

San Agustín: la tensión entre el amor propio y el amor divino en *La ciudad de Dios*

Saint Augustine: the tension between self-love and divine love in *The City of God*

Santo Agostinho: a tensão entre o amor-próprio e o amor divino na *Cidade de Deus*

Yuliana Leal Granobles 

yuliana.leal@javerianacali.edu.co

Pontificia Universidad Javeriana Cali, Colombia



Artículo de reflexión derivado de investigación

Recepción: 2024/09/16 – Aprobación: 2024/10/24

eISSN: 2145-8529

<https://doi.org/10.18273/revfil.v24n2-2025001>

Resumen: el propósito de este artículo es analizar el concepto de amor en la obra *La Ciudad de Dios* de San Agustín. Para lo cual realizaré, una reconstrucción exegética que, en primer lugar, examinará los conceptos de las pasiones y el pecado moral dentro de la psicología agustiniana. En segundo lugar, abordaré la distinción entre el amor propio desordenado, expresión del egoísmo del ser humano al ser arrastrado por las pasiones humanas, y el amor a Dios (*amor dei*), manifestación del deseo recto e incondicional orientado tanto ontológicamente como antropológicamente a Dios como Bien Supremo y fuente de verdad. En tercer lugar, centraré mi atención en los conceptos de la ciudad terrena y la ciudad divina que encarnan la visión política del autor. Las reflexiones agustinianas resultan novedosas para su época y pueden ser actuales en la medida en que encontramos el reconocimiento de la conflictividad de la vida política y en germen una política del cuidado del otro a través de la *caritas*.

Palabras clave: deseo; amor; pasión; Dios; bien supremo; libertad.

Abstract: the purpose of this article is to analyze the concept of love in *The City of God* by Saint Augustine. For which I will do an exegetical reconstruction that, in the first place, will examine the concepts of passions and moral sin within Augustinian Psychology. Secondly, I will address to the distinction between self-love, the expression of the

Información de la autora: doctora en Filosofía por la Pontificia Católica de Chile y Doctora en Ciudadanía y Derechos Humanos de la Universidad de Barcelona. Profesora Hora Cátedra de la Pontificia Universidad Javeriana Cali y la Universidad Autónoma de Occidente.

Nota de la autora: quiero agradecer al profesor Manfred Svensson de la Universidad de los Andes (Chile) por sus enseñanzas e iluminadoras reflexiones en el Seminario de Doctorado en San Agustín durante mis estudios doctorales en la Pontificia Católica de Chile.

Forma de referenciar (APA): Leal Granobles, Y. (2025). San Agustín: la tensión entre el amor propio y el amor divino en *La ciudad de Dios*. *Revista Filosofía UIS*, 24(2), 9-33. <https://doi.org/10.18273/revfil.v24n2-2025001>

selfishness of the human being when he is carried away by human passions, and the love of God (*amor dei*), the manifestation of right and unconditional desire, oriented both ontologically and anthropologically to God as Supreme Good and source of truth. Thirdly, I will focus my attention on the concepts of the earthly city and the divine city that embody the author's political vision. Augustinian reflections are novel for their time, and these can be current because we find the recognition of the conflictive dimension of political life and in germ a policy of caring for the other through the *caritas*.

Keywords: desire; love; passion; God; supreme good; freedom.

Resumo: o objetivo deste artigo é analisar o conceito de amor na obra *A Cidade de Deus* de Santo Agostinho. Para isso farei uma reconstrução exegética que, antes de tudo, examinará os conceitos de paixões e pecado moral dentro da psicologia agostiniana. Em segundo lugar, abordarei a distinção entre o amor-próprio desordenado, expressão do egoísmo do ser humano quando levado pelas paixões humanas, e o amor a Deus (*amor dei*), manifestação do desejo certo e incondicional orientado tanto ontológica como antropologicamente a Deus como Supremo Bem e fonte da verdade. Em terceiro lugar, centrarei a minha atenção nos conceitos de cidade terrena e de cidade divina que corporizam a visão política do autor. As reflexões agostinianas são inovadoras para a época e podem ser atuais na medida em que encontramos o reconhecimento da conflituosidade da vida política e em germe uma política de cuidado do outro através das *caritas*.

Palavras-chave: desejo; amor; paixão; Deus; bem supremo; liberdade

1. Introducción

Las reflexiones de San Agustín hermenéuticamente abren nuevas sendas, para pensar desde una perspectiva psicológica la complejidad y fragilidad del alma humana. De su producción literaria, *La Ciudad de Dios* (426 d. c.) constituye una obra apologética, en la cual se escucha el llamado enfático por parte del Obispo de Hipona por defender la fundación de la Iglesia frente a las críticas de los paganos en un período de tensiones políticas y religiosas. Sin embargo, esta obra no se puede reducir meramente a un texto apologético; vamos a encontrar que, en sus discusiones con distintos movimientos filosóficos, piénsese, por ejemplo, con los platónicos, los epicúreos y los estoicos, se encuentran profundas reflexiones filosóficas que enriquecen la comprensión del pensador por comprender la psicología humana.

Especialmente, en el libro XIV de la obra en mención, llama la atención la agudeza de las reflexiones agostinianas sobre las pasiones humanas en contraste con las concepciones que tienen de ellas algunos pensadores antiguos, lo cual pone de manifiesto un viraje de pensamiento por comprender las acciones humanas y cómo orientarlas éticamente. El autor hace explícita la necesidad de analizar el problema de las pasiones desenfrenadas y el origen del pecado con relación a la libertad humana en un intento de alcanzar la felicidad de la vida eterna. En la psicología agustiniana, se destaca como el amor es el principio vital que mueve la vida de los hombres. A partir de la distinción entre el amor propio y el amor a Dios, Agustín no solamente va a analizar los conflictos

que enfrenta la psique en la interioridad, sino que también va a explicar el origen de la ciudad terrena y la ciudad divina, y las tensiones que enfrentan los seres humanos en lo social y en lo político. Estas reflexiones alcanzan una madurez y riqueza conceptual en el libro XIX de la obra.

El propósito de este ensayo es analizar la concepción agustiniana del amor y cómo a partir de ella, Agustín va a explicar los conflictos que enfrentan los seres humanos en sus esferas anímica, social y política. Para lograr este propósito, el ensayo está dividido en tres partes: en la primera parte, intentaré mostrar qué entiende el padre de la Iglesia por las pasiones y el pecado teniendo en cuenta especialmente sus discusiones con los estoicos y los epicúreos. En segundo lugar, expondré la distinción entre amor propio y amor a Dios que es central, para comprender los rasgos distintivos de la ciudad terrena y la ciudad divina. Por último, presentaré las características de estas dos ciudades que son centrales a lo largo de la obra. Mi hipótesis interpretativa es la siguiente: a diferencia de algunos pensadores antiguos, quienes pensaban que el origen del error moral y la fragilidad humana se encontraban en las diversas tensiones entre la razón y las pasiones, en el pensamiento agustiniano, la tensión en la cual se debate el ser humano se da entre dos amores: el amor propio y el amor a Dios; una lucha infatigable que tiene como epicentro la voluntad humana. Esta tensión no solamente explica la complejidad del alma humana, sino también cómo sus relaciones conflictivas se despliegan en las dimensiones sociales y políticas.

2. El pecado original y las pasiones humanas

La preocupación de Agustín por el problema de las pasiones está muy relacionada con los avatares y agitaciones de su propia vida. En su lucha por vencer las concupiscencias de la carne y abrazar la fe cristiana, se percató que la mera razón no es suficiente para vencerlas y elegir el camino correcto de la Gracia. En *Las Confesiones*, Agustín mismo reconocía que su aceptación de la fe cristiana se retrasó por su incapacidad de llevar una vida casta. Señalaba: “Sufría crueles tormentos tratando de saciar mi insaciable concupiscencia” (Agustín, 2020, p. 151, *Conf.*, VI, 12). Aunque intentaba apartarse del deseo carnal, más rápidamente caía atrapado en él; la curiosidad lo arrastraba a ser esclavo de sus deseos sexuales. El pensador acepta que fue gracias a su *conversión* que tuvo las fuerzas para actuar de manera consciente y coherente con las creencias cristianas que le había inculcado su madre. Para él, era muy difícil practicar la excelencia de la castidad y la virtud; a pesar de desear fervientemente liberarse de la esclavitud de la carne, se declaraba impotente de superar las tentaciones de la lujuria. Esta se había apoderado de su débil voluntad. De la perversión de esta capacidad nació el deseo sexual insaciable de la lujuria; este deseo se transformó en hábito y del hábito nació la costumbre que lo esclavizó durante muchos años. Avergonzado por la impotencia de su voluntad, en una tarde de septiembre del año 386, Agustín se retiró a un rincón del jardín a implorar ayuda a Dios. En ese instante, escuchó la voz de un niño de una casa vecina que cantaba *tolle lege, tolle lege* (“toma y lee, toma y lee”), palabras que le hicieron recordar la

conversión de San Antonio al oír un pasaje de los Evangelios. Agustín interpretó las palabras del niño como si fueran una señal divina, fue en busca del libro de las Epístolas de San Pablo y fueron las palabras “revestíos más bien del señor Jesucristo y no os preocupéis de la carne para satisfacer las concupiscencias” que disiparon sus dudas y le dieron la fuerza interior para elegir un modo de vida diácono. Sin embargo, en su afán de comprender la interioridad del alma humana, Agustín se percata que más allá de las pasiones humanas que son la expresión sensitiva de la condición humana, es necesario ir a la fuente del pecado original y el error moral.

Es, sin duda alguna, en su obra culmen *La Ciudad de Dios*, donde vamos a encontrar el entramado conceptual para vislumbrar su visión psicológica y antropológica de las pasiones. En esta obra, Agustín comienza su reflexión señalando que Dios creó a los primeros hombres a su imagen y semejanza, e intentó unirlos a través del vínculo de la paz.¹ A través del Verbo, los hombres se transformaron en portadores de nuevos comienzos y acciones. Sin embargo, la gravedad del pecado original de Adán fue tan grande que, a partir de éste, la naturaleza humana quedó deteriorada, expuesta a la corrupción de la voluntad y la necesidad de la muerte. El pecado original no solo trajo consigo la muerte temporal del ser humano o la separación del alma del cuerpo, sino también expuso al alma humana a la muerte eterna. Él denomina a esta última “la segunda muerte”, donde el alma queda atada a un sufrimiento perpetuo sin posibilidad alguna de perdón y redención. No obstante, el pensador hace una salvedad: Dios puede librar de la segunda muerte aquellos hombres que siguen su camino y desean pertenecer a la ciudad de Dios, para alcanzar la Gracia como plenitud del alma. El padre de la Iglesia señala:

Aunque existan tantas y tan grandes naciones habitando sobre el orbe la tierra bajo diferentes religiones y costumbres, que se distinguen por la múltiple diversidad de lenguas, armas e indumentarias, no hubiera sin embargo más que dos clases de sociedades humanas, a las que podemos llamar propiamente dos ciudades siguiendo nuestras escrituras. Una es ciertamente la de quienes desean vivir según la carne, la otra la de los que prefieren vivir según el espíritu, en la paz propia de su idiosincrasia (Agustín, 2023, pp. 411-412, *Civ. Dei*, XIV, 1).

A partir de lo anterior, el autor se plantea las siguientes preguntas: ¿Qué significa vivir según la carne?, y ¿qué significa vivir según el espíritu? Agustín afirma que quien se enfrenta superficialmente a este problema sin prestar atención a las Sagradas Escrituras, llegará a dos planteamientos: en primer lugar, pensará que “quienes viven según la carne se encuentran sujetos a los placeres

¹ En el artículo “Augustine on evil and original sin” (2006), William Mann observa que, con el paso del maniqueísmo al cristianismo, Agustín llegó a pensar que Dios es un ser espiritual, no un ser corpóreo. Desde esta perspectiva, rechaza así la visión materialista del maniqueísmo, pero abraza una concepción antropológica diferente entre lo corporal y lo espiritual. Man señala: “Dios es legítimamente soberano sobre todos los demás seres. Incluso los términos de incorruptibilidad, inviolabilidad e inmutabilidad no excluyen su instanciación múltiple en fuerzas antagónicas” (p. 41).

corporales”, interpretación que fue defendida por los epicúreos (Agustín, 2023, p. 412, *Civ. Dei*, XIV, 2, 1). En segundo lugar, pensará que quienes viven según el espíritu, considerarán que el Sumo Bien se encuentra en el ejercicio racional de extirpar las pasiones del alma. Pero Agustín considera que ambos planteamientos son erróneos. Para mostrar la raíz del equívoco, señala que la noción de carne es bastante ambigua y debe ser adecuadamente estudiada. En las Sagradas Escrituras, la palabra carne es utilizada en dos sentidos: en un primer sentido, la palabra es usada para hacer referencia al cuerpo del ser vivo terreno y mortal en su dimensión biológica y psicológica. En un segundo sentido, esta palabra también significa “al propio ser humano, es decir, a la naturaleza humana, mediante la figura por la que se nombra el todo por la parte” (Agustín, 2023, p. 413, *Civ. Dei*, XIV, 2, 1). Para aclarar lo anterior, cita el siguiente pasaje de la Carta de San Pablo a los Gálatas:

A la vista están las obras de la carne: fornicación, impureza, lascivia, idolatría. Hechicería, enemistad, discordia, rivalidad, ira, disensión, sectarismo, envidia, borracheras, orgías, y cosas similares. Y os prevengo ahora, como ya os previne, de que quienes realizan tales obras no poseerán el reino de Dios (Agustín, 2023, p. 414, *Civ. Dei*, XIV, 2, 2).

Teniendo en cuenta el anterior pasaje, el pensador medieval examina que dentro de lo que San Pablo denomina *las acciones carnales*, no solamente vamos a encontrar los placeres corporales como la lujuria, las borracheras o las comilonas, sino también los vicios del alma como la envidia, los arrebatos de ira o la idolatría. Siguiendo este hilo argumentativo, plantea que aquellos que establecen que el cuerpo es la causa de todos los vicios del alma humana, cometen un gran error y aprovecha la ocasión para cuestionar la visión platónica de Virgilio, quien pensaba que todos los vicios y pecados proceden del cuerpo humano. El principal argumento de Agustín es el siguiente: “La corrupción del cuerpo, que lastra el alma, no es la causa del primer pecado, sino su castigo; ni la carne corruptible hizo al alma pecadora, sino el alma pecadora hizo la carne corruptible” (Agustín, 2023, p. 417, *Civ. Dei*, XIV, 3, 2). Para entender lo anterior, es importante señalar que Agustín observa que, cuando Adán y Eva estaban en el paraíso, antes de probar del árbol de la ciencia del bien y del mal, sus capacidades racionales y sus voluntades estaban unidas a Dios y, por ende, sus deseos estaban en equilibrio con el verbo divino, ya que vivían de acuerdo con sus mandatos.

El orden de los deseos humanos de la voluntad humana estaba en armonía con la voluntad divina en un orden teológico casi perfecto. Por esta razón, el pensador caracteriza el paraíso como un estado de inocencia y concordia. Pero tras cometer el pecado original se resquebrajó dicho equilibrio, y esto trajo consigo el desorden y la desobediencia del hombre de querer ser como Dios. De modo que la soberbia hizo al hombre semejante al diablo, quien, por no tener carne, que no tiene el diablo, sino “viviendo según él mismo, esto es, según

el hombre" (Agustín, 2023, p. 418, *Civ. Dei*, XIV, 3, 2). La soberbia, la pasión de ser Dios, es la raíz de todos los pecados. Dios creó a los seres humanos a su semejanza, pero la soberbia conduce a rechazar toda semejanza y querer ser como él, omnipotente. Por estas razones, la imagen de Lucifer es la representación de la *hybris* desencadenada. Tiene la mirada fija en ser idéntico a Dios. Pero como no puede serlo, cruza el umbral de lo prohibido y su deseo obsesivo de ser como él se transforma en odio, rechazando su poder, agrediendo para intentar destruir la visión insostenible de la semejanza imperfecta. Así, Lucifer pasó de ser el ángel más próximo a Dios, a convertirse en el enemigo, en el extraño de todos. En el caso del pecado de Adán se vuelve a presentar esa ruptura con la concordia con Dios por atreverse a superar el límite de la condición humana y así, aspirar a lo que sólo le corresponde a la divinidad. Dicha arrogancia lo condena a una ruptura con todo aquello que lo rodea. Por supuesto, como lo señala R. A. Markus (1970), el pecado original no solamente trajo consigo la ruptura de la concordia del hombre con Dios, sino también la ruptura de toda comunidad con Él como legado fraterno:

El primer pecado de soberbia fue una ruptura fatal de la amistad de Adán con Dios y su legado de toda comunidad: de la comunidad del hombre con Dios, con sus semejantes, con la naturaleza física, así como consigo mismo (p. xiv).

No obstante, con respecto a la concepción agustiniana del pecado original quedan abiertos los siguientes interrogantes en la obra: ¿cómo pudieron Eva y Adán en representación de todos los seres humanos haber pecado y cómo comprender entonces la transmisión del pecado y la culpa a toda su descendencia? Aunque Agustín parece reconocer que nadie puede ser condenado por un crimen ajeno y sobre este problema hay fuertes inconsistencias en sus reflexiones, en el contexto de *La Ciudad de Dios*, opta por hacer un cambio en su reflexión, para mostrar cuál es en realidad la causa del pecado en la naturaleza humana. En este punto, vale la pena traer a colación el comentario de Christoph Horn (2012):

Agustín dice que nuestra naturaleza (*natura nostra*) pecó en Adán. Sin embargo, se excluye una explicación del pecado original como un castigo al clan: nadie puede ser responsabilizado de un crimen ajeno, por muy cerca que esté del criminal. Quedan dos soluciones: o Dios crea junto con las almas una atadura a la culpa de Adán -en tal creacionismo la transmisión del pecado llega hasta el mismo Dios, lo cual es desastroso para la idea de Dios-, o la culpa se hereda mediante el acto sexual-en este traducionismo el problema moral se replantea como un problema biológico-. Aunque Agustín ve el error categorial que se esconde en la segunda respuesta, persevera en ella -sin una aclaración más acuciosa del proceso de transmisión. Menos racional es la idea según la cual el sentido de la creación consiste únicamente en que por la caída de los ángeles se añada un pequeño número de bienaventurados por medio de los elegidos. La mayoría de los hombres están excluidos

de esta gracia: la *massa peccati* es a la vez una *massa damnationis* o *perditionis*. Está fuera de discusión que Agustín, con la doctrina del pecado original, sostiene una posición filosóficamente inconsistente y éticamente insostenible (p. 41).

