

## RAE

**1. TIPO DE DOCUMENTO:** Trabajo realizado sobre la importancia de la “caridad en SAN AGUSTÍN para promover una vida mas digna y justa”, para obtener el título de licenciado en Teología.

**2. TÍTULO: EL CONCEPTO DE CARIDAD EN SAN AGUSTÍN COMO ALTERNATIVA DE HUMANIZACIÓN DEL HOMBRE ACTUAL.**

**3. AUTOR:** PADRE JOSÉ LUIS DUARTE LIZCANO

**4. LUGAR:** CHÍA CUNDINAMARCA.

**5. FECHA:** JUNIO DE 2008

**6. PALABRAS CLAVE:** Dios, Antropología; Hombre Interior, Hombre Exterior, Fe, Amor, Vida, Paradigma, Humanización, Civitate Dei, Caridad, San Agustín, Neoliberalismo, Verdad, Sabiduría, Inteligencia, Cuerpo y Alma, Amistad, virtud, Amor a Dios, Amor a si mismo, Amor al prójimo.

**7. DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO:** Esta tesis gira alrededor de la importancia de la caridad como el mayor mandamiento social inspirados en las enseñanzas de San Agustín de Hipona. La práctica de esta caridad exige la asimilación de la justicia y es la única que nos hace capaces de ésta. Inspira una vida de entrega de si mismo y de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia. Hemos de referirnos entonces a la vida de cada cristiano, en cuanto imitador de la vida de Cristo, pero se aplica igualmente a nuestras responsabilidades sociales y, consiguientemente, a nuestro modo de vivir y a las d decisiones que se deben tomar coherentemente sobre la propiedad y el uso de los bienes.

**8. LÍNEA DE INVESTIGACIÓN:** Este trabajo se desarrolla en el marco de la línea Institucional de la Facultad de Teología “Dios, Iglesia y Mundo”

**9. FUENTES CONSULTADAS:** VALDIVIA JAIME, El seguimiento de Jesús como Antropología”. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, D.C. Noviembre de 2003. HEIDEGGUER, Martín., El Ser y el Tiempo, fondo de cultura económica, México 1975 BIBLIA DE JERUSALÉN, Nueva Edición revisada y aumentada, Desclee de Brouwer, Bilbao 1999 ROSSANO, P., RAVASI, G.; GIRLANDA,; Nuevo diccionario de teología bíblica, paulinas, Madrid 1990, p.7331. Creación, Gracia, Salvación, Sal Térrea, Santander 1993, pp 45-46 Las Nueve Antropologías. Un reto a la Teología, Sal Térrea, Santander 1983. ROSSANO, P., RAVASI, G., GIRLANDA, A., Nuevo diccionario de teología bíblica, Paulinas, Madrid 1990 MADERA, Ignacio., Dios, presencia inquietante, Indo American Press Service, Bogotá 1999. MOUNIER, E., El Personalismo, 5ª Ed., Eudeba, Buenos Aires 1962. TRAPIELO, J.G., El hombre según la Biblia, San Esteban, Salamanca 2001. RAHNER, R., El oyente de la Palabra, Cristiandad, Madrid 1985. DOLBY, María del Carmen, El hombre es imagen de Dios, Ed. Universidad de Navarra, Navarra (España). Pegueroles, Juan. “El pensamiento filosófico de San Agustín” Editorial Labor, S. A. España 19. COPLESTON, Frederick: Historia de la Filosofía ( de San Agustín a Escoto), Vol. II, Edición Ariel, Barcelona . SIERRA RUBIO, La Biblia: el manjar de Dios, Madrid 2003. La doctrina cristiana, 2,25,39; M. MENDOZA RÍOS, San Agustín

### REFERENCIAS EN LÍNEA

[http://es.geocities.com/atrivm2001/1antiguedad/san\\_agustinconf.html](http://es.geocities.com/atrivm2001/1antiguedad/san_agustinconf.html)

[http://www.sant-agostino/spagnolo/confession/conf\\_04\\_libro.htm](http://www.sant-agostino/spagnolo/confession/conf_04_libro.htm)

[VELÁSQUEZ, López César, San Agustín, el filósofo e iluminado, artículo, http://www.elboligrafo.com/template\\_mod.Phpproc=filosofia\\_&ref=9](http://www.elboligrafo.com/template_mod.Phpproc=filosofia_&ref=9)

[http://www.darfruto.com/apuntes\\_vocabulario\\_moral.htm](http://www.darfruto.com/apuntes_vocabulario_moral.htm)

[De peccat. mer. et rem. III, 7, 14, www.sanagustin.org/Documentos/RafaeldelaTorre](http://www.sanagustin.org/Documentos/RafaeldelaTorre)

[SAN AGUSTÍN, De Beata Vita, http://individual.utoronto.ca/pking/resources/augustine/De\\_beata\\_vita.txt](http://individual.utoronto.ca/pking/resources/augustine/De_beata_vita.txt)

**10. CONTENIDOS:** I. CAPITULO “DISEÑO DE INVESTIGACIÓN”; CAPITULO II “CUESTIÓN HERMENÉUTICA: EL PARADIGMA ANTROPOLÓGICO AGUSTINO”; III CAPITULO

“CONTEXTUALIZACIÓN DE LA CARIDAD EN SAN AGUSTÍN”; **IV CAPITULO** “LA CARIDAD COMO ALTERNATIVA DE HUMANIZACIÓN”, CONCLUSIONES y BIBLIOGRAFÍA

**11. METODOLOGÍA:** Esta investigación es de tipo crítico-analítica, tomando como base algunas citas y comentarios que fueron saliendo en el desarrollo de algunos textos agustinianos y la antropología del hombre moderno y por ende del aporte como teólogo.

**12. CONCLUSIONES:** Para promover la dignidad humana, la Iglesia manifiesta un amor preferencial por los pobres y marginados, porque el Señor se identificó con ellos especialmente. Este amor no excluye a nadie; simplemente, singulariza una prioridad de servicio, que goza del testimonio favorable de toda la tradición de la Iglesia.

Como es evidente, el grave deber, que la Iglesia siempre ha proclamado, de ayudar a los que sufren la indigencia y la miseria, lo han de sentir de modo muy principal los católicos, por ser miembros del Cuerpo místico de Cristo. Y esto es precisamente en lo que San Agustín de Hipona invirtió tanto tiempo y esfuerzo: en reconocerse como instrumento divino en el entendimiento y ejecución del mandato de amor fraternal entre la comunidad humana.

**EL CONCEPTO DE CARIDAD EN SAN AGUSTÍN COMO ALTERNATIVA DE  
HUMANIZACIÓN DEL HOMBRE ACTUAL**

**P. FR. JOSE LUIS DUARTE LIZCANO .O.S.A.**

**UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA  
FACULTAD DE TEOLOGÍA  
BOGOTÁ COLOMBIA  
JUNIO 2008**

**EL CONCEPTO DE CARIDAD EN SAN AGUSTÍN COMO ALTERNATIVA DE  
HUMANIZACIÓN DEL HOMBRE ACTUAL**

**P. FR. JOSÉ LUIS DUARTE LIZCANO. O.S.A**

**MONOGRAFIA PARA OPTAR POR EL TITULO DE  
LICENCIADO EN TEOLOGÍA**

**DIRECTOR**

**P. FR. MIGUEL VILLAMIZAR., O.S.A.**

**UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTRUA  
FACULTAD DE TEOLOGÍA  
BOGOTÁ, COLOMBIA  
JUNIO 2008**

Nota de aceptación

---

---

---

-----  
Firma del presidente del jurado

-----  
Firma del jurado

-----  
Firma del jurado

**Bogotá, D.C. Junio de 2008**

**DICATORIA**

A mis padres Medardo Duarte y Hermencia Lizcano

A mis hermanos, Dora, Ana Martina y Uber Medardo

## **AGRADECIMIENTOS**

### **EI AUTOR EXPRESA SUS AGRADECIMIENTO A:**

Jesucristo como paradigma de seguimiento y a la virgen María como modelo de amor y entrega definitiva a la construcción del amor y la esperanza.

A mis padres Medardo Duarte y Hermencia Lizcano por darme la vida y la oportunidad de enseñarme el amor y fraternidad que experimente en el hogar.

La PROVINCIA NUESTRA SEÑORA DE GRACIADE COLOMBIA, por el apoyo incondicional que otorga a este hijo de Jesucristo, en la búsqueda de una humanización real y patente.

P. Jaime Valdivia Pinell. O.S.A. Por el apoyo incondicional en este trabajo intelectual.

P. Miguel Villamizar., O.S.A. por la motivación y el aporte intelectual que me ha brindado y el acompañamiento en este caminar agustiniano.

A mi hermano Huber Medardo Duarte y Jenny Cortéz por su apoyo y cercanía.

A mis sobrinas; Jennifer Duarte, María Alejandra Vivas y Luisa.

A mis hermanos en Cristo: P. Juan Alberto Cárdenas., P. Cesar Aguirre. P. Argiro Escobar.

Y aquellas personas que están siempre animando y celebrando nuestros triunfos: Teófilo Andelfo Romero Jaimes, Anne González. Ángela Ramírez Otalvaro. P. Fr. Manuel Calderón. P. Fernando Garzón. Ofm, David Gerardo López.

## **TABLA DE CONTENIDO**

### **INTRODUCCIÓN**

### **CAPITULO I:**

### **DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN**

### **CAPÍTULO II.**

### **CUESTIÓN HERMENÉUTICA: EL PARADIGMA ANTROPOLÓGICO AGUSTINO**

#### **2. 1. El paradigma antropológico agustino.**

**2.1.1.** Agustín hombre.

**2.1.2.** El ser hermenéutico.

#### **2.2 Visión Antropológica Agustiniiana: Antes de la conversión.**

**2.2.1** El hombre en busca de La Verdad.

**2.2.1.1.** La Verdad.

**2.2.1.2.** La Sabiduría

**2.2.1.3.** La Inteligencia.

**2.2.1.4.** Dios y el alma.

**2.2.2.** Constitucionalidad metafísica y psicológica del hombre Agustino: La naturaleza del alma.

**2.2.2.1.** La relación entre cuerpo y alma.

**2.2.2.2.** El sumo bien del hombre: Dios y la felicidad.

**2.2.2.3.** La inmortalidad del alma humana.

**2.2.2.4.** El problema del mal.



**2.2.2.4.1.** El mal y Dios.

**2.2.2.4.2.** El mal y el alma.

**2.2.2.4.3.** La verdadera naturaleza del mal.

**2.2.2.4.4.** Consecuencia del mal (pecado) en el hombre.

### **2.2.3. Hombre Imagen de Dios: De Trinitate.**

**2.2.3.1.** Creación del hombre imagen de Dios.

**2.2.3.2.** Constitucionalidad metafísica del hombre a imagen de Dios.

**2.2.3.2.1.** Conocimiento del alma. Su naturaleza.

**2.2.3.3.** Una trinidad como la mente del hombre

**2.2.3.4.** La sabiduría y el conocimiento de Dios.

**2.2.3.5.** La Felicidad.

**2.2.3.6.** La Memoria.

### **2.2.4. Hombre Imagen de Dios: Civitate Dei.**

**2.2.4.1.** Creación.

**2.2.4. 2.** Concepción Antropológica.

**2.2.4.3.** Deformación y renovación de la imagen trinitaria del hombre.

**2.2.4.4.** Felicidad y Sabiduría.

## **CAPITULO III**

### **CONTEXTUALIZACIÓN DE LA CARIDAD EN SAN AGUSTÍN.**

**3.1.** El fundamento espiritual Cristiano-Agustino.

**3.1. 1.** Dios y el alma.

**3.1. 2.** La Deificación por La Gracia.

**3.1. 3.** Caridad.

## **3.2. Análisis de la Caridad y sus elementos.**

### **3.2.1. Yo: El Amado**

## **3.3. El amor la raíz de la caridad: San Agustín.**

### **3.3.1. Definición de caridad según San Agustín.**

**3.3.1.1.** La caridad sumo bien.

**3.3.1.2.** La caridad la base de la amistad.

**3.3.1.3.** La caridad fraterna.

**3.3.1.4.** La caridad base de todas las virtudes.

**3.3.1.5.** La caridad ordenada.

## **3.4. La caridad para con Dios.**

**3.4.1.** Amor a Dios.

**3.4.2.** Amor a si mismo.

**3.4.3.** Amor al prójimo.

## **3.5. Las bondades de la caridad.**

**3.5.1.** La caridad todo lo vence.

**3.5.2.** La caridad no envidia a nadie.

**3.5.3.** La humildad vinculo de caridad.

## **3.6. Consecuencias de la falta de caridad: San Agustín.**

**3.6.1.** Sin caridad no se aprovecha la fe.

**3.6.2.** La falta de caridad es gran miseria.

## **CAPITULO IV**

### **LA CARIDAD COMO ALTERNATIVA DE HUMANIZACION**

#### **4.1. Panorama antropológico del sistema neoliberal.**

4.1.1. ¿Qué es el neoliberalismo?

4.1.2. Origen y desarrollo.

4.1.3. Principios del neoliberalismo.

#### **4.2. Antropología del sistema neoliberal.**

4.2.1. ¿Qué es el hombre?

4.2.2. ¿Quién es el hombre?

4.2.3. ¿Cómo es el hombre?

#### **4.3. Panorama antropológico de la caridad según San Agustín.**

4.3.1. El hombre en el mundo según San Agustín.

4.3.2. El hombre según San Agustín.

4.3.3. El hombre en busca de Dios.

#### **4.4. Conversión del hombre Agustino.**

4. 4.1. El hombre exterior.

4. 4.2. El hombre interior.

4. 4.3. La caridad como paradigma para el hombre actual.

4. 4.4. Dinamismo del hombre exterior.

4. 4.5. Dinamismo del hombre interior.

**CONCLUSIONES.**

**BIBLIOGRAFÍA**

## INTRODUCCIÓN

El simple hecho de despertarnos cada mañana, supone una oportunidad única para vivir y evolucionar en el mundo que nos fue dado. No obstante y de manera desesperanzadora, el panorama mundial se caracteriza por el dominio global de las gigantescas corporaciones transnacionales dedicadas fundamentalmente a la especulación financiera en detrimento de los pobres y desprotegidos. Ellas se han convertido por intermedio del Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, la Organización Mundial de Comercio y otras cuantas entidades multilaterales, en un verdadero gobierno de carácter planetario, que determina e impone las formas de la política, la economía, la sociedad y la cultura en todos los rincones de la Tierra. Lo único que las inspira es el ánimo de incrementar sus astronómicas ganancias para con ellas obtener a su vez más ganancias, sin importar que quienes están a su paso, también son seres humanos con derechos y deberes iguales a los suyos.

Y estos hombres en el camino, son nuestros hermanos. Nuestros hermanos pobres, de los que el sistema económico que impera actualmente, se olvida constantemente. Es una realidad, que esta economía neoliberal que experimentamos tiene a la pobreza como la base del mundo globalizado. Pruebas de ello, las encontramos en el último informe de la Oficina Federal del Censo de EEUU, que reveló que en el país más rico de la Tierra ya hay 37 millones de pobres (casi un 13%), que los pobres no cesan de aumentar en ese país desde hace cuatro años y que también aumentan los pobres blancos, no solo negros e hispanos.

En el mundo, denuncia UNICEF, mueren cada día 4.000 niños y niñas porque 400 millones de ellos (casi la quinta parte de la población infantil del mundo) carecen incluso del mínimo de agua potable necesario para sobrevivir. Y eso es pobreza. Según el PNUD (oficina para el desarrollo de ONU) cada tres segundos, en algún lugar de planeta, muere un niño por causas relacionadas con el hambre. También aumenta el número de niños pobres en países ricos. Según el informe "Pobreza infantil en países ricos en 2005" en los

países de la OCDE (los más desarrollados) hay entre 40 y 50 millones de niños pobres. Y la Organización de Naciones Unidas para la Alimentación (FAO) calcula que uno de cada siete habitantes del planeta pasa hambre. Son 852 millones de seres humanos que no pueden alimentarse todos los días o en muchos días. Pobreza significa cientos de millones de dolor, de angustia, de sufrimiento, de indignidad.

¿Quién se acuerda de ellos? A estas alturas recuerdo una campaña publicitaria de la cadena MTV en la cual se profesa a favor de la unión de las personas para combatir el SIDA, el hambre y la pobreza; la utilización de las ya desaparecidas Torres Gemelas, serian las causantes de la “censura” del aviso, sin embargo al parecer la verdad desgarradora del mensaje, puso incómodos a algunos poderosos; veamos:



Texto junto a las torres: “2.863 muertes”

(en el cartel que sostiene el hombre: “HIV positivo. Por favor, ayude”.)

Junto al hombre: “40 millones de infectados en el mundo.”

“El mundo unido contra el terrorismo. Debería hacer lo mismo contra el **SIDA**”



Texto junto a las torres: “2.863 muertes”  
Junto al niño: “824 millones de personas desnutridas en el mundo”.  
“El mundo unido contra el terrorismo. Debería hacer lo mismo contra **el hambre**”.



Texto junto a las torres: “2.863 muertes”  
Junto al hombre: “630 millones de indigentes en el mundo”.  
“El mundo unido contra el terrorismo. Debería hacer lo mismo contra **la pobreza**”<sup>1</sup>

<sup>1</sup> [http://www.francog.com.ar/wp\\_archivos/2004/09/aparente\\_censura\\_en\\_mtv.php](http://www.francog.com.ar/wp_archivos/2004/09/aparente_censura_en_mtv.php)

Lamentablemente es una constante, nadie quiere saber de la miseria y el sufrimiento mientras no lo tenga que vivir en carne propia. Un entendido de la economía dice: "la caridad internacional, reconocida por todos como necesaria para asegurar la seguridad de los ricos y garantizar un mínimo de paz civil en las zonas de gran concentración de poder y de riquezas, ha sido cada vez más confiada a la iniciativa de los particulares. Los Estados aunque manteniendo su financiamiento han descargado sobre las ONG la gestión de lo que ya no es un proyecto de desarrollo"<sup>2</sup>.

Esa es la caridad que podemos esperar de los poderosos, pero la verdadera caridad, aquella que está llamada a impulsar los verdaderos vientos de cambio que favorezcan el desarrollo de los individuos y las naciones, está fundada principalmente en la igualdad radical que une a todos los hombres, cosa que imperdonablemente estamos olvidando. Esta igualdad es una derivación directa e innegable de la verdadera dignidad del ser humano, que pertenece a la realidad intrínseca de la persona, sin importar su raza, edad, sexo, credo, nacionalidad o partido.

Juan Pablo II lo expresaba claramente. El ejercicio de la caridad dentro de cada sociedad es válido sólo cuando sus miembros se reconocen unos a otros como personas. La persona humana es principio y fin de la caridad. El acto caritativo debe ser hecho en beneficio de una persona, ya sea directa o indirectamente, porque es lo justo, porque todos vivimos en una sociedad; porque todos necesitamos de todos, porque estamos juntos en este barco de la civilización; porque somos seres humanos, iguales en dignidad y derechos. La caridad es justa porque los bienes de la tierra están destinados al bien común, al bien de todos y cada uno de los hombres, y los que, dada su buena fortuna, tienen más, están obligados a aportar más en favor de otras persona y de la sociedad en general.

La caridad representa el mayor mandamiento social. Respeta al otro y sus derechos. Exige la práctica de la justicia y es la única que nos hace capaces de ésta. Inspira una

---

<sup>2</sup> S. Latouche, "De la mondialisation économique a la décomposition social", en L'Homme et la société, n. 105-106, 1992



vida de entrega de sí mismo y de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia. Hemos de referirnos entonces a la vida de cada cristiano, en cuanto imitador de la vida de Cristo, pero se aplica igualmente a nuestras responsabilidades sociales y, consiguientemente, a nuestro modo de vivir y a las decisiones que se deben tomar coherentemente sobre la propiedad y el uso de los bienes<sup>3</sup>.

En la encíclica, “**Rerum Novarum**”, a la luz de las realidades contemporáneas, se nos permite apreciar la constante preocupación y dedicación de la Iglesia por aquellas personas que son objeto de predilección por parte de Jesús, nuestro Señor. El contenido del texto es un testimonio excelente de la continuidad, dentro de la Iglesia, de lo que ahora se llama "opción preferencial por los pobres"; opción que en la “**Sollicitudo Rei Socialis**” es definida como una "forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana"<sup>4</sup>.

Para promover la dignidad humana, la Iglesia manifiesta un amor preferencial por los pobres y marginados, porque el Señor se identificó con ellos especialmente. Este amor no excluye a nadie; simplemente, singulariza una prioridad de servicio, que goza del testimonio favorable de toda la tradición de la Iglesia.

Como es evidente, el gran deber, que la Iglesia siempre ha proclamado, de ayudar a los que sufren la indigencia y la miseria, lo han de sentir de modo muy principal los católicos, por ser miembros del Cuerpo místico de Cristo. Y esto es precisamente en lo que San Agustín de Hipona invirtió tanto tiempo y esfuerzo: en reconocerse como instrumento divino del entendimiento y ejecución del mandato de amor fraternal entre la comunidad humana.

---

<sup>3</sup> Sollicitudo Rei Socialis, n. 42

<sup>4</sup> Ibid

A continuación se amplía esta idea de la aplicabilidad de la idea de caridad expuesta y experimentada por este hombre santo y su necesaria práctica en la sociedad consumista y neoliberal que nos acosa.

En un mundo en el cual a veces se relaciona el nombre de Dios con la venganza o incluso con la obligación del odio y la violencia, éste es un mensaje de gran actualidad y con un significado muy concreto. Para sistematizar dicho propósito, hemos titulado nuestra investigación **“El concepto de Caridad en San Agustín como alternativa de humanización del hombre actual”**. Este título hace referencia en primera instancia a la antropología que se desprende del seguimiento de Jesús, conscientes de que al interior del actual pluralismo religioso y secular, esta es una antropología válida pero no única. Es única y válida para el creyente, aunque en esta investigación lo que se quiere resaltar es la importancia de la caridad como alternativa para el hombre actual. También veo con preocupación la pérdida de los valores cristianos en los umbrales de un nuevo siglo y comienzo de una nueva historia, que debe marcar por supuesto, la historia del hombre mismo.

Para el desarrollo de este trabajo investigativo, en el plano general asumimos la metodología de la teología latinoamericana de la liberación en sus tres momentos dialécticos: Ver (Visión antropológica: Cuál es el modelo, paradigma de hombre según San Agustín). En el Juzgar apelaremos al dato revelado, en concreto, a la contextualización de la caridad en San Agustín, el itinerario reflejado en su historia personal, y por último el Actuar, apelaremos a la praxis antropológica y la alternativa de humanización para el hombre actual.

Más allá de las cuestiones teóricas, esta tesis quiere ofertar a la Caridad Agustiniiana, un subsidio básico para la praxis del mundo actual y la humanización del mismo hombre.

## CAPÍTULO I

### 1.1 JUSTIFICACIÓN

Pese a la distancia temporal la actualidad de Agustín de Hipona le hace modelo para muchos jóvenes de nuestra sociedad, encantados y ensordecidos por su posición y conocimientos, "triunfadores" sociales, pero inquietos espiritualmente en la búsqueda de la verdad. El gran protagonista de las Confesiones es Dios. La obra está escrita como continua oración de San Agustín a Dios, en la cual el santo reconoce sus pecados y la gran obra que Dios realizó en su vida convirtiéndolo a la fe católica. La finalidad principal no es "confesarse", sino confesar a Dios, es decir, reconocerlo y alabarlo por su bondad infinita.<sup>5</sup>

Angustiado desde joven por el problema de la verdad y la búsqueda de la sabiduría, enredado en los accesos pasionales de un temperamento ardiente, y en los ímpetus soberbios y orgullosos de una inteligencia genial, Agustín experimentó su radical incapacidad para autoliberarse, y la benéfica influencia de la gracia de Dios, que misericordiosamente obró en su vida lo que él no había podido realizar con todo su esfuerzo y todo su genio: la solución teórica del enigma de la existencia y la liberación práctica de sus ataduras morales. (Conf. 1, 1,1).<sup>6</sup>

"Amor meus, pondus meus". Para San Agustín, el amor es el peso (pondus) del corazón, que lo hace inclinarse en un sentido o en otro. El objeto tras el que corre el amor es siempre el bien, no en sentido moral, sino en sentido ontológico: lo bueno en general. La meta última de esa tendencia amorosa del hombre es la felicidad, es decir, la posesión del Bien Supremo, que es Dios mismo. "Nos hiciste, Señor, para Ti, y nuestro corazón está inquieto, hasta que descanse en Ti". Todos están de acuerdo en que quieren ser felices. Pero no están de

---

<sup>5</sup> Cf. Conf. 5,1. "Recibid, Señor, el sacrificio de mis Confesiones que os ofrece mi lengua, que Vos mismo habéis formado y movido para que confiese y bendiga vuestro santo nombre"

<sup>6</sup> Cf. Conf. I, 1,1"Nos hiciste, Señor, para Ti, y nuestro corazón está inquieto, hasta que descanse en Ti"

acuerdo acerca de en qué consiste la felicidad: en los honores, los placeres, las riquezas, el poder, la fama, en Dios...San Agustín enseña que el amor de suyo es neutro, y que puede ser bueno o malo según sea ordenado o desordenado ("Ordo amoris").

Y es ordenado o desordenado según se pliegue o no a las exigencias objetivas del orden real, ontológico de los bienes. Este orden consiste en la primacía absoluta de Dios, Bien Supremo, sobre todos los otros bienes, finitos y limitados. Es ordenado, entonces, el amor que ama Dios por sobre todas las cosas, y por Él mismo, y a todo lo demás, en Dios, por Dios, según Dios, y por tanto, de acuerdo con su Ley.

Es un tema que me apasiona como estudiante de Teología y como hombre, abre brechas de esperanza para construir una sociedad más justa y más humana. Sin lugar a dudas y apasionado por la vida en relación con lo que nos rodea, el hombre está en continua relación y necesita tener una base que lo fundamente y lo haga más humano, más persona, donde tenga su propia identidad y dignidad, esa base es la caridad Agustiniiana. Actualmente el hombre está envuelto en un mundo dominado por la técnica, los medios de comunicación, el afán por lo inmediato, etc. La alternativa de trabajar el concepto de caridad plantea una propuesta de humanización y realización.

Ahora bien, la línea de investigación escogida es "**Dios, Iglesia y hombre**"; ya que involucran al hombre a un proceso de confrontación con la realidad que se vive, insolidaridad, individualista, hedonista, etc. Por tanto, es necesario mirar, admirar y contemplar al hombre como ser para los demás. Pero el que ama con amor ordenado, y sólo él, tiene la ley divina interiorizada en su corazón, grabada de tal manera que para él, y sólo para él, vale la famosa fórmula agustiniana: "Ama y haz lo que quieras" (Dilige, et quod vis, fac).

Y de esta filosofía y teología del amor San Agustín hace el eje de su filosofía y teología de la historia, cuando en la "Ciudad de Dios", una de sus obras más geniales, presenta toda la historia de la humanidad como la historia de la lucha entre dos ciudades, la Ciudad de Dios y la ciudad del mundo, y a esas dos ciudades como constituidas fundamentalmente por dos

amores: "Dos amores hicieron dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, hizo la ciudad del mundo; el amor de Dios, hasta el desprecio de sí mismo, hizo la Ciudad de Dios".<sup>7</sup>

Más aún sin la gracia de Dios, el amor humano necesariamente termina curvándose ilícitamente sobre las criaturas, bajo el peso de la herencia de Adán. Para San Agustín, es la muerte de Jesucristo, Hijo de Dios, en la cruz, la que, abriendo para los hombres las compuertas de la gracia celestial, potencia el amor humano por encima de sus mismos límites creaturales, haciéndolo participar, en la fe y en la esperanza, de la Caridad divina. Porque "Dios es Amor" (1 Jn. 4, 8).

El mundo actual está perdiendo el sentido de Dios (autonomía autosuficiente, subjetivismo moral, búsqueda de sentido por caminos cerrados a la trascendencia) y el sentido del "otro"-persona, grupo o pueblo-, por lo que necesita redescubrir las exigencias éticas fundamentales para una convivencia realmente humana

El mundo actual camina, por las comunicaciones, hacia ser la "aldea global, aunque entendida como una globalización insolidaria: en un mundo así, la Iglesia está llamada a ser sacramento, signo e instrumento de unidad y comunión (LG 1). La vida religiosa está llamada a ser signo de los bienes futuros compartidos por todos (LG 44). Y la comunidad agustiniana, siempre en tensión entre el ideal y la realidad, tiene sin duda la responsabilidad de ofrecer modelos de compartir la vida, la fe y el compromiso en el mundo (cf. CGI 1992, La comunidad agustiniana entre el ideal y la realidad

---

<sup>7</sup> Cf. Ciudad de Dios, libro XIV, cap. XXVIII).

## **1.2 OBJETIVOS.**

### **OBJETIVOS GENERALES.**

Identificar el concepto de caridad de San Agustín, para proponer alternativas de humanización al hombre actual, como fundamento de un proyecto antropológico y la realización del hombre.

### **OBJETIVOS ESPECÍFICO**

Substraer elementos del concepto de la caridad agustiniana con un enfoque actualizante.

Presentar un modelo de proyecto antropológico en el actuar del hombre, colocando como base la caridad agustiniana.

El concepto de caridad agustiniana como camino de esperanza que trasciende al hombre y ofrecer un sentido de humanización.

### **1.3. METODOLOGÍA DE TRABAJO.**

#### **1.3.1 LINEA DE INVESTIGACIÓN.**

San Agustín diferencia las cosas que deben ser amadas por sí mismas, como un fin al que llegar y del que gozar y las cosas que son medios para el fin y de las que solamente debemos servirnos. Si nos quedamos en los medios nunca llegaremos a poseer la verdadera felicidad. La historia será así el contraste dramático entre dos amores: de sí y de Dios. Dependiendo del amor que elijamos llegaremos a ser felices o no. La línea que pretendo abordar en esta investigación, esta entro de los márgenes de las líneas, “*Dios, Iglesia y Hombre*”; propuestas por la misma universidad.

#### **1.3.2 TIPO DE INVESTIGACIÓN.**

Esta investigación es de tipo crítico-analítica, tomando como base algunas citas y comentarios que fueron saliendo en el desarrollo de algunos textos agustinianos y la antropología del hombre moderno y por ende del aporte como teólogo.

#### **1.3.3 PROCESO SEGUIDO EN LA INVESTIGACIÓN.**

Para San Agustín el hombre está situado entre un ángel y un animal, éste está dotado de tres cualidades: la memoria, la inteligencia y la voluntad. La visión del hombre para San Agustín era alma y cuerpo. El alma del hombre era una sustancia dotada de razón y destinada a regir el cuerpo. Esta era vista como algo mortal, espiritual y como sede de la inteligencia. El cuerpo era visto simplemente como algo material. San Agustín creía que el pecado era cuando el alma no era capaz de dominar al cuerpo; y el libre albedrío se debía a que el hombre nacía con una voluntad débil. San Agustín creía en la redención como la manera para ayudar al hombre a recuperar su estado de equilibrio y transformar el libre

albedrío en libertad. Esta libertad lleva al hombre a obrar bien, pero según Agustín es imposible de alcanzarla en su totalidad, ya que las ideas son modelos ejemplares que están alojados en la mente divina; este pensamiento se asemeja mucho al del mundo Inteligible de Platón.

San Agustín decía que los santos gozan del más alto grado de libertad, ya que sus intereses espirituales rigen por encima de los terrenales. En otras palabras la voluntad de los santos es mayor a la de la gente común. Según San Agustín la voluntad del hombre va unida a la moral. San Agustín explica este pensamiento al decir que la moralidad del hombre se basa en el amor a Dios, el cual podría interpretarse como voluntad. Para él la voluntad del hombre lleva a que el alma de éste busque a Dios al confesarse. Esta puede ser la razón principal por la cual San Agustín decide escribir su libro Confesiones, en donde narra su evolución personal y su evolución de pensamiento.

