasajera y que nos impiden acercarnos a la verdadera felicidad, es decir, al conocimiento de la verdad, del Bien Supremo.

Agustín, una vez más está ansioso por emprender el camino de la búsqueda de la felicidad, como lo estuvo a los 19 años, pero ahora a diferencia de aquel entonces, además de saber adonde quiere llegar, también vislumbra el camino que debe seguir, unido al de la fe, también el de la razón y junto con estos el de la purificación.

Se ha convertido el filósofo Agustín a la fe del Cristianismo y con ello decide realizar también su conversión moral, la cual requiere el abandono de todo aquello que ata al hombre al mundo de lo corporeo, al mundo externo, -los placeres sensuales, las riquezas, honores, vanidades, etc.- y dedicarse a enriquecer el espíritu, mediante el cultivo de la sabiduría y a la práctica de una vida virtuosa, que lo conduzca a lograr el conocimiento de la verdad y a la posesión de la felicidad, felicidad que es enarbolada por él como el fin por excelencia del hombre y sin la cual no se da la plenitud del alma.

⁴⁷ San Agustín, Op. Cit., VIII, 12, 223-224.

Así, después de las decisiones tomadas y de las emociones vividas, se retira Agustín a un lugar denominado Casisiaco, con el fin de prepararse para el bautismo y también probablemente con el fin de emprender una nueva vida, alejada de las "cosas terrenas" y enfocada al cultivo del espíritu. decide el hiponense llevar consigo en este retiro a un grupo de familiares, amigos y discípulos para poner en práctica un ideal de comunidad, vislumbrado por él desde tiempos atrás. A tal hecho se le ha dado en llamar "La experiencia de Casisiaco". Experiencia que se convierte en motivo de exposición de nuestro siguiente capítulo.

CAPITULO III

La experiencia de Casísaco

3.1 Situación

3.2 Personajes

3.3 Estructura de los Diálogos

Capítulo III

La experiencia de Casisisco

Como vimos en el capítulo anterior, Agustín en su búsqueda por la verdad, se ha convertido al Cristianismo, conversión que marcará el inicio de un nuevo camino en su vida. Después de escuchar a Ambrosio, piensa que en el Cristianismo encontrará la explicación a los problemas que le preocupan: Dios, el mal, el hombre, la verdad. Vislumbra que en la doctrina Cristiana se halla el camino para alcanzar la verdad y de este modo alcanzar la felicidad, lo que no halló en las demás doctrinas y filosofías a las que se había adherido.

Al tener una nueva visión del Cristianismo, nace en él la convicción de que si quiere llegar a la verdad buscada, debe afianzarse a sus contenidos; por eso desea abrazarla con todo su corazón. En la medida en que comienza a entender los elementos doctrinales de la fe cristiana, cree que en ella está el final de su búsqueda, de su agonía, de esa “dolorosa inquietud” que no lo dejaba en paz; de la “carencia” de aquél fundamento que diera sosiego a su ser, de ahí que años más tarde dijera “*Nos hiciste, Señor, para tí, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en tí*”.¹

¹ San Agustín. *Confesiones*. Tr. de José Goñiz, BAC, Madrid, 1994, p.23.

Sin embargo, llegar al conocimiento de las verdades de la fe cristiana, implica no sólo la búsqueda por medio de la razón, sino también descubre que requiere un conocimiento de fe “Tengo ahora treinta y tres años y la esperanza de llegar a la sabiduría. Desprecio todo lo demás y consagro mi vida a buscarla. Me ampara por una parte la autoridad de Cristo, de quien nadie me apartará..., más por lo que puede alcanzar el esfuerzo de mi razón, me devora la impaciencia de poseer la verdad, no sólo por la fe, sino también por el entendimiento”.²

Agustín descubre que para alcanzar la verdad que le ofrece el Cristianismo, se requiere de los dos tipos de conocimiento, el de la fe y el que proporciona la razón, ambos se complementan. Así, impulsado a la búsqueda del conocimiento de la verdad por medio de la fe y la razón, acepta ya sin mucha complicación un elemento que había negado cuando leyó el Hortensius de Cicerón, es decir, la ascesis moral. El filósofo de Casisiaco asume que para poder llegar a la verdad se requiere ordenar la propia existencia rechazando todo aquello que desenfoque al espíritu de su blanco.

La experiencia que tiene en el huerto de Milán, es el punto en el que se puede decir que da inicio este proceso de ascesis, ya que en ese momento Agustín concibe que para llegar a la felicidad, al conocimiento de la verdad y a la posesión del Bien Supremo, se requiere no sólo de un proceso racional, sino de una conversión moral en otras

² Capánaga, Victorino. “Introducción a los Diálogos” en: Obras de San Agustín, 11. 1946, 436-466, aquí 450.

Sin embargo, llegar al conocimiento de las verdades de la fe cristianna, implica no sólo la búsqueda por medio de la razón, sino también descubre que requiere un conocimiento de fe "Tengo ahora treinta y tres años y la esperanza de llegar a la sabiduría. Desprecio todo lo demás y consagro mi vida a buscarla. Me ampara por una parte la autoridad de Cristo, de quien nadie me apartará..., más por lo que puede alcanzar el esfuerzo de mi razón, me devora la impaciencia de poseer la verdad, no sólo por la fe, sino también por el entendimiento".²

Agustín descubre que para alcanzar la verdad que le ofrece el Cristianismo, se requiere de los dos tipos de conocimiento, el de la fe y el que proporciona la razón, ambos se complementan. Así, impulsado a la búsqueda del conocimiento de la verdad por medio de la fe y la razón, acepta ya sin mucha complicación un elemento que había negado cuando leyó el Hortensius de Cicerón, es decir, la ascesis moral. El filósofo de Casisiaco asume que para poder llegar a la verdad se requiere ordenar la propia existencia rechazando todo aquello que desenfoque al espíritu de su blanco.

La experiencia que tiene en el huerto de Milán, es el punto en el que se puede decir que da inicio este proceso de ascesis, ya que en ese momento Agustín concibe que para llegar a la felicidad, al conocimiento de la verdad y a la posesión del Bien Supremo, se requiere no sólo de un proceso racional, sino de una conversión moral en otras

² Capánaga, Victorino. "Introducción a los Diálogos" en: Obras de San Agustín, 11. 1946, 436-466, aquí 450.

palabras, exige la purificación del hombre,³ del cuerpo y del alma, que se hace patente mediante un deshacerse de los vicios y de las pasiones, de la soberbia, de los placeres, del afán de honores, en fin de todo aquello que entorpece el camino de la verdad y por ende de la felicidad completa.

Agustín opta por vivir una vida dedicada al cultivo del espíritu, alejándose de todo aquello que entorpece el camino de la sabiduría; resuelto a vivir plenamente su conversión cristiana, decide abandonar su cátedra de retórica a la que se dedicaba en Milán en el año 386 para poder entregarse sin ningún obstáculo a la sabiduría, consagrando todo su ser a su servicio; como ha señalado Dewart, Agustín en este momento “Estaba ávido por dedicar su atención a la integración y explicación de las enseñanzas de la iglesia a la que habla resuelto pertenecer”.⁴

El filósofo de Casisiaco descubre que el camino hacia la verdad no se puede recorrer en soledad, sino que involucra a otras personas; y en cierta medida, esto es lo que vivirá en la experiencia de Casisiaco. Recurriendo un poco a la imaginación, podemos “sentir” el ansia experimentada por Agustín por entregarse de forma definitiva a la sabiduría que le ofrece el Cristianismo reencontrado; es como el hombre perdido y sediento en el desierto quien por fin ha encontrado agua y quiere beberla sin dejar gota, la agónica sed lo impulsa a hacerlo abruptamente, así es Agustín.

³ Precepto de influencia Neoplatónica.

⁴ W. Dewart, J. MC. “La autobiografía de Casisiaco” en *Agustínus*. 31 (1986), 41-78, aquí 47.

Durante trece años ha buscado incansablemente la verdad y ahora al creer que es en el Cristianismo donde está, no quiere alejarse ni un ápice. Pero no es nada fácil pues aunque sabe donde se encuentra aún ignora como llegar a poseerla. Su propia experiencia le indica por una parte que es necesario cultivarla, pero por otra que se requiere de un cierto modo de vida; así, concibe que es necesario emprender una vida nueva dedicada no solamente al cultivo del razonamiento, sino también dedicada al cultivo de la virtud. Aunado a esto Agustín vislumbra que se requieren de ciertas circunstancias materiales que faciliten una vida dedicada a la sabiduría: ocio, tranquilidad, solvencia económica, etc.

Recordemos que uno de los ideales latentes en Agustín desde antes de su conversión, es una vida en comunidad con amigos.⁵ Cabe señalar que la amistad ha jugado un papel fundamental, vivencial en su desarrollo espiritual, no sólo en este aspecto sino también a lo largo de toda su vida, el mismo Agustín confiesa que nada lo hace más feliz que la verdad y la amistad, siendo precisamente ésta última fundamental en el camino hacia la verdad. En los Soliloquios la Razón le pregunta a Agustín: “¿Para qué quieres que vivan contigo los amigos?”, a lo que Agustín responde: “Para buscar en amistosa concordia el conocimiento de Dios y del alma, de este modo los que primero llegasen a la verdad podrían comunicarla sin trabajo a los otros”.⁶

⁵ Para Juan Manuel Estal, Agustín es el fundador en el África romana de los primeros monasterios tanto de hombres como de mujeres.

⁶ San Agustín *Soliloquios en Obras Completas* t. 1, I, 12, 20, p. 505.

Esta búsqueda de la verdad en comunidad de amigos Agustín pretendió llevarla a cabo en la ciudad de Milán un año antes de su conversión. Emprende con algunos de sus amigos, entre los cuales se encontraban algunos personajes importantes en el ámbito político e intelectual de la ciudad (Verecundo, Manlio Teodoro, Cenobio) un proyecto de vida comunitaria; así, deciden apartarse de todo y en una comunidad de amigos dedicarse al ocio y a la vida tranquila con el fin de cultivar la filosofía, pero además pondrían en ejercicio la comunidad de bienes. Dejenos que sea el mismo Agustín el que nos explique su proyecto: "El plan consistía en ordenar esta vida de ocio de tal manera que, con todo lo que teníamos o podíamos tener, haríamos un fondo común, formando con ello una hacienda familiar. En este espíritu de sincera amistad no habría nada de éste ni de aquél. Todo sería de todos y de cada uno, ya que se formaría una unidad con los bienes de todos".⁷

El proyecto de Milán no se lleva a cabo en virtud de que surgieron discrepancias sobre si el grupo aceptaría a las mujeres, dado que algunos ya la tenían y otros como Agustín, por ejemplo, querían tenerlas. A pesar del fracaso de este intento, no desaparece en el hiponense la idea de constituir algún día este tipo de vida en común que pudiera facilitar la búsqueda de la verdad. Agustín va cobrando conciencia de que este tipo de vida se tendría que fundar en otro tipo de principios que le dieran consistencia. Un proyecto posible a realizar en un futuro venidero.

⁷ San Agustín. *Confesiones*. Altaya, Barcelona, 1993. VI, 14, p. 163.

En el momento de su conversión al Cristianismo Agustín siente que se le presenta la oportunidad de llevar a cabo dicho proyecto; esto es lo que se llamará más adelante, la experiencia de Casisiaco, la cual en expresión de los estudiosos agustinianos será la primera experiencia a nivel de ensayo de vida en comunidad. Para prepararse a recibir el bautismo por una parte y por otra para asimilar con más calma lo que significaba su adhesión a la fe Cristiana. Agustín decide retirarse a una finca en Casisiaco -en los alrededores de Milán- que su amigo Verecundo pone a su disposición. Agustín no marcha sólo sino que se hace acompañar de un grupo de familiares y amigos: su madre, su hijo, hermano, primos y discípulos.

La soledad no forma parte de la vida del hiponense, él mismo sostiene que si algo es necesario en la vida es tener salud y buenos amigos. La amistad y los amigos son primordiales en la vida de Agustín, junto con la búsqueda de la felicidad, en él se da la convicción de que la vida y ésta búsqueda de la verdad no tendrían sentido sin ellos. En definitiva Casisiaco es el primer ensayo de vida comunitaria y de búsqueda en común de la verdad y felicidad: "Tras su conversión siente Agustín necesidad de silencio, de paz y tranquilidad para prepararse al bautismo. No era deseo de soledad -nunca lo había sido- lo que le impulsaba a retirarse a la finca rural. Entonces como en todos los momentos de su vida, hará lo posible por estar rodeado de amigos".⁸

⁸ 8 Viñas Román, Teodoro. "La amistad, expresión del carisma monástico agustiniano" en *La ciudad de Dios*. v. CXXI, n. 3, sep-dic., 1978, 393-426, aquí 250-251.

La finalidad de esta convivencia en amistad con los seres queridos, es fundamentalmente la búsqueda de la verdad, la comunidad de estudio, la común responsabilidad en el trabajo manual, en la reflexión y de manera especial profundizar desde los nuevos principios encontrados, la concordia entre amigos.

La experiencia de Casisiaco tiene que ser vista como una especie de cenobitismo filosófico y no religioso, ya que no obstante que el objetivo de retirarse a la finca -a diferencia del año anterior- no es sólo el estudio de la filosofía, sino fundamentalmente el deseo de instruirse en las verdades de la fe y adentrarse lo más posible en su conocimiento mediante "el soliloquio a saber con dios y el diálogo con los compañeros", no hay que olvidar que aunque Agustín se ha convertido al Cristianismo, en este momento su conocimiento de la doctrina cristiana es mínimo su talento de retórico va estar presente y repercutirá en el programa de Casisiaco.

La experiencia será dirigida desde su formación intelectual, aunque es innegable que busca las verdades divinas, esto lo hará bajo la influencia del pensamiento de los filósofos e intelectuales que han estado presentes en su formación: Platón, Plotino, Cicerón, Séneca, Virgilio, razón por la cual se puede afirmar que las obras que surgen de esta experiencia tienen un carácter filosófico. Por otra parte, de la tradición filosófica

heredada de Agustín, se fundamenta su propia noción de amistad⁹ y de vida comunitaria para la búsqueda de la verdad, implícitas en el proyecto de Casisiaco.¹⁰

Si la esencia de la educación filosófica “consiste en una conversión, en el sentido originario, localmente simbólico de esta palabra, “ como afirma Jaeger al tratar de la doctrina platónica de la *Paideia*,¹¹ se puede decir entonces, que Agustín sigue de alguna manera en Casisiaco el sentido que tiene la filosofía antigua, como una forma de “enseñar y de vivir” lo que requiere el rechazo de las comodidades y placeres, eligiendo una vida de disciplina que tiende generalmente a la contemplación mística. La experiencia de Casisiaco implica un ejercicio pedagógico, un modo de aprender y hacer filosofía, un modo de llegar a la sabiduría, en este caso, la forma de buscar la verdad será el diálogo consigo mismo -soliloquio- y con los amigos.

Durante los meses de duración del retiro de Casisiaco, Agustín y compañía abordarán en sus reflexiones y diálogos temas muy diversos. Algunos de ellos tienen características fundamentales en la preocupación del hiponense, y otros que están implicados en el desarrollo de los primeros, es decir, que los temas de reflexión abordados

⁹ La noción de amistad de Agustín se fundamenta especialmente en el Diálogo de Cicerón titulado *De Amicitia*, aunque le dará un tinte diferente al añadirle elementos tomados del Cristianismo.

¹⁰ Según Vitas Román, en Agustín se va a dar un proceso de evolución en el tipo de convivencia en comunidad: “Un cenobitismo filosófico, vida familiar de Casisiaco en los años 386-387; cenobitismo filosófico-religioso, la vida en común en Tagaste, años 388-391; y el cenobitismo monástico; perfecta vida de comunidad con la erección del Monasterium laicorum de Hipona, en el año 391, en Vitas Román, T. Art. Cit., p. 407

¹¹ Jaeger, W. *Paideia*. Los ideales de la cultura griega. citado por José Oroz Reta en “La conversión en los primeros escritos”, *Agustinus*, 35, 1990, 5-29, aquí 5-6.

se pueden dividir en fundamentales y secundarios. Entre los fundamentales siguiendo la caracterización de V. Capánaga podemos mencionar los siguientes: “Los fundamentos de la certeza, las clases y límites de la intuición, el conocimiento de la verdad, la esencia y origen del error, la catarsis espiritual como parte del método, la búsqueda del bien supremo, la contemplación y la acción, la unidad y armonía del universo, el origen y causa del mal, la conexión entre el mundo sensible e inteligible, las relaciones entre la creatura y el creador, la ley del ritmo vigente en todas las cosas, la sensación y las ideas, la objetividad y valor absoluto de nuestros conocimientos, el problema del sabio y de la vida feliz, su esencia y medios de lograrla, el sentido de la vida, la inmortalidad del alma, las leyes y verdades eternas, la esencia de la hermosura, el espacio y el tiempo, la materia y el espíritu, el movimiento y el reposo, el orden providencial y el mundo, el libre albedrío y la presciencia, etc., son temas que han atraído desde el principio la actividad especulativa de San Agustín.”¹²

Como podemos ver, la gama de problemas tratados es amplia y rica, no obstante que el mismo Agustín en los *Soliloquios* plantea que son solamente dos los temas que le interesan: *Dios y el Hombre (el alma)*, lo que significaría que la dilucidación de los problemas abordados es fundamental para resolver y profundizar los dos temas básicos.

¹² Capánaga, Victorino. “Introducción a los Diálogos” en *Obras de San Agustín*. II, 1946, 436-466, aquí 461.

La experiencia de Casisiaco desde el punto de vista de la reflexión sobre los problemas arriba mencionados dará resultados generosos. Durante este tiempo Agustín redacta cuatro obras: *Contra Académicos*, *De la vida feliz*, *Del Orden* y de elaboración posterior pero íntimamente relacionado con los anteriores, *Los Soliloquios*.

A continuación explicitaremos algunos de los elementos mencionados: la situación en que se presenta esta comunidad de amigos en Casisiaco, ¿Quiénes son los que intervienen en ella?, los objetivos planteados y las actividades desarrolladas; esto es necesario clarificarlo para una mejor comprensión de las cuatro obras mencionadas, ya que ellas son un claro reflejo de esta experiencia. Por otra parte, también es necesario hacer una exposición general de los problemas que son abordados en la reflexión, en especial el problema que nos ocupa: la vida feliz o la vivencia de la felicidad. Dejaremos para un próximo capítulo el análisis textual de las obras.

3.1 Situación

Nos parece observar a Agustín en ese lugar¹³ lleno de quietud, rodeado de naturaleza, donde la armonía de los sonidos del viento, del canto de las aves, de algún riachuelo cercano, penetra en su alma sensible; su alma que se ha transformado, que ahora ve con

¹³ Aunque Agustín no nos ha dejado alguna descripción topográfica, el lugar, sin duda, era ameno y spacible. Cuerpo y alma agradecieron la caricia del reposo en aquel lugar, donde podía escuchar desde el lecho la canción monótona del agua y respirar a pulmones desplegados el aire de los Alpes". V. Capéraga, en "Introducción a los diálogos". Obras de San Agustín. 1, 1, 435-465, aquí 438.

ojos diferentes el mundo, de aquella que vela lo aparente del ser como en un sueño y ahora ha despertado y ve con otra luz la realidad y se duele de no haberla visto antes. Se puede decir que ahora “es otro”, ya ha vislumbrado dónde está la luz, dónde la explicación verdadera del ser de las cosas, del hombre y del mundo. Ahora que sabe esto, comienza a encontrar la felicidad.

Agustín y compañeros llegan a Casisiaco¹⁴ en el otoño del 386; quiere prepararse para recibir el bautismo mediante el retiro de las cosas mundanas “alejado de los vanos honores, de la sensualidad, de los placeres” los cuales ha descubierto que sólo originan una felicidad terrena, pasajera, equivocada. El quiere comenzar una nueva vida alejándose de todo aquello que lo mantuvo lejos del camino verdadero que lo conducía a la verdad y la felicidad. En Casisiaco va a emprender la práctica de una vida de ascetismo, de ocio; una forma de vida congruente con los nuevos principios a los cuales se ha adherido, al mismo tiempo “el retiro” se le presenta como el mejor momento de poner en práctica un sueño no realizado aunque intentado en dos ocasiones anteriores.¹⁵

¹⁴ Tradicionalmente se cree que el lugar a donde se retira Agustín es Cassiciacum, lectura que los editores benedictinos adoptaron en el siglo XVII. Hay ocho manuscritos milaneses o italianos que recogen el nombre de Casisago. Parece que ese era el verdadero nombre de la finca. Según los detalles de los diálogos de Casisiaco se admite que la finca estaría en Cassago y no en Casisago según F. Lejard. En “El tema de la felicidad en los Diálogos de San Agustín”, *Agustinus*, 20, 1975, 339-351, aquí 29.

¹⁵ La primera ocasión, cuando el maniqueísmo lo defrauda en el experimento romano, de fundar una comunidad según su doctrina moral o cuando el intento tuvo en Milán -mencionado ya en nuestra introducción- fracasa antes de ponerse en práctica.

De tal modo, que como ya hemos mencionado, Agustín no marcha sólo a Casisiaco, no se trata del retiro a la soledad del asceta¹⁶ que se aleja totalmente de las cosas mundanas y de los hombres; recordemos que Agustín no es un solitario; va a vivir la experiencia con un grupo de familiares y amigos, pues como afirma A. Trapé “Agustín era un hombre que no sabía y no podía estar sólo. La amistad constituía para él una necesidad, no menor que la sabiduría; así la misma sabiduría habría perdido su fascinación sin la amistad”.¹⁷

Como pocos, él ha amado y valorado la amistad, y también pocos como en él los amigos han jugado un papel tan importante. Su espíritu sensible ha sufrido la pérdida o ausencia de algún querido amigo, así lo expresa años más tarde en *Las Confesiones* “Sólo las lágrimas me eran dulces y estas eran, en lugar del amigo ya difunto, mi deléite”.¹⁸

Los amigos han permitido a Agustín sentir la alegría y la felicidad “Habla además, otras cosas que me cautivaban en ellos como charlar, contar chistes, intercambiar alegremente favores, leer juntos libros bien escritos, hacer bromas y divertirnos”.¹⁹

¹⁶ Como en el caso de San Antonio Abad.

¹⁷ Trapé, A. Sarto Agustino, Porrúa, México 1961, 187-188, citado por Vinas Román, T. “La amistad expresión del carisma monástico agustiniano” en *La Ciudad de Dios*, CXCI, n. 3, sep-dic., 1978, 393-426, aquí 407.

¹⁸ San Agustín. *Confesiones*. Tr. Pról., notas de Pedro Rodríguez de Santidrián, Altaya, Barcelona, 1993, IV, 4, p. 97.

¹⁹ *Ibidem.*, IV, 8, p. 101.

Para Agustín los amigos son aquellos con los que se busca y comparto el conocimiento. Lo había compartido con ellos antes de su conversión, lo que él llama el conocimiento de las "cosas mundanas", "Todos teníamos algo que enseñar a los otros y cada uno aprendía de los demás".²⁰

Con ellos ha padecido la desesperanza de no encontrar la verdad, "Busquemos, dice Agustín a sus amigos, con más diligencia y no desesperemos", y ahora que ha llegado a "puerto seguro", que ha descubierto la verdadera función de la filosofía la cual consiste para él, en el estudio de las cosas divinas, necesariamente le exige hacerlo en compañía de sus amigos.

Así, la amistad adquiere para él mayor significado e importancia; desde su condición de filósofo convertido al Cristianismo comprende de otra manera la frase de Cicerón que afirmaba que "La amistad era el don más preciado de los dioses".²¹

Desde su nueva visión Cristiana la llenará de un sentido que sólo a partir de la fe en Dios puede entenderse, de ahí que ahora la búsqueda de las "cosas divinas", la verdadera amistad va a ser concebida como un don del espíritu,²² puesto que la amistad sólo puede ser fundada en Dios, se vive conscientemente desde El y se recibe de El como

²⁰ *Ibidem*, IV, 8, p. 101.

²¹ Cicerón. *Laelius de amicitia*, v. 20, frase que aparece también en el *Lisis* o de la Amistad de Platón. Nota de Vitas Román T. "La verdadera amistad, expresión del carisma monástico agustiniano" en op. cit., v. CXCIV, n. 1, ene-abr., 1981, 25-53, aquí 41.

²² En esta idea se apoya Agustín en tres testimonios bíblicos: dos de San Pablo (Rom. 5,5 y 1 Cor. 1,7) y otro de San Juan (Jn 4,7).

un don, y esto es lo que la hace auténtica y verdadera, lo que le lleva a afirmar que "No hay amistad verdadera sino entre aquellos a quienes tú unes entre sí por el amor, derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado"²³ Desde esta óptica, todo lo demás son meros comatos más o menos de amistad.

A pesar de esta visión sobre la amistad, la experiencia de Casisiaco no puede ser considerada una experiencia de tipo monástico, tampoco una experiencia de tipo eclesial, aunque en el fondo se fundamenta en la "*Unitas Caritatis*".

El anhelo en este momento es conocer las verdades del Cristianismo, sin embargo, aún es muy pronto para hacer a un lado su formación filosófica.²⁴ Es cierto que en Casisiaco busca a Dios con sus amigos, pero a la vez que lee la Sagrada Escritura, lee a los filósofos y discute sobre problemas filosóficos,²⁵ por ejemplo, el problema del mal, la existencia de Dios, la libertad del alma, etc.

Según Viflas Román Casisiaco es una especie de cenobitismo filosófico,²⁶ idea que comparte también F. Lejard cuando afirma que "Casisiaco es un 'monasterio para filósofos' y no un convento... podríamos hablar de un ensayo de monaquismo que se nos

²³ *Conf.*, IV, 4, p. 96.

²⁴ No estamos totalmente de acuerdo con Benito y Durán, A. en el sentido de que ubica a Agustín como un filósofo cristiano, sólo por el hecho de que Agustín cite pocas veces en sus obras de la época de Casisiaco a San Pablo, en Benito y Durán, A. "San Pablo en San Agustín", *Agustinus*, 9, 1964, 5-13, aquí 18.

²⁵ Las primeras obras de Agustín son de carácter filosófico más que teológico como el mismo lo expresa: "Los libros que entonces escribí son prueba de ello -poner a tu servicio mis letras- aunque todavía respiran, como en una pausa, el aire de vanidad propio de la escuela". *Confesiones*, IX, 4, p. 232.

²⁶ Es decir, un grupo congregado con fines ascético-filosóficos, bajo un régimen comunitario.

revela en la vida y en las oraciones en común, en la castidad, la fuga mundi y los trabajos intelectuales y del campo".²⁷

Casisiaco se fundamenta en la amistad. Casisiaco puede ser visto como un grupo de amigos que mediante un esfuerzo común en el estudio de la sabiduría y optando por un tipo de vida virtuosa, emprenden el camino a la perfección, buscando llegar a la unidad de corazones y bienes. Casisiaco es la experiencia de la búsqueda de la verdad fundada en la amistad; precisamente porque para Agustín la amistad significa comunión de vida, enriquecimiento de sabiduría y gracia, nacida de un bien superior y común que es la verdad.

De ahí la necesidad del filósofo de retirarse en este momento de su vida a una casa de campo con un grupo de amigos, alejándose así de las "cosas mundanas" que inquietan el corazón, y es precisamente en la tranquilidad del campo donde el hiponense va a disfrutar por fin del *otium philosophandi*;²⁸ sin embargo el *otium* no es para él un fin en sí mismo, sino un medio para ir más lejos, el *otium* supone un descanso y recursos materiales, pero sobre todo puede ser entendido como disponibilidad interior que permite al hiponense definir en la paz y en el silencio su posición actual frente a los Académicos y Neoplatónicos.²⁹

²⁷ Lejard, F. "El tema de la felicidad en los Diálogos de San Agustín", en *Agustinus*, 20, 1975, 29-52, aquí 30.

²⁸ Como lo han señalado ya anteriormente otros filósofos, por ejemplo, Platón y Aristóteles.

²⁹ Lejard, F., art. cit., p. 30.

El grupo llega a Casisiaco en los primeros días de noviembre del 386 y a partir de entonces, van a compartir mesa y gozo en común bajo la dirección de Agustín.

Las actividades realizadas en dicho lugar se pueden dividir básicamente en: domésticas, destinadas al cuidado y buen funcionamiento de la casa de campo,³⁰ cuestiones que en ocasiones restaban tiempo a otras tareas importantes; “¿Y no lamentáis que anteayer nos fuimos a dormir con la intención de levantarnos a discutir la cuestión propuesta, y para ninguna otra cosa, pero se interpusieron quehaceres relativos a nuestra administración familiar, que absorbidos totalmente por ellos, apenas tuvimos, al fin, a la tarde, dos horas para respirar un poco y dedicarlas a vosotros?”³¹

Y las actividades dedicadas al cultivo de las artes y de la vida espiritual: como la meditación, el canto de los Salmos, como al estudio de las Sagradas Escrituras y a la vez de las ciencias profanas como la filosofía, la poética, la gramática,³² al diálogo real, vivo y vibrante que se realizaba ya dentro de la casa, ya al aire libre, ya a la sombra de los árboles y en el cual se daba el planteamiento libre de los problemas, la discusión abierta y

³⁰ Verecundo, maestro de gramática compañero de Agustín en Milán y dueño de la casa de campo de Casisiaco, confía a Agustín la vigilancia de la finca y del trabajo de los operarios.

³¹ San Agustín. *Contra Académicos*. III, 2, 2, p. 77 en *Tratados*. SEP, México, 1988, 233 pp.

³² “En Casisiaco asistimos a un hecho de singular importancia en la historia de la cultura: la consagración de las artes liberales, que entonces comenzaban a ser siervas de Cristo. La pedagogía medieval recogerá el espíritu del ideal agustiniano en Casisiaco. Las disciplinas humanas deben de ser ante todo, una escala de ascensión o una propedéutica de la contemplación de Dios.” en Capetána, A. “Introducción a los Diálogos”, en *Obras de San Agustín*. La Católica, I, I, 1946, 435-465, aquí p. 440.

la orientación segura; diálogo convertido a veces en monólogo y soliloquio, que dará por resultado las primeras obras de Agustín.³³

Los Diálogos llamados de Casinaco dieron inicio según A. Trapé el 9 y 10 de noviembre del 386, en total “Fueron quince sesiones, todas en el mes de noviembre, sostenidas alrededor de tres temas fundamentales: *la certeza, la felicidad y el mal.*”³⁴ Aunque éstos temas estarían de alguna manera subordinados a los dos temas principales que le interesaban sobremanera a Agustín: Dios y el alma.

Agustín busca a Dios, lo que él expresa como la búsqueda del Bien Supremo y la posesión de la verdad, si alcanza la verdad está seguro de alcanzar definitivamente la felicidad.

Recordemos que ésto es lo que ha intentado desde la lectura del *Hortensius*, y pondrá ya o comenzará ya a hacerlo la filosofía al servicio de las verdades divinas. Pero también busca el conocimiento del hombre, de su propio yo, descubrir la verdad oculta en el alma humana, descubrir sus errores, en la mentira que ha vivido y descubrir la luz interna y eterna vislumbrada ya por Agustín.

³³ Aunque tiempo atrás había escrito una obra titulada “Belleza y proporción” (dos o tres libros) dedicada a Hierus, orador de la ciudad de Roma., dicha obra fue extraviada. Cofir. *Confesiones*, L. IV, 13, p. 106.

³⁴ Trapé, A. San Agustín. *El hombre, el pastor, el místico*. Tr. R. Gallargo G., Poertús, México, 1987, p.83.

Casisiaco será una experiencia de felicidad. Agustín por fin compartía su felicidad, sus alegrías y la experiencia de descubrir juntos el conocimiento. Durante aquél tiempo vivido en Casisiaco, él va guiando a sus amigos hacia la conquista de la sabiduría convirtiendo la experiencia en una experiencia pedagógica,³⁵ en una comunidad de estudiosos, en una escuela de orientación y de vida. El hiponense es el que orienta a sus discípulos en la meditación de sí mismos, en el amor a la verdad, en el interés por la cultura y en el esfuerzo de la purificación ordenada a formar la vida.³⁶

Lo que tanto había anhelado, lo estaba poniendo en práctica, aunque fuera por poco tiempo, con un grupo de amigos unidos en un sólo espíritu.

El grupo que conforma la experiencia de Casisiaco es heterogéneo; en él encontramos familiares, discípulos y amigos; la mayoría de ellos son aprendices en las cuestiones de la filosofía; lo que nos permite entender, por qué con excepción de *Soliloquios*, donde el único personaje es Agustín en diálogo con su Razón en los demás Diálogos, la participación en la ejercitación filosófica, se verá reducida a la participación de Licencio y Trigejcio, quienes por otra parte, son discípulos de Agustín y a quienes quiere ganar para la filosofía.

³⁵ Lejard, F. , art. cit., p. 31.

³⁶ El carácter de la pedagogía agustiniana, es importante para estudiar los textos de ésta época.

Sin embargo, como vemos más adelante cuando hablamos de la estructura de los Diálogos, quien lleva la pauta en la argumentación es Agustín y su replicante Alipio, pues ninguno de los otros participantes sobresalen en la reflexión filosófica. A pesar de éste inconveniente, la experiencia de búsqueda de la verdad mediante el diálogo muestra cuormes diferencias respecto al proyecto fallido del año anterior.

La reflexión se enfoca a tratar los problemas, no sólo desde el punto de la razón o del entendimiento, sino que Agustín recurre de manera especial al argumento de autoridad para dilucidar el problema de la verdad. Estas reflexiones sobre los temas anteriormente referidos son las que están recogidas en las cuatro obras mencionadas.

