



**SAN AGUSTÍN Y LA JUSTICIA SOCIAL: UNA ACTUALIZACIÓN DEL
AMOR ORDENADO COMO PRINCIPIO Y TÉRMINO DE TODA JUSTICIA**

Estudiante
DAVID FERNANDO ESCOBAR GUZMÁN

Director
ORLANDO SOLANO PINZÓN PhD

Trabajo de pregrado como requisito para optar por el título de profesional en
Teología

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
PROGRAMA DE PREGRADO EN TEOLOGÍA
BOGOTÁ D.C.
2019

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a las dos mujeres que siempre creyeron en mí, sin importar las circunstancias; aquellas que con amor incondicional me aman, con mi gran cantidad de defectos y mis pocas virtudes. Sobre todo, quiero agradecer a quien voluntariamente, habiendo visto lo peor de mí, decidió quedarse hasta el final.

A mi tutor, Orlando Solano, primero quiero pedirle perdón por las dos o tres canas que le saqué. Segundo, agradecerle por su infinita paciencia, entrega y disposición; sin usted éste trabajo de grado no habría sido posible. Gracias por iniciarme en el arte de escribir.

Éste trabajo de grado es fruto de tus esfuerzos, necesidades y lágrimas, madre mía. A ti, que siempre has estado y que espero que siempre estés. Agradezco profundamente tu voluntad inquebrantable; gracias por ayudarme a sacar todo esto adelante.

A ti, María Cecilia, mi eterna “posha”, gracias infinitas. Me diste tu amor, comprensión y ternura sin medida, me diste una familia única, maravillosa e irrepetible; gracias por entregarte plena y lealmente. Éste trabajo trata del amor, y tú fuiste el ejemplo más certero de cómo se vive el amor. Puedo decir sin temor a equivocarme que, en este trabajo que da cuenta del amor de Dios y del amor entre los hombres, fuiste la demostración inequívoca de ambos amores en mi vida.

A Ghost y Orión que, aunque físicamente ya no están, siempre los he llevado conmigo. Gracias por su paciencia en mi terquedad y su consejo en mi necesidad. Ustedes junto con su mamá son mi familia eterna; jamás los olvidaré.

Finalmente, a Su Majestad el Rey Copito, a Calcifer y la Vaquita que, dondequiera que estén, sé que están bien; éste trabajo es más de ustedes que mío. Gracias por inspirarme en la oscuridad e impulsarme en la soledad.

NOTA DE ACEPTACIÓN

Firma del Presidente del Jurado

Firma del Jurado

Firma del Jurado

“La Universidad no se hace responsable por los conceptos emitidos por los estudiantes en sus trabajos de tesis, sólo velará para que no se publique nada contrario al dogma y a la moral católica y porque las tesis no contengan ataques o polémicas puramente personales; antes bien, se vea en ellas el anhelo de buscar la verdad y la justicia”.

Reglamento General de la Pontificia Universidad Javeriana, artículo 23 de la Resolución N° 13 del 6 de junio de 1964.

CONTENIDO

Agradecimientos	2
Introducción	6
1. Capítulo 1: Contexto político-religioso de Agustín, antecedentes e influencias en su noción de justicia.....	9
1.1. Situación político-social romana	9
1.1.1. Constantino y la libertad para el cristianismo	9
1.1.2. El proyecto de Constantino: Constantinopla y la decadencia de Roma 10	
1.1.3. Una cristianización que se fortalece: La Iglesia visible	12
1.1.4. Una cristianización que pierde más de lo que gana	16
1.2. Influencias de Agustín.....	18
1.2.2. El asunto de la justicia en Platón	20
1.2.3. Las diversas nociones de justicia	21
1.2.4. La justicia de Platón es la única forma de gobernarse bien el hombre y la asociación de hombres	22
1.2.5. El Uno-Bien: Plotino y la asimilación al Dios cristiano	24
1.3. Agustín: Su historia	26
2. Capítulo 2: Análisis de la categoría de justicia en obras selectas de Agustín	29
2.1. Método de Agustín	30
2.1.1. Dios y la verdad	30
2.1.2. Materia, mal y felicidad	32
2.2. El asunto de la justicia.....	34
2.2.1. El egoísmo humano, el amor y su objeto: la felicidad	35
2.3. La justicia: fruto del amor ordenado	39
2.3.1. El orden: La conversión del hombre es correlato de la creación.	40
2.3.2. La justicia siempre es una hacer desde el orden.....	42
2.4. El Amor y la justicia implican necesariamente al otro.....	44
2.4.1. Vivir en justicia es necesariamente vivir desde el amor	45
2.5. Despliegue conceptual de la justicia social: solo la concordia entre los justos trae paz	47