San Agustín creía que: ¿La historia de la humanidad es, en su totalidad, la lucha entre el reino de Dios y el reino del mundo? Por esta razón consideraba que la política debía estar altamente ligada con la religión; para él la iglesia es la única sociedad perfecta. Para que el estado cumpla con justicia este debe saber cuales son los valores espirituales del amor de Dios, de esta manera la iglesia y el estado unidos logran construir una ciudad perfecta y justa. Mezclando así la ley escrita del estado con la ley moral o natural de la iglesia. Por medio de esta filosofía San Agustín defendía a la iglesia Romana cuando ésta tomó el control de Europa en la edad media y ayudó a que ésta se estableciera, después de que la caída del imperio Romano y los ataques de los bárbaros destruyeran la estabilidad de este continente.

Dios es algo muy importante para San Agustín. Según él, Dios es el fundamento de todo lo que existe, por consiguiente es el creador. El mundo creado por Dios es perfección divina, por esta razón el mal no puede ser algo de la creación sino mas bien una carencia, no es algo existente. San Agustín afirma que el mal nació en el pecado de Adán y Eva y fue heredado por nosotros. Esto llevaría a decir que el mal es responsabilidad del hombre. San Agustín explica el mal por medio de un punto metafísico y un punto moral. El metafísico dice así: todo lo que es sustancia es bueno y el mal no es sustancia pues, si fuese sustancia sería



bueno? El punto moral explica el mal como voluntariedad del alma, San Agustín dice que el hombre hace mal del bien, y al hacer mal se aleja de Dios. Por medio de lo anterior se podría decir que San Agustín vio su reintegración a la religión Cristiana como un acto para salvar su alma y acercarse a Dios, porque según él, su vida antes de la religión estuvo ligada a los actos malos, estos actos lo llevaban lejos de Dios, y como estaba lejos de Él no podía salvar su alma.

Durante su vida este Santo escribe muchos libros que fueron de gran influencia a la actual religión Católica. Entre estos se encuentran De Civitate Dei, De beata vita, De ordeni, Soliloquia, De Trinitate. Aunque la vida de este personaje fue remarcable, la iglesia siempre escondió la parte oscura de esta, prueba de esto fue la carta que escribió la amante de San Agustín en la adolescencia en donde ella cuestiona muchas de las palabras del nuevo ¿Obispo de Hipona?. Se puede decir que esta carta junto con muchos otros sucesos de la vida pecadora de este personaje atentaban contra su vida santa y por esto fueron escondidos. En la carta Flora Emilia explica como San Agustín pensaba que los sentidos no lo permitían llegar a la salvación de su alma: ¿Pensabas que yo te ataba al mundo de los sentidos y que no tenias paz ni tranquilidad para concentrarte en la salvación de tu alma?

Ésta carta también muestra de una manera más sensible y humana como San Agustín cometió el gran pecado de separar a una madre de su hijo, y de destrozar a una mujer para encontrar su propia salvación; muestra como este Santo se dejó llevar por su propio egoísmo. Flora Emilia se expresa de esta manera en cuanto al Dios en que San Agustín cree: ¿No, yo no creo en un Dios que exige sacrificios humanos. No creo en un Dios que destroza la vida de una mujer con el fin de salvar el alma de un hombre?

Tal vez la razón por la cual la iglesia negó siempre la existencia de esta carta es porque como Flora Emilia expresa, San Agustín también se dejaba llevar por los sentidos, esos sentidos que para él todo lo sujetaban a los placeres terrenales y que eran el gran pecado que impedían la salvación de su alma: ¿Te avergonzaba admitir que habías derramado lagrimas por tu madre. Porque esto se podía interpretar como si todavía tuvieras sentimientos terrenales?

Pero aunque la iglesia negó este lado oscuro de la vida de San Agustín, es de mucha importancia recordar todas las cosas buenas que este santo hizo. San Agustín fue un hombre que mostró como la redención puede cambiar al hombre y salvar su alma. En otras palabras, San Agustín fue muestra viva de cómo un alma perdida lejos de Dios, puede reconciliarse con si misma y así salvarse. Además de ser una muestra viva de su filosofía, San Agustín volvió a la idea principal de la doctrina cristiana, haciéndonos reflexionar sobre lo que es importante en la vida. Considero este tema de la caridad agustiniana como un camino, una propuesta y alternativa para la realización del hombre mismo.

## CAPÍTULO II

### CUESTIÓN HERMENÉUTICA: EL PARADIGMA ANTROPOLÓGICO AGUSTINO.

Este capítulo pretende ser una introducción general a la cuestión hermenéutica, entendida como la capacidad que tiene el ser humano de interpretarse a si mismo e interpretar la realidad como misterio, desde el paradigma antropológico Agustino y en relación con Dios. El Misterio de Dios se hace historia en la persona y el proyecto de Nuestro Señor Jesucristo: paradigma antropológico revelado para los cristianos. Es decir, que el único modelo de seguimiento, de realización como cristianos es seguir a Jesucristo. No pretendo dar una determinación única y verdadera, sino también convincente y trascendente para el hombre de hoy.

#### 2.1. El paradigma antropológico agustino.

El paradigma antropológico agustino consiste en el pensamiento dado por Agustín, en cuanto al hombre como criatura y semejanza de Dios creador y omnipotente, trascendente y lleno de divinidad. Es necesario, destacar la figura de este gran Santo y portador de su pensamiento y su teología para el hombre de hoy, porque, creo y sigo convencido que sigue siendo actual y actualizante su pensamiento y su obra.

**San Agustín de Hipona:** (354-430). La Figura Histórica. Nació en Tagaste (África) el año 354; hijo de Mónica y Patricio, su madre era una verdadera Cristiana y su padre Patricio un pagano. Después de una juventud desviada doctrinal y moralmente, se convirtió, estando en Milán, el año 387 fue bautizado por el obispo San Ambrosio. Vuelto a su patria, llevó una vida dedicada al ascetismo, y fue elegido obispo de Hipona. Durante treinta y cuatro años, en que ejerció este ministerio, fue un modelo para su grey, a la que dio una sólida formación por medio de sus sermones y de sus numerosos escritos, con los que contribuyó en gran manera a una mayor profundización de la fe cristiana contra los errores doctrinales de su tiempo. Está entre los Padres más influyentes del Occidente y sus escritos son de gran actualidad. Murió el año 430.

Sin lugar a dudas, que Agustín es un hombre y un santo de su tiempo pero que repercute de alguna manera en el acontecer de la historia por sus numerosos aportes positivos y verdaderos para el Hombre de cada día, por lo tanto, lo considero muy actual.

### **2.1.1. Agustín hombre.**

El problema teológico es en San Agustín el problema del hombre Agustín: el problema de su dispersión y de su inquietud, el problema de su razón especulativa y de su obra de obispo. Lo que Agustín dio a los otros es lo que ha conquistado por sí mismo. La sugestión y la fuerza de su enseñanza, que no han disminuido a través de los siglos, aunque hayan cambiado los términos del problema, se origina precisamente del hecho de que en toda su especulación, aún en los aspectos que parecen más que la claridad sobre inmediata a la vida, él no ha buscado y conseguido más que la claridad sobre sí mismo y sobre su propio destino, el significado auténtico de su vida interior.

El centro de la investigación agustiniana coincide verdaderamente con el centro de su personalidad. La posición de la confesión no está limitada solo a su escrito famoso, sino que es la posición constante del pensador y del hombre de acción que, en todo lo que dice o emprende, no tiene otra finalidad que la de ponerse en claro consigo mismo y de ser lo que debe ser. Por esto declara que no quiere conocer otra cosa que el alma y Dios, y se mantiene constantemente fiel a este programa. “El alma, esto es, el hombre interior, el yo en la simplicidad y verdad de su naturaleza. Dios, esto es, el ser en su trascendencia y en su valor normativo, sin el cual no es posible reconocer la verdad del yo”. Por esto los problema teológicos están en él unidos siempre al problema del hombre, que los hace objeto de su investigación; y toda solución de aquellos problemas es siempre la justificación de la investigación humana que conduce a ella.

Agustín ha recogido lo mejor de la especulación patristica precedente; y los conceptos teológicos fundamentales, ya entonces adquiridos por la especulación y hechos propios de la Iglesia, no tienen en su obra desarrollos substanciales. Pero se enriquecen con un calor y un significado humano que antes no poseían, se convierten en elementos de vida interior para el

hombre, ya que son tales para él. Y de esta manera consigue unirlos a las inquietudes y a las dudas, a la necesidad de amor y felicidad que son propios del hombre: a unirlos, en una palabra, en la investigación. Investigación que halla en la razón su disciplina y su rigor sistemático, pero que no es una exigencia de pura razón.

Todo el hombre busca: cada parte o elemento de su naturaleza en la intranquilidad de su ser finito, se mueve hacia el Ser, que es el único que pueda darle consistencia y estabilidad. San Agustín presenta a la especulación cristiana la exigencia de la investigación, con la misma fuerza con que Platón la había presentado a la filosofía griega. Pero, a diferencia de la platónica, la investigación agustiniana radica en el terreno de la religión.

Desde el comienzo San Agustín abandona la iniciativa de la misma a Dios: "*Da quod iubes et iube quod vis*" Dios sólo determina y guía la investigación humana, sea como especulación, sea como acción: y así la especulación es, en su verdad, fe en la revelación, y la acción es, en su libertad, gracia concedida por Dios. La polémica antipelagiana ofreció a San Agustín la ocasión de expresar en la forma más fuerte y vigorosa el fondo de su convicción; pero no constituye una ruptura en su personalidad, una victoria del hombre de iglesia sobre el pensador. Ya que en él, el pensador vive por dentro en la esfera de la religiosidad, la cual necesariamente reconoce solamente en Dios la iniciativa de la investigación y halla, por consiguiente, su mejor expresión en la palabra: Dios sólo es nuestra posibilidad.

La posibilidad de buscar a Dios y de amarle está fundada en la misma naturaleza del hombre. Si fuésemos animales, podríamos amar solamente la vida carnal y los objetos sensibles. Si fuésemos árboles no podríamos amar nada de lo que tiene movimiento y sensibilidad. Pero somos hombres, creados a imagen de nuestro creador, que es la verdadera Eternidad, la eterna Verdad, el eterno y verdadero Amor; tenemos, pues, la posibilidad de volver a él en el cual nuestro ser no volverá a morir, nuestro saber no tendrá más errores, nuestro amor no tendrá más ofensas. Esta posibilidad de volver a Dios en la triple manera de su naturaleza esta inscrita en la triple forma de la naturaleza humana, en cuanto a imagen de Dios. "Yo soy, yo conozco, yo quiero. Soy en cuanto sé y quiero; se que

soy y quiero; quiero ser y saber. Vea quien pueda como en estas tres cosas hay una vida inseparable, una vida única, una única esencia, y cómo la distinción es inseparable, y, sin embargo, existe. Los tres aspectos del hombre se manifiestan en las tres facultades del alma humana: la memoria, la inteligencia, la voluntad, las cuales, juntas y cada una por separado, constituyen la vida, la mente y la substancia del alma”.

Yo, dice Agustín, recuerdo que tengo memoria, inteligencia y voluntad; sé que entiendo, quiero y recuerdo, y quiero querer, recordar y entender”. Y recuerdo toda mi memoria, toda la inteligencia y toda la voluntad y de la misma manera, entiendo y quiero todas estas tres cosas; las cuales, pues, coinciden en lleno en su distinción, constituyen una unidad, una sola vida, una sola mente, y una sola esencia. En esta unidad del alma que se diferencia en sus facultades autónomas, cada una de las cuales comprende las otras, esta la imagen de la trinidad divina: imagen desigual, pero con todo siempre imagen.

La misma estructura del hombre interior hace, pues, posible, la búsqueda de Dios. Que el hombre sea hecho a imagen de Dios significa, por lo tanto, que el hombre puede buscar a Dios, y amarle y asemejarse al ser de El, Dios ha creado al hombre para que este sea, puesto que el ser, aunque en un grado menor, es siempre un bien y el supremo Ser es el supremo Bien; pero el hombre puede alejarse y apartarse del ser, y en tal caso peca. La constitución del hombre como imagen de Dios, si, por una parte, le da la posibilidad de llegar a Dios, no le garantiza, por otra, la realización necesaria de esta posibilidad.

El hombre, en efecto, es, en primer lugar, un hombre viejo, el hombre exterior y carnal, que nace y crece, envejece y muere. Pero, en segundo lugar, puede ser también un hombre nuevo o espiritual, puede renacer espiritualmente y llegar a someter al alma a la ley divina. También este hombre nuevo tiene sus edades, que no se distinguen por el correr del tiempo, sino por su progresivo acercamiento a Dios. Todo individuo es por su naturaleza un hombre viejo; pero debe convertirse en un hombre nuevo, debe renacer a la vida espiritual. Este renacimiento se le presenta como la alternativa entre la cual debe escoger: o vivir según la carne y debilitar y romper su propia relación con el ser, esto es, con Dios, y caer en la mentira y en el pecado; o vivir según el espíritu estrechando su relación personal con Dios y

prepararse para participar en su misma eternidad. Pero la primera elección no es verdaderamente una elección, ni una decisión.

La verdadera elección es aquella con la cual el hombre decide adherirse al ser, esto es, adherirse a Dios. La causa del pecado, tanto en los ángeles rebeldes como en los hombres, es una sola: la renuncia a esta adhesión. “La causa de la felicidad de los ángeles buenos que ellos se adhieren a lo que verdaderamente es; mientras que la causa de la miseria de los ángeles malos es que ellos se alejaron de ser y se volvieron hacia sí mismos, que no son el ser. Su pecado fue, pues, el de soberbia”.

¿Quién es el hombre?, el hombre es un “ser para los demás”: Su “núcleo óptico” es el Amor; por tanto, su racionalidad hunde sus raíces la ‘lógica del amor’ según el espíritu del mandamiento fundamental (Cf. Mt 25, 31 -46; Mc 12, 28-34). Cuando Jesús de Nazaret quiere decirnos quién es el hombre, nos cuenta la Parábola del Buen Samaritano: el hombre verdadero es aquel se ‘mueve a misericordia’. Esto nos lleva a pensar en la instauración del Reino de los Cielos que Jesús quiso para nosotros”<sup>8</sup>.

“¿cómo es el hombre?, el hombre es un ser para el Reino de Dios: realiza su libertad creatural en la medida en que opta por la persona y el proyecto de Jesús de Nazaret, El Cristo. Desde esta perspectiva el único absoluto posible es el Reino de Dios, lo demás es relativo: “busca primero el Reino de Dios y su justicia, y lo demás se te dará por añadidura”<sup>9</sup>(Mt 6, 33) .

### **2.1.2. El ser hermenéutico.**

“Pero el origen de los estudios hermenéuticos se encuentran realmente en la teología cristiana, donde la hermenéutica tiene por objeto fijar los principios y normas que han de aplicarse en la interpretación de los libros sagrados de la Biblia, que, como revelados por

---

<sup>8</sup> VALDIVIA JAIME, *El seguimiento de Jesús como Antropología*. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, D.C. Noviembre de 2003. P. 26

<sup>9</sup> Ibid, Pág. 27

Dios pero compuestos por hombres, poseían dos significados distintos: el literal y el espiritual, este último dividido en tres: el anagógico, el alegórico y el moral:

- a. El "sentido literal" es el significado por las palabras de la Escritura y descubierto por la exégesis filológica que sigue las reglas de la justa interpretación. Según Tomás de Aquino, en "Summa Theológica" 1,1,10:

*Omnes sensus (sc. sacrae Scripturae) fundentur super litteralem.*

*Todos los sentidos de la Sagrada Escritura se fundan sobre el sentido literal.*

- b. El "sentido espiritual", infuso por Dios en el hombre según la creencia cristiana, da un sentido religioso suplementario a los signos, dividido en tres tipos diferentes:
- c. El "sentido [alegoría | alegórico]", por el que es posible a los cristianos adquirir una comprensión más profunda de los acontecimientos reconociendo su significación en Cristo; de esa manera el [paso del mar Rojo] simboliza la victoria de Cristo y el bautismo. "cf" 1 Pablo a los colosenses" 10,2).

El "sentido moral", por el cual los acontecimientos narrados en la Escritura pueden conducir a un obrar justo; su fin es la instrucción (1 "Co" 10, 11; "cf" Pablo a los hebreos" 3-4,11).

El "sentido anagógico" (o sentido místico) por el cual los santos pueden ver realidades y acontecimientos de una significación eterna, que conduce (en griego "anagogue") a los cristianos hacia la patria celestial. Así, la Iglesia en la tierra es signo de la Jerusalén celeste. cf Apocalipsis 21,1-22,5)<sup>10</sup>

El futuro del ser humano ha sido inaugurado por la resurrección de Nuestro Señor Jesucristo. Así, el hombre no es un ser para la muerte<sup>11</sup>, sino un ser para la resurrección al respecto leemos en Juan: "Jesús le respondió: "Yo soy la resurrección. El que cree en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que vive y cree en mí, no morirá jamás"<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> WIKIPEDIA., La enciclopedia libre. Documento Internet.

<sup>11</sup> HEIDEGGUER, Martín., El Ser y el Tiempo, fondo de cultura económica, México 1975

<sup>12</sup> BIBLIA DE JERUSALÉN, Nueva Edición revisada y aumentada, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999. (Jn 11: 25-26).



“La Palabra Hermenéutica se deriva del griego hermenéutico, que significa traducir de una lengua extranjera, interpretar, poner en palabras expresar en un lenguaje”<sup>13</sup>. La hermenéutica es una experiencia más amplia que la consciencia del sujeto; en otras palabras, la hermenéutica es la expresión de la experiencia de ser en el tiempo, de que el tiempo es el ser. La hermenéutica es, entonces, la manera en que la vida humana revela el ser que le comprende.

La hermenéutica como autocomprensión es la que le da sustento a la vida humana como continuidad en el ser y el tiempo, la que le permite a la existencia humana hacerse simultáneo con el horizonte de comprensión que constituye su ser. Este ser como tiempo que es la comprensión es la condición ontológica de la existencia humana, que está antes de que la conciencia tenga un contenido, es decir, antes de autocomprendernos estamos en la comprensión.

“La cuestión hermenéutica, entendida como la capacidad que tiene el ser humano de interpretarse a sí mismo e interpretar la realidad como misterio a partir del misterio de Dios. El misterio de Dios se hace historia en la persona y el proyecto de Nuestro Señor Jesucristo: paradigma antropológico revelado para los cristianos. “En esta línea de reflexión abordaremos entonces tres cuestiones importantes: a) el paradigma antropológico de la razón secular y el paradigma antropológico revelado, b) el hombre como ser hermenéutico y c) el modelo hermenéutico previo: la meditación filosófica para la elaboración de una antropología teológica como discurso. Globalmente consideradas, existen dos maneras de interpretar el misterio del ser humano: desde el paradigma antropológico de la razón secular y desde el paradigma antropológico revelado”<sup>14</sup>

Existen otras ciencias que estudian al hombre; por ejemplo, la bioquímica, la biogenética, la cibernética, la psicología, la sociología, etc. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., dice que “Las corrientes antropológicas hoy en boga pueden articularse en torno a tres nudos de problemas que se plantean como otras tantas contraposiciones dialécticas: sujeto-

---

<sup>13</sup> ROSSANO, P., RAVASI, G.; GIRLANDA,.; Nuevo diccionario de teología bíblica, paulinas, Madrid 1990, p.733

<sup>14</sup> Creación, Gracia, Salvación, Sal Térrea, Santander 1993, pp 45-46.

objeto(¿Es el hombre realidad subjetiva, personal, frente al mundo de las cosas, o sólo hay una realidad omnicomprendiva?), hombre-animal (¿Es el hombre una especie zoológica más, o dista cualitativamente de cualquier otro animal? Y mente-cerebro (¿Encuentra la mente explicación acabada en el cerebro, o lo mental trasciende lo meramente cerebral?).<sup>15</sup>

Sin embargo, aquí nos interesa profundizar en el diálogo filosófico-teológico contemporáneo, por razones obvias: sin una adecuada onto-teología, el hombre deviene fragmentado. No en vano RUIZ DE LA PEÑA, J.L., pregunta: “¿Qué es el hombre? Muchas son las opiniones que el hombre se ha dado y se da sobre sí mismo. Diversas e incluso las opiniones que el hombre se ha dado y se da sobre sí mismo. Diversas e incluso contradictorias. Exaltándose a sí mismo como regla absoluta o hundiéndose hasta la desesperación.

La pregunta sobre el hombre está dramáticamente abierta ya por el mero hecho de la existencia de quien la formula, y seguramente ha de seguir estándolo. Pero nunca como ahora las respuestas han sido tan diversas y contradictorias, según apuntaba el concilio. En la zona baja del espectro, esto es, en el arco de las interpretaciones desencantadas, se encuentran las siguientes: pasión inútil, ser para la muerte, carnívoro agresivo, mono desnudo, ser dotado de sin razón, mecanismo autoconsciente programado para la preservación de sus genes y equipado con un ordenador locuaz”.

La primera no es necesariamente creyente y se corporifica en los diversos humanismos de la cultura occidental; en cambio la segunda es específicamente creyente y se corporifica en la persona y el proyecto de Jesús de Nazaret.

El ser hermenéutico: El hombre es el ser hermenéutico <sup>16</sup> por excelencia. Por esta razón interpreta su propio misterio a partir del misterio de Dios” Introducimos aquí un concepto que nos parece englobante del ser del hombre como misterio: el ser

---

<sup>15</sup> Las Nueve Antropologías. Un reto a la Teología, Sal Térrea, Santander 1983, pp. 9-11.

<sup>16</sup> ROSSANO, P., RAVASI, G., GIRLANDA, A., Nuevo diccionario de teología bíblica, Paulinas, Madrid 1990, p. 733

hermenéutico. Esto es, que el ser humano interpreta su propio misterio desde el Misterio de Dios.

La interpretación reduce cualquier tipo de manipulación/confiscación del hombre por el hombre. Lo interpretado abre nuevos horizontes. Así, la verdad del ser humano, más que un concepto estático es un proceso dinámico abierto al futuro inaugurado por Jesucristo con su resurrección<sup>17</sup>. Introducimos aquí un concepto que nos parece englobante del ser del hombre como misterio: el ser hermenéutico. Esto es, que el ser humano interpreta su propio misterio desde el Misterio de Dios. La interpretación reduce cualquier tipo de manipulación/confiscación del hombre por el hombre. Lo interpretado abre nuevos horizontes. Así, la verdad del ser humano, más que un concepto estático es un proceso dinámico abierto al futuro inaugurado por Jesucristo con su resurrección.

Desde esta perspectiva, el ser humano para entenderse tiene que interpretarse y, al hacerlo se descubre a sí mismo como un misterio que hunde sus raíces en el Misterio de Dios. En este sentido, interpretar es más que conocer: sólo conocimiento conduce al hombre a la elaboración sistemática de una teoría antropológica; en cambio, la interpretación es una interpelación que lo conduce a la experiencia novedosa de su propio misterio.

“¿Quién lo interpela? Dios, a través de su revelación histórico salvífica. Lo interpela la realidad que le circunda y los imperativos existenciales (Quién soy yo?) (¿De dónde vengo? ¿Cuál es mi misión en este mundo?), que lo lleven a preguntarse por el sentido de la existencia, que deja al descubierto la pregunta inquietante por Dios.”<sup>18</sup> El hombre que es interpelado por la revelación divina y que responde desde la profundidad de su ser, rompe con el círculo vicioso del énthropos teóricos e inaugura la novedad de su existencia en Dios y para Dios: “*Nos hiciste, Señor, para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti*”<sup>19</sup>. Exclama San Agustín. Así más allá de la especulación racional sobre sí mismo, el ser humano se interpreta a sí mismo como misterio abierto al futuro de Dios<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> MADERA, Ignacio., Dios, presencia inquietante, Indo American Press Service, Bogotá 1999, pp. 10-26

<sup>18</sup> Ibid., pp. 10-26

<sup>19</sup> Conf., I, 1,1.

<sup>20</sup> BIBLIA DE JERUSALÉN, Nueva edición, revisada y aumentada, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999).

Este modelo hermenéutico opta por una mediación filosófica concreta: el personalismo dialógico de E. Mounier,<sup>21</sup> por considerarlo como una expresión contemporánea del dinamismo antropológico de la praxis de Jesús de Nazaret.

En la antropología bíblica<sup>22</sup> aparecen las estructuras dialógicas porque el hombre se entiende como un “oyente de la palabra”<sup>23</sup>: Dios apela al tú humano y éste responde al tú divino en clave de alianza (A.T) y en clave de Reino de Dios (N.T). Todo parece indicar que a diferencia de la antropología de la gracia (dialógica: del yo + tú = Nosotros); en este sentido, el hombre más que “ser” metafísicamente considerado, es “relación” en la historia.

El imperativo hermenéutico se deriva de la estructura hermenéutica del ser humano.<sup>24</sup> Esto significa que el hombre no se detiene en la pura materialidad de sí mismo, sino que escruta su significación y percibe la razón de ser y el sentido de su propia existencia en el mundo. El imperativo hermenéutico es constitutivo de la estructura humana porque el hombre y la mujer que no interpretan la significación y el sentido de su existencia desembocan en el absurdo y en el suicidio antropológico.

## **2.2 Visión Antropológica Agustiniana: Antes de la conversión.**

La obra de San Agustín de Hipona ha sido definida como antropología teológica en esencia por su percepción de la condición humana como punto de partida para demostrar la existencia de Dios. Su ideología se va desarrollando a medida que lo hace el concepto

---

<sup>21</sup> Cf. MOUNIER, E., *El Personalismo*, 5ª Ed., Eudeba, Buenos Aires 1962.

<sup>22</sup> Cf. TRAPIELO, J.G., *El hombre según la Biblia*, San Esteban, Salamanca 2001.

<sup>23</sup> Cf. RAHNER, R., *El oyente de la Palabra*, Cristiandad, Madrid 1985.

<sup>24</sup> La hermenéutica, o movimiento filosófico de interpretación, nos ofrece un modelo de hombre como intérprete (e interpretado) de su propia circunstancia. De este modo aparece la vida humana-en su teoría y en su práctica- como una continua interpretación del hombre por el hombre, que debe interpretarse críticamente mediante una antropología. El ser humano no reacciona ni actúa ante un estímulo sin producir previa y simultáneamente un reflejo hermenéutico, esto es, sin captar el relieve de significación. El ser humano no se detiene en la pura bruta materialidad del hecho, sino que escruta la significación y percibe el sentido, y lo capta cuando logra integrar lo que se le propone en su universo sociológico, en su campo semántico y lingüístico propio, en su cultura, en su experiencia y en su conexión con los elementos de su mundo hermenéutico. Cf. PARRA, A., *Textos y contextos y pretextos para la teología y la pastoral. Teología fundamental en la tradición de los terceros mundos*, policopiados, Bogotá 1989, p. 20 y ss. GADAMER, H. G., *Verdad y método 1 y 2*, ségueme, Salamanca 1995; el giro hermenéutico, Cátedra, Madrid 1998.

del ser humano al cual concibe en dos dimensiones elementales: la memoria sui y la memoria Dei, que presentan al hombre como equilibrio inestable entre lo individual y lo social, descansado allí toda la teología agustiniana. Por la primera, el hombre es despegado de la Naturaleza y constituido en espíritu libre; por la segunda, es portador de la «imagen» divina, centella oculta en toda alma humana. El hombre fue para Agustín «tierra de sudor y de fatiga», causa de indecibles asombros.

## **2.2.1 El hombre en busca de La Verdad**

### **2.2.1.1. La Verdad**

San Agustín adoptó en un principio la idea de los filósofos académicos de dudar de todo, y la imposibilidad de conocer la verdad. No obstante, influenciado por los romanos Plotino y Cicerón su concepto de verdad evolucionó ligándose intrínsecamente a la divinidad, ya que interpreta la dignidad humana como consecuencia de un “Verbo” o inclinación a la Verdad a través de Dios, albergando la naturaleza humana un camino abierto hacia El, a través del conocimiento de uno mismo, de la propia alma, inmortal e indestructible. Entonces, puesto que “Dios es la verdad, la misma verdad”<sup>25</sup> todos nuestros conocimientos tienden a ella, ya que contiene la explicación última y total de todo, es eterna e inalterable y está al alcance de todos.

Su búsqueda tiene como objetivo primordial el crecimiento espiritual humano; para ello, el “primer paso de acceso a la verdad es el convencimiento de que su captación es posible para el hombre”<sup>26</sup> y dicha certeza crucial para elaborar juicios de tipo especulativo y científico. Construyó un puente entre la religión y lo académico, proponiendo la fe como punto de partida en el camino hacia la verdad, el cual, no deshecha a la razón (punto de

---

<sup>25</sup> Conf. Libro IV, Capítulo V, ver, 10. [http://www.sant-agostino/spagnolo/confession/conf\\_04\\_libro.htm](http://www.sant-agostino/spagnolo/confession/conf_04_libro.htm)

<sup>26</sup> DOLBY, María del Carmen, El hombre es imagen de Dios, Ed. Universidad de Navarra, Navarra (España) Pág. 22

partida de la filosofía), sino que está convencida de alcanzarla a través del autoconocimiento y el amor a Dios.

Otra de las concepciones agustinianas con respecto a este apartado, se refiere al encuentro de las verdades parciales, la cual es expuesta en los Diálogos como garantía de la existencia inequívoca de la verdad. En encendidas controversias con los escépticos hizo triunfar la posibilidad de conocer la verdad. Los escépticos dicen "no existe la verdad; de todo se puede dudar"; a lo que San Agustín replica "se podrá dudar todo lo que se quiere; de lo que no se puede dudar es de la misma duda". Existe pues la verdad con lo cual queda refutado el escepticismo. San Agustín busca el prototipo de la verdad en las verdades matemáticas, cuando dice, por ejemplo, que la proposición  $9+7=16$ , es una proposición de vigencia universal para cualquiera que tenga razón. Aquí donde se ve que  $9+7$  tiene que ser igual a 16, halla San Agustín lo que también en otros casos debe ser verdad para todo espíritu racional, a saber, las reglas, ideas y normas conforme a las cuales registramos y leemos lo sensible y al mismo tiempo lo estimamos y rectificamos. Estas reglas son algo apriorístico, en lo cual el hombre, frente al mundo y su experiencia, se demuestra superior, libre y autónomo.

La Verdad en San Agustín tiene una especificación trascendente que apunta indudablemente a Dios. Entonces puedo afirmar que la Verdad es vista como lo que el hombre debe conquistar, para posteriormente asimilarla de modo espiritual e individual.

#### **2.2.1.2. La Sabiduría**

La sabiduría en san Agustín es la ascensión a la contemplación de la Verdad única y suprema, es llegar a Dios a través de todo un devenir en el hombre, ya que al igual que en santo Tomás, para el hombre es imposible llegar a la eterna luz desde las tinieblas donde El habita. El hombre, por lo tanto, debe acceder progresivamente al conocimiento de los objetos más perfectos. El objeto de la sabiduría es la contemplación de la verdad y nada más que

eso. El sabio ama a la sabiduría por sí misma y no en razón de ninguna utilidad, por consiguiente, del momento en que se busca a la sabiduría en razón de otra cosa que no sea en sí misma, no se estará en presencia de ella, sino que será cualquier otra cosa, pero menos sabiduría. La dedicación a la sabiduría en san Agustín exige necesariamente el amor verdadero a la Verdad. Lo que no se ama por sí mismo no se ama.

Por otra parte el camino a la sabiduría no se presenta de la nada. Para san Agustín, al igual que santo Tomás, sólo se llega a la sabiduría mediante un hábito que dispone al alma amar y así conocer la verdad tal cual como es. La luz de la verdad no se presenta directamente a nuestra inteligencia tal cual es debido a que simplemente no estamos dispuestos a ella. La contemplación de la verdad es una cierta luz inefable e incomprensible a nuestras inteligencias. Así, Agustín dice: “Primero se les mostrarán objetos opacos, pero bañados con la luz, como un vestido, un muro o algo semejante. Han de pasar después a fijar la vista en cosas que brillan con mayor belleza no por sí mismas, sin con el reverbero solar, como el oro, la plata y cosas similares, cuyo reflejo no dañe a los ojos. Habitándose cada cual más pronto o más tarde según su disposición a este orden de cosas en su integridad”<sup>27</sup>.