3.2 Personajes

El grupo que participa conjuntamente con Agustín en la experiencia de Casisiaco, son unas diez personas. A continuación mencionaremos quiénes son:

- Mónica: madre de Agustín a la que él en los Diálogos bautiza como “la maestra de la filosofía”
- Adeodato: hijo de Agustín, quien en éste momento cuenta con quince años y a quien su padre considera por su ingenio “superior a muchos doctos varones”.
- Alipio: amigo de Agustín a quien llama “el hermano de mi corazón”.

- Trigeccio: el apasionado de la Historia, discípulo de Agustín.
- Licencio: hijo del mecenas de Agustín: Romaniano.
- Lastidiano: primo de Agustín.
- Rústico: primo de Agustín, éste y el anterior estudiantes de gramática.
- Navigio: hermano de Agustín.
- Evodio

Como se puede ver, la mayoría de las personas del grupo, son bastante ajenas a la reflexión filosófica, sin embargo, por la misma estructura del grupo y por la manera en que el mismo Agustín va a conducir la reflexión; permite que muchos de ellos expresen altos pensamientos. por ejemplo, él llama a su madre “la maestra de la filosofía” y en el Diálogo De la vida feliz, cuando ella manifiesta una idea acerca de cuándo es el hombre feliz o no, Agustín se congratula con ella exclamando “Madre has conquistado el castillo mismo de la filosofía. Te han faltado las palabras para expresarte como Cicerón en el libro titulado del Hortensius.”³⁷

En los Diálogos existen pocos elementos para conocer a fondo quiénes son los que acompañan a Agustín a Casisiaco; la caracterización que podemos hacer de ellos necesariamente parte de lo que el propio Agustín nos dice de cada uno, esto es lo que haremos en lo que sigue:

³⁷ San Agustín. *De la vida feliz*. II, 10, p. 125.

- Mónica: Es la madre de Agustín, casada con Patricio. Según los datos que él mismo Agustín da dice que es una mujer piadosa, cristiana, que inculcó las bases del Cristianismo en él. Se aleja de ella cuando parte a hacer estudios a Madaura y en Cartago. El mismo Agustín afirma que ella dedicó su llanto, oraciones y su vida entera a tratar de que retorne a la verdad; también expresa que vivía angustiada viéndolo alejado de la verdad del Cristianismo. En cierto momento se une a él para tratar de persuadirlo de su retorno.

En los Diálogos Mónica aparece como una mujer que sin mucha ilustración está avezada en las verdades del Cristianismo y de la Iglesia, pero sobre todo de una fe inquebrantable. En los Diálogos esta casi siempre presente y participa con esa filosofía Cristiana en la dilucidación de problemas como el origen del mal, sobre el orden del universo, sobre la vida feliz.

Algunos estudiosos han dicho que ésta participación de Mónica en Casisiaco permite afirmar que Agustín fue patrocinador de la cultura femenina.

- Alipio: Otro personaje que sobresale en los Diálogos es Alipio, paisano y desde muy joven alumno de Agustín. El aparece en los Diálogos como un amante de las letras y jurista de profesión. Considerado por el propio Agustín como amigo incondicional, “el hermano del corazón” que ha estado presente en los momentos más importantes de su vida, por ejemplo, en la experiencia del huerto de Milán.

Por lo que refiere el mismo Agustín, Alipio estaba convencido de llevar una vida de continencia sexual y aunque había probado de dichos placeres, casi toda su vida se mantuvo casto, no dejando de persuadir a Agustín de que se alejara también de dichos placeres: “Si te casas -me decían- ya no podremos dedicarnos juntos quieta y placenteramente al amor de la sabiduría”.³⁸

Alipio vive con Agustín la búsqueda de la felicidad, se adhiere igual que él, al maniqueísmo, aunque no sucede lo mismo con el escepticismo, precisamente en los *Diálogos Contra Académicos* y *De la vida feliz*, Alipio mantiene una postura opuesta al escepticismo, aunque sus presencias y ausencias en los Diálogos revisten características especiales, ya que en varios temas tratados, él está ausente.

- Nebridio : Junto con Alipio, es Nebridio el otro gran amigo de Agustín, él “hermano intelectual” pero que curiosamente no está presente en el retiro de Casisiaco, aunque mantiene relación con lo que acontece en este lugar a través de las cartas que Agustín le escribe.

- Trigeo y Licencio: Son los dos discípulos que tanto en *De la vida feliz*, *Contra Académicos* y *Del orden*, están presentes de manera activa, en la “ejercitación” de la filosofía. Trigeo es el intelectual, ávido de conocimiento, apasionado de la Historia y que al igual que Alipio, en los Diálogos va a mantener una postura de rechazo al escepticismo, a la Astrología y a todo género de adivinación, en contraposición a Licencio, el cual viene a ser el defensor del escepticismo. Así vemos como en el *Diálogo*

³⁸ San Agustín. *Confesiones*. VI, 12, p. 161.

Contra Académicos, Agustín pregunta a Trigeccio y a Licencio : “Luego, les dije yo, para volver a nuestro propósito, ¿Te parece que sin hallar la verdad, con sólo buscarla, puede uno vivir dichosamente?, mantengo mi sentencia, dijo él -Trigeccio-; de ningún modo me parece (...) A mí, afirmó Licencio, absolutamente me parece que sí, pues nuestros mayores, a los cuales la tradición presenta como sabios y dichosos, vivieron bien y felizmente sólo por haber investigado la verdad.”³⁹

Licencio durante su estancia en Casisiaco y gracias a los conocimientos que se van descubriendo en los Diálogos, termina dejando en segundo término a la poesía, de la cual es un amante apasionado y convirtiéndose a la filosofía, la cual dice, es más hermosa que aquella.

La participación de los otros personajes de Casisiaco en los Diálogos, va a ser mínima, por ejemplo Adeodato,⁴⁰ hijo de Agustín, tiene una pequeña participación en *De la vida feliz*, mientras que con Navigio, Rústico y Lastidiano pasa lo mismo, su actividad casi siempre se reduce a aprobar o aplaudir una idea que se haya concluido del diálogo de los otros, o su “aparición” en los Diálogos, como en el caso de Navigio, llama la atención de que casi siempre es para manifestar su ignorancia.

³⁹ San Agustín. *Contra Académicos*. II, 6, p. 36.

⁴⁰ En el Diálogo *Del Maestro* posterior a los Diálogos de Casisiaco- dedicado a Adeodato, él mismo es el interlocutor, sin embargo, el mismo Agustín afirma en *las Confesiones*, que todas las ideas puestas en labios de Adeodato son de él.

3.3 Estructura de los Diálogos

Siguiendo la influencia de la tradición,⁴¹ recibida en su formación, Agustín ha elegido la forma literaria del Diálogo - del soliloquio y del coloquio- para sus primeros escritos, resultado de los temas tratados en su retiro a Casisiaco.

Estas obras denominadas “Diálogos de Casisiaco” y que ya hemos mencionado, son: *Contra Académicos*, *De la vida feliz*, *Del orden* y de creación posterior -387- *Soliloquios* han dado lugar a múltiples discusiones, pues se cuestiona su historicidad.

Algunos estudiosos sostienen que las obras de Casisiaco tienen poca base histórica, es decir, se niega el hecho de que estos sean representaciones fieles, en cuanto a contenido y forma de las conversaciones pedagógicas que Agustín sostuvo con sus amigos en Casisiaco, llegando al extremo de llamarlas “Obras de ficción”.⁴²

En oposición a la afirmación anterior, tenemos aquellos que sostienen la historicidad “situacional” de los Diálogos, por ejemplo, Oroz Reta, quien nos dice que los Diálogos de Agustín “Han nacido de la espontaneidad. En ellos todo es real y verdadero. Las reuniones tienen lugar realmente ya en el interior de la casa, ya en el campo a la sombra de los árboles. Las causas que los han retardado, abreviado o prolongado no son

⁴¹ Los *Diálogos* de Platón, Los *Diálogos* de Cicerón, Los *Diálogos* de Séneca.

⁴² O' Meara, J. J., citado por Dewar, J. M.C., op. cit., p. 44.

ficticias, los asuntos del trabajo, de la casa, la hora de la comida o la proximidad de la noche impide a los notarios continuar tomando notas.”⁴³

Frente a estas dos posiciones existe una “intermedia”, que es la de F. Lejard, según la cual, las obras de Casisiaco se tratan de una “ficción literaria que parte de una base histórica”.⁴⁴ Convenimos en esta postura, pues consideramos que en estas obras encontramos elementos que nos permiten dilucidar que lo que ahí se manifiesta, realmente sucede en los hechos de Casisiaco en cuanto al lugar, situaciones, los personajes, los temas tratados, la presencia del estilógrafo. Sin embargo, la exposición de estos elementos debió ser redactada, revisada y depurada por Agustín, para darle forma o estructura.

Independientemente de la disputa en relación a la historicidad o no de los Diálogos, lo que a nosotros nos interesa conocer, es la manera en que se presentan en ellos los temas desarrollados, y fundamentalmente como se aborda el tema de la felicidad. En cuanto a su estructura general, podemos encontrar en estas obras los siguientes elementos:

- Prefacio
- Dedicatoria
- Discusiones

⁴³ Oroz Reta, José. “Los Diálogos de Casisiaco, algunas observaciones estilísticas” en *Agustinus*. 13, 1968, 327-344, aquí 329.

⁴⁴ Lejard, F., *art. cit.*, p. 372.

- Discurso final

Los Diálogos en sí, son de carácter filosófico y en ellos se manifiesta la *paideia* agustiniana, la educación y la práctica de la filosofía, su ejercitación. Según V. Capánaga la filosofía agustiniana “No debe entenderse en el sentido estricto y preciso, ni como sistema muerto o meramente escolástico, sino, ante todo, como un proceso vital ordenado a la formación completa de la personalidad”.⁴³ Es decir, que la filosofía de los Diálogos va a tener la función de ser una filosofía de la conversión y de la acción, en ellos se manifiesta el objetivo del retiro a Casisiaco “Capacitarse a sí mismo y a sus amigos para la investigación de la verdad purificando los ojos interiores y avezándolos a la luz interior”.⁴⁶

La forma dialogada en Agustín va a constituir un método de trabajo o una mayéutica para llegar al conocimiento. Agustín incita a sus amigos a pensar con él, a buscar las ideas, a lograr que su interlocutor haga descubrimientos personales, lo encierra en dilemas, lo orienta y hace que saque conclusiones personalmente. Conduce al discípulo a donde él quiere, a veces con ironía como en el siguiente caso :

“¿Os parece cosa evidente que nosotros constamos de cuerpo y alma? Asintieron todos menos Navigio, quien confeso su ignorancia en este punto, a lo que Agustín

⁴³ Capánaga, Victorino., *op cit.*, p. 443

⁴⁶ *Ibidem.*, p. 450

expresa: ¿No sabes absolutamente nada, nada, o aún esto mismo ha de ponerse entre las cosas que ignoras? No creo que mi ignorancia sea absoluta -dijo él- ¿Puedes indicarme, pues, alguna cosa sabida?"⁴⁷; otras veces, con malicia o con humor, pero al final el diálogo se transforma en un monólogo de Agustín, destinado a resolver el problema propuesto y a conseguir la aprobación y aplausos de sus discípulos. En el diálogo Agustín se conduce como el maestro que está conciente de su superioridad intelectual, se dirige a los alumnos para enseñarles algo.⁴⁸ Esta situación repercute en la estructura de la obra, por ejemplo, después del prólogo y la dedicatoria se presenta una primera parte constituida por un diálogo entre los discípulos, pero, en un segundo momento, Agustín -el maestro- hace una exposición continuada para aclarar tanto el tema, como el objeto del debate.

De alguna manera los Diálogos representan un testimonio de Agustín sobre sí mismo, ellos muestran la síntesis entre el Cristianismo y el paganismo, por ejemplo, al lado de las citas bíblicas encontramos referencias de Cicerón, de Séneca, de Virgilio, de Terencio, Horacio, Persio, Varrón, Platón y Plotino. En *De la vida feliz*, por ejemplo, cita a Terencio: "Porque es muy verdadera aquella sentencia: cuando se puede evitar un mal es necesidad admitirlo"⁴⁹ y en el *De ordine* se hace mención que la lectura de Virgilio forma parte de sus actividades cotidianas.⁵⁰

⁴⁷ *De la vida feliz*, II, 7, p. 122.

⁴⁸ En este sentido se aleja de Sócrates, el cual no es el maestro que posee el conocimiento y lo enseña al discípulo, sino que él llega al conocimiento con su interlocutor de manera conjunta, ayudándole a parir el conocimiento.

⁴⁹ San Agustín. *De la vida feliz*. IV, 25, p. 619.

⁵⁰ San Agustín. *Contra Académicos*. II, 2, 5, p. 56

También es parte de la composición de los Diálogos las referencias metafóricas, como por ejemplo, cuando en *Contra Académicos*, compara el amor de la filosofía con una llama, con un incendio “Nunca hemos cesado de suspirar por la filosofía (pero) todavía no se había levantado la grande llama ...y he aquí que unos libros, bien enchidos esparcieron sobre nosotros los perfumes de Arabia y, destilando unas poquitas gotas de su esencia sobre aquella llamita, me abrazaron con un incendio increíble”.⁵¹

Como se puede ver, los Diálogos nos ofrecen un testimonio de la manera de pensar de Agustín como filósofo y como convertido, sobre la necesidad que tiene de emplear el diálogo como un ejercicio espiritual para la afirmación de un pensamiento y como búsqueda de la verdad, así cada uno de ellos es una aventura de Agustín en torno a la búsqueda de la felicidad.

Qué temas se abordan en los Diálogos, qué personajes intervienen y cómo se desarrollan, son cuestiones y aspectos que trataremos de describir de manera general en nuestro siguiente capítulo, a excepción del *De la vida feliz*, el cual será analizado en el quinto capítulo.

⁵¹ *Ibidem.*, II, 2, 5, p. 56

CAPITULO IV

Análisis de los Diálogos

4.1 Contra los Académicos

4.2 Del Orden

4.3 Soliloquios

Capítulo IV

Análisis de los Diálogos: Contra Académicos, Del Orden, Soliloquios

Quisimos dedicar especialmente éste capítulo a la exposición de tres de los Diálogos de Casisiaco, con el fin de vislumbrar con mayor amplitud los temas de carácter filosófico que se desarrollan en ellos y como podemos encontrar el objetivo fundamental de Agustín que es el de enfocar la investigación o búsqueda del alma a la felicidad, concebida ésta como la posesión de la verdad.

En el Diálogo *Contra Académicos*, encontramos la lucha de Agustín en contra de aquellos que sostienen que la verdad no puede ser alcanzada por el hombre. De tal modo que el filósofo de Casisiaco lo primero que hace después de su conversión y tratando de contrarrestar aquella experiencia que tuvo en su peregrinar en su búsqueda de la verdad cuando al no encontrar la luz que lo guiara a “puerto seguro”, pasó por un período de escepticismo; es establecer las bases o fundamentos sólidos de la posibilidad de hallar la felicidad.

Junto con *De la vida feliz, Contra Académicos*, es el Diálogo donde más ideas aparecen en torno a la felicidad, ya que en él, el problema filosófico fundamental, gira en torno al conocimiento, su posibilidad y sus fundamentos. Y no hay que olvidar que para

Agustín, la verdad y la sabiduría son el fin del hombre, puesto que en ellas y sólo en ellas está la vida dichosa.

Mientras que en el *Diálogo Del Orden*, los problemas sobre los que se desarrolla esta obra, van encaminados de manera esencial también a dilucidar el tema de la felicidad ya que en él se plantean básicamente tres temas: el del alma, el mal y el tema fundamental que es el del orden.

Agustín parte de la idea de que si el hombre pretende alcanzar el conocimiento de la verdad: primero debe de conocer la verdad sobre sí mismo y conocerse así mismo consiste en dejar a un lado la vida de los sentidos, pues éstos sólo nos llevan a tener opiniones de las cosas. De tal manera que aquellos nos impiden “ver” que gracias al poder divino, todo tiene un orden en el universo.

El tercer Diálogo del cual hacemos el análisis descriptivo, permite vislumbrar de manera muy clara como Agustín identifica a la felicidad con la verdad divina, Dios es la verdad, la sabiduría, la luz inteligible, la vida, la bienaventuranza y el origen de todo. El conocer a Dios es la máxima dicha a la que puede llegar el alma. Pero al igual que lo hace también en los otros Diálogos, el filósofo de Casisiaco, manifiesta la necesidad de que el hombre en la búsqueda del conocimiento de la verdad debe de lograr primero la purificación del ojo interior, cuestión que va de la mano con el ejercicio paulatino y

ascensional de la visión espiritual por medio de los objetos de la Artes Liberales y de la filosofía.

Pero veamos como aborda Agustín en los Diálogos los temas señalados.

4.1 Contra los Académicos

Este Diálogo -de carácter filosófico- constituye una de las primeras obras de Agustín después de su conversión al Cristianismo; fue escrita durante los días 11, 12, 20, 21 y 22 del mes de noviembre del 386, y en ella encontramos la reflexión y exposición de uno de los temas medulares no sólo de su teoría del conocimiento, sino de todo el sistema filosófico de Agustín; este es: el tema de la *Certeza*. El recién convertido filósofo está convencido de la posibilidad que tiene el hombre de comprender y llegar a la verdad; de tal modo que en esta obra va a defender esta idea en contraposición a la postura del escepticismo sostenido por la “Nueva Academia” representada por Carneades y por Cicerón.

El interés de Agustín por alcanzar la felicidad que proporciona el conocimiento de la verdad, que ahora desde su conversión al Cristianismo piensa que ha encontrado, le llevan a criticar y combatir a aquellos que niegan la posibilidad de la certeza y por lo tanto de la felicidad; en este caso la “batalla” es contra los Académicos. Precisamente de

aquí el nombre de ésta obra, la cual está estructurada de la siguiente manera: al igual que *De la vida feliz y Del Orden* está escrita a manera de diálogo, -no de monólogo como lo será *Soliloquios*-, consta de tres libros: cada uno de ellos con una introducción y sus conclusiones, a la vez cada libro se divide en una serie de capítulos en los cuales se va dando un seguimiento a cada uno de los aspectos tratados en el debate o en el discurso.

Veamos de manera descriptiva y muy general qué aspectos y temas particulares son desarrollados en la obra:

Libro Uno: Titulado *De la Verdad y la Bienaventuranza*

Comienza con un prólogo en el cual Agustín dedica ésta obra a su amigo y protector Romaniano quien es padre de uno de los discípulos de Agustín que participa en este Diálogo. El hiponense comienza la dedicatoria haciendo referencia a la virtud y a la fortuna, él no establece una contradicción entre ambas ya que según él, la fortuna podría ofrecer al sabio la ocasión de mostrar su virtud. Lo que al parecer expresa aquí Agustín, tomando como ejemplo a Romaniano, es que la fortuna con sus favores o reveses no puede alejar al hombre de la virtud, ya que en el caso del sabio coadyuvaría de alguna manera en la consecución de la sabiduría¹ y en el caso de los golpes adversos de ella éstos colocan al hombre al abrigo de una felicidad “desbordante” “... te viste colmado de copiosas riquezas, que comenzaron a englutir en sus halagüeños remolinos la edad y el ánimo que

¹ Tema que desarrollará en el Diálogo de manera más amplia.

parecían buscar ansiosamente la honestidad y la hermosura, a no haberte sacado de allí, cuando estabas a punto de anegarte, los vientos de la fortuna que se consideraban adversos”,² es decir que los reveses de la fortuna incluso pueden ser “pruebas” bienhechoras para el hombre.

En el segundo párrafo del capítulo, muestra Agustín una descripción de un hombre que pudiera creerse que es afortunado, pero el cual puede caer en el error de creer que no existe otra felicidad diferente que aquella que proporcionan los honores, riquezas y en general todas aquellas cosas “tan pasajeras y frágiles” que los mortales conocen como bienes.

Finalmente el hiponense hace una exhortación a Romaniano a refugiarse en el seno de la filosofía, la cual “ promete mostrar con claridad al verdaderísimo y ocultísimo Dios”, a liberarse de todo aquello que se ve con los ojos mortales, y con el fin de motivarlo a abrazar la filosofía le envía la redacción del Diálogo sostenido entre Licencio y Trigecio donde se muestra como a ellos el *Hortensius* de Cicerón ya los había ganado para la filosofía.

² San Agustín. *Contra los Académicos*. 1, 1, p. 33 en *Tratados. Introducción, selección y notas de Miguel Ángel Sobrino y Mauricio Beuchot*, México, SEP, 1988.

Después del prólogo casi todo el Libro I es una discusión a manera de introducción entre Trigeccio y Licencio en torno a la sabiduría, la verdad y el error, donde Trigeccio ataca la tradición académica y Licencio la defiende, mientras que Agustín y Alipio tienen en este diálogo el papel de “arbitros”. El diálogo se inicia en torno a la cuestión de si ¿Es posible ser feliz sin poseer el conocimiento de la verdad o si es suficiente la búsqueda de ella para ser feliz?, es Licencio el que se va a defender durante todo este libro la afirmación a la segunda pregunta poniéndose de esta manera del lado de la postura de los Académicos y tomando como autoridad a Cicerón.

En el capítulo II y III se plantean las siguientes afirmaciones: según Licencio el sabio es feliz en cuanto que es sabio por el simple hecho de buscar de la mejor manera la verdad aún sin encontrarla, pues de acuerdo a Cicerón si nada puede percibirse, entonces el hombre no puede afirmar nada como verdadero, pues si lo hiciera podría caer en el error y precisamente se es sabio en cuanto que no se cae en el error. Para Licencio -siguiendo a los académicos- no se cae en el error en la medida en que no se preste asentimiento a lo incierto, o a lo que no se puede comprender, y así mientras se busque la verdad sin pretender haberla encontrado no se da asentimiento a nada, por lo tanto se es feliz mientras se busca la verdad, pues además mientras se busca se está viviendo conforme a “lo mejor que impera en el hombre, que es la razón” (Agustín). Trigeccio va a contraponer dichas ideas afirmando lo siguiente: -Si el hombre vive a la “porción” de ánimo que conviene impere a los demás, entonces puede hallar la verdad y ser feliz, pero si el sabio busca la verdad y no la encuentra entonces no es perfecto, -rasgo propio del

sabio- pues carecería de aquello que anhela, y además puesto que no es perfecto, no puede ser feliz.

En el cap. IV, Trigeicio introduce la cuestión en torno al error para consolidar más su postura, en tanto que manifiesta que quien busca la verdad sin hallarla yerra y por lo tanto ni vive según la razón, ni es dichoso totalmente, cuestión que rebate Licencio y sin aceptarla sostiene su postura definiendo el error como “La aprobación de lo falso por lo verdadero”, y si esto es así entonces es imposible que yerre el que nada aprueba, así el hombre puede vivir conforme a la razón buscando la verdad y si busca bien aún sin atinar en ella, entonces no yerra y por lo tanto es dichoso.

Desavinendo esta posición Trigeicio define la “sabiduría” (Cap. V) como seguir por lo menos el camino recto que guía a la verdad,³ definición que es aprovechada por Licencio para reafirmar su postura ya que si la sabiduría es el camino de la verdad entonces el hombre sabio es tal por el hecho de buscar la verdad y ningún sabio es desdichado, entonces es feliz por buscar la verdad. Agustín interviene en esta parte,⁴ tratando de guiar la discusión por buen camino ofreciendo su propia definición de “sabiduría” (Cap. VI), definiéndola como “la ciencia de las cosas divinas y humanas”,⁵

³ *Contra los Académicos* 1, V, p. 4

⁴ Intervención que es solicitada por Trigeicio.

⁵ *Contra los Académicos* 1, VI, p. 45

definición que una vez más interpreta a su manera Licencio diciendo que entonces se les puede llamar sabios a los adivinos ya que estos pueden resolver y dar respuestas ciertas a las cosas humanas.

Trigecio defiende la definición de Agustín -en los cap. VII y VIII- con los siguientes argumentos: los adivinos no pueden ser sabios pues con frecuencia dicen falsedades, así al único que pertenece la sabiduría es al sabio ya que éste tiene percepción de lo que defiende; además hace la aclaración que la sabiduría no trata de las cosas humanas efímeras y corruptibles, sino de aquellas permanentes e incorruptibles, como la prudencia, la hermosura, la templanza, el vigor, la fortaleza, la justicia, es decir que hace referencia a la acción guiada por la virtud, y que la sabiduría es cuestión no de los sentidos sino de la razón, nosotros agregaríamos que en Agustín la sabiduría tiene que ver con el conocimiento de las artes liberales.

El libro termina con una conclusión -Cap. IX- donde lo que hace Agustín es dar su apreciación de la manera en que se ha desarrollado el debate entre Licencio y Trigecio, manifestando su satisfacción por haber visto cumplidos sus deseos; constatar el interés y esfuerzo que han puesto ambos en la ejercitación filosófica de la búsqueda de la verdad, pues según él, todo el debate sobre las cuestiones tratadas pudo haberse solucionado sin tanta tardanza como se ha dado.

Como podemos ver, se ha llegado al final del primer libro sin resolver ninguna cuestión, lo único que se ha hecho es como una introducción en la que se ha delimitado los temas que se desarrollarán posteriormente.

Libro Dos: Examen de la Doctrina de los Académicos.

Este libro está dedicado a examinar la tradición académica, aunque en los tres primeros capítulos encontramos como un resumen de los libros segundo y tercero en la carta que Agustín dirige -una vez más- a Romaniano, él comienza diciendo a su protector que el conocimiento es posesión de pocos ya que sea por que no es fácil llegar al conocimiento de la verdad, *"pues la estrella de la sabiduría no brilla a los ojos interiores con el esplendor evidente con que la luz material a los ojos del cuerpo"*,⁶ de tal modo que la "ciencia es rara y patrimonio de pocos".

Contraoponer los argumentos de los académicos, los cuales no son hombres "mediocres, sino agudos y eruditos", considera Agustín que no va a ser tarea fácil, para la cual pide que junto con él, Romaniano pida el auxilio divino a fin de que el estudio de la filosofía pueda tener un final feliz. Hay también en esta carta una síntesis de la búsqueda de Agustín por la verdad; de cómo él -Romaniano- no sólo ha sido su apoyo y ayuda en ese afán que ha tenido por llegar al puerto de la sabiduría, sino como también ha sido

⁶ *Contra los Académicos*, 2, 1, p. 53

compañero en esa búsqueda, hace énfasis sobre todo Agustín en como la felicidad que él ha concebido no ha sido otra más que aquella que consiste en vivir conforme a la sabiduría, conforme a la verdad y que a ésta no hay que dudar que se puede llegar.

Precisamente el hiponense “previene” a Romaniano contra dos errores o dificultades en la búsqueda de la verdad: el primero consiste en creer que la verdad no puede ser hallada, y el segundo en creer que se ha llegado a la verdad y estar en un error: “pues yo mismo ahora no hago otra cosa sino limpiarme de las vanas y funestas opiniones”,⁷ escollos que propone Agustín de alguna manera evitar si se consideran los siguientes aspectos: *primero no desconfiar de hallar la verdad y segundo, no aceptar nada como verdadero, si esto no se presenta como una evidencia.*

La discusión que había quedado sin resolver en el primer libro es reanudada en el Cap. IV, del presente libro, cuando a instancias de Licencio, Agustín realiza una exposición de la doctrina de los Académicos (Cap. V), y se establece la divergencia entre la antigua y la nueva Academia (Cap. VI), exposición que realiza Alipio.

Comienza el Hiponense diciendo que a los escépticos “plúgoles sostener que el hombre no puede conseguir la ciencia de las cosas tocantes a la filosofía (...) y no obstante

⁷ *Contra los Académicos*, 2, III. P. 59

el hombre puede ser sabio y toda su misión consiste en investigar la verdad⁸; así pues, partiendo de éste hecho, opinan que el sabio no puede caer en error mientras no preste su asentimiento a lo incierto, y que ésta tesis la sostienen apoyados en el criterio de la verdad de Zenón, criterio que se puede expresar como que “lo verdadero ha de ser reconocido por ciertos signos que no puede tener lo falso y que estos signos no pueden estar en nuestras percepciones”,⁹ de tal modo que si nada puede percibirse, entonces el sabio debe de abstenerse de aprobar nada.

Continuando con la discusión de la tradición Académica, se hace la distinción entre la Academia anterior a Antioco, especialmente la de la época de Carneades y Arcesilao y la Academia posterior de la que Antioco estuvo al frente.

Según esto, la distribución que había entre la antigua y la nueva Academia sería la siguiente: mientras que Carneades y Arcesilao sostendrían que no debe de asentirse a ninguna cosa -basados en la afirmación de Zenón-, por otro lado el escepticismo de Antioco sostendría que aunque el hombre no puede llegar a la verdad, a través de su búsqueda puede llegar a lo probable y verosímil, postura que representa Licencio en el capítulo VII y que es inaceptada por Agustín el cual termina diciendo en este capítulo que

⁸ *Contra Académicos*. 2, V, p. 61

⁹ *Ibidem*. 2, V, p. 61

los académicos son dignos de risa pues "...quieren seguir lo verosímil, lo semejante a la verdad, ignorando ésta".¹⁰

Pero ¿A qué se refieren los Académicos cuando hablan de probabilidad?, esta cuestión va a ser uno de los principales temas a desarrollar en el Libro Tercero no obstante que en los capítulos que restan al presente libro ya se vislumbra la situación que va a prevalecer en aquél; en primer lugar se plantea la cuestión de que el problema a discutir, es decir, el problema de la verdad, su posibilidad y comprensión y por lo tanto el problema de la felicidad; es propio de una reflexión filosófica seria y con gente avezada y preparada para buscar la verdad, en éste caso Agustín se refiere a que lo que han hecho hasta el momento Licencio y Trigeccio sólo ha sido como una prueba o un ejercicio preparatorio en la búsqueda del conocimiento, "...dejemos ya los ensayos que hemos tenido con los jóvenes, en que la filosofía se ha mostrado como chaneándose. ¡Fuera de las manos los cuentos de niños!".¹¹

Para Agustín la filosofía es otra cosa, en ella ésta el compromiso de la vida, el fin del hombre, ella debe de hacer a un lado los obstáculos en la consecución de la verdad, ésta es la esencia de la filosofía.

¹⁰ *Ibidem.* 2, VII, p. 67

¹¹ *Contra los Académicos.* 2, IX, p. 69

En el tercer libro serán Agustín y Alipio, los avezados en la filosofía, los que ahora sí! emprenderán de manera comprometida y con los medios y “herramientas” necesarias el camino de la sabiduría, precisamente la cuestión a resolver es en torno a la verdad misma.

Todo el libro tres tendrá como tema fundamental la sabiduría y la bienaventuranza, tema en torno al cual giran las críticas y reflexiones que hace Agustín respecto a la postura Académica en relación al conocimiento.

Libro tres: De la sabiduría y bienaventuranza

Cap. I: En él comienza Agustín recordando a los discípulos y compañeros y reafirmando a sí mismo la importancia y necesidad de la tarea en la que ellos se están ocupando: la búsqueda de la verdad, la cual no es una tarea “leve y superflua”, sino suprema, que requiere de todo el interés, ánimo y esfuerzo del que la emprende, dándole prioridad sobre cualquier otra actividad, puesto que la verdad es un Bien Supremo y por lo tanto un fin en sí mismo, fin al cual la fortuna puede contribuir como un medio para llegar a él -Cap. II-, es decir a la sabiduría, pues una vez alcanzada ésta la fortuna no es necesaria para el sabio. Aquí Agustín hace la analogía del hombre que quiere atravesar el Mar Egeo, para lo cual se vale de la nave o medio que le permite llegar al fin deseado pero que una vez alcanzado éste, se deshace de dicho vehículo, pues ya no le es necesario; algo semejante sucede con el sabio, el cual una vez que posee la sabiduría los bienes de la

fortuna no le son necesarios, antes bien al contrario: la sabiduría es tal que puede despreciar la fortuna.¹²

Precisamente lo que va a distinguir, según Agustín, al sabio del filósofo -cuestión planteada en el Cap. III-, es que éste aún busca la sabiduría, mientras que el sabio la conoce. Algo que cabría señalar aquí, es que Alipio hace referencia a que el sabio tiene el "hábito de la sabiduría", término que Agustín suple por el de "disciplina de la sabiduría", al parecer aquí a lo que se refiere Agustín es a la sabiduría como la "acción" mediante la cual se tiende a la verdad de las cosas, y no como la verdad misma, dice que esta disciplina de la sabiduría debió de ser aprendida y que sólo se aprende lo que se conoce, pues nadie puede conocer lo falso, luego "el sabio conoce la verdad",¹³ pero a esta afirmación Alipio pone objeciones -pues su postura es la de los Académicos- señalando que el sabio más bien lo que tendría es una "probabilidad" de comprensión de la sabiduría, que al sabio "le parece" que posee la sabiduría; cuestión que en lugar de ser rechazada por Agustín, la acepta como una opinión semejante a la suya.

Ya que dice que tanto a él le parece que conoce algo del sabio como también a Alipio le parece que al sabio le parece que conoce la sabiduría. Tal parece que Agustín juega con las palabras, hace alarde de la retórica con el fin de continuar con el diálogo, ejercitarlo e ir desglosando y aclarando ideas por ideas hasta llegar a una conclusión que no

¹² Cfr. *Contra los Académicos*. 3, III. p. 79

¹³ *Ibidem.*, 3, III. p. 79

deje lugar a duda de su validez y certeza. En esta parte del Diálogo más que aclarar la situación, lo que hace es poner la pauta de las cuestiones a resolver para poder entrar en la discusión de ellas; hecho que podemos constatar, por ejemplo, cuando al final del capítulo Alipio expresa sus dudas: "Ambos, creo, ...queremos ejercitar nuestro ingenio, y esto me sorprende, pues tú no tienes ninguna necesidad de ejercitarte en este punto. Pues para mí, tal vez por falta de luces aún, hay diferencia entre creer que sabe y saber, y entre la sabiduría, que consiste en la investigación y la verdad; estas dos opiniones, no hallo modo de concordarlas".¹⁴

En el capítulo IV se continúa con la misma cuestión y se aclara que el problema no está tanto en creer que se sabe o en saber, sino en definir si el sabio puede o no conocer la sabiduría, manifestándose que "si puede hallarse un sabio cual lo exige la razón, puede decirse de él que conoce la sabiduría",¹⁵ así pues, si existe el sabio éste puede conocer la sabiduría.