3. Capítulo 3: El papel del creyente como portador de justicia social, una mirada a ciertas realidades de la sociedad colombiana desde el paradigma de la Ciudad de Dios	50
3.1. Justicia social aplicada desde la Ciudad de Dios como comunidad creyente	50
3.1.1. La necesidad del trabajo interior: el ciudadano de Dios	50
3.1.2. La Ciudad de Dios no tiene límites ni fronteras.....	53
3.2. Si hay justicia hay sociedad. Apartadó, una Ciudad de Dios, el ejemplo de la sentencia agustiniana: donde no hay justicia no puede haber Estado	54
3.2.1. La Comunidad de Paz de Apartadó: Antecedentes	56
3.2.2. La creación de la Comunidad de Paz de Apartadó	60
3.2.3. Sin justicia no hay Estado: El diagnóstico de Agustín tiene vigencia ..	63
3.3. Cristianismo y Política	66
Conclusiones	72
Bibliografía	74

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo pretende, a partir de la postura creyente de Agustín, hacer una lectura de la justicia social e individual, que ha estado presente como eje fundamental y cimiento de cualquier asociación humana. Se busca revitalizar la categoría desde sus implicaciones prácticas ancladas en el amor, y su orden o desorden. Más que un ejercicio de mera especulación, se quiere poner de presente el camino introspectivo del hiponense, modelo e invitación al autoexamen del alma, a la revisión de las intenciones propias, personales e íntimas ¿En qué consiste el amor humano?, ¿hacia qué tiende? Creemos firmemente, al igual que Agustín, que toda justicia o injusticia nace del corazón del hombre según lo que haya dispuesto como objeto de amor.

La revisión de vida del padre Cardijn, es decir, la propuesta para la acción transformadora de los cristianos desde sus contextos superando el divorcio entre fe y vida, también conocido como ver-juzgar-actuar es, como bien se puede anticipar, el método que hemos escogido. Se ha propuesto ver-percibir un hecho de vida, en este caso la de Agustín a partir de su contexto, su obra, su historia e influencias, recogiendo las potencialidades de su pensamiento respecto de la justicia individual y social.

En un segundo momento se analizará, es decir que se tomará posición frente al hecho de vida percibido, revisándolo siempre y en todo momento desde la categoría fundamental del Evangelio (vida). Tal fase analítica permitirá dilucidar algunas de las consecuencias que implica el pensamiento agustino desde sus distintas obras, concluyendo que la revisión de la categoría justicia desde la óptica del Santo afirmaría una necesidad de coherencia entre lo que se cree y lo que se vive uniendo fe y praxis, de modo tal que ambas traigan como consecuencia su irrenunciabilidad recíproca, determinando una práctica de la justicia enraizada en el amor ordenado, fruto de la revisión al interior de la persona y la gracia divina.

Finalmente, explicitadas las posibilidades teórico-prácticas y estructurado el derrotero agustiniano que proponemos como indicativo del creyente e implicativo

comunitariamente, a saber, la Ciudad de Dios, se actualizarán tales caminos al contexto particular colombiano donde la injusticia social está al orden del día, abriendo nuevas posibilidades y sugiriendo formas de actuación de los cristianos que brotan de la interioridad personal y la gracia como autonomía en amor, más que desde la imposición estructural o doctrinal como heteronomía en egoísmo.

La pregunta sobre cómo se construye una sociedad y como establecer relaciones justas entre sus asociados ha tenido a lo largo de la historia las respuestas más variadas. En consecuencia, se han elaborado un conjunto de teorías que intentan explicar cómo los criterios sostenidos por unos y otros toman forma en el desempeño y comportamiento de la estructura básica de la sociedad.

El problema de la justicia implica a la filosofía, al derecho, a la economía en lo micro, pero también en lo macro. Pensar en tales términos un contrato de trabajo o de transporte, las políticas públicas para dar subsidios de vivienda o desempleo son parte de la agenda política de la mayoría de los Estados. Detenerse a pensar en qué tan justo o injusto sería determinar el accionar de la madre con sus hijos, o la del maestro con sus alumnos en términos de justicia, es pan de cada día. Conceptualizar y categorizar la noción de justicia ha sido una empresa siempre presente en la historia humana, debido a que su importancia trasciende y abarca prácticamente toda relación humana.