De modo que, en primer lugar, Agustín pasa a analizar si el cuerpo puede ser considerado realmente la causa de todos nuestros males. El autor es enfático al considerar que no se puede achacar nuestros pecados y vicios a la naturaleza carnal, puesto que el cuerpo es bueno en su género y orden. Si lo hacemos estaríamos cometiendo una injuria en contra de la creación divina. Según Agustín, “lo que no es bueno es dejar al Creador bueno y vivir según el bien creado, ya elija uno vivir según la carne, ya según el alma o ya según el hombre en su totalidad, formado de alma y carne” (Agustín, 2023, p. 421, *Civ. Dei*, XIV, 5, 1). En este marco conceptual, critica las concepciones del cuerpo que tienen tanto los maniqueos como los platónicos. Por un lado, los maniqueos sostienen que el cuerpo humano es corrupto por naturaleza. Por otro lado, los platónicos consideran que, aunque Dios es el artífice del mundo visible y tangible, el alma (por estar unida al cuerpo que es una cárcel) padece enfermedades y apetitos que nublan el ejercicio de la razón. Desde esta perspectiva, es interesante resaltar entonces que, a diferencia de los maniqueos y los platónicos, Agustín no tiene una visión tan pesimista del cuerpo humano en la medida que el alma humana necesita del cuerpo para pensar, para actuar, para conocer el mundo externo y éste hace parte de la creación divina, que es buena y ordenada por naturaleza. El cuidado del cuerpo es una expresión del respeto a Dios como creador y el cuidado de toda su creación. En esta obra, encontramos una visión antropológica de la corporalidad muy novedosa en el contexto de la época.

En segundo lugar, Agustín examina la naturaleza del alma humana, especialmente, su voluntad. Es aquí donde el pensador encuentra que en ella se encuentra la raíz del pecado. Aquí es importante hacer de entrada una aclaración: Agustín no considera que la voluntad por naturaleza sea mala, sino que el problema del pecado y el error moral se desprende del modo en que usemos esta capacidad. Para comprender lo anterior, es necesario recordar la psicología agustiniana. Para Agustín, el alma humana posee diversas capacidades como la razón, la memoria y la voluntad. Mientras la razón posee las funciones de conocer los primeros principios debido a la Gracia Divina (*ratio superior*) y recibir las percepciones sensoriales (*ratio inferior*); la memoria es la capacidad que tiene las funciones de vincular imágenes con “entidades corpóreas conocidas a través de los sentidos y conservar otras imágenes fruto de la observación” (Fitzgerald, 2001, p. 1338). Sin embargo, la voluntad es una capacidad más compleja en el pensamiento agustiniano. Según Allan D. Fitzgerald, una de las grandes dificultades es que Agustín “no ofrece una definición sistemática o en estricto sentido de la naturaleza de la voluntad y sus funciones” (Fitzgerald, 2001, p. 1338). A pesar de ello, en el contexto de la obra que nos ocupa, podemos visualizar que la voluntad aparece como un poder o capacidad del alma humana que mueve al ser humano hacia cierta dirección; es

una capacidad intencional. Incluso, Agustín utiliza la palabra latina *voluntas* para hacer referencia a diversos estados afectivos del alma, como, por ejemplo, los deseos, las intenciones y las pasiones. Veamos el siguiente pasaje:

Por otra parte, importa de qué índole es la voluntad humana, porque si es perversa, estos movimientos serán en ella perversos. Si, en cambio, es recta, no sólo serán intachables, sino también dignos de alabanza. En todos ellos sin duda está presente la voluntad; aún mejor, todos ellos no son otra cosa sino voluntades. Pues ¿qué son el deseo y la alegría más que la voluntad en armonía con lo que queremos? ¿Y qué son el miedo y la tristeza sino la voluntad en desacuerdo con lo que no queremos? Y cuando este acuerdo consiste en tratar de conseguir lo que queremos, se llama deseo; en cambio, cuando se trata de disfrutar de lo que queremos, se llama alegría. Igualmente, cuando sentimos rechazo por lo que no queremos que suceda, tal voluntad es miedo (Agustín, 2023, p. 423, *Civ. Dei*, XIV, 6).

En este pasaje, se pone de manifiesto el uso ambiguo de la palabra *voluntas*, y esto hace difícil distinguir lo que nosotros en nuestra lengua entendemos por voluntad, deseo, pasión, intención y elección. Para no perdernos en este laberinto conceptual, tenemos que seguir las siguientes pistas: en primer lugar, Agustín utiliza efectivamente la palabra *voluntas* para hacer referencia a una *capacidad humana* que tiene dos funciones: la capacidad de desear y la capacidad de elegir entre el bien y el mal (*liberum arbitrium*). El hombre no es un ser puramente razonable, su voluntad está acostumbrada a seguir las inclinaciones sensibles; los objetos de deseo preceden al inicio de la acción, aunque este movimiento no se reduce al apetito. La voluntad, con ayuda de la razón iluminada, es capaz de discernir lo bueno de lo malo y desencadenar un movimiento hacia lo que considere bueno. En segundo lugar, Agustín también utiliza la expresión, para dar cuenta de las *voliciones* mismas. Cuando comprendemos la voluntad como capacidad de desear, podemos observar que por el hecho de que el ser humano posea la voluntad de hacer algo, esto no implica necesariamente la capacidad de hacerlo efectivamente o llevarlo a la acción. En este sentido, los deseos de la voluntad son voliciones que no necesariamente implican su realización efectiva. Sin embargo, cuando la voluntad se ve enfrentada entre *querer* y *no querer* seguir un determinado curso de acción efectivo; el consentimiento y la “determinación” de la voluntad de decidir un curso de acción específico es otro acto voluntario: *la elección*. Así, la elección del querer implicaría la realización eficaz del deseo, mientras que la elección del “no querer” pondría de manifiesto una abstención o resistencia de la voluntad misma. De modo que tanto los deseos como las elecciones, las abstenciones y los disensos son diversas expresiones de las potencialidades de la voluntad.

El problema es que la voluntad como capacidad de elección se ve enfrentada ella misma a seguir los mandamientos divinos o no seguirlos. La

interpretación que la pensadora judeoalemana Hannah Arendt realiza de este problema es bastante iluminadora, dado que nota que la voluntad en el pensamiento de Agustín tiene un enorme poder reflexivo que especialmente se expresa en la tensión que enfrenta entre querer y no querer seguir lo estipulado por la ley divina. Al respecto, en *La Vida del Espíritu* Arendt (2002) señala lo siguiente:

Yo puedo ser capaz de decir «No» a una verdad que me ha sido revelada; pero posiblemente no puedo hacerlo sobre bases racionales. Los apetitos surgen automáticamente en mi cuerpo, y mis deseos son estimulados por objetos exteriores a mí; puedo decir «No» a ellos siguiendo los consejos dados por la razón o la Ley Divina, pero la razón misma no me mueve a la resistencia (...) La Facultad de Elegir tan decisiva para el *liberum arbitrium*, no se aplica a la selección deliberativa de medios para un fin, sino principalmente y -en Agustín, exclusivamente- a la elección entre *velle* y *nolle*, entre querer y no querer [...] En cada acto de la voluntad hay un yo quiero y no quiero implicados. Éstas son las dos voluntades de las cuales Agustín dijo que su discordia deshizo su alma (p. 322).

En el libro XIV de *Ciudad de Dios*, Agustín señala que cuando la voluntad “tiene como propósito amar a Dios y amar el prójimo como así mismo, no según el hombre, sino según Dios, se dice ciertamente que tiene buena voluntad” (Agustín, 2023, p. 424, *Civ. Dei*, XIV, 7, 1). Si en cambio la voluntad se inclina hacia el amor propio desenfrenado y busca saciar sus bajas pasiones, se habla entonces de mala voluntad. Como podemos ver, establece una distinción entre dos tipos de voluntades de acuerdo con sus inclinaciones: la buena voluntad y la mala voluntad. La buena voluntad con ayuda de la razón y la iluminación puede dominar las pasiones lascivas y orientar bien sus acciones. En cambio, la mala voluntad es aquella que se deja arrastrar por sus pasiones y busca satisfacer los egoísmos propios. El problema ético es que cuando la voluntad se deja arrastrar por los deseos y pasiones, termina siendo esclava de estos.

Aunque Agustín no nos ofrece una definición en estricto sentido de las pasiones en el Libro XIV de *Ciudad de Dios*, pone de manifiesto al usar las palabras latinas *pathos* y *appetitus* que son estados afectivos que, en cuanto deseos (*appetitus*) pueden impulsar al ser humano a obrar de determinada forma; en cuanto las pasiones (*passio*) son afecciones propias de la condición humana por su condición sensitiva. No obstante, es importante aclarar que el pensador medieval usa la expresión *passio* no solamente para hacer referencia a las tendencias apetitivas normales y equilibradas tanto en un plano psicológico como ético, sino también para significar las tendencias desmesuradas y desequilibradas (*hybris*) en cualquiera de estos dos campos. Por estas razones, algunos autores como, por ejemplo, José Bulnes han considerado que la psicología agustiniana curiosamente fue bastante moderna en su tiempo. Si bien Agustín reconoce las dinámicas biológicas y orgánicas en el surgimiento de las

pasiones de forma similar a los escolásticos, centra su atención en los movimientos de las tendencias pasionales cuando estas tienden al desequilibrio y la anormalidad. En este sentido, sus reflexiones están muy cerca de las teorías modernas de la psicología experimental que centraron su atención en las diversas intensidades emocionales (Bulnes, 1956).