Pero, no obstante, a los Académicos les parece que, puede existir un hombre sabio y sin embargo la ciencia no poder ser dote de los hombres, por lo cual afirmamos que: "el sabio nada sabe",¹⁶ lo que lleva -según Agustín- a decir, de acuerdo con las conclusiones a las que había llegado anteriormente, que "o es nada la sabiduría o que el sabio

¹⁴ *Ibidem.*, 3, III, p. 81 -

¹⁵ *Ibidem.*, 3, IV, p. 84

¹⁶ *Cfr. Contra los Académicos*, 3, IV, p. 84

concebido por los académicos no es conforme a razón”.¹⁷ Una vez más éste no es el problema fundamental a resolver pues se ha llegado a la conclusión que tanto a los académicos como a Agustín les parece que el sabio conoce la sabiduría, de aquí surge otro aspecto a combatir, es decir, lo que afirman respecto a que “a ninguna cosa debe prestarse asentimiento”, aunque según el hiponense en el Cap. V esto no hace referencia a que los académicos afirmen que no debe asentirse a la verdad, sino respecto a que la verdad no puede hallarse. Pero según él, sí puede hallarse y se debe de asentir a ella. El problema estaría en saber “quien puede mostrarnos la verdad”

En el capítulo VI, Agustín hace alusión a que sólo “algún divino nùmen” puede manifestar al hombre lo que es la verdad, y éste puede apresarla, siempre y cuando no se deje engañar por las falsas apariencias que son originadas por los sentidos y “por nuestra costumbre de usar de las cosas corporales para las necesidades de nuestra vida”,¹⁸ los cuales nos seducen e ilusionan de tal forma que nos hacen formar imágenes distorsionadas de la realidad que nos alejan de la verdad.

Capítulo VII ¹⁹ en este capítulo Agustín manifiesta cuáles son los dos aspectos a desarrollar en lo que continúa del tratamiento en torno al problema de la verdad, así primero hará una disertación respecto a los que creen que los argumentos de los académicos van en contra de la verdad y en segundo lugar expondrá los motivos -según

¹⁷ Cfr. *Contra los Académicos*. 3, IV, p. 84

¹⁸ *Ibidem*, 3, VI, p. 86

¹⁹ A partir de este capítulo y hasta el final del tercer Libro el desarrollo de los temas se va a convertir en un discurso de Agustín.

él, que tuvieron los académicos para ocultar su manera de pensar. En el presente capítulo se realiza la exposición de la defensa que hace Cicerón de los académicos como aquellos que:

- 1) Tienen el primer rango, pero que aquellas sectas que se creen en posesión de la sabiduría les han asignado el segundo reclamando para sí el primero.
- 2) Las sectas dan el segundo lugar a los Académicos pues ellos no los contradicen sino simplemente vacilan y dudan en aceptar alguna verdad. ¿Pero porqué dudan los académicos de la verdad?

Agustín rebate la postura de Cicerón exponiendo en el capítulo VIII que los académicos adoptan la actitud de dudar de la verdad no porque realmente estén convencidos de que a ésta no se puede llegar, sino que lo hacen porque actúan por “vanidad”, por “necesidad” ya que ésta les acarrea mayor “gloria” o mayor importancia; así se expresa Agustín en este capítulo: “Preguntemos a Carneades qué piensa. Dirá que duda. Así cada cual le preferirá a los demás. Luego todos le preferirán a todos; he aquí una grande y altísima gloria”.²⁰

Capítulo IX: Continúa la crítica de Agustín contra los académicos; en primer lugar hace énfasis en el perjuicio que ocasionan al hombre al negar que pueda saberse algo, pues también están negando la posibilidad del hombre de ser dichoso, al no tener la

²⁰ *Contra los Académicos*. 3, IX, p. 90

esperanza de poder llegar al conocimiento de saber "porque vive, cómo vive, ni si vive"; en segundo lugar plantea Agustín el absurdo en que caen los Académicos al exhortar al hombre a la filosofía, a ser sabios y a la vez negar que pueden alcanzar la sabiduría. Y todo esto como consecuencia de la interpretación que hacen de la frase de Zenón según la cual "Solo puede percibirse y comprenderse un objeto que no ofrece caracteres comunes con lo falso".²¹ nada más evidente dice Agustín, es decir, que nada fuera de eso puede percibirse, lo mismo dicen los Académicos -Arquesilao- y por eso afirman que no puede hallarse algo que reúna dichas condiciones, pero no podrán hallarla ellos, dice Agustín, sin embargo, el sabio ¿porqué no ha de hallarla?

La misma frase de Zenón le sirve para refutar los argumentos académicos, así dice que, por el hecho de conocer dicha definición, ya se conoce alguna verdad, y si esto se refuta, entonces de todas formas la definición sigue siendo ya sea verdadera o ya falsa; si es verdadera entonces se puede conocer la verdad y si es falsa, entonces puede percibirse algo aún cuando ofrezca caracteres comunes con lo falso.

Así termina este capítulo diciendo Agustín que la definición de Zenón es verdadera pues: "... o pueden percibirse las cosas falsas, hipótesis a que tienen pavor los

²¹ *Ibidem.*, 3, IX, p. 91

académicos, y realmente es absurda, o tampoco pueden percibirse las cosas semejantes a los falso; luego aquella definición es verdadera”.²²

En este rubro continúa el hiponense en el capítulo X, donde siguen las objeciones contra los Académicos, en dicho capítulo pone en boca de Carneades las razones de porqué se atreven a negar que pueda hallarse la verdad, -asi de manera irónica por parte de Agustín-, habla consigo mismo Carneades diciendo que ellos -Académicos- no saben lo que indagan los filósofos aún siendo esto lo único que les atañe pues así, “...si titubiere en la luz cotidiana y usual, apelare a aquellas tinieblas de los ignorantes, donde sólo ven ciertos divinos ojos; los cuales, aún cuando me vieren vacilar y caer, no me pueden entregar a la irrisión de los ciegos y sobre todo a los arrogantes, que no se avergüenzan de ser enseñados”.²³

De lo que parte Carneades es de negar que algo puede saberse de cierto en filosofía, pero Agustín continúa contraponiendo elementos a esta afirmación al señalar que no puede faltar al sabio la ciencia, puesto que si aún él, que no se considera un sabio, sin embargo alguna ciencia en cuestiones físicas posee,²⁴ así, expone Agustín una serie de enunciados disyuntivos en los cuales se manifiestan ciertos conocimientos en torno al

²² *Ibidem.*, 3, IX, p. 93

²³ *Ibidem.*, 3, X, p. 93

²⁴ *Cf. Contra los Académicos.* 3, X, p. 95

mundo, acerca de los cuales expresa que son verdaderos y que nadie, los puede confundir con lo falso, so pretexto de alguna semejanza con él; obviamente que el hiponense esta ubicando la verdad o falsedad no al nivel de las cosas, sino al nivel teórico, de las proposiciones, pues a partir de aquí no se puede negar que éstas o pueden ser verdaderas o pueden ser falsas, por ejemplo; él dice que sabe que "nuestro mundo está dispuesto así o por la naturaleza de los cuerpos o por alguna providencia... o que no tuvo principio temporal, pero que tendrá fin",²⁵ y en este tenor proporciona otros ejemplos, para reafirmar sobre cuestiones filosóficas si se puede tener conocimiento y por lo tanto rebatir la postura de Carnades.

En el capítulo XI se continúa la argumentación tanto de una postura como de la otra, los Académicos objetan,²⁶ que cómo se puede saber que el mundo existe si los sentidos engañan, a lo cual Agustín hace toda una explicación de cómo los sentidos, son elementos que permiten al hombre tener un testimonio del mundo y esto es algo que no puede ser rebatido, puesto que independientemente de que sea un testimonio estando despiertos o dormidos; o que sea un testimonio individual, no se puede dudar de que los sentidos permiten captar de algún modo aquello que se nos "aparece", de tal manera que no se puede negar el hecho mismo de que algo puede ser conocido, ahora bien, eso que se presenta a nuestros sentidos ese mundo que captamos con ellos estando en vigilia o

²⁵ Ibidem. 3, X, p. 95

²⁶ Cabe señalar que toda esta parte del Diálogo, Agustín es quien cuestiona, argumenta y da respuestas tanto desde la postura de los Académicos, como de la contraposición que hace él de ellos.

dormidos, o es uno o no lo es, y de ésto no se puede negar que es verdadero, o que “tres por tres son nueve y cuadrado de números inteligibles”, es necesariamente verdadero.

En conclusión Agustín en éste capítulo no problematiza el papel que juegan los sentidos como captadores de lo que se nos “aparece como mundo” puesto que para él tanto nuestros órganos sensoriales y nuestra mente pueden aprender las cosas individuales; más bien lo que van a criticar en relación a la postura de los escépticos, es que éstos consideran que lo que captan los sentidos o el objeto de nuestras percepciones son las apariencias, Agustín considera que los sentidos no captan las apariencias, sino las cosas materiales exteriores que causan nuestros procesos sensoriales y nuestra conciencia sensorial y que por lo tanto las apariencias es algo que sobreviene de manera accidental a nuestros procesos sensoriales.

Así pues, Agustín manifiesta en este capítulo, que cualquier distinción real entre verdad y falsedad en la percepción, se debe aplicar al conocimiento de la mente de las cosas externas, pero no a los efectos sensoriales causados por ellos o a las “apariencias” que ven nuestros sentidos; por ejemplo, lo que es falso o erróneo, no son los procesos sensoriales por los cuales el remo se presenta quebrado, “lo que pueden ver los ojos cuando ven es lo verdadero”,²⁷ es decir, los ojos funcionan como deben funcionar, así a

²⁷ *Ibidem.* 3, XI, p. 97

los ojos el remo aparece quebrado, lo que sería erróneo o falso sería la cognición del remo recto sumergido en el agua como quebrado.

De tal manera que a los órganos sensoriales o a las apariencias no se podría realmente aplicar ninguna distinción verdaderamente valorativa; y por lo tanto los sentidos ni “ayudan o estorban” para encontrar o afirmar la verdad; pues independientemente de ellos el hombre y el sabio pueden saber ciertas verdades, Agustín se ejemplifica a sí mismo diciendo que aunque él “torpe e ignorante de ingenio” sabe que “...el soberano bien del hombre, en que consiste la vida dichosa, o no existe, o se halla en el alma, o en el cuerpo, o en ambos”,²⁸ por este estilo continúa en el siguiente capítulo -XIII- dando varios ejemplos de proposiciones cuya verdad no depende claramente de nuestros órganos sensoriales, dichas proposiciones tienen la forma condicional, conjuntiva y disyuntiva, y según Agustín, la verdad de ellos la aprendió de la dialéctica, la cual enseña que ese tipo de proposiciones son verdaderas en sí mismas, “...sea cual fuere el estado de nuestros sentidos” .“Ella me enseñó que si en las proposiciones enlazadas... se toma la parte antecedente, arrastra consigo la que lleva afeja; y las que he enunciado en forma de oposición o disyunción son de tal naturaleza, que si se niega una de ellas o más, queda algo afirmado en virtud de la misma exclusión de las restantes”.²⁹

²⁸ *Ibidem.* 3, XII, p. 99

²⁹ *Ibidem.* 3, XIII, p. 100

Al parecer, lo que él intenta no es defender que la verdad no tiene que ver con el mundo que percibimos con los órganos sensoriales, sino defender su tesis de que la verdad y falsedad es independiente de nuestros órganos sensoriales como tales. Y fundamentalmente que el conocimiento de la verdad es posible.

Agustín ha reunido ya elementos que le permiten rebatir la cuestión en torno a que a nada debe de asentirse -planteada por los académicos-, puesto que ya ésta no tendría fundamentos en los cuales apoyarse puesto que la "única razón verosímil para decir que debía suspender todo asentimiento era que probablemente nada puede comprenderse",⁴⁰ pero puesto que se ha demostrado -por el mismo hiponense- que el sabio conoce la sabiduría, pues si no, no sería sabio, pues, ¿Quién sino aquel con quien ella pudo hablar, dignándose habitar en él, esto es, el sabio?, entonces; si el Académico no da su asentimiento a la sabiduría, -dice Agustín-, entonces no es sabio, luego debe dar su asentimiento a ella puesto que al sabio pertenece la percepción de la sabiduría.

Agustín concluye la discusión en torno a la cuestión afirmando que la sabiduría hay que encontrarla dentro del mismo hombre-sabio y no en los órganos sensoriales o en las apariencias y esto tiene aplicación tanto para el conocimiento de las cosas externas como para las verdades matemáticas o lógicas.

⁴⁰ *Ibidem.*, 3, XLV. p. 101.

En el capítulo XV Agustín va a reforzar su crítica al escepticismo volviendo a retomar el término de probabilidad o verosimilitud al que recurren para justificar la presencia o "acción" del sabio, -cuestión que ya había sido introducida en el Libro dos-, pues como se recordará según los académicos el sabio no da su asentimiento a nada para no errar, pero ésta situación ocasionó hostilidades, cuestión que les llevó a introducir el uso de cierta probabilidad, a la que llamaron verosimilitud, en relación al conocimiento de la verdad, pero que ésta, ya sea por la obscuridad de la naturaleza, ya sea por las semejanzas engañosas, yacia escondida y confusa. Ante ésta salida que dan los académicos a la cuestión de la verdad. Agustín manifiesta anteponiendo su idea, que lo probable o lo verosímil puede garantizar nuestras acciones de errar.³¹

Pues no sólo se cree que yerra el que sigue un falso camino sino también el que no sigue el verdadero. Así, recurre a una parábola para demostrar esto.³² Dice Agustín a sus discípulos: dos viajeros van a un lugar, pero mientras uno para llegar a dicho lugar se ha propuesto no creer a nadie, el otro es demasiado crédulo; así cuando llegan a un bivio se encuentran con un pastor o campesino y le pregunta el segundo viajero qué camino debe tomar a lo cual el pastor le dice "Si vas por aquí, no errarás": el crédulo le dice a su compañero que aquél dice la verdad y deben seguir el camino que les indicó, pero el primer viajero, incrédulo y esceptico, se burla de él por haber asentido de manera tan fácil

³¹ *Ibidem.*, 3, XV, p. 104.

³² Según Michael Wagner, (agustinólogo), la parábola del "Apólogo del Bivio", es la que le da fuerza a toda crítica del escepticismo antiguo de Agustín. Véase su artículo "San Agustín y el escepticismo" en *Augustinus* 37, 1992, 105-143.

y decide no seguirlo, así que se queda en el bivio, pero se da cuenta que seguir ahí no es razonable, así que cuando ve aparecer por el otro lado del camino a un apuesto caballero, después de saludarlo le pregunta cuál es el camino que debe de seguir y además le dice que prefiere la recomendación de él a la de un pastor, con el fin de ganar su benevolencia. El caballero le indica el camino opuesto al que tomó su compañero, diciéndole además que el viene de dicho lugar, pero éste hombre es un embaucador, así que lo engaña y se marcha, pero el escéptico, según él, sin creerle totalmente, se guía por su consejo y sigue el camino recomendado. Esta indicación no la tomó como verdadera, dice él sino porque es probable. Pero, según se ve después, la recomendación del pastor era la correcta y el primer viajero pronto llega a su destino, mientras que el otro se encuentra vagando por el bosque. No obstante según los académicos no erró, ni se equivocó este último viajero, pues no creyó la veracidad de ninguno de los consejos y siguió sólo lo probable: mientras que el viajero que siguió el consejo del pastor aunque siguió -casualmente- el camino verdadero es el que yerra.

Para Agustín tanto el uno como el otro se engañan, pues el que siguió el consejo del pastor aunque llegó a su destino, sin embargo, según él, no se debe de dar fácilmente el asentimiento, pues puede correr con el riesgo de no llegar a lo que busca; pero el que claramente se equivoca es el que no llega a su destino, aún habiéndose guiado por el principio de probabilidad, es decir, que el actuar basado en la probabilidad no nos protege del error.

De tal manera que esta postura se caracteriza por absurda y dañina pues no conduce a la verdad y por lo tanto tampoco a la felicidad. Pero todavía más, si la tesis del probabilismo se extiende a los actos humanos, esto trae graves consecuencias según Agustín, como claramente lo plantea en el capítulo XVI titulado: Consecuencias Inmorales del probabilismo, donde él plantea que si el hombre se deja guiar por la idea de los Académicos según la cual: "Es cosa vergonzosa errar y por eso a ninguna cosa debemos prestar asentimiento: pero con todo, cuando uno obra según el dictamen probable de su consecuencia, no peca ni yerra; procura sólo no aprobar como verdadero lo que se le ofrece al ánimo o a los sentidos."³³

Cuántas acciones humanas equivocadas se realizarían, cuántos crímenes, adulterios, sacrilegios se llevarían a cabo, pues de acuerdo a la argumentación de los Académicos, si no se ha consentido, entonces tampoco se ha errado, por lo tanto no hay culpa, error o pecado que castigar. Después de hacer todo este análisis y crítica de las tesis académicas casi al final del libro -Capítulos XVII y XVIII- Agustín nos aclara, cuál es el academicismo con el que no está de acuerdo,³⁴ porque ahora resulta que tanto Carneades como Arquesilaos resultan libres de toda crítica y hasta justifica Agustín su posición. Mientras que al parecer, lo que ha estado rebatiendo a lo largo del diálogo son las ideas de Antiocho y Cripero, ¿Porque se presenta esta cuestión, si todos son

³³ *Ibidem.*, 3, XVI, p. 106.

³⁴ Cuestión que tal vez haya estado implícita a lo largo de todo el Diálogo, pero que ahora en estos capítulos al menos para nosotros en lo personal, es hasta cuando se manifiestará de manera explícita.

representantes de la Academia? La explicación la plantea Agustín de la siguiente manera: por considerar los discípulos de Platón que las verdades que expresa éste filósofo en sus teorías son de tal grado de profundidad y espiritualidad, que ellas no pueden ser percibidas tan fácilmente, sino por aquellos que "purificándose de todo vicio, se han consagrado a un género de vida más humano", deciden en lo posible guardarlas en forma de misterios. Así cuando Zenón se introduce en la escuela platónica dirigida en ese momento por Polemón éste decide ocultarle las doctrinas platónicas ya que Zenón sostenía ideas "aprendidas en otras escuelas", según las cuales no hay otro mundo que el que está al alcance de los sentidos y que el alma es mortal, cuestiones que como podemos ver se oponen a las tesis platónicas.

4.2 Del orden (De ordine)

Esta obra constituye la redacción de los diálogos sostenidos en Casisiaco durante los días 16,17 y 23 de noviembre del año 386, donde el tema fundamental de dichas conversaciones gira precisamente en torno al tema que da título a ésta obra, es decir: El orden, tema que no se desvincula en ningún momento del objetivo de la vida y de la filosofía de Agustín que es el llegar a poseer la felicidad: la verdad; pero la verdad primero de sí mismo, del hombre (alma) como un primer aspecto -de la dialéctica Agustinianna- para poder ascender a Dios, la verdad absoluta.

El orden viene a contribuir como un elemento clave para el conocimiento de la verdad, pues el conocimiento del orden en el universo, su armonía y belleza van permitiendo que los ojos del alma se vayan acostumbrando poco a poco a vislumbrar una "luz más copiosa" pasando de objetos menos iluminados a más luminosos, hasta lograr alcanzar la "pureza visual" que le permita clarearse con la fuente de donde fluye toda luz, es decir con Dios, cuya verdad es a la vez fuente de la felicidad para Agustín. De tal modo que los dos temas fundamentales de la filosofía agustiniana: Dios y el hombre, van a estar presentes en las reflexiones en torno al orden junto con uno de los problemas que más han preocupado al hiponense desde la época³⁵ en que estuvo con los maniqueos, es decir, el problema del mal. En esta obra, dicha cuestión juega un papel decisivo en la comprensión

³⁵ Si antes le preocupó también este tema no lo sabemos, pues nos atenemos a la información que el mismo Agustín en las *Confesiones* nos proporciona.

del orden, pues aquél -el mal- contribuye en su manera al decoro y armonía del universo. Así pues uno de los problemas que tanto acuciaban al espíritu de Agustín, en este Diálogo encuentra su explicación y justificación.

Otros de los aspectos que son tratados en esta obra como los veremos desarrollados en la descripción general que presentamos son; por ejemplo, el de la Providencia Divina, la necesidad de la preparación espiritual para poder vislumbrar el orden, la importancia de la autoridad y la razón para lograrlo, el papel que juegan las Artes Liberales: la Gramática, la Retórica, la Dialéctica, la Música, la Geometría la Astronomía, como "auxiliares" de la razón, para poder elevarse a la contemplación de lo inmortal y permanente, es decir, a la felicidad. Esto en cuanto a los temas tratados, veamos ahora quienes intervienen en las conversaciones en torno a dichas cuestiones.

En primer lugar tenemos a Agustín, el maestro, quien dirige la discusión, va guiando el diálogo, propone el tema, lo inicia con sus preguntas, el que redacta la obra, el que la dedica a su amigo Cenobio, quien propone o sugiere el lugar en donde realizar las reuniones para tratar los temas, quien reprende a los que se inician en la filosofía, el que da las explicaciones conclusivas, quien está avezado en la filosofía, quien disfruta del diálogo, quien busca la felicidad; encontramos también a tres de los personajes cuya participación en el Diálogo *Contra Académicos* fué constante: Licencio, el poeta que en dicha obra se manifiesta aún como el más ferviente admirador de la poesía y que ahora, en éste Diálogo -Del Orden- se revela como el más apasionado amante de la filosofía; y

tal vez por esto su participación en las conversaciones es más brillante, cuestión que admira y hace llenar de gozo el espíritu de Agustín.

Trigecio es otro de los dialogantes, aunque a diferencia de *Contra Académicos* donde en el primer libro tuvo una participación más, podríamos decir, “importante” o al menos semejante a la de Licencio, aquí, se distingue más la participación de éste último. Pero al parecer los diálogos en que participan tanto Licencio como Trigecio, vienen a ser como la ejercitación del tratamiento del tema, pues como también sucede en los diálogos; *Contra Académico* y *De la Vida Feliz*, ellos solo van permitiendo vislumbrar lo que Agustín y junto con él tal vez Alipio, van a tratar de manera fundamentada y avezada en torno a lo que se discute. Y el que siempre realiza las conclusiones es el hiponense. En cuanto a Alipio el “hermano del alma” de Agustín, casi siempre, como también ocurre aquí, en éste diálogo es el personaje cuyas ausencias constantes de Casisiaco, “coinciden” con la “introducción” al desarrollo de los temas, y por lo tanto su presencia y participación viene a darse cuando Agustín requiere de confrontar con un dialogante más avezado que los demás el tema que se somete a reflexión.

El otro personaje quien merece especial mención, es Mónica la madre de Agustín, quien en la primera parte de la obra -al final- manifiesta sus reparos en ser incluida en la discusión filosófica, puesto que, tiene la creencia de que la filosofía nada tiene que aprender de la Iglesia, cuestión que es rebatida por su hijo, pues considera que ella ama a la filosofía tanto como él.

En el Segundo libro, tiene Mónica una participación importante, pues en determinado momento de la conversación; ella aporta ideas que permiten a los dialogantes tener una guía en la búsqueda de la solución de lo que están tratando.

Tales son los personajes de éste Diálogo, el cuál está compuesto de dos libros, cada uno con sus correspondientes capítulos, el libro primero con una Introducción que describiremos a continuación y un Epílogo en el segundo libro. Las conversaciones se llevan a cabo en tres lugares: los aposentos, los baños y en el campo, bajo las sombras de los árboles. Veamos el proceso de su desarrollo.

Libro Primero, donde se presenta la Disputa Primera.

El primer capítulo, viene a constituir una introducción en la que Agustín permite tanto vislumbrar los temas y problemas cuya reflexión estará presente en la obra, como el "adelanto" de algunas ideas o afirmaciones en torno a dichas cuestiones.

Comienza el autor de éste diálogo diciendo que alcanzar el conocimiento y explicar el orden de las cosas tanto de las particulares como las del conjunto del universo es arduo y difícil y con mayor razón, puesto que "Pocos oídos están preparados para tan divinas y oscuras cosas".³⁶ No obstante tanto a hombres doctos como a los poco instruidos les preocupa e interesa conocer ¿Cómo es que gobernando Dios las cosas

³⁶ Agustín. *Del Orden*. I, 1, p. 647. en : *Obras Completas*. Preparado por el R.P. Victorino Capánaga. La Católica, Barcelona, 1946. 782.

humanas haya tanta perversidad por doquiera?. Cuestión que para los hombres “instruidos” sólo tendría las siguientes explicaciones: o la Divina Providencia no llega a estas cosas inferiores o todos los males se comenten por voluntad de Dios, pero para evitar toda querrela contra Dios prefiere la razón elegir la primera opción. Mientras que los poco instruidos, dice Agustín, son incapaces de abarcar con su “angosta mentalidad” la armonía y ajuste del universo y con su vista de cegatos, piensan que existe el desorden o la deformidad.

Tanto unos como otros son “ciegos” pues no son capaces de “ver” que gracias al Divino Poder todo tiene un orden en el universo. Y concluye diciendo que la causa por la cual el hombre no puede captar el orden en el universo, se debe a que no se conoce a sí mismo, y conocerse a sí mismo consiste en dejar a un lado la vida de los sentidos pues éstos solamente nos llevan a tener opiniones de las cosas; y vivir de acuerdo a la razón, para lo cual las Artes Liberales sirven de auxilio.

En el capítulo II, Agustín confirma la idea anterior, manifestándole a Cenobio,³⁷ amigo a quien dedica precisamente en éste capítulo los libros que componen esta obra, que sólo a las almas que se repliegan en sí mismas y que no están cegadas por las cosas externas, es dable el conocimiento de la hermosura y el orden del universo; y este repliegarse el alma en sí misma consiste en ir hacia la sabiduría, la cual cultiva e instruye el alma. Aquí no sólo hace referencia el filósofo de Casisiaco, de la necesidad del alma de

³⁷ Amigo de Agustín, el parecer poeta, y hombre amante de la sabiduría.

dedicarse a la erudición para alcanzar a vislumbrar el orden, sino aunado a esto ella debe evitar el pecado, cuestión a la que coadyuva precisamente la sabiduría, así, Agustín hace la exhortación a Cenobio de dedicarse al trabajo de la erudición “con lo que se cultiva e instruye el alma”³⁸ para que él pueda recibir la “semilla divina” que lo lleve al conocimiento; proceso por el cual precisamente ellos se encuentran en Casisiaco: él, sus discípulos y familiares. De lo que ellos hacen en dicho lugar, se enterará Cenobio en estos libros. Termina Agustín informando a su amigo quiénes se encuentran con él en Casisiaco.

En el capítulo tres se inicia el diálogo en torno al orden, participan junto con Agustín, Licencio y Trigeccio, éste último sólo asiente a una cuestión planteada de tal modo que el diálogo se desarrolla entre los dos primeros, el motivo que dió lugar a tratar el tema del orden ocurrió cuando en la oscuridad de su aposento Agustín oye el rumor del rischuelo que corre detrás de los baños públicos y se da cuenta que es un sonido algunas veces alternante, otros discordante. Pero no solamente él no dormía, pues Trigeccio y Licencio -éste último persiguiendo ratones y pensando en Caliope-, están igualmente despiertos y con ganas de hablar. Así, decide tratar con ellos el fenómeno que lo ha admirado aprovechándolo para “darles alguna lección”.³⁹

³⁸ *Del Ord.* I, II, p. 65 1

³⁹ *Del Ord.* II, III, p. 653

Contestando a la pregunta de Agustín, cree Licencio que el ruido del agua se debe a las hojas que caen de los árboles y las cuales son capaces de refrenar y precipitar la corriente, y utiliza el ejemplo como ilustración de su convicción de que nada escapa al orden "*Fuera del orden manifiesto, concedo; pero no admito que suceda algo fuera del orden*".⁴⁰ Agustín, sorprendido por la perspicacia filosófica de Licencio, aprovecha la ocasión para reprobarle una vez más el permitir a su embelesamiento por la poesía levantar un muro entre sí mismo y la verdad, un muro más difícil aún de remover que aquél que separaba a Piramo y Tisbe (poema que estaba cantando en éste momento Licencio). La noción de que su pasión puede estar alejándolo de la verdad, preocupa al poeta, por lo cual decide dejar "el canto de las musas", para consagrarse a la investigación de la verdad mediante la filosofía ya que "ella es nuestro verdadero y seguro lugar de reposo".⁴¹ Así poniendo su determinación por obra, decide defender con tesón el orden de las cosas sosteniendo que nada se realiza fuera de él.

Defendiendo la idea anterior continua el capítulo cuatro, donde Trigeicio hace alusión a que Licencio está ahora libre de la duda de los Académicos a quienes "patrocinaba", ante tal comentario, pide Licencio a su condiscipulo que no le recuerde el escepticismo, para que su sagaz capacidad de seducción no lo aleje de un asunto divino, todavía no aprendido con claridad. Es en este momento que Agustín pide el auxilio divino para llegar a feliz término en lo que buscan, así implora a la misma verdad "... que nos

⁴⁰ *Del Ord.* II, III, p. 655

⁴¹ *Ibidem.* II, III, p. 657

guiará a feliz término si vamos donde nos manda, para fijar allí nuestra morada, pues nos da ahora buenos augurios y desciende a nuestros ánimos”.⁴² La discusión del orden continúa entre Licencio y Agustín, y el primero comienza hablando de la relación causal de todas las cosas claras en el fondo para la mente humana, pero para los sentidos son cosas enteramente ocultas, pues todo lo que ocurre en la naturaleza no ocurre sin suficiente razón.

En el capítulo cinco Agustín le pide a Licencio que explique el por qué si en la naturaleza todo es orden ¿Con qué utilidad creó los árboles no frutales? adelantándose Trigeo a dar respuesta diciendo que la utilidad de los árboles no está cifrada sólo en los frutos y que tienen otro provecho. Licencio lo interpela y le indica que no de solución a la cuestión que les plantea Agustín, pues ésta puede llevar a ejemplos de cosas que tal vez no tengan ningún provecho y las cuales no podrían tal vez defender y hace la invitación a que Agustín les diga si más bien hay alguna cosa sin causa eficiente. Al parecer, -bueno eso es lo que denota la manera de expresarse del aludido-, esto le molesta pues le contesta a Licencio que no es necesario que él haga de maestro “Por que tú, que profesas la certeza de tan alta doctrina, nada nuevo me has enseñado todavía y yo estoy tan deseoso de aprender que me paso días y noches en este ejercicio”.⁴³ Licencio se muestra apenado por estas palabras, a lo cual, el maestro tratando de “suavizar” la situación le dice que él mismo es como un “niño” aún en cuestiones de filosofía y que no se preocupa por medio

⁴² *Ibidem.* II, III, p. 639

⁴³ *Del Ord.* II, V, p. 661

do quien le responde “Aquél a quien presento todos los días mis demandas y querellas”⁴⁴ pues El es el que dirige el Orden en todo el Universo, y para corroborarlo basta el ejemplo que ellos están viviendo, es decir que, el mismo fenómeno del sonido del agua -percibido por Agustín- esa noche, fué como un aviso para percatarse del orden de la naturaleza.

Tal idea es aceptada con gozo por Licencio y manifestando que precisamente todos los acontecimientos que han ocurrido esa noche, estaban dirigidos para entablar la conversación en torno al orden pero no por el orden mismo, sino como un medio para buscar y hablar a Dios. Y que cada una de las cosas se han presentado gracias a una causa eficiente que la produce y la lleva a término.

En el capítulo seis, Agustín y Trigecio cuestionan a Licencio respecto a si él considera que el error sea contrario al orden, pero éste no admitirá que nada, incluso el error, exista fuera del orden, ya que el error también procede de una causa: “*Los bienes y males están dentro del orden. Creed si queréis porque no se explicarlo*”.⁴⁵

Trigecio al escuchar esto interpela a su condiscipulo diciendo que Dios ama el orden, y si según lo que dice Licencio el mal está dentro del orden y de Dios proviene el orden, quiere esto decir entonces que Dios es la fuente del mal y lo ama?