La sabiduría no sólo implica una conexión con la verdad, sino también con el bien supremo, ya que es la meta más profunda y la última aspiración humana. La conducta del sabio debe ir determinada por la razón para darle la forma debida, darle la consistencia que la misma verdad y el bien exigen enmarcados en el orden que ellas imponen. Saber qué cosa es la sabiduría, implica necesariamente conocer la Verdad.

Respecto del tema de la verdad, importante fue en la vida de san Agustín la acción de los Académicos. Fueron ellos quienes lo impulsaron a defender la incommutabilidad de la verdad, haciéndolos entrar en contradicción, para finalmente llegar a la conclusión de que la acción académica es esencialmente inmoral, puesto que tanto el obrar como el no obrar procede de la duda, con riesgo constante de faltar. En el mundo escéptico toda acción, no solamente

---

<sup>27</sup> Soliloquios, Libro I, Cap. XIII, ver 23, [http://www.sant-agostino/spagnolo/soliloqui/soliloqui\\_1.htm](http://www.sant-agostino/spagnolo/soliloqui/soliloqui_1.htm)

moral, se hace imposible, porque no se puede obrar sin un conocimiento cierto del fin que se pretende alcanzar, conocimiento imposible de conseguir cuando se ha dudado de todo.

La duda escéptica no sólo es contradictoria e imposible, sino también ilegítima, puesto que la inteligencia posee intuición del mundo inteligible y por eso mismo, está en posesión cierta de la verdad, verdad que Agustín defiende y demuestra notablemente. Para san Agustín, es indubitable la supremacía directiva del pensamiento sobre la acción. La duda universal no sólo es imposible, sino infundada e ilegítima. En la esencia de la verdad, ser y ser verdadero se identifican. Hay un mundo inteligible, cuya existencia no se demuestra ni se puede demostrar, pero que tampoco necesita demostración, porque todo intento de ponerlo en duda es contradictorio y, como tal, imposible, pues supone y se apoya en su valor, además es un hecho que simplemente se comprueba por un análisis de la actividad intelectual frente a él, tal como se revela en el cogito.

Otro aspecto que demuestra la consistencia del pensamiento agustiniano es la conexión existente, real de la verdad y el sumo bien. La verdad es el bien último de la inteligencia y de la voluntad. Mediante el amor se hace el objeto amado del conocimiento, posesión íntima del alma. De aquí la importancia de la voluntad en el proceso general del conocimiento, pues al amor se le atribuye una gran fuerza que unifica y da coherencia respecto de la Verdad. Para san Agustín el error aleja al hombre de su bien último y amado que es la contemplación de la verdad. Así para él la sabiduría es lo contrario del error, pues el error es lo más lejos de la Verdad, donde está radicado el sumo Bien

### **2.2.1.3. La Inteligencia**

En la doctrina agustiniana la inteligencia es el conocimiento íntimo de un objeto: "intelligere ese intus legere"<sup>28</sup>. El don de inteligencia es una luz que el Espíritu Santo concede para penetrar las verdades oscuras que la fe propone. Dice Santo Tomás, que

---

<sup>28</sup> "De veritate. Traducción, prefacio y notas". Ed.: H. Giannini; Ó. Velásquez. (Colección Los clásicos: Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1978) 172 pp



esta penetración debe hacer concebir una idea verdadera y una justa estimación del fin último y de todo lo que con él se relaciona; ya que de otro modo no sería un don del Espíritu Santo. La inteligencia le permite además al hombre conocer lo que es mejor para él, se podría decir que le presenta la ley eterna. La razón tiene que llegar a dominar todas las pasiones y puede hacerlo por ser más digna que ellas (al ser un mayor bien). “Pues es claro que no hay buen orden... allí donde lo más digno se halla subordinado a lo menos digno”<sup>29</sup>.

San Agustín por otro lado, enlaza íntimamente el don de la inteligencia con el concepto de la fe, la cual considera tres clases de objetos: primero, Dios y sus misterios; segundo, las criaturas en lo que con Dios se relaciona; y tercero, nuestras acciones para dirigir las al servicio de Dios. Naturalmente somos muy cortos en la proporción en que el Espíritu Santo nos ilumina por remedio de la fe y de las demás luces que nos comunica. Lo que la fe nos hace creer simplemente, el don de inteligencia nos lo hace penetrar con más claridad y de una manera que parece hacer evidente lo que la fe enseña, aunque la oscuridad de la fe permanece siempre; por eso se extraña uno de que algunos no quieran creer los artículos de nuestra fe o que puedan dudar de ellos.

Pero el hombre no nace siendo ni sabio ni necio, es decir, tiene que conocer, escoger que quiere ser: sabio o necio. El hombre está en un punto intermedio entre la insipiencia y la sabiduría, y el paso de una a otra no se da por ser sabio o necio primero, si no más bien, explica el santo, que es como pasar del sueño a la vigilia, no es lo mismo el dormir que el dormitar, siendo este el tránsito de uno a otra.

La capacidad de conocer es con los que nace el hombre. “En el momento en el que el hombre empieza a comprender el precepto, en ese mismo comienza a poder pecar. De dos modos peca antes de llegar a ser sabio: o no disponiéndose para comprender el precepto o no observándolo cuando lo ha comprendido”<sup>30</sup>. Aquí se puede apreciar una diferencia con el pensamiento socrático sobre la práctica del bien, donde se planteaba

---

<sup>29</sup> Pegueroles, Juan. “El pensamiento filosófico de San Agustín” Editorial Labor, S. A. España 1972. pág. 135-136

<sup>30</sup> Ibid

que para obrar bien sólo era necesario conocerlo. San Agustín es más agudo en su pensamiento en este aspecto. Él afirma que no importa si uno ya conoce el bien, eso no es suficiente para un buen obrar, para esto es necesario que uno quiera hacerlo, que ese bien mueva a la voluntad del hombre. Es así que el sabio una vez siendo sabio puede dejar de serlo si permite que sus pasiones lo dominen, si se entrega a los bienes terrenales, que son mudables y no eternos. Agustín remarca el hecho de que el hombre no puede por sí mismo mantenerse en el bien supremo, pues es débil, por eso tiene que recurrir a la ayuda divina.

#### **2.2.1.4. Dios y el alma**

Lo que San Agustín escribe sobre el alma, se sintetiza en que el hombre es propiamente el alma. Y así, seguirá pensándose, aun después de que en la alta edad media prospere la fórmula aristotélica de la unidad del cuerpo y el alma. El alma en San Agustín, es la mente que sólo se conoce con la mente: "mens non videtur nisi mens"<sup>31</sup>. Por tal, el alma tiene el don divino de volverse sobre sí. Es una imagen del Verbo de Dios. Por tanto, el alma participa de las cosas del Eterno por una "simplex intuitus veritatis"<sup>32</sup>, por una simple mirada de la inteligencia.

A partir de San Agustín, que subraya el carácter pensante del alma, esta noción, muy influenciada por la tradición neoplatónica, se espiritualiza cada vez más. Para él es una sustancia plenamente espiritual e inmortal, no dependiente del cuerpo, que surge por la voluntad creadora divina, y es el centro de la subjetividad del hombre, que es 'un alma racional que se sirve de un cuerpo mortal y terrestre. Es en el alma donde el hombre encuentra a Dios y a la verdad, y es, al mismo tiempo, imagen de la Trinidad. Como en el caso de la Trinidad, el alma es una, pero posee facultades distintas.

---

<sup>31</sup> VELÁSQUEZ, López César, San Agustín, el filósofo e iluminado, artículo, [http://www.elboligrafo.com/template\\_mod.Phpproc=filosofia&ref=9](http://www.elboligrafo.com/template_mod.Phpproc=filosofia&ref=9)

<sup>32</sup> [http://www.darfruto.com/apuntes\\_vocabulario\\_moral.htm](http://www.darfruto.com/apuntes_vocabulario_moral.htm)

**2.2.2. Constitucionalidad metafísica y psicológica del hombre Agustino: La naturaleza del alma.**

**2.2.2.1. La relación entre cuerpo y alma.**

Para San Agustín el hombre está situado entre un ángel y un animal, éste está dotado de tres cualidades: la memoria, la inteligencia y la voluntad. La visión del hombre para San Agustín era alma y cuerpo. El alma del hombre era una sustancia dotada de razón y destinada a regir el cuerpo. Esta era vista como algo mortal, espiritual y como sede de la inteligencia. El cuerpo era visto simplemente como algo material. San Agustín creía que el pecado se daba cuando el alma no era capaz de dominar al cuerpo; y el libre albedrío se debía a que el hombre nacía con una voluntad débil. San Agustín creía en la redención como la manera para ayudar al hombre a recuperar su estado de equilibrio y transformar el libre albedrío en libertad. Esta libertad lleva al hombre a obrar bien, pero es imposible de alcanzarla en su totalidad, ya que las ideas son modelos ejemplares que están alojados en la mente divina; este pensamiento se asemeja mucho al del mundo Inteligible de Platón.

Influido por la filosofía platónica, Agustín de Hipona piensa que en el hombre existen dos sustancias distintas, espiritual la una, material la otra. El hombre es, propiamente hablando, su alma: es un alma racional que se sirve de un cuerpo mortal y terrestre. Pero, al contrario que Platón, san Agustín niega la preexistencia de las almas.

**2.2.2.2. El sumo bien del hombre: Dios y la felicidad**

La felicidad, como lo concibe y expresa San Agustín, es un estado objetivamente deseable de bienestar que representa la satisfacción por el logro o la autorrealización de la

naturaleza humana, se logra cuando los medios para conseguirla se ajustan a la fe cristiana. Dios va a ser, por lo tanto, el objeto de la felicidad, y Cristo el que nos descubre los medios.

En el Evangelio, la felicidad se denomina Bienaventuranza y San Juan la expresa de distintas maneras que, podríamos decir, son los medios de que habla San Agustín, necesarios para lograr la auténtica felicidad; medios que el evangelista señala así: Los que tienen compasión de otros, los que sufren persecución por Dios, los que sufren maltratos por el Reino de Dios, los que están tristes o los humillados, los de corazón bien limpio, los que procuran la paz, etc., estos son los que buscan el Reino de Dios.

Para él, sólo se encuentra en Dios, en su posesión amorosa y en la unión sobrenatural y plena con El. Agustín participa del pensamiento platónico que afirmaba que la única razón de ser filósofo es para ser feliz, y sólo aquél que es verdaderamente feliz es filósofo. Para lograr la felicidad cada hombre debe volverse hacia el Soberano Bien, quererlo, adherirse a él. La condición de posibilidad de todo esto es la libertad.

El ser humano es mutable e insuficiente para sí mismo, solamente puede encontrar su felicidad en la posesión de lo que es más que él mismo, en la posesión de un objeto inmutable. “No es la virtud de tu alma lo que te hace feliz, sino el que te ha dado la virtud, que ha inspirado tu voluntad y te ha dado el poder de realizarlo”.

El poseer un objeto inmutable, es el lograr acariciar al creador, Dios, por lo que ésta acción corresponde a la felicidad, la cual si se busca constantemente a través de su buen actuar, se obtiene como recompensa al final de su esfuerzo, logrando purificar su alma. La ética de San Agustín es, pues, una ética del amor; y la voluntad es lo que mueve al hombre hacia Dios, tomando finalmente posesión de Dios. La voluntad se considera como el bien intermediario que se adhiere al bien inmutable.

Esta ética se centra alrededor del dinamismo de la voluntad que es un dinamismo de amor, aunque el logro de la beatitud, no es posible para el hombre a menos que sea ayudado por la gracia del creador.

### **2.2.2.3. La inmortalidad del alma humana.**

San Agustín no tiene ninguna idea clara respecto al origen del alma. Sabe que no proviene de la sustancia de Dios, pues es una creatura y, por lo tanto, distinta de Dios. Tampoco evoluciona a partir de la materia, o partir de un alma animal. Ningún alma existió en cuanto hombre antes que el cuerpo; ni tampoco fue aprisionada en un cuerpo como castigo. No fue formada a partir de cierta sustancia inmaterial que habría sido creada al principio del mundo. Reconoce que si decimos que las almas se originan a partir de las almas de los padres, permanece la dificultad de mantener la realidad de la persona del hombre; mientras que si decimos que las almas son creadas directamente por Dios en el momento en que son unidas al cuerpo, existe la dificultad de dar cuenta de la herencia del pecado original. Por otra parte, si decimos que las almas fueron creadas por Dios al principio de la creación, y Dios las unió más tarde con los cuerpos, o si decimos que las almas se unen ellas mismas con los cuerpos, es difícil comprender la razón de la unión de cuerpo y alma. Al final, no puede decidirse entre el creacionismo y el traducianismo.

San Agustín afirma que el alma es un espejo que refleja la verdad eterna de Dios; esto garantiza su inmortalidad. De una manera que recuerda al Fedón de Platón, San Agustín argumenta que el alma confiere vida al cuerpo; ella está enteramente en el cuerpo, y entera y toda en cada parte del cuerpo, aunque no subordinada al cuerpo. Finalmente, la unión de cuerpo y alma, esto es, el hombre mismo, es un misterio.

### **2.2.2.4. El problema del mal.**

San Agustín, influenciado por Plotino, dice que el mal no es ser, y como sólo el ser ha sido creado por Dios, el mal no proviene de Dios, tiene entonces que rebatir el pensamiento tradicional griego, el cual plantea que el mal ocurre en el mundo por mero azar y no es sino expresión de la ignorancia humana, ya que quien conoce el bien no

puede sino practicarlo. Entonces, se concluye que el mal se comete, esencialmente por ignorancia.

San Agustín responderá ante esto que no existe el azar en un universo creado por Dios y sometido a la providencia divina. Aceptar el azar sería aceptar que hay algo que se le escapa al cuidado de Dios, lo que es incompatible con su Potencia. Define al mal como la carencia, falta de bondad debida, falta de ser. Explica a muchos de los males que sufrimos en este mundo, como consecuencias del mal de culpa o sea de la culpa de Adán. Otros males, precisa que no son tales, sino una falta de perspectiva nuestra, para verlos en una totalidad en que pasa a ser un bien, acercándose en este punto al pensamiento estoico.

#### **2.2.2.4.1. El mal y Dios**

Agustín en su pensamiento nos habla de que hay que creer que Dios es todo poderoso y bueno, ya que si fuera malo nada tendría sentido. Una vida guiada por el mal no tiene sentido, es acá donde entra el conflicto ya que surge la pregunta: ¿Si Dios es bueno y todo poderoso, porque deja que se manifiesten los males? San Agustín, para responder esta pregunta, primero comienza por clasificar los males en dos tipos, el mal de pena y el mal de culpa. El primero de estos, es decir el mal de pena, se refiere al mal que se padece, al mal que sufro. Un ejemplo de esto sería nacer con un tipo de enfermedad o una catástrofe natural. El segundo tipo de males es el mal de culpa, que es el mal que se hace con responsabilidad, es decir, sabiendo que lo hacemos.

Saber si se obra mal, no se sabe a través de las leyes de las justicia, ya que estas son imparciales y se hacen respecto a los males ya obrados en el mundo. Para saber si se obra mal no hay que guiarse por la ley de oro, ya que esta cabe dentro de la subjetividad de lo que para uno es bueno o malo. Obrar mal corresponde concupiscencia, la cual es el afecto desordenado, el amor desordenado, el deseo que se tiene por lo que nos se puede poseer.

Agustín formula la idea que existe un orden eterno, un orden que Dios dio al mundo y teniendo en cuenta que Dios es lo contrario al mal, en su calidad de bueno, tiene que ser de este modo, puesto que el mal es desorden. Esta manera de concebir lo bueno y lo malo como eternos opuestos necesarios, se puede atribuir a su influencia maniqueísta.

Si Dios no es el origen del mal, no puede tener nada de este, y si Dios no tiene mal y el mal existe como realidad, este tiene que ser su opuesto. Por otra parte, identifica dentro de los órdenes que rigen el mundo dos tipos: el orden de la ley humana o temporal y el orden de la ley eterna. Esta última muy ligada a la idea de ley natural. En el caso de la ley humana, es la que dictan los hombres concordes a la ley eterna, es claro que la ley temporal o humana puede incurrir en errores por esto es modificable. En tanto a la ley u orden eterno es la que está más allá de nosotros, es la que ordenó al mundo, la razón suprema de todo, donde todo es ordenado y que por lo demás, y ya que ordena todo, rige a la ley temporal.

El hombre por su parte, tiene el libre albedrío, en el cual puede elegir entre el desorden y el orden divino que Dios ha creado siendo el todo poderoso y grande en bondad. Según San Agustín el mal radica en nuestra mala voluntad en nuestros actos malos llevados a cabo según nuestra decisión, es así como el libre albedrío además de otorgarnos libertad, intenta afirmar que Dios sigue siendo todo poderoso y bueno. El problema es si está en alejarnos de su orden divino, con lo que nos alejamos del él. Cuando esto sucede caemos en el desorden y en el mal.

#### **2.2.2.4.2. El mal y el alma.**

San Agustín explica el mal por medio de un punto metafísico y un punto moral. El metafísico dice así: “todo lo que es sustancia es bueno y el mal no es sustancia pues, si fuese sustancia sería bueno”<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> San Agustín, *Confesiones*, VII, 5, 7. [http://www.sant-agostino/spagnolo/confession/conf\\_04\\_libro.htm](http://www.sant-agostino/spagnolo/confession/conf_04_libro.htm)

El punto moral explica el mal como voluntariedad del alma, San Agustín dice que el hombre hace mal del bien, y al hacer mal se aleja de Dios. Por medio de lo anterior se podría decir que San Agustín buscó darle un nuevo rumbo a su vida, la cual antes de la religión estuvo ligada a los actos malos, estos actos lo llevaban lejos de Dios, y como estaba lejos de Él no podía salvar su alma.

#### **2.2.2.4.3. La verdadera naturaleza del mal**

Para San Agustín “Ninguna naturaleza es un mal, no siendo este nombre sino la privación del bien”. El mal no es una sustancia, sino una privación. Es privación de un bien debido, del mismo modo como la ceguera es para el hombre la privación de ver. Por lo tanto, si el mal es la privación del bien, no se puede pensar en un mal sin la relación con un bien. El mal existe en el bien y sólo tiene sentido en relación con un bien al que le falta la propia perfección. Este mal no tiene subsistencia propia y, por consiguiente, reside en algo bueno.

Es evidente que no niega la realidad de la existencia del mal. Llega a la conclusión de que el mal no es una sustancia, pero no por esto es inexistente. Con la definición del mal como privación aporta al cristianismo y a la filosofía una gran riqueza. Esta definición representa el conocimiento más delicado del problema del mal, sea en el plano metafísico o en el teológico. Reconoce en el mal toda su extensión y dominio, pero, al mismo tiempo, pone al desnudo su miseria ontológica demostrando que el mal en sí no puede subsistir y que, por ello, necesita del bien. El mal existe, pero sin sustancia.

La definición del mal como privación del bien ha prevalecido a lo largo de la historia y desarrolla un papel importante hasta nuestros días. Esta definición ha hecho posible la armonización ontológica con la convicción bíblica según la cual todas las cosas creadas serían muy buenas.



#### 2.2.2.4.4. Consecuencia del mal (pecado) en el hombre

Una primera aproximación al concepto de pecado designa la precaria situación del hombre después de haber sido arrojado del Edén a causa de la desobediencia a su Creador. Esta situación consiste en habersele presentado frente a sus ojos la diferencia entre el bien y el mal. "Les cayeron como escamas de los ojos", especifica el libro del Génesis, y este descubrimiento es fundamental porque en esa diferencia entre lo bueno y lo malo es en donde para el cristianismo comienza a resquebrajarse la unidad de sentido de las acciones humanas. A partir de lo sucedido en esta instancia mítica, el hombre vería al mundo de otra manera, en función de un conocimiento que hace entrar en juego al pecado y a la muerte, en el sentido de un alejamiento de Dios.

San Agustín caracteriza esta actitud del hombre como una actitud de soberbia y es esta misma actitud y esta misma soberbia lo que lleva a la definición de pecado, en la medida en que la soberbia, y su contracara: la envidia, son maneras de alienarse el hombre de sí mismo. Adán perdió la gracia de la armonía y la paz por su desobediencia y soberbia, y todos los que son engendrados con la concupiscencia necesitan la regeneración para ser liberados de la condenación del pecado, sin excluir a los párvulos. El pecado de Adán no es un pecado ajeno a los demás hombres, "puesto que todos pecaron en Adán cuando todos constituían aún un solo hombre en su naturaleza por la fuerza innata con los que podía engendrar"<sup>34</sup>

También San Agustín discute con los pelagianos, que sostenían que el pecado de Adán era solamente un pecado personal y que cada hombre era libre de hacer el bien o el mal. Esto traería unas tremendas implicancias negativas para la fe cristiana. Ante esto, San Agustín desarrolla una interesante teoría acerca de la solidaridad humana: todo el género humano es solidario en este hombre primordial: Adán, y en el pecado de Adán está el pecado de todo el género humano, por lo que todos los hombres reciben las consecuencias de éste, todos los hombres nacemos con ese mal, que es la privación de

---

<sup>34</sup> De peccat. mer. et rem. III, 7, 14, [www.sanagustin.org/Documentos/RafaeldelaTorre](http://www.sanagustin.org/Documentos/RafaeldelaTorre)

su lazo con Dios, por esto es necesaria una reconciliación de los hombres como un todo, reconciliación realizada por Cristo.

### **2.2.3. Hombre Imagen de Dios: De Trinitate.**

#### **2.2.3.1. Creación del hombre imagen de Dios.**

El hombre, como "imagen de Dios" es tema dominante en la reflexión antropológica agustiniana. La creación entera es obra del amor de Dios. En todo lo creado, como expresión del amor de Dios, se muestra una razón de ser y una finalidad de destino y misión, que Agustín tituló "ordo amoris". Todo tiene un orden, que manifiesta esa intencionalidad universal que gobierna el destino global del mundo. Todo está dirigido por una "universalis via salutis" que corresponde a la universal intencionalidad de destino en la mente de Dios<sup>35</sup>. Esta senda universal de salvación enclava al hombre en su propia misión en el mundo como imagen de Dios. Dentro de este universalismo se percibe la melodía del conjunto armónico de todo lo existente, conducido a puerto seguro conforme al designio de Dios Padre, la Sabiduría del Verbo encarnado y el Amor del Espíritu Santo. Todo este orden universal concurre histórica y teleológicamente en el ser humano, tanto individual como socialmente, por ser imagen y semejanza de Dios Trinidad.

Agustín afirma que todas las cosas se asemejan a Dios. Todas llevan la impronta de sus perfecciones divinas. En el De Trinitate, Agustín va descubriendo las semejanzas trinitarias divinas que ve en las criaturas. Pero en las criaturas Dios dejó sólo vestigios, no su imagen. Por motivos filosóficos y bíblicos, Agustín afirma con claridad que el hombre es IMAGEN DE DIOS.

---

<sup>35</sup> De civ. Dei, X, 32, 1-2, [www.sanagustin.org/Documentos/RafaeldelaTorre](http://www.sanagustin.org/Documentos/RafaeldelaTorre)

Esta imagen no reside en el cuerpo, sino en el espíritu humano, en el alma humana, y más precisamente en la mente. "Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza en la mente: allí está la imagen de Dios". En la mente distingue dos razones (rationes) o regiones, la superior y la inferior. La inferior está orientada para las cosas del mundo, cosas prácticas. La superior, está orientada para las verdades eternas, para Dios. Esta región superior de la mente, capaz de la contemplación de Dios, constituye la imagen de Dios, es incorruptible, conoce a Dios, lo ama, lo invoca, a él se adhiere y une. Está en comunión con Él.

Hecha esta distinción, encontramos la trinidad e imagen de Dios en la región superior del alma, que pertenece a la contemplación de las cosas eternas; porque en la parte delegada para la acción temporal puede encontrar una trinidad, pero no la imagen de Dios.

Esta es la analogía encontrada en la región más elevada del espíritu humano: Mente, verbo engendrado por la mente, y amor como vínculo de unión entre ambos

### **2.2.3.2. Constitucionalidad metafísica del hombre a imagen de Dios.**

#### **2.2.3.2.1. Conocimiento del alma. Su naturaleza.**

San Agustín considera al alma como aquello con lo que se miden las tres formas del tiempo. El alma mide la espera, la atención, y la memoria de lo que acontece. Estas tres acciones son presentadas por San Agustín como formas modificadas para referirse a los tres tiempos que comúnmente son llamados pasado, presente, y futuro. La objeción a esta manera corriente de clasificar es encontrada al examinar la definición de cada tiempo.

El alma es inmortal, pero a diferencia de lo que ocurría en el platonismo no es eterna. Los argumentos para defender la inmortalidad proceden del platonismo: siendo el alma de naturaleza simple no puede descomponerse, ya que no tiene partes; por lo que ha de ser indestructible, inmortal. Por lo que respecta a la explicación de su origen San Agustín oscila

entre dos posiciones: el creacionismo y el generacionismo o traducianismo. Según la primera Dios crearía el alma con ocasión de cada nuevo nacimiento de un ser. Según la otra teoría el alma se transmitiría de padres a hijos al ser generada por los padres, igual que éstos generan el cuerpo.

En el alma, San Agustín distingue dos aspectos: la razón inferior y la razón superior. La razón inferior tiene como objeto la ciencia, es decir, el conocimiento de las realidades mutables y sensibles, el conocimiento de nuestro entorno físico con el fin de que nos sea posible subvenir a nuestras necesidades. La razón superior tiene como objeto la sabiduría, el conocimiento de lo inteligible, de las ideas, con el fin de que sea posible elevarse hasta Dios. Todo esto es básicamente platonismo. San Agustín, atento a las exigencias de la fe cristiana, niega la preexistencia y la reencarnación de las almas.

### **2.2.3.3. Una trinidad como la mente del hombre.**

La concepción agustiniana del ser humano es dinámica y unitaria. El hombre, como haz de perfecciones y relaciones, fundamenta su dogma vital en los tres aspectos distintos e inseparables: memoria, inteligencia y voluntad, que ejemplifican y expresan la esencia de Dios: tres personas distintas y un solo Dios verdadero (tria relative, unum existentialiter) (Homo, imago Trinitatis)<sup>36</sup>. En lo más íntimo del alma se da una simbiosis total de los tres aspectos de nuestra capacidad espiritual: "Pues la mente humana está hecha de tal modo, que siempre se recuerda a sí misma, siempre se entiende y se ama"<sup>37</sup>.

San Agustín comparaba la Trinidad con los procesos de la mente: el Padre es como la mente recordando a Dios; el Hijo es como la mente sabiendo a Dios; y el Espíritu Santo es como la mente amando a Dios. Las tres proyecciones de la vida del alma sólo

---

<sup>36</sup> A .TURRADO, 'Trinidad' (S.S.), Síntesis especulativa o sistemática, en Gran Enciclopedia Rialp, XII, Madrid 1975, p. 775-782

<sup>37</sup> De Trin. XIV, 4, 18; Confes. XIII, 11, 12

serán iguales en la vida futura, cuando sean transformadas y liberadas de toda enfermedad o debilidad por la gracia<sup>38</sup>.

#### **2.2.3.4. La sabiduría y el conocimiento de Dios.**

En el estudio de Agustín, a partir de la ayuda divina se pueden conocer las verdades eternas, necesarias e inmutables, es “una verdad que no puedes llamar tuya, ni mía ni de ningún hombre, sino que esta presente a todos y se da así misma a todos por igual”. Esa verdad es superior a la mente, por ello la acepta, no la constituye, ni puede enmendarla; la mente es gobernada por esa verdad trascendente. De tal modo la mente no puede modificar las verdades inmutables, “por lo tanto, si la verdad no es ni inferior ni igual a nuestras mentes, no queda sino que sea superior y más excelente”<sup>39</sup>.

Las verdades tienen que estar fundadas en el ser, reflejar el fundamento de la verdad, al igual que las fantasías humanas reflejan la imperfección y el carácter mutable de la mente humana, reflejados en las percepciones de los sentidos; las verdades eternas tienen como motor activo a la Verdad misma, lo que refleja su carácter inmutable. Todo el correcto conocimiento de la verdad es posible a la luz del modelo eterno perfecto, del Ser eternamente pleno y perfecto. Todo es inteligible porque a raíz de la luz eterna comprendemos todas las realidades absolutas, que han sido desveladas con la presencia del sol inmutable, del mismo Dios, activador de tal hazaña. “La Verdad en la cual, y por la cual, y a través de la cual, son verdades aquellas cosas que son verdaderas en cualquier aspecto”<sup>40</sup>.

San Agustín sitúa la relación entre sabiduría y al sabio como la correspondencia de quien quiera ser feliz, debe poseer y amar bienes que perduren, permanentes, y de ninguna manera poseer bienes que puedan ser desechados. Como condición, el sabio

---

<sup>38</sup> De Trin. XV, 23, 43

<sup>39</sup> COPLESTON, Frederick: Historia de la Filosofía ( de San Agustín a Escoto), Vol. II, Edición Ariel, Barcelona, p. 64

<sup>40</sup> Soliloquios 1, 1, 3

debe ser antes que nada bienaventurado, es decir, poseer las virtudes morales que hacen al sujeto ser beato. Si se da la sabiduría, es necesario estar bien dispuesto para desearla y quererla realmente. Agustín mismo dice: “Nadie es sabio sin ser bienaventurado. (At nemo sapiens, nisi beatus)”<sup>41</sup> y como ya se ha expuesto, la causa final de todo movimiento de la inteligencia humana sólo puede concebirse cuando se le da como término en el reposo contemplativo de la verdad. El hombre por tanto, por investigar es sabio y por ser sabio dichoso, pues el que aparta su mente de todos los lazos corporales y se recoge en sí mismo, encuentra la iluminación de la verdad.

Agustín considera que todo embotamiento sensual o corporal, no hace más que alejar del sujeto a la sabiduría. Es necesario estar bien dispuesto para llegar a lo superior, el dichoso o sabio no padece necesidad alguna, pues su prudencia le ayuda a dar con el correcto equilibrio. En cambio por la lujuria, la ambición, la soberbia y otras pasiones del mismo género con que los hombres buscan para sí los deleites y poderío, les lleva a un camino ciego, sin poder salir de la sumisión de lo inferior. Cuando el alma ha llegado a la sabiduría, la hace objeto de su contemplación, cuando se mantiene unida a ella y queda insensible a la seducción de las cosas vanas, entonces el hombre dichoso tiene su adecuada moderación o sabiduría.

El sabio no debe temer ni a la muerte corporal ni los dolores para cuyo remedio, supresión o aplazamiento son menester todas aquellas cosas cuya falta puede afectar. “Cuando se puede evitar un mal es necedad admitirlo”<sup>42</sup>. Evitará, pues, la muerte y el dolor cuanto puede y conviene, y si no los evita, no será infeliz porque le sucedan esas cosas, sino porque pudiéndolas evitar no quiso; lo cual es signo evidente de necedad. Al no evitarlas, será desgraciado por su estulticia, no por padecerlas. La sabiduría constituye la conquista última y feliz del conocimiento. Es en la contemplación de la verdad donde finalmente el hombre alcanza el descanso que es la tranquilidad y por lo tanto es la felicidad completa, de la que se hablará más ampliamente en el siguiente numeral.

---

<sup>41</sup> SAN AGUSTÍN, De Beata Vita, [http://individual.utoronto.ca/pking/resources/augustine/De\\_beata\\_uita.txt](http://individual.utoronto.ca/pking/resources/augustine/De_beata_uita.txt)

<sup>42</sup> Ibid.

La sabiduría es el camino recto que guía a la verdad. Será sabio el que busca bien la verdad, aún sin lograrla.