Agustín se pregunta ¿qué es lo que diferenciaría un hombre bueno de un hombre malo desde una perspectiva moral? La respuesta de Agustín es la siguiente:

La voluntad, la cautela, la alegría son comunes tanto a los buenos y los malos, y para expresarlo con otras palabras, tanto los buenos como los malos sienten deseo, temor y gozo. Pero aquéllos la ejercen bien, éstos mal, según tengan los seres humanos una voluntad recta o perversa (Agustín, 2023, pp. 430-431, *Civ. Dei*, XIV, 8, 3).

De modo que cuando la voluntad mueve al ser humano sin regirse por el ejercicio de la razón y la luz divina, se halla atado a sus pasiones de forma desordenada. En este caso, según Agustín, las malas pasiones son estados afectivos perturbadores que expresan el desorden y por decirlo de otro modo, la mala direccionalidad de la voluntad. En cambio, cuando la voluntad se orienta a las pasiones con ayuda de la razón y de la Gracia Divina, podemos hablar de una buena voluntad que ha encontrado su reposo y armonía en Dios.

De todo lo anterior, podemos inferir que para Agustín el pecado hace referencia a la errónea direccionalidad de la voluntad, la cual expresa el desorden, la subversión hacia Dios o corrupción del orden original de la creación. Desde este punto de vista, Agustín va mucho más allá al señalar, en el Libro XII de *La Ciudad de Dios*, que no podemos empeñarnos en buscar “la causa eficiente de la mala voluntad, pues no es eficiente, sino deficiente, porque la mala voluntad no es afección, sino defección. Y hacer defección de aquello que existe en el más alto grado en pos de aquello cuya existencia es de menor categoría, esto es precisamente empezar a tener una mala voluntad” (Agustín, 2023, pp. 306-307, *Civ. Dei*, XII, 7). Este pasaje es importante, porque expresa la concepción agustiniana del error humano, influenciada por la idea del origen platónico del mal como privación del bien. Para Agustín, no es que la voluntad sea mala en sí misma; por el contrario, es un don de Dios dado a los seres humanos por ser creados a su imagen y semejanza. La dificultad emerge en el uso que hacemos de ella. Si usamos bien nuestra voluntad y la direccionamos por el amor de Dios, nuestra voluntad será buena y obrará de acuerdo con el orden divino y su plan de perfeccionamiento. Si en cambio usamos mal de ella y actuamos a nuestro capricho, nuestra voluntad se convertirá en una causa deficiente; en la expresión performativa de un quiebre interior. Es como si al obrar mal estuviéramos atentado en contra de nuestra propia naturaleza como criaturas racionales y libres; ya que el actuar meramente de acuerdo con nuestras pasiones desordenadas es como si nos comportáramos como bestias, atrapados

en una *hybris* desencadenada. No seguir entonces los dictados de la razón iluminada es faltar al amor que nos debemos a nosotros mismos como seres humanos.

3. El amor propio y el amor a Dios

En estrecha relación a la distinción entre buena voluntad y mala voluntad, se encuentra la distinción que Agustín establece entre amor a Dios en cuanto caridad y amor propio desordenado en el capítulo VII del Libro XIV de *La Ciudad de Dios*. Por consiguiente, “la voluntad recta es el amor bueno, y la voluntad perversa, el amor malo” (Agustín, 2023, p. 425, *Civ. Dei*, XIV, 7, 2). El amor aparece en muchos pasajes de este libro como el motor de la vida humana. En otras palabras, el amor aparece como una inclinación o tendencia del obrar humano. A este respecto, Agustín distingue dos formas de amor propio: en primer lugar, el amor a uno mismo como expresión del cuidado del cuerpo y del alma por ser criaturas divinas. Este amor a sí mismo que impele razonablemente a actuar de acuerdo con el bien es el principio de la caridad, porque al integrar en la profundidad del alma el cuidado de los pensamientos y pasiones, se puede cultivar auténticamente el amor al prójimo y el sentido de pertenencia al mundo. En un sentido originario, esta forma de afecto procura la amistad y el amor a otros a partir del cuidado mutuo, puesto que en su naturaleza está la necesidad humana de ser sociales. En segundo lugar, el amor propio desordenado conduce a los seres humanos apartarse de Dios. Esta inclinación los transforma en seres encerrados en sí mismos, que no pueden crear lazos de concordia en la vida terrena y en casos extremos, ni alcanzar la felicidad eterna al ser arrastrados por bajas pasiones como el egoísmo, la ambición y la soberbia; dichas pasiones no solamente destruyen las relaciones sociales y políticas, sino que también ponen en peligro la vida en común con los otros. El amor propio desmesurado conduce a los seres humanos a engañarse a sí mismos y en la búsqueda de ser amados, terminan como el mito de Narciso, amando su propio reflejo, pero incapaces de amar a otros. En cambio, si el amor que mueve las acciones tiene como propósito amar a Dios como al prójimo, estamos hablando del amor en cuanto caridad (*caritas*): “En efecto, de aquel cuyo propósito es amar a Dios y amar al prójimo como a sí mismo no según el hombre, sino según Dios se dice ciertamente que tiene buena voluntad por dicho amor, que en las escrituras santas se denomina habitualmente caridad” (Agustín, 2023, p. 424, *Civ. Dei*, XIV, 7, 1). Esta forma de amor incondicional implica tratar a los otros con respeto a su humanidad e integridad; no como medios para alcanzar un fin. El amor en cuanto *caritas* nos conduce a entregarnos incondicionalmente a Dios, quien es el Bien Supremo de la vida buena. De modo que por ser el Bien Supremo, sólo Dios puede ser disfrutado (*frui*) y todas las demás cosas creadas deben ser referidas o tratadas de acuerdo con el amor a Dios (*uti*).

Ahora bien, para Agustín han sido estos dos amores los que han dado origen a los dos tipos de ciudades: la ciudad terrena y la ciudad de Dios. Veamos el siguiente pasaje:

Dos amores construyeron dos ciudades, el amor así mismo hasta el desprecio de Dios la terrena, y el amor a Dios hasta el desprecio de sí mismo la celeste. Aquella se gloria en sí misma, ésta en el Señor. Pues aquella exige de los humanos la gloria, pero para ésta la máxima gloria consiste en tener a Dios por testigo de su consciencia (Agustín, 2023, p. 477, *Civ. Dei*, XIV, 18).

Si bien en la ciudad de Dios, la moralidad se confunde con la religiosidad como expresión del amor del hombre a la fuente divina; en la ciudad terrena, por el contrario, vamos a encontrar un desmoronamiento de ambas dimensiones y un desprecio del hombre hacia Dios, debido a la soberbia que conduce a los seres humanos a creer que están por encima de Dios y las leyes humanas. En este sentido, es importante analizar la noción de amor propio desordenado que aparece en este libro, puesto que en muchos pasajes Agustín identifica esta noción con la soberbia. Agustín centra su atención en la soberbia como origen de la maldad humana desde el capítulo 9 hasta el capítulo 14 del libro XIV de *Ciudad de Dios*. Para el Obispo de Hipona, como ya hemos visto, la soberbia es una mala pasión que abate el alma humana, cuando los seres humanos deciden ir en contra del orden divino. El soberbio es una persona encerrada en sí misma que es incapaz de “colocarse en los zapatos de los otros”; es incapaz de poseer un pensamiento extensivo abierto a la comunidad y esto trae consigo su aislamiento. Es muy interesante el agudo comentario que trae la filósofa Martha Nussbaum en *Ciudad de la soberbia* (2022) a propósito de esta pasión. La pensadora narra que, en la *Divina Comedia*, Dante nos muestra que sólo un pequeño número de personas soberbias pueden ingresar al Purgatorio para sanar su alma en el camino hacia la redención. Dado que, para entrar en él, deben admitir, en primer lugar, sus malas acciones y pedir perdón a las personas que dañaron y, en segundo lugar, esforzarse en sanar sinceramente los rasgos de su carácter. Esto implica escuchar a “los demás como iguales y mostrarles su respeto”, restablecer una semejanza con los otros, que es destruida por los delirios de superioridad y grandeza (Nussbaum, 2022, p. 100). El problema es que a las personas soberbias les cuesta mucho aceptar sus errores y ser conscientes de las consecuencias de sus actos. Tanto Agustín como Dante coinciden en señalar que la soberbia como pasión individual y colectiva lleva a los hombres a romper el trato igualitario desde una perspectiva tanto ética como política.

Por otra parte, Markus observa un pequeño viraje en la concepción agustiniana del pecado desde el texto *Sobre la doctrina cristiana* a *La ciudad de Dios* que vale tener en cuenta. Markus (1970) señala:

El pecado no es solamente una violación del orden correcto, como lo había sido en sus escritos anteriores, por ejemplo, en *De doctrina Christiana* I, XXIII, 23, donde piensa que la soberbia es el deseo de dominar todo bajo la voluntad. El énfasis en sus escritos posteriores está en el pecado como aislamiento, el retiro del yo de la

comunidad a la privacidad, de la apertura sociable al autoencierro.
(p. 251).

Agustín señala que el pecado de la soberbia hace que el ser humano quede condenado a ser una criatura meramente *carnal*, apartándose de la verdad divina e inclinándose hacia la mentira y el autoengaño:

Comenzaron a ser malos ocultamente, para caer en desobediencia. Pues no se habría llegado a una mala acción si no le hubiese precedido una mala voluntad. Ahora bien, ¿cuál pudo ser el origen de la mala voluntad sino la soberbia? En efecto, *la soberbia es el origen de todo pecado*. ¿Y qué es la soberbia sino el apetito de un encubrimiento perverso? Pues el encubrimiento perverso consiste en hacerse y ser principio para uno mismo (Agustín, 2023, pp. 446-447, *Civ. Dei*, XIV, 13, 1).

Cuando los seres humanos obran mal por su libre albedrío y prefieren vivir una vida fundada en el amor propio desenfrenado, corrompen su voluntad, porque quedan atrapados en la ilusión de que son seres omnipotentes y poderosos, pero su autoengaño los conduce a vivir en un estado de aislamiento (*isolation*) que destruye los lazos y tejidos comunitarios con los otros. La voluntad que, en esencia es un don divino bueno, queda corrompida por la soberbia del ser humano, y esto trae consigo que, al apartarse de Dios, el hombre sea empujado a la exaltación de su individualidad; encerrado en la jaula de su propia exasperada unicidad, llegando al extremo de querer aniquilar cualquier forma de pluralidad. Con respecto a este último aspecto, Agustín considera:

Más grave todavía y condenable es la soberbia, que incluso en los pecados manifiestos busca la excusa del subterfugio, como la buscaron aquellos primeros hombres: “Cuando la mujer dijo: *La serpiente me sedujo, y comí*, y el hombre alegó: *la mujer que me diste por compañera, ella misma me lo ofreció del árbol, y comí*. Aquí no suena en absoluto la petición de perdón, en modo alguno la súplica de un remedio” [...] La soberbia trata de atribuir a otro lo que hizo malintencionadamente (Agustín, 2023, p. 450, *Civ. Dei*, XIV, 14).

Desde un enfoque moral, este pasaje es supremamente llamativo, porque pone de manifiesto que uno de los efectos del obrar mal a causa de la soberbia es la evasión de la responsabilidad. De modo que en la ética agustiniana el hombre no solamente, por su condición de ser libre, es el principio de sus acciones, sino que además debe asumir la responsabilidad de sus consecuencias. Ante el pecador que obra mal y se exculpa, Agustín le dice en forma categórica: No añadas oscuridad a tus oscuridades, humo negro a tus tinieblas.

En este contexto, Agustín realiza una fuerte crítica a la soberbia teniendo en cuenta el contexto moral y político del Imperio Romano y, sus políticas imperialistas. Éstas lejos de traer la paz, provocaron mucho dolor y sufrimiento en las comunidades que fueron dominadas o en extremo, aniquiladas. Frente a

la *libido dominandi*, fruto de la soberbia política, Agustín antepone la humildad. Esta virtud implica el respeto y la obediencia a Dios en el reconocimiento de la debilidad e imperfección humana. El pensador señala que a causa de la soberbia los gobernantes tiranos, arrastrados por el deseo de la vanagloria y el afán de conquista, provocaron innumerables guerras, impidiendo que hubiera una paz duradera. Pero en su afán de querer ser Dios y jugar a ser omnipotentes, con sus actos perversos provocaron grandes injusticias y males que sólo trajeron en realidad la destrucción. La grandeza de Imperio Romano se construyó a partir de la ambición y la destrucción de otras comunidades, y así mismo, también se desmoronó, porque aquella grandeza que se construye a partir de la oscuridad termina tarde que temprano siendo engullida por ella. En muchos pasajes de la obra, se observa la preocupación de Agustín por la guerra y las conquistas violentas, como la vida política y la paz son tan frágiles ante la ambición de aquellos gobernantes que quieren dominar y arrasarlo con todo lo que encuentran a su paso. Por estas razones, en la vida terrena los oasis de paz son tan escasos, ante la deshumanización y las desgracias que trae la violencia de la guerra.

El reconocimiento de la fragilidad humana a través de la humildad y la necesidad del amor a Dios se hace evidente también en la crítica que Agustín realiza a los estoicos, especialmente, a Cicerón en contextos políticos oscuros. En las *Discusiones Tusculanas*, Cicerón define las pasiones como perturbaciones del ánimo muy similares a la enfermedad, que el hombre debe sanar a través de la razón. En este sentido, el ideal filosófico de los estoicos es el sabio, quien al hacer ejercicio de la razón es insensible ante las penurias y miserias que se viven en la vida política. Agustín piensa que dicha insensibilidad o *apatheia* no es humana:

Pues no sentir dolor en absoluto mientras nos hallamos en este lugar de desgracias. Así como también pensó y afirmó uno de los literatos de este siglo, “no se logra sino al alto precio de la crueldad en el espíritu y la insensibilidad del cuerpo”. Por lo cual, lo que en griego se denomina *apatheia* (que, si se pudiera, en latín se llamaría impasibilidad), si pudiera entenderse (pues se aplica al espíritu, no al cuerpo) como vivir libre de esas emociones que sobreviven en contra de la razón y perturban la mente, es algo absolutamente bueno y deseable, pero no pertenecen a esta vida (Agustín, 2023, pp. 436-437, *Civ. Dei*, XIV, 9, 4).

Mientras los estoicos reivindican la *apatheia* en su concepción de la vida buena, lo cual es cuestionable teniendo en cuenta la fragilidad humana en esta vida terrena, Agustín reivindica en cambio el amor en cuanto *caritas* a partir de la consciencia realista de la contingencia y las vicisitudes de los asuntos humanos. A través del amor a Dios, los hombres no solamente encuentran un consuelo para tener la fuerza de voluntad y hacerles frente a las peores desgracias, sino que también encuentran los sentimientos morales para respetar a los otros y promover lazos de solidaridad y cuidado. El amor como *caritas* implica procesos comunitarios de empatía hacia los otros no solamente en la vida cotidiana, sino

también en tiempo convulsos, donde el altruismo es necesario. Por ende, el amor en cuanto *caritas* que se da entre los hombres es un amor que implica el reconocimiento del otro como un igual y como miembro de una comunidad, incluso en el caso de aquellas personas extranjeras que no comparten la misma fe, o no pertenecen a la comunidad de origen, pero tienen un corazón manso.

A diferencia de los estoicos, Agustín considera que las pasiones no son necesariamente enfermedades del alma; sino que pueden ser buenas o malas según la direccionalidad de la voluntad. Detrás de cada apetito o deseo está presente la voluntad y depende de su capacidad de orientación si dicho estado afectivo se transforma en una pasión desenfrenada o no. Aquí cabe señalar que Agustín parece negar que los apetitos naturales del alma sean malos por sí mismos en su naturaleza, porque desde una perspectiva biológica explican la condición sensitiva de los seres humanos. En lugar de ello, advierte que su carácter malo en un plano moral depende de la ineptitud de la voluntad de dirigirlos en su forma correcta. Por ejemplo, en el matrimonio el deseo natural sexual para la procreación no es malo, lo que es condenable moralmente es el deseo lascivo sexual desembocado en una vida adúltera y licenciosa. Agustín reconoce que, en cuanto voliciones del ser humano, las pasiones son “los principios motores” o “impulsos” que dan origen a la diversidad de acciones humanas. De allí que sea necesario que la voluntad con ayuda de la razón humana y la Gracia pueda orientarlas y educarlas, para obrar virtuosamente en esta vida peregrina. Aquí es importante hacer una aclaración: hay ciertas pasiones como tendencias anormales como la soberbia y la envidia que son perversas en sí mismas y, por ende, deben ser totalmente controladas y dejadas de lado; y entre las acciones, el adulterio, el robo y el homicidio, dado que este tipo de pasiones y acciones son *hybris* en su esencia y condenables por Dios.

Como el desafío ético es orientar los apetitos del alma humana, en la psicología agustiniana aparece *una terapia del deseo*, una educación de las pasiones y las voliciones, que no busca aniquilar completamente su existencia, pero sí lograr un equilibrio emocional que le permita al ser humano perfeccionarse moralmente y amar de forma incondicional a los otros y a Dios, incluso en aquellas circunstancias donde las desgracias ponen a prueba la templanza del carácter. El fondo de la realidad es el amor. Cuando más los seres humanos se aproximan al estado de sabiduría, más crece y se profundiza el amor (*caritas*) que sienten los unos por los otros y también por todas las otras criaturas. De aquí que la máxima moral “Ama al prójimo como a sí mismo”, desde la perspectiva agustiniana, contenga una política del cuidado necesaria para la conformación de una comunidad universal cosmopolita representada en la figura de la ciudad divina.

En esta política del cuidado, Agustín recupera la noción de virtud, para dar cuenta del *orden del amor* (*ordo amoris*). Sólo el amor a Dios es lo que puede hacer a una persona buena. Agustín afirma:

Pero si de verdad se ama al creador, es decir, si se le ama a él mismo y no a otra cosa en su lugar que no es él mismo, no se le puede amar inapropiadamente. En efecto, también el propio amor con el que se ama propiamente lo que debe ser amado debe ser amado ordenadamente (Agustín, 2023, p. 543, *Civ. Dei*, XV, 22).

Mientras el amor a Dios es el orden de una vida buena; el amor propio desenfrenado es el desorden de una vida viciosa. El amor bien ordenado puede redimir los extravíos y confusiones de la libertad humana. Aquí, el pensador introduce una jerarquía del amor; a partir del amor ordenado, el *ordo amoris*, los seres humanos pueden diferenciar “lo que está sobre nosotros” (*supra nos*), lo que está junto a nosotros (*iuxta nos*) y “lo que está por debajo de nosotros” (*infra nos*). En el artículo “Augustine’s Political Philosophy”, Weithman agrega que en la psicología agustiniana la palabra amor abarca una variedad de motivaciones hacia las cosas que poseemos, así como una amplia gama de apetitos y aversiones humanas hacia las cosas que no poseemos: “estos amores pueden ser las motivaciones anímicas que explican las acciones individuales como los rasgos que unifican el carácter” (Weithman, 2006, p. 235).

El amor es la fuente de la cual emana el curso de la vida. Así, el amor se transforma en el “principio” que diferencia a los hombres y sus acciones; puesto que dependiendo del tipo de amor que profesen, así mismo se diferencian sus acciones y sus pasiones. En sintonía con lo anterior, en *Introduction à l’étude de Saint Augustin* Étienne Gilson (1949) considera lo siguiente:

Una primera consecuencia de la atribución de este papel central al amor es que a sí mismo será el valor del amor, el valor de la voluntad y, finalmente, el valor del acto mismo que de él resulta. En efecto, hemos dicho que el hombre actúa según sus pasiones, que a su vez no son más que expresiones directas de su amor. Por tanto, si es bueno su amor, serán igualmente buenas sus pasiones y su voluntad; si es malo, ellos a su vez serán malos: *recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor*. (p. 175)

De modo que el amor nos permitiría distinguir a una persona de otra, dependiendo de lo que cada una ama. Si una persona ama a Dios, buscará obrar bien de acuerdo con la ley divina y no realizará daños o injurias a sus prójimos. Si una persona se ama más a sí misma, obrará mal de acuerdo con sus egoísmos y pasiones desenfrenadas; no importándole pasar por encima de sus semejantes. Así, el amor a Dios es aquél impulso que conduce a los seres humanos a ir más allá de los límites subjetivos e idiosincráticos de su “yo interior”. Para Agustín, las virtudes como la templanza, la fortaleza, la prudencia, la paciencia, la justicia y la humildad son expresiones o formas del “amor a Dios”. Ninguna persona puede ser íntegra, prudente, paciente, justa y humilde si no hay amor en su corazón, o si no tiene la intencionalidad de serlo. Mientras el “amor a Dios” es lo que provoca que una persona evite el pecado y pueda alcanzar el perdón; la falta de amor a Dios es la causa de la maldad humana.

Además, Agustín hace una distinción entre la felicidad falsa y la felicidad verdadera. Los seres humanos que actúan por soberbia alcanzan una felicidad falsa, basada en placeres efímeros que inevitablemente traen consigo el dolor, el sufrimiento y la muerte. Dichas personas no poseen una voluntad buena, sino que su voluntad, al direccionarse por el egoísmo, se vuelve esclava del vicio y el autoengaño. Según Agustín, “el arbitrio de la voluntad es verdaderamente libre cuando no sirve a los vicios y a los pecados” (Agustín, 2023, p. 443, *Civ. Dei*, XIV, 9). En cambio, los seres humanos que actúan de acuerdo con los mandamientos divinos y logran orientar sus pasiones a través de un ejercicio de resistencia al mal, pueden alcanzar la beatitud que consiste en vivir eternamente gozando del reposo en Dios. Esta felicidad eterna revela, en primer lugar, la promesa de Dios a través de la figura de Cristo de redimir a los hombres de sus pecados, por medio de la fe, la conversión, la concordia y el perdón. En segundo lugar, expresa también la esperanza de los seres humanos de vivir en armonía y en una paz perfecta en la ciudad divina.

4. La Ciudad Terrena y la Ciudad de Dios

Agustín reconoce que en esta vida temporal los seres humanos viven en una continua tensión entre el amor propio desordenado y el amor a Dios; entre las voliciones de la voluntad humana y los dictados de la Gracia, dada su condición imperfecta y frágil. Al respecto, el Obispo de Hipona señala lo siguiente: “La razón no gobierna completamente sobre los vicios, por ello les es necesaria a los justos semejante plegaria. Pues, sin duda, aunque se gobernase sobre los vicios, no se gobernaría sin conflicto” (Agustín, 2023, p. 381, *Civ. Dei*, XIX, 27). De ahí que la iluminación y la fe sean el camino para alcanzar una paz imperfecta en la vida terrena, teniendo en cuenta el carácter contingente y conflictivo de la vida humana. Por estas razones, en la visión política agustiniana pese a que hay una concepción teleológica de llegar a constituir la ciudad de Dios tras el apocalipsis, también encontramos una visión realista y pesimista cuando examina los avatares de la vida política en la ciudad terrena. La lucha o tensión permanente que enfrenta cada *individuo* en su *interioridad*, también se pone de manifiesto en *las relaciones sociales y políticas* con otros seres humanos, debido a los antagonismos y desencuentros motivacionales. De esta manera, en su interioridad cada ser humano no sólo debe luchar en contra del egoísmo, para sentir verdaderamente el amor a Dios; sino que además en el ámbito sociopolítico debe luchar en contra de su *libido dominandi*, para no ejercer algún tipo de daño o violencia hacia sus semejantes, y poder así establecer lazos de concordia y cuidado.

Según Peter Brown, Agustín es uno de los primeros filósofos cristianos en desarrollar una “reflexión profunda sobre la naturaleza de las relaciones sociales de los seres humanos y sus complejidades” (Brown, 2003, p. 265). Para Agustín, *los seres humanos son seres sociales por naturaleza* y, por ende, es debido a esta condición de sociabilidad que pueden organizarse y vivir en comunidad, con el propósito de satisfacer, en primer lugar, sus necesidades básicas (piénsese, por

ejemplo, en el alimento) y, en segundo lugar, para establecer mecanismos que le permitan vivir con sus semejantes, en la medida de lo posible conservando la concordia. Cuando los hombres viven en una comunidad siguiendo los principios de la fe cristiana y el amor a Dios, pueden aliviar la carga de las calamidades y desgracias que traen consigo las sociedades humanas y sus innumerables conflictos violentos. Es más, Agustín señala que esta condición de sociabilidad no solamente permite la vida en común de los hombres en la ciudad terrena, sino también la vida de los cristianos y los santos en la ciudad de Dios. Por lo cual, la dimensión social es esencial tanto para la vida terrena como para la vida eterna. Esta dimensión interrelacional e intersubjetiva es la que constituye el tipo de gobierno que regula la vida de sus miembros en cada ciudad.

El pensador medieval considera que la unidad más elemental de cualquier sociedad es la familia. Desde esta perspectiva, la familia es una organización natural fundada por el vínculo del matrimonio y los principios cristianos. Dicha unidad social supone la relación entre el hombre, la mujer y sus hijos. De modo que la relación entre los cónyuges y sus descendientes constituye el vínculo social más primario. Sin embargo, dentro de la esfera del hogar también podemos encontrar otro tipo de relación entre el hombre como amo y sus sirvientes o esclavos. Agustín agrega que el hombre como esposo, padre y amo debe asumir el rol de cuidar de todos los miembros de su familia:

La primera responsabilidad que pesa sobre el hombre es con relación a los suyos, que es a quienes tiene más propia y fácil ocasión de cuidar, en virtud del orden natural o de la misma vida social humana. De aquí también nace la paz del hogar, es decir, la armonía ordenada en el mandar y en el obedecer de los que conviven juntos. En efecto, mandan aquellos que se preocupan; por ejemplo, el marido a la mujer, los padres a sus hijos, los dueños a sus criados (Agustín, 2023, pp. 353-354, *Civ. Dei*, XIX, 14).

Teniendo en cuenta lo anterior, el hombre en cuanto *pater familias* debe procurar el cuidado de todos los miembros de la familia y, a su vez, promover la armonía del hogar. Ciertamente la relación entre el hombre como autoridad y los demás integrantes de la familia no se halla fundada en el “afán de dominio”, ni en el temor, sino en “un servicio lleno de bondad” (Agustín, 2023, p. 354, *Civ. Dei*, XIX, 14). Si bien es fundamental señalar que el pensamiento agustiniano es fiel a las costumbres de su época, es uno de los primeros autores cristianos en destacar la importancia del cuidado del otro y el amor como fundamentos de la unión familiar. El amor entre los miembros de la familia es esencial para la formación del carácter y la virtud. La relación entre el hombre como esposo y padre con su esposa e hijos no debe hallarse mediada por la violencia. El autor es enfático al señalar que cada ser humano no sólo debe amar a Dios, sino también a sus semejantes como expresión de la creación divina. En virtud del orden natural de la vida social, Agustín reconoce tres objetos de amor ante los cuales el hombre debe asumir una responsabilidad y cuidado: en primer lugar, la primera responsabilidad del hombre es con Dios, quien es su creador. En

segundo lugar, debe asumir la responsabilidad y cuidado de sí mismo en esta vida terrena, siguiendo los preceptos de la fe, y esto también implica el cuidado de otras criaturas, como los animales. Y, en tercer lugar, “debe asumir la responsabilidad de cuidar de los miembros de su familia” (Agustín, 2023, p. 354, *Civ. Dei*, XIX, 14).

En este orden de ideas, Agustín reconoce que hay dos tipos de familias. Por un lado, encontramos las familias que viven según la fe cristiana en busca de alcanzar la vida eterna prometida. Por otro lado, encontramos también diversas familias que viven de acuerdo con la paz terrena y buscan los bienes efímeros de la vida temporal. Ambos tipos de familias viven en el mundo y se encuentran relacionadas unas con otras. Sin embargo, aunque en la vida peregrina se hallan entremezcladas, estos dos tipos de familias se diferencian entre sí por los fines que persiguen. La familia cristiana vive según los mandamientos de la verdadera religión en busca de la felicidad eterna y soportando todas las calamidades que trae consigo la vida humana. Las otras familias viven de acuerdo con los principios civiles y políticos que se desprenden de la voluntad humana, buscando gozar de la paz terrena. Dado que la familia es la unidad social más elemental de la ciudad, el filósofo de Hipona establece que la paz del hogar debe hallarse ordenada a la paz ciudadana. Por supuesto, esto sólo es posible cuando el contexto político garantiza la justicia y la concordia de los ciudadanos; en tiempos de guerra, esto no sería posible y, por tanto, el padre debe procurar la protección de su esposa e hijos. Agustín señala:

Quienes son verdaderos padres de familia velan por todos en su familia como de sus hijos para rendir culto y servir a Dios, ansiando y deseando venir a la morada celeste, donde no sea necesario el deber de gobernar a los mortales (Agustín, 2023, p. 357, *Civ. Dei*, XIX, 16).

Siguiendo este hilo conductor, al observar que los seres humanos son seres sociales por naturaleza, Agustín considera que la *dimensión política es necesaria*. El pensador reconoce la necesidad del Estado y la ley para orientar la vida de los seres humanos, puesto que por “su condición pecaminosa y pasional los hombres no pueden por sí mismos comprender el orden de la Divina Providencia” (Markus, 1970, p. 74). De acuerdo con Markus, si bien la naturaleza del hombre fue creada como ser social y político para vivir en comunidad a partir del principio del amor; desafortunadamente, debido al estado de caída y las pasiones desordenadas, las relaciones sociales entre los seres humanos se tornaron conflictivas. Al respecto, Markus (1970) señala lo siguiente:

La naturaleza humana, como Agustín siempre insistió, fue creada social. La comunidad es el fin propio de la vida y la forma de realización humana, y el amor su condición esencial. Y, sin embargo, todo intento de los hombres de vivir juntos en sociedades organizadas está condenado –no al fracaso, sino al

fracaso del amor, de la comunicación, de la paz y la concordia. “No hay nada tan social por naturaleza y tan discordante por su perversión como el género humano”. Las estructuras de comunicación se convierten con sombría inevitabilidad en estructuras de dominación, el consentimiento en conflicto y el compartir en explotación (p. xv).

Agustín piensa que la autoridad política de un gobernante sobre otros es *antinatural* ya que, en el relato de las Sagradas Escrituras, Dios creó a los hombres a su imagen y semejanza para que fueran seres libres e iguales entre sí: “No quiso que el que fue creado racional a su imagen ejerciera su dominio más que sobre seres irracionales; no el ser humano sobre el ser humano, sino el ser humano sobre el ganado” (Agustín, 2023, p. 355, *Civ. Dei*, XIX, 15). De modo que el pecado original fue el que acarreó la necesidad de la autoridad política y la dominación de unos sobre otros; no la naturaleza divina. A diferencia de Aristóteles, quien consideraba que la esclavitud era una institución natural, Agustín piensa que la esclavitud es una condición impuesta por la guerra, cuando los pueblos vencedores convertían en siervos a las comunidades conquistadas a través del uso de la violencia. Las relaciones de autoridad y dominación entre los seres humanos dan lugar a innumerables conflictos y guerras, pero también a grandes desigualdades sociales y políticas. La gran mayoría de dichos conflictos se hallan fundados en la *libido dominandi*.

En vista de la fragilidad de la vida política, es sugestivo observar como en las reflexiones agustinianas aparece el problema de si un buen hombre cristiano puede llegar a ser un buen ciudadano. Agustín considera, en ciertos pasajes, que los cristianos deben ser buenos ciudadanos en la medida en que deben acatar las leyes y comprender el rol de la autoridad política en su comunidad siempre y cuando estas directrices sean justas y coherentes con su consciencia moral. En este contexto, Agustín exhorta a la humildad, la tolerancia y la obediencia de los ciudadanos cristianos en el orden social siempre y cuando dicha obediencia no implique la comisión de un acto claramente injusto a otros. Por supuesto, el problema se presentaría en situaciones límite, donde la autoridad del gobernante se torna corrupta y claramente injusta. Es, en este caso excepcional, donde los cristianos pueden recurrir a la abstención o la objeción de consciencia, para evitar corromper su voluntad ante una situación compleja que los impele a ser cómplices de las injusticias que sufren otros. El pensador medieval advierte que “la pasión del dominio destroza con su misma tiránica dominación el corazón de los mortales” (Agustín, 2023, p. 356, *Civ. Dei*, XIX, 15). Por ende, quien afanosamente domina a los otros por soberbia y egoísmo, termina siendo esclavo de estas pasiones y destruyendo su corazón, a costa también de destruir y deshumanizar a otros seres humanos. Por tanto, los buenos cristianos deben evitar transformarse en los tiranos de otros hombres.

Ahora bien, dada la naturaleza imperfecta de los seres humanos, Agustín piensa que la autoridad política y las leyes cívicas justas son necesarias, para mantener el orden social. Al respecto, P. J. Burnell (1992) señala lo siguiente:

La vida civil siempre implica cierta coacción y dado que, sea lo que sea el Estado, es una necesidad práctica, y para desempeñar su función en este mundo tiene que utilizar la coerción, se puede incluso decir que lo hace de *iure*, no simplemente de *facto* (p. 16).

En este aspecto, el Estado y las leyes son necesidades prácticas para la vida en común y, por ende, la vida civil requiere de algún tipo de coerción, ya sea haciendo uso del derecho o en algunas ocasiones, del uso de la fuerza para proteger los miembros de la comunidad. De manera que las leyes cívicas adquieren un carácter punitivo: por un lado, tienen la función de evitar que las desenfrenadas pasiones de los hombres inciten a estos a pecar y a cometer actos injustos que resquebrajen el orden social; por otro lado, tienen la función de castigar a quien se atreva a infringirlas. Si las leyes cívicas no existieran, todo sería un caos y no habría posibilidad de establecer una paz terrena.

Según Agustín, las sociedades civiles por imperfectas que sean tienen como fin alcanzar la paz terrena y se esfuerzan por alcanzar este fin a través del derecho o en casos extremos, la guerra cuando hay una causa justa en pugna. Las guerras justas son posibles en la vida terrena, pero solamente deben emprenderse por necesidad y bien de la paz, para evitar el derramamiento injusto de sangre. La decisión de comenzar una guerra corresponde al gobernante, a quien se le ha confiado el deber público de proteger a los miembros de la comunidad. Al respecto, Agustín agrega lo siguiente: “En efecto, tan grande es el bien de la paz que, incluso en los asuntos terrenos y mortales, no suele oírse nada más grato, nada más deseable de desearse, nada mejor, en definitiva, puede encontrarse” (Agustín, 2023, p. 344, *Civ. Dei*, XIX, 11). Tanto así que aquellos que desean la guerra, desean vencer, para alcanzar la paz. En este punto, el Obispo de Hipona parece observar que las guerras que Dios permite contribuyen a sus propósitos divinos de perfeccionar a los seres humanos; propósitos que pueden llegar a ser incomprensibles para la razón finita de los hombres. Las guerras y los males ponen a prueba a los justos y sirven de castigo a los seres malvados, garantizando que se ame a Dios por encima de todas las cosas. Lo que la visión cristiana reprueba son los males de la guerra como el amor a la violencia, la crueldad, la venganza insaciable y la sed de poder. Agustín también reprueba que se use la fe cristiana o el nombre de Dios como instrumento para destruir a otros de forma intencional o por una cruel ambición. No es un buen gobernante el que instrumentaliza la fe y la opinión de los ciudadanos para obrar mal.

A partir de su posición política, Agustín observa que habría menos guerras entre los seres humanos si todos se amaran incondicionalmente entre sí, y abrazaran la misma fe. Sin embargo, advierte que la paz universal no es una meta que se puede alcanzar en esta vida, debido a que la guerra y la violencia son

inevitables en algunos casos. Sin embargo, si es posible alcanzar una paz terrena e imperfecta. Para alcanzarla, los cristianos y no cristianos pueden vivir juntos en una misma ciudad, no dudando “en obedecer a las leyes de la ciudad terrena, promulgadas para la buena administración y mantenimiento en esta vida transitoria” (Agustín, 2023, p. 359, *Civ. Dei*, XIX, 17). El respeto y la tolerancia, principios fundamentales de la concordia política, pueden garantizar la convivencia entre los seguidores de la fe cristiana y aquellos que no lo son. La paz terrena implicaría el principio de la no-violencia que busca ante todo regular pacíficamente los conflictos. Esta no-violencia, liberada de la *libido dominandi*, no implica una pasividad frente al mal, ni un acatamiento callado ante la injusticia. La fuerza del amor, en un sentido positivo, busca evitar causar un sufrimiento innecesario a otros. Por supuesto, para el cristiano fiel a los principios de la fe, si bien la concordia es fundamental en la vida peregrina, el Sumo Bien de sus acciones se encuentra en la vida eterna de la Ciudad de Dios que implica un estado de *paz absoluta*. Agustín señala que, en esta vida terrena, el cristiano peregrino a través de la fe, el amor a Dios y la bondad, puede esperar alcanzar con paciencia la felicidad de la vida eterna que, aunque no la puede poseer en esta vida humana conflictiva, le ha sido prometida. De ahí que el Sumo Bien de la vida humana es la concordia perfecta de la Ciudad de Dios y el Sumo Mal, la segunda muerte.

Es aquí donde el pensador medieval centra su atención en la concepción de Cicerón de la *república*, para analizar si efectivamente la República Romana puede recibir tal rótulo. Agustín señala lo siguiente:

Por lo cual, ahora es el momento de exponer lo más breve y claramente que pueda lo que prometí que iba a demostrar en el segundo libro de esta obra, según las definiciones de las cuales se sirve Escipión en Cicerón en sus libros *Sobre la República*, que la república romana nunca existió. En efecto, brevemente define que la república es la cosa del pueblo. Si esta definición es cierta, nunca existió la república romana, ya que nunca fue cosa del pueblo, definición que quiso establecer para la república. En efecto, definió que el pueblo era la unión de una multitud asociada por el consenso del derecho y la comunidad de intereses (Agustín, 2023, pp. 364-365, *Civ. Dei*, XIX, 21, 1).

Agustín piensa que para que haya una república en el sentido ciceroniano del término es necesaria la constitución del *pueblo* como asociación unida por un derecho común que sirva a todos por igual. Sin embargo, los hechos históricos demuestran que Roma no puede ser considerada un pueblo conformado a partir de un derecho común, dado que la *libido dominandi* caracterizó su constitución y expansión. De modo que sin derecho no hay justicia y sin justicia no se puede hablar de verdadera república. Sin embargo, la crítica de Agustín a la noción ciceroniana de la república y su no correspondencia efectiva con la realidad, va más allá y “sus reflexiones tienen como propósito centrarse en el problema de la justicia” (O’Daly, 2004, p. 207). El autor traza, así, una distinción entre las leyes

que brotan de la república romana que rinde culto a falsos dioses y la justicia que emana de la fe cristiana y la caridad. Las leyes que emanan de un estado que rinde culto a falsos dioses, según Agustín, no pueden ser consideradas verdaderamente justas. La justicia que emana de estas leyes es imperfecta, dado que es producto de la *libido dominandi* y, por ende, son parciales y cambiantes e incluso, pueden llegar a ser leyes violentas e injustas. El padre de la Iglesia piensa que la verdadera justicia consiste en la recta relación de los hombres cuyo fundamento es el amor ordenado. Mientras la justicia humana debe aspirar al Bien Común, la justicia divina manifiesta la misericordia y sabiduría divina.

En este contexto, Agustín pasa a analizar la concepción ciceroniana sobre la virtud civil. Para Cicerón, la virtud civil es el fundamento de la república y el fin de la vida humana. Aunque Agustín reconoce la utilidad de la virtud civil en la vida política en una república, considera que ésta por sí misma no es suficiente para garantizar la concordia entre todos los ciudadanos. El autor hace énfasis en que es necesaria una verdadera religión que sirva de fundamento a las costumbres y hábitos de sus habitantes, así como también de todas sus virtudes. En otras palabras, Agustín no desconoce la importancia ni la necesidad de las instituciones políticas y las virtudes cívicas, sino que más bien hace un llamado de atención al observar que éstas resultan imperfectas si no se hallan fundadas en el amor a Dios que refuerza los lazos de amor y respeto por el prójimo. Los principios de la fe cristiana son las bases sólidas para fundamentar “una verdadera moral” que regule las acciones de los hombres en comunidad y, por ende, estos principios también deben ser la piedra angular de las relaciones sociales y políticas. De modo que la única manera para alcanzar la conversión de los ciudadanos en hombres buenos es que la Divina Providencia ilumine y fundamente las leyes y las virtudes con el propósito de que los ciudadanos alcancen la vida eterna.

Agustín redefine la noción de *pueblo*. A diferencia de Cicerón, propone que el criterio para afirmar que una comunidad constituye realmente un pueblo, no se debe fundamentar solamente en la ley o el derecho, sino también por el amor común de los bienes que persigue. Al respecto, Agustín establece lo siguiente: “Pueblo es la unión de una multitud dotada de raciocinio asociada en la concordia de la comunidad de intereses a los que aspira” (Agustín, 2023, p. 378, *Civ. Dei*, XIX, 24). Teniendo en cuenta dicha aclaración, un pueblo es realmente tal cuando existe entre sus miembros la concordia en los bienes comunes que persigue. Es interesante observar que en esta definición el pensador retoma su concepción del amor como potencia fundamental de la vida de los seres humanos. En la medida en que el amor es la fuente de la concordia y la unión; lo que constituiría y fundaría realmente un pueblo republicano. Aquí es importante recordar que han sido dos amores: el amor propio y el amor a Dios, los que han dado origen y han constituido la ciudad terrena y la ciudad de Dios respectivamente. Mientras la ciudad terrena se encuentra presa de conflictos y miserias a causa del egoísmo y la soberbia; la ciudad de Dios representa la paz absoluta y la comunidad de las almas buenas en armonía.

Desde este ángulo, la ciudad de Dios sería una verdadera república, ya que la comunidad de los santos, los ángeles y las buenas almas humanas tendrían como común el amor a Dios por encima de todas las cosas, y sus relaciones se caracterizarían por la paz perfecta, la igualdad entre sí y la concordia. Como lo señala Almeyda (2020):

Este fundamento metafísico del amor constituye para él una prioridad en la verdadera *res publica*, por ello la concordia sólo se da en el sometimiento y la aceptación de Dios y la fe en las cuestiones de la *res publica* (p. 46).

Pues bien, durante el curso de esta vida temporal, las dos ciudades se encuentran entremezcladas, como el trigo y la cizaña de la parábola, y hay que esperar el tiempo de la siega para poder separarlas. Según Agustín, hay que esperar los tiempos del Juicio Final, para que Dios separe completamente ambas ciudades y condene a los seres malvados a la segunda muerte y les confiera a los hombres buenos el derecho a ser ciudadanos plenos de su ciudad celestial. En algunos pasajes de *La Ciudad de Dios*, el autor reconoce que las expresiones “ciudad terrena” y “ciudad de Dios” son expresiones figuradas, para dar cuenta de los dos tipos de sociedades que están presentes en la vida peregrina y temporal de los seres humanos, mientras existan en este mundo: “A dichas categorías las denominamos también alegóricamente las dos ciudades, es decir, las dos sociedades humanas, una de las cuales está predestinada a reinar eternamente con Dios” (Agustín, 2023, p. 483, *Civ. Dei*, XV, 1, 1). El uso figurado que el pensador hace de estas expresiones le permite comprender las relaciones y tensiones de los seres humanos entre sí y con Dios, dado su naturaleza pecaminosa e imperfecta. Como muy bien lo señala Arendt, el uso del lenguaje figurado y la metáfora permite iluminar y “pensar las complejidades del espíritu humano” (Arendt, 2002, pp. 124-125).

5. Conclusión

A manera de conclusión, como espero haber mostrado, el amor es el principio motor de la vida humana en el pensamiento agustiniano. A diferencia de algunos pensadores antiguos, podemos observar que en las reflexiones agustinianas la tensión en la cual se debate el ser humano se da entre dos amores: el amor propio desordenado y el amor a Dios. Estos dos amores pueden generar una lucha en su dimensión interior. Por supuesto, según el tipo de amor que guía las acciones de un individuo va a permitir caracterizarlo en su singularidad y carácter. Esta tensión también se expresa en las relaciones sociales y políticas. En la esfera social, el amor propio desordenado puede conducir al dominio y la comisión de acciones injustas sobre otros seres humanos. De aquí que en la esfera social el amor a Dios no solamente implica un reconocimiento y respeto de Dios como creador de la humanidad, sino también un respeto y cuidado de los otros, quienes son miembros de la comunidad y sus congéneres. Es iluminador anotar cómo, a partir de esta distinción, Agustín no solamente analiza las diversas relaciones y tensiones de los seres humanos entre sí desde las

perspectivas social y política; sino también el origen y las características de la ciudad terrena y la ciudad de Dios. Sin duda alguna, a mi modo de ver, las reflexiones agustinianas sobre estas dimensiones complejas del ser humano resultan ser novedosas para su tiempo, porque en ellas a partir de su concepción del amor encontramos en germen *una política del cuidado*.

Referencias

- Agustín de Hipona (2020). *Confesiones*. (P. Rodríguez de Santidrián, Trad.). Gredos.
- Agustín de Hipona (2023). *La Ciudad de Dios*. (R. Marina Sáez, Trad.). Gredos.
- Almeyda, J. (2020). Aristóteles y Tomás de Aquino: un análisis en torno a la política y res publica. *Revista UIS Filosofía*, 19(1), 35-58. <https://doi.org/10.18273/revfil.v19n1-2020011>
- Arendt, H. (2002). *La Vida del Espíritu*. (C. Corral, Trad.). Ediciones Paidós.
- Brown, P. (2003). *Agustín de Hipona*. Acento Editorial.
- Bulnes, J. (1956). *Psicología*. Editorial La Silla.
- Burnell, P. J. (1992). The Status of Politics in St. Augustine's City of God. *History of Political Thought*, 13(1), 13-29.
- Fitzgerald, A. (2001). *Diccionario de San Agustín*. Ediciones Monte Carmelo.
- Gilson, É. (1949). *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Vrin.
- Horn, C. (2012). *Agustín de Hipona. Una introducción*. Instituto de Estudios de la sociedad.
- Mann, W. (2006). Augustine on evil and original sin. En E. Stump y N. Kretzmann (Ed.), *The Cambridge Companion to Augustine* (pp. 40-48). Cambridge University Press.
- Markus, R. A. (1970). *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*. Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. (2022). *Ciudadelas de la soberbia*. (A. Santos Mosquera, Trad.). Editorial Paidós.
- O'Daly, G. (2004). *Augustine's City of God. A Reader's Guide*. Oxford University Press.
- Weithman, P. (2006). Augustine's Political Philosophy. En *The Cambridge Companion to Augustine* (pp. 234-252). Cambridge University Press.