⁴⁴ *Ibidem.* II, V, p. 663

⁴⁵ *Ibidem.* II, VI, p. 667

- Licencio le aclara que el mismo orden de los males es que no sean amados por Dios, y el mismo hecho revela el elevado grado de la ordenación divina, ya que la misma distinción del bien y del mal es objeto de la justicia divina pues "Dios es justo, sin duda lo es, porque da a cada cual lo suyo. ¿Y qué distribución cabe si no hay distinción? ¿Y qué distinción si todo es bueno? ¿Y qué puede haber fuera del orden si la justicia de Dios trata a buenos y malos según su merecido?".⁴⁶

El problema teórico del mal es parcialmente resuelto y Agustín anuncia una discusión posterior durante el día que ya se acerca y le dice a Licencio que quiere que la discusión salga "un poco limada" puesto que la hará llegar a Cenobio su amigo, así como también información en torno a la afición que tiene el joven discípulo a la poesía. Pero para gozo de Agustín, Licencio ahora declara -Capítulo VIII- que ama más a la filosofía por considerarla "más bella que Tisbe y Piramo" y que todo lo demás; y suspirando daba gracias a Cristo. Mientras Agustín celebra el cambio operado en el corazón de Licencio, el joven comienza a cantar el verso de un salmo "¡Oh Dios Todopoderoso: conviértenos, muéstranos tu rostro y seremos salvos",⁴⁷ salmo que un día anterior Mónica le había sorprendido cantando en la letrina y por lo cual le había reprendido diciéndole que tales lugares no eran propios para repetir tales cánticos. Pero Agustín reconoce que tal lugar era apropiado, pues "¿Qué oramos al pedir nuestra conversión a Dios y la vista de su

⁴⁶ *Del Ord.* I, VII, p. 669

⁴⁷ *Ibidem.*, I, VIII, p. 671

rostro, sino que nos purifique de cierta impureza corporal y de las tinieblas de los errores?"⁴⁸

Y la conversión precisamente consiste en expulsar los vicios mediante la templanza y la virtud para poder ver la faz divina, la verdad, por la que las almas suspiran y se purifican, puesto que la aman y gracias a ella se alcanza la felicidad, la vida bienaventurada, ya que a las almas que buscan la verdad no les basta con vivir, sino que quieren vivir dichosamente; así Agustín insta a Licencio a que en adelante no alabe los amores livianos que expresa la poesía, sino que alabe el amor completamente puro y sincero, por el cual las almas, dotadas de conocimiento y adornadas con las Artes Liberales y la virtud, se unen al conocimiento y no sólo escapan de la muerte, sino que disfrutan de una vida muy dichosa. Licencio manifiesta su asentimiento y se retira para posteriormente reunirse con los demás en los baños para continuar con las discusiones.

Pero camino a dicho lugar se encuentran con la escena de dos gallos peleando, hecho que da lugar a que se reflexione en torno al atractivo de la belleza que "imita a la verdaderísima hermosura", sobre la universalidad de la regla, de las leyes de la naturaleza, de la relación de los sentidos con la razón, de la privación de ésta última; *"¿Qué hay en nosotros que nos impele a buscar en lo sensible cosas que caen fuera del ámbito de los sentidos? ¿Y qué tenemos que se detiene como preso con el halago de los*

⁴⁸ *Ibidem*, I, VIII, p. 673

misimos ? “.⁴⁹ Tales son las cuestiones que surgieron e inquietaron el espíritu de los filósofos ante la admiración del espectáculo que se les presentó. No se desarrolla ninguna conversación más en este capítulo, y éste termina con la mención que hace Agustín de que todos los días antes de la cena escuchaban la lectura de medio volumen de Virgilio.

Al siguiente día regresan al mismo lugar -Agustín, Licencio y Trigeccio- y de manera muy ceremonial, les indica el maestro que van a discutir una cuestión muy grave: *del orden*, pero que ahora a diferencia de antes cuando enseñaba retórica no hará alarde de palabras “pomposas y elegantes” para hacer el panegirico del orden, sino que les dará el elogio más breve y verdadero que se puede hacer -según él-, y así lo manifiesta diciendo que la *“El orden es el que, guardándolo, nos lleva a Dios; y si no lo guardamos en vida, no lograremos elevarnos hasta Él”*.⁵⁰ Y les hace ver que él tiene confianza en que ellos lograrán esta empresa. Así pues, los exhorta a tratar la cuestión con mucho cuidado y diligencia. En el siguiente capítulo hace la observación Agustín de que todos estaban interesados por la grandeza del argumento anterior y que “ansiaban” escucharlo. Pero él, con el fin de que se siga ejercitando en el debate filosófico tan bien como lo ha hecho ahora y sobre todo porque Licencio se ha convertido a la filosofía, le pide que defina el Orden, éste ruego le cae como “si le hubieran hechado agua fría” pero superando su temor aventura la siguiente definición: “El orden es por el que se hacen todas las cosas que Dios ha establecido”,⁵¹ y ante esta idea pregunta Agustín si es que

⁴⁹ *Ibidem*. I, VIII, p. 67

⁵⁰ *Ibidem*. I, IX, 27

⁵¹ *Ibidem*. I, IX, 27

Dios mismo le parece que es movido por el orden, afirmando Licencio que al enviar Dios a Cristo es parte del orden, y que Cristo es Dios mismo, por lo que él se gobierna también por el orden. Cuestión que no es aceptada por Trigeccio ya que para él sólo el padre es Dios, e insistía en esto, pidiendo además que dichas palabras no se asentasen en el escrito, pero Licencio insistía a que se escribieran "como si se tratase de una rivalidad de vanagloria", lo cual dió pie a una reprimenda por parte de Agustín y a la burla de Trigeccio.

Viene después todo un discurso del maestro en torno a lo execrable y dañina que es la vanagloria, sobre todo para los que se instruyen en la sabiduría, ya que ésta debe de ir acompañada de una vida virtuosa alejada de los falsos honores; así, puesto que esto es algo que ha dañado el corazón de Agustín, les pide que no aumenten la carga oprimente de su miseria. Ambos le piden disculpas y solicitan de él que borre lo escrito puesto que no quieren sufrir el "bochorno" que les ocasionaría el saber que las personas que lean éstos diálogos se enteren de sus "vicios".

Estando en ésta situación, hace su entrada la madre de Agustín, la cual enterada ya de todo, solicita que se le informe en qué consistió el pleito; y Agustín pide al estenógrafo que incluya la intervención de Mónica en el escrito, a lo cual ella tiene reparos, los cuales son ocasionados no tanto por la falta de confianza en sí misma, sino por la creencia equivocada de que la filosofía piensa que nada tiene que aprender de la Iglesia. Pero Agustín le argumenta que su sabiduría, es también filosofía; puesto que el

nombre griego de filosofía, en latín, vale lo mismo que amor a la sabiduría y que quien reprueba indistintamente toda filosofía condena el mismo amor a la sabiduría. Mónica ama aún más que a él mismo, la sabiduría y cada vez progresa más en su amor al grado de que "ya ni le conmueve ninguna desgracia, ni el terror de la muerte, lo cual es... la más alta ciudadela de la filosofía".⁵²

De tal manera que por ésto -dice Agustín- él mismo tiene motivos para ser "discípulo de su escuela", obviamente aquí se está refiriendo él a la sabiduría cristiana de su madre, a su capacidad para conocer la Trinidad. Y además afirmando que no le importan los juicios o la oposición de los "orgullosos e ignorantes", pues éstos juzgan solamente por las apariencias externas. Pero que habrá algunos lectores a los cuales no les molestará el saber que dialoga sobre temas filosóficos con gente no avezada en la sabiduría.

El se expresa de sus discípulos diciendo que: "no sólo son libres, sino de muy elevada posición por su nacimiento".⁵³ Así con el reconocimiento y valoración de la sabiduría cristiana, termina este primer libro.

⁵² *Del Ord.* I, XI, 32

⁵³ *Ibidem.*, I, 11, 31

Libro Segundo

Consta de veinte capítulos, donde al igual que en el primer libro encontramos, dos disputas, la primera incluye del capítulo uno a la mitad del sexto, mientras que la segunda, abarca la segunda mitad del sexto capítulo, hasta finalizar en el capítulo diecinueve, mientras que el veinte es un epílogo.

En este libro el tema que está presente de manera esencial es Dios, y la relación del hombre con El, así como la explicación de la relación entre el mal y el orden divino; también encontramos aquí las ideas de Agustín sobre la misión de Cristo y el de la relación entre la filosofía y la autoridad.

Como podremos ver en este Segundo Libro, ya se entra de manera formal o seria, al tratamiento de los temas, puesto que así como sucede en *Contra Académicos* y *De la Vida Feliz*, el primer libro, es como una ejercitación de los discípulos en torno a lo que de manera argumentativa, desarrollará posteriormente Agustín. Cabe señalar que los personajes que están presentes en los diálogos que componen este libro son además de los anteriores, Alipio, el cual regresa después de su ausencia en Casisiaco, y también la participación no muy constante de Mónica.

Veamos pues, el desarrollo de los temas en este Segundo Libro.

El capítulo uno se inicia con un retorno a la afirmación primera de Licencio de que Dios gobierna todas las cosas, no sólo los bienes, sino bienes y males, pues éstos últimos contribuyen al orden de los bienes. Pero aquí interviene Agustín, para introducir un nuevo elemento en el diálogo al cuestionarle a su interlocutor que si Dios gobierna el orden de todo, ¿Si es posible que gobierne no solo lo inmutable, sino también lo mudable? a lo cual, después de ciertas vacilaciones y tanteos por parte de Licencio, quien no acierta a encontrar las palabras con las cuales pueda dar clarides a sus pensamientos, nos va llevando al problema al cual quería llegar Agustín, es decir a establecer la diferencia entre ¿Qué es estar con Dios? y ¿Qué es no estar sin El?.

Así, al final del capítulo Licencio establece la problemática al expresar que: “Sin Dios, a mi parecer, no hay nada, y lo que está con Dios creo que debe de permanecer en un firme ser; pero no oso decir que el cielo está vacío de Dios, no sólo porque creo que nada hay sin El, más también porque, según opino, el cielo tiene algo de inmutable, que o es Dios o está con Dios, aún cuando parezca girar constantemente”.⁵⁴

La primera cuestión queda planteada: ¿Qué es estar con Dios? -la cual se comienza a desarrollar en el capítulo dos, con una participación grande y elocuente por parte de Licencio, -retomando ideas que han sido planteadas por Agustín- aunque también por parte de Trigeocio; tal parece que quién lleva la batuta es el joven que se

⁵⁴ Del Ord. II, I, 3

acaba de convertir a la filosofía y que hace una demostración de su interés por ella. Aunque aún su incipiente evolución en la disciplina dialéctica le lleva a no poder definir lo que su maestro Agustín le solicita, por ejemplo la cuestión planteada anteriormente respecto a ¿En qué consiste estar con Dios?, de tal suerte que Agustín proporciona dos definiciones, una de las cuales da lugar al desarrollo de la discusión, se parte de la noción de que “Está con Dios todo lo que entiende a Dios”.⁵⁵ Lo cual después de ciertas cuestiones que se van eliminando conduce a Licencio a decir, que está con Dios el que lo abraza con su inteligencia, ya que ésta es la que le une a Dios, de tal modo que el que conoce por los sentidos no está con Dios, más aún ni consigo mismo, mientras que está con Dios el que conoce con su mente y también aquello que es objeto de la intelección.

Pero no todo hombre “abraza” a Dios con su inteligencia; esto es algo propio del sabio, puesto que él es el que ha purificado su alma con las virtudes y al unir su alma a Dios ésta es sabia. Pero la parte del alma que le une a Dios, no es la “parte inferior” en la que está incluida la memoria, la cual “sólo es necesaria para las cosas que se deslizan y huyen”⁵⁶ -Agustín en boca de Licencio-, puesto que “El sabio abraza a Dios y goza de su ser eterno sin sucesión ni alternativa temporal, y por lo mismo que verdaderamente es, siempre presente. Y permaneciendo inmutable y en sí mismo cuida el peculio de su esclavo, usando bien de él y conservándolo sobriamente, como fámulo morigerado y diligente”.⁵⁷

⁵⁵ *Ibidem.* II, 2, 4

⁵⁶ *Ibidem.* II, 2, 6

⁵⁷ *Ibidem.* II, 2, 6

De tal modo que la memoria según Licencio es como la “sierva” de la parte superior del alma que es la inteligencia o la mente. Pero aún así en cuanto sierva, continúa diciendo Licencio, no cree que para el sabio sea necesario encomendarle a ella nada, puesto que teniendo todo ante los ojos interiores de su entendimiento, teniendo a Dios, aquella no es requerida.

Así concluye el capítulo con todo un análisis en torno a la memoria. Pero el diálogo continúa, y ahora es cuando hace su aparición Alipio y Licencio sale de escena. El tema que es abordado es el de la estulticia, problema que es sacado a la luz por Agustín deduciéndolo de las afirmaciones “aventuradas” hechas por Licencio y Trigecio, ya que ellos manifestaron que no sólo el sabio está con Dios sino también las cosas que entiende el sabio, por lo tanto si para evitar el sabio la estulticia -dice Agustín- entonces debe primero de comprenderle lo cual llevaría a decir que la estulticia está en Dios, cosa que es inaceptable. Así se sigue toda una serie de ideas donde cada uno de ellos expone su razonamiento, por ejemplo, Alipio resuelve la cuestión diciendo que cuando el sabio para evitar la estulticia se esfuerza por entenderla, aún no es sabio, mientras que cuando es sabio, no cabe ni siquiera mencionar a la ignorancia, por lo tanto por hallarse unidos en Dios todas las cosas que el sabio entiende, siguese que está alejada de allí la estulticia, cuestión que le hace ver Agustín que no es la correcta. Mientras Trigecio expresa que no debe de llamarse inteligente al que busca conocer la ignorancia porque ella es el obstáculo principal del entender. A final de cuentas, es Agustín el que proporciona la luz en torno a

ésta cuestión, al concluir que más que buscar entender lo que es la estulticia por que “Si es a la mente el entender como a los sentidos el ver, y aunque uno tenga los ojos sanos...no puede ver las tinieblas...(por lo tanto) no puede entenderse la estulticia porque ella forma las tinieblas de la mente”.⁵⁸ Entonces lo que mejor haría el sabio es aplicar su atención a las cosas que pueden entenderse y de cuyo conocimiento le priva la ignorancia.

En el capítulo cuatro se retorna al tema del orden, en el cual sólo participan Agustín y Trigeccio, -Licencio sigue ausente-. Trigeccio da contestación al problema que plantea su maestro respecto a si los hombres haciendo mal obran con orden entonces ésto traería como consecuencia el decir que “el orden es por el que Dios hace todas las cosas, si también el necio obra con el mismo orden todo cuanto hace”.⁵⁹

Plantea esta cuestión queriendo hacer caer en una trampa a su interlocutor, pero éste da respuesta inmediata y solución a dicho problema, manifestando que la totalidad en orden, permite rectificar el aparente desorden de las partes, por ejemplo, si se ve desde el punto de vista particular lo que “aparentemente” presenta un desorden -los necios meretricios, algunos animales deformes, etc.- todo ésto parece algo abominable y que debe de ser rechazado, sin embargo la Divina Providencia, ubica a cada uno de ellos en un orden y les asienta en ciertos lugares dispuestos por su ley inefable y eterna, sin permitirle

⁵⁸ *Del Ord. II, 3, 10*

⁵⁹ *Ibidem. II, 4, 11*

estar donde no debe. Así pasan a formar parte del orden universal, ocupando el lugar que les corresponde.

La participación de Trigeo es sobremanera aplaudida con entusiasmo por Agustín. Aunque más tarde manifestará Agustín -Cap. V- que no entiende cómo es que tanto Trigeo como Licencio hayan podido dar respuestas a las cuestiones que les ha planteado siendo que para ello se requiere estar muy bien instruido en las artes liberales, en la filosofía o en la autoridad. Todo esto es tratado a raíz de que, para el hombre no es tarea fácil el percatarse o captar, o entender el orden universal, y que la misma dificultad mueve a algunos a preguntarse acerca de la Providencia Divina. Pese a ello, hay respuestas posibles a tan difíciles cuestiones por un doble camino: la *razón* o la *autoridad*,⁶⁰ es decir, la razón o la fe. Así con respecto a la filosofía que promete la razón, al parecer Agustín se refiere a dos filosofías, la filosofía a secas, la cual “salva a poquitos, obligándolos a no despreciar los misterios, sino a penetrarlos con su inteligencia según es posible en ésta vida”⁶¹ y la “verdadera y auténtica filosofía”, la cual promete llevarnos al conocimiento del principio, sin principio de todas las cosas, a la sabiduría de Dios, aquella que instruye en los sagrados misterios, cuya fe inquebrantable salva a las naciones, dándoles a conocer a un Dios único, omnipotente y tres veces poderoso, es la filosofía de la salvación a través de Cristo pues “enseña cuán gran cosa es que Dios haya querido asumir nuestro cuerpo para redimimos”.⁶²

⁶⁰ Así aparece en el texto como disyunción y no como conjunción.

⁶¹ *Del Ord.* II, V, 16

⁶² *Ibidem.* II, V, 16

Además esta filosofía también conduce al alma a conocerse a sí misma, su origen, su destino en el mundo, su relación con Dios, así también cómo se demuestra su inmortalidad -cuestión que ha sido tratada en el primer libro- y que Agustín señala aquí que su estudio reclama "un orden grave y cierto".

Terminando estas reflexiones, hace su aparición Licencio y junto con él vuelve a suscitarse de nuevo el tema del sabio "cuya mente permanece inmutablemente unida a Dios",⁶³ cuestión que ocupará todo el capítulo -VII- y que dará lugar a la segunda disputa; es decir que, se parte de la idea de que aunque el alma vive en el cuerpo, y éste mientras esté vivo puede trasladarse de un lugar a otro puesto que constantemente está en movimiento, sin embargo el alma puede permanecer inmutable puesto que el alma del sabio, hállese donde se halla el cuerpo, está con Dios. " Tal vez porque Dios está presente en todas partes adonquiera que vaya el sabio, allí encuentra a Dios con quien estar"⁶⁴concluye Agustín.

El tema en torno a Dios continua -Cap.VII- pero ahora respecto a si Dios siempre ha sido justo o lo es a partir de la existencia del mal. Cuestión en la que intervienen además de los tres dialogantes anteriores: -Licencio, Trigecio y Agustín-, también Mónica cuya participación viene a ser sustancial.

⁶³ *Del Ord.* II, V, 17

⁶⁴ *Ibidem.* II, V, 19

La primera cuestión que se plantea es que si Dios ha sido siempre justo, entonces debieron de existir siempre también el bien y el mal; pero esto no le parece correcto a la madre de Agustín, lo cual quiere decir, que entonces el mal no ha existido siempre. Y si esto no ha sido así, entonces traería consigo la deducción de que Dios no siempre ha sido justo. Este problema viene a ser resuelto por Trigeccio el cual, recurriendo al ejemplo de Cicerón,⁶⁵ hace ver que Dios siempre ha sido justo, de tal manera que al comenzar el mal y discriminarlo del bien, sin ninguna demora dió a cada cual lo suyo; pero no tenía necesidad de aprender lo que era la justicia, sino de usar la que siempre tuvo. Esto conduce a Agustín a interpelar lo que había afirmado Licencio respecto al orden, es decir que nada se hacía fuera de él; y ahora lo señalando por Trigeccio da pie a deducir que si el mal no se hizo por orden de Dios, entonces existe algo fuera de orden, y si no se acepta esto, entonces se caería en una "impiedad horrible": es decir que Dios es el autor de los males. Aquí interviene la madre diciendo que ella cree que hay algo que puede hacerse fuera del orden de Dios, pues el mal no ha nacido del orden divino; pero que el mismo Dios con su justicia lo ha sometido al orden.

Agustín los exhorta a todos a no precipitarse en sus afirmaciones, puesto que "una secretísima razón" promete demostrar que nada se hace fuera del orden divino; pero para poder llegar a entender ésto se requiere de una formación, puesto que no se puede "enseñar el silabario a un niño, antes de conocer las letras",⁶⁶ preparación que

⁶⁵ Si se quiere conocer dicho ejemplo consultar *Del Ord.* II, VI, 22

⁶⁶ *Del Ord.* II, VII, 24

proporciona una disciplina “elevada y remotísima” al alcance de la multitud, la cual comunica una certeza superior a la que ofrecen las verdades de las matemáticas, esta disciplina es la misma ley de Dios, la cual sólo poseen los sabios y permanece impresa en su alma, de modo que cuanto mejor saben vivir y con tanta mayor elevación cuanto más perfectamente la contemplan y la guardan con su vida. Pero a los que quieran conocerla, ésta les prescribe un doble orden, uno requerido a la vida y otro a la instrucción.

Las prescripciones respecto a la vida abarcan todo el Cap. VIII,⁶⁷ aquí sólo haremos mención a algunas, por ejemplo: a los jóvenes que se dedican al estudio de la sabiduría, se les exhorta a abstenerse de los placeres sexuales, placeres de la comida, a evitar la envidia, la ambición, la flojera; a propiciar la amistad, la perfección, etc., y termina esta parte haciendo alusión Agustín en torno a la cuestión de que no sólo dichos preceptos deben de ser seguidos por los jóvenes, sino también por los que se dedican tarde a la búsqueda de la sabiduría. Pues sin la consecución de ellos no lograrán alcanzar la felicidad.

El Capítulo Diez está dedicado a los medios para aprender, esto es, a la *Autoridad* y a la *Razón*, éstas son las normas a seguir para aquellos que ya han aprendido a vivir bien. Agustín distingue aquí entre prioridad cronológica y prioridad cualitativa, pues sostiene que *“La autoridad precede en el orden del tiempo, pero en realidad es preferible la razón. Porque una cosa es lo que procede en el orden ejecutivo y otra lo*

⁶⁷ Para conocerlas completas consultar: Del Ord. II, VIII, 25

que se aprecia más en el orden de la intención",⁶⁸ puesto que todo el mundo parte de la ignorancia y de ahí que la autoridad abra las puertas a todos.

Pero el que se adhiere a la autoridad y sigue de la mejor manera los preceptos de la vida éstos lo van capacitando para ver lo razonable que son las cosas que abrazó sin comprender aún; así como también lo van instruyendo en ver, qué es la razón,⁶⁹ qué el entendimiento, dónde están todas las cosas, cuál es el principio de todas las cosas, y cómo es superior al universo. Pocos llegan a éstos conocimientos en esta vida, y aún en la otra, dice Agustín. Mientras que aquellos que deciden seguir sólo a la autoridad, sin instruirse en las disciplinas liberales; eligiendo vivir una vida buena, no podría llamarles bienaventurados en esta vida.

En otras palabras, el hiponense esta manifestando que para que el hombre pueda llegar a la sabiduría no basta por sí sola la razón o la autoridad, sino que; el camino que debe de seguir el alma para alcanzar la felicidad, esta definido tanto por el seguimiento de los preceptos de vida como por el doble camino a seguir en su instrucción, es decir, el método tanto de la autoridad como el de la razón. Pero éste tipo de vida, son pocos los hombres que lo llevan a la práctica, según Alipio -el cual reaparece en escena- (Cap. X.), ya que teóricamente, éste debería de ser el ideal de vida de todos los hombres, pero esto no es así, pues para esto, dice "se requieren hombres divinos o que cuenten con un divino

⁶⁸ *Del Ord. II, 10, 28*

⁶⁹ *La cual se sigue una vez dejando la "cama de la autoridad".*

auxilio para ello".⁷⁰ Sin embargo, para Agustín el encontrar ese tipo de hombres que siguen los preceptos en el arte de vivir, no es imposible puesto que dice que existen más de los que ellos puedan imaginar o conocer, pues dentro de sus mismas amistades no son pocos los que destacan en la vida virtuosa, el mismo -Alipio- es un ejemplo de ello, y menciona también a los jóvenes discípulos que abandonando la vida mundana y de placeres se han arrojado al estudio de las más graves cuestiones y así también hay otros hombres que llevan una vida recta y de buenas costumbres, pero que sin embargo, se hallan ocultos y otros aunque no ocultos lo más admisible en ellos está escondido a la vista; pues son cuestiones que corresponden al espíritu, los cuales no son percibidos por los sentidos.

Una vez que ha hecho referencia el hiponense respecto a los preceptos de vida, de la Autoridad o Ley Divina, dedica todo lo que resta del libro⁷¹ a la razón y su relación con las artes y con las ciencias liberales, puesto que en el conocimiento de ellas prepara al alma para entender -o ascender- al conocimiento del orden.

En el capítulo XI, comienza definiendo a *la razón* como "*el movimiento de la mente capaz de discernir y enlazar lo que se conoce*"⁷² y cómo ella proporciona su luz que nos guía al conocimiento de Dios y del alma, cuestión que según Agustín muy pocos hombres logran, puesto que andan perdidos en las cosas externas, no obstante que la

⁷⁰ Del Ord. II, 10, 28

⁷¹ A partir de este momento todo el discurso pertenece a Agustín a excepción del epílogo, donde hay una breve intervención de Alipio.

⁷² Del Ord. II, 11, 30.

razón es parte esencial de la naturaleza humana,⁷³ -pues es lo que lo distingue de las bestias-, son raros los que conocen la razón y sus cualidades, así pues, el que hace uso de la razón es denominado racional, mientras que lo que está hecho o dicho conforme a la razón recibe el título de razonable.

Aquí lo que le interesa plantear a Agustín es la cuestión de que la razón, que procede del alma racional, puede ser aplicada a las obras humanas y a las palabras, dándoles el carácter de razonables; pero la razón va a tener como "aliados" a los sentidos indispensables para la vida corporal, en este caso: los ojos y los oídos, puesto que a través de ellos se van a percibir ciertos vestigios de la razón, y aún también en lo deleitable. Así cuando la razón interviene para crear objetos o cosas armoniosas como por ejemplo una escultura, la distribución de una construcción, una obra musical, etc., a estas cosas se les puede atribuir el término de razonables, en primer lugar porque son obras realizadas intencionalmente por un ser racional y en segundo lugar, -esto en cuanto al placer que proporcionan la vista y el oído al captar dichos objetos-, se pueden decir razonables si es que lo que se capta de ellos es cierta dimensión y moderación, puesto que éstos son los que dan armonía al objeto.

Es decir, que para Agustín lo que capta la razón de los objetos, no son propiamente los datos que nos dan los sentidos, por ejemplo los movimientos, los colores,

⁷³ Aquí Agustín está recurriendo a la definición que han hecho los "antiguos sabios" del hombre como un animal racional.

la suavidad del sonido, etc., sino lo que capta la razón o el “espectador inteligente” a través del sentido corporal, por ejemplo; lo que significa y representa dicho objeto, su dimensión, su medida, en el caso de la poesía; los pensamientos, así a todas estas cuestiones se les llama razonables. A lo que quiere llegar Agustín con estos planteamientos es a manifestar que la razón es la inventora de todas las artes, puesto que su obra, -de la primera-, se muestra en tres géneros de cosas: primero, en las acciones relacionadas con un fin; segundo, en la palabra; y el tercero, en el deleite. “El primero nos amonesta a no hacer nada temerariamente; el segundo a enseñar con verdad; el tercero nos invita a la dichosa contemplación”.⁷⁴

El primero se relaciona con las costumbres, mientras que el segundo y el tercero con las artes.⁷⁵ en cuanto a éstas últimas, Agustín comienza exponiendo -Cap. XIII-, como la razón es creadora de la Gramática, ya que notó la necesidad de elaborar un medio de comunicación entre los hombres, por lo cual puso vocablos a las cosas e inventó las palabras, el cálculo y la numeración,⁷⁶ de donde nació la profesión de los calígrafos y calculadores; la escritura, las vocales, semivocales y mudas, las sílabas, clasificó las sílabas, elaboró reglas para ellas y en fin también se preocupó la razón por perpetuar por escrito todo lo que hay digno de memoria. Tales son los aspectos o elementos de que se ocupa la Gramática y que tienen como creadora a la Razón.

⁷⁴ *Del Ord.* II, 12, 35

⁷⁵ Entiéndase liberales: Gramática, Retórica, Geometría, Dialéctica.

⁷⁶ Menciona Agustín que según Varrón en sus orígenes la Gramática comprendía: la lectura, escritura y el cálculo.

Continúa Agustín con las dos ciencias creadas por la razón después de la Gramática: La Dialéctica y la Retórica; en cuanto a la primera, la razón vió la necesidad de estudiar a la misma actividad pensante y creadora de las artes, tal es la Dialéctica - para él la reina de las disciplinas- la cual se ocupa de organizar en un cuerpo orgánico por medio de definiciones, divisiones y stutesis a las otras ciencias, defendiéndolos de todo error. De tal modo que ella “Nos da el método para enseñar y aprender, en ella se nos declara lo que es la razón, su valor, sus aspiraciones y potencias y de la seguridad y certeza del saber”.⁷⁷ Pero mientras ésta disciplina es enaltecida por Agustín, no ocurre lo mismo con la Retórica -la cual él enseñó durante algún tiempo- y a la cual ahora concibe como aquella que más que buscar la verdad sincera, tiene como objetivo ir en pos del halago puesto que su misión más necesaria que sencilla, es “esparcir y endulciar al pueblo con variadísimas amenidades”.

Continúa el discurso de Agustín explicando como la razón ha creado por necesidad a cada una de las demás disciplinas o Artes liberales como son: la Música y la Poesía, la Geometría y la Astronomía manifestando que en todas ellas subyace la proporción de los números, por ejemplo en la música y la poesía, la armonía y el ritmo se producen a partir de cierta medida de tiempo; mientras que en la Geometría -arte que estudia las figuras ideadas en la mente-, se encuentran las dimensiones y en las

⁷⁷ *Del Ord.* II, 13, 38

dimensiones, los números, lo cual sucede también con los movimientos de los cielos, pues los números se presentan en las vicisitudes regulares de los tiempos, en los intervalos moderados de las disciplinas.

De esta manera presenta Agustín la idea de que en las disciplinas liberales se encuentra una "verdad absoluta" las proporciones numéricas cuya certeza es captada por la mente y no a través de las cosas externas, pues éstas son como una "sombra y vestigio de aquellas". De tal manera que el alma -racional- que conoce la verdad de las cosas gracias a las artes liberales, que tiene conocimiento de los números abstractos e inteligibles, estará en mejor posibilidad de entender la naturaleza de cuestiones como: lo que es la nada, la materia informe, el cuerpo y la forma en el cuerpo, el espacio y el tiempo, el movimiento estable y la inmortalidad etc.⁷⁸ Agustín continúa enunciando una serie de cuestiones, sin la comprensión de las cuales dice, quien se mete a investigar no sólo acerca de Dios, sino acerca del alma, "caerá" en todo tipo de errores.

De tal modo que a ese tipo de problemas no deben de dedicarse los ignorantes, pues si ni siquiera están preparados para entender los problemas de los cuales se han mencionado algunos ejemplos en el capítulo anterior, mucho menos podrán enfrentarse a los "muy ordenados problemas relativos a Dios, aquí menciona Agustín una serie muy amplia de cuestiones de las cuales enunciaremos algunas, por ejemplo: cómo es que Dios no siendo autor del mal y siendo omnipotente se cometen tantos males, y con qué fin creó

⁷⁸ Confr. *Del Ord.* II, XVI, 44

el mundo, no teniendo necesidad de él; si el mal es eterno o comenzó con el tiempo; y si es eterno, y estuvo sometido a Dios...".⁷⁹ Así, todas estas cuestiones deben de estudiarse de acuerdo con todo el programa que ha venido planteando Agustín casi a lo largo de todo este libro, o si no, abandonarlas.

En todo el capítulo XVIII hace Agustín un "resumen" de todo el programa a seguir para llegar al conocimiento que anhela: Conocer el alma y a Dios; el primero nos lleva al propio conocimiento y el segundo al conocimiento del origen del hombre a su Creador. El primero nos conduce por el camino de la vida feliz, y el segundo a la felicidad, pero a está sólo llegan los doctos, los que han aprendido la verdad.

Así pues, plantea el método a seguir: 1o. El alma debe de estar consagrada a la filosofía. 2o. Conózcase el alma a si misma y comprenda que ella es razón, y que en la razón no hay cosa mejor ni más poderosa que los números o que ella misma es número. 3o. Entablar un diálogo consigo mismo -el alma- diciendo que ella con un movimiento interior y oculto, puede separar y unir lo que es objeto de las disciplinas, y ésta fuerza se llama razón, es decir, que por su naturaleza racional, que la hace superior a los animales, tiene la capacidad de llegar a la unidad, a través de ese "movimiento interior" manifestado en el análisis y la síntesis de las cosas.

⁷⁹ Para consultar los demás temas, *Conf. Del Ord. II, 17, 46*

el mundo, no teniendo necesidad de él; si el mal es eterno o comenzó con el tiempo; y si es eterno, y estuvo sometido a Dios...".⁷⁹ Así, todas estas cuestiones deben de estudiarse de acuerdo con todo el programa que ha venido planteando Agustín casi a lo largo de todo éste libro, o si no, abandonarlas.

En todo el capítulo XVIII hace Agustín un "resumen" de todo el programa a seguir para llegar al conocimiento que anhela: Conocer el alma y a Dios; el primero nos lleva al propio conocimiento y el segundo al conocimiento del origen del hombre a su Creador. El primero nos conduce por el camino de la vida feliz, y el segundo a la felicidad, pero a está sólo llegan los doctos, los que han aprendido la verdad.

Así pues, plantea el método a seguir: 1o. El alma debe de estar consagrada a la filosofía. 2o. Conózcase el alma a sí misma y comprenda que ella es razón, y que en la razón no hay cosa mejor ni más poderosa que los números o que ella misma es número. 3o. Entablar un diálogo consigo mismo -el alma- diciendo que ella con un movimiento interior y oculto, puede separar y unir lo que es objeto de las disciplinas, y ésta fuerza se llama razón, es decir, que por su naturaleza racional, que la hace superior a los animales, tiene la capacidad de llegar a la unidad, a través de ese "movimiento interior" manifestado en el análisis y la síntesis de las cosas.

⁷⁹ Para consultar los demás temas, Confr. *Del Ord.* II, 17, 46

Cap. XIX, continúa el diálogo del alma consigo misma, el soliloquio; ella se plantea cómo es que es inmortal la razón, ya que las verdades que ella crea y que posee, las verdades de las disciplinas liberales permanecen independientemente del transcurrir del tiempo y aunque el mundo perezca, sea definido el hombre como racional y mortal. “Luego si es inmortal la razón y yo que todo lo discierno y enlazo, soy razón, lo que es mortal no entra en mí, no me pertenece. O si el alma no se identifica con la razón y sin embargo, uso de razón, y por ella poseo un título de nobleza y superioridad, es necesario pasar de lo inferior a lo superior y de lo mortal a lo inmortal”.⁸⁰

Pero estas reflexiones según el hiponense, sólo puede panteárselas un alma bien instruida, es decir, él mismo; y son reflexiones de la razón obviamente, aunque él dice que el ir logrando una perfección a través de la vida perfecta, no sólo “requiere de la fe, sino también de la guía de la razón”. Y cuando logra el alma ordenarse y embellecerse a sí misma entonces puede contemplar a Dios, fuente de todo lo verdadero y Padre de la misma Verdad y al hacerlo se podrá entender que en todo se verifica el orden; pues podrá abrazar la totalidad “en el mundo ideal, ya que en él la parte, lo mismo que el todo, resplandece de hermosura y perfección”.⁸¹ Y así soluciona Agustín el problema del orden concluyendo en el Epílogo que tal cosa se logrará si el hombre dedica su vida al ejercicio de la virtud y además tener la gracia divina para poder ascender al conocimiento de la verdad, puesto que ésta hará al hombre dichoso.

⁸⁰ *Del Ord.* II, XIX, 50

⁸¹ *Ibidem.* II, XIX, 51

4.3 Los Soliloquios

Obra escrita a manera de monólogo dialogado, al parecer fue redactada en el año 387.⁸² Constituye una de las obras filosóficas de Agustín, donde las reflexiones epistemológicas, ontológicas y morales giran en torno a los dos temas fundamentales de la filosofía del hiponense: Dios y el alma (el hombre). Dice Agustín en los *Soliloquios* "Quiero conocer a Dios y el alma" y en esta frase encontramos resumida no sólo su filosofía, sino su vida, a él le interesa sobre todo el problema del hombre, ¿Qué es el hombre?, ¿Cuál es el fin del hombre?, Agustín llega a la convicción de que el fin del hombre es el conocimiento de la verdad; pues el saber es una exigencia natural necesaria para el equilibrio espiritual del hombre, es decir, que en el sustrato mismo del hombre está el deseo de la verdad, y si no alcanza ésta, el hombre no puede ser feliz, de tal manera que la felicidad es el fin del hombre. Pero la verdad se puede encontrar cuando el hombre se trascienda a sí mismo y esta trascendencia es hacia Dios. En los *Soliloquios* las cuestiones que son tratadas en torno a los temas fundamentales van a ser precisamente aquellas que tienen que ver con la verdad, el camino que conduce a ella, la voluntad, la inmortalidad del alma y el error o lo falso. La obra está dividida en dos libros: en el primero de ellos se indaga cuál debe ser el aspirante a la sabiduría, a la cual se llega por vía del conocimiento intelectual y no por los sentidos, mientras que en el segundo se aborda el tema de la inmortalidad del alma.⁸³

⁸² Dato tomado de la Cronología de las obras de Agustín que aparece en las Obras Completas, La Católica, T. 1, preparado por el R.P. Victorino Capanaga, 1946, p. 470

⁸³ Según J. M. C. W., Dewart. El segundo libro de los *Soliloquios* fue probablemente el último que se escribió en relación a los otros Diálogos. En "La autobiografía de Casiriaco" *Agustinus*. 31 (1986) 41-78, aquí 50.

Los “personajes” que participan en la reflexión de las cuestiones señaladas son dos: uno es Agustín y el otro es la Razón. Aunque quizá deberíamos de hablar de un sólo personaje, ya que es el mismo filósofo de Hipona el que dialoga consigo mismo, sin embargo de acuerdo a la manera en que se presenta el desarrollo de la reflexión; da lugar a entender que son dos “personajes” es decir, que se da un diálogo realmente entre dos exponentes, pues no sólo hay cuestionamientos y respuestas entre uno y otro, sino que también acuerdos y desacuerdos, como también el papel que juega cada uno de ellos en el diálogo; por ejemplo, uno es el guía, el que va conduciendo al otro a encontrar respuestas a las cuestiones que se van planteando, y el otro es el que busca, el que se deja guiar (Agustín), precisamente por la Razón.

Veamos pues a continuación como lo hemos hecho ya con los otros Diálogos, de manera muy esquemática los temas que son tratados en esta obra.

Libro primero “Durante muchos días me consagraba yo a la pausada y diligente investigación de varios y diversos problemas, relativos a mi ser, al bien que debo buscar y a los males que evitar, cuando oí una voz interior, no sé si de mí mismo o de otro, que en lo íntimo o desde fuera me hablaba, pues esto mismo pretendo dilucidar aquí”.⁸⁴ Con éstas palabras da comienzo éste primer libro, en donde alcanzamos a vislumbrar precisamente la tarea que va a realizar Agustín: la búsqueda del conocimiento, de la

⁸⁴ San Agustín. *Soliloquios*. I, I. p. 477 en *Obras Completas*, I, preparado por el R. P. Victorino Capánaga, La Católica, Barcelona 1946.

verdad, del Sumo Bien y se hace énfasis de ese afán por descubrir en dónde hallar el conocimiento: en lo íntimo del hombre ó en lo exterior. Esta tarea la va a emprender con aquello que hay de “mejor en el hombre” la Razón, la cual como buena guía en quien se puede confiar, comienza por aconsejar a Agustín que pida la “fuerza y auxilio divino” para emprender la tarea que se propone.

Así, todo este primer capítulo contiene una plegaria a Dios, en la cual Agustín invoca a Dios Creador, Verdad, Sabiduría, Luz inteligible, Vida, Buenaventuranza, Sumo Bien; y principio y origen de todo esto; a quien pide que le muestre el camino que le conduzca a la verdad, que le conduzca a El, a Dios. Aunque alguna idea tiene ya de cómo acercarse a la verdad, sin embargo no tiene aún la certeza de ello. “Solo tengo la voluntad; se que lo caduco y transitorio debe de despreciarse para ir en pos de lo seguro y eterno... Si con la fe llegan a tí los que te buscan, no me niegues la fe; si con la virtud, dame la virtud; si con la ciencia, dame la ciencia.. Aumenta en mí la fe, aumenta la esperanza, aumenta la caridad”.⁸⁵ Como podremos constatar en el desarrollo de todo este primer libro, de alguna manera, esta plegaria a Dios está manifestando una introducción de los aspectos que serán desarrollados en los siguientes capítulos.

Por ejemplo en el capítulo dos se define en primer lugar lo que Agustín quiere conocer, a Dios y al alma y qué es lo que se debe de amar, a Dios y lo que hay de mejor en el hombre: la razón, puesto que la razón es lo que lo acerca más a Dios. La manera en

⁸⁵ *Ibidem.*, 1, I, 483

que el hombre puede acercarse al conocimiento de Dios y del alma es a través del entendimiento o de la razón y no a través de la percepción sensible; cuestión que será planteada en el diálogo entre Agustín y la Razón en el capítulo tres:

A.- “Lo que por lo sentidos conozco de él -si por ellos se puede conocer algo- es de poco precio y me basta; más aquella parte por la que le amo, esto es, el alma, quiero alcanzarla por el entendimiento.

R.- ¿Puede conocerse de otra manera ?

A.- No.⁸⁶

En el capítulo cuatro, la Razón va guiando a Agustín a ir deduciendo como el conocimiento de la Geometría, -al cual fundamentalmente se alcanza con la inteligencia y no a través de los sentidos-, es el conocimiento que merece recibir el nombre de ciencia, ya que en el orden racional es un perfecto tipo de saber con su evidencia, su certeza y con un mundo inteligible puro. Pero, no obstante ser éste conocimiento un modelo a seguir, Agustín no acepta que a Dios se le pueda conocer como se conoce a las verdades matemáticas puesto que, -como la misma Razón le aclara- son de naturaleza diferente, y no se puede comparar a las verdades de las ciencias “a lo creado”, con el conocimiento de Dios, “creador”, así concluye Agustín - Cap. V- diciendo que “Cuanto distan en su esfera el cielo de la tierra, otro tanto aquellas verdades seguras y ciertas de las disciplinas distan

⁸⁶ *Ibidem.*, 1, 3, 487

de la majestad inteligible de Dios".⁸⁷ De tal manera que no es lo mismo conocer a Dios, como se conoce mediante el entendimiento las verdades matemáticas, aunque pertenecen al mismo orden inteligible, difieren mucho entre sí, pues para conocer a Dios, no es suficiente la razón, sino que interviene la voluntad.

En el capítulo VI, la Razón hace ver a Agustín cómo ella, es la mirada del alma, pero para que la razón pueda no sólo mirar, sino "ver", es decir, tener la visión misma de Dios; el alma primero tiene que "limpiarse," eliminar los obstáculos que le impiden tener la mirada sana para poder ver el objeto que desea conocer y poseer.

Estos obstáculos que oscurecen la mirada del alma constituyen la inclinación que tiene el hombre por los apetitos sensuales, corporales o de las cosas corruptibles. Entonces para limpiar la mirada el alma necesita alejarse y ser libre de esas "manchas" lo cual se consigue con tres virtudes (teologales): La fe que consiste en creer que alejándose de las cosas corruptibles puede llegar a "ver" lo que de otra manera no lograría; la esperanza, gracias a la cual confía en que lo logrará y la caridad que consiste en el deseo de lograrlo. Mediante estas tres condiciones el alma puede sanarse y "habilitarse" para la visión de Dios. Pero aún cuando ya estén preparando los ojos del alma para mirar con el fin de llegar a la visión de Dios; no puede llegar a ella si no reúne las tres condiciones: creer que en la visión del objeto que ha de mirar está su dicha (Fe); confiar en que lo verá si mira bien (Esperanza); y querer contemplarlo (Caridad), una vez que logra la razón el

⁸⁷ *Ibidem*, I, 5, 493

entendimiento del objeto conocido, es decir, la visión de Dios, entonces se llega al logro de la vida feliz.

En el capítulo VII de este primer libro encontramos sólo la participación de la Razón, la cual plantea la necesidad de la *Fe, Esperanza y Caridad* una vez que el alma ha logrado la visión de Dios en ésta vida. Pero que después de la vida presente, cuando el alma se recoge en Dios, puesto que hay una completa adhesión a la verdad, y ésta ya se posee, ni la Fe, ni la Esperanza serían necesarias y la única que quedaría sería la Caridad, con que se permanece allí.

En el capítulo VIII se plantean las condiciones para poder ascender al conocimiento de Dios. La Razón plantea a Agustín la necesidad de ser consciente de que las verdades inteligibles de las disciplinas y de las artes, sólo pueden ser “iluminadas” por una luz más “real”, por la luz divina y que para poder llegar a su conocimiento, se debe considerar que esta “luz” existe, que se aclara y resplandece en el conocimiento, que vierte su luz para que sean entendidas las demás cosas, tal es la condición para poder llegar al conocimiento de la verdad y por lo tanto a la felicidad.

Una vez establecidas las condiciones mediante las cuales se puede ascender al conocimiento de Dios, el primer paso a seguir antes de mirar o investigar consiste en examinar el aparato óptico para conocer en que estado se encuentra, pues sólo los limpios de las cuestiones corruptibles podrán ver la verdad, puesto que Agustín quiere conocer

dicha verdad, en esta parte del libro uno, a través de la Razón él realiza un autoanálisis del estado de salud de su alma, para poder determinar si está en posibilidad de ver el objeto de su apremio. (Cap. IX y X). En este análisis Agustín comienza reconociendo y reprendiéndose a través de la Razón, el que su alma aún sea esclava de ciertas pasiones como son: el amor y la vida temporal del cuerpo.

Sin embargo, él considera que: aunque sabe que con tales “enfermedades del alma sería una temeridad mirar el sol,”⁸⁸ no obstante ha realizado algunos progresos, por ejemplo; el considerar que se debe dejar de ambicionar las riquezas, los honores, el matrimonio, los placeres culinarios y todo ello con el fin de llegar al conocimiento de la verdad, como bien lo plantea él en este libro: “En este punto nada deseo, nada solicito; y desprecio con horror tales cosas. Y noto en mí un progreso creciente todos los días, pues cuanto más ardo en deseos de contemplar aquella soberana hermosura incorruptible, tanto más se dispara a ella toda mi afición y deseo.”⁸⁹ Agustín lo dice a la Razón que él desprecia tales cosas pues éstas lo alejan de la visión de la verdad, pero sin embargo -lo impele la Razón- si estas cosas y bienes temporales, corporales, externos se ofrecieran como camino necesario para llegar a la sabiduría, entonces “han de tolerarse” más que descarse, es decir, que valdrian no en sí mismas, sino como medios para lograr el fin que se persigue.

⁸⁸ *Ibidem.*, 1, 9, 501

⁸⁹ *Ibidem.*, 1, 10, 504

Y no sólo las cosas, pasiones, honores, etc., deben de ordenarse al Sumo Bien, sino aún también la misma amistad, la salud y la vida, sirven como medios enfocados a la búsqueda de la sabiduría. Así, por ejemplo, en el caso de los amigos le dice la Razón a Agustín *"Luego no quieres su vida y compañía por sí misma, sino como medio de alcanzar con ellos la verdad"*,⁹⁰ contestando afirmativamente su "interlocutor", y lo mismo sucede con la vida *"Se concluye de lo que dices que la vida misma la deseas como un medio para la Sabiduría"*,⁹¹ lo mismo con respecto a la salud, ya que si no se tiene ésta no se puede realizar la investigación de la verdad.

En el capítulo XIII, se plantean la Razón y Agustín los grados mediante los cuales se escala a la sabiduría: En primer lugar la Razón plantea a Agustín que la sabiduría sólo se le mostrará a aquellos "rarísimos y privilegiadísimos" amantes que hacen de ella su único objeto de dedicación y amor. Precisamente él, Agustín, no encuentra nada más digno de ser amado que la sabiduría, a ella le ama por sí misma y todo lo demás, -como ya se señaló en los dos capítulos anteriores-, no debe de buscarse o tenerse sino como elementos que conduzcan a ella.

Pero no basta con buscar y amar de ésta forma a la sabiduría pues tal vez no sea suficiente seguir este camino para llegar a ella, ya que algunos aún no están preparados para mirar lo que aún no pueden ver, es más, "es peligroso mostrarles lo que no pueden ver aún",⁹² de tal manera que éstos se deben de ejercitar antes para que ascendiendo por

⁹⁰ *Ibidem.*, 1, 12, 507

⁹¹ *Ibidem.*, 1, 12, 507

⁹² *Ibidem.*, 1, 13, p.511

grados⁹³ pueden llegar a contemplar "la luz", "*pues la sabiduría es como la luz inefable e incomprendible de las inteligencias*".⁹⁴ Pero así como para algunos es más difícil llegar a contemplar dicha luz, para otros les debe bastar "creer, esperar y amar" pues ellos tienen ojos "sanos y vigorosos" que les permiten vislumbra o llegar a la sabiduría.

El tema continúa desarrollándose en el capítulo catorce señalándose que: la sabiduría cura los ojos del alma y los dispone a la visión. La Razón insiste a Agustín que sólo alejándose de los placeres, apegos y deleites de las cosas sensibles y terrenales, pueden las "alas del espíritu" ascender a lo que se desea; la felicidad que da la sabiduría, pero que a la vez, no corresponde al hombre definir en qué momento ha logrado "sanar" y "limpiar" su alma de las cosas corruptibles, sino que la misma sabiduría es la que ayuda al que la busca a esclarecer no el grado de adelanto en el que se encuentra el alma, sino al contrario, ella es la que permite "medir" el grado de "sumersión" en que se encuentra, puesto que; la sabiduría sólo se "muestra" a los ojos "sanos" para mirarla: "aquella divina hermosura sabe cuando se ha de mostrar, porque ejerce profesión de médico y conoce bien quienes son sanos, aún mejor que los mismos que se ponen en sus manos para curarse".⁹⁵

⁹³ Al parecer los grados a los que hace referencia aquí Agustín son los tres niveles del conocimiento que él distingue: el nivel sensitivo, el de la razón y el nivel de la contemplación: pues en el texto habla primero de los "objetos opacos", pero bañados con la luz, después de las cosas brillantes, cuyo reflejo no dañe los ojos y finalmente se capacitará para carearse con el mismo sol.

⁹⁴ Sol., I, 13, p. 511

⁹⁵ *Ibidem.*, I, 14, p. 513

La Razón se ha ido percatando de aquello que aún no ha logrado superar totalmente el alma de Agustín "En la vela de la pasada noche, revolviendo los temas del examen anterior, sentiste contra lo que presumías cómo te cosquilleaban el apetito de las imaginadas caricias femeninas y su amarga suavidad, mucho menos ciertamente de lo acostumbrado, pero también mucho más de lo que había creído".⁹⁶ Así pues, Agustín pide ayuda a la Razón que lo guíe por algún camino, para que lo vaya aproximando a aquella luz y que le impida regresar a la obscuridad, según él, ya abandonada.

En el último capítulo -XV- de éste primer libro, Agustín insta a la Razón a que le descubra algo de la proximidad de la verdad a la que aspira, cuestión a la que asienta la Razón y ella adelanta algo a manera de introducción de lo que será desarrollado de manera amplia en el libro dos de ésta obra, resumamos un poco estas ideas: primero se plantea la idea de que para llegar a conocer a Dios y al alma; se debe de conocer la verdad pues ésta es la que nos guía a ellos; segundo: propone la razón comenzar por admitir que la verdad sólo puede predicarse de las cosas inmortales, ya que, la verdad no está en las cosas que fenecen, pues sigue existiendo aún después de las cosas, además la verdad no se halla en ningún lugar, es decir, en ningún espacio, pues no es ningún cuerpo; luego hay cosas inmortales, pero no hay nada verdadero si no es por la verdad, "*De donde se concluye que solo son verdaderas las cosas inmortales*".⁹⁷ Cuestión que desarrollará Agustín y la Razón en la siguiente parte del texto.

⁹⁶ *Ibidem.*, I, 14, 513.

⁹⁷ *Ibidem.*, I, 15, 517

Libro segundo: Este libro está dedicado a demostrar la inmortalidad del alma, veamos como va desarrollando y descubriendo Agustín dicha cuestión en cada uno de los capítulos que componen esta parte de los *Soliloquios*.

Comienza el capítulo primero -como sucedió también en el primer libro-, solicitando el auxilio divino en la tarea que se va a continuar, nada más que a diferencia de la anterior, la oración que expresa ahora, contrasta con la brevedad de las palabras en que se expresa, no así por el gran contenido que manifiesta,⁹⁸ veamos que petición hace el orante a Dios: "*¡Oh Dios que eres siempre el mismo!, conócgame a mi, conózcate a ti*".⁹⁹ Y con esto señala el camino que se va a seguir, primero el conocimiento del alma, de su inmortalidad, para de aquí ascender al conocimiento de Dios.

Como primer punto de apoyo Agustín parte de la certeza de que piensa y en esto fundamenta su existencia; así sabe al menos que existe, que piensa, y en cuanto que existe, que piensa y que vive, busca la felicidad; y ésta sólo la puede dar la sabiduría, pero para buscar la sabiduría se debe vivir y nadie "vive si no existe", así pues, Agustín "*quiere ser, vivir, entender, y existir para vivir y vivir para entender*".¹⁰⁰ Además sabe que vive, que existe, que entiende, pero quiere saber si la vida, la existencia y el

⁹⁸ Aunque, consideramos que en esta plegaria Agustín está diciendo todo : El fin del hombre en la vida es la búsqueda de la felicidad, y ésta se encuentra primero en el conocimiento de la interioridad del hombre, lo cual nos puede conducir al conocimiento divino.

⁹⁹ Sol., 2, 1, 519

¹⁰⁰ *Ibidem.*, 2, 1, 519

entendimiento han de sobrevivir siempre; su anhelo lo lleva a averiguar sobre la inmortalidad del ser, del hombre, sobre la inmortalidad del alma.

En el capítulo dos la Razón mediante ciertos cuestionamientos va conduciendo a Agustín a concluir que la verdad siempre existirá, que ella es eterna, ya que en el Diálogo se parte de la siguiente idea: -que ya había sido manifestada en el primer libro-, no puede existir algo verdadero si no existe la verdad, pero la verdad sigue existiendo aunque desaparezca el mundo, y si la verdad perece; aún sigue existiendo la verdad que consiste en que la verdad ha perecido, de aquí deduce la Razón que no puede haber cosa verdadera sin verdad y si esto es así; entonces no puede morir la verdad.

Pero de qué verdad está hablando Agustín, ¿Qué es la verdad? ¿En dónde se encuentra? El tema de la inmortalidad del alma, se va a convertir precisamente en esto; en una investigación en torno a la naturaleza de lo verdadero y lo falso. En los siguientes capítulos se va a dar todo un rodeo antes de llegar a la naturaleza de la verdad y su validez objetiva, cuestión a la que llega después de tomar y rechazar diversas definiciones. Por ejemplo: en el capítulo III, la Razón cuestiona a Agustín con el fin de llegar a definir qué es el error, en qué consiste la falsedad y en dónde se halla ésta, si en el objeto de nuestra percepción o en los mismos sentidos.

Así, en este capítulo se alcanza solamente a concluir lo siguiente: primero, que el error no está en la percepción de las apariencias engañosas, sino en el que asiente a ellas;

segundo: de esta idea se deduce lo que es la falsedad, pues ella consistiría -según Agustín- en que una cosa sea diferente de lo que parece; la falsedad no se encontraría en las cosas, sino en los sentidos, y no se engaña el que no asiente a cosas aparentes. En ésta idea encontramos uno de los aspectos fundamentales de la teoría de Agustín en torno al error ya que en ella está manifestando la responsabilidad que tiene el hombre de evitar el error y por lo tanto de no enunciar o llegar a un conocimiento falso, idea que expresa en la siguiente frase *"una cosa, pues, somos nosotros y otra los sentidos pues engañándose ellos, podemos precavernos del error nosotros"*.¹⁰¹

Pero cuando la misma alma se llega a engañar, entonces ella contribuye a la falsedad puesto que según dice la Razón *"...no hay sentidos sin alma, ni falsedad sin sentidos. El alma pues es cómplice de la falsedad"*.¹⁰² Esta idea la va utilizar la Razón para "entrampar" a Agustín en conclusiones equivocadas, como son: las de considerar que si la falsedad siempre existirá, entonces siempre habrá sentidos, puesto que no puede haber falsedad sin sentidos y a la vez éstos no pueden darse sin un alma que sienta, de donde se deduce que el alma es inmortal.

Según la interpretación que podemos hacer de éstas ideas, manifestadas con toda intención, es que Agustín está estableciendo de artemano que la inmortalidad del alma no

¹⁰¹ *Ibidem*, 2, 3, 525

¹⁰² *Ibidem*, 2, 3, 525

puede sustentarse en el nivel sensitivo del conocimiento, sino que se va a fundamentar precisamente en las verdades eternas.

Pero veamos como sigue el hiponense y su Razón haciendo todo un rodeo para llegar a la verdad. En el capítulo IV, se adelanta un poco en dicha búsqueda al llegar tanto la Razón como Agustín a las siguientes conclusiones: primero la Razón define a la verdad de una cosa como aquello que consiste en ser lo que parece, pero que suprimiendo al sujeto que la percibe, entonces no hay verdad ni falsedad. De tal modo que para que exista la verdad, entonces debe de existir siempre el alma sensible, aunque aquí no se habla de la existencia eterna de un alma individual, sino de la sucesión con que unas siguen a otras.

Pero una vez más -como sucedió anteriormente- la Razón lleva a Agustín a pecatarse del error en sus afirmaciones, respecto a lo que es la verdad, puesto que si según se ha afirmado; ésta se define como lo que realmente es como parece,¹⁰³ y esto lo percibe el alma a través de los sentidos, de aquí se deducirá que si algo no es percibido, entonces no sería verdadero y si no es verdadero entonces no tendría ser, pues de acuerdo a lo que habla concedido Agustín "...si existiese, sería verdadero y (se) ha definido lo verdadero, lo que es tal como parece y todo aquello ni se manifiesta ni aparece; luego tampoco es verdadero".¹⁰⁴

¹⁰³ Cuando se habla de lo que aparece, se está refiriendo Agustín a las cosas corpóreas o que pueden percibir los sentidos.

¹⁰⁴ Sol. II, 5, 531

De tal modo hace ver la Razón a Agustín, a donde le han llevado sus afirmaciones, por lo que éste pide que juntos intenten buscar otra definición de la verdad - Cap. V- Agustín expone a la Razón otras dos nociones de lo que considera que es la verdad, las cuales son refutadas y eliminadas por la Razón, quien inpele a Agustín a buscar primero “con más seriedad”, en que consiste y como se origina la falsedad, cuestión que será desarrollada en el capítulo VI. Comienza la razón partiendo del hecho de que aquello que se les presenta a los sentidos como falso, no es considerado como tal si es que no tiene alguna apariencia de verdad; y para reforzar ésta idea proporciona una serie de ejemplos de objetos que son captados por los sentidos; señala la Razón que lo que captan los ojos como falso no es otra cosa más que cosas que se asemejan a las cosas que realmente son; tal es el caso de las cosas iguales “como los gemelos o las impresiones de los anillos; y también las cosas desiguales en cuyo caso se dice que el objeto bueno se dice semejante a lo mejor, por ejemplo una imagen reflejada en el espejo.

A este último género pertenecerían las impresiones que recibe el alma como también las semejanzas que se ven en la naturaleza. Y lo que experimenta el alma, o lo que recibe en los sentidos -como la rotura de un remo en el agua- o lo forja dentro de sí misma con imágenes sensoriales, como ocurre en los que sueñan.

Continúa la Razón haciendo referencia a las semejanzas que se ven en la misma realidad, las cuales unas son formadas de la naturaleza -seres semejantes por generación o por reflexión-, otras son expresión y ficción de seres animados, pinturas por ejemplo;

esto es con lo que respecta a lo que perciben los ojos; pero en los otros sentidos: oído, gusto, olfato, tacto, también se tiene la misma situación, es decir, que éstos pueden capturar en muchas ocasiones, sonidos, olores, etc., que por asemejarse al sonido "real", por ejemplo, el eco, como resultado de la voz "real"; las imágenes que se forman durante los sueños, etc., lo cual conduce a los dialogantes a concluir -de acuerdo con las reflexiones anteriores- que: "En todas las cosas, sean iguales o desiguales, se engañan los sentidos por el atractivo de las semejanzas; y si no nos engañamos por suspender el juicio de nuestro entendimiento o por reconocer las diferencias, con todo, se llaman falsas las cosas por cierta semejanza que tienen con las verdaderas".¹⁰⁵ Nada más equivocado que sostener ésto, pues como se ve en el siguiente capítulo -VII- si esto fuera así entonces qué pasaría con muchas cosas que son semejantes, sin ser falsas y además no se puede deducir que entre más se vaya asemejando un objeto a otro hasta no distinguir su disimilitud por lo tanto pueda ser verdadero, es decir, que la semejanza no engendra verdad, ni la desemejanza es "fuente de ilusiones".

Termina este capítulo reconociendo Agustín que ha dado consentimiento a afirmaciones que no debió de haber hecho, y que por lo tanto se siente apenado por ello; pero la Razón le hace ver que precisamente por el "peligro" que entrañaba lo difícil de la misión y siendo que el método que considera más adecuado para la investigación de la verdad, es el de las preguntas y respuestas, método que en muchas ocasiones, lleva a

¹⁰⁵ *Ibidem.* II, 6, 537

alguno de los dialogantes a ruborizarse al ser vencido en una discusión y también en no menos ocasiones conlleva ya sea por el apasionamiento ya por la terquedad, a conclusiones que "lesionan la fraternidad humana" por lo cual escogió realizar la investigación de la verdad "con la ayuda de Dios, preguntándome y respondiéndome a mí mismo", de aquí el nombre de *Soliloquios* que recibe esta obra.

A diferencia de los capítulos anteriores en el capítulo séptimo es Agustín quien lleva la mayor parte del diálogo, cuyo tema continúa siendo en torno a la naturaleza de lo falso. El interlocutor de la Razón insiste en afirmar que lo falso es lo que tiene alguna verosimilitud y que lo falso tiene algo de semejante y desemejante con lo verdadero.

Independientemente de que el sentido común le haga ver que en la realidad no hay ninguna cosa que no sea distimil con otra, considerada como la verdadera, así como también que todas las cosas se hallan vinculadas entre sí por alguna semejanza, él considera que lo falso tiene su origen en la similitud, pero si esto es así, -el mismo Agustín es consciente de la situación-, entonces, todo sería falso, pues todas las cosas son entre sí semejantes y desemejantes y esto llevaría de nuevo a aquella definición rechazada anteriormente de que la "verdad es lo que parece". De donde resulta que sin un sujeto conocedor nada puede ser verdad. "Y aquí es de temer un naufragio en escollos secretísimos que no son menos verdaderos por estar ocultos".¹⁰⁶

¹⁰⁶ Sol. II, 8, p. 541

Como alcanzamos a vislumbrar en este capítulo, aún no se llega a ninguna conclusión, se siguen dando grandes rodeos retóricos para llegar a la verdad, pero aún no se ha podido esclarecer lo que es la falacidad. Cuestión que comienza aclararse en los dos capítulos siguientes. Así en el capítulo IX la Razón va a definir a lo falso de la siguiente manera: *"lo falso o se finge lo que no es o tiende absolutamente a ser y no es".*¹⁰⁷

Dentro del primer aspecto podría haber más bien lo falaz, cuyo propósito precisamente es engañar, y se distinguen de los mendaces en que estos mienten, pero no siempre quieren engañar, tal es el caso de las farsas, comedias y muchos poemas que están basados en mentiras o ficciones, pero creados expresamente para entretenimiento y deleite. Mientras que los falaces, si lo disponen todo para engañar, podrían haber dentro de la denominación de los mendaces. Aunque tanto unos como otros no dicen la verdad.

Pero lo falaz y lo mordaz, no son lo mismo que lo falso, puesto que éste cabría más en la segunda parte de la definición indicada, es decir, que aquello que tiende a ser algo pero que sin embargo no lo es, sería a lo que se le denominaría falso, así, se señalan varios ejemplos: como la pintura, la escultura y otras artes semejantes, también las imágenes de la fantasía, las sombras de los cuerpos, etc., de tal forma que todas estas cosas que se captan por lo sentidos, son falsas, porque tienden a ser algo y no lo son.

¹⁰⁷ *Ibidem.*, II, 9, 543

En el capítulo diez se plantea la cuestión de que la verdad que investigan la Razón y Agustín a la que aspiran llegar, no es aquella que se presenta como contradictoria, es decir, que por un lado sea verdadera y por otra falsa, como sucede con algunas cosas que en tanto son verdaderas en cuanto son falsas, por ejemplo, tal es el caso de los poemas, las ficciones escritas en los libros, las pinturas; pues así, en el caso de ésta última, ¿Cómo sería un verdadero caballo pintado si no fuera un caballo falso?, y en el caso de la imagen que se refleja en el espejo ¿Cómo podría ser verdadera esta imagen del hombre si no fuera un hombre falso? es decir, que a ciertas artes les favorece la falsedad, dando realce a la verdad de otros. Pero ésto no es lo que busca Agustín, él no busca la verdad basada en la imitación, sino la verdad única y suprema que no tiene que ver con la falsedad, y la única que le dará la felicidad.

Ambos al menos ahora saben, la verdad a la que deben de encaminar sus pasos, cuestión que se empieza a vislumbrar en el capítulo XI, donde se introducen dos de las disciplinas denominadas Liberales: La Gramática y la Dialéctica, a las cuales la Razón les da el rango de verdaderas por el mismo hecho de ser disciplinas, es decir, porque de ellas se aprende y así nadie puede decir que ignora lo que aprendió y conserva en la memoria, ni que sabe cosas falsas, pues toda disciplina es verdadera; pero en el caso de la Gramática ¿En dónde se asentaría su verdad?, ya que es bien sabido -dice la Razón-, que ella se ocupa de las fábulas o ficciones, que son abiertamente falsas, a lo cual responde Agustín que él no ignora esto, pero que la Gramática se limita a enseñarlos como son, ya que su objetivo consiste en el arte de conservar y ordenar las palabras articuladas y que

por lo tanto las fábulas y ficciones no son falsas debido a la Gramática, sino que ésta como ya se dijo, por el hecho de ser disciplina es verdadera. Y por lo tanto al transmitir ésta disciplina las fábulas y ficciones, el que las aprende, aprende algo verdadero, es decir aprende que el contenido de la fábula es falso.

La Gramática no es disciplina por enseñar ésto, sino porque en ella hay definiciones, distinciones y divisiones en géneros y partes y por lo tanto, por eso es verdadera; ya que estos elementos le van a permitir "declarar la naturaleza de las cosas, dando a cada una lo que se debe, sin omitir nada de lo que le pertenece ni añadirle lo que sea extraño".¹⁰⁸ Esto sería precisamente el fundamento de la verdad, pero la Gramática ha recibido su ser de disciplina verdadera de la Dialéctica, ya que a esta le corresponde definir, dividir y distribuir y si ninguna disciplina es dispensada de definir y dividir, entonces todo lo demás recibe su ser de la disciplina por excelencia, es decir, de la Dialéctica, aunque esta misma también es verdadera por ser disciplina, pero ella lo es, por causa de sus definiciones y divisiones, de tal modo que ella es en sí misma disciplina verdadera, y así concluye el capítulo la Razón diciendo que "*¿Quién se admirará, pues, de que sea una Verdad absoluta la que comunica su ser a todas las cosas?*".¹⁰⁹

Esta idea respecto a la Dialéctica servirá posteriormente para intentar fundamentar la inmortalidad del alma en el capítulo XIII, ya que después de haber distinguido en el

¹⁰⁸ *Ibidem.*, II, 11, 549.

¹⁰⁹ *Sol.* II, 11, 531

capítulo anterior a éste, los dos modos en que están unas cosas en otras; por ejemplo los accidentes al cuerpo, pero para la existencia del cual no son necesarios aquellos, y el otro modo sería el de aquellas propiedades sin las cuales al objeto no sería lo que es. Así de la distinción de estos modos se servirá la Razón para decir que si las disciplinas -verdades- están en el alma -como en el segundo modo de estar las cosas en otras-, es decir, si las verdades pertenecen al alma, si están en ella, como el calor al fuego, entonces es necesario que subsista siempre el alma, si debe subsistir la disciplina y si ésta es la verdad y la verdad es inmortal -cuestión que fue demostrada al principio del libro-, luego, siempre ha de permanecer el alma. Pues si todo lo que pertenece a un sujeto, permanece siempre (no como los accidentes), necesariamente ha de permanecer el sujeto donde se halla. De tal modo que las disciplinas están en el alma como un sujeto. Tal conclusión manifestada por la Razón, hace cuestionarse a su interlocutor respecto a la situación de las almas que no conocen la Dialéctica, o aún en aquellos que no siempre la han conocido; pues no se les podrá negar que son almas las de los ignorantes o que en ellas reside una disciplina desconocida. De lo cual resultará que: o no está siempre la verdad en el alma o que la Dialéctica no es la verdad. Por toda respuesta, dice la Razón a su interlocutor que no en balde se han dado tantos rodeos en su discurso, ya que ni aún habiendo hecho esto han logrado indagar la verdad. Y la esperanza que les queda es de que pueden recurrir a los libros de hombres doctos en los cuales tal vez puedan hallar lo que buscan, pero se desecha esta opción ya que Agustín le recuerda a la Razón que ellos han invocado a Dios pidiéndole no riquezas, ni honores ni deleites carnales sino el conocimiento de Dios y el

alma, a lo cual la Razón complementa diciendo que Dios no abandona a los que indagan la verdad y que por lo tanto, también ellos están lejos de abandonar a tan seguro guía.

Así, con nuevos ímpetus se reanuda la búsqueda de la verdad, en el capítulo XVI que lleva como título precisamente Naturaleza de lo Verdadero y de lo falso; y por lo que se ve, aquí se hacen adelantos en cuanto a dejar claro en qué consiste realmente lo falso o a que cosas se le adjudica. Se comienza partiendo de la argumentación establecida anteriormente "La verdad siempre permanece o es inmortal y la dialéctica es la verdad".¹¹⁰ Respecto a la primera aseveración la Razón retoma las conclusiones a las que se habían llegado anteriormente; es decir, que la verdad no puede morir, aún pereciendo el mundo o la misma verdad,¹¹¹ pues sería verdadera la proposición: el mundo y la verdad han perecido. Pero nada hay verdadero sin la verdad, por lo tanto la verdad no puede perecer. Y continúa la Razón reforzando esta idea, diciendo que si se niega el enunciado; la verdad no ha perecido, entonces esto significará que la verdad subsiste, mientras que si se afirma que la verdad ha perecido, ¿Cómo es que desaparecida la verdad puede haber algo verdadero, no existiendo ella?

Ya que ella precisamente es verdad porque por ella es verdadero todo lo verdadero y no lo falso ya que este "remeda a otro, sin ser aquello a que se asemeja,¹¹² es decir, que lo falso alguna semejanza tiene con la verdad, pero a lo que se está refiriendo la Razón no

¹¹⁰ Sol. II, 15, 559

¹¹¹ Capítulo II, del segundo libro, 523

¹¹² Sol. II, 15, 561

es a la falsedad de las cosas, sino a la falsedad en los enunciados, son estos lo que "imitan" a la verdad como lo expresa en los siguientes términos: "Una falsa proposición remeda en su forma a una proposición verdadera. Si no se le da crédito, sólo imita en su expresión lo verdadero, y es falsa, pero sin producir engaño. Si se da crédito, entonces imita también a las sentencias verdaderas".¹¹³

Ante dicha aclaración por parte de la Razón, su interlocutor manifiesta entender que el error en que él se encontraba de creer que todo lo falso presenta cierta imitación de lo verdadero, se encontraba en no haber establecido la diferencia entre los atributos y los sujetos a quienes se les aplica. Esto da lugar a la vez a establecer la distinción de cuándo es falsa una proposición o cuando es falso el objeto.

La idea que es rescatada -por la Razón- en el capítulo XVI, es que independientemente de las cosas o de cómo se presente es "ineludible y evidente" que lo falso se dice por imitación de lo verdadero.

En el capítulo XVII los dialogantes se dan a la tarea de buscar si existe alguna cosa fuera de las ciencias o disciplinas, que sea de tal naturaleza que no pueda ser en parte falsa y en parte verdadera, es decir, que no imite a ninguna otra cosa con respecto a lo cual sea falsa, mencionando Agustín el ejemplo de una piedra, y muchas cosas más dentro de las cuales incluye las "cosas" que no son corpóreas como el vacío, el alma y

¹¹³ *Ibidem.*, II, 15, 561

Dios, pues dice que éstas, no son falsas o verdaderas por ningún tipo de imitación; pero, la Razón refuta el ejemplo del vacío, ya que según ella, el vacío recibe su nombre precisamente por su privación de ser, de ahí se plantea la cuestión de "como puede ser verdadero algo que no es, o cómo puede serlo lo que no es nada", así que no se puede predicar la verdad de algo que no puede ser verdadero, pues no tiene ser. Y con respecto a las cosas corpóreas tampoco en ellas estaría la verdad, sino una imagen de la misma, esto se "justificaría" por la naturaleza de ellos, ya que según esto, -continúa la Razón todo cuerpo es limitado y contenido en una forma y especie, sin la cual no sería cuerpo, pero éstas formas no son verdaderas, puesto que aspiran o imitan a aquellas formas y figuras verdaderas que son las figuras concebidas por las ciencias matemáticas, dichas figuras "estarían en la misma verdad y la verdad en ellas",¹¹⁴ mientras aquellas formas y figuras de los cuerpos que se manifiestan de manera "material" y "grosera" no distan de la verdad pura. Restaría por definir si Dios y el alma son verdaderos, porque en ellos está la verdad, si es que esto es verdadero, entonces no se puede dudar de la inmortalidad de Dios, mientras que en el caso del alma, si se prueba que en ella existe una verdad que no muere, también sería inmortal.

Pero, esto sólo se plantea en el capítulo, sin concluirlo, pues ésta será motivo del próximo capítulo, donde de las verdades eternas se arguye la inmortalidad del alma, dichas verdades no son otras -siguiendo a la Razón-, mas que las verdades de las

¹¹⁴ Sol. II, 18, 567

disciplinas”,¹¹⁵ y dichas verdades no se duda que están en el alma o en la inteligencia, de tal modo, -concluye la Razón- necesariamente en ella está la verdad.

Y si toda disciplina está adherida inseparablemente al ánimo y además la verdad no puede morir, entonces el alma es inmortal, la verdad habita en el alma y es inmortal, “y no puede derrocarse de su trono con la muerte del cuerpo. *Aleja-te ya de tu propia sombra, entra dentro de ti misma; no debes de tomar ninguna muerte en ti, sino el olvido de que eres inmortal*”.¹¹⁶ En esta cita la Razón no se dirige al parecer ya a su dialogante, sino al alma misma; es decir a el mismo. Casi a punto de terminar el Diálogo, Agustín le pide a la Razón que traten a aquel asunto que había quedado pendiente respecto a lo que sucedía con las almas que siendo indoctas, está la verdad de las disciplinas en ellas -llámense artes liberales- puesto que también deben de gozar del mismo privilegio de la inmortalidad.

Le responde la Razón, que aclarar esto es motivo de la redacción de otro volumen y que por lo pronto, atienda a las conclusiones a las que han llegado hasta el momento y que les permite vislumbrar los logros alcanzados. De tal modo que el segundo libro de los *Soliloquios*, termina en el capítulo XX, haciendo una distinción entre el conocimiento adquirido a través de la percepción y aquel que es producto de la actividad inteligible del alma, cabría recordar que uno de los aspectos más fundamentales de la filosofía de

¹¹⁵ Aquí se hace referencia a las verdades de la Geometría, pues éstas son de tal naturaleza -las figuras geométricas que no imitan algo extraño para ser verdaderas.

¹¹⁶ Sol. II, 19, 569

Agustín en la época en que escribe los Diálogos de Casisiaco es el de concebir la existencia del mundo inteligible, objeto de la percepción intelectual y opuesto al de los sentidos,¹¹⁷ idea que precisamente le va a servir como arma para refutar la postura de Carneades y de Arcesilao, como ya se vió en *Contra Académicos*.

Esta idea del mundo inteligible “es como puerta de acceso a una realidad superior incorpórea e inmutable. De tal manera que Agustín le da prioridad a éste mundo inteligible, al fundamentar la verdad en las representaciones intelectuales, sobre las representaciones sensibles, así en éste último capítulo; al parecer Agustín hace referencia a los tres tipos de intuición: sensible, intelectual y de las verdades eternas, que son como resultado de los 3 tipos de “realidades” que concibe Agustín: el mundo externo, el mundo interno y el mundo inteligible, de las verdades del orden ideal.

En el caso del primer mundo, el que captamos por lo sentidos vendría a ser como aquello que no nos proporciona realmente el conocimiento de la Verdad, pero al cual de algún modo debemos de creer. Así como manifiesta Agustín en *Contra Académicos*, en relación a la cuestión del mundo externo y de los sentidos “Yo, pues, llamo mundo a todo esto, sea lo que fuere que nos contiene y sustenta; a todo eso, digo, que aparece a mis ojos y es advertido por mí con su tierra y su cielo o lo que parece tierra y cielo. Si tú dices que nada se nos aparece, entonces nunca podré errar, pues yerra el que a la ligera aprueba lo

¹¹⁷ Idea claramente de origen platónico.

aparente".¹¹⁸ En otros términos lo manifiesta aquí en los *Soliloquios*, pero haciendo énfasis en que los sentidos nos alejan de la verdad; así se refiere la Razón en ésta obra a lo que se podría denominar el "primer nivel del conocimiento: "...si alguien te dice que a los pocos días de nacer te reías, no rechazarás conio falso lo que te dicen y si el testigo merece fe, no lo recordarás pero lo creerás, pues el tiempo de tu infancia está sepultado bajo una losa pesada de olvido, ¿No es así?".¹¹⁹

En cuanto al "término medio" del conocimiento por el que puede pasar el alma, es el de la memoria, la cual busca la verdad, pero no atina a recordarla, puesto que la ha olvidado, y aunque no la recuerda, sin embargo no da su asentimiento a "cosas" que le presentan como posibles verdades, lo cual la aleja de caer en el error. Tal es la situación del alma cuando aún no ve la verdad, pero sabe lo que busca.

Hay otro estado del alma que le acerca más al recuerdo y reconocimiento de la verdad y es aquel en el que las almas están instruidas en las artes liberales, las cuales "al aprenderlas las extriñen y desentrañan, de donde estaban soterradas por el olvido, y no se contentan ni descansan hasta contemplar en toda su extensión y plenitud la hermosa faz de la verdad que en ella resplandece".¹²⁰

¹¹⁸ *Contra Académicos*, 3, 20, 96

¹¹⁹ *Sol. II*, 20, 571

¹²⁰ *Sol. II*, 20, 571

Pero aún en este estado, el alma no está libre de peligras, ya que el pensamiento puede “empañarse” por ciertos “falsos colores y formas”¹²¹ que lo conducirían a la ilusión, producto de la imaginación y que la alejarían de aquella verdad única e invariable, por lo cual se requiere que la mente interior, “amiga de la verdad”, vuelva los ojos hacia la razón que capta el mundo inteligible y la alejen de las imágenes de la fantasía objeto de la visión sensible. No obstante que el alma puede llegar al conocimiento de la verdad -de la felicidad,- el ocaso de ella no se daría, aún muriendo el espíritu individual o el de todos los hombres, ya que las verdades eternas suponen una conciencia absoluta y eterna -sentido último de la teoría de la iluminación- pero no es la humana la que les sirve de soporte puesto que: “Dios nos asistirá, como ya nos enseña la experiencia a los que investigamos la verdad y promete después de la muerte un reposo beatísimo y la posesión completa de la verdad sin engaño”.¹²²

Tales son las palabras finales, muy elocuentes de esta obra.

¹²¹ Aquí se refiere la razón a la captación sensible de las figuras geométricas que dan lugar a la diversidad de imágenes que se alejan, del objeto verdadero.

¹²² Sol. II, 20, 373

CAPITULO V

Verdad y Felicidad

5.1 El hombre: un alma que desea la felicidad

5.2 La filosofía como camino a la felicidad

5.3 Verdad y felicidad

5.4 Análisis del Diálogo *De la vida feliz*

CAPITULO V

Verdad y felicidad

Hombre, sabiduría, verdad y felicidad, son categorías que van de la mano en el pensamiento de nuestro filósofo de Casisiaco. Tal vez no sería correcto hablar solamente de categorías, esto sería como reducir su ámbito de riqueza que reflejan. En Agustín más que ideas o conceptos, tales son anhelos y vivencias.

Es muy común teorizar la realidad bajo infinidad de conceptos que nos dan razón y explicación de ella, de qué otra manera podríamos manifestar la unidad de lo diverso, sino es a través de las ideas, éstas nos muestran la capacidad de comprensión y de racionalización del hombre de todo aquello que le rodea. De tal modo que entre más desarrolla el hombre su capacidad de abstracción, así como también su acumulación de conocimientos más orgulloso se siente; puesto que está alcanzando los niveles a los que quiere ascender, a los de la sabiduría.

Pero, ¿A qué sabiduría tienden la mayor parte de los seres humanos?, a la que proporciona el conocimiento de las cosas humanas y terrenas, a aquella que permite entender el mundo, ese mundo que gracias al conocimiento que tiene el hombre de él, puede adecuarlo y transformarlo a como mejor le convenga; y gracias a ello tiene el

mundo que desea y merece, pues no es otro más que aquél que hemos querido construir y tener. Un mundo de “la razón” que ha conducido al hombre a enseñorearse sobre lo existente, a considerarse el dueño del universo; a creer que en su razón y en su voluntad está el hacer y deshacer lo existente.

De tal modo que en el hombre se manifiesta un sentimiento de autosuficiencia, y de poder que le inhiere a buscar más allá de lo que el es y puede hacer. Este sentimiento se ve rebasado por otro que es el de “insuficiencia”, le llamaríamos mejor en términos del mismo Agustín: carencia, el hombre se siente vacío, finito, mutable, e incompleto y ante esta situación la mayoría de los hombres buscan subsanar ese vacío, finitud y carencia, llenando su existencia con aquello que se considera puede sustituir su finitud: el ansia o anhelo de poder, la acumulación y perpetuación a través del conocimiento; la carencia por medio del dinero, propiedades materiales, etc., el vacío por medio de los honores, vanidades, placeres corporales y otros elementos que sustituyen de manera temporal ese sentimiento de insuficiencia.

No obstante encontrar el hombre sustitutos a sus carencias, sigue experimentando el vacío de su ser; sigue viviendo su finitud y mutabilidad, aquello no satisface su anhelo de felicidad; no es la felicidad de lo mundano lo que da plenitud al ser del hombre, aquella no está en lo perecedero, cambiante y finito; ya que si esto fuera así, el hombre no manifestaría esa falta de sentido en su vida, ese como “andar perdidos en el mundo”.

En lo íntimo del ser del hombre está el anhelo de lo trascendente, del bien, de la verdad, en pocas palabras: de la felicidad, tal felicidad para Agustín se encuentra en Dios, el único que calma la inquietud del corazón.

Todo el pensamiento y la vida de Agustín -como ya hemos mencionado-, están enfocados o dirigidos a la búsqueda y posesión de la felicidad, para lo cual ha recorrido los caminos que ha considerado le pueden llevar a ella; pero sólo uno pudo satisfacer su anhelo y esperanza de hallar la felicidad, tal es el Cristianismo, el cual a partir de su conversión se convierte en el camino de la felicidad. Así con la convicción de hallar la verdad en dicha doctrina el hiponense desarrolla su teoría en torno a la felicidad, teoría que si bien tal vez no sea bien aceptada por algunos filósofos y no filósofos; sin embargo se convierte en una teoría alternativa para todos aquellos que como el mismo Agustín, han sentido el anhelo por la felicidad y no la han hallado sino conociéndose y trascendiéndose a sí mismos.

De lo primero que parte Agustín, es de la idea de que el hombre está llamado a la felicidad y a la sabiduría como un modo de ser; es decir, que la búsqueda de ellas forma parte esencial de su naturaleza y por lo tanto se convierte en un fin del ser del hombre. De tal manera que todos los hombres -según Agustín- desean la felicidad, pero no todos la consiguen, pues se requiere de toda una propedéutica para vivir una vida dichosa y para poseer la verdad que hace al hombre feliz.

Para Agustín la filosofía debe de ser cultivada por el hombre como un medio para ascender a la verdad y por lo tanto a la felicidad, pero esta filosofía "a secas" se convierte en la "verdadera filosofía" o "*sapientia*", en los Diálogos de Casiciaco ésta va a ser definida como la ciencia que se ocupa de las cosas divinas y humanas. Pero dedicarse al cultivo de la sabiduría no es suficiente ya que el hombre sabio que se dedica a ella debe de vivir una vida dedicada también al cultivo de las virtudes. Así en Agustín no va a ser solamente el entendimiento el que busca la verdad, sino que es todo el hombre, ya que la integridad de su ser está comprometida en la indagación de este bien que es la verdad.

Para el filósofo de Casiciaco la sabiduría a la que se dedica el hombre sabio y virtuoso consiste: "*en conocer lo que soy y en conocer mi destino, que no puede ser otro que Dios*".¹ Así para él, la manera en que el hombre debe de buscar la felicidad consiste primero: en conocerse a sí mismo, reconocer que lo que le acerca a Dios es aquello que hay de mejor en el hombre, es decir, el alma, y reconocerse además como creación de Dios y por lo tanto saber que su ser, su alma dependen del Ser Supremo. Por eso Agustín en su obra *Soliloquios*, afirma que dos cosas son las que le interesan conocer: a Dios y al Hombre, puesto que la felicidad en el hombre la deposita precisamente en el conocimiento de la verdad, y para él, esta se encuentra en Dios.

¹ *SoL*, II, 1, 1.

Este capítulo está dedicado precisamente a exponer los tres aspectos sin los cuales no puede ser entendida la teoría de la felicidad de Agustín: uno es la cuestión en torno al *hombre*, ¿Cómo concibe y define Agustín al ser humano?, otro, es el camino que conduce a la verdad, es decir, *la sapientia* agustiniana y finalmente el tercero es el que corresponde a la *verdad*, definida como *la felicidad*. Cabe hacer la aclaración que el análisis de la felicidad, está fundamentado sobre- todo en el Diálogo *De la vida feliz*, -aunque se retoman ideas de los otros tres Diálogos-, por lo cual considerando la importancia del Diálogo mencionado, al final del capítulo realizamos el análisis de él como un elemento que permite visualizar de mejor manera, la forma en que “construye” el filósofo de Casisiaco su teoría en torno a la felicidad. cuestión que exponemos en el parágrafo 5.3, pero conjuntándolo con las ideas de *Soliloquios*, *Del orden* y *Contra Académicos*.

5.1 El hombre: un alma que desea la felicidad

“Todos queremos ser felices” expresa Agustín, y en ésta frase va implícito su deseo individual y existencial de alcanzar la felicidad; pero también va implícito el deseo de explicar la razón por la cual no sólo él sino todos los seres humanos tienden a buscarla.

Según el filósofo de Casisiaco, el hombre busca la felicidad porque tiene la “necesidad” de buscarla, pues forma parte de lo íntimo de su ser. Pero la mayor parte de los hombres la buscan en aquello que está fuera de sí mismos, como son las cosas del

mundo externo, hombres que vuelcan su ser en las riquezas, vanidades, falsos honores, placeres de los sentidos; es decir, en cuestiones temporales y superfluas. De tal modo que al salir de sí mismos y “perdersen” en el mundo corporal o material, el hombre también se pierde a sí mismo, lo que ocasiona que en él se produzca un gran vacío de ser, vacío que se perpetúa si es que el hombre “ignorante” de sí mismo y de “*la verdadera felicidad*”, sigue considerando que el mundo externo es la fuente de la vida feliz. Así al pensar de esta manera y al permanecer en ese estado, el hombre estaría negando su propio ser; puesto que él no sólo es un cuerpo, sino esencialmente es un alma, idea que Agustín expresa claramente en los Diálogos de Casiciaco.

Así por ejemplo, en *De la vida feliz*, va a definir al hombre como “*aquel que consta de cuerpo y alma*”,² pero más adelante en este mismo discurso hace énfasis en ponderar la supremacía de la segunda al interrogar a Navigio en los siguientes términos: “*¿Sabes que tienes cuerpo? (...) ¿Luego, ya sabes que constas de cuerpo y vida?*.”³ Esta manera de concebir al alma como parte esencial del hombre, es definida en *Contra Académicos* como “*lo más noble que hay en el hombre a cuyo dominio conviene que se someta todo lo demás (...) y esa porción (...) puede llamarse mente o razón*”,⁴ idea que es manifestada en términos semejantes en los *Soliloquios*, cuando Agustín en diálogo con

² *De la vida feliz*, II, 7.

³ *Ibidem*, II, 7.

⁴ *Contr. Acad.*, I, 2, 5.

la Razón afirma que de lo único que tiene certeza es de que piensa,⁵ es decir, que en el pensamiento esta fundamentando su ser.

Mientras que en el Diálogo *Del Orden*, retomando Agustín el concepto de los "antiguos sabios" quienes definieron al hombre como un animal racional -mortal-, él retoma esta idea y la interpreta para explicar la inmortalidad del alma, diciendo que la parte del hombre donde debe refugiarse es precisamente la parte racional,⁶ pues ésta establece la ventaja que tiene en relación a las bestias.

Así pues, si para Agustín la parte esencial del hombre es el alma -aunque no niega la existencia del cuerpo como parte constitutiva de él-, precisamente de ahí se desprendería la idea de que el hombre que fundamenta su existencia y su felicidad en el mundo externo, estaría negando su propia naturaleza, que es el alma, lo más excelso en él; mientras que el cuerpo es concebido por Agustín en este momento como lo había concebido Platón, es decir como cuerpo-prisión, pues en *Contra Académicos* en boca de Licencio se concibe al cuerpo como "la tenebrosa cárcel del alma",⁷ cuestión que ha suscitado polémicas, sobre todo por aquellos que insisten en que Agustín en el momento de su conversión es cristiano y no filósofo, -nosotros estaríamos más bien con al idea de que es un filósofo cristiano-.

⁵ *Sol.*, II, 1, 1.

⁶ La razón para Agustín es definida como el movimiento de la mente capaz de discernir y de enlazar lo que conoce, e incluye tanto el intelecto -instiución intelectual de lo inteligible-, como también la voluntad.

⁷ *Contr. Acad.*, I, 3, 9.

Victorino Capánaga no niega que el hipouense haya llamado cárcel a la situación del hombre, pero considera que Agustín hace referencia a ésta sólo desde el punto de vista moral, no ontológico; y para fundamentar esto, cita textualmente al obispo de Hipona en uno de sus sermones, en donde manifiesta que el hombre es tanto cuerpo como alma: “donde está el hombre integro, allí están el cuerpo y alma. Por eso los antiguos definieron al hombre diciendo: El hombre es un animal racional-mortal (Serm. 277, 3)”⁸ Precisamente a quien cita Capánaga, como ya mencionamos es al obispo de Hipona,⁹ y no al Agustín de los Diálogos de Casiciaco, donde es claro ver, independientemente de que exprese o no que el cuerpo es “la cárcel del alma” o la “carga” del hombre, que él manifiesta la primacía del alma en relación al cuerpo, no sólo desde el punto de vista epistemológico, sino también desde la perspectiva moral y ontológica, lo cual lleva a Agustín a identificar al hombre con el alma.

Por ejemplo, en los *Soliloquios* para referirse a sus amigos, se expresa de ellos diciendo que “*Hombres son .. porque tienen almas racionales*”.¹⁰ De tal modo, si el hombre es su alma esto nos regresa a la idea inicial, si el hombre busca la felicidad en lo externo, se aleja de sí mismo, pues abandona lo esencial; y por eso llega a suceder que tenga una sensación de vacío en su ser, pues no obstante que posea todo lo que desea, no

⁸ Capánaga, V. *Agustín de Hipona. Maestro de la Conversión cristiana*. La Editorial Católica, Madrid, 1974, p.228.

⁹ Efectivamente, cuando Agustín ya es obispo habla del cuerpo como obra de Dios y por lo tanto, como algo bueno y señala que lo negativo del cuerpo se halla en “lo corruptible de la carne frágil, mortal y misera”, de tal modo que la cárcel de la que habla entonces para referirse al cuerpo es lo corruptible y no el cuerpo mismo. Cita tomada de: Przywara, Erich. *San Agustín. Perfil humano y religioso*. Cristiandad, Madrid, 1, 1, 3, p. 108

¹⁰ *Sol.* 1, 2, 7.

puede ser feliz, pues el hombre desea no lo que desaparece o perece, sino lo permanente, ya que *"Lo pasajero y mortal no podemos poseerlo, a nuestro talento, ni al tiempo que nos plazca."*¹¹

El hombre quiere lo eterno y lo bueno; pues si el hombre desea males, aunque los alcance es un desgraciado,¹² porque todavía necesitaría lo que radicalmente quiere: la verdadera felicidad y esta no se encuentra fuera del hombre sino que pertenece al mundo espiritual, pues el hombre anhela el bien del alma y este se encuentra en el conocimiento y ciencia de las cosas.

De tal modo que, según Agustín la fuente de la felicidad se encuentra en la sabiduría; pues ésta conduce al hombre a la verdad y la verdad es la que le da ser al alma. Pero la verdad a la que hace referencin el filósofo de Casisiaco en los Diálogos, es Dios. Dios es la verdad a la que el hombre debe de buscar para alcanzar la vida dichosa, pero *¿Qué es lo que nos mueve a buscar a Dios?* Agustín reconoce en el hombre *"Un cierto recuerdo, que nos invita a pensar en Dios, a buscarlo, a desearlo sin tibieza, nos viene de la fuente misma de la Verdad."*¹³

¹¹ *De la vida feliz*, 1, 2, 11.

¹² *Ibidem.*, 1, 2, 8.

¹³ *Ibidem.*, 1, 4, 35.

Así pues, el hombre busca a Dios porque quiere regresar a El, a su Creador, es el anhelo por retornar a la “patria perdida”, es la búsqueda de nuestro origen, de aquello que fundamenta nuestro existir.

Así lo invoca Agustín en los *Soliloquios*: “Dios creador de todas las cosas ... Dios por quien todas las cosas que de su cosecha nada serían, tienden al ser ... A Ti invoco, Dios Verdad, principio origen y fuente de la verdad de todas las cosas verdaderas. Dios, Sabiduría, autor y fuente de la sabiduría de todos los que saben”¹⁴. Así pues, la dependencia del hombre en Dios no está limitada a su ser, sino que se va a extender también a su existencia como persona feliz, ya que el que conozca la verdad es el hombre dichoso.

No obstante que el hombre es creatura divina, el alma se descubre separada de Dios, ya que el hombre se peca de su mutabilidad y finitud, de su inconsistencia, se reconoce como naturaleza creada y por eso busca lo trascendente y aspira a conocerle: “Porque Tú sólo justamente señoreas, quiero pertenecer a tu jurisdicción. Manda lo que quieras, pero sana mis oídos para oír tu voz; sana y abre mis ojos para que vea tus signos; destierra de mí toda ignorancia para que te conozca a ti,”¹⁵ y también pide al alma que le indique el camino para conocerle: “Dime dónde debo mirar para verte a Ti, y espero hacer todo lo que me mandares.”¹⁶

¹⁴ *Sol.*, I, 1, 3.

¹⁵ *Ibidem.*, I, 1, 5.

¹⁶ *Ibidem.*, I, 1, 5.

Para regresar a Dios, el hombre debe primero conocerse, percatarse de su situación y una vez que se ha realizado todo esto, una vez que el alma se conoce y se purifica, entonces puede dedicarse a la búsqueda del conocimiento de Dios.

En el Diálogo *De la vida feliz*, -en la parte donde Agustín dedica su obra a Teodoro- distingue el filósofo tres tipos de hombres que de diferente manera, de acuerdo a su voluntad, emprenden el camino de la sabiduría, de la filosofía cristiana para dedicarse a la búsqueda de la felicidad. Así, los compara a hombres que se hacen a la mar tormentosa y luchan con los obstáculos que les presenta el navegar con el fin de llegar al puerto seguro de la filosofía; desde donde se vislumbra “la región de la vida dichosa.”¹⁷

Del primer tipo son aquellos que vienen al puerto de la sabiduría tan pronto como tienen uso de razón y conciencia de sí -hombre virtuoso-; hay otro tipo de hombres que piensan que la felicidad se encuentra en las riquezas, en la alabanza y en la presunción, y a los cuales sólo la mala fortuna en sus empresas les puede hacer ver la vacuidad de sus vidas.

Entre los dos primeros tipos de hombres, Agustín señala uno intermedio -en el cual se encontraría él mismo-, tales son los que “En el umbral de la adolescencia, o después de haber rodado mucho por la mar (aquí hace referencia a su búsqueda de la

¹⁷ *De la vida feliz*. I, 1.

felicidad con los maniqueos, escépticos y neoplatónicos) pero aún entre las olas, recuerdan su “dulcísima patria”, a partir de lo cual puede suceder que sin perderse, ni desviarse emprenden el retorno o como también suele ocurrir, que envanecidos por los halagos dejan pasar la oportunidad pues piensan que se puede vivir lejos del puerto de la sabiduría.”¹⁸

De tal modo que pocos son los hombres que arriban al puerto seguro de la sabiduría, ya que ésta requiere la entrega total del hombre para poder llegar a conocer la verdad. Pues el hombre que busca la sabiduría debe integrar todos los aspectos de su vida en la intención y propósito de lograr este fin único; como bien lo expresa el filósofo de Casisiaco en los *Soliloquios*: el hombre debe de amar y entregarse totalmente al objeto de su amor “¿Y piensas que la castísima hermosura de la sabiduría se te mostrará si no es objeto unico de tu afición?”.¹⁹ Y a partir de la entrega a la sabiduría, aferrarse a ella con la convicción de que puede ser alcanzada la verdad.²⁰

Pero para emprender el camino de tan ardua tarea, el hombre dice Agustín; debe de comenzar a conocerse a si mismo “*separarse de la vida de los sentidos y replegarse en si y vivir en contacto con la voz de la razón.*”²¹, Puesto que, aunque el hombre tiene en su alma esa predisposición a la sabiduría, sus sentidos corporales lo alejan de si

¹⁸ *De la vida feliz.* 1, 2.

¹⁹ *Sol.*, 1, 13, 22.

²⁰ Tal es el fin de toda la argumentación de Agustín en contra de los Académicos.

²¹ *Del Ord.* . 1, 1, 3.

mismo y tiene que realizar el retorno a sí mismo. Esta interioridad espiritual le permite al alma conocer sus propias virtualidades y le hace capaz de acercarse a Dios, al cual vuelve a encontrar al volver y entrarse en sí misma.

Pero la interioridad no es el único esfuerzo necesario; puesto que el que comienza a conocerse a sí mismo, se perca de sus vicios, y de esa manera pueden ser superados, para poder acercarse a la sabiduría que lo conduzca al conocimiento de la verdad.

De tal modo que el proceso que plantea Agustín para que el hombre tenga acceso a la sabiduría, implicaría el vivir de acuerdo a la virtud, pero no se puede vivir de acuerdo a ella si el hombre no tiene conocimiento de los vicios que tiene que erradicar.

En *De la vida feliz*, Agustín manifiesta que los hombres que se ven atraídos por los diversos modos a la tierra firme de la vida feliz deben temer y evitar “un elevadísimo monte o escollo que se yergue en al misma boca del puerto y causa grandes inquietudes a los navegantes”,²² haciendo referencia a la vanagloria como aquella que puede hacer que aún estando en las puertas mismas de la sabiduría, no la puedan alcanzar. El mismo Agustín se pone de ejemplo en este sentido al señalar que en su búsqueda de la verdad, no han sido otra cosa más que la servidumbre de la carne y la

²² *De la vida feliz*. I, 1, 3.

ambición de los honores los que le han impedido que se diera inmediatamente al estudio de la filosofía verdadera.

De tal modo que el reconocimiento de los vicios, sería el primer paso para poder superarlos, sin lo cual el hombre no puede pretender alcanzar la vida dichosa; "puesto que si el hombre desea males es un desgraciado".²³

Así, el filósofo que quiere encaminarse en la ruta de la sabiduría, deberá superar toda clase de vicios y dirigir su vida de acuerdo a la virtud, puesto que no es suficiente evitar los vicios o errores, sino practicar la virtud que acerca al hombre a Dios, ya que "el espíritu inmundo (no) puede buscar a Dios".²⁴

En el Diálogo *Del Orden*, Agustín expone toda una serie de preceptos o reglas a las que se deben de someter los que pretenden seguir el camino de la sabiduría; entre estas normas que el convertido de Casisiaco denomina "la misma ley de Dios",²⁵ destacan los vicios que hay que evitar como la lascivia, vanidad en el vestido, pereza, celos, envidia, ambición de honores y poder, deseo de ser alabado, amor al dinero, murmuración, afición a los espectáculos, etc. Y también señala dentro de esta ley, las cuestiones a las que el filósofo debe preferir: amar a todos los que viven bajo su potestad, estar alerta a las malas inclinaciones, terminar la enemistades si es que se tienen, sólo

²³ *Ibidem.*, I, 2, 10.

²⁴ *Ibidem.*, I, 3, 18.

²⁵ *Sol.*, II, 7, 25

buscar los cargos de administración del estado si son perfectos, perfeccionarse, etc.,²⁶ estos preceptos son válidos no sólo para los jóvenes sino también a quienes hayan emprendido el estudio de la filosofía en edad avanzada.

Todo este programa de vida virtuosa para poder dedicarse a la búsqueda del conocimiento, implica una concepción de la virtud en los Diálogos de Casisiaco, como una virtud que se encuentra situada bajo los signos de la razón, ya que en la búsqueda de la verdad, el hombre debe de vivir conforme a lo mejor que hay en él, y "*Lo más noble del hombre es aquella porción del ánimo a cuyo dominio conviene que se sometan todas las demás que hay en él. Y esa porción ... puede llamarse mente o razón.*"²⁷

Mientras que en los *Soliloquios* se refiere a la virtud como "la recta y perfecta razón".²⁸ Mientras que en *De la vida feliz*, encontramos la esencia de la virtud al distinguir Agustín entre ésta y el vicio. El vicio es caracterizado como hijo de la *negutia* o *maldad*, porque nada es, ya que *negutia* proviene de esterilidad, de la nada "*Porque la nada es aquello que fluye, que se disuelve, que se licua, y siempre perece y pierde. Mientras que se le llama frugalidad a la virtud contraria a tal vicio, pues aquella palabra se deriva de fruge; fruto, para significar cierta fecundidad de las almas.*"²⁹

²⁶ *Ibidem.*, II, 7, 25.

²⁷ *Contr. Acad.*, I, 2, 5.

²⁸ *Sol.*, I, 2, 12.

²⁹ *De la vida feliz.*, 2, 8.

Así la virtud es frugalidad y fecundidad, pero también es algo que permanece, que siempre es lo que es, que se mantiene firme por la reunión de ciertos elementos constitutivos como es la voluntad, la intervención de la razón ayudada por la gracia. Si el vicio es nada y la virtud es fruto, entonces la que ayuda a enriquecer el ser del hombre es la virtud, mientras que el vicio negaría su ser o lo anularía; de tal modo que sólo el que se desarrolla o “es” a través de la virtud, es el que puede ascender a grados más altos del ser, es decir, a Dios.

Así pues, esta virtud a la cual el hombre debe de enfocar su voluntad, es una condición de acceso a la felicidad, a la verdad, que sería la verdad Suprema: Dios. Pero más que eso la virtud es una relación de subordinación hacia Dios, puesto que la empresa filosófica involucra dos ámbitos de actividad: uno es el esfuerzo humano, empeñado en la búsqueda y otro sería Dios; quien es el que guía la indagación, es decir, que no es la razón ni la sola voluntad del hombre suficientes para llegar al conocimiento, Dios es el que va a proporcionar los medios al filósofo para alcanzar la felicidad, aunque no sea sino por medio de esta voz interior que nos invita a pensar en El.³⁰

Pero Dios no se impone y el hombre es libre de reconocer a Dios y de aceptar sus dones y ayuda. El hombre puede practicar la virtud sin reconocer a Dios, pero Agustín no le aplica el calificativo de sabio ni su virtud estaría plenamente valorizada, ni justificada,

³⁰ *Ibidem.*, 3, 35.

ya que la vida virtuosa es llevada a cabo con el fin de ascender al conocimiento de Dios. Así, si el filósofo tiene el anhelo de conocer a Dios, su voluntad y la virtud se presentan como una dependencia existencial entre el hombre y su creador. Dentro de esta dependencia consentida, el sabio ya no es esclavo del vicio y en este sentido la virtud lo libera.

Encontramos algunas referencias en torno al auxilio divino al sabio, cuando en *Contra Académicos*, Agustín se refiere a Romaniano en los siguientes términos “aquella disposición tuya, que te ha hecho siempre buscar la honestidad y ... la hermosura; ... por la que preferiste ser más justo que poderoso, sin ceder jamás a la adversidad y a la injusticia.. esa... prerrogativa divina, que estaba como sepultada bajo el sueño letárgico de la vida, se ha propuesto la divina Providencia despertar con tan diversos y fuertes sacudimientos”.³¹

Mientras que en *De la vida feliz*: “... sus acciones van (encaminadas) moderadas por la virtud y ley de la sabiduría divina, y nadie es capaz de arrebatarse su íntima satisfacción”.³² Es decir, que para Agustín, la Providencia divina guía la acción del hombre en la búsqueda de la felicidad, puesto que la virtud misma es un don de Dios.

³¹ *Contr. Acad.*, I, 1, 3.

³² *De la vida feliz*, 4, 23.

Así para que el hombre pueda realizar su deseo de ser feliz, buscará con afán la “verdadera felicidad” entrando dentro de sí mismo, luchando contra los vicios y practicando la virtud, pero éstas son sólo bases en el camino para el descubrimiento de la felicidad que consiste en el conocimiento de la verdad, es decir, de Dios. Aún se requiere de ciertos medios que guíen al sabio al conocimiento, tales guías son la autoridad y la razón;³³ éstas serían “las normas con que han de instruirse los que ya aprendieron a vivir bien”.³⁴

Así dice Agustín, dos son los caminos que nos llevan al conocimiento: la autoridad y la razón, y ubica cronológicamente a la autoridad -cuestión que describimos en el Diálogo *Del Orden*-, ya que a quienes desean aprender la verdad “de las altas y graves cuestiones de la cultura, la autoridad les abre la puerta”.³⁵

Sin embargo, en el orden real, la razón lleva la prioridad. Puesto que por el ejercicio de la razón el hombre se realiza como hombre y es por el modo de la inteligencia que la unión o el alcance de la sabiduría se lleva a cabo. Ya que la razón interpreta los datos del intelecto, que es la parte del alma a la que se le puede atribuir la sensación, y las disciplinas liberales que son conocimientos cuya certeza es evidente, y estos conocimientos ilustran al alma en su ascensión hacia Dios; puesto que por el análisis y la síntesis la razón descubre la unidad, y puede captar realidades inteligibles, que como ya

³³ *Del Ord.* II, 9, 26.

³⁴ *Ibidem.*, II, 9, 26.

³⁵ *Ibidem.*, II, 9, 26.

vimos en el Diálogo *Del Orden*, a través de ellas, demuestra Agustín la inmortalidad del alma.³⁶

Vivir conforme a la razón que es “lo mejor que hay en el alma”,³⁷ conduce al conocimiento de la verdad. Pero ya que el conocimiento de la verdad confiere autoridad y la verdad es Dios, la fuente de la autoridad es Dios; el cual con su misericordia ha puesto su autoridad accesible al hombre; “No es esta la filosofía de este mundo ... sino la del mundo inteligible, al que la sutileza de la razón no habría podido guiar a las almas, cegadas por las multiformes tinieblas del error y olvidadas bajo la costra de las sordideces materiales, si el sumo Dios, descendiendo con su misericordia ... no hubiese abatido y humillado hasta tomar cuerpo humano en el Verbo divino, para que, estimuladas las almas con sus preceptos, y sobre todo, con sus ejemplos, sin luchas de disputas, pudiesen entrar en sí mismas y volver los ojos a la patria.”³⁸ De tal modo que para llegar a la felicidad, dos cosas tendrá el filósofo: *la razón y la autoridad*.

5.2 La filosofía como camino a la felicidad

Como se ha expuesto en el párrafo anterior, Agustín ha establecido las bases del camino a la felicidad tales son: vivir la vida de acuerdo a la virtud y de acuerdo a lo mejor

³⁶ *Confes.*, *Del Ord.*, II, 19, 50.

³⁷ *Contr. Acad.*, I, 2, 5.

³⁸ *Ibidem.*, III, 19, 42.

que hay en el hombre, es decir, de acuerdo a la razón, este precepto se traduce concretamente por la consagración de la vida a la filosofía, a la que la filósofo de Hipona se refiere como “el puerto de la sabiduría”,³⁹ puerto al que pocos navegantes arriban, no obstante que todos los que le buscan se ven atraídos de diversos modos a la vida feliz.

Así pues Agustín va a considerar necesaria la mediación de la filosofía en el camino hacia la felicidad; ya que ella conduce al hombre del conocimiento de sí, al conocimiento de Dios, de tal modo que el filósofo puede ser el hombre dichoso siempre y cuando no sólo permanezca en la búsqueda de la verdad sino que llegue a poseerla, tal es la cuestión que de manera fundamental enarbola Agustín contra los Académicos - precisamente en el Diálogo que lleva tal título-. Lo que hace, es consolidar la idea de que la verdad puede ser conocida y por tanto también la felicidad puede ser alcanzada. Distingue entonces Agustín entre el filósofo y el sabio, al decir, que mientras que el primero se dedica a la búsqueda de la sabiduría, pero aún no la posee, en el caso del sabio, éste es tal en cuanto que conoce la sabiduría.

En *Contra Académicos* el hiponense va a distinguir entre la ciencia “*Scientia*” y la sabiduría “*Sapientia*”,⁴⁰ ésta última es considerada por él como la verdadera y

³⁹ *De la vida feliz.*, I, 1.

⁴⁰ En su obra *De Trinitate* (XII, 14, 22), obra que corresponde a la época en que Agustín es ya obispo de Hipona, él distingue a la sabiduría de la ciencia, señalando que la primera “es un conocimiento intelectual de las cosas eternas, y la otra un conocimiento racional de las cosas temporales, y esta idea la interpreta a partir del Evangelio según San Juan, donde al comienzo dice “En el principio era el Verbo ... y el Verbo se hizo carne ...” así dice Agustín que la primera parte significa que el Verbo es inmutable y eterno y que su contemplación nos hace bienaventurados, mientras que en la segunda, se pone a lo eterno mezclado con lo

auténtica filosofía; mientras que a la primera corresponde el estudio de las cosas mundanas o terrenas, las cuales se caracterizarían por ser temporales, cambiantes y perecederas, mientras que la "sapiencia" tiene que ver con las cosas divinas y humanas,⁴¹ en este sentido se ocupa de lo eterno e inteligible: Dios.

"Es la filosofía que promete mostrar con claridad al verdaderísimo y ocultísimo Dios"⁴² el principio sin principio de todas las cosas, la que instruye en los sagrados misterios, "la que salva a las naciones, dándoles a conocer a un Dios único, omnipotente y tres veces poderoso. Padre, Hijo y Espíritu Santo".⁴³ Como podemos ver, la filosofía para el hiponense, viene a ser considerada como un medio para llegar a Dios, a la Verdad, pone a la razón al servicio y a la búsqueda de la verdad y no duda de que ella pueda conducir a la felicidad. Sin embargo, no obstante ser la filosofía un camino que conduce a la verdad, y poner el hombre toda su voluntad y anhelo en alcanzarla, se requiere del auxilio divino para alcanzar la felicidad.

Ante tarea de tal magnitud -conocer la verdad-, el hombre sabio que ha tomado conciencia de sí como creatura divina "Tú creaste al hombre a tu imagen y semejanza, como lo reconoce todo el que se conoce a sí";⁴⁴ que reconoce sus límites y limitaciones: "*Sólo tengo voluntad: sé que lo caduco y transitorio debe despreciarse para ir en pos*

temporal, por lo cual, algunas de esas proposiciones pertenecen a la ciencia, otras a la sabiduría". Idea tomada de: Przywara, Erich. *San Agustín. Perfil humano y religioso*. Cristiandad, Madrid, 1984, cap. II, p. 159.

⁴¹ *Confr. Contr. Acad.*, III, 3, 5.

⁴² *Contr. Acad* I, 1, 3.

⁴³ *Del Ord.*, II, 5, 16.

⁴⁴ *Sol.* I, 1, 4.

de lo seguro y eterno. Esto hago Padre, porque esto sólo sé y todavía no conozco el camino que lleva a Tí";⁴⁵ que reconoce lo difícil que es superar sus vicios y sanar su alma sin la ayuda divina: "Bastante tengo con mis heridas, cuya curación imploro a Dios todos los días llorando...".⁴⁶

Así pues, en la experiencia personal de Agustín se manifiesta la experiencia del hombre que reconoce que no puede llegar a superar sus vicios y errores; ni al conocimiento de la verdad, sin la guía de la *gracia divina*, o *Providencia*, categorías que son desarrolladas posteriormente en el pensamiento del obispo de Hipona, pero que ya aparecen de manera latente en los Diálogos de Casisiano.

Si el hombre no se puede purificar, ni llegar a la verdad por sus propias fuerzas, tiene que recurrir a Dios, que es la única autoridad capaz de guiarlo a descubrirla, y ayudarlo a alejarse de las "sordideces materiales" y del error.

Pero Dios se manifiesta al hombre a través de su Hijo, de Cristo, el Verbo encarnado, El va a ser el mediador entre el hombre y la verdad, El va a ser el camino a la Sabiduría, ya que por medio de éstos preceptos y obras, enseña al hombre a entrar en sí mismo y volver los ojos a la patria,⁴⁷ es decir, a Dios.

⁴⁵ *Ibidem.*, I, 1, 5.

⁴⁶ *Del Ord.*, I, 10, 29.

⁴⁷ *Contr. Acad.*, III, 19, 42.

Esta idea nos permite deducir que Agustín es consciente de la insuficiencia y límites del alma para pretender alcanzar verdades que con la sólo razón no es posible ya no tan sólo buscarlas, sino el poder llegar a ellas, no olvidar a qué tipo de verdades hace referencia Agustín, pues éstas son las que se refieren a las “cosas divinas”, y éstas no son objeto de conocimiento de la ciencia sino de la sapiencia.

De tal manera que para conocer la verdad, el filósofo convertido, recurre a la autoridad, a la fe “Pues a nadie es dudoso que una doble fuerza nos impulsa al aprendizaje: la autoridad y la razón. Y para mí es cosa cierta que no debo apartarme de la autoridad de Cristo, pues no hallo otra más firme”.⁴⁸

Esta adhesión de Agustín a la autoridad durante la época de Casisiaco forma parte sólo de sus inicios en la fe, la cual se verá reforzada posteriormente, pero en este momento, el hiponense pone todavía al servicio de la búsqueda de la felicidad; de la verdad divina, a la filosofía no cristiana, como el mismo lo manifiesta en *Contra Académicos*: “En los temas que exigen arduos razonamientos -pues tal es mi condición que impacientemente estoy deseando de conocer la verdad, no sólo por fe sino por comprensión de la inteligencia- conflu entre tanto hallar entre los platónicos la doctrina más conforme con nuestra revelación”.⁴⁹

⁴⁸ *Ibidem.*, III, 20, 43.

⁴⁹ *Ibidem.*, III, 20, 43.

Como podemos ver, Agustín sigue siendo un filósofo que busca a Dios por medio de la razón y de la fe. Puesto que para él, está muy claro en *De la vida feliz*; la sabiduría y la verdad en las que va a buscar la felicidad es en la “sabiduría divina”. La autoridad, como ya se mencionó anteriormente, es la autoridad de Cristo, el Hijo de Dios, El es el camino a la sabiduría; pero a la vez, El es la sabiduría misma “Por divina autoridad sabemos que el Hijo de Dios, es la sabiduría de Dios, y ciertamente es Dios el Hijo de Dios”,⁵⁰ idea que manifiesta también en el Diálogo *Del Orden*;⁵¹ de tal modo que a través de Cristo se llega a la verdad, pues él mismo es la verdad. El es la sabiduría que enseña al hombre a “Librarse de la tiranía de los sentidos y aún de los mismos milagros sensibles, elevarse al sentido inteligible, demostrándole a la par cuanto puede él obrar”.⁵²

Para Agustín, Cristo se presenta como un guía espiritual de las almas para que entren en sí mismas y asciendan al conocimiento de Dios, ya que El mismo es la Verdad y fuente de la luz interior de las almas.

En conclusión, podríamos decir que en Agustín, el hombre es un ser que necesita la sapientia para llegar a ser feliz ya que sin ella, no llegará a puerto seguro y continuará careciendo de ser, seguirá en la nequicia. Mientras que las almas que buscan la sapientia serán las almas frugales, plenas, que puedan llegar al conocimiento de la verdad.

⁵⁰ *De la vida feliz*, IV, 34.

⁵¹ *Conf. Del Ord.*, I, 10, 29.

⁵² *Del Ord.*, II, 9, 27.

5.3 Verdad y felicidad

El anhelo y afán de Agustín por fundamentar la posibilidad de conocer la verdad, afán que se ve manifestado en su polémica contra los Académicos, no lleva otro objetivo al parecer, que el eliminar todo obstáculo que le impida llegar a la felicidad; puesto que ésta precisamente consiste para él, en la posesión de la verdad como lo expresa abiertamente en los Diálogos de Casisiano. Pero de acuerdo con lo que habíamos visto en el párrafo anterior, la felicidad está mediada por la sabiduría, por el conocimiento de la verdad. Verdad que identifica precisamente Agustín, con el Hijo de Dios, el cual es tanto el camino que conduce a su Padre, a Dios; como la Verdad misma, en tanto Hijo de Dios.

De tal modo que gracias a la mediación de la filosofía y también a la mediación de Cristo “El Verbo Encarnado”, es posible alcanzar la felicidad. Ya que para el hiponense el objeto de ella es Dios.

En el Diálogo *De la vida feliz*, Agustín va a definir a la felicidad de diferentes maneras, pero siempre en relación a Dios, por ejemplo, dice que la *felicidad es “Poseer a Dios, ...gozar de Dios”*,⁵³ “...el que trae los ojos fijos en Dios y vive consagrado a El”;⁵⁴ “Dios permaneciendo en nosotros constituye la felicidad”;⁵⁵ “Todo el que ha hallado a Dios y lo tiene propicio es dichoso”.⁵⁶

⁵³ *De la vida feliz*, 2, 14.

⁵⁴ *Ibidem*, 4, 35.

⁵⁵ *Ibidem*, 3, 18.

⁵⁶ *Ibidem*, 3, 18.

Es indudable que para el convertido de Casisiaco, la verdad y por lo tanto la felicidad se encuentran en el Dios Supremo, pero: ¿Cómo es conocido Dios? ¿Cuál es su esencia?, Agustín descubre las cualidades de Dios a partir de las de los hombres. Así comienza por unas consideraciones sobre la frugalidad y la intemperancia a partir de las cuales describe la esencia misma de la virtud y el vicio.

Para el hiponense, la virtud representa la constancia, la continuidad, el ser, mientras que el vicio, la descomposición, la disolución, la nada, las cuales equivalen a la vez a la plenitud e indigencia. La indigencia es sinónimo de necesidad, la desgracia es sinónimo de necesidad e indigencia, mientras que la plenitud lo es de la sabiduría, así pues, *"La plenitud y la indigencia son términos contrarios; y aquí, lo mismo que en la nequicia y frugalidad, se ofrecen dos conceptos: ser y no ser. Si pues, indigencia es la estulticia, la sabiduría será la plenitud"*.³⁷

De tal modo que la sabiduría equivale a la felicidad, ya que su contrario es la miseria o la desgracia. Más adelante en el Diálogo *De la vida feliz*, Agustín retoma el término frugalidad -utilizado por Cicerón- para identificarlo con la moderación y templanza, así dice el hiponense en su obra que *"Donde hay moderación y templanza, allí nada sobra ni falta... pues. comprende a la plenitud, contraria a la pobreza..."*.³⁸

³⁷ *Ibidem.*, 3, 31.

³⁸ *Ibidem.*, 3, 31.

La plenitud implica medida, y como la plenitud es sabiduría, *"la justa medida del alma se encuentra en la sabiduría"*.⁵⁹ Más aún la sabiduría consistirá en la medida del alma. Una vez que el alma ha encontrado esa medida; puede contemplar la sabiduría: *"El hombre dichoso, pues, tiene su moderación o sabiduría"*.⁶⁰

Pero ¿De cuál sabiduría nos habla el hiponense?, de la sabiduría de Dios conocida por el hombre a través de la mediación de su Hijo. Es Cristo el Hijo de Dios la Verdad, de tal manera que la sabiduría y la verdad, estarían manifestadas en una sola y misma persona: El Hijo de Dios. El Hijo, engendrado por el Padre, les revela a los hombres la "Verdadera y Suprema Medida" a la que se encuentran unidos por la mediación de la fruición, de la sabiduría y de la verdad. Y entonces, se adquiere la felicidad,⁶¹ puesto que, *"La completa saciedad de las almas, la vida dichosa, consiste en conocer por quién eres guiado a la Verdad, de qué Verdad disfrutas y por qué vínculo te unes al Sumo Modo"*.⁶²

⁵⁹ *Ibidem.*, 3, 31.

⁶⁰ *Ibidem.*, 3, 33.

⁶¹ *Confir. De la vida feliz.* 3, 34.

⁶² *Ibidem.*, 3, 34.

5.4 Análisis del Diálogo De la vida feliz

Este Diálogo, escrito a raíz de las conversaciones llevadas a cabo por Agustín y sus discípulos durante los días 13, 14 y 15 de noviembre del 386, gira en torno al tema precisamente de la felicidad; tema que de alguna u otra manera ha estado presente o latente en los otros Diálogos de Casisiaco, pero que, sin embargo, es en esta obra donde viene a manifestarse de manera clara y explícita.

Dos cuestiones fundamentales son las que giran en torno al tema de la felicidad: ¿Dónde se halla la bienaventuranza? y ¿Cómo el hombre puede ser feliz? La búsqueda de la respuesta a éstas interrogantes ocupa a los participantes durante los tres días en que se desarrollan las conversaciones y éstas van conduciendo a Agustín y a sus discípulos a concluir que la vida feliz consiste en el perfecto conocimiento de Dios, es decir, que la felicidad no se deposita en la posesión de ningún bien creado y transitorio, sino que ella se encuentra en el Bien absoluto y perfecto.

Este Diálogo ha sido comparado con la obra de Séneca que lleva el mismo título *De beata vita*, y se cree que no es poco probable que Agustín haya conocido ese libro y que en la obra que nos ocupa, por lo tanto, se manifiesten algunas ideas semejantes a las dilucidadas por el filósofo español.

Así, por ejemplo, tanto para Agustín como para Séneca, la sabiduría es el camino de la vida feliz, como también para ambos sabiduría es igual a plenitud.

Otro aspecto en común que se manifiesta en el Diálogo de Agustín con la obra mencionada de Séneca, es el del "modus, la regla, la medida como determinante en la esencia de la virtud."⁶³ No obstante esta afinidad, el filósofo de Tagaste, va más allá que Séneca al no concebir a la razón o al espíritu en sí mismo, aislado de Dios; sino que precisamente como ser espiritual, el hombre puede admitir su dependencia de Dios. La dependencia del hombre en relación a Dios, no solamente es manifestada por Agustín en el sentido ontológico, sino también desde el punto de vista gnoseológico, ya que la vida feliz para él, consiste precisamente "*En conocer piadosa y perfectamente quién nos guía a la verdad, los vínculos que nos relacionan con ella; y los medios que nos llevan al Sumo Modo.*"⁶⁴ Es decir, que Dios es el origen del hombre porque lo creó y el hombre no será feliz a menos que regrese a Él, conociéndolo y amándolo. Y éste regreso no es sino el restablecimiento del fundamento ontológico del hombre.

Así, en el Diálogo *De la vida feliz*, nuestro filósofo se manifiesta plenamente como el buscador que ha encontrado y está convencido de que la única felicidad es aquella que nos proporciona el pleno conocimiento de Dios; idea que en su pensamiento

⁶³ Confr. Introducción al Diálogo *De la vida feliz*, en Obras de San Agustín, t. I, preparado por Victoriano Capánaga, La Católica, Madrid, 1956, p.554.

⁶⁴ *De la vida feliz*, 3, 35.

posterior se manifestará concibiendo que la vida feliz, no es posible en este mundo terrenal, sino en esperanza, y que su alcance se reservará para la otra vida.

Pero, para Agustín, la misma búsqueda de Dios; así como la guía y el camino que conducen a El, son un don divino, pues es el mismo Dios, quien nos conduce a El, como el mismo hiponense lo expresa en su obra: *"... éste aviso, esta voz interior que nos invita a pensar en Dios, a buscarlo, a desearlo sin tibieza, nos viene de la fuente misma de la Verdad. Es un íntimo resplandor en que nos baña el secreto Sol de las almas."*⁶⁵

De tal modo que en éste Diálogo, *sabiduría, verdad, medida y providencia*; son categorías que se manifiestan de manera indisoluble como aspectos que nos manifiestan la respuesta a lo que es la felicidad.

Veamos de manera más detallada cómo se desarrolla el Diálogo que nos ocupa; comenzando por definir:

- a) Su estructura.
- b) Personajes.
- c) Desarrollo de los temas o aspectos tratados.

⁶⁵ *Ibidem*, 3, 35.

a) Estructura

A diferencia de los otros Diálogos de Casisiaco, los cuales como ya vimos anteriormente, se componen de dos y de tres libros, *De la vida feliz* se caracteriza por ser la más “pequeña” de estas obras, obviamente, no desde el punto de vista cualitativo, ya que es una de las obras, donde se manifiesta la riqueza de ideas de Agustín, sino porque solamente consta de un libro.

El libro se encuentra dividido en cuatro capítulos, cada uno de ellos con sus correspondientes párrafos.

Al igual que los otros Diálogos, en éste encontramos también un prefacio, en el cual Agustín dedica la obra a Teodoro -amigo suyo-; mientras que el capítulo final, viene a cumplir el papel de las conclusiones manifestadas fundamentalmente por Agustín.

b) Personajes

Como el mismo filósofo de Casisiaco lo manifiesta en el prefacio, quienes participan de una u otra manera en el Diálogo, -algunos de una manera más constante y efectiva, otros menos-, son los siguientes: la madre de Agustín,⁶⁶ quien en esta obra tiene una participación muy importante, no sólo en el sentido de que sus aportaciones en cuanto al

⁶⁶ J. Mc. Dewart ha llamado al Diálogo que nos ocupa, “el Diálogo de Mónica”, pues parte de la idea de que esta obra junto con los otros textos de Casisiaco, representan la autobiografía de Agustín y que en esta etapa de conversión del hiponense: “Mónica es la representación de la Madre Iglesia”. Confr. Dewart, J. Mc. “La autobiografía de Casisiaco” en *Agustinus*, 31 (1986) 41-78, aquí p. 61.

tema que se dialoga son constantes; sino tambien, porque las ideas que manifiesta son hasta cierto punto, ideas claves para la dilucidación de las cuestiones que se plantean; Adeodato, el hijo del hiponense, es otro de los personajes de este Diálogo, cuya participación aunque breve, es bien recibida y hasta aplaudida.

No podían faltar también en este discurso, tanto Trigeccio como Licencio, los discípulos de Agustín, quienes han jugado un papel importante tanto en *Contra Académicos*, como en *Del Orden*, y aunque en éste Diálogo que tratamos, su participación es constante, no lo es tanto como en las obras mencionadas; ya que en éste, a diferencia de los otros Diálogos, el maestro Agustín, desde el principio manifiesta ya sus aportaciones respecto al tema en torno al cual se reflexiona; es decir, que ahora no son los discípulos los que se ejercitan en la filosofía los que introducen al tema, sino junto con los demás el hiponense esta presente activamente desde el primer día de las conversaciones.

Navigio el hermano de Agustín, tiene una “pequeña” participación al principio del Diálogo, sólo para manifestar su ignorancia respecto al aspecto que se aborda y un poco más adelante tiene una aportación regular defendiendo la idea en torno a que no puede ser feliz quien aún busca la verdad sin aún poseerla, -contra los Académicos-.

Lastidiano y Rústico, primos hermanos del filósofo de Casisiaco, están presentes en las conversaciones, pero su “participación” se reduce a aceptar o no las ideas

manifestadas, según considera el mismo Agustín; su sentido común podría prestar ayuda en lo que se tratara durante las reuniones.

c) Desarrollo de los temas o aspectos tratados

En el prefacio -Cap. I-, como ya mencionamos anteriormente, Agustín dedica *De la vida feliz* a su amigo Teodoro, después de hacer una exposición sucinta de los caminos que ha recorrido a partir de la lectura del *Hortensius*, hasta llegar a la situación en la que se encuentra en este momento en Casisiaco y de cómo es que arribó a “puerto seguro”, después de haber enfrentado y superado los obstáculos que lo habían alejado de “éste lugar”; es decir, a lo que hace referencia el hiponense, cuando alude al “puerto seguro” o a “la tierra firme”, es precisamente a la filosofía, pero a aquella que conduce al hombre a la vida dichosa, y a la cual muy pocos hombres arriban.

El convertido de Casisiaco, hace una clasificación de los tres tipos de hombres que como “navegantes” pueden acogerse a la filosofía; un primer grupo lo componen aquellos que con un mínimo esfuerzo y apenas llegando a la edad de la lucidez racional, se “recogen en ese lugar apacible” instando a los demás a quo también busquen a la filosofía.

El segundo grupo comprende a aquellos que se han alejado de la “patria -léase-filosofía” atraídos por los honores y los deleites y a los cuales, solamente los reverses de la

fortuna o como el mismo Agustín lo expresa: "reviente una fiera tempestad, soplen vientos contrarios, que lo vuelvan llorando y gimiendo, a los gozos sólidos y seguros."⁶⁷

Pero esto en cuanto a los que se han alejado demasiado; ya que en este segundo grupo, hay otros que por no haberse alejado mucho, no necesitan estímulos tan graves para el retorno y para éstos basta que al padecer las vicisitudes de la fortuna e instigados por el ocio mismo, se han refugiado en la lectura de algunos libros que despiertan en ellos el deseo por buscar y retornar al puerto seguro de la filosofía.

El tercer grupo al que hace mención Agustín, grupo que se encuentra en una situación intermedia, incluye a aquellos que en los umbrales de la adolescencia, o después de haber buscado o navegado mucho, algunos vislumbran unas luces que le recuerdan o que los guían al retorno a la patria, y sin desviarse llegan a ella, mientras que otros errando entre las tinieblas, es decir, sin guía que los conduzca a la patria, o retenidos por algunos halagos "Siguen perdidos por largo tiempo con peligro de su vida. Frecuentemente a éstos los vuelve a la suspiradísima patria alguna calamidad o borrasca que desbarata sus planes."⁶⁸

Estos tres grupos de hombres, son atraídos de manera diferente a la vida feliz, pero para poder aspirar a obtenerla, deben de evitar un obstáculo que muchas veces

⁶⁷ *De la vida feliz*, I, 2.

⁶⁸ *Ibidem.*, I, 2.

impide que se llegue a ella aun estando en los umbrales o habiéndola conocido, dicho impedimento es la vanagloria que aleja al hombre de la sabiduría, sumiéndole en las tinieblas.

Agustín hace referencia a estas clases de hombres para manifestar a Teodoro, en cuál de los grupos se encontraba él, y de como ahora navega “hacia el puerto del suspirado reposo”, de tal modo que quiere ofrecer a su amigo las primicias de sus disertaciones, pues además el tema sobre el que trata esta obra que le dedica, ha sido algo que juntos han disputado.

Termina el prefacio mencionando Agustín la ocasión que dió lugar al Diálogo sobre la vida feliz, y mencionando a los personajes que intervienen en él.

En el segundo capítulo comienza propiamente el Diálogo. Agustín define al hombre como “aquél que consta de cuerpo y alma”, idea que hace vacilar a Navigio, pues señala estar incierto si es que hay algo más que éstos aspectos que constituyen al ser humano agregando el ruastro que: “... si hay algo más para complemento y perfección del hombre”,⁶⁹ pero esta cuestión la dejan para otra ocasión.

⁶⁹ *Ibidem.*, 2, 7.

Continúa el diálogo preguntando Agustín a sus discípulos respecto a cual consideran ellos que sea la parte del hombre que requiera alimento, así, Licencio manifiesta que es el cuerpo el que lo necesita; mientras que los demás piensan que el alimento debe de asignarse sobre todo para aquella parte del hombre que da la vida, y ésta es el alma. Interviene Agustín diciendo que el alimento debe proporcionarse para lo que crece y desarrolla en el hombre y que en este sentido, el cuerpo también lo necesita, pues si no se le proporciona este decrece, y pierde su justa medida, ya que ésta la tienen todos los cuerpos.

Sin embargo, el alma también necesita su alimento, pero éste es de otra clase diferente al del cuerpo, pues el alimento del alma lo constituye la ciencia, el conocimiento; esta idea hace dudar a Trigeccio, pero Mónica le hace ver, -haciendo alusión al comportamiento que tuvo el discípulo de Agustín durante la comida- que, no obstante estar ingiriendo sus alimentos para el cuerpo, esto lo realizaba de manera distraída, puesto que su mente se estaba alimentando también con sus propios pensamientos e imaginaciones. Así, de acuerdo a Mónica, el alma siempre está afanosa de percibir algo.

La idea expresada por la madre de Agustín, es secundada por éste, diciendo que las almas cuando no se alimentan con el conocimiento, como las almas de los ignorantes, se encuentran como famélicas o desnutridas, o si no tienen como alimento la virtud: éstas están llenas, pero de vicios, -agrega Trigeccio-.

Las ideas anteriores, conducen a Agustín a establecer una distinción entre la esterilidad de las almas y la plenitud o frugalidad en ellas, ya que va a identificar la carencia de alimento -conocimiento y virtud- de las almas, con la nequicia o maldad, la cual es la madre de todos los vicios. Así, las almas ignorantes, serían aquellas almas “vacías”, “esteriles”, pero llenas de enfermedades -vicios- mientras que identifican a las almas que se alimentan con el conocimiento y con la práctica de la virtud, con la fecundidad, con lo permanente, con lo que es: es decir, con la *frugalidad y templanza*.

Esta parte del capítulo sirve como preámbulo al maestro y “anfitrión” Agustín, para indicar a sus discípulos y “convidados”, que con motivo de su cumpleaños ha considerado el ofrecerles no sólo una comida mas abundante para sus cuerpos, sino sobre todo que en esta ocasión les ha preparado y piensa ofrecerles un convite consistente en un “manjar” para sus almas.

El “manjar” al que se refiere Agustín, es precisamente en torno a la vida feliz. Así, viendo el maestro el “apetito” o ánimo de los discípulos, se dispone a convidarles lo que les ha preparado.

Comienza el filósofo de Casisiaco manifestando que “*todos queremos ser felices*”,⁷⁰ pero que la felicidad no se logra, si no tenemos lo que queremos; idea que es aceptada de buen grado por todos, pero cuando él les cuestiona si es feliz aquel que lo

⁷⁰ *De la vida feliz*, 2, 10.

tiene todo, por el simple hecho de poseer lo que desea, Mónica interviene manifestando que si son bienes los que desean y los adquiere; si puede ser feliz, pero que “si desea males, aunque los alcance es un desgraciado.”⁷¹

La intervención de Mónica lleva a Agustín, a manifestar que su madre ha alcanzado los pináculos de la filosofía, así como también compara las ideas expresadas por ella, con las de Cicerón en el *Hortensius*, ideas que cita textualmente en esta parte del Diálogo: “... desear lo que no conviene es el colmo de la desventura. No lo es tanto no conseguir lo que deseas, como conseguir lo que no te conviene. Porque mayores males acarrea la perversidad de la voluntad que bienes la fortuna.”⁷²

De tal modo que es infeliz, el que no posee lo que desea, y para alcanzarlo u obtenerlo basta con el simple quererlo; pero además deberá buscar aquello que no le sea arrebatado por las vicisitudes de la vida, algo que sea permanente y seguro; y no pasajero y mortal, pues esto no puede poseerse cuando se quiere.

En relación a la idea anterior, Trigejcio hace la aclaración de que hay gentes “afortunadas” que poseen cosas caducas y perecederas, y que satisfacen todos sus deseos.

⁷¹ *Ibidem*, 2, 10.

⁷² *Ibidem*, 2, 10.

Pero aquél que tiene temor de perder este tipo de cosas, no puede ser feliz, argumenta Agustín; y por segunda ocasión, interviene también Mónica para complementar dicha idea, sosteniendo que, aunque se tuviera la seguridad de no perder aquellos bienes, sin embargo, no puede saciarse de ellos, puesto que *"Es tanto más infeliz, cuanto más indigente en todo tiempo."*⁷³

Así quien desea ser feliz, debe de procurarse bienes permanentes que no le puedan ser arrebatados por ningún revés de la fortuna.

Dios es eterno y siempre permanente, por lo tanto, el que posea a Dios será el hombre feliz, manifiesta Agustín con la aprobación de todos. Y a partir de esta idea surge una nueva discusión respecto a ¿Quién es el que posee a Dios?

Tanto Licencio como Trigeico y Adeodato dan sus respuestas, siendo aceptadas la de Trigeico por Lastidiano y Rústico; la de Adeodato por Navigio; mientras que las de los tres son aplaudidas por Mónica, pero sobre todo la de Adeodato. Agustín no expresa su asentimiento a ninguna de ellas, por el contrario, manifiesta que esta cuestión debe de ser tratada con espíritu más sereno y sincero y que requiere además, por tratarse de un tema pródigo: de un nuevo apetito. De tal modo que guarda este platillo para el siguiente día,

⁷³ *Ibidem.*, 2, 11.

pero por lo pronto, les ofrece aún lo que faltaba de la “comida”, es decir, el postre, el cual “está sazonado con miel”.

El “postre” al cual hace referencia Agustín, consiste en “la victoria” contra los Académicos, la cual se manifiesta a partir de las conclusiones a las que se han llegado en el diálogo que hasta el momento se ha sustentado respecto a ¿Quién es el hombre feliz?. El filósofo de Casisiaco les convida del postre a sus convidados, expresándoles el siguiente argumento: *“Si es cosa manifiesta que no es dichoso aquél a quien falta lo que desea, según ya se demostró, y nadie busca lo que no quiere hallar, y ellos -los Académicos- van siempre en pos de la verdad ... quieren poseerla... aspiran al hallazgo de la misma. Es así que no la hallan ... de donde se concluye que no son dichosos. Pero nadie es sabio sin ser bienaventurado; luego los académicos no son sabios.”*⁷⁴

Las ideas anteriores son aplaudidas por los comensales, no obstante que, Licencio⁷⁵ “más precavido y escamot” manifiesta que, aunque compartió el postre con los demás, sin embargo, prefiere esperar a escuchar la opinión de Alipio, el cual, se encuentra ausente en este diálogo. Agustín le manifiesta que es poco probable que el aludido ausente, sea capaz de aceptar los absurdos de que es feliz el que no tiene lo que desea y sobre todo si es un bien estimable para el espíritu, o que los Académicos no quieren hallar la verdad, o que el infeliz sea sabio.

⁷⁴ *Ibidem.*, I, 14.

⁷⁵ Licencio como ya vimos en *Contra Académicos*, juega el papel de la defensa de los filósofos académicos.

Licencio insiste defendiendo la posible postura de Alipio, al decir que no considera que aquél cedería ante “golosina tan pueril”, después de que él ha discutido en torno al sistema académico, con un discurso capaz de cubrir o de arrastrar estos “escorzos de raciocinio” planteados por el maestro. Ante tal diálogo entre Licencio y Agustín, los demás personajes y convidados, parecen no entender a lo que están haciendo referencia, siendo así que la madre del hionense le pide que les explique quiénes son los Académicos y qué es lo que quieren, petición que es satisfecha por Agustín, lo cual motiva a Mónica a manifestar después de ello, que los Académicos son unos caducarios. Terminando el primer capítulo con tal expresión.

El segundo día de conversaciones en torno a la vida feliz, corresponde al segundo capítulo de la obra, en donde Agustín retoma las ideas del día anterior, tanto las que habían quedado pendientes, como las que ya se habían concluido: tal es precisamente la idea de que el hombre feliz, es el que posee a Dios, y de acuerdo con ella se habían dado tres opiniones que ahora replantea el maestro: según esto, tiene a Dios quien vive bien, quien cumple su voluntad o el que tiene el alma limpia del espíritu impuro; ideas que habían manifestado el día anterior Leucipo, Trigeo y Adeodato.

Según Agustín, de alguna manera los tres discípulos han querido decir lo mismo, puesto que: “El que vive bien hace la voluntad divina y quien cumple lo que El quiere vive bien,”⁷⁶ mientras que el casto es necesario también que viva bien, puesto que, es tal

⁷⁶ *De la vida feliz*, 3, 18.

en cuanto que esta alejado de los vicios y pecados y libre del espíritu inmundo. De tal modo que el espíritu que busca a Dios, es aquel que vive de acuerdo a la virtud.

Para llegar a Dios hay que buscarlo, pero el que busca, aún viviendo bien, aún no posee a Dios, por lo tanto; no todo el que vive bien posee a Dios, concluye Agustín. En este momento, Mónica introduce una nueva idea diciendo que a Dios nadie lo posee, sino que le "es propicio" al que vive bien y hostil cuando no.

Si Dios es favorable al que le busca entonces aún sin poseer a Dios, con el hecho de buscarlo será bienaventurado; pero esto contravendría a lo dicho el día anterior respecto a los Académicos, idea que se manifiesta en boca de Navigio; ya que si lo anterior es aceptado, entonces "Será pues, feliz el que le busca -a Dios-, pero el que busca no tiene lo que busca, y resultara feliz el que no tiene lo que quiere,"⁷⁷ de tal modo que los Académicos al buscar la verdad aún sin hallarla, serían felices, puesto que, según Navigio no cree que Dios sea adverso al que le busca.

Interviene Trigeccio apuntando que, debe de haber un término medio entre aquel hombre a quien Dios es adverso, o es propicio, cuestión que es resuelta de algún modo por Mónica al afirmar que: a Dios tiene propicio el que vive bien, y el que vive mal a

⁷⁷ *Ibidem.*, 3, 20.

Dios tiene pero enemigo; mientras que al que le busca y todavía no le ha hallado, no lo tiene ni propicio ni adverso, pero no está sin Dios.

Agustín les hace ver, que si a Dios tiene propicio el que lo busca y el que tiene propicio a Dios es bienaventurado; luego el buscador de Dios es también feliz, y por consiguiente será bienaventurado el que no tiene lo que quiere.

De tal modo que el hiponense -secundado por Mónica- no va a aceptar la idea, de que solo el que tiene propicio a Dios sea ya bienaventurado, sino que será feliz el que ha hallado a Dios y lo tiene propicio, mientras que todo el que lo busca, lo tiene propicio, pero no es aún dichoso; y todo el que vive alejado de Dios por sus vicios y pecados ni es feliz, ni lo tiene aún propicio. Pero aún más, el que no es feliz, es desdichado, de tal modo que el que busca a Dios aun no es feliz, y esto hace al hombre desgraciado; por lo tanto "Todo infeliz es indigente y todo indigente infeliz"⁷⁸ Pero esta cuestión se pospone para dilucidarla en una próxima sesión, la cual es efectuada al día siguiente.

El cuarto y último capítulo, se convierte casi, en un discurso de Agustín, él mismo menciona al principio que no va a haber lugar a la interrogación, sin embargo esto no exceptúa algunas intervenciones como las de Mónica, Licencio y Trigecio, pero, quien expone las conclusiones de las ideas principales es el filósofo de Casisiaco.

⁷⁸ *Ibidem.*, 3, 22.

Se parte de la idea de que si los indigentes son desgraciados -idea expresada en la sesión anterior-, cabría preguntarse si es que todos los desgraciados padecen necesidad, puesto que si se llegase a demostrar esto, entonces se podría concluir que: el que no padece necesidad, entonces es feliz.

Comienza Agustín distinguiendo entre aquel que es desgraciado porque es necesitado, de aquel que como el sabio, aunque no tenga ciertas cosas materiales, aunque padezca dolor o enfermedad, sin embargo, el carecer de lo que no tiene o el no poder evitar el sufrimiento, no perturban su ánimo, ni siente temor alguno por ello, más aún, si pudiera evitar el dolor cuanto pudiere y conveniere, o hacer buen uso de las cuestiones materiales; pero si no las posee o no puede evitar el mal, no por eso es infeliz. Aunque si en su mano está el poderlas evitar pero no quizo hacerlo por “necesidad”, entonces, sera desgraciado por su estulticia y no por padecerlas.

Así, la actitud del sabio ante las cosas y ante la vida, van moderadas por la virtud y la ley de la sabiduría divina.

Corresponde ahora dilucidar si todo desgraciado es igualmente necesitado o no, cuestión que desde el principio no se duda, no obstante, se pretende demostrar en qué sentido se está afirmando esto. Ya que no es difícil observar que alguna gente que todo lo tiene y que en todo cumple su voluntad y sus deseos, sin embargo, no es feliz. Y aquí

recurre Agustín al ejemplo del Orata del que habla Cicerón; personaje del cual se duda que halla tenido alguna necesidad, pues siempre, “salió próspero de todas las empresas y deseos.”⁷⁹ No puede hablarse entonces de él como un hombre necesitado, puesto que nunca deseó más de lo que tuvo.

Sin embargo, aquél Orata -interviene Licencio-, aunque no tuviese ninguna necesidad -cosa que solo es comprensible en el sabio-, como hombre de ingenio podía tener temor de que todo lo que poseía pudiese serle arrebatado; puesto que bastaría poco ingenio para darse cuenta que las cosas están sometidas a la suerte. Pero este hombre no es indigente por el temor de perder lo que tiene, sino porque carece de sabiduría, idea que es expresada por Mónica y que es aplaudida por todos y sobre todo por Agustín, el cual manifiesta que esta sabiduría de la madre, proviene de una fuente divina.

Así, al Orata le faltó sabiduría por ser esclavo del temor de perderlo todo. Idea que secunda Licencio, diciendo que “La máxima y más deplorable indigencia es carecer de la sabiduría, y el que la posee, todo lo tiene.”⁸⁰

De tal manera que la miseria del alma para Agustín, es la estulticia, contraria a la sabiduría y todo hombre no necio, es sabio; pero todo hombre que carece de sabiduría es un indigente y el que la posee de nada carece, por lo tanto, todo necio es un desgraciado y

⁷⁹ *Conf. De la vida feliz.* 4, 26.

⁸⁰ *De la vida feliz.* 4, 28.

todo desgraciado un necio, lo cual lleva al filósofo de Casisino a concluir que: "*Toda necesidad equivale a miseria y toda miseria implica necesidad.*"⁸¹ Es decir, que Agustín va a identificar la carencia de la sabiduría con la necesidad, con la estulticia, o con la indigencia.

Pero la idea de necesidad tiene un carácter o significado más fuerte, puesto que no solo significa carecer de algo sino que "Decir tiene necesidad significa lo mismo que tiene el no tener."⁸² Así, la infelicidad implica la indigencia, y estulticia e indigencia se equivalen. luego "*Como todo necio es infeliz y todo infeliz un necio, así también todo indigente es infeliz y todo infeliz un indigente.*"⁸³ esto lleva a concluir que infelicidad e indigencia se identifican. Pero aun más, según Agustín si la indigencia es necesidad y todo necio es vicioso pues todos los vicios se comprenden en la palabra necesidad, y además el vicio es malo; entonces la maldad *-nequitia-* es nada, es decir, es no ser, mientras que la *frugalidad sería su contraria: el ser.*

Si la indigencia es la estulticia, entonces la sabiduría es plenitud, frugalidad, y esta última es la más excelente de las virtudes, puesto que manifiesta la moderación y la templanza; lo cual da fecundidad al ser y se opone al no ser, es decir, a la estulticia. Pues donde hay moderación y templanza allí nada sobra ni falta. De tal modo que comprende a la plenitud contraria a la pobreza puesto que donde hay abundancia y exceso de algo, esto

⁸¹ *Ibidem.*, 4, 28.

⁸² *Ibidem.*, 4, 29.

⁸³ *Ibidem.*, 4, 29.

supone cierta pobreza, pues falta la moderación. Como lo excesivo y defectuoso carecen de medida, entonces manifiestan indigencia. Mientras que la sabiduría por el contrario es la medida del alma y por ser contraria a la estulticia, y la estulticia es pobreza, luego la sabiduría es plenitud.

De todo lo anterior se concluye que la vida feliz consiste en no padecer necesidad; y el que no padece necesidad es el que es sabio. pues se le ha concebido a la sabiduría como la moderación de ánimo, gracias a lo cual se conserva un equilibrio, *“Sin derramarse demastado ni encogerse más de lo que pide la plenitud.”*⁸⁴ Puesto que el ánimo “se derrama” en demasia por la lujuria, la ambición, la soberbia y otras pasiones del mismo género. Y se coarta con la avaricia, el miedo, la tristeza, la codicia, ya que ellas manifiestan la miseria del hombre.

Pero cuando el hombre se dedica a la sabiduría y la hace objeto de su contemplación, desechando todo aquello vacío y engañoso, entonces no teme la inmoderación, la indigencia y la desdicha. Así pues, *la vida dichosa consiste en la moderación o sabiduría. Y la única sabiduría que merece recibir tal nombre, es la de Dios haciéndose referencia aquí a Cristo, puesto que El es, como hijo de Dios: Dios.*

⁸⁴ *De la vida feliz.* 4, 33.

Pero Dios es Verdad, de tal manera que la Verdad encierra la Suprema Medida, de la que procede y a la que retorna enteramente. "Y esta Medida Suma lo es por sí misma y no por ninguna cosa extrínseca. Y siendo Medida suma, es también verdadera Medida. Y así como la Verdad procede de la Medida, así ésta se manifiesta en la Verdad."⁸⁵

Así el camino hacia la felicidad estaría dado, según Agustín, por la sabiduría, es decir, por la mesura y la templanza; pero estas a la vez nos conducirían a la Suma Medida, pues ella es la Verdad. De tal modo que el hombre feliz, es el que posee a Dios, pero la misma búsqueda de Dios, aquello que nos conduce a buscarlo, nos viene de la misma fuente de la Verdad, "Es un íntimo resplandor en que nos baña el secreto Sol de las almas. De Él procede toda la verdad que sale de nuestra boca, aún cuando nuestros ojos, o por débiles o por falta de afezamiento, trepidan al fijarse en Él y abrazarlo en su integridad."⁸⁶

Pero, aunque el alma vaya en busca de la Verdad, pero no se abre en la plenitud de su fuente, no ha llegado aún a su Medida; y aunque no falte la ayuda divina, todavía no se es ni sabio, ni feliz. Así, la vida feliz, la hartura de las almas, consiste en saber piadosa y perfectamente quién nos guía a la Verdad y los vínculos que nos relacionan con ella; así como los medios que nos llevan al Sumo Modo. Tal idea emociona tanto a la madre de Agustín, que la hace expresarse de la siguiente manera: "Tal es sin duda la vida feliz,

⁸⁵ *Ibidem.*, 4, 34.

⁸⁶ *Ibidem.*, 4, 35.

porque es la vida perfecta y a ella, según presunimos, podemos ser guiados en alas de una fe firme, una gozosa esperanza y ardiente caridad.”⁸⁷

El Diálogo concluye con una recomendación de Agustín a sus discípulos instándoles a seguir y amar la moderación en todo “si queréis de veras volver a Dios”.

⁸⁷ *Ibidem.*, 4, 35.

CONCLUSIONES

A lo largo de nuestra investigación pudimos obtener elementos teóricos mediante el análisis de los textos, que nos permitieron demostrar nuestra hipótesis: el hombre está radicalmente llamado a la felicidad, y a la sabiduría como modo de ser, es decir que el hombre no es completamente humano, mientras no haya adquirido por el estudio y la acción la sabiduría y la felicidad. Como hemos visto estas son dos manifestaciones de su participación en el ser, en Agustín esta participación la enfoca a Dios.

En los Diálogos de Casisiaco la metafísica filosófica-religiosa hace énfasis precisamente en el sentido de la búsqueda del Ser Supremo, pues por la elección de lo espiritual, de la sabiduría, el hombre llega a ser. En Agustín el conocimiento de Dios no es la aprehensión de una imagen o un concepto, sino que participar de Dios es participar en la realidad misma de la idea. Es por eso que para él el sabio está unido a Dios.

Así, en esta búsqueda de la felicidad, la filosofía cumple el papel fundamental de "servir" de guía, de camino al hombre en éste encuentro con la verdad Suprema. Gracias a la filosofía, que Agustín denomina "*sapientia*". el hombre se recoge en si mismo a fin de descubrir en sí al Dios que es la fortaleza de su verdad.

Pero la interioridad no es el único esfuerzo necesario, el que busca a Dios no puede llevar una vida contrapuesta a la virtud, pues la virtud es la actividad del alma. Por la virtud el hombre impone orden en su vida de acuerdo con una axiología, la cual desde el punto de vista del hiponense, sería la de los valores verdaderos.

El considerar de esta manera la felicidad, nos lleva a priorizar la importancia que tiene el tratamiento y desarrollo de este trabajo; no como la explicación y solución única o verdadera de la búsqueda de la felicidad en el hombre, sino como una "alternativa" en el encuentro con el sentido de la vida para el hombre, pues consideramos que se ha confundido el sentido del hombre en el mundo al depositar su ser en las cosas superfluas y pasajeras como aquellas que se considera dan la felicidad.

Es obvio que no solamente en la época actual en que vivimos se ha presentado el síndrome de la felicidad concebida a partir de la posesión de bienes materiales, en la consecución del poder, en la ambición de honores, en una vida consumida en los placeres sexuales, pasando por una vida gastada en la vacuidad de las apariencias y de todo aquello que de alguna u otra manera nos aleja de nuestro verdadero ser.

El hombre no solamente es cuerpo, sino sobre todo y fundamentalmente, es espíritu, es alma como dirá Agustín, y todo aquello que nos ata a lo corpóreo, transitorio y mutable muchas veces nos desvía de los valores verdaderos de la existencia humana.

Agustín al igual que lo han hecho otros filósofos, nos ha dado una alternativa diferente de concebir a la felicidad, como un camino que nos redescubre y a la vez nos conduce al encuentro con nuestra verdad y en el caso de nuestro filósofo: con la verdad divina.

Cada una de las diversas nociones de felicidad que hemos expuesto en nuestro primer capítulo destaca la vida dichosa fundamentalmente como producto del deseo y de la actividad misma del hombre, pero, nosotros consideramos que no bastan ambos aspectos para alcanzar la felicidad; el hombre es limitado e imperfecto, sin embargo él busca lo eterno y permanente, como lo manifiesta el mismo Agustín en *Los Soliloquios* “*Sólo tengo la voluntad; se que lo caduco y transitorio debe de despreciarse para ir en pos de lo seguro y eterno...*”¹ el hombre necesita del don de la verdad eterna, de la verdad suprema para alcanzar la felicidad; aquella que nos conduzca a la plenitud de nuestro ser, aquella que realmente satisfaga a nuestra alma y sin lo cual andará siempre como carente de algo, carente de ser. Así el filósofo de Casisiaco va a identificar el conocimiento de la verdad con la plenitud en el ser del hombre.

En el caso del filósofo hiponense del cual nos hemos ocupado a lo largo de todo nuestro trabajo, Dios y la verdad van de la mano, y la búsqueda apasionada que hace de ellos se manifiesta en los Diálogos de Casisiaco, y ésta verdad a la que hace referencia el hiponense como ya lo hemos indicado de manera insistente, es la que proporciona al ser

¹*Soliloquios*. 1, 1, p.477.

humano la vida dichosa. Pero para alcanzar la felicidad que le proporciona el conocimiento de la verdad, Agustín ha propuesto y encaminado su búsqueda en primer lugar al conocimiento de sí mismo, al conocimiento del hombre, del alma, -como ha definido al hombre-, ya que es conciente de que en sí mismo y más allá de sí mismo, está la causa misteriosa de su ser, de su origen y de su destino en el mundo. Se trata de un método de immanencia para encontrar la trascendencia de lo absoluto. Cuando el hombre se conoce, constata que su deseo de felicidad supera el cuadro del placer del instante y se dirige hacia lo eterno. Comprende que ser feliz consiste en poseer un bien permanente y que sólo Dios responde a ese criterio.

Además el método de conocerse a sí mismo comporta un papel moral muy importante ya que gracias a dicho método, el hombre puede reconocer y ser conciente de sus vicios y así intentar superarlos para lo cual se requiere en primer lugar del conocimiento de ellos y en segundo lugar de la voluntad para superarlos. En Agustín encontramos como podemos ver, la necesidad del hombre tanto del conocimiento de la interioridad moral, como de una conducta encaminada a superar los vicios

Pero la verdad se puede encontrar cuando el hombre se trascienda a sí mismo y esta trascendencia para Agustín es hacia Dios. Así, el retorno o vuelta sobre sí mismo, desemboca no sobre su propia personalidad, sino sobre Dios, ya que la interioridad espiritual le permite penetrar en lo más profundo del valor, del Bien absoluto, de la

verdad: de Dios. Y esa interioridad espiritual que Agustín ha planteado sobre todo en los Diálogos *Del Orden* y *Los Solloquios*, coloca al hombre en posesión de sus propias virtualidades y le hace capaz de acercarse a la Trascendencia..

Agustín llega a la convicción de que el fin del hombre es el conocimiento de la verdad, pues el saber es una exigencia natural necesaria para el equilibrio espiritual del hombre, para el filósofo de Casisiaco, en el sustrato mismo del hombre está el deseo de la verdad, y si no alcanza ésta, el hombre no puede ser feliz, de tal manera que la felicidad es el fin del hombre. Para él, el Cristianismo es el que ha podido dar una respuesta a su ansia de Verdad y por lo tanto de Felicidad, ya que ésta consiste precisamente, en descubrir la verdad, y a la vez ésta en conocer a Dios, “al Dios que se oculta al hombre”.

Somos conscientes de que al mencionar en tantas ocasiones a Dios podría interpretarse en la lectura que harán nuestros lectores como que el tema que he desarrollado en esta investigación está enfocado más a tratar la felicidad desde una perspectiva teológica, es obvio que si estamos abordando la exposición de un filósofo que tiene una formación no sólo filosófica sino también teológica, no podamos deslindar del todo en la exposición de sus ideas ambos aspectos; puesto que van íntimamente relacionados. Sin embargo, nosotros procuramos enfocar nuestro estudio al tratamiento del tema desde la perspectiva filosófica, prueba de esto la hemos podido vislumbrar en el desarrollo del trabajo, puesto que el Agustín de la época de Casisiaco en sus obras está

manifestando una preocupación filosófica en torno al ser del Hombre, del sentido de su existencia, de su búsqueda de la verdad, de su origen; en torno también a la esencia de la Verdad, del conocimiento, del camino que conduce a éste, etc. Desde éste punto de vista pudimos comprender el estudio de los Diálogos.

Así, a partir de este estudio hemos aprendido a concebir de otra manera la filosofía, hemos llegado también a un conocimiento totalmente diferente de la felicidad, a partir del estudio de Agustín, de sus teorías y de sus textos. Creemos que muchas veces en pos de la modernidad se han subestimado a los pensadores que como Agustín enfocan a la filosofía hacia los caminos de lo espiritual, en el caso concreto de él: de la religión.

El haber realizado nuestra investigación en torno a este filósofo y su noción de felicidad, nos ha llevado a tomar conciencia de la necesidad de profundizar más en la investigación de temas medievales, ya que su riqueza e importancia así lo están requiriendo.

Estamos también conscientes de que nuestra investigación en torno a un autor tan prolífico en cuanto a la producción de textos y en cuanto a la riqueza de sus ideas, como lo es Agustín se ha visto reducida a la consulta y tratamiento de una mínima parte de sus obras lo cual de alguna manera limita nuestro conocimiento pero a la vez es un incentivo para en un futuro no muy lejano enfocar alguna otra investigación en torno a dicho

filósofo. Consideramos que la cuestión anterior no es de modo alguno ajena a ninguna investigación, ya que siempre quedan cuestiones pendientes por investigar o profundizar.

BIBLIOGRAFIA

Abagnano, Nicola. Diccionario de filosofía. FCE, México, 1980, 1206pp.

Agustín, san. De la vida feliz. en *Tratados. Intr., selec., y notas de Miguel Sobrino*
Mauricio Beuchot, SEP, México, 1988, 235 pp.

_____ *Confesiones. Tr., pról., y notas de Pedro Rodríguez de*
Santidrián, Altaya, Barcelona, 1993, 426 pp.

_____ *Los Soliloquios, De la vida feliz, Del Orden., en v. 1 de las*
Obras Completas, preparado por el R. P. Victorino Capánaga, La Católica, Madrid, 1946,
782 pp.

_____ *Obras de San Agustín. 5 v. Edición bilingüe bajo la dir., del*
R. P. Félix García, preparado por el R. P. Victorino Capánaga, Biblioteca de autores
cristianos, Madrid, 1946-1958.

Aristóteles. *Ética Nicomaquea. Vers., pról., y notas de A. Gómez Robledo, UNAM,*
México, 1972, 263 pp. (Col. Nuestros clásicos, núm. 3)

La gran Etica. Tr. del griego y pról. de Francisco de P. Samaranch, Aguilar, Buenos Aires, 1961, 211 pp.

Brum, Jean. Heráclito. Tr. de Ana Ma. Aznar Menéndez, EDAF, Madrid, 1976, 243 pp.

Capánaga, Victorino. Agustín de Hipona. Maestro de la conversión cristiana. La Católica, Madrid, 1974, 474 pp.

Capelle, Wilhem. Historia de la filosofía griega. Gredos, Madrid, 1981, 584 pp.

Copleston, Frederick. Historia de la filosofía. 2 De San Agustín a Escoto. Tr. de Juan Carlos García Barrón, Ariel, Barcelona, 1971, 582 pp.

Döring, Ingemar. Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento. Tr. de Bernabé Navarro, UNAM, México, 1987, 131 pp. (Instituto de Investigaciones Filosóficas. Col. Estudios Clásicos).

Fagothey, Austin. Etica. Teoría y aplicación. Mc Graw-Hill, México, 1991, 399 pp.

García Gual, Carlos. La moral de Epicúro: temas básicos y sus conexiones. Barral, Barcelona, 1974, 273 pp.

Guthrie, William. *Los filósofos griegos*. FCE, México, 1980, 161 pp. (Breviarios, núm. 88)

Heráclito. Aguilar, Buenos Aires, 1959, 174 pp.

Los filósofos presocráticos. De Homero a Demócrito. Pról., tr., y notas de Federico Ferro Gay, Cien del mundo, México, 1988, 149 pp.

Marias, Julián. *Historia de la filosofía*. Pról. de Xavier Zubiri, epil. de José Ortega y Gasset, Revista de Occidente, Madrid, 1973, 515 pp.

Méndez González, Luz del Carmen et. al. *Filosofía*. Nueva Imagen, México, 1994, 200 pp.

Pegueroles, Juan. *El pensamiento filosófico de San Agustín*. Labor, Barcelona, 1972, 157 pp.

Platón. *Diálogos*. Porrúa, México, 1973, 733 pp. (Col. "Sepan cuantos", núm. 13)

Przywara, Erich. *San Agustín. Perfil humano y religioso*. Cristiandad, Madrid, 1984, 490 pp.

Quiles, Ismael. Aristóteles. Vida, escritos, doctrina. Espasa Calpe, Argentina, 1947, 148 pp.

Reyes, Alfonso. La filosofía helenística. FCE, México, 1965, 308 pp. (Breviarios, núm. 147).

Robin, Leon. El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico. Tr. de José Almoina, Hispanoamericana, México, 1962, 360 pp.

Thomson, George. Los primeros filósofos. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1975, 407 pp.

Trapé, Agostino. San Agustín, El hombre, el pastor, el místico. Presentación y traducción de Rafael Gallardo García, Porrúa, México, 1994, 272 pp.

Artículos consultados

Alesanco, Tirso. "San Agustín, fundador e inspirador de Vida Religiosa" en Vida religiosa. 3 (1986) 193-205

Basevi, Claudio. "La conversión como criterio hermenéutico de las obras de San Agustín" en Scripta Theológica. 18 (1986) 803-826

Benito y Durán, Angel. "San Pablo en San Agustín" en *Augustinus*. 9 (1964) 5-36

Calvo Madrid, Teodoro. "Agustín Peregrino hacia la verdad" en *Augustinus*. 39 (1994) 93-122

Capánaga, Victorino. "San Agustín en nuestro tiempo. Problemas sobre la conversión" en *Augustinus*. 1 (1956) 33-51

De Estal, Juan Manuel. "Institución monástica de San Agustín" en *La ciudad de Dios*. 78, abril-junio, 1965, 201-269

Dewart, J. MC, W. "La autobiografía de Casisiaco" en *Augustinus*. 31 (1986) 41-78

Doignon, Jean. "La fortuna y el hombre afortunado" en *Augustinus*. 31 (1986) 79-85

Doull, James, A. "¿Qué es la sapientia agustiniana?" en *Augustinus*. 36 (1991) 81-88

Florez, Ramiro. "Versión antropológica de la conversión y su proyección educativa" en *Augustinus*. 32 (1987) 149-174

Galindo, Rodrigo, José A. "El Dios de la Gracia" en *Vida Religiosa*. 3 (1986) 180-192

Juan Pablo II. Carta Apostólica. "Augustinum Hipponensem" 28 de agosto de 1986

Larrinaga Bengoechea, Manuel. "San Agustín: trayectoria de una conversión" en *Vida Religiosa*. 3 (1980) 165-179

Lejard, Françoise. "El tema de la felicidad en los diálogos de San Agustín" en *Augustinus*. 20 (1975) 29-81

..... "Estudio literario de los Diálogos de Casisiaco" en *Augustinus*. 21 (1976) 371-381

Letizia, Francisco. "Ordo dux at Deum. La idea de orden en la ontología y ética agustinianas" en *Augustinus*. 28 (1983) 385-390

Madrid, Teodoro C. "Agustín, peregrino hacia la verdad" en *Augustinus*. 39 (1994) 93-122

Manrique, P. Andrés. "El espíritu de la vida de comunidad según San Agustín" en *La ciudad de Dios*. 180, núm. 2 (1967) 177-195

Mathews, Warren. "El neoplatónismo como solución agustiniana" en *Augustinus*. 27n (1982) 339-355

Merino, Marcelo. "Trazas agustinianas en el pensamiento europeo" en Scripta Theológica. 13 (1986) 847-870

Molina, Mario A. "Felicidad y sabiduría: Agustín en noviembre del 386" en Augustinus. 18 (1973) 355-372

Oroz Reta, José. "La conversión en los primeros escritos" en Augustinus. 35 (1990) 5-29

_____ "Los Diálogos de Casisiano, algunas observaciones estilísticas" en Augustinus. 13 (1968) 327-344

_____ "Tres lecturas y una conversión" en Augustinus. 37 (1992) 245-272

Primicias Agustiniánas. "El mal en el mundo" en Augustinus. 23 (1978) 50-58

Ramírez, Alfredo. "La conversión de San Agustín" en Comunidades. 53 (1986) 1-11

Sánchez Caraso, Antonio. "La conversión de San Agustín y la vida monástica" en Scripta Theológica. 18 (1986) 827-846

Van Jess, Wilma. "La razón como prelude para la fe en San Agustín" en Augustinus. 21 (1976) 383-389

Vías Román, Teófilo. "La amistad, expresión del carisma monástico agustiniano" en La ciudad de Dios. CXCIV, núm. 3 sept-dic., 1978, 393-426

_____ "La amistad y los amigos en la conversión de San Agustín" en San Agustín. Meditación de un centenario. 99 (1987) 195-213

_____ "La koinonía como experiencia de gracia" en Vida Religiosa. 3 (1986) 206-216

_____ "La verdadera amistad, expresión del carisma monástico agustiniano" en La ciudad de Dios. CXCIV, núm. 1, ene-abr., (1981) 25-53

Wagner, Michael. "San Agustín y el escepticismo" en Augustinus. 37 (1992) 105-143