La categoría, desde una perspectiva teológica, cobra una importancia insospechada en estos días, pues desde el evangelio se hace novedosa su aproximación, siempre enraizada en el amor paradigmático de Jesús el Cristo, el Hijo de Dios. Elucidar algunos elementos teórico-prácticos de la justicia desde el evangelio se enriquece a un más si se media con el aporte desde la teología sistemática que hace San Agustín.

San Agustín se apropia de la noción de justicia no solamente desde su amplio conocimiento filosófico y jurídico, sino desde su propia experiencia de vida y fe con el Dios de la justicia, el del Evangelio de Jesús. Es, en efecto, la experiencia vital de Agustín, en medio de tantos conflictos internos y desestabilidad política externa, un

elemento fundamental para hacer una lectura actual de lo que un cristiano debería, más que entender, practicar como justicia.

En un país atravesado por un conflicto de más de 60 años, donde las instituciones, el gobierno y su modelo político han caído en total descrédito, en un país donde la corrupción cuesta miles de millones al año, donde la mayoría de la población es pobre, y de confesión cristiana, la perspectiva del hiponense, lejos de ser ajena, cobra una vividez insospechada. Rastrear las intuiciones fundamentales de Agustín respecto de la justicia aplicada en sociedad ciertamente puede ayudar a iluminar desde la perspectiva teológica nuevos caminos teóricos, que impliquen necesariamente una praxis renovada. Qué justicia y qué praxis es lo que se propone elucidar en la presente investigación. Creemos profundamente que, más que un concepto, la experiencia agustiniana atravesada por el Evangelio hace de la justicia una disposición del alma; quizás la más auténtica muestra de amor es actuar en justicia.

Lejos de querer imponer una univocidad conceptual y, por consiguiente, una única praxis, ¡como si esto fuera posible!, solo se quiere a partir de la apropiación de justicia de Agustín, que está transversalmente enmarcada con el Evangelio del amor primeramente a Dios y luego al prójimo, sugerir desde el amor hecho relación con el otro y lo Totalmente Otro unos posibles caminos de reflexión y acción, algunos de ellos tal vez ya transitados y otros seguramente olvidados.

1. CAPÍTULO 1: CONTEXTO POLÍTICO-RELIGIOSO DE AGUSTÍN, ANTECEDENTES E INFLUENCIAS EN SU NOCIÓN DE JUSTICIA.

En el presente capítulo se pretende dar cuenta de la situación político-religiosa del Imperio romano en el que Agustín desarrolla su vida y obra, rastreando los antecedentes fundamentales del cristianismo y sus relaciones con el poder estatal. Para tal efecto, en un primer momento se elucidarán las relaciones histórico-políticas entre el Estado romano y el cristianismo, destacando que el componente activo de la religión cristiana va más allá de las circunstancias y vicisitudes históricas.

En un segundo momento se explicitarán las ideas fundamentales que permean el pensamiento de Agustín y su tiempo. Posteriormente, en un tercer momento se abordará la vida de Agustín, su modo de comprender el mundo y su método propio, tres elementos totalmente vinculados. Finalmente se emitirá una conclusión.

1.1. Situación político-social romana

1.1.1. Constantino y la libertad para el cristianismo

El cristianismo cambió profundamente desde el siglo IV. El uso político que Constantino hizo del cristianismo fue, sin lugar a dudas, el elemento fundamental de tales cambios. Constantino, coronado en York como emperador por sus tropas¹, tras años de lucha, finalmente sale victorioso e impone su candidatura como *Imperator* contra Majencio en el 312. Según González,

se dice que, la noche antes de la batalla, Constantino tuvo una visión en la que Cristo le prometió la victoria si él y su ejército combatían bajo el signo de la cruz. Así lo hizo él –no está claro cómo fue llevada la cruz– y efectivamente su ejército ganó la batalla².

¹ Al respecto, González afirma de forma acertada que aun antes de la batalla del Puente Milvio, Constantino se había estado preparando para asumir el poder sobre un territorio cada vez más vasto. Esto lo hizo asegurándose de la lealtad de sus súbditos en la Galia y la Gran Bretaña, donde había sido proclamado César por las legiones. Ver: González, J, *Historia del Cristianismo*, V. I. 153.

² González, J, *Historia del Cristianismo*, V. I., 151.

La visión de la cruz en el cielo, el uso de la misma en los escudos de Constantino y la posterior victoria contra Majencio fueron un punto de inflexión para la historia del cristianismo. Al fin y al cabo, a la cruz y al Dios de los cristianos se le atribuyó en gran parte la victoria de Constantino en el Milvio, e implicó, en contraprestación, el cese de la persecución a los cristianos. Constantino se hizo legítimo dueño de la mitad occidental del imperio, y estableció, con su coemperador Licinio, una política de tolerancia religiosa en continuidad con la ya establecida en el edicto de Galerio del 311³, que quedaría plasmada en el famoso Edicto de Milán.

Tiempo después, Constantino se distanciaría de Licinio, quien emprendió nuevamente la persecución contra los cristianos de forma intermitente. Así las cosas, la paz no duraría mucho y, finalmente, en el 324 Constantino, al ver que la pugna entre Licinio y Maximino Daya había debilitado las defensas de la parte oriental, aprovecharía para vencer hábilmente a Licinio en Crisópolis, de modo tal que se aseguró oriente, convirtiéndose en el único emperador. Sería en ese momento que finalmente se proclamaría la libertad del cristianismo en todo el imperio⁴.

1.1.2. El proyecto de Constantino: Constantinopla y la decadencia de Roma

Constantino tenía el mismo sueño que Diocleciano, a saber, la restauración de Roma; pero, a diferencia de Diocleciano, que quiso restaurar el imperio reafirmando la religión pagana, Constantino creyó que la restauración del imperio debía asentar sus bases en el cristianismo. Tal política encontró a sus enemigos más reacios en Roma, especialmente en el Senado, donde según González, “los miembros de la antigua aristocracia no veían con simpatía el eclipse de sus viejos privilegios y dioses”⁵.

³ Conocido como el edicto de tolerancia de Nicomedia. Galerio sabía del fracaso de la tetrarquía, quería asegurarle cierta estabilidad política a su sucesor, asumiendo que los cristianos eran una fuente permanente de conflictos y que podrían continuar ayudando al deterioro de una ya precaria paz social en Oriente, razón por la cual decidió darle fin a las medidas represivas instituidas por Diocleciano en contra de los cristianos.

⁴ Si bien esta libertad religiosa se mantuvo por la mayoría de los que sucedieron a Constantino, es necesario señalar que varios de los sucesores, como Constancio II y Valente, fueron cristianos arrianos. Para más información ver *Historia del Cristianismo*, Vs. I y II.

⁵ González, J, *Historia del Cristianismo*, V. I., 159.

El Imperio Romano de occidente, del que San Agustín fue parte, estuvo en declive durante muchos años. Para Gilson, “el mismo Salustio había tenido a Roma como arruinada por sus propios vicios desde antes del nacimiento de Cristo”.⁶ Sin embargo, el punto de inflexión que determinaría su caída fue la descapitalización de Roma en el 324 con la refundación de Bizancio, todo en aras del nuevo proyecto de Constantino.

Constantino renombró la ciudad como «Nueva Roma» (*Nova Roma*), otorgando a ésta un senado y oficiales civiles de forma similar a la antigua Roma, inteligentemente se distanció de los opositores en occidente y puso todo el acento de su proyecto en Oriente. La nueva Roma era el lugar ideal para establecer el proyecto de restauración sin enemigos. Las imágenes de los viejos dioses fueron reemplazadas poco a poco, o asimiladas con la nueva simbología cristiana. Ejemplo de ello es que sobre el lugar donde se levantaba el templo de Afrodita se construyó la nueva Basílica de los Apóstoles⁷. Vale la pena resaltar que, varias generaciones más tarde, se difundió una historia sobre la visión divina que llevó a Constantino a reconstruir la ciudad, según la cual un ángel que nadie más podía ver le condujo⁸ en un circuito a través de los nuevos muros. Si bien las historias pueden resignificar y mistificar el proyecto de Constantino, lo cierto es que este movimiento político por parte del emperador significó el final de la vieja Roma y el inicio del Imperio de Oriente.

La frescura de Constantinopla relegaba a la antigua Roma, ahora desprotegida en efecto. La *pars orientis* desviaba los ataques germanos sobre occidente, que, a ojos de la nueva capital, no era más que un pueblo ignorante que no hablaba griego, ni valoraba las artes y las letras, por tanto, semibárbaro⁹. Aun así, en virtud de los esfuerzos de Constantino, que sobrepasan las visiones místicas de ángeles y cruces, tanto la antigua

⁶ Gilson, E, