

ello, perdió energías y se desgastó en el conflicto con la cultura liberal. Al mismo tiempo, se aferró estérilmente al modelo del antiguo régimen. Llama la atención cómo la Iglesia buscaba la unión con el Estado, como paradigma socio-político. Y en el fondo de este arquetipo, de esta unión Iglesia-Estado, la Iglesia buscaba el poder como medio de influir y dirigir la sociedad, como el modo para evangelizar y mantener el modelo de cristiandad, lo que es muy cuestionable. Pero, estas gentes de hace noventa años, difícilmente podían ver las cosas de otra manera.

Para terminar, y como hago en la introducción de mi memoria doctoral, quisiera agradecer a la congregación salesiana, al comité cristiano de solidaridad con América Latina de Pamplona, a los Rvdos P. Alfredo Tamayo, Xabier Irigaray y Miguel Mariezcurrena, a la Universidad de Navarra, por su apoyo, orientación y ayuda.

Santiago GARCÍA IPARRAGUIRRE

Ruiz de Alda, 4, 4º B

E-31004 Pamplona

La virtud como *Ordo amoris* según San Agustín*

La investigación que ahora presento intenta dilucidar si existe en el pensamiento agustiniano un concepto de virtud entendida de manera natural, esto es, comprendida dentro de los límites de la racionalidad humana, que sea complementario a la noción de virtud sobrenatural, fruto de la gracia de Dios. O si, por el contrario, ambos conceptos son contradictorios para el Hiponense, de modo que no hay lugar en su doctrina para una virtud estrictamente natural.

Existen muchos tratados que explican las virtudes cristianas o sobrenaturales en el pensamiento de San Agustín, como, entre otros, son el de Victorino Capánaga¹ y el de Niceto Blázquez². Pero las monografías que tratan sobre la virtud «a secas», por así decir, son relativamente pocas. Sólo existen sobre este tema algunos artículos y un libro, elaborados en su mayoría por pensadores norteamericanos. Existe otra monografía escrita por el teólogo Wan Tch'ang-Tche³, que trata sobre la virtud en los paganos, y también un libro sobre el *ordo amoris* escrito por un italiano, Remo Bodei⁴, cuya intención es más bien exhortativa. Desde esta carencia de estudios monográficos, parece interesante investigar este tema y ponerlo de relieve.

* Texto leído en la defensa de la tesis doctoral titulada «La virtud como *ordo amoris* según San Agustín», presentada el 19 de diciembre de 1995 en la Universidad de Navarra, Facultad de Filosofía y Letras. Fue su director el Prof. Dr. José Luis Fernández Rodríguez. El tribunal estuvo constituido por los siguientes profesores: Ignacio Falgueras (Presidente), Modesto Santos Camacho, Josep Ignasi Saranyana, Carmen Santos Gómez y María Jesús Soto Bruna (Secretaría).

1. *Agustín de Hipona*, BAC, Madrid 1974.

2. *Introducción a la filosofía de San Agustín*, Ediciones Ecurialenses, Madrid 1984.

3. *Saint Augustin et les vertus de païens*, Beauchesne, Paris 1938.

4. *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Il Mulino, Bologna 1991.

La investigación sobre este punto, como era de esperar, presenta varios problemas de carácter metodológico. El primero de ellos es la ingente producción de escritos de San Agustín y el hecho de que, en sentido estricto, el Hiponense no tiene una doctrina sistemática de la virtud y tampoco resulta fácil contruirse una a partir de sus escritos, como ha señalado Joseph Torchia⁵. Sus deliberaciones sobre este tema surgen, además, tanto en contextos filosóficos como teológicos: a veces se habla de la virtud en el ámbito de la consecución de la sabiduría, otras en el de las operaciones de la voluntad, o también dentro del problema del mal.

Esto es debido a que San Agustín no es un pensador sistemático. En efecto, como bien señala Gilson, nadie ha sufrido tanto como el mismo Agustín su incapacidad innata de organizar los propios pensamientos según un orden lineal⁶. La dificultad de San Agustín consiste en que, para explicarse, le es necesario partir de aquello que podría ser el final, y que, para definir un punto cualquiera de la propia doctrina, debe exponerla por entero. Esta es la razón de que no se pueda saber bien, en cada caso, si San Agustín habla como teólogo o como filósofo; si prueba la existencia de Dios o desarrolla una teoría del conocimiento, si las verdades eternas de las que habla son aquellas de la ciencia o de la moral; si expone una doctrina de la sensación o habla de las consecuencias del pecado original. Todo se rige y se concatena tan perfectamente, que Agustín no puede asir un eslabón de la cadena sin arrastrarla consigo toda completa, y el estudioso, que intenta a su vez examinarla eslabón por eslabón, teme constantemente hacerle violencia, y, ahí donde le asigna un límite provisorio, despedazarla⁷.

La bibliografía secundaria supone, por supuesto, una ayuda para resolver el anterior problema. Sin embargo, también ella presenta su propia dificultad, ya que es muy difícil que dos explicaciones sobre la doctrina del Obispo de Hipona concuerden. Y si están de acuerdo en algunos aspectos, tienen puntos de partida tan diferentes que hay que estudiar al comentarista por completo para saber de dónde parte y hacia dónde llega, para, después, encontrar los puntos de coincidencia. A esta dificultad se suma el hecho de que, a veces, se encuentran conclusiones parecidas, pero que han seguido un proceso completamente distinto que cambia el significado de dichas conclusiones.

De ahí la necesidad de establecer un punto de partida que permita aclarar —dentro de su natural complejidad— su concepto de virtud moral desde la filosofía. Es por ello que el presente análisis se dirige principalmente al concepto de virtud como *ordo amoris* que se encuentra en *De civitate Dei*. Parece hallarse allí la definición clave para la comprensión del tema. Además, este libro es una obra de madurez. Presenta, asimismo, unas características lo suficientemente idóneas para su tratamiento desde la perspectiva ética, ya que enfatiza el elemento del orden. Las otras nociones recogidas en los *Soliloquia*, *De diversis quaestionibus*, *De quantitate animae* y el *Enchiridion* —además de numerosas cartas y sermones— que se fundamentan en elementos que en sí mismos son importantes, se analizan desde el *ordo amo-*

5. Cfr. *The Significance of the Moral Concept of Virtue in St. Augustine's Ethics*, «The Modern Scholarman» LXVIII (1990-91) 2.

6. Cfr. *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Marietti, Genova, 1989, pp. 278-279.

7. Cfr. *Idem*.

ris en la medida en la que parecen explicitarlo, porque esos elementos —cuando menos la mayoría— pueden encontrarse en el análisis de esta noción.

* * *

La investigación que hemos realizado se estructura del siguiente modo: la primera parte incluye los presupuestos antropológicos de la virtud; la segunda, el concepto de virtud como *ordo amoris*; y la tercera, la virtud en los paganos.

En la primera parte se estudian aquellos conceptos que fundamentan la virtud desde la perspectiva racional, de manera que en la exposición ulterior del concepto de virtud se conozcan suficientemente los términos éticos implicados y su alcance. En esta labor de exposición se usan los textos agustinianos que se refieren con más claridad a esos temas. Para el problema de la felicidad se hace referencia primordialmente al *De beata vita*; y para los temas del conocimiento, de la verdad y de la ley, se estudian el segundo libro del *De libero arbitrio*, y el *De Magistro*.

Para la interpretación de esos textos y su mejor comprensión son necesarias las opiniones de aquellos especialistas que explican con más autenticidad el pensamiento de San Agustín, v. gr., Joseph Mausbach, Adolfo Muñoz Alonso, Étienne Gilson, Charles Boyer y Federico Sciacca.

En la segunda parte —que trata del concepto de virtud como un *ordo amoris* racional— la metodología es distinta. Para poder penetrar mejor en este concepto de virtud, es necesario repasar todas las obras agustinianas, buscando aquellos lugares en los que se presenta de manera más sistemática. Se han revelado como más interesantes: *De ordine*, *De libero arbitrio*, *De moribus Ecclesiae Catholicae et manichaeorum* y el *De civitate Dei*. Estos escritos hay completarlos con algunos otros, por ejemplo, el *Enchiridion ad Laurentium*, *De Trinitate*, *De doctrina christiana* y *De mendacio*.

En la tercera parte de este trabajo, la metodología también varía debido a que la virtud de los paganos es una cuestión de las más debatidas por los agustinistas. En primer lugar, y para intentar captar mejor los términos de la cuestión, se exponen los diversos puntos de vista en conflicto. En segundo lugar, se intentan esclarecer los cuestionamientos surgidos de esa problemática, sobre la base de lo expuesto en la segunda parte de este trabajo y los textos que dan origen al debate: *De civitate Dei* y el libro IV, capítulo III, del *Contra Iulianum*.

* * *

Los resultados hasta la fecha se pueden sintetizar en los siguientes puntos:

Primero: el origen del conocimiento moral arranca de la iluminación, pero no de la iluminación teórica, sino práctica. Gracias a esa iluminación podemos conocer la ley eterna, cuyo contenido es el orden⁸. Ya desde el principio se advierte que la noción de orden es fundamental para el planteamiento ético agustiniano. En efecto, la iluminación nos permite llegar

8. Cfr. *De libero arbitrio*, I, 8, 18.

a la ley moral, que nos manda seguir ese orden. La «iluminación moral» revela al hombre los medios prácticos según los que debe conformar su vida a los preceptos morales, esto es, le ilumina el conocimiento y el *modo* con el que deben ejercitarse las virtudes.

Es necesario tal ejercicio porque —según Agustín— el hombre no adquiere las virtudes de la prudencia, justicia, templanza y fortaleza simplemente por la exposición que hacen otros de ellas. Cada hombre llega a ser personalmente virtuoso —como se dice en *De libero arbitrio*— sólo «adaptando su alma a las reglas inmutables de la conducta y a las luces de las virtudes que moran indefectiblemente en aquella misma verdad y sabiduría común a todos»⁹.

El *segundo* punto se refiere a la noción misma de virtud. En el transcurso de su larga carrera intelectual, la noción agustiniana de virtud sufrió algunas transformaciones. En muchas de sus primeras obras las definiciones de virtud tienen una fuerte connotación racionalista. En *De ordine*, por ejemplo, escrito en el año 386, la virtud se define como un cierto equilibrio de vida en completa armonía con la razón¹⁰. Sin embargo, en *De moribus Ecclesiae Catholicae et manichaeorum*, escrito en el año 388, se hace hincapié en el amor. En efecto, la virtud es aquí definida como «el perfecto amor de Dios»¹¹.

Todas estas nociones parecen alcanzar su plenitud en el concepto de virtud como *ordo amoris*, que aparece en varios escritos suyos, pero que es definida con más claridad en *De civitate Dei*: «el amor, que hace que se ame bien lo que debe amarse, debe ser amado también con orden, y así existirá en nosotros la virtud, que trae consigo el vivir bien. Por eso me parece que la definición más breve y acertada de virtud es ésta: la virtud es orden en el amor»¹².

¿Qué quiere decir San Agustín con estas dos palabras: *ordo amoris*? Respecto del amor, hay que decir que tiene que ver con el hecho de que, para San Agustín, no basta conocer la verdad para poseerla, sino que hay que amarla de tal manera que queramos esforzarnos por alcanzarla. No basta, por tanto, conocer la ley, sino que hay que amarla, amor que se manifiesta en el esfuerzo por adecuarnos a ella. De ahí que no basta amar para ser virtuoso, hay que amar rectamente, amar con orden. Cuando se ama otra cosa en su lugar, el hombre se desordena, rechaza el dictado de la conciencia y, con ello, produce una ausencia, una carencia o mal, fruto del desorden. El papel de la virtud es corregir esa desviación: «la verdadera virtud consiste —dice San Agustín— en hacer buen uso de los bienes y de los males y referirlo todo al fin último»¹³. La noción de la virtud como *ordo amoris* nos hace ver que las virtudes son la mejor prueba de nuestro amor a Dios, porque con ellas aceptamos el orden establecido por el Creador para nosotros y le damos gloria.

El *tercer* y último punto se refiere a la virtud en los paganos. En *De civitate Dei* Agustín rechaza duramente la virtud de los infieles, lo que parece poner en entredicho la existencia de la virtud moral racional o puramente natural: «¿cómo una mente que desconoce al Dios

9. *Ibidem*, 2, 19, 52.

10. *De ordine*, 1, 1, 3.

11. *De moribus Ecclesiae*, 1, 15, 25.

12. *De civitate Dei*, 15, 22.

13. *Ibidem*, 19, 10.

verdadero y que, en lugar de estarle sujeta, se prostituye a los más infames demonios, que la violan, puede ser señora del cuerpo? Las virtudes que cree tener al mandar al cuerpo y a las pasiones para el logro y la conservación de algo, si no las refiere a Dios, son más bien vicios que virtudes. Y es que, aunque algunos piensen que las virtudes son verdaderas y honestas, cuando son referidas a sí mismas y puestas como fin propio, son hinchadas y soberbias. Por ende no son virtudes, sino vicios, y por tales deben tenerse»¹⁴.

* * *

Para juzgar mejor la doctrina de San Agustín sobre la virtud en los paganos es necesario recordar que su época presentaba un panorama amenazador en el terreno de la moral. La cultura y la vida se habían extenuado, y una crisis universal amenazaba con el hundimiento total. Por ello, para comprender este punto se debe tener en cuenta que:

1.º El Obispo de Hipona debía defender la singular superioridad moral de la religión cristiana contra aquellos que querían igualar las verdaderas virtudes de los cristianos a las aparentes virtudes de los romanos de entonces.

2.º El debía enfrentarse a los platónicos de su tiempo, los cuales, abandonando las enseñanzas morales de Platón, habían rechazado la mediación de Cristo y habían regresado a la magia y al culto de los demonios.

3.º El hecho de que San Agustín repita con insistencia la necesidad de la gracia para la verdadera virtud, revela su preocupación por el naturalismo moral propagado por su adversario Julián de Eclana.

Estos condicionantes, así como el explícito rechazo de la virtud de los paganos que se hace en *De civitate Dei*, han confundido a muchos comentaristas. Se suele pensar que el motivo fundamental de la negación de esas virtudes es la falta de fe. Pero ello restringe enormemente el campo de la moral, ya que en este caso sólo tendrían verdaderas virtudes lo que tienen la fe en Cristo.

Para resolver esta cuestión, usualmente se ha optado por una respuesta desde la vía teológica, y desde aquí se ha demostrado certeramente que, si bien las palabras del Obispo de Hipona son tajantes al hacer este rechazo, su actitud demuestra de que estaba convencido de que los paganos pueden tener virtudes, gracias a que poseía la doctrina de la fe implícita en Cristo¹⁵. En realidad, esta respuesta parece ser insuficiente, ya que decir que los paganos se salvan por la fe implícita en Cristo no es decir nada de quienes, en concreto, se salvan. En efecto, no basta la fe implícita en Cristo para salvarse, sino que es necesario que se den en el sujeto aquellas condiciones morales que permitan que actúe en él la gracia de Cristo. Porque, de lo contrario, la fe justificaría todas nuestras acciones, aunque fuesen malas.

De lo anterior se sigue que, para dar una respuesta más exacta, es necesario analizar aquellos elementos que configuran la virtud desde el punto de vista de la filosofía. La virtud

14. *Ibidem*, 19, 25.

15. Ver, por ejemplo, el excelente escrito de J. WANG, *Saint Augustin et les vertus del pàiens*, cit.

como *ordo amoris* se presenta, en este sentido, como un elemento clave para dar una respuesta más profunda desde la filosofía, y, con ello, ofrecer también una mejor respuesta desde la teología.

El *ordo amoris*, con todos los elementos éticos que lo componen, permite explicar que la virtud en los paganos no es rechazada por la falta de fe, sino primordialmente por la falta de rectitud. En efecto, contra los pelagianos —que acabaron por negar la necesidad de la gracia para salvarse— Agustín insistió en que hay que atenerse al orden establecido por Dios. No basta hacer obras consideradas en sí mismas como buenas, sino que el hombre tiene que aceptar las cosas como son dentro del orden establecido, no por el hombre, sino por Dios. San Agustín acude al caso de los paganos para combatir a los pelagianos, refiriéndose a su falta de fe, pero también diciendo que *los paganos no tienen virtudes porque no alcanzan el orden real del universo*.

Es verdad que Agustín trata de encuadrar las virtudes de los paganos «buenos» en una moralidad más alta, esto es, en la fe implícita en Cristo; pero, parece ser que con eso no trata de anular la moralidad objetiva ni las virtudes de los paganos, sino de revalorizar esa moralidad, invitándolos a acceder a valores más altos.

Josefa ROJO

Universidad de las Américas-Puebla
Escuela de Humanidades
Santa Catarina Mártir
72820-Cholula. Puebla. México

Una denuncia profética desde el Perú a mediados del siglo XVIII*

El trabajo que hoy presento fue elaborado como tesis para optar al grado de Doctor en Sagrada Teología. Comprende la edición, la traducción al español y el estudio preliminar de un impreso en latín, anónimo pero atribuido a religiosos franciscanos, estampado clandestinamente hacia 1750, al parecer en Lima. Desde 1815 se conocía su existencia y se le denominó *Planctus indorum*; en 1879 un bibliófilo peruano lo calificó de curioso e interesante, y dio a conocer algo de su contenido de queja por los agravios injustos infligidos a los indios; en 1954 un estudioso norteamericano reclamó una edición moderna y una versión española; sin embargo nadie hasta ahora las había llevado a cabo, razón por la cual me animé a intentarlo.

* Esta tesis doctoral fue leída en la Universidad de Navarra el 26 de mayo de 1998. El tribunal estuvo constituido por los siguientes Doctores: Enrique de la Lama (presidente), Javier Sesé, Elisa Luque Alcaide, Juan Bosco Amores y Miguel Lluch Baixauli, que actuó de secretario. La tesis había sido dirigida por el Prof. De la Lama.