#### **2.2.3.5. La Felicidad.**

Para Agustín la felicidad es algo que todos los hombres aman, para él es una verdad irrefutable ya que el fin de las apetencias de los hombres es la felicidad, nadie puede amar algo que en su esencia ignora, es decir, no es posible desconocer la esencia de lo que se ama. Sólo es feliz el que posee todo lo que se desea y no desea nada malo. La dicha o felicidad absoluta es completa si y sólo si es eterna, por consiguiente la verdadera felicidad no radica en lo temporal, corruptible y finito, sino que radica esencialmente en lo eterno, incorruptible e infinito.

El hombre feliz no padece necesidad, pues todo el que no es desgraciado es feliz, por consiguiente la felicidad se da absolutamente en lo eterno, en la quietud, donde no se presenta movimiento ni tensión alguna. La vida temporal es movimiento, es un discurrir permanente que muestra el dolor de no poseer el bien deseado, sin embargo, al existir algo superior, la vida cobra sentido para lograr el verdadero sentido que es el reposo.

La felicidad está en la plenitud del amor, amor que se manifiesta en el mismo conocimiento de la Verdad. Si nuestra vida es amor, anhelo a su plenitud y acabamiento será un estado de reposo y un goce de la felicidad. La meta de la felicidad es la plenitud del amor en la adecuación de la voluntad con su fin, y el Bien supremo amado es la misma verdad. Ningún sabio es desdichado, y por otra parte, todo hombre o es feliz o desgraciado, luego el hombre feliz lo será no sólo por la invención de la verdad, sino también por su búsqueda.

### 2.2.3.6. La Memoria.

El problema del tiempo en San Agustín es una de las cuestiones más complejas y apremiantes, en virtud a la trascendencia y el influjo que ha tenido a partir de la Edad Media hasta su repercusión en la filosofía contemporánea. El sentido interno, que Agustín llama memoria, pero que en realidad comprende la memoria, la imaginación, el sensorio común y la estimativa o "instinto", juzgan de los sentidos externos, recogen su material, lo acopian, lo clasifican, lo combinan, es decir, lo "estructuran".

Para Agustín, memoria significa fundamentalmente, "conciencia" tal y como lo expone en su obra *Confesiones*, es inevitable, pues, que cambie la conciencia que se tiene tanto del mundo exterior como de sí mismo y de Dios. Tenemos entonces, que la memoria de la sensibilidad externa es sensible y se describe como ordenadora, representativa, espontánea, selectiva. En la concepción agustiniana, por la memoria sensible el alma totaliza su experiencia externa.

Pero no se trata sólo de la experiencia externa, la memoria recoge todas las cosas, "para evocarlas de nuevo" según San Agustín y volver sobre ellas cuando sea necesario, todo enmarcado en el silencio del pensamiento, en donde tiene lugar una instancia crucial, definitiva: el encuentro consigo mismo. El yo dentro de la concepción de Agustín, es un entramado de relaciones, de tensiones que enlazan lo pasado y lo futuro para constituir la totalidad de la propia experiencia: "Allí topo también conmigo mismo y me acuerdo de lo que hice, cuándo y dónde lo hice, y cómo me sentía entonces"<sup>43</sup>.

En este pasaje, San Agustín sintetiza su doctrina de la memoria sui, la memoria de sí mismo cuyo vórtice es un hilo conductor que atraviesa cada uno de los recuerdos que fueron protagonizados o contruidos por una sola alma. Esto es lo que permite a cada uno de nosotros a identificar su propio "yo" y, por eso dentro de esta doctrina, constituye el principio de la propia identidad, y da lugar a la totalización de la experiencia interior además de la

---

<sup>43</sup> *Conf. X, 8, 12*



exterior. La memoria sui se proyecta también al futuro, incluyendo las expectativas del sujeto que, así, presencializa toda su experiencia en las funciones retrospectiva, creadora e imaginativa. Si ello es planteado en estos términos es porque, una vez más, la memoria es, sobre todo, conciencia.

Por otra parte, el anhelo universal de la felicidad es el indicio primero y fundamental: traza en la mente, a la imagen de un rostro. Y a ello se denomina “memoria Dei”, memoria de Dios: conciencia de la ausencia, en el propio interior, de Algo que existe plenamente dentro, pero también fuera de ese interior, esto es, de Algo que existe en sí mismo. Esa imagen es la de un rostro, por así decir, vacío, cuyo modelo único se ha de buscar más allá del alma. Así, más que una presencia en el espíritu humano, la imagen divina en él signa una ausencia y, por eso, se desea cancelarla con la posesión de un Bien infinito y eterno -definición agustiniana por excelencia de la felicidad- para garantizar una complacencia sin sobresaltos.

Se descubre, pues, que el Bien sumo no es el espíritu humano. Sin embargo, para el hombre, su búsqueda ha de pasar por éste, toda vez que el mundo ya ha dicho que Él no es las cosas que lo pueblan. De este modo, todo el recorrido de las Confesiones se extiende en esta tensión entre memoria sui y memoria Dei.

#### **2.2.4. Hombre Imagen de Dios: Civitate Dei.**

Civitate Dei es una de las obras maestras de Agustín escrita desde el 413 al 426, en ella nos ofrece una síntesis de su pensamiento filosófico, teológico y político. Publicada en varias entregas, trabaja con un plan unitario, fue motivada por las críticas que los paganos hacían contra el cristianismo: Roma había caído bajo los visigodos (410), la Ciudad Eterna se desmoronaba, de esta tragedia fue culpado el cristianismo, sobre todo por los romanos cultos y ricos que huyeron al norte de África debido a la caída de Roma.

Está dividida en dos partes: en la primera combate al paganismo (l. 1-10) y en la segunda defiende la doctrina cristiana (l. 11-22). Los cinco primeros libros de la primera parte refutan a aquellos que piensan que el servicio de los muchos dioses venerados por los paganos es necesario para que la situación humana sea próspera, y a los que afirman que la actual desgracia terrible es la consecuencia de haber impedido ese servicio. Los cinco libros siguientes van contra aquellos que admiten que desgracias similares han golpeado desde siempre a los mortales y los azotarán en el futuro, pero aseguran que el culto sacrificial a los muchos dioses es recomendable debido a la vida futura después de la muerte.

Los cuatro primeros libros de la segunda parte tratan del origen de ambos Estados, el Estado de Dios y el Estado de este mundo; los cuatro siguientes se ocupan del curso favorable o desfavorable de ellos; y los cuatro últimos, de su resultado debido.

La tesis central de la obra es la divina providencia, que guía la humanidad, dividida en dos ciudades, nacidas de dos amores, el amor de sí y el amor de Dios. En ella afronta el problema de los orígenes de la historia, de la presencia del mal, de la lucha entre el bien y el mal, de la victoria del bien y de su eterno destino. Fue una obra muy leída y ejerció una gran influencia en los siglos siguientes.

#### **2.2.4.1. Creación**

El problema del origen de las cosas, se resuelve con la afirmación que Dios creó todas las cosas de la nada. Existen tres maneras de proceder una cosa de otra: por generación, por fabricación o por creación. Esta última sólo es capaz de hacerla Dios. La creación ha tenido lugar en el tiempo. Dios crea de la nada y crea según razones eternas<sup>44</sup>. Pero no todo es creado de la misma manera, Dios ha creado todo simultáneamente, pero unas cosas las ha creado en sí mismas y otras virtualmente, en

---

<sup>44</sup> *Ideas ejemplares existentes en la mente Divina*

sus gérmenes invisibles. Esta es la teoría de las rationes seminales<sup>45</sup>. Para san Agustín, la libre creación divina es instantánea y total. El relato bíblico de los seis días es una alegoría y todo es creado por Dios, de modo directo. La creación, no obstante, se despliega en el tiempo, conservada por Dios, y los seres individuales aparecen sucesivamente cuando sus razones seminales o gérmenes insertos por Dios en la materia alcanzan en el curso del tiempo su momento de maduración y nacimiento, de acuerdo con el orden dispuesto por la providencia divina.

Por tanto, para san Agustín, Dios ha creado el mundo en una creación total, ex nihilo o de la nada. Si el modelo (las ideas del Verbo) es inmanente a Dios, la materia con la que se ha creado el mundo no preexiste a la generación de este, a diferencia del Timeo, donde el demiurgo se limita a «ordenar» la materia y el movimiento caótico.

Todas las cosas son buenas porque las ha creado Dios, y las ha creado porque ha querido. Por ello el mal no puede ser una sustancia sino que es defecto, privación. Hay dos especies de mal: el mal que el hombre sufre contra su voluntad y el mal que comete voluntariamente. El primero es el mal físico y el segundo es el mal moral. Los dos provienen de la deficiencia de la criatura. Sin embargo Dios no es la causa de ningún mal, solamente lo permite, ya que Él puede sacar bien del mal. Otro tema es el del tiempo, del cual dice que es una distensión del alma que recuerda, intuye y aguarda.

También la materia es creación de Dios. Además, en contraste con la tradición platónica, la producción del mundo no es un proceso necesario e inevitable, sino una decisión voluntaria y libre, un acto espontáneo de la voluntad libre y del amor divinos. Estas ideas o verdades en el Verbo son las esencias de las cosas, las verdades necesarias, coeternas a Dios, inmutables. No existen al margen de Dios, sino en Dios, con quien son consustanciales. Sin embargo, su lugar de existencia no impide que sean por sí mismas verdades necesarias e inmutables, lo cual comporta, por su carácter de modelo o arquetipo de la creación del mundo, que este no ha podido ser esencialmente distinto de como es.

---

<sup>45</sup> *Ciudad de Dios (libros I-VIII)*, Madrid: Editorial Gredos

## 2.2.4. 2. Concepción Antropológica

### Dios y el hombre

La filosofía agustiniana se centra en dos temas esenciales: Dios y el hombre.

1. **Dios.** Para llegar de la mente a Dios primero tenemos que preguntar al mundo, después volverse hacia uno mismo y por último trascenderse. El mundo responde que él ha sido creado y el itinerario continua; se procede a la ascensión interior, y el hombre se reconoce a sí mismo intuyéndose como ser existente, pensante y amante. Puede por ello ascender a Dios por tres vías: la vía del ser, de la verdad y del amor. Se trata de trascenderse a uno mismo, de poner nuestros pasos "allí donde la luz de la razón se enciende". Ahora bien, llegaremos a un Dios incomprensible, inefable. Este Dios es el ser sumo, la primera verdad y el eterno amor.
2. **El hombre.** Agustín explora su misterio, su naturaleza, su espiritualidad y su libertad. Es un grande profundum y una magna quaestio.

El compuesto humano está formado por el cuerpo y el espíritu. A pesar de lo que se dice de él, superó el espiritualismo helénico. La cárcel del alma no es el cuerpo humano, sino el cuerpo corruptible; el alma no puede ser sin él dichosa. Ésta fue creada de la nada.

La tesis fundamental que ayuda a entender el misterio del hombre es su creación a imagen de Dios, que es propia del hombre interior, de la mente. Pero ha sido deformada por el pecado y será la gracia la encargada de restaurarla.

El hombre sólo adhiriéndose al ser inmutable puede alcanzar su felicidad. En este encuentro de Dios y el hombre, Agustín examina la delicada cuestión de la gracia y la libertad. Agustín defendió la libertad contra los maniqueos y la existencia de una sola alma y una sola voluntad: *era yo mismo quien quería, yo quien no quería; yo era yo*. Por último, también exploró el tema de las pasiones, reduciéndolas a la raíz común del amor. En las pasiones advierte tres posibilidades: ausencia de pasiones, orden en las pasiones y desorden o concupiscencia, la cual le hace llegar a una guerra civil.

La concepción del ser humano en San Agustín sigue la de Platón: Dualismo e inmortalidad están presente en su ideología, que plantea que alma y cuerpo son dos elementos distintos que forman el ser humano. Uno es inmortal y es el sujeto del conocimiento. En él deposita Dios las verdades. El otro elemento es material, mortal y cárcel para el alma. Cuerpo y alma, como en Platón son dos sustancias completas y una está destinada a regir al otro.

Los sentidos corporales sólo son la primera fase del conocimiento; y la vida humana encuentra su sentido en intentar buscar el verdadero saber y la verdadera felicidad que está en la búsqueda de Dios; como Platón lo estaba en la búsqueda del bien.

En cuanto a la teoría del conocimiento, nos referiremos a dos cosas : la teoría de la Iluminación y a la relación entre la razón y la fe. La teoría de la Iluminación, sigue también la teoría platónica, pero reformulada con la revelación cristiana. Según San Agustín, las realidades eternas e inmutables (las Ideas platónicas) residen en la mente de Dios y no son accesibles a la limitada inteligencia humana<sup>46</sup>. La iluminación divina hace que podamos llegar a las verdades eternas.

Los objetos externos solo sirven de apoyo para ascender hacia el conocimiento pleno, los sentidos no nos dan más que un conocimiento aparente, de cosas mudables; cuando el hombre busca la verdad y mira en su interior descubre las verdades inmutables, las verdades metafísicas, matemáticas éticas o estéticas. Sólo mirando dentro el alma descubre la verdad, el bien, la belleza o la justicia. Fuera lo más que conocemos son actos más o menos buenos, justos, verdaderos o bellos. Estas ideas son los modelos por los que juzgamos a las cosas, por eso se llaman Ideas Ejemplares. Ideas que en San Agustín, no residen en un mundo ideal, sino en la mente de Dios.

En cuanto a la relaciones entre la razón y la fe, San Agustín opina que la fe está por encima de la razón que queda supeditada a aquella una vez que tiene la verdad revelada. La razón no puede contradecir a la fe, sino que se ha de convertir en su aliada preparando al

---

<sup>46</sup> En Platón sí lo eran en ese ascenso dialéctico que el Amor a la verdad impulsaba .

hombre para comprender La Verdad, y penetrando en los misterios de la fe. Es más, la razón por sí sola no puede llegar nunca a los niveles de comprensión del mundo, de la vida, de la realidad que se obtienen con la revelación.

#### **2.2.4.3. Deformación y renovación de la imagen trinitaria del hombre**

Según San Agustín la imagen de Dios hay que buscarla en aquello que el hombre tiene de espiritual: su mente, lo más elevado del alma. Esta será la tarea que emprende y culmina en su obra *De Trinitate*, en la que describe la verdadera imagen de Dios en el hombre y en la que realiza unas bellas y profundas comparaciones entre la Trinidad de Dios y la imagen de esta Trinidad en el hombre. San Agustín logra así una perfecta síntesis entre la Filosofía Platónica y el Cristianismo.

Las principales aportaciones de San Agustín a la teología trinitaria son la distinción entre propiedades y apropiaciones, la doctrina de las relaciones y la analogía psicológica. Respecto a las propiedades y apropiaciones, el punto de partida es que de Dios no se puede decir nada según el accidente, es decir, en Dios nada es accidental, porque si algo fuera accidental podría no ser así, lo cual significaría que Dios no es perfecto. Sin embargo, cuando Dios entra en relación con el mundo se acerca a un universo donde existe lo accidental, es decir lo imperfecto. Propiedad es lo que corresponde a cada persona únicamente en virtud de su respectividad intratrinitaria, es decir de su relación con las otras personas en la que se diferencia de ellas, esto pertenece a la esencia perfecta y única de Dios en su trinidad. Pero cuando eso se muestra en el mundo lo hace en forma de apropiaciones. Las apropiaciones son la atribución a una u otra de las divinas personas de su acción en el mundo por su semejanza con su relación intratrinitaria.

Atribuimos distintas acciones en el mundo a cada una de las personas, pero puesto que es la totalidad de Dios la que se da en esas acciones, de hecho corresponden a las tres personas, aunque se atribuyen a una de ellas por su semejanza con su relación intratrinitaria. Llegamos así a la idea de que toda acción “ad extra” de Dios corresponde a la Trinidad, no a

una u otra persona. Podemos constatar la preocupación por mantener la unidad de Dios que se refleja en esta teoría, y es precisamente ahí donde radica su insuficiencia, parece como si la esencia única de Dios existiera y actuara de forma independiente respecto a la distinción personal, y esto, llevado a sus últimas consecuencias, terminaría por ser una negación de la Trinidad.

Otra gran contribución de San Agustín es la analogía psicológica de la Trinidad. Su fundamento es que todas las cosas participan de una u otra forma del sumo bien, que es Dios, por tanto en todas hay huellas de la Trinidad. Dentro de la creación el hombre es el ser más parecido a Dios en su realidad espiritual.

Este parecido lo descubre San Agustín en las tres potencias del espíritu humano: memoria, inteligencia y voluntad, que no son potencias realmente distintas entre sí, sino aspectos inseparables de la vida espiritual humana. Estas tres potencias nos dan una analogía para comprender la Trinidad de Dios. El Padre (memoria) al conocerse eternamente a sí mismo, produce una imagen de sí mismo, el Hijo (inteligencia), puesto que el conocimiento del Padre es perfecto produce una imagen perfecta, igual al Padre. El Espíritu Santo tiene su analogía en la voluntad, que no engendra una imagen de sí misma, sino una tendencia a otro, por eso el Espíritu Santo es don mutuo del Padre y del Hijo. De todas formas todo esto no deja de ser, para San Agustín, una analogía, un tenue reflejo de la realidad de Dios.

#### **2.2.4.4. Felicidad y Sabiduría**

La necesidad imperante en un sabio, es el buscar el conocimiento de una verdad profunda, que produce una gran felicidad en el hombre. La sabiduría consiste en la búsqueda de la verdad, es encontrarse en persecución de la misma, antes que su

posesión, es absurdo llamar sabio a un hombre que no tiene conocimiento de la verdad. En *De Beata Vita* afirma que el hombre que busca la verdad pero aun no la ha encontrado no puede llamarse verdaderamente feliz, mucha mayor fue necesidad de Agustín en encontrar esa verdad.

Agustín se esfuerza por demostrar la sabiduría perteneciente a la felicidad, y que el conocimiento de la verdad pertenece a la sabiduría. El conocimiento racional del hombre es superior al conocimiento de los animales los brutos (animales) pueden tener sensación de las cosas corpóreas y recordarlas a voluntad, ni ejecutar una operación de la razón, el hombre es capaz de formar juicios racionales a partir de las cosas corpóreas, y percibir las como aproximaciones a sus modelos eternos. Es entonces la sensación el nivel mas bajo del conocimiento, común al hombre y a los animales, resalta en el hombre la mente que juzga los objeto corpóreos, se sus modelos eternos e incorpóreos, eso lo distingue de los animales. El uso inferior de la razón esta dirigido a hacia la acción, mientras que la sabiduría no es practica, sino contemplativa.



## CAPITULO III

### CONTEXTUALIZACIÓN DE LA CARIDAD EN SAN AGUSTÍN.

#### 3.1. El fundamento espiritual Cristiano-Agustino.

Agustín de Hipona pone a la Sagrada Escritura como la manifestación infalible de la voluntad y de la inteligencia de Dios<sup>47</sup>, lo que la hace invaluable ya que “la palabra, que supera todas las cosas, no tiene precio absolutamente alguno”<sup>48</sup> lo que ratifica en su libro *La utilidad de la fe*, expresando: “Créeme, todo lo que se encierra en esos libros es grande y divino: ahí está la verdad absoluta y ahí la ciencia más a propósito para alimento y medicina de las almas, y tan a medida de todos, que nadie que se acerque a beber de ella, según lo exige la auténtica religión, queda insatisfecho”<sup>49</sup>. Así hallamos de manera firme el fundamento sobre el cual parte la espiritualidad agustiniana.

Dicha espiritualidad parte de la consagración de la vida consagrada a una especial “relación que Jesús, en su vida terrena, estableció con algunos de sus discípulos, invitándoles no sólo a acoger el Reino de Dios en la propia vida, sino a poner la propia existencia al servicio de esta causa, dejándolo todo e imitando de cerca su forma de vida”<sup>50</sup>. Los agustinos, dentro del amplio abanico de la vida consagrada, reviven la experiencia radical de las primitivas comunidades cristianas en las que todos “pensaban y sentían lo mismo” (Hch 4,32), en Cristo Resucitado.

El uso dado por Agustín a la Sagrada Escritura se centra en el fidedigno encuentro entre Dios y el ser humano quien tiene por fin último la entrega honesta a la divinidad de la que se originó, acción ésta que exige todos sus esfuerzos y cuya recompensa es el logro de la vida

<sup>47</sup> Cf. S. SIERRA RUBIO, *La Biblia: el manjar de Dios*, Madrid 2003.

<sup>48</sup> *Sermón* 117,1.

<sup>49</sup> *La utilidad de la fe*, 6,13.

<sup>50</sup> JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Vita Consecrata*, 14.

eterna, entendida ésta como la consecución de la felicidad plena. Pero según San Juan “sólo conoce a Dios, y por tanto la fuente de la eterna felicidad quien permanece en el amor, porque Dios es amor” (cf. 1Jn 4,8), a esto San Agustín agrega: “Aunque no se dijese nada más en alabanza del amor, nada más deberíamos buscar”<sup>51</sup>. Así, el conocimiento del Dios-amor se resuelve en vivencia de caridad porque “quien permanece en amor permanece en Dios y Dios en él” (1Jn 4,16). Agustín instruye entonces, en la practicar ante todo y sobre todo el precepto del amor, única clave de la vida cristiana. “Quien tiene su corazón lleno de amor, hermanos míos, comprende sin error y mantiene sin esfuerzo la variada, abundante y vastísima doctrina de las Sagradas Escrituras”<sup>52</sup>.

Tenemos pues que en esta espiritualidad, está siempre presente el anhelo a la Unidad en el Amor como impulso y como tarea. Así lo entendieron y vivieron tanto san Agustín como todos aquellos hombres que, a través de los siglos han buscado afanosamente a Dios, teniendo en cuenta que, dicha Unidad no significa soledad, sino apreciar, con los hermanos, un solo corazón y una sola alma hacia Dios.

La espiritualidad agustiniana también está fundamentada en el diálogo con el mundo ya que es innegable la naturaleza de la Iglesia como estructura neural de la herencia de Cristo, por eso podemos decir que nosotros somos Cristo, “porque somos sus miembros, porque somos su cuerpo, por ser él nuestra cabeza, por ser el Cristo total la cabeza y el cuerpo”<sup>53</sup>. Cada comunidad cristiana deberá ser, según san Agustín, una eclesiología, que refleja la unidad de la Iglesia toda, y que se presenta ante el mundo como signo y anuncio del Evangelio, es más claro aún si tomamos en cuenta lo dicho por Juan Pablo II: “Las comunidades de vida consagrada son enviadas a anunciar con el testimonio de la propia vida el valor de la fraternidad cristiana y la fuerza transformadora de la Buena Nueva que hace reconocer a todos como hijos de Dios e incita al amor oblativo hacia todos y especialmente hacia los últimos. Estas comunidades son lugares de esperanza y descubrimiento de las Bienaventuranzas: lugares en los que el amor, nutrido de la oración y principio de comunión, está llamado a convertirse en lógica de vida y fuente de alegría”<sup>54</sup>.

---

<sup>51</sup> *Tratado sobre la Primera Carta de San Juan*, 8,14.

<sup>52</sup> *Sermón* 350,1.

<sup>53</sup> *Sermón* 133,8.

<sup>54</sup> JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Vita Consecrata*, 51.

El tercer fundamento que podemos contar dentro de la espiritualidad de San Agustín es estar en el mundo sin ser del mundo, entendido como todo aquello que podemos utilizar del mundo pero sin poner en ello nuestro corazón, considerando al mundo como fin en sí mismo y no como medio: “Si queremos regresar a nuestra patria, que es el único sitio en donde podemos ser verdaderamente felices, entonces hemos de hacer uso de este mundo, pero no disfrutarlo”<sup>55</sup>. Y en otro lugar afirma: “Al mundo lo hacen malo los hombres malos”<sup>56</sup>. El cometido humano es transformar el mundo, como fermento dentro de la masa, haciendo llegar la obra redentora de Cristo a todos los rincones, a todos los lugares, a todos los corazones<sup>57</sup>.

Por ello es necesario dentro del orden agustiniano que dejar todo para seguir a Cristo, liberándose de toda conexión, hay que estar atentos para evitar el peligro de que los ídolos mundanos ocupen el corazón que sólo pertenece al Señor, pero también evangelizar ese mundo y abrirse al apostolado como respuesta al mandato del mismo Cristo. (cf. Mt 28, 19-20). Es lo que se ha denominado *vita vere apostólica*<sup>58</sup>, donde adquieren un especial relieve la cura de almas y la tarea directamente pastoral.

Es necesario por tanto, entender el mundo como ámbito del amor de Dios, como reto y como tarea, ya que solamente responderemos a nuestra misión como cristianos si nos acercamos al mundo en un diálogo de vida, porque “tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo unigénito, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna” (Jn 3,16), porque la espiritualidad agustiniana también se orienta al culto y amor de la Trinidad, tiene por centro a Cristo, se da dentro de la vida de la iglesia, su tarea es la restauración de la imagen de Dios en el hombre y se nutre de la sabiduría de las Escrituras.

En resumen podemos sintetizar la espiritualidad agustina en las siguientes premisas:

- a. La vocación universal a la santidad. Todos los cristianos pueden alcanzar la salvación.

---

<sup>55</sup> *La doctrina cristiana*, 1,4,4.

<sup>56</sup> *Sermón* 80,8.

<sup>57</sup> Cf. *La doctrina cristiana*, 2,25,39; M. MENDOZA RÍOS, *San Agustín y la Ciudad terrena*, Madrid 2003.

<sup>58</sup> Cf. B. VAN LUIJK, *Gli Eremiti Neri nel Dugento*, Pisa 1968, 20 ss.

- b. La Caridad, centro, alma y medida de la perfección cristiana. Esta es el contenido de las escrituras, el fin de la teología, la síntesis de la filosofía y la esencia y medida de la perfección cristiana. Pone en un juego el dinamismo cristiano y el único deseo que tiene es a Dios.
- c. La humildad, condición indispensable para el crecimiento de la caridad. Tenemos que reconocer lo que somos: creaturas, hemos de reconocer la gratuidad de la gracia.
- d. La purificación, ley de las ascensiones interiores. Necesitamos de la ascesis para crecer en la caridad.
- e. La necesidad de elaboración. El hombre ha de ser maestro o de oración y preparar su corazón para recibir lo que Dios quiera dar. Esta oración debe llevarnos a los demás, que es de índole social.
- f. La ascensión por los grados del alma hacia Dios. Describe cuatro grados: virtud, serenidad, entrada y morada o contemplación.

### **3.1. 1. Dios y el alma**

Nuestra Doctrina Cristiana reza que la Escritura llama caridad al movimiento del alma que nos conduce a gozar de Dios por El mismo, y de nosotros y del prójimo por Dios, lo que indiscutiblemente nos lleva a la perfección cristiana, como la unión sobrenatural o espiritual con Dios, la cual es posible de alcanzar en esta vida, uniendo el alma con Dios como fin sobrenatural y removiendo desde el alma todo lo que esta opuesto a esa unión. “Dios es caridad, y quien permanece en la caridad permanece en Dios y Dios en él.” (I Juan, IV, 16). La perfección cristiana consiste no solo del hábito de la caridad, por ejemplo la posesión de gracia consagrada y el deseo constante de preservar tal gracia, pero además en la persecución de la práctica de la caridad, lo cual significa el servicio de Dios y el retiro de nosotros mismos de aquellas cosas que se oponen o impiden esto.

La caridad no es en nosotros un principio extrínseco, sino que actúa en nosotros como principio intrínseco, y es más que una cierta inclinación interior. El alma impulsada por este

principio intrínseco, obra en el alma como la forma propia de toda dilección humana que busca el propio fin. Cada acto de dilección es imperado por la voluntad, de manera tal que todo acto humano por ser voluntario se convierte en un acto meritorio. La caridad viene en auxilio de las potencias naturales, no destruyendo las inclinaciones naturales, sino asumiéndolas y ordenándolas al recto fin.

La perfección del alma aumenta en proporción con la posesión de caridad. Quien posee la perfección la cual excluye pecado mortal obtiene salvación, si es unido a Dios, y dice ser justo, santo y perfecto. La perfección de caridad, la cual excluye además los pecados venales y todas las afecciones que separan el corazón de Dios, significan un estado de servicio activo de Dios y de actos fervientes frecuentes de amor a Dios. Este es el cumplimiento perfecto de la ley (Mateo, 23, 37), como Dios es el primer objeto de caridad. El objeto secundario es nuestro prójimo. Esto no está limitado a deberes necesarios y obligatorios, pero extendido a los amigos, extraños, y enemigos, y puede avanzar en un grado heroico, asociado al sacrificio del hombre de bienes exteriores, confort y la vida en sí misma para bienestar de los demás. Esta es la caridad impartida por Cristo, su palabra (Juan, 15,13) y ejemplo. (Ver Virtudes Teológicas del Amor).

### **3.1. 2. La Deificación por La Gracia**

Es el tema eterno De gratia et libero arbitrio, en donde se analiza la naturaleza o esencia de la gracia, tanto en su relación con Dios, interpretada como algo divino o divinizante, como en su nexa con el hombre, ya que es algo que se da en él y le hace renacer prodigiosamente a un nuevo existir. Es también el tema dogmático “De natura et gratia” con toda la problemática teológica consiguiente del “sobrenatural”.

Se ha tomado como una realidad indiscutible atribuida a la fe, que la gracia es un don sobrenatural, que nos justifica, nos hace gratos a Dios y nos capacita interiormente para obrar meritoriamente, ya que no se trata de una substancia creada, sino de una cualidad

espiritual. Esto conlleva a que no puede ser la substancia del mismo hombre justificado, porque se da del mismo modo en el hombre pecador que en el justo, y la constituye en una entidad sobrenatural que no puede identificarse con la substancia del hombre ni con ninguna de sus partes constitutivas, puesto que todo ello es de orden natural por definición.

Por ello, se induce que la gracia es una cualidad que afecta interior y vitalmente al hombre, por tanto, si en el orden natural dotó Dios al hombre de unos principios de acción por los que puede conseguir sus fines naturales, también en el orden sobrenatural le debió dotar de principios adecuados para moverse hacia el fin sobrenatural al que lo destinó. Estos principios son justamente la gracia santificante (a modo de alma) y las virtudes infusas (a modo de facultades) por las que puede moverse meritoriamente hacia el fin de la vida eterna.

Se infiere también que la gracia es un don que nos purifica interiormente, destruyendo la cualidad mórbida del pecado original y demás pecados personales habituales; nos informa y nos configura permanentemente con Cristo; nos hace ser nueva creatura, realmente hijos de Dios; nos califica, pues, vitalmente, y nos capacita para obrar como hijos de Dios. No se trata, pues, de conjunción de substancias o personas, sino de algo que nos pertenece, que nos configura interiormente, respetando nuestro ser personal substantivo. Se trata de una cualidad que es, por supuesto, espiritual, ya que permanece en el alma después de la muerte, afecta a nuestra alma espiritual y a nuestras facultades de entender y amar, que también son espirituales.

Llegamos entonces al punto de la deificación por la gracia, lo que significa una cierta comunicación efectiva de la naturaleza misma de Dios, de su vida íntima, en contraposición a todo el orden natural creado.

Esta participación de Dios se refiere directamente a la naturaleza divina, común o idéntica en las tres divinas personas: no sólo porque así lo indica la expresión de San Pedro “consortium divinae naturae” (II Petr. 1, 4), sino también porque lo expresan equivalentemente las fórmulas de San Juan y de San Pablo de “filiación divina” (Jn. 1, 12-13) y “regeneración” (Tit. 3, 5)

Ahora bien, al ser la caridad, base de esta tesis, la virtud sobrenatural inspirada por la que la persona puede amar a Dios sobre todas las cosas, por El mismo, y amar al prójimo por amor a Dios, podemos determinar que es también una virtud basada en fe divina o en creer en la verdad de la revelación de Dios, conferida solo por gracia divina pues no es adquirida por el mero esfuerzo humano.

Ya que la caridad es infundida con la gracia santificante, frecuentemente se identifica con el estado de gracia. Por lo tanto, quien ha perdido la virtud sobrenatural de la caridad ha perdido el estado de gracia, aunque aun posea las virtudes de esperanza y caridad; tal y como lo señalara Benedicto XVI, el 25 septiembre de 2005: la Caridad - no significa ante todo el acto o el sentimiento benéfico, sino el don espiritual, el amor de Dios que el Espíritu Santo infunde en el corazón humano y que lleva a entregarse a su vez al mismo Dios y al prójimo.

### **3.1. 3. Caridad**

Es la tercera y mayor de las virtudes Divinas enumeradas por San Pablo; se define como un hábito divinamente infundido, que inclina al humano a amar a Dios por él mismo sobre todas las cosas, y al hombre por amor a Dios, cuyas características principales son:

- Su origen, por infusión Divina. "El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo". Es, por tanto, distinta y superior a, la inclinación de nacimiento o el hábito adquirido de amar a Dios en el orden natural. Los teólogos están de acuerdo al decir que es infundida junto con la gracia santificante, o que está relacionada en forma muy cercana en su forma o en su identidad real, como sostienen algunos, o, según el punto de vista más común, por forma de emanación connatural.
- Su morada, en la voluntad humana. Aunque la caridad es en ocasiones intensamente emocional, y reacciona con frecuencia según nuestras facultades sensoriales, aún

reside propiamente en la voluntad racional, hecho que no debe olvidarse pues sin ella sería una virtud imposible.

- Su acto específico, es decir, el amor a la benevolencia y a la amistad. Amar a Dios es desearle a Él todo honor y gloria y todo bien, y, en la medida de nuestras posibilidades, empeñarse en obtenerla por Él. San Juan (XIV, 23; XV, 14) enfatiza el aspecto de reciprocidad que hace de la caridad una amistad verdadera del hombre con Dios.
- Su motivo, es decir, la bondad o amabilidad Divina tomada absolutamente y dada a conocer a nosotros por la fe. No importa que la bondad sea vista en uno, o varios, o todos los atributos Divinos, pero, en todos los casos, debe adherirse a éstos, no como fuente de ayuda, o recompensa, o felicidad para nosotros mismos, sino como un bien en sí infinitamente merecedor de nuestro amor, en este único sentido es Dios amado por sí mismo. Sin embargo, la distinción entre los dos amores: concupiscencia, el cual da lugar a la esperanza; y la benevolencia, que anima a la caridad, no debe obligar a una especie de mutua exclusión, pues la Iglesia ha condenado repetidamente cualquier intento de desacreditar las obras de la esperanza cristiana (q. v.).
- Su alcance, es decir, tanto Dios y hombre. Mientras que Dios mismo es del todo amable, tanto como que todo hombre, por gracia y gloria, ya sea comparte ya o al menos es capaz de compartir la bondad Divina, resulta que el amor sobrenatural más bien lo incluye en lugar de excluirle, según Mateo, 22, 39 y Lucas, 10, 27. Entonces una y la misma virtud de la caridad termina tanto en Dios como en el hombre, primeramente en Dios y después en el hombre.



## **3.2. ANÁLISIS DE LA CARIDAD Y SUS ELEMENTOS**

### **3.2.1. El amor: El Amado**

El amor nace de la bondad, de la semejanza y del trato amistoso; produce, entre otros efectos, la unidad: el amor une a los que se aman, más aún, se da entre semejantes, y si no son muy similares, produce semejanza. Y estos efectos fundamentales, unión y semejanza, crecen con el intercambio personal y la mutua relación amistosa.

La unidad producida por el amor es afectiva, en cuanto que los que se aman tienden a querer u odiar las mismas cosas; y efectiva, pues los que se quieren procuran, en cuanto sea posible, estar juntos. Esta unión no siempre podrá ser física, pero siempre es espiritual. La caridad, es amor sobrenatural de amistad, por el que Dios se une a los hombres, y éstos entre sí.

San Agustín, anunció que la culminación de todas las obras es el amor, que se constituye como fin y para conseguirlo, hacia él corremos: una vez llegados, en él reposamos y por medio de la caridad, nos hacemos hermanos, compartimos la misma y única vida que Dios nos ha dado: Amense unos a otros cómo yo los he amado (Juan: 15,12). San Pablo, al hablar de cómo es el amor de Dios, nos dice, qué es la caridad: La caridad es paciente, es servicial; la caridad no es envidiosa, no es jactanciosa, no se engríe; es decorosa; no busca su interés; no se irrita, no toma cuenta del mal; no se alegra de la injusticia, se alegra con la verdad. Todo lo excusa. Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta, la caridad no pasará jamás. (1 Corintios 13:1-ss)

La caridad, es propia del que ama. Dios nos amó y fuimos creados a su imagen. Y dijo Dios: hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra (Génesis 1:26). La caridad viene de Dios mismo, es eterna, propia del creador que hizo todas las cosas, e infundiendo su espíritu en el hombre. El hombre por virtud del Espíritu Santo, recibe

infusamente esta virtud, que la hace suya, sin ser de él, la vive y la practica, desarrollándola en los términos del amor, como herramienta de encuentro con Dios.

Sin caridad no se puede entender su venida, su pasión, su muerte, su resurrección. La auténtica experiencia de Dios es un encuentro de amor, amar a Dios es ser de Él para amar como Él. San Agustín lo expresó en estos términos: “Es bello entrar a las iglesias, no se pueden contar los hijos de Dios... sin embrago, tener el bautismo, los malvados pueden tenerlo... llevar el nombre de cristiano, los malvados pueden llevarlo; pero no se puede tener caridad y ser malvado”

### **3.3. El amor la raíz de la caridad: San Agustín.**

La palabra de San Agustín para la valoración ética que influye en la conducta es el amor. El amor es la dinámica moral que impulsa al hombre hacia la acción. Todas las bondades menores serán usadas como medios o ayudas hacia lo más elevado; solamente se “disfrutará” lo más elevado como el último fin sobre el cual se coloca el corazón. El bien supremo en cuya realización únicamente el hombre alcanza su perfección es, para San Agustín, Dios, cuya naturaleza es el ágape, el amor mismo. Dios Mismo se habrá entregado a los hombres, y compartiendo Su amor los hombres se amarán unos a otros así como Él los ama, tomando de Él la fuerza para darse a otros.

#### **3.3.1. Definición de caridad según San Agustín.**

Acerca del pensamiento cristiano sobre la caridad, San Agustín dice: “La caridad es una virtud la cual, cuando nuestros afectos están perfectamente ordenados, nos une a Dios,

porque por medio de ella Lo amamos”. El alimento de la caridad, asegura san Agustín, es «la disminución de la concupiscencia; donde está la perfección de la caridad no puede haber concupiscencia alguna». Y ello se entiende muy bien cuando se repara en que el deseo concupiscente con frecuencia se autoafirma: como deseo de lo otro; como deseo de lo otro del otro; o incluso como deseo del otro mismo.

En el mismo sentido afirma san Agustín que cabe distinguir en la caridad tres grados, a saber: incipiente o sea la de los principiantes; aprovechada, cuando nutrida se robustece, es la de los aprovechados; y perfecta, pues cuando robusta se perfecciona es la de los perfectos. Así que, cuanto menos deseo concupiscente más caridad, pues precisamente lo contrario del deseo concupiscente es la caridad, a saber, entrega, donación, obsequio. Desde estas premisas, san Agustín, buen conocedor y degustador al respecto, puede concluir en el libro décimo de las Confesiones que te ama menos quien contigo ama otras cosas, es decir, quien te sustituye por otras cosas o te comparte a la vez con el deseo de cosas, como cosa entre cosas.

Frente a esta actitud, la caridad se alza como amor por medio del cual el otro resulta siempre reconocido como fin en sí mismo, es decir, como realidad absolutamente irremplazable. Y no sólo eso: el amor de caridad siempre se adelanta, sale el primero al encuentro sin esperar nada a cambio, da antes de recibir, por eso mismo señala san Agustín que «no hay mayor invitación al amor que adelantarse a amar». Amar es querer un bien para otro.

### **3.3.1.1. La caridad sumo bien**

San Agustín observa que sólo Dios, el Sumo Bien, es capaz de vencer las miserias del mundo. Por tanto, de la misericordia y el amor al prójimo debe brotar una relación viva con Dios y hacer constante referencia a Él, ya que nuestra alegría reside en estar cerca de

Cristo<sup>59</sup>. Siendo la caridad la mayor de las virtudes teologales según la conocida afirmación de San Pablo<sup>60</sup>, es un amor lleno de amistad que une al hombre con Dios y le connaturaliza y lo transforma en El y al ser principio de unión con Dios, es también el origen en el hombre de la vida divina, que crece con la caridad. Si todas y cada una de las virtudes ayudan al hombre a conseguir su plenitud, es en función de que la caridad, la reina de todas, las utilice para ordenar o elevar a Dios, Sumo bien, la entera vida humana, en este sentido la caridad es vínculo de perfección.

El mérito de la vida sobrenatural consiste principalmente en la caridad, como principio ordenador de nuestra actividad a Dios, y las demás virtudes sólo son meritorias cuando están vivificadas por la caridad. Por tanto el valor moral del hombre no está en las obras sino en el amor, que es la primera de las obras y el motor y el valorizador de las mismas. La caridad es la principal ley cristiana, cuyo primer mandato es amar a Dios y el segundo y semejante, amar al prójimo. "El que ame a Dios ame también a su hermano"<sup>61</sup>. "En estos dos mandamientos se encierra la Ley y los Profetas"<sup>62</sup>. Y "la plenitud de la ley es el amor"<sup>63</sup>.

El acto de todas las virtudes es la caridad que es su objeto, es decir, su sumo bien, en cuanto que lo formal es lo que proviene de la caridad; y por tanto forma parte de todas las virtudes, a saber, en cuanto que todos los actos, para ser virtuosos, se ordenan hacia el sumo bien, amado. Y así también queda demostrado como la caridad es el motor de todas las virtudes, en cuanto contiene en sí el acto de todas las virtudes, según el principio, lo superior ordena a lo inferior; y como todos los actos de las demás virtudes se ordena hacia el fin de la caridad, la misma impera los actos de las demás virtudes, y por esto se dice el motor de todas aquellas.

---

<sup>59</sup> «De civitate Dei», Lib. 10, cap. 6; CCL 39, 1351 ss

<sup>60</sup> 1 Corintios Cap. 13, ver. 13

<sup>61</sup> 1 Juan Cap. 4, ver. 21

<sup>62</sup> Evangelio de San Mateo Cap. 22, ver. 40

<sup>63</sup> Romanos Cap. 13, ver. 10

### 3.3.1.2. La caridad la base de la amistad

La caridad consiste en una amistad del hombre con Dios, sobre el fundamento de la bienaventuranza divina. Dios mismo, amado como amigo por su bondad infinita y beatificante, es el objeto de la caridad. Caridad, amor, amistad, amor benevolente y no concupiscente, que ama al amigo por sí mismo, y no en beneficio o deleite o interés propio. La amistad exige reciprocidad de amor; no se establece cuando es uno solo el que ama, sino cuando el amor es correspondido, por tanto, el ejercicio y la comunicación, aumentan el amor que, en principio ha sido derramado en nuestro corazón por el Espíritu Santo que se nos ha dado.

La fe y la esperanza preparan al hombre para recibir la caridad, que es la que establece la comunicación máxima del hombre con Dios y lo transforma en Dios. La caridad es la culminación de la vida de Dios en el hombre. La acción de las otras virtudes es iluminada por el faro de la caridad que, introduce el corazón humano en el corazón de Dios.

Recordemos que el amor interesado busca la unión con el otro por el provecho propio. El amor benevolente quiere para el otro un bien que no necesariamente le una a nosotros, pues bien, la caridad quiere con amor de amistad, procurando a los otros un bien que les una a nosotros, y para siempre, también en la vida eterna: «a fin de que viváis en comunión con nosotros, y esta comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo Jesucristo»<sup>64</sup>.

Hay amistades de base natural -entre familiares, vecinos-, que han de ser sobrenaturalizadas para que tengan la calidad de la caridad. Y hay amistades que parten ya de una base sobrenatural -el párroco y sus feligreses, por ejemplo-. Unas y otras sólo vividas en fe y caridad alcanzan su plenitud sobrenatural, perfectiva y santificante. Las segundas, eso sí, suelen alcanzar su perfección más fácilmente que las primeras, en las que se suelen implicar otras motivaciones más sensibles e interesadas.

---

<sup>64</sup> 1 Juan Cap. 1, ver. 3

### **3.3.1.3. La caridad fraterna**

Se conoce como aquella conducta moral que desarrolla cada persona respecto al otro, a partir de su conciencia y libre albedrío. La caridad fraterna nace del "ágape divino" que vive el sujeto; es así amor al prójimo en Dios: "que brota de un corazón limpio de una conciencia honrada y de una fe sentida. Existe una predisposición humana que tiene su base en la tendencia natural a ayudar al prójimo. Cuando se hace efectiva, es cuando surge la solidaridad, que es uno de los más importantes valores del hombre. La fe cristiana eleva dicho valor y lo convierte en caridad fraterna. La verdadera caridad fraterna no es un acto aislado, sino una actitud permanente del cristiano que le hace disponible frente a cualquier necesidad de sus hermanos los hombres.

La perfecta caridad suele sentir una inmensa simpatía por Dios y por todos los hombres, también por los malos o desagradables.

La expresión "amar al prójimo por amor a Dios" significa que nos levantamos por encima de la consideración de la mera solidaridad y compasión a la más alta perspectiva de nuestra común adopción Divina y herencia celestial; sólo en ese sentido puede acercarse nuestro amor fraternal al amor que Cristo tuvo por nosotros, y puede entenderse un tipo de identidad moral entre Cristo y el prójimo. Desde este motivo superior la universalidad de la caridad fraternal sigue como una consecuencia necesaria. Todo aquel que vea en sus semejantes, no las peculiaridades humanas, sino los privilegios dados por Dios y semejantes a Dios, ya no puede restringir su amor a los miembros de la familia, o correligionarios, o conciudadanos, o a extraños dentro de las fronteras, sino que necesita extenderlo a todas las unidades de la humanidad, a los expulsados socialmente y aún a los enemigos.

Muy eficaz es la lección en la cual Cristo exhorta a Sus oyentes a reconocer, en muchos samaritanos despreciados, al verdadero tipo de prójimo, y verdaderamente nuevo es el mandamiento en el cual nos llama a perdonar a nuestros enemigos, a reconciliarnos con ellos, ayudarles y amarles.

#### 3.3.1.4. La caridad base de todas las virtudes.

La caridad es una virtud infundida por la gracia en la voluntad, con la que amamos a Dios por sí mismo con todas nuestras fuerzas, y al prójimo por Dios, como Cristo nos amó, por tanto, la caridad es amor «afectivo» que debe producir un obrar «efectivo» tanto hacia Dios como hacia los hermanos. «Todo árbol bueno da buenos frutos»<sup>65</sup>. Un amor se conoce por sus obras. El amor a Dios lleva a obedecerle y lo mismo el amor a los hombres: ha de ser efectivo. «No amemos de palabra y de frases, sino de obra y verdad»<sup>66</sup>

La virtud de la caridad es la más excelente, ella es el mejor camino, es superior a la fe y la esperanza, pues durará eternamente, en ella se cifra la perfección cristiana, pues une al hombre con Dios en comunión transformante. El hombre, dice San Agustín, se hace lo que ama: «Si amas la tierra, eres tierra; pero si amas a Dios ¿qué diré, sino que eres Dios?»

La caridad activa e impera con la fuerza de su amor todas las virtudes, y así se hace benigna, paciente, y no miente, ni roba, ni mata: «Que todas vuestras obras sean hechas en caridad»<sup>67</sup>. Por eso la caridad es llamada la forma de todas las virtudes, no porque su esencia se confunda con la de éstas, que tienen su esencia distinta y propia, sino porque la caridad impera y mueve todas las virtudes, estimulándolas a sus buenas obras específicas; finaliza en Dios, en la unión con Dios, que es su fin propio, el ejercicio de todas las virtudes; y da mérito a todas ellas, las cuales, ejercitadas sin caridad, no tendrían valor salvífico, pues «el mérito de vida eterna pertenece primordialmente a la caridad, y a las otras virtudes en cuanto que sus actos sean imperados por la caridad.

La caridad es amor que debe crecer siempre, más y más. Ha de crecer doblemente: ejercitándose en actos cada vez más intensos, y teniendo sobre todas las demás virtudes un

---

<sup>65</sup> Evangelio de San Mateo, Cap 7, ver. 17

<sup>66</sup> 1 Juan Cap. 3, ver. 18

<sup>67</sup> 1 Corintios Cap. 16, ver. 14

influjo e imperio cada vez más actual -no meramente habitual- y más extenso, esto es, más universal en todos los actos de todas las virtudes, pues sin la práctica de tales virtudes no se puede ni amar a Dios, ni amar al prójimo, como es obvio. Al tratar de la perfección cristiana, ya vimos cómo su constitutivo esencial es la caridad, y el integral, todas las virtudes bajo el imperio de la caridad. Independientemente de lo que el cristiano sienta o deje de sentir, ama al Señor en la medida en que quiere hacer su voluntad: «El que recibe mis preceptos y los guarda, éste es el que me ama»<sup>68</sup>. Y algo semejante sucede respecto a la caridad al prójimo. Ciertamente, el amor de la voluntad tiende a arrastrar consigo la inclinación del afecto sensible, pero, como es patente, no siempre lo consigue, sin que ello lesione verdaderamente la caridad.

#### **3.3.1.5. La caridad ordenada**

La caridad es universal, se dirige a todos los seres, pero dada la limitación del hombre, en el ejercicio concreto de la caridad hay un orden objetivo de prioridades, que debe ser respetado. Entre Dios y nosotros, es claro que debemos amar a Dios más que a nuestra propia vida, nuestros familiares, amigos o bienes propios. Entre nosotros y el prójimo, debemos amarnos más a nosotros mismos. Es Dios quien pone al hombre el amor a sí mismo como modelo del amor al prójimo; pero el ejemplo es mayor que su imitación.

El bien sobrenatural propio debe preferirse al bien sobrenatural del prójimo. No es, pues lícito cometer el más leve pecado, aunque ello, presuntamente, trajera consigo un gran bien espiritual para nuestro hermano. Ni será lícito exponerse directamente a ocasión próxima de pecado, para conseguir bienes materiales o espirituales en favor de nuestro hermano, como no fuera en gran necesidad y con suma precaución. Ahora bien, el bien sobrenatural del prójimo debe ser antepuesto a nuestro propio bien natural. Todos nuestros bienes

---

<sup>68</sup> Juan 14,21



temporales deben subordinarse al bien eterno de nuestros hermanos. Así obró Cristo en la cruz.

Por otra parte, la virtud de la prudencia debe regir siempre el ejercicio de la caridad, y ella, la prudencia sobrenatural, no la de la carne, es la que sabe discernir los medios que mejor conducen al fin pretendido. Pues bien, la prudencia, cuando se presentan ciertos conflictos, al menos aparentes, en el ejercicio de la caridad debe tener en cuenta algunos criterios, como necesidad, excelencia y proximidad.

En cuanto al criterio de la necesidad, se debe señalar que el mismo afecta en mucho las normas antes señaladas, pues los bienes necesarios del prójimo materiales o espirituales deben ser preferidos a los bienes superfluos propios. En fin, la caridad debe inclinarse especialmente, como la misericordia del Padre hacia los más necesitados.

Debemos amar especialmente a los más santos, que son los más amados de Dios, y los que más participan de la amabilidad divina. En otro sentido, debemos también tener especial amor y delicadeza hacia las personas constituidas por Dios como superiores nuestros: Obispo, padres, párroco, maestro. El mismo bien comunitario exige este especial amor. Un pecado contra la caridad es más grave si lesiona a estos superiores, que si va contra hermanos o iguales.

La caridad, en principio, debe amar especialmente a los más próximos, es decir, a aquéllos que la Providencia divina ha confiado especialmente al ejercicio de nuestra caridad: familiares, vecinos, colaboradores, hermanos en la fe. Las amistades particulares entre los hombres entran, sin duda, en el orden providencial del amor de Dios, y suelen ser para la comunidad familiar, eclesial, cívica, ocasión de grandes bienes. Cristo quiso tener especial amistad con los Doce, haciéndolos compañeros suyos y llamándoles amigos<sup>69</sup>.

---

<sup>69</sup> Evangelio de San Marcos Cap. 3, ver. 14

## 3.4. LA CARIDAD PARA CON DIOS

### 3.4.1. Amor a Dios

El deber primario de hombre de amar a Dios se expresa concisamente. Los calificativos, "con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente, y con todas tus fuerzas", significan que, tanto en nuestra apreciación mental y resolución voluntaria, Dios debe estar por encima del resto, sin exceptuar al padre o a la madre, hijo e hija. El amor a Dios es aún más que un precepto que obliga a la conciencia humana; es también, el principio y meta de la perfección moral. Así como el principio de la perfección moral en el orden sobrenatural, con la fe como fundamento y la esperanza como incentivo, el amor a Dios tiene el primer lugar entre los medios de salvación.

Como la meta de la perfección moral, siempre en el orden sobrenatural, el amor de Dios es llamado "el mayor y el primer mandamiento"<sup>70</sup>, se constituye como un factor de la mayor importancia en las dos fases principales de nuestra vida espiritual, la justificación y la adquisición de méritos. San Agustín llama caridad a la "vida de virtudes" (vita virtutum)<sup>71</sup>; el significado es que las demás virtudes, aunque poseen un valor real propio, derivan una más fresca y mayor excelencia por su unión con la caridad, el cual, al alcanzar directamente a Dios, ordena todas nuestras acciones virtuosas hacia Él. En cuanto a la forma y grado de influencia que la caridad debe ejercer en nuestras acciones virtuosas con el fin de que sean consideradas meritorias del cielo, es reconocible que el poder meritorio de la caridad es, como la virtud misma, susceptible de crecimiento infinito.

---

<sup>70</sup> Evangelio de San Mateo, Cap. XXII, ver. 38

<sup>71</sup> De laudibus quartets

### 3.4.2. Amor a sí mismo

Si tomamos al pie de la letra de la enseñanza de Jesús “amar al prójimo como así mismo”, puede ser que el amarse a uno mismo es condición necesaria para amar a los demás, y que si uno no se ama a sí mismo tampoco estará en condiciones de amar al prójimo. De este modo, si una persona no sabe amarse a sí misma, cuando intente amar al prójimo no sabrá cómo hacerlo, pues habrá perdido su más inmediata referencia, que es él.

Si se ignora lo que es bueno para si mismo y, de hecho, no se quiere saber porque se rechaza a sí mismo, ¿cómo sabremos lo que es bueno para el prójimo? En palabras de san Agustín: “Mira a ver primero si sabes amarte a ti mismo; después te recomiendo que ames al prójimo como te amas a ti. Si no sabes amarte a ti, engañarás al prójimo como te has engañado a ti”<sup>72</sup>.

En términos de caridad agustiniana, quien es capaz de ayudar, reconoce que de este modo también él es ayudado, y tiene viva conciencia de que poder ayudar no es mérito suyo ni motivo de orgullo. Al contrario, es una gracia del Señor, un regalo suyo. Éste es un modo de servir que hace humilde al que sirve, ya que no adopta una posición de superioridad ante el otro, por miserable que sea momentáneamente su situación. Para inspirarse profundamente en esta actitud hay que poner los ojos en Cristo, quien ocupó la cruz, el último puesto en el mundo, y precisamente con esta humildad radical nos ha redimido y nos ayuda constantemente.

Si es cierto que el amor a Dios debe ser enteramente sobrenatural, no lo es menos que debe echar profundas raíces en la naturaleza misma del hombre. Esto significa que el hombre debe ofrecerse al amor sobrenatural de Dios con todas las energías vitales de que lo dotó la naturaleza.

---

<sup>72</sup> San Agustín, Sermón 128, 5

Por otra parte, San Agustín señala que no fue necesario ningún mandato que hiciera al hombre "amarse"<sup>73</sup>. Tal afirmación se refiere al natural amor propio. De hecho, el precepto del amor sobrenatural por uno mismo no es sólo posible o necesario, sino también claramente contenido en el mandato de Cristo de amar al prójimo como a uno mismo. Sin embargo, su obligación, lleva de alguna manera la salvación de nuestro espíritu, la consecución de méritos, el uso cristiano de nuestro cuerpo, entre otros.

### **3.4.3. Amor al prójimo**

El mandamiento cristiano más importante, el que resume a todos, es el mandamiento del amor. Pero el amor tiene dos direcciones: A Dios y al prójimo, Jesús afirma: El primer mandamiento es amar a Dios con todo el corazón; y el segundo es amar al prójimo como a sí mismo. Pero en otro lugar de la Biblia se dice: Si alguno dice que ama a Dios y no ama a su prójimo es un mentiroso, y cuando Jesús describe el juicio final, se nos examinará sólo del amor al prójimo.

El amor a los semejantes es recomendado ya a los israelitas: «No te vengarás ni guardarás rencor contra los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo»<sup>74</sup>. Aunque este mandamiento en un primer momento parece restringido únicamente a los israelitas, progresivamente se entiende en sentido cada vez más amplio, incluyendo a los extranjeros que habitan en medio de ellos, como recuerdo que Israel también fue extranjero en tierra de Egipto<sup>75</sup>, con lo cual queda sentado que el amor al prójimo va más allá de cualquier condición.

En el Nuevo Testamento este amor es ordenado en un sentido claramente universal: supone un concepto de prójimo que no tiene fronteras y se extiende incluso a los enemigos. Es importante notar que el amor al prójimo se considera imitación y prolongación de la bondad

---

<sup>73</sup> De bono viduitatis, XXI

<sup>74</sup> Levítico Cap. XIX, ver 18

<sup>75</sup> Levítico Cap. XIX, ver 34

misericordiosa del Padre celestial, que provee a las necesidades de todos y no hace distinción de personas. En cualquier caso, permanece vinculado al amor a Dios, pues los dos mandamientos del amor constituyen la síntesis y el culmen de la Ley y de los Profetas. Sólo quien practica ambos mandamientos, está cerca del reino de Dios, como dice Jesús respondiendo al escriba que le había hecho la pregunta<sup>76</sup>.

San Agustín reconoce que la grandeza del ser humano que tenemos al lado es la razón de la prioridad práctica del amor del prójimo, menciona además dos motivos para amar al prójimo: el primero es la natural igualdad de todos los hombres, el segundo y más importante, sin embargo es la presencia de Dios en cada uno. Por ello es necesario honrar a Dios los unos en los otros, palabras que indican que el culto de Dios pasa a través de los hermanos con quienes vivimos. Pero este principio debe aplicarse también a todos los hombres, ya que Dios y Cristo se identifican a sí mismos con ellos a través del amor.

No obstante, para San Agustín, el mero amor natural al otro no es bastante para un cristiano. Si amamos a nuestro prójimo solo a modo humano, fácilmente olvidaremos o descuidaremos que Dios es nuestro sumo bien. Por consiguiente, debemos amar al prójimo con el amor del mismo Dios, y este amor es derramado en nuestros corazones por el don del Espíritu Santo. Amar con el amor de Dios excluye todo lo que es pecaminoso, es decir, el amor posesivo o egoísta, orgullo, soberbia, amor propio u honor, búsqueda del propio beneficio en lugar del real bienestar del otro. Como integrantes del género humano, estamos comprometidos a valorar a cualquier otro ser humano, pero como cristianos, nuestra responsabilidad no termina ahí, sino que les somos deudores y estamos obligados a amarlos. No tengo que preguntarle si está de acuerdo, porque nos es impuesta necesidad.

La más elevada forma de amar a nuestro prójimo reside en amarlos con el amor de Dios que nos ha sido dado por el Espíritu Santo. De ahí que nuestro amor es una participación del amor de Dios mismo que abarca a cualquier ser humano, incluso nuestro enemigo. Nuestro amor debe reflejar el amor de Dios. Cuando Agustín habla del amor habla del amor como don divino, que capacita a la voluntad humana con un nuevo deseo, un luchar por la verdad divina, la sabiduría, la paz y la justicia. Amar con dicho amor excluye todo lo pecaminoso, es

---

<sup>76</sup> Evangelio de San Marcos Cap XII, ver. 28-34

decir, ansia posesiva o egoísta, orgullo, vanidad, propia alabanza u honor y buscar exclusivamente nuestro propio provecho.

### **3.5. LAS BONDADES DE LA CARIDAD**

#### **3.5.1. La caridad todo lo vence**

Solo la caridad vence el egoísmo, el mayor obstáculo de la vida social, ya que *no busca lo suyo*, es medicina contra la peor de las heridas del pecado, el falso apego al propio yo, consecuencia la más funesta del pecado original que redundará siempre en daño del prójimo y de la comunidad. Entonces el único contrapeso eficaz contra ese mal es el amor cristiano al prójimo. Sólo cuando se ve y se encuentra a Dios y a Cristo en cada uno de los semejantes se superan todas las oposiciones en una unidad superior en virtud de la ayuda divina.

La caridad vence la cólera y el resentimiento, domina las acciones que ofenden y las palabras que irritan, las emulaciones que nos hacen mirar la elevación del otro como propio abatimiento, la vanidad, que nos hace despreciar a los demás, la ambición, que nos incita a derribar a otros para elevarnos sobre sus ruinas. Las sospechas y juicios temerarios de las acciones de los prójimos. Las secretas y malignas alegrías en sus aflicciones, el asimiento excesivo a nuestros intereses.

La caridad es la mayor de las tres virtudes teologales (Cf. 1Cor 13); el cristiano la recibe en el Bautismo. Es el Amor, a Dios y al prójimo. La fe en el amor de Dios encierra la llamada y la obligación de responder a la caridad divina mediante un amor sincero. El primer mandamiento nos ordena amar a Dios sobre todas las cosas y a las criaturas por Él y a causa de Él. La Caridad es "El amor puro de Cristo", "nadie tiene mayor amor que este, que uno ponga su vida por sus amigos. La Caridad es un concepto general que abarca muchos atributos Cristianos, siendo el Amor uno de ellos.

### **3.5.2. La caridad no envidia a nadie.**

La virtud que se opone a las tristezas malas y entre ellas a la envidia, es la caridad, es decir el fervoroso amor a Dios. Toda envidia es pecado opuesto a la caridad, pero especialmente se opone a la caridad la especie de envidia que llamamos acedia, la cual se entristece directamente por el amor a Dios. La envidia es la tensión negativa que trabaja este proceso a nivel del Amor, es decir, que nos alerta de que no damos lo mejor de nosotros mismos o no nos permitimos recibir lo mejor que el universo tiene por darnos. La envidia se despierta cuando buscamos algo y vemos que otro lo tiene, no siempre es razonable, o en otras palabras, lo que se codicia no siempre es algo que necesitamos de verdad, pero la envidia nos hace creer que no es justo que otros tengan lo que nosotros no podemos. Se convierte en pecado manifiesto cuando obramos como consecuencia de la envidia que sentimos, dirigiendo negatividad hacia la persona envidiada.

Virtud capital que trabaja la tensión positiva y regula la Envidia es la Caridad, consistente en entregarnos por completo para dar lo mejor y más puro que hay en nosotros. Con ella viene acompañada la Honestidad, la Gratitud, la Compasión, la Amabilidad y la capacidad para recibir y dar Amor. La Caridad nos obliga a sincerarnos con nosotros mismos y ver que sí podemos conseguir lo que queremos o que en el fondo tal vez no lo necesitamos. Ser caritativos nos vuelve agradecidos con lo que recibimos y nos hace aprender a respetar y valorar lo que ya tenemos por encima de lo que carecemos. La compasión nace de la fusión del Amor con todas las emociones caóticas, que se vuelven un solo sentimiento armónico intenso y que nos empuja a dar y servir. Para trabajar con la Caridad tenemos que preguntarnos si lo que codiciamos de verdad lo necesitamos para ser feliz.

### 3.5.3. La humildad vinculo de caridad.

Derivada de la templanza, la humildad es la virtud que modera el deseo desordenado de la propia excelencia, dándonos un conocimiento verdadero de nosotros mismos, principalmente ante Dios, pero también ante los hombres. Por la humildad el hombre conoce sus propias cualidades, pero reconoce también su condición de criatura limitada, y de pecador lleno de culpas. Ella no permite, pues, ni falsos encogimientos ni engañosas pretensiones. El que se tiene a sí mismo en menos o en más de lo que realmente es y puede, no es perfectamente humilde, pues no tiene verdadero conocimiento de sí mismo. La humildad nos guarda en la verdad. Pero además nos libra de muchos males.

La humildad nos libra de la carne, es decir, nos libra de la vanidad ante los otros y de la soberbia ante nosotros mismos. Esta actitud de vanidad y orgullo, tan mala como falsa, es congénita al hombre carnal: se da ya en el niño muy pequeño, que reclama atención continuamente, que se altera ante la presencia del nuevo hermanito, o que miente para ocultar sus propias faltas; y todavía se da en el anciano que exige ser tenido en cuenta, y que se enoja si no le consultan sobre temas que, quizá, ya no conoce.

Por eso la virtud de la humildad tiene mucho que hacer en el hombre carnal, desde que nace hasta que muere. Hace notar San Agustín que si el orgullo es el primer pecado que aleja de Dios al hombre, él es también el último en ser totalmente vencido.

La humildad nos libra del mundo, pues «todo lo que hay en el mundo es concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida»<sup>77</sup>. La humildad nos hace salir de los engaños del mundo, enfermo de vanidad y de soberbia, falso y alucinatorio, lleno de apariencias y vacío de realidades verdaderas.

---

<sup>77</sup> 1 Juan Cap. II, ver. 16



La humildad nos libra del influjo del Maligno, que es el Padre de las Mentiras mundanas, y que tienta siempre al hombre a la autonomía soberbia, el principal motivo de la humildad es la sumisión a Dios. El humilde conoce que todos sus bienes y cualidades vienen de Dios, pues es propio del hombre todo lo defectuoso, y propio de Dios todo lo que hay en el hombre de bondad y perfección, el hombre, sin Dios, sólo es capaz de mal y sólo con Dios, es capaz de todo bien.

Más aún, la bondad del hombre, por grande que sea, apenas es nada comparada con la bondad de Dios. No hay más perfección absoluta que la de Dios, pues la del hombre es siempre relativa. Y si bien es cierto que «el virtuoso es perfecto, su perfección, comparada con la de Dios, es apenas una sombra: «Todas las cosas, ante Dios, son como si no existieran»<sup>78</sup>. Así pues, siempre al hombre le conviene la humildad.

De hecho los más santos, es decir, los más perfectos, son los más humildes. Ellos son los que mejor comprenden y sienten que toda su propia bondad es puro don de Dios, y que tal bondad apenas es nada en la presencia gloriosa de la Bondad divina. La humildad sitúa a la persona en su propia verdad ante los hombres.

Siempre podremos pensar que los demás poseen mayor bondad que nosotros, o que nosotros tenemos más defectos, y humillarnos ante ellos. Después de todo, en tanto que conocemos con certeza nuestras culpas, nunca estaremos seguros de que haya culpa real en los otros. Así pues, «considerad siempre superiores a los demás»<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> Isaías Cap. II, ver. 17

<sup>79</sup> Filipenses, Cap. II, ver. 3

### 3.6. Consecuencias de la falta de caridad: San Agustín

La caridad nos libra de muchas maldades con la fuerza santa de su amor. Todos los pecados son contrarios a la caridad, y ella los vence, pero consideremos aquí aquéllas consecuencias a la falta de caridad:

- **Rechazo al amor de Dios.** El cristiano debe guardar su corazón de cualquier odio, por pequeño que sea y ha de ahogar toda antipatía en el amor de Cristo, no consintiendo en ella, ni menos expresándola de palabra.
- **Ofensas.** -«Yo os digo que todo el que se encolerice contra su hermano, será reo ante el tribunal; y quien dijere a su hermano imbécil, será reo delante del Sanedrín; y el que le dijere insensato, será reo de la gehenna del fuego»<sup>80</sup>. No nos damos cuenta del precio inmenso de aquello que dañamos tantas veces con ligerezas ofensivas.
- **Juicios temerarios.** -«No juzguéis y no seréis juzgados, porque con el juicio con que juzgáreis seréis juzgados, y con la medida con que midiéreis se os medirá. ¿Cómo ves la paja en el ojo de tu hermano y no ves la viga en el tuyo?»<sup>81</sup>. ¿Quiénes somos nosotros para juzgar a nuestro hermano? Ciertamente que de nada me arguye la conciencia; pero no por eso me creo justificado: quien me juzga es el Señor. Tampoco, pues, juzguéis vosotros antes de tiempo, mientras no venga el Señor, que iluminará los escondrijos de las tinieblas y hará manifiestos los propósitos de los corazones»<sup>82</sup>. Juzgamos mal, por apariencias. Sin embargo, «la mirada de Dios no es como la mirada del hombre, pues el hombre mira las apariencias, pero Yavé mira el corazón»<sup>83</sup>.

---

<sup>80</sup> Evangelio de San Mateo Cap. V, ver. 22

<sup>81</sup> Evangelio de San Mateo Cap. VII, ver. 1-3

<sup>82</sup> 1 Corintios Cap. IV, ver 35

<sup>83</sup> 1 Samuel Cap. XVI, ver 7

- **Maledicencias.** Las secretas aversiones, las envidias y desprecios, los juicios temerarios, todo sale fuera y se expresa más o menos por la maledicencia y la murmuración. Por eso, aún más que con la boca y con lo que se dice, hay que tener cuidado con el corazón, con lo que se siente, pues si con la gracia de Cristo lo purificamos de toda aversión, ni siquiera habrá luego tentación de malas palabras. Como enseña el apóstol Santiago, quien gobierna su lengua, se domina todo entero. Pero además, «de la misma boca proceden la bendición y la maldición. Y esto, hermanos míos, no debe ser así. ¿Acaso la fuente echa por el mismo caño agua dulce y amarga?»<sup>84</sup>.
- **Acepción de personas.** La acepción de personas es un juicio falso, por el cual la persona se inclina hacia aquéllos que estima más valiosos -sabios, ricos, bellos, fuertes-, dejando de lado a los otros. «Hermanos, no juntéis la acepción de personas con la fe de nuestro glorioso Señor Jesucristo», pues si honráis en vuestra asamblea al rico bien vestido y menospreciáis al pobre mal presentado, « ¿no juzgáis por vosotros mismos y venís a ser jueces inicuos?»<sup>85</sup>.
- **Daños al prójimo.** El que ama a su hermano no le hace daño ni perjuicio alguno: no le roba, ni le miente, ni adultera injuriándole, ni le miente o engaña. La caridad no permite tampoco hacer daño al prójimo en venganzas pretendidamente justas: «Que ninguno vuelva a nadie mal por mal, sino que en todo tiempo os hagáis el bien unos a otros y a todos»<sup>86</sup>.
- **Escándalos.** Se puede escandalizar al prójimo con obras malas: afirmando en su presencia criterios contrarios al Evangelio, ridiculizando a una persona ausente, aprobando una conducta pecaminosa, asistiendo a un lugar indecente, viendo un programa obsceno en la televisión, en fin, de tantas maneras. También es posible escandalizar con la omisión de obras buenas: no teniendo oración, ni lecturas buenas, ni frecuencia de sacramentos, ni limosna, ni catequesis o alguna forma de apostolado.

---

<sup>84</sup> Santiago Cap. III, ver. 2-12

<sup>85</sup> Santiago Cap. II, ver. 1-4

<sup>86</sup> 1 Tesalonicenses Cap. V, ver. 15

Incluso, cuando falta la prudencia o sobra el amor propio, ciertas obras buenas pueden “ser tropiezo para los débiles”<sup>87</sup>.

Se puede pecar de diversas maneras contra el amor de Dios:

- La indiferencia descuida o rechaza la consideración del amor divino; desprecia su acción y niega su fuerza.
- La ingratitud omite o se niega a reconocer el amor divino y devolverle amor por amor.
- La tibieza es una vacilación o negligencia en responder al amor divino.
- La acedia o pereza espiritual llega a rechazar el gozo que viene de Dios y a sentir apatía por el bien divino.
- El odio a Dios tiene su origen en el orgullo, se opone al amor de Dios, cuya bondad niega y lo maldice, porque condena el pecado e inflige penas.

### **3.6.1. Sin caridad no se aprovecha la fe**

La verdadera acción caritativa de la Iglesia se encuentra claramente alejada de los actos de lucimiento personal o de mera finalidad de propaganda. Quien colabora con las organizaciones católicas que realizan un servicio de caridad sabe que quien desempeña esas obras es el propio Cristo, a través de la Iglesia que es su Cuerpo. La verdadera caridad cristiana nunca es un gesto individualista o de lucimiento individual. El verdadero servicio hace crecer en dignidad tanto al que se entrega a los demás como al que recibe la ayuda. Por el contrario, son siempre falsos los modos de servir que ofenden al que recibe la ayuda.

La fe Cristiana reorienta a los hombres caídos hacia la realidad. Debido al pecado somos naturalmente ciegos, insensatos, ignorantes, y auto-destructivos. Somos gobernados por nuestras pasiones, nuestras concupiscencias, y nuestras iniquidades. La caridad contrarresta los efectos destructivos del pecado, incita a los hombres a ejercer responsabilidad, ya que

---

<sup>87</sup> 1 Corintios Cap. VIII, ver. 9

fuera de la gracia de la caridad y de la santificación, los hombres son naturalmente propensos al egoísmo, el derroche y la pereza.

Sin embargo, en Cristo los hombres crecen hacia la madurez desinteresada, se hacen responsables de redimir su tiempo, de lograr lo mejor de cada oportunidad, de cumplir su llamado en la vida, de usar sabiamente su dinero para cuidar de sus familias, servir a las necesidades de otros y para ser un ejemplo de redención ante todos los hombres.

Benedicto XVI, en su Carta Encíclica «Deus caritas est», subraya todos los elementos que contribuyen a que la caridad dentro de la Iglesia exprese el máximo respeto y consideración hacia la persona que recibe la ayuda. El colaborador de toda organización caritativa católica ha de querer trabajar con la Iglesia y, por tanto, con el Obispo, con el fin de que el amor de Dios se difunda en el mundo.

### **3.6.2. La falta de caridad es gran miseria**

Vivir sin caridad es condenarse a la miseria espiritual: el no ser, el abdicar de valores primordiales como la conjunción entre lealtad, compromiso y sentido de la justicia. Además es la raíz de muchas otras actitudes: perfidia, fraude, perjurio, endurecimiento del corazón. La Biblia nos enseña que el hombre no es más que una criatura caída en la más terrible miseria espiritual, alienado, arrastrado o como dice el profeta Isaías: una podrida llaga. El instinto de conservación, se manifiesta en esa perversión que no hace más que exagerar la ausencia de la caridad en el corazón del hombre. Sobrepasa la precaución y la prudencia; es un vicio espiritual, puesto que ha dado lugar a la ambición desmedida, porque aparta al hombre de los demás, lo encierra en sí mismo y se impone una austeridad que va incluso en contra de sus necesidades vitales. El diagnóstico más acertado acerca de la situación espiritual del hombre se encuentra en la Biblia por que a través de ella Dios habla al hombre.

## CAPÍTULO IV

### LA CARIDAD COMO ALTERNATIVA DE HUMANIZACION

#### 4.1. Panorama antropológico del sistema neoliberal.

Ha sido mucha la literatura redactada alrededor de la concepción neoliberal del hombre, sin embargo, como punto común entre los autores de esta teoría, se puede trascender que existen tres aspectos centrales de la *estructura* del neoliberalismo cuya pretensión de conocimiento es la de responder a las principales preguntas kantianas sobre el hombre: “¿Qué es el Hombre? ¿Qué puedo conocer? ¿Qué debo (o debiera) hacer? ¿Qué puedo esperar?”<sup>88</sup>.

En cuanto a esto, han sido Hobbes y Locke, los fundadores del liberalismo quienes marcaron la pauta para definir la ideología neoliberal, es decir, los neoliberales pretenden fundar su concepción de la sociedad en una teoría del conocimiento y la ciencia, indiscutiblemente tomando como centro al hombre. No obstante fundamentalmente contundente de esta teoría es su concepción del mercado, ya que su concepción del hombre ha sido abstraída de la situación de la sociedad contemporánea, y por ello no han podido escapar de la circularidad.

Como se ha mencionado anteriormente, en la antropología neoliberal convergen armónicamente tres tradiciones teóricas: el economicismo de los clásicos ingleses, llevado a sus últimas consecuencias; el darwinismo social, y concepciones conservadoras.

Pero son varios los principios de esta concepción antropológica, según el primero, el hombre es un individuo posesivo, pues la relación de propiedad de sí mismo, de sus capacidades y de sus bienes sería la conexión principal a los otros y al mundo. Es tan importante el

---

<sup>88</sup> KANT, Emmanuel (1778): *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1989.

derecho de propiedad, que tanto Locke como los neoliberales, consideran justificable matar a quienes lo trasgredan. La actividad humana principal sería la económica y ésta se realizaría en el mercado. Por ello es que las funciones humanas esenciales serían las de poseer, intercambiar, acumular y consumir. Los hombres actuarían o deberían proceder guiados por el egoísmo, y la conducta adecuada sería el cálculo de maximización de beneficios y minimización de costos. Y esto adquiere un sentido ético para estos autores, pues en su opinión, la ética es inmanente al mercado, y por tanto su “imperativo categórico” sería el de actuar siempre respetando sus reglas, especialmente el derecho de propiedad y los contratos, y buscando siempre maximizar el propio beneficio, pues de ello resultará el mayor bien para todos.

#### **4.1.1. ¿Qué es el neoliberalismo?**

La palabra liberalismo es un neologismo que sin duda, representa una de las más ambiguas definiciones, tanto en el vocabulario político como en el vocabulario económico; por una parte, designa una filosofía política, fundada en el valor de la libertad individual, describe así mismo un conjunto de principios ideológicos de una serie de partidos políticos en el mundo occidental e identifica una perspectiva de análisis frente a los mecanismos rectores del funcionamiento de la economía. Todos estos significados, sin embargo, tienen su fundamento en el llamado "liberalismo clásico", característico de un modo de observar el mundo de la economía política que se remonta por lo menos hasta Adam Smith.

La denominación de “neoliberalismo” empezó a utilizarse a mediados del siglo pasado; y en la década de los sesenta, algunos autores alemanes la empleaban para referirse al liberalismo social y a los teóricos de la economía social de mercado, tales como Wilhem Röpke y otros, cuyas teorías eran “nuevas” con relación al liberalismo precedente. Su vigencia no reside sólo en el terreno intelectual como forma de pensamiento económico y social, sino como una lógica operante de la acción social. Puede decirse que es un

paradigma puesto que intenta responder a las principales preguntas sobre el hombre, la libertad, el sentido de la vida humana, y qué es la sociedad y sus instituciones.

#### **4.1.2. Origen y desarrollo**

La teoría neoliberal fue fundada por los economistas austriacos Ludwig von Mises y Friedrich von Hayek, discípulo del primero. Puede considerarse *Liberalismus* de Mises, cuya primera edición es de 1927, como su obra fundacional. Ambos, especialmente Hayek, tuvieron un papel importante en el debate de los treinta con Keynes y los economistas liberales sociales, que crearon la teoría económica del Estado de Bienestar. Sin embargo, en el nivel académico como en el político, el keynesianismo se convirtió en la teoría hegemónica. Los planteamientos de los economistas neoclásicos, incluyendo a Hayek y Mises, perdieron vigencia y se mantuvieron vigentes sólo en algunos enclaves, especialmente en algunas universidades, como la de Chicago. Se inició un período de gran desarrollo del Estado de Bienestar en Europa y Estados Unidos, que se extendió hasta mediados de los setenta del siglo pasado.

Ambos autores, exiliados del nazismo, y admiradores del liberalismo anglosajón, en la década de los cuarenta del siglo pasado, reorientaron sus investigaciones y elaboraron una crítica radical del Estado de Bienestar, desde una perspectiva política radicalmente antiestatalista y de mitificación del mercado. En 1944, Mises publicó *Burocracia* y Hayek su conocida obra *Camino de la servidumbre*. Ambos libros son similares y complementarios. Mises asevera que el Estado de Bienestar implica la ilegítima extensión del aparato del Estado, regido por la lógica burocrática, y, con ello, y esto conlleva la burocratización de la economía y de la vida social. Pensaba que la lógica burocrática carece de criterios para medir su eficiencia, a diferencia de la económica regida por el principio de la maximización de la ganancia. Los burócratas intentan planificar la economía mediante la creación de empresas públicas y estableciendo regulaciones a las empresas privadas, con la fijación de precios máximos, limitación de los beneficios, altos impuestos, etc. Todo ello, creía Mises,



interfiere la lógica de la ganancia, que es “el único método que contribuye a la racionalización y el cálculo de producción de bienes necesarios”<sup>89</sup>.

Este nuevo sistema limitaba la libertad económica individual y obstaculizaría el crecimiento económico. Su predicción fue completamente errónea, puesto que el período de tres décadas, desde 1945 a 1975, ha sido el de mayor crecimiento económico de las economías estadounidense y europea.

*El camino de servidumbre* de Hayek es explícitamente político, y se propuso realizar la crítica tanto de las sociedades de economía planificada, como la de las del Estado de Bienestar. Para ello, Hayek amplió el concepto de socialismo, incluyendo el estalinismo, el nazismo, y el socialismo democrático, y, a la vez, minimizó sus diferencias. El libro está irónicamente dedicado a “Los socialistas de todos los partidos”, que constituirían, según Hayek, la mayor parte de la población de las sociedades occidentales.

Su concepto de socialismo incluye cualquier forma de “intervencionismo estatal” que pretenda regular los mercados, o disminuir las consecuencias negativas generadas por el automatismo de los mercados. En este sentido, su obra es una reacción, en el estricto sentido de la expresión, contra las formas de capitalismo regulado y políticas sociales que fueron surgiendo en Europa, desde Bismark, según Hayek. Estas se fueron ampliando después del Primera Guerra Mundial, cuando las sociedades europeas enfrentaron las negativas consecuencias sociales de la revolución industrial, así como el gran desarrollo de los movimientos socialistas<sup>90</sup>.

Hayek sostuvo que la democracia era incompatible con el intervencionismo económico estatal. Este habría llevado las sociedades occidentales al borde del abismo de la “servidumbre”, puesto que el intervencionismo económico implicaría la pérdida de la libertad, y el deslizamiento hacia el totalitarismo. Citando a Hölderlin sostuvo que el intento del Estado de hacer un paraíso en la tierra, produce el infierno.

---

<sup>89</sup> MISES, Ludwig von (1944): *Bureaucracy*, Yale University Press, 1944 (*Burocracia*, Unión Editorial, Madrid, 1974), p. 123.

<sup>90</sup> POLANYI, Karl (1944): *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, F.C.E, México, 1992.

Pocos años después, en 1947, en Suiza, Hayek fundó la Sociedad Mont-Pelèrin, junto a los economistas Ludwig von Mises, Milton Friedman, Frank Knight, el filósofo Karl Popper, y un conjunto de políticos, historiadores y periodistas. Su capítulo chileno, creado en los setenta del siglo pasado, reúne a exministros de economía de Pinochet, economistas y políticos de derecha. En su primera sesión, Hayek propuso como tarea de la nueva sociedad: “purgar de la teoría liberal tradicional de ciertas adherencias accidentales que se le han anexoado a lo largo del tiempo”<sup>91</sup>. Estas adherencias accidentales” eran las teorías de la justicia social, de la responsabilidad social del Estado respecto a las necesidades básicas de la población, la solidaridad y otras, es decir, las concepciones que fundamentan el Estado de Bienestar. En sólo treinta años, hasta fines de los setenta, los neoliberales desarrollaron una amplia teoría que comprende una concepción del conocimiento y la ciencia, del hombre, su libertad, la igualdad, la sociedad, el derecho, la economía, el Estado, la política y la democracia y otros aspectos.

Los autores neoliberales se llaman a sí mismos “liberales” o “verdaderos liberales”. Sin embargo, esa denominación es demasiado general, pues existen diversas formas de liberalismo, cada una de las cuales tiene su propia concepción del hombre, de la economía, del Estado, la política y otros aspectos. Esta auto denominación genérica no explicita la diferencia de estos autores con el liberalismo clásico inglés y francés de los siglos XVII y XVIII.

En el siglo XX el liberalismo se dividió en dos grandes ramas: el liberalismo social y democrático, fundado por John Stuart Mill, al que se inscriben John Dewey, Harold Laski, Crawford Macpherson, y otros; y el liberalismo conservador, de Lord Acton, Benjamin Constant, del que forma parte el “neoliberalismo”<sup>92</sup>. Hayek y gran parte de los autores neoliberales se declaran herederos de Adam Smith, aunque Mises había señalado que su postura tenía diferencias significativas con los clásicos<sup>93</sup> Macpherson, por su parte, sostiene

---

<sup>91</sup> 1947, cit. *Estudios Públicos* N° 6, 1982: 5

<sup>92</sup> VERGARA, Jorge (1988): “El paradigma liberal democrático; notas para una investigación”, *Sociológica* N° 7/8, mayo-diciembre, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, México

<sup>93</sup> MISES, Ludwig von (1927): *Liberalismus* (“Liberalismo” en *Sobre liberalismo y capitalismo*, tomo 1, Folio, Barcelona, 1996)

que comparten “la teoría política del individualismo posesivo”<sup>94</sup>. Sin embargo, se ha mostrado que existen diferencias significativas en la concepción de la economía, del hombre y otros temas.

#### 4.1.3. Principios del neoliberalismo

El valor principal para los neoliberales es la libertad. Estos autores idean la libertad como un concepto abstracto, individualista, negativo y básicamente económico. Hayek lo explica de la siguiente manera: la libertad es intelectual y psicológica, porque podría debilitar la creencia en la responsabilidad individual; la libertad es política, puesto que el pleno ejercicio de la libertad individual no la requiere; “un pueblo de hombres libres no es necesariamente un pueblo libre”<sup>95</sup>; tiene una dimensión social, pues ella sería un atributo exclusivamente individual, posee la dimensión de poder, porque la libertad no sería una capacidad de hacer, ni se relacionaría con las posibilidades de acción, ésta es la “libertad positiva” (Laski), ni con la posesión de medios: “ser libre puede significar libertad de morir de hambre”<sup>96</sup>

Es evidente el carácter sombrío y utilitarista que el sistema neoliberal identifica con la libertad; esto es más palpable en su definición de la libertad como ausencia de coerción intencionada e ilegítima del Estado y de terceros. Su ámbito de ejercicio *por excelencia* es el mercado, por ello es básicamente económica. Consiste en la capacidad de entrar o no en relaciones de intercambio: es libertad económica *en y para* el mercado, para comprar y vender. Consiguientemente, afirman la libertad económica frente a las regulaciones económicas del Estado<sup>97</sup>

La libre competencia genera desigualdades que son inevitables y, según Hayek, necesarias, porque los sectores triunfadores pueden disponer de mayor excedente para invertir, crear empresas y generar empleos. Se produciría una proporción inversa: a mayor libertad

---

<sup>94</sup> MACPHERSON, Crawford B (1985): *Ascenso y caída de la justicia económica y otros ensayos*, Oxford University Press Manantial, Buenos Aires.

<sup>95</sup> HAYEK, Friedrich (1960): *Los fundamentos de la libertad*, Ed. Unión Editorial, Madrid, 1978

<sup>96</sup> VERGARA, Jorge (1984): “La contribución de Popper a la teoría neoliberal”

<sup>97</sup> FRIEDMAN, Milton (1962): *Capitalismo y libertad*, Rialp, Madrid, 1966

económica, menos igualdad económica-social. Cualquier intento del Estado de disminuir las desigualdades, limitaría la libertad. Más aún, dice Friedman que la mano visible de la política siempre obtiene resultados negativos inesperados (1980). El argumento recuerda al de Spencer quien se opuso a las leyes que limitaban el trabajo infantil en el siglo XIX, porque restringían la libertad contractual<sup>98</sup>. Los neoliberales sólo aceptan aquellas igualdades formales necesarias al desarrollo de la sociedad de mercado: igualdad ante la ley, ante el sistema judicial y ante el mercado.

Desde su perspectiva, los neoliberales tienen razón al denominarse simplemente como liberales. Ellos creen que hay un sólo y verdadero liberalismo, desde Smith a Hayek. Creen que la confusión se habría producido porque hay autores que erróneamente son considerados liberales, los que hemos llamado “liberales sociales”, pero que en realidad son socialistas. Los neoliberales tienen una concepción dicotómica y polarizada del universo político y teórico: creen que éste se divide entre una minoría de (neo) liberales y una mayoría de socialistas. La estructura teórica, del neoliberalismo difiere del liberalismo clásico inglés y francés de los siglos XVII Y XVIII, aunque hayan incorporado algunas de sus tesis. La denominación “neoliberal” parece la más adecuada, puesto que indica, a la vez, su pertenencia al campo liberal, y su especificidad.

Por su parte, el principio de sociedad que contemplan los neoliberales se resume en el conjunto de intercambios, principalmente económicos, que se producen entre los individuos, los cuales producen, espontáneamente, normas que, a través del tiempo, se convierten en tradiciones eficientes. Dicho de una manera más sencilla una sociedad vista bajo la óptima liberal es un conjunto de tradiciones económicas, jurídicas, éticas, lingüísticas y otras. Estas constituyen distintos “órdenes autogenerados” que no pueden ni deben jamás ser modificados por la acción social consciente<sup>99</sup>. El principal de estos órdenes es el mercado, descrito como el único orden económico posible, ya que la planificación económica, en cualquiera de sus formas, es imposible.

---

<sup>98</sup> SPENCER, Herbert (1884): *El hombre contra el Estado*, Aguilar, Buenos Aires, 1953

<sup>99</sup> HAYEK, Friedrich (1960): *Los fundamentos de la libertad*, Ed. Unión Editorial, Madrid, 1978

El carácter utópico del neoliberalismo se manifiesta, asimismo, en su concepción del mercado. Este es un tema central, pues todas las concepciones neoliberales se derivan o fundan en dicha concepción. Esto ha llevado a sostener que teóricamente es un “mercadocentrismo” (Hinkelammert). Sus teóricos han desarrollado una concepción que sacraliza el mercado, atribuyéndole en alto grado las perfecciones que la teología cristiana atribuye a Dios en grado excelso y absoluto.

Así, según Friedman, el mercado es el más justo, porque da a cada uno en proporción exacta de los que éste da, por ello sería un perfecto intercambio de equivalentes<sup>100</sup>. Sería el más sabio porque sus precios libres reunirían más información que toda la que podría conocer un hombre. Sería, también, lo más generoso porque da bienestar a todos. Sería la fuente de vida puesto que permite que vivan más personas. Sería lo más poderoso en la tierra porque puede hacer mucho más que los Estados, o lo que podría lograr cualquier grupo de hombres. El mercado es visto como un ser viviente, pues piensan que posee mecanismos propios de autorregulación.

Según Hayek y Friedman sería completamente libre, porque nadie está obligado a entrar en una relación económica<sup>101</sup>. Sería un ámbito plenamente democrático, según éste mismo autor, porque cualquiera puede votar por los productos que desea. El mercado sería necesario, pues sin él los hombres volverían a la barbarie. También, sería insuperable y definitivo, pues cualquier intento de abandonar la sociedad de mercado conduciría a la barbarie, y paulatinamente se iría reconstituyendo la sociedad de mercado<sup>102</sup>. El teólogo cristiano Novack enfatiza hasta el paroxismo este supuesto carácter sagrado del mercado, al sostener que las empresas transnacionales representan a Cristo en la tierra, y tal como Él son escarnecidas y perseguidas.

La autorregulación del mercado se basaría en la teoría neoclásica de la competencia perfecta. Estos autores presentan su concepción como una “teoría económica”, estrictamente científica basada en la teoría matemática de la competencia perfecta de los

---

<sup>100</sup> FRIEDMAN, Milton (1980): “La corriente se revierte”, *Estudios Públicos* N° 1, Diciembre, Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile

<sup>101</sup> FRIEDMAN, Milton (1962):, *Capitalismo y libertad*, Rialp, Madrid, 1966

<sup>102</sup> Popper, K (1971): *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1981

fundadores de la teoría neoclásica: León Walras y Wilfredo Pareto. Consiguientemente, los neoliberales han afirmado la existencia de una tendencia al equilibrio de los factores económicos en el mercado. Hayek asevera, sin embargo, que no se ha podido demostrar como funciona.

El último aspecto se refiere a lo que Hayek llamó “mi utopía política”. Quizá la única vez en que reconoció el carácter utópico del neoliberalismo. Propuso un sistema político bicameral, en el cual la primera cámara estaría formada por representantes políticos, los cuales designarían un equipo de gobierno que ejercería el poder ejecutivo, como sucede en los regímenes parlamentarios. La segunda, estaría compuesta por representantes que no podrían pertenecer a partidos políticos, y serían elegidos entre los triunfadores, los que se consideran “los mejores alumnos de su clase”. Este legislador sería un hombre práctico “respetado por su propiedad y sabiduría”<sup>103</sup>. Hayek propone que los legisladores provengan exclusivamente de la elite del mercado. El saber político *por excelencia* se encontraría en la actividad económica. Si así fuera, la legislación habría realizado la concepción hayekiana del estado de derecho: es decir, las normas favorecerían el desarrollo del mercado, y estimularían la competencia, de la que depende la reproducción y el éxito de la vida social. Hayek está consciente que su utopía difiere de lo que se llama democracia: “sugiero llamarlo *demarquía*, un sistema en que el *demos* no tendría poder bruto”<sup>104</sup>.

El radical economicismo neoliberal se expresa en esta “utopía”. Ella se basa en la cuestionable identificación entre el éxito en el mercado y la capacidad política. La masa, compuesta de perdedores, carecería del *conocimiento personal* que se muestra en el éxito en el mercado. Este sistema podría denominarse oligarquía de mercado, o simplemente plutocracia. Asimismo, muestra su concepción de la política y del derecho: ambas deben subordinarse a la lógica del mercado. Es el “imperialismo de la economía”, que se ejerce en la relación entre política y economía

---

<sup>103</sup> HAYEK, Friedrich (1978): *Nuevos Estudios*, Eudeba, Buenos Aires

<sup>104</sup> *Ibidem*

## **4.2. Antropología del sistema neoliberal.**

### **4.2.1. ¿Qué es el hombre?**

Para este sistema económico, el ser humano es un individuo, sin dimensión social, autosuficiente y dueño exclusivo de sus actos. La relación con el otro es únicamente utilitaria: actuar siempre por el propio interés es natural y bueno. El individuo es esencialmente consumidor: en el poseer está su realización, tener más para ser más que el Otro. Por el contrario, Dios revela al hombre como persona comunitaria, necesitada y libre: 100% único e irrepetible y 100% social.

La persona debe ir integrando, en su proceso de maduración, su responsabilidad consigo misma, con los demás, con la sociedad y así hasta el nivel universal con Dios. Y a la inversa, la sociedad ha de construirse con estructuras que posibiliten la relación personalizante.

La libertad no es la posibilidad de elegir ni a la ausencia de condicionamientos. La libertad implica el haber elegido ya un proyecto. Los condicionamientos existen y pueden ser positivos, en tanto que seamos capaces de aprender de ellos, o negativos, cuando dificultan la humanización. No se pueden suprimir porque dejaríamos de ser históricos pero debemos realizar una crítica fiel. La libertad implica liberarse, desprenderse de la riqueza o de ser valorado; desprenderse incluso de la propia vida, porque uno se libera por y para algo que vale la pena más que ella.

La propuesta antropológica neoliberal gira en torno a la libertad incondicionada de los individuos para lograr sus propios intereses, apoyándose en la propiedad privada de los bienes como principio ineludible. Para el neoliberalismo, el mercado es el lugar óptimo para la satisfacción de los intereses individuales, articulándose en base al precio. Este mercado genera a su vez competencia, lo que se traduce en un desarrollo tecnológico que a su vez

produce un crecimiento de bienes. El desarrollo es identificado con ese crecimiento de bienes, que al aumentar las posibilidades de posesión genera mayor libertad.

La respuesta a esta antropología, se centra en tres ámbitos:

- El desarrollo: en donde se plantea qué se entiende por desarrollo y cuál debe ser el auténtico, nunca circunscrito al solo ámbito económico.
- El destino universal de los bienes y la propiedad.
- El acceso a los bienes a través del mercado: se valora que tipo de mercado es válido desde una perspectiva evangélica, cuáles son sus límites y cómo se produce la exclusión del mismo, sobre todo en amplios sectores de la población del Tercer Mundo.

#### 4.2.2. ¿Quién es el hombre?

Para estos autores, el hombre es un ser monádico es independiente de los otros y nada debe a la sociedad. Sólo habría individuos, y la sociedad no sería sino el nombre del conjunto de ellos<sup>105</sup>. La humanidad, las naciones, las clases serían abstracciones, puesto que las “totalidades” serían impensables. Siguiendo la teoría neoclásica, conciben al ser humanos como un ser económico abstracto, un solipsista para el cual los otros y la realidad externa tienen sólo una débil existencia. Los hombres no tendrían de necesidades de reproducir su vida; tienen “solamente propensiones a consumir, inclinaciones psicológicas que organizan sus demandas”<sup>106</sup>. Tampoco forman parte de la naturaleza, la cual es vista solamente como objeto de cálculo.

Sostienen que la razón es instrumental y subjetiva. Los fines serían sólo preferencias individuales, decisiones soberanas del consumidor. Consiguientemente, para Hayek las ciencias son subjetivas. El hombre sería un maximizador racional, o debería serlo siempre, y a la vez un sujeto de deseos, que son administrados por su razón calculadora. El mercado

---

<sup>105</sup> VERGARA, Jorge (1984), “La contribución de Popper a la teoría neoliberal”

<sup>106</sup> HINKELAMMERT, Franz (2001): *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*



no es sólo externo: según Friedman, existe un mercado dentro de la subjetividad, en el cual el sujeto calculador compra el tiempo de descanso al sujeto de deseos.

El cálculo económico se convierte en el criterio central para comprender la realidad humana, personal y social, y debería serlo para tomar decisiones. Friedman, por ejemplo, ofrece un análisis de los hijos como bienes de consumo o de capital para ayudar a las parejas a decidir racionalmente si los tienen o no. Hammermesh y Soss han elaborado una teoría económica del suicidio, Becker de las conductas altruistas, etc. Este es el “imperialismo de la economía”, según Tullock<sup>107</sup>, el cual sería el principio de inteligibilidad del fenómeno humano.

#### 4.2.3. ¿Cómo es el hombre?

Los neoliberales afirman, como los conservadores, que los hombres son naturalmente desiguales, y que no existe una igualdad básica de carácter ético, político y jurídico, como lo aseveran la mayoría de las teorías contemporáneas. Las desigualdades naturales explicarían las desigualdades económico sociales. Hayek afirma que la mayoría de los hombres se mueve por impulsos primarios, atavismos genéticos del pasado tribal. Estos serían la solidaridad, la distribución igualitaria del producto y el trabajo en común. Serían incapaces de autodisciplina y de comprender “las leyes abstractas que rigen la vida social”<sup>108</sup>.

Por ello, la mayoría sería inferior en su capacidad de adaptación. Constituyen “la masa”. Frente a ella existiría una pequeña elite que poseería todas las cualidades positivas de que ésta carece. Sus miembros poseerían autocontrol y sí comprenderían dichas leyes abstractas. Triunfarían en la competencia del mercado porque están mejor adaptados a ella, y pueden comportarse como eficientes maximizadores racionales. La libre competencia

---

<sup>107</sup> TULLOCK, Gordon (1980): “El imperialismo económico”, *Estudios Públicos* N° 1, diciembre, Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile

<sup>108</sup> HAYEK, Friedrich (1978): *Nuevos Estudios*, Eudeba, Buenos Aires

genera ganadores y perdedores, y como Galbraith ha señalado, para Friedman los países, las empresas y los hombres débiles no tienen derecho a vivir.

Estos autores asumen la concepción conservadora del hombre como ser de normas y tradiciones. En oposición del Iluminismo que destacó la capacidad de examen crítico de las tradiciones y de creación de nuevas normas sociales, Hayek piensa que en sus interacciones los hombres, espontáneamente, crean nuevas normas, las cuales compiten entre sí. Las más eficaces, que hacen más adaptados a los grupos que las practican, se convierten en tradiciones que hay que conservar<sup>109</sup>. Más aún, estas tradiciones deben ser respetadas, incondicionalmente, aunque no sepamos como funcionan, pues el orden social depende de su cumplimiento. Esta es la idea central de las teorías conservadoras de la sociedad: el orden social siempre es frágil e inestable, y se mantiene por el respeto de las normas. Si se las transgreden de modo reiterado se produce el caos<sup>110</sup>.

Podemos plantearnos si esta concepción del hombre es una teoría descriptiva y explicativa, o bien un proyecto normativo. Como se expuso, lo conciben como un ser abstracto, carente de corporalidad, de racionalidad reproductiva, comunicativa, de relaciones culturales y de sociabilidad; éste es el “*homo oeconomicus, un être de raison*”, como ha dicho Andréani<sup>111</sup>. Los neoliberales han secularizado la idea medieval del alma convirtiéndola en racionalidad económica que mira “al mundo *sub specie competencia perfectae*”. A la vez, ésta es una concepción utópica irrealizable: no es posible reducir todo el fenómeno humano a su dimensión económica.

Respecto a la idea del hombre como maximizador racional, en la cual ha insistido Friedman, el mismo Hayek reconoce que la mayoría, “la masa”, según dice, actúa movido por “atavismos” como la solidaridad, la búsqueda de la justicia social”, la distribución según necesidades y otros arcaísmos. Sin embargo, como lo analizó Weber, hay un proceso creciente de racionalización formal, o de predominio de la racionalidad instrumental, como lo expuso Horkheimer.

---

<sup>109</sup> Ibidem

<sup>110</sup> BERGER, Peter (1967): *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971.

<sup>111</sup> ANDRÉANI, Tony (2000): *Un être de raison. Critique la l'homme oeconomicus*, Éditions Syllepse, Paris

Pero, muchas conductas no corresponden al modelo de maximización racional, puesto que carecen de eficiencia en la elección de los medios adecuados, por razones muy diversas, y reducirlas a atavismos arcaicos es una conjetura fácilmente falseable. Asimismo, la teoría del hombre como maximizador racional supone un conocimiento transparente del sujeto sobre cuál es su “beneficio” o “interés propio”, pero, con frecuencia, las personas hacen lo que no les conviene sea porque no lo saben, se equivocan, o porque sus impulsos emocionales impiden o se imponen sobre su cálculo racional. Más aún, lo que cada uno de nosotros considera su interés propio es una construcción sociocultural que admite diversas interpretaciones.

Esta teoría ignora los aportes del psicoanálisis y otras teorías que muestran que, habitualmente, la conducta no se guía por criterios de racionalidad formal. Por ello, es que la teoría economista sobre la conducta humana no permite comprender o explicar muchas acciones, ni tampoco aprehender su variedad, complejidad y especificidad cultural. Tampoco puede decirse que para los neoliberales ésta sea sólo una fructífera *hipótesis* para realizar investigaciones específicas. Esta concepción del hombre asume para ellos el carácter de un principio ontológico, y es, asimismo, un componente central de la matriz constitutiva de la ciencia económica: la antropología del siglo XVIII.

#### **4.3. Panorama antropológico de la caridad según San Agustín.**

San Agustín adquiere su filiación antropológica del neoplatonismo, según ella, en el hombre existen dos elementos: un cuerpo material y un alma inmaterial, ya que siempre pensaron que el cuerpo era un elemento problemático, teniendo en cuenta que está sujeto a cambios constantes, a tentaciones, a instintos difíciles de controlar, el cuerpo muestra una atracción casi irreprimible por lo que, como él, es material: la comida, la bebida, el sexo y, en general, todos los placeres sensibles de la vida. El alma, en cambio, obtiene su placer de objetos intelectuales. No sólo eso, al alma, concretamente a esa parte de ella llamada voluntad, es a

la que le corresponde tomar decisiones sobre la acción. Según esto, por muchos que sean los deseos (apetencias) a los que el cuerpo está sometido, es la voluntad (que forma parte, como decimos, el alma inmaterial) la instancia que finalmente toma la decisión final sobre la acción.

Con frecuencia, San Agustín y otros filósofos explicaban esta situación mediante una metáfora náutica. El ser humano es como un barco y el alma inmaterial es como el piloto que lo gobierna. A veces se declara una tormenta, y los vientos y las olas empujan violentamente al barco, de forma similar a como los apetitos (la gula, la pereza, el deseo sexual, el ansia de poder etc.) mueven nuestro ánimo. Pues bien, según San Agustín, y John Milton y tantos otros, ese piloto del ser humano que es el alma, inmaterial, racional y libre, siempre será el último responsable de las acciones de aquél Y ello por muy fuerte que sea la “tormenta de apetitos y deseos” con la que ha luchar. A eso es lo que el Yahvé de John Milton se refiere con “capaz de resistir, mas libre de caer”.

La caridad encuentra aquí su fundamento en la verdad que ilumina el corazón de todos los hombres, y esta verdad viene finalmente del Verbo de Dios que es él mismo la Verdad. El maestro y el discípulo son ambos iluminados por Dios: son caritativos en la medida en que reconocen que la verdad ya está tanto en el uno como en el otro.

Ser caritativos significa, pues, caminar juntos hacia la beatitud. La vida humana tiene una finalidad: los hombres están hechos para la eternidad bienaventurada. Debido a la relación ontológica del hombre con Dios – relación de la cual San Agustín considera que ella es revelada por el Verbo encarnado -, el horizonte del mundo, o de la Ciudad terrestre, es aquí superado; se dilata en la visión de la Ciudad de Dios.

#### 4.3.1. El hombre en el mundo según San Agustín

Para San Agustín existe una verdadera extrañeza del hombre en medio del mundo al que ha nacido, figurándose un profundo abismo entre los dos, que los apetitos y deseos humanos ponen de manifiesto. Esta idea fue influida en él indiscutiblemente por el pensador Plotino. El rasgo distintivo de este existir humano en el mundo es el anhelo de lo externo, que es visto como algo perjudicioso por San Agustín, ya que esclaviza y priva de la libertad. Esta atadura con el mundo debe ser cortada ya que hace que el “yo” se pierda por el deseo y la dependencia de las cosas que están fuera de él, es decir, de cosas que no son él y que le hace perder la unidad que lo mantiene en reunión consigo mismo y en cuya virtud puede decir: “yo soy”.

Esto lo hace dispersarse en la multiplicidad del mundo y perderse en la multitud inagotable de las mundanidades. Desde esta dispersión invoca San Agustín a Dios, único para que reúna la dispersión en que él a su vez, estuvo dividido. Dado que la dispersión provoca la pérdida del “yo”, hace que los hombre deseen lo que está fuera de ellos viviendo en un exilio constante respecto de sí mismos. Esta pérdida de sí acontece en la forma de curiosidad, de “una concupiscencia de los ojos”<sup>112</sup>, que se siente atraída por las cosas del mundo, por ver su belleza, pero al mismo tiempo curioso por ver todo lo contrario, es decir, lo que es malo y puede causar dolor, no en aras de sufrirlo, sino meramente por el deseo de experimentar y conocer.

Mientras que el placer sensible repercute en quien busca placer, de modo que para bien o para mal nunca se pierda a sí mismo del todo, el deseo de conocer, incluso si alcanza su objetivo, no trae ningún beneficio al “yo”.

---

<sup>112</sup> 1 Juan Cap. 2 Ver 16

#### **4.3.2. El hombre según San Agustín.**

Todos los hombres sin excepción son cuerpo y alma; todos son hermanos porque provienen de un mismo Padre. Desde su existencia terrestre, todos participan, como personas, en la existencia de Dios; todos son también llamados a la vida eterna, es decir a tender hacia la vida bienaventurada, la que nos hará participar de la beatitud de Dios.

Dios dentro de su creación hizo al hombre con mayores aptitudes y, San Agustín lo considera su máxima creación material, ya que lo dotó de razón, inteligencia y alma, por lo que puede conocer y diferenciar lo bueno y lo malo. El alma que le dio al hombre, es inmortal, ya que ésta tiene su esencia en un principio que no admite contrario, que es la vida; para ser salvada el alma debe conducirse siempre hacia el bien para obtener la felicidad y llegar a la beatitud.

#### **4.3.3. El hombre en busca de Dios.**

Agustín es el santo que escudriña el alma humana. Su filosofía cristiana revela el proceso de búsqueda y angustia del hombre en su peregrinar hacia el Cielo; vocación o caudal anímico, que en San Agustín, también es un movimiento dinámico de alcance metafísico.

Confesando ante Dios su propia vida, San Agustín nos ha legado un profundo ensayo sobre el hombre, de la vida interior como la concibe San Agustín, dando un aporte a la antropología de nuestros días, su búsqueda concluye que el hombre busca en la desazón de sus limitaciones y se mueve hacia el Ser, el único que puede brindarle la felicidad, la cual reside en la sabiduría; por ello su búsqueda a través de la filosofía es imprescindible para la necesaria comprensión y captación de la realidad. La fe, exclusivamente, no puede desempeñar la función de una filosofía cristiana, dado el carácter incompleto y rudimentario de la fe.

Su búsqueda se dirige constantemente hacia Dios y el alma. Para él, Dios está en el alma y se revela en la más recóndita intimidad del alma misma. Buscar a Dios significa buscar el alma y buscar el alma significa replegarse sobre sí mismo y reconocerse en la propia naturaleza espiritual, confesarse. Si el hombre no se busca a sí mismo, no puede encontrar a Dios. La misma estructura del hombre interior posibilita la búsqueda de Dios; el hombre, hecho a imagen de Dios, puede buscarle, amarle y referirse a su ser. Esta es la fórmula de su experiencia.

San Agustín asegura, que el hombre buscándose a sí mismo y su propia felicidad, busca a Dios, y encontrando a Dios se encuentra a sí mismo, lo que invariablemente explica los rasgos de su antropología, que pueden ser considerados dos rasgos de su pensamiento: su agudo realismo y su profundo carácter existencial. La ideología agustiniana contempla siempre al hombre *tal como éste es*, al hombre en concreto, porque “*de facto* el hombre tiene solamente un fin último, un fin sobrenatural, y, en lo que respecta a su existencia actual, no es sino hombre caído y redimido: nunca ha sido, ni es, ni será, un mero "hombre natural", sin un fin y una vocación sobrenatural”<sup>113</sup>.

«Porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti»<sup>114</sup>. En estas pocas palabras que Agustín dirige a Dios al inicio del libro *Confesiones* encontramos densamente resumida la esencia de la antropología agustiniana. Ellas expresan en primer lugar la experiencia de "inquietud" del corazón humano ante la realidad que lo rodea, señalando esa apertura al infinito que caracteriza al hombre en cuanto hombre. Y no sólo eso, muestran asimismo el motivo de esta inquietud: el ser el hombre creado por Dios para "descansar" en Él.

Esta situación existencial del hombre, que constituye la respuesta de Agustín a dos de los cuestionamientos fundamentales de todo ser humano: ¿de dónde vengo?, ¿a dónde voy?, ilumina asimismo la realidad esencial del ser humano (¿quién soy?), permitiendo con ello el acceso del hombre al sentido de su propia existencia. Así, para Agustín la esencia del hombre es su ser "imagen de Dios". Tratando de lo más elevado en el ser humano en *De*

---

<sup>113</sup> Frederick Copleston, S.J., *Historia de la Filosofía. Vol. II: De San Agustín a Escoto*, Ariel, 4a. ed., Barcelona 1980, p. 58.

<sup>114</sup> *Confesiones*, I, 1, 1, [http://es.geocities.com/atrivm2001/1antiguedad/san\\_agustinconf.html](http://es.geocities.com/atrivm2001/1antiguedad/san_agustinconf.html)

*Trinitate*, San Agustín recuerda que “es su imagen en cuanto es capaz de Dios y puede participar de Dios”<sup>115</sup>.

San Agustín se esfuerza al extremo para traer en palabras sencillas a nuestro limitado entendimiento, el misterio de la Santísima Trinidad a través de la comprensión de su imagen más perfecta en este mundo, la naturaleza humana. Nos adentramos en la imagen para entender el Modelo, pero a su vez desnaturalizamos la imagen si perdemos de vista que lo es siempre del Original., ya que “al experimentar a Dios místicamente, el alma experimenta también, en el repliegue más oculto de su actividad santificada, su propia naturaleza de espíritu. Esta doble experiencia, producida bajo la inspiración especial del Espíritu de Dios y por sus dones, es como el acabamiento sobrenatural del movimiento de introversión propio de todo espíritu. Ella es, en todo lo concerniente a Dios y al alma, el centro de gravitación de las doctrinas de San Agustín. Si la perdemos de vista, se nos esfuma el sentido profundo de estas doctrinas”<sup>116</sup>.

#### **4.4. Conversión del hombre Agustino.**

La idea central en la definición agustiniana de hombre es que éste es un "ser levantado del pecado y elevado a la dignidad de la divinidad adoptiva por la gracia." En virtud a esto, los rasgos principales de este hombre agustiniano convertido son los siguientes:

Es inquieto, ya que busca la verdad en la vivencia fraterna de la caridad, se mantiene a la escucha del Maestro Interior, comprendiendo las dimensiones afectivas, sexual, psicológica, y social del ser humano, y al mismo tiempo, viviendo su imperfección de hombre, encuentra en los otros el rostro de Dios y hace plena su personalidad en la fraternidad comunitaria y universal.

Este tipo de hombre se desenvuelve con lucidez crítica para anunciar la Buena Nueva y denunciar mecanismos, intereses y grupos de opresión que niegan la verdad, para que junto

---

<sup>115</sup> *De Trinitate*, XIV, 8, 11

<sup>116</sup> Jacques Maritain, *Distinguir para unir o los grados del saber*, Club de Lectores, Buenos Aires 1968, p. 469.



a los caídos pueda apoyarlos aún a riesgo de la propia vida, porque realmente esta es la manera de hacer concreto el ideal del Reino en la transformación de la realidad. Es una persona libre, ya que viviendo sin esquemas impuestos, crea nuevas formas de vida, siendo libre hasta de si mismo y disponible para los otros.

Teniendo en cuenta que a San Agustín sólo le interesan dos cosas: Dios y el alma y sobre ello expresa: “Quiero conocer a Dios y al alma. ¿Nada más? Absolutamente nada”, nos dice, es necesario entonces hacer una distinción entre el “hombre exterior” y el “hombre interior” o alma. El hombre exterior es el cuerpo, lo que el hombre tiene en común con los animales. El alma, en cambio, es la inteligencia y la voluntad. El cuerpo es un instrumento del alma. La unión entre ambos es accidental. La influencia del platonismo es evidente en la antropología agustiniana.

“Entonces me dirigí a mí mismo y me dije: « ¿Tú quién eres?», y respondí: «Un hombre» He aquí, pues que tengo en mí prestos un cuerpo y un alma; la una, interior; el otro, exterior. ¿Por cuál de éstos es por donde debí yo buscar a mi Dios, a quien ya había buscado por los cuerpos desde la tierra al cielo, hasta donde pude enviar los mensajeros rayos de mis ojos? Mejor, sin duda, es el elemento interior, porque a él es a quien comunican sus noticias todos los mensajeros corporales, como a presidente y juez de las respuestas del cielo, de la tierra y de todas las cosas que en ellos se encierran, cuando dicen: «No somos Dios» y «Él nos ha hecho». El hombre interior es quien conoce estas cosas por ministerio del exterior; yo interior conozco estas cosas; yo, Yo-Alma, por medio del sentido de mi cuerpo<sup>117</sup>.

#### **4. 4.1. El hombre exterior.**

El hombre exterior se compone de todo lo que, aunque inherente al alma, está ligado y mezclado con la carne, y obra en cooperación corporal con cada miembro, ojo, oído, lengua, mano, etc. Y todo esto es lo que la Escritura llama el hombre viejo, el hombre terrestre, el

---

<sup>117</sup> SAN AGUSTÍN, *Las Confesiones*. Lib. X, c. VI,

hombre exterior, el hombre enemigo, el hombre esclavo. El hombre exterior le es hostil, y allí ha sembrado y arrojado la cizaña con maldad. De él dice s. Pablo: “Hay en mí algo que se opone y contraría lo que Dios manda y aconseja”, lo que Dios manda, lo que ha dicho y dice todavía en lo que hay de más noble, en el fondo del alma. En otro lugar se lamenta y dice: “¡Desgraciado de mí, oh infeliz! ¿Quién me librá de del cuerpo que me trae la muerte?” Y en otro pasaje escribe que el espíritu y la carne del hombre están siempre en lucha entre sí. La carne aconseja el vicio y el mal, el espíritu de Dios el amor de Dios, la paz, la alegría y todas las virtudes.

San Agustín describe en su obra *Confesiones* al hombre concreto, situado, inserto espacio-temporalmente en una historia concreta (su propia vida), en la cual debe tomar decisiones, enfrentar situaciones, padecer sufrimientos. El argumento de este libro se desarrolla siempre en una doble tensión: hacia lo interior y hacia lo superior. Narrando su llegada a Cartago, donde «por todas partes crepitaba un hervidero de amores impuros», San Agustín describe su propio estado de enfermedad interior, causada por la influencia recibida de su inmediato exterior: «Y por eso no se encontraba bien mi alma, y, llagada, se arrojaba fuera de sí»<sup>118</sup>.

Igualmente, el hombre que entrega su corazón a los bienes caducos se dirige "hacia afuera", «porque adondequiera que se vuelva el alma del hombre y se apoye fuera de ti, hallará siempre dolor, aunque se apoye en las hermosuras que están fuera de ti y fuera de ella»<sup>119</sup>. Este salir fuera de sí al cual se refiere Agustín aquí, que aliena a la persona, la aleja de sí misma, es muy distinto del salir de sí comunicativo en el cual la persona se expresa a sí misma a los demás, por la cual se dona y se realiza.

#### **4. 4.2. El hombre interior.**

Para Agustín hablar del hombre es hablar de sí mismo en el nivel de individuo, tal y como lo refleja en su obra “*Confesiones*”, o a escala de humanidad como explica en “*La Ciudad de*

---

<sup>118</sup> *Confesiones*, III, 1, 1

<sup>119</sup> *Confesiones*, IV, 10, 15

Dios". Las dos cuestiones de su filosofía son el hombre y Dios. Pero todos sus problemas pasan por la encrucijada del hombre. Ya adquirió esta certeza mirando al hombre interior y por autorreconocimiento del yo. De ahí que se quiera ver en Agustín la primera antropología del pensamiento cristiano, mientras se trazan sus líneas maestras.

Por otro lado, en un momento crucial de su vida, la lectura de «ciertos libros de los platónicos, traducidos del griego al latín», lo mueve a dirigirse "hacia adentro" de sí mismo: «y amonestado de aquí a volver a mí mismo entré en mi interior guiado por ti»<sup>120</sup>.

El enigma del hombre y su misterio supone un reto extraordinario para San Agustín, sin embargo es concluyente al afirmar que el hombre es el mayor milagro de la creación divina. Completamente inmerso en el exterior, olvida el hombre el maravilloso espectáculo de su interior. Es primordial tomar conciencia que las "dimensiones" espirituales de la interioridad humana, a diferencia de las dimensiones espaciales materiales, no son neutras, sino que inherentes a ellas, hay toda una carga de significación propia de lo humano. La íntima unión entre ser, verdad y bien encuentra así en el hombre una expresión altísima.

El hombre experimenta en su interior una realidad "de incertidumbre por algo". Es más, podríamos decir que es la incertidumbre espiritual misma la que genera el espacio interior. Fuerzas en tensión: esa es quizás una de las mejores maneras de representarnos la interioridad para San Agustín, así como una interesante clave para entender su visión del hombre. La interioridad de tal hombre no puede ser sino *vida* interior: los acontecimientos cotidianos que constituyen la totalidad de su existencia nunca son sólo exteriores, sino que involucran a la persona toda, la cual *vive* en un *dinamismo* interior constante ya que el hombre es un ser en búsqueda. ¿De qué? De la propia felicidad, de aquello que puede saciar su *yo interior*. Y no se trata de una búsqueda meramente intelectual, como el mismo San Agustín señala: «lo que deseaba no era tener mayor certeza de ti, sino ser más estable en ti». Es la búsqueda del sentido del propio ser<sup>121</sup> y este ser se encuentra en el mismo lugar donde reside la verdad. Entonces, dirigirse hacia la verdad significa ir "hacia arriba", "levantarse", "crecer".

---

<sup>120</sup> *Confesiones*, VII, 10, 16

<sup>121</sup> *Confesiones*, VIII, 1, 1

Estas nociones pues, componen una parte crucial de la trascendencia espiritual, cuyas polaridades se dirigen hacia el "interior" y hacia el "superior", como a metas a las cuales tiende el espíritu. Allí, en el simple "interior" y en el "arriba" está Dios. Estos "lugares" del éxtasis divino determinan los ejes de la naturaleza humana. En vista de ésta es "edificado" el hombre, que llega a ser verdaderamente tal sólo en la medida en que este orden se afirma en él; en la medida en que se hace "interior": "vive él, pero no él, sino Cristo en él"; y en la medida en que es "elevado": "buscad aquello que está arriba, donde Cristo está sentado a la derecha del Padre; estimad y gustad aquello que está arriba, no en la tierra".

«*Grande profundum est ipse homo*»<sup>122</sup>, expresa San Agustín ante el misterio de su propia realidad: una «gran profundidad». Esta profundidad, esta amplitud abismal del hombre, es sin embargo generada y mantenida por las tensiones interiores que hemos descrito. Ellas bordean el infinito, al estar dirigidas hacia quien es el Infinito mismo: "*interior intimo meo, et superior summo meo*"<sup>123</sup>. Ellas expresan asimismo la "direccionalidad" originaria del hombre hacia el Bien y hacia la Verdad, metas del hombre que busca la felicidad, pero que vive su existencia como un drama al verse "alejado" de ellas por su propia miseria. En las *Confesiones*, son creados muchos espacios espirituales internos por los diversos sentimientos y por sus valores morales-religiosos, describiendo de una manera magnífica con precisión designándolos y distinguiéndolos el uno del otro.

#### **4. 4.3. La caridad como paradigma para el hombre actual.**

Para San Agustín la caridad tiene su fundamento en Dios. No obstante, el fundamento de la solidaridad entre los hombres se fundamenta en su naturaleza de hermanos entre sí, porque comparten la existencia que todos han recibido del mismo creador. Los hombres son naturalmente capaces de acceder a la verdad y al bien, y pueden ayudarse entre ellos en esta doble búsqueda. La gracia de la fe, a la cual la inteligencia humana puede dar un

---

<sup>122</sup> *Confesiones*, IV, 14, 22

<sup>123</sup> *Confesiones*, III, 6, 11

asentimiento racional, permite a aquellos que aceptan el ofrecimiento, acceder a niveles de conocimiento que el hombre dejado a sus solas luces no alcanza ni a imaginar.

Es en la experiencia de esta caridad, fundamentada en la razón y sublimada por la gracia, que la Iglesia aparece como el lugar histórico concreto donde la humanidad comienza a acoger el llamado a la beatitud. Así concebida, la caridad es signo de esperanza teologal en la medida en que es llamada a transfigurar la existencia humana llevando hasta su paroxismo y para siempre la participación del hombre en la existencia de Dios. Los teólogos precisan que la prueba de esta transfiguración nos ha sido dada históricamente en la Resurrección de Cristo.

La obra de Agustín es pues, una enseñanza esencial respecto a la caridad, la cual sólo es posible si se fundamenta sobre el asentimiento de todos los hombres a los diversos niveles de verdad objetiva. Del subjetivismo solo pueden provenir falsas apariencias de solidaridad, que comportan, por este mismo motivo, gérmenes de división y tal vez de violencia. La solidaridad solo es posible si se fundamenta en la inclinación de la voluntad al bien. Del relativismo moral solo puede provenir una solidaridad construida sobre las arenas movedizas del consenso. La solidaridad solo es posible si está ordenada a una finalidad fundamentada en la esperanza en la fidelidad de Dios. En ausencia de esta finalidad, la solidaridad está condenada a caer en la utopía y en la violencia.

Esta influencia se deriva en la mayoría de las ocasiones por las diferencias sociales identificadas con la libre circulación de mercancías y la libertad de apropiación privada. Los neoliberales modernos afirman entonces que la pobreza es relativa, obviando que no es solamente una mera cifra estadística, sino que es un valor absoluto y una realidad presente y que afecta a dos tercios de la población mundial, la mitad de los cuales se mueren de hambre.

Es por todo ello que en nuestros días se está imponiendo la caridad, elección de cada individuo de ayudar o no a aquel que lo necesita, en detrimento de la solidaridad que conlleva la actuación de toda la sociedad hacia la pobreza y las desigualdades sociales. La caridad implica la unión de varias partes para lograr un objetivo común. Es decir, la

colaboración de un grupo de personas, una sociedad, en pro de su beneficio y contra las desigualdades sociales que genera el capitalismo neoliberal.

#### **4.4.4. Dinamismo del hombre exterior**

No olvidemos, el centro rector del hombre exterior es la memoria adquirida, que ha ido acumulando, desde el nacimiento, incontables recuerdos, experiencias, conocimientos e imágenes, con su carga emotiva, positiva o negativa correspondiente. También con algunos datos genéticos heredados. Un depósito de ideas y emociones. En ella se ha ido acuñando en cada uno un carácter o temperamento, un modo de ser, de reaccionar y de comportarse, resultado de la propia historia.

Esta memoria en, en sí misma, un automatismo reactivo: reacciona ante los acontecimientos, situaciones y personas, según lo que estos estimulen en ella. Sigue el esquema “estímulo-respuesta”: el color del estímulo decide el color de la respuesta. . Por ello, oscilamos de continuo entre el te quiero y el te odio; entre la simpatía y la aversión; entre la sonrisa y la agresividad. Son los hechos, acontecimientos y situaciones externas las que deciden la calidad interior de los seres humanos, y no la calidad interior (que no existe) la que decide la respuesta positiva y creativa ante los retos. Ante una persona problemática, el hombre exterior se convierte también en problemático. Y sus amores y odios; sus simpatías y antipatías; sus amistades y enemistades; sus bondades y maldades son un simple eco de los que le llegan de afuera.

El hombre exterior, tiene su propia lógica: Es lógico que yo ame al que me ama; e igualmente lógico que yo deteste al que me detesta. Quien no responde con la misma moneda es tenido ambientalmente como cobarde o tonto. De ahí que no acabemos de entender el apremio de Cristo: *“Amad a vuestros enemigos; haced bien a los que os odian; bendecid a los que os maldicen; orad por los que os calumnian”*<sup>124</sup> Surge siempre, aun en los

---

<sup>124</sup> Lc. 6, 27-28.

buenos, la reacción cuestionante: ¿Cómo voy a amar yo a ese tipo que me detesta y me ha hecho tanto daño?

Sin embargo, las convenciones sociales, la previsión de consecuencias negativas para sí mismo, o el concepto inculcado del «debe ser», llevan muchas veces al hombre exterior a no dar salida a sus emociones de ira, enojo, aversión y venganza, reprimiéndolas. Y la represión le ocasiona aún más daño aún que el desahogo.

Todo ser humano anhela ser feliz. Pero el hombre exterior entiende que sólo podrá lograrlo cuando los demás respondan a sus expectativas; cuando los que tiene a su alrededor se ajusten a sus ideas y anhelos; cuando la vida sea justa con él. De igual modo, todos, en el fondo, deseamos ser buenos; pero el hombre exterior no logra entender que eso sea posible, mientras esté rodeado de malvados. De ahí que esgrima todos sus «poderes» para cambiar el entorno (que por lo demás parece intento respetable), porque está en juego su propia calidad interna. Afortunadamente, en situaciones muy concretas parece romperse esta lógica: muchos trabajan en el manicomio, rodeados diariamente de locos, sin, por ello, ¡volverse locos!.

El hombre exterior establece espontáneamente una línea divisoria entre la cercanía y la lejanía: se acerca y sintoniza con quienes le son gratos, sienten, piensan y creen como él, vibran en la misma onda. Y establece una distancia con quienes son diferentes. Para él es siempre peligroso mezclarse con indeseables, porque puede terminar él mismo siendo un indeseable: “Dime con quien andas, y te diré quién eres”. Lógica que los saduceos y fariseos aplicaron a Cristo.

#### 4.4.5. Dinamismo del hombre interior.

Veamos ahora dónde están los confines, por decirlo así, del hombre exterior y del interior. Pues todo lo que tenemos en el alma común con el bruto, se dice aún con razón que pertenece al hombre exterior. Pues no sólo se considerará hombre exterior del cuerpo, sino también una vida suya unida a él, por la cual florece el conjunto del cuerpo y los sentidos de que está provisto para sentir las cosas exteriores. Y cuando al recordar vuelven a verse las imágenes de esos sentidos, grabadas en la memoria, se trata todavía de una cosa perteneciente al hombre exterior. Y en todas estas cosas no nos diferenciamos del bruto sino porque estamos inclinados por la figura del cuerpo, sino erguidos. Con lo cual nos advierte el que nos ha hecho que no seamos semejantes por la parte mejor de nosotros, es decir, por el alma, a los brutos, de los que nos distinguimos por la erección del cuerpo; no sea que rebajemos el alma a lo más elevado que hay en los cuerpos. Pues apetece el reposo de la voluntad en tales cosas es humillar el alma; pero así como el cuerpo está erguido naturalmente hacia aquellas cosas que son más altas entre los cuerpos, es decir, a las celestes, del mismo modo hay que elevar el alma, que es una sustancia espiritual, hacia las cosas que son más altas entre las espirituales, no con la arrogancia de la soberbia, sino con la piedad de la justicia.

El hombre interior dispone de unas facultades de orden diferente: Es, en sí mismo y de manera innata: Inteligencia autoconsciente e interrogativa; sensibilidad afectiva; autodeterminante y libre. Gracias a estas facultades, puede reprocesar interiormente el significado de todo aquello que le impacta desde fuera: *“Los ojos interiores son jueces de los exteriores. Estos tienen, en cierto modo, la función de siervos: anunciar lo que los ojos interiores ven, y no ven los exteriores”*<sup>125</sup> Por ello pueden dar una respuesta original y creativa, de color totalmente diferente al del estímulo. Su esquema no es ya, como el del hombre exterior: «estímulo-respuesta»; sino «estímulo –interiorización- respuesta». Y ésta no se adecúa ya al color del estímulo, sino a la interiorización que se ha hecho del mismo.

---

<sup>125</sup> Carta 147, 17,4.



Sólo el hombre interiorizado es capaz, por ello, de devolver bien por mal; de responder al odio con amor; a una ofensa con un gesto de benevolencia. Y es que el hombre interior tiene su propia consistencia interna, su propia salud y riqueza, su propia paz, que no dependen para nada de lo que los demás sean, digan o hagan. El filósofo griego y esclavo, Epicteto, pudo, por ello, responder serenamente a su dueño y señor que pretendía subyugarle: *“Sólo sois dueño de mi cadáver (...). ¿Me ponéis en cadenas? Lo haréis a mis piernas, no a mi voluntad. ¿Me desterráis? ¿Y quién puede impedirme ir al destierro sonriendo de veras? ¿He de morir? De acuerdo; pero eso no quiere decir que haya de morir lamentándome. Seguiré siendo dueño de lo que soy dueño, y no preocupándome por aquello de lo que no lo soy”*. Por eso, el hombre interior no necesita desahogar ni reprimir enojos, odios o resentimientos; porque no se hace conflicto dentro de sí mismo. Son gestos que admiramos (y aun contamos como chiste), porque revelan una calidad interior que sabemos rara entre los seres humanos

*“En el hombre interior mora la verdad”*, declara Agustín: el verdadero amor, la verdadera paz, la verdadera fe, la verdadera libertad, la verdadera inteligencia, la verdadera sabiduría. Y es que “el ojo del corazón puede proyectar sus rayos para alcanzar aquellas realidades que nada tienen que ver con el cuerpo, como son el amor, el gozo, la esperanza, la paz, la benignidad, la bondad, la fe, la mansedumbre, la continencia”<sup>126</sup>

En cambio, en el hombre exteriorizado todos estos valores quedan inevitablemente falseados: “La miseria del alma es la necesidad, contraria a la sabiduría como la muerte a la vida, como la vida feliz a la infeliz, pues no hay término medio entre ambas (...) La sabiduría es, pues, la medida del alma, por ser contraria a la necesidad”<sup>127</sup>

La educación, el ambiente, la autoridad pueden «reescribir», en algún modo, la memoria automática del hombre exterior, grabando en ella hábitos y comportamientos respetables y el concepto de «lo que debe ser». En palabra fea, es «domesticable». Pero sólo el hombre interiorizado será capaz de vivir su vida y conducta desde convicciones profundas y desde su libre y sana espontaneidad. San Agustín apremia a sus monjes a alcanzar esta meta,

---

<sup>126</sup> Carta 147, 43

<sup>127</sup> La Vida Feliz, IV, 28 y 32.

diciéndoles, como colofón de su Regla: “El Señor les conceda cumplir todas estas cosas..., como enamorados de la belleza espiritual..., no como siervos bajo la ley, sino como personas libres movidas por la gracia” (Regla, 8,48).

El maestro de la Interioridad y del Amor: Desde la interioridad San Agustín aprendió a ver interioridades. Ya no ve y aprecia a cada ser humano, la relación, la religiosidad, la educación, la vida en su conjunto, e incluso a Dios, por sus exterioridades, sino por el misterio interior que ocultan. Y así hace también mirando a Jesucristo: No se queda en lo que Jesús hizo, dijo, enseñó y fue como persona histórica; sino que se pregunta quién es realmente Jesucristo y busca su Misterio escondido.

Descubre así, guiado por la Revelación, que la Persona de Jesús no comenzó en el seno de la Virgen María, ni se fue en la ascensión: Vivió siempre entre los hombres desde el principio, y sigue viviendo hasta el final. Porque El es “*el Verbo de Dios, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo*”, y un día decidió hacerse humano, afirma citando a San Juan cf. Com Ev. S.Juan XV, 19,. Y es esta irradiación de la luz del Verbo de Dios en nuestra conciencia, la que explica de dónde viene al ser humano su capacidad de entender, de ser consciente de sí mismo, de interrogarse, de discernir entre lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto, lo necio y lo sabio; de dónde le viene el apremio interno a adherirse a lo honesto y rechazar lo deshonesto. Por ello Agustín concluye que la Persona de Cristo (que es la del Verbo del Dios Trinitario) ha estado presente y actuante, como “**Maestro Interior**”, en cada hombre, también antes de Cristo y después de Cristo”<sup>128</sup>.

A Jesús, Maestro de Nazaret, muchos lo vieron hace dos mil años cerca, pero fuera de sí mismos. Al Maestro Interior, en cambio, lo llevamos dentro. A Jesús de Nazaret lo escucharon y lo escuchan los creyentes; Pero la luz y las llamadas de Jesús, Maestro Interior, brillan y se hacen sentir en el interior de cada ser humano, pues de Él procede la luz que ilumina nuestra conciencia: “*El Verbo de Dios baña a todos con su rocío*” (Serm. 4,31). Y “*el Verbo de Dios nunca calla, aunque no siempre se le escuche*” (Sermón 51,17). Esto

---

<sup>128</sup> cf. Serm. 341,1.

explica el caso, no infrecuente, de que personas irreligiosas, que viven desde la interioridad de su conciencia honesta, sean más íntegras, honradas y humanas que personas religiosas, que sólo poseen conocimientos y creencias exteriores sobre Jesús de Nazaret: **“En medio de los paganos hay hijos de la Iglesia, y dentro de la Iglesia hay falsos cristianos”** Ciudad de D., I, 35

Al Maestro Interior lo llevamos todos dentro: *“Entrad en vuestro corazón y, si sois fieles, hallaréis allí a Cristo. El os habla dentro”* (Serm. 102, 2). Nuestro problema está en que nuestra mirada se ha exteriorizado y sólo alcanza a ver en una dirección: hacia afuera. Incluso cuando miramos hacia el interior de nuestra conciencia, lo hacemos ya desde nuestros condicionamientos, ideas y emociones, que nos impiden ver con transparencia. Y por ello, la Persona del Verbo de Dios **“se hizo maestro exterior para recogerlos de las cosas exteriores a las interiores”** (C.Cartas Man. 36,41). Quien escucha honestamente la voz interior de tu conciencia, está oyendo su voz. Hoy decimos, la voz del Espíritu del Padre y del Hijo, -el Espíritu Santo-, que apremia a todo hombre a expresar y vivir lo mejor y más noble que hay en su corazón: *“El Espíritu Santo interpela a los hombres, urgiéndoles a lo que deben hacer y prometiéndoles lo que deben esperar”* (Serm. 16,1).

Sólo desde esta mirada interior comprendemos debidamente a Jesucristo y su misión en el mundo: Él vino, ante todo, para cambiar al hombre por dentro, y no sólo sus exterioridades; a iluminar el mundo confuso de sus propias ideas y emociones; a conquistar el señorío de sí mismo y su libertad interior; a provocar en él un nuevo nacimiento, declarando: **“Es necesario nacer de nuevo”** (Jn. 3, 3), para dar paso a esa calidad de hombre según Dios, capaz de construir una nueva humanidad.

Y no se limitó Jesús a enseñarnos de palabra. Lo hizo sobre todo con el testimonio transparente de su vida: El es ante todo “El Maestro del Amor”. El amor fue el gran Sol, que mantuvo en armonía toda la constelación de sus sentimientos, ideas y emociones. Y este es el amor que quiso despertar en nosotros mismos; no cualquier amor, sino aquel que nos impulsa a amar como Dios ama, porque **“Dios es Amor”** (1Jn. 4, 8). Jesús dio testimonio en sí mismo de ese amor consistente, gratito y fiel que nada ni nadie logró jamás cambiar

por odio, resentimiento o maldición: ni la traición y abandono de los suyos, ni las contradicciones, ni los latigazos, ni las burlas, ni la crucifixión. Amó hasta rogar al Padre que disculpara a los mismos que le estaban torturando, porque **“no saben lo que hacen”** (Lc. 23,34). Es el amor que suscita una mirada de largo alcance; el amor que siembra y sabe esperar pacientemente la cosecha.; y por ello no le descorazona el aparente fracaso, al final de su misión, de unos discípulos y seguidores que le traicionan y abandonan.

Jesús fue el Maestro del Amor, porque fue el Maestro de la interioridad: Maestro en el arte de mantener en serena calma las propias aguas interiores, más allá de las turbulencias que le rodean, con la fuerza invulnerable del amor. San Agustín comprendió profundamente el mensaje, y se convierte a su vez en maestro del amor: *“Adondequiera que el alma es llevada, es llevada por el amor como por un peso de balanza”* (Carta 157, 2,9). Y es que *“hay un peso propio que lleva a cada uno adonde debe, y es su amor”* (Sermón 65A, 19). *“El amor es la consumación de todas nuestras obras. En el amor está el fin: hacia él corremos. Si pues hacia él corremos, una vez llegados, descansamos”*<sup>129</sup>

He aquí, al fin, la clave y síntesis de la interioridad: Es el amor, que viene de Dios, el que espontáneamente interioriza nuestra vida y armoniza en torno a sí nuestra existencia. Sin él, la vida resulta excéntrica.

**La caridad como paradigma para el hombre actual:** *¿Qué es la caridad?* El alimento de la caridad, asegura san Agustín, es la disminución de la concupiscencia; donde está la perfección de la caridad no puede haber concupiscencia alguna. Y ello se entiende muy bien cuando se repara en que el deseo concupiscente con frecuencia se autoafirma: como deseo de lo otro; como deseo de lo otro del otro; o incluso como deseo del otro mismo. En el mismo sentido afirma san Agustín que cabe distinguir en la caridad tres grados, a saber: incipiente (es la de *los principiantes*); aprovechada (cuando nutrida se robustece, es la de *los aprovechados*); y perfecta, pues cuando robusta se perfecciona (es la de los

---

<sup>129</sup> Coment. Carta 1Jn. 10, 5.

*perfectos*). Así que, cuanto menos deseo concupiscente más caridad, pues precisamente lo contrario del deseo concupiscente es la caridad, a saber, entrega, donación, obsequio.

Desde estas premisas, san Agustín, buen conocedor y degustador al respecto, puede concluir en el libro décimo de las *Confesiones* que te ama menos quien contigo ama otras cosas, es decir, quien te sustituye por otras cosas o te comparte a la vez con el deseo de cosas, como cosa entre cosas. Frente a esta actitud, la caridad se alza como amor por medio del cual el otro resulta siempre reconocido como fin en sí mismo, es decir, como realidad absolutamente irremplazable, insustituible, inintercambiable, incosificable, inobjetivable. Y no sólo eso: el amor de caridad siempre se adelanta, sale el primero al encuentro sin esperar nada a cambio, da antes de recibir como, hasta cierto punto, entrevió Aristóteles cuando en su libro octavo de la *Ética a Nicómaco* afirma que “muchos prefieren ser amados a amar, y por eso abundan los que gustan de la adulación”, pero “hay más amistad en amar que en ser amado”.

Por eso mismo señalará más tarde san Agustín que “no hay mayor invitación al amor que adelantarse a amar”. Amar es querer un bien para Otro. La caridad, como escribiera san Juan de la Cruz, recibe su energía dinamizadora del *ágape* divino, por eso la define como un holgarse del bien ajeno, como un poder unitivo y purificativo, si bien reconoce que es fuego no en extremo encendido entre los humanos. Contra ella sería bajeza nuestra juzgar a los demás “saliendo el juicio y comenzando de nosotros mismos y no de fuera; y así el ladrón piensa que los otros también hurtan”<sup>6</sup>.

La prueba de la caridad es la caridad misma, o, como asegura el refrán, “obras son amores y no buenas razones”. Palabras, palabras, palabras: ¿de qué valen las meras palabras? Las charlas de sobremesa, tan antiguas que ya los filósofos clásicos las denominaban *quaestiones convivales*, están muy bien; el papel todo lo aguanta; pero la acción deviene ya irremisiblemente la prueba de la verdad, la *ultima ratio*; y tal vez por eso dijera Demócrito que «la palabra es la sombra de la acción». La acción dice: “No dejes para mañana lo que puedas hacer hoy”, y “esto que hay que hacer soy yo quien lo debo hacer”.

La caridad siempre beneficia, pasa haciendo el bien, camina urgida en todo momento y, entre Jerusalén y Jericó, va a por todas y sin miedo; todo temor, dice san Agustín, es amor que huye. Por su parte, el estoico Marco Aurelio afirma: "Ya no discutas más qué es un hombre bueno: sé uno". Este es, en definitiva, el precepto de la caridad: "El amor consiste en que caminemos según sus mandamientos. Y este mandamiento, tal y como lo habéis recibido desde el principio, es que caminéis en el amor" (2Jn 6). Por tanto, la caridad es de naturaleza *alopática*: donde había odio pone amor. De aquí el mandato más peculiar del cristianismo: el amor a los enemigos, que encontramos en el sermón de las bienaventuranzas (Lc 6,27-35). No es de extrañar que ni S. Freud (como él mismo reconoce), ni K. Marx, ni F. Nietzsche entendieran eso de hacer bien sin mirar a quién, porque realmente resulta incomprensible y rompe todos los esquemas para quien se sitúa en el orden de la mera lógica expiatoria dominante en la ley del Talión.

Caridad, para endulzar la vida. "La caridad es la que nos da paciencia en las aflicciones, moderación en la prosperidad, valor en las adversidades, alegría en las obras buenas; ella nos ofrece un asilo seguro en las tentaciones, da generosamente hospitalidad a los desvalidos, alegra el corazón cuando encuentra verdaderos hermanos ...."<sup>130</sup>

---

<sup>130</sup> Agustín San Serm 350, 2-3

## CONCLUSIONES

En virtud de lo expuesto anteriormente, tenemos que desde el Amor a Dios, “Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él” (1 Jn 4, 16). Estas palabras de la *Primera carta de Juan* expresan con claridad meridiana el corazón de la fe cristiana: la imagen cristiana de Dios y también la consiguiente imagen del hombre y de su camino. Además, en este mismo versículo, Juan nos ofrece, una formulación sintética de la existencia cristiana: “Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en Él”.

La fe cristiana, poniendo el amor en el centro, ha asumido lo que era el núcleo de la fe de Israel, dándole al mismo tiempo una nueva profundidad y amplitud. En efecto, el israelita creyente reza cada día con las palabras del *Libro del Deuteronomio* que, como bien sabe, compendian el núcleo de su existencia: “Escucha, Israel: El Señor nuestro Dios es solamente uno. Amarás al Señor con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas” Dt 6, 4-5. Jesús, haciendo de ambos un único precepto, ha unido este mandamiento del amor a Dios con el del amor al prójimo, contenido en el *Libro del Levítico*: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” Lv 19, 18; cf. *Mc* 12, 29- 31. Y, puesto que es Dios quien nos ha amado primero cf. 1 Jn 4, 10, ahora el amor ya no es sólo un “mandamiento”, sino la respuesta al don del amor, con el cual viene a nuestro encuentro, interpretado como el regalo de la caridad.

La caridad habla de Tú y en un plano de igualdad, no tira la limosna desde arriba y a distancia. Es de esa caridad de rostro a rostro, de tú a tú, caridad personal e interpersonal, de donde habrán de salir las verdaderas obras de misericordia o de conmiseración, esas hermosas obras de un corazón tierno y enternecido ante el prójimo. Compadecerse significa, pues, debilitarse con el débil, pero compadecerse exige participar de una misma pasión y de un mismo padecimiento; de ahí que, en última instancia, esa compasión resulte directamente proporcional a la práctica de las “obras de caridad”.

La caridad para con el prójimo es el amor a los hombres, redimidos por Cristo: amor de hermanos en Cristo. Cristo no sólo es el promulgador sino también el motivo de ese amor, amamos a nuestros semejantes por Cristo, porque vemos a Cristo en ellos: “*Lo que hicieris*

*al menor de mis hermanos a mí me lo habéis hecho*". La caridad nos permite amar con el amor de Dios: quererle sobre todas las cosas, con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente, como exige el primer Mandamiento (cfr. Mt 22,36-38), y a nosotros mismos y a los demás por Dios, en Dios y, en cierto modo, como Dios nos ama a cada uno: "Como yo os he amado, amaos también unos a otros". No es posible amar a Dios sin amar lo que Dios ama.

La caridad estará disponible a todo en el amor a Dios, y consistirá en dejarse llevar por Dios mismo en un movimiento de simpatía o de compasión, participación en el dolor ajeno, que convierte al ajeno distante en cercano, en próximo o prójimo, en un tú. No existe compasión sin benevolencia, y así lo vio ya el perplejo y dubitante Descartes al definirla como «una especie de tristeza mezclada de amor o de buena voluntad hacia los que vemos sufrir algún mal del que los consideramos indignos.

Para San Agustín por su parte, todos los hombres sin excepción son cuerpo y alma; todos son hermanos porque provienen de un mismo Padre. Desde su existencia terrestre, todos participan, como personas, en la existencia de Dios; todos son también llamados a la vida eterna, es decir a tender hacia la vida bienaventurada, la que nos hará participar de la beatitud de Dios, vemos entonces que su ideología converge perfectamente con lo mandado por nuestro divino padre.

La caridad encuentra aquí su fundamento en la verdad que ilumina el corazón de todos los hombres, y esta verdad viene finalmente del Verbo de Dios que es él mismo la Verdad. Ser caritativos significa, pues, caminar juntos hacia la beatitud. La vida humana tiene una finalidad: los hombres están hechos para la eternidad bienaventurada. Debido a la relación ontológica del hombre con Dios – relación de la cual San Agustín considera que ella es revelada por el Verbo encarnado -, el horizonte del mundo, o de la Ciudad terrestre, es aquí superado; se dilata en la visión de la Ciudad de Dios.

No debe olvidarse que Agustín de Hipona era un ciudadano romano, que antes de convertirse al cristianismo, había sido maniqueo, dichas doctrinas afirmaban un dualismo



eterno y casi irreductible entre el principio del bien y el espíritu del mal. Históricamente el imperio romano entró en una etapa de cristianización, perdió su fuerza y se veía amenazado por multitud de factores internos y externos. Estos hechos, y el largo y dramático proceso intelectual vivido por este personaje al convertirse al cristianismo y evolucionar en la vida clerical, lo convierten en un individuo idóneo para distinguir los vicios de la sociedad, en especial el del egoísmo y la displicencia con el dolor del prójimo. Es pues, importante su filosofía de la caridad, ya que en ella convergen las experiencias experimentadas en la vida dentro y fuera del seno de la iglesia.

Y es que sus obras son universales, su interpretación y su significado para el hombre de hoy están basados en la perspectiva y la realidad de cada uno de nosotros sin perder ninguna clase de vigencia. La realidad que vivimos ofrece una riqueza única para entrar en diálogo con el pensamiento agustiniano y ofrecer diferentes perspectivas y respuestas a los desafíos del género humano, ya que desde los signos de los tiempos de nuestro devenir diario, los aportes de san Agustín pueden ofrecer una clave de interpretación que nos ayude a ofrecer soluciones como protagonistas del Reino de Dios.

Este protagonismo es especialmente urgente frente a los nuevos hechos que matizan la vida del hombre moderno, en donde las estadísticas de todos los países dan cuenta de un alarmante aumento de pobreza, calificada actualmente como exclusión. Hay un inmenso abismo entre los grupos que concentran la riqueza y la inmensa mayoría de la población que está por debajo del nivel de pobreza y los planteamientos del modelo económico neoliberal que prepondera en el mundo, no tienen en cuenta esta grave problemática que previsiblemente se agravará en el futuro.

Existe entonces una urgencia para pensar en formas de integración que tengan en cuenta esta dimensión social, que incluya en el mundo de la economía el concepto de caridad e igualdad que planteaba Agustín de Hipona, es posible pensar en esto como una utopía, sin embargo, son opciones que vale la pena poner a prueba, teniendo en cuenta que están basadas en premisas de bienestar espiritual y social.

Hay que tener estos planteamientos como algo realizable. Existe un sinnúmero de grupos de personas que están empezando a abrir un espacio nuevo para imaginar, pensar y planear estratégicamente una nueva integración que parta de los intereses y valores de la gente y no deje en manos del mercado el futuro de la humanidad. Teóricamente hay otras posibilidades y empíricamente hay diversas formas de integración de distintos países y bloques distintas de la dinámica globalizada.

Otra integración diferente a la planteada hasta ahora por el capitalismo, es factible. La condición para que esta alternativa posible llegue a ser una realidad parte de la condición caritativa que cada uno de nosotros tiene por naturaleza. La globalización de la caridad humana supone que los habitantes del mundo nos vayamos haciendo cargo de la humanidad común, nos sensibilicemos frente a la desigualdad existente; carguemos con ella asumiendo el valor de la equidad en los acuerdos internacionales y resistiendo a la asimetría injusta que propone el mundo neoliberal. Los objetivos que deben guiar cualquier integración y con los que se deben evaluar sus resultados han de ser principalmente los objetivos sociales; no sólo los macroeconómicos. Lo importante no ha de ser si la economía crece, es estable, sino si la gente vive mejor, tal y como lo ha querido siempre nuestro padre y creador.

La Iglesia, por su parte, fiel a la misión que ha recibido de su Fundador, no debe dejar de proclamar por doquier la caridad con el prójimo. Es importante que se mantenga animada por su firme convicción de prestar un servicio indispensable a cuantos se dedican a promover la caridad, recordando a todos que, para que ella sea auténtica y duradera, ha de estar construida sobre la roca del amor de Dios al hombre. Sólo esta verdad puede sensibilizar los ánimos hacia la justicia, abrirlos al amor y a la solidaridad, y alentar a todos a trabajar por una humanidad realmente libre y solidaria. Sin duda uno de los grandes desafíos que la humanidad tiene que enfrentar es la paz y la justicia social en el mundo, logradas por la interiorización y apropiación del concepto de caridad en cada uno de nuestros corazones.

## BIBLIOGRAFÍA

### **Bibliografía primaria**

AGUSTÍN, San. Las Confesiones. 4 Edición, Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1963.  
Libro I, II y IV.

### **Bibliografía secundaria:**

\_\_\_\_\_Opera Monachorum. Biblioteca de Autores sagrados. Madrid. 1982.

BOFF, Clodovis. El camino de la Comunión de Bienes. Ed. Paulinas. Bogotá 1991.

BIBLIA DE JERUSALEN. Novena Edición. Desclée de Brouwer. Bilbao. 1998.

PRZYWARA, E. San Agustín. Perfil humano y religioso. Cristiandad. Madrid. 1984.

GALLARDO LÓPEZ, Gregorio, O.S.A. "Cristo fue su Norte" Ed. Religión y cultura. Madrid, 1983.

MANRIQUE, Andrés. Teología Agustiniiana de la Vida Religiosa. Biblioteca la Ciudad de Dios. Real Monasterio del Escorial. 1964

CILLERUELO, Lope, Teología Espiritual. Ordo Amoris. Estudio Agustiniiano Valladolid. 1976

VACA, Cesar. Unidos en Cristo. Primera Edición completa. Ediciones: Religión y cultura. Madrid 1968.

ANOZ, José. Pensando con San Agustín. Equipo de Pastoral F.A.E.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan L., Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental, Sal Terrae, Santander 1988.

BOFF, Leonardo., Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret, Trotta, Madrid 1997.

CASTILLO, J. M., El Reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos, Desclée De Brouwer, Bilbao 1999.

SOBRINO, Jon., Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret, Trotta, Madrid 1997.

CASTILLO, José M. El seguimiento de Jesús. Ediciones sígueme-Salamanca, 1986

NOLAN, Albert. ¿Quién es este hombre?. Jesús, antes del cristianismo. Sal Terrae. 2 edición. Presencia Teológica. Guevara, 20- Santander 1984.

VOLANT, Eric. El Hombre. Confrontación Marcuse/Moltmann. Editorial Sal Terrae- Guevara, 20-Santander 1978.

MOLTMANN, Jürgen. El hombre. Antropología Cristiana en los conflictos del presente. Cuarta edición. Edición sígueme-Salamanca. 1986.

MURO, Luis Nos. San Agustín de Hipona.: maestro de la conciencia en occidente. Ed. Paulinas , Madrid, 1986.

VALDIVIA JAIME, El seguimiento de Jesús como Antropología”. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, D.C. Noviembre de 2003

HEIDEGGUER, Martín., El Ser y el Tiempo, fondo de cultura económica, México 1975

BIBLIA DE JERUSALÉN, Nueva Edición revisada y aumentada, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999

ROSSANO, P., RAVASI, G.; GIRLANDA,; Nuevo diccionario de teología bíblica, paulinas, Madrid 1990, p.7331

Creación, Gracia, Salvación, Sal Térrea, Santander 1993, pp 45-46

Las Nueve Antropologías. Un reto a la Teología, Sal Térrea, Santander 1983.

ROSSANO, P., RAVASI, G., GIRLANDA, A., Nuevo diccionario de teología bíblica, Paulinas, Madrid 1990

MADERA, Ignacio., Dios, presencia inquietante, Indo American Press Service, Bogotá 1999

MOUNIER, E., El Personalismo, 5ª Ed., Eudeba, Buenos Aires 1962.

TRAPIELO, J.G., El hombre según la Biblia, San Esteban, Salamanca 2001.

RAHNER, R., El oyente de la Palabra, Cristiandad, Madrid 1985.

DOLBY, María del Carmen, El hombre es imagen de Dios, Ed. Universidad de Navarra, Navarra (España)

Pegueroles, Juan. "El pensamiento filosófico de San Agustín" Editorial Labor, S. A. España 197

COPLESTON, Frederick: Historia de la Filosofía ( de San Agustín a Escoto), Vol. II, Edición Ariel, Barcelona

S. SIERRA RUBIO, La Biblia: el manjar de Dios, Madrid 2003.

La doctrina cristiana, 2,25,39; M. MENDOZA RÍOS, San Agustín

KANT, Immanuel (1778): Crítica de la razón pura, Alfaguara, Madrid, 1989

MISES, Ludwig von (1944): Bureaucracy, Yale University Press, 1944 (Burocracia, Unión Editorial, Madrid, 1974)

POLANYI, Karl (1944): La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo, F.C.E, México, 1992

1947, cit. Estudios Públicos N° 6, 1982: 5

VERGARA, Jorge (1988): "El paradigma liberal democrático; notas para una investigación", Sociológica N° 7/8, mayo-diciembre, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, México

MISES, Ludwig von (1927): Liberalismus ("Liberalismo" en Sobre liberalismo y capitalismo, tomo 1, Folio, Barcelona, 1996)

MACPHERSON, Crawford B (1985): Ascenso y caída de la justicia económica y otros ensayos, Oxford University Press Manantial, Buenos Aires.

HAYEK, Friedrich (1960): Los fundamentos de la libertad, Ed. Unión Editorial, Madrid, 1978

VERGARA, Jorge (1984): "La contribución de Popper a la teoría neoliberal

FRIEDMAN, Milton (1980): "La corriente se revierte", Estudios Públicos N° 1, Diciembre, Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile

FRIEDMAN, Milton (1962):, Capitalismo y libertad, Rialp, Madrid, 1966

Popper, K (1971): La sociedad abierta y sus enemigos, Paidós, Barcelona, 1981

HAYEK, Friedrich (1978): Nuevos Estudios, Eudeba, Buenos Aires

HINKELAMMERT, Franz (2001): El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización

TULLOCK, Gordon (1980): "El imperialismo económico", Estudios Públicos N° 1, diciembre, Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile

BERGER, Peter (1967): El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión, Amorrortu, Buenos Aires, 1971.

ANDRÉANI, Tony (2000): Un être de raison. Critique la l'homme oeconomicus, Éditions Syllepse, Paris

Frederick Copleston, S.J., Historia de la Filosofía. Vol. II: De San Agustín a Escoto, Ariel, 4a. ed., Barcelona 1980,

Jacques Maritain, Distinguir para unir o los grados del saber, Club de Lectores, Buenos Aires 1968

S. Latouche, "De la mondialisation économique a la décomposition social", en L'Homme et la société, 1992

## REFERENCIAS EN LÍNEA

[http://es.geocities.com/atrivm2001/1antiguedad/san\\_agustinconf.html](http://es.geocities.com/atrivm2001/1antiguedad/san_agustinconf.html)

[http://www.sant-agostino/spagnolo/confession/conf\\_04\\_libro.htm](http://www.sant-agostino/spagnolo/confession/conf_04_libro.htm)

VELÁSQUEZ, López César, San Agustín, el filósofo e iluminado, artículo, [http/ www.elboligrafo.com/template\\_mod.Phpproc=filosofia &ref=9](http://www.elboligrafo.com/template_mod.Phpproc=filosofia&ref=9)

[http://www.darfruto.com/apuntes\\_vocabulario\\_moral.htm](http://www.darfruto.com/apuntes_vocabulario_moral.htm)

De peccat. mer. et rem. III, 7, 14, [www.sanagustin.org/Documentos/RafaeldelaTorre](http://www.sanagustin.org/Documentos/RafaeldelaTorre)

SAN AGUSTÍN, De Beata Vita, [http:// individual. Utoronto .ca / pking / resources / augustine /De\\_beata\\_uita.txt](http://individual.utoronto.ca/pking/resources/augustine/De_beata_uita.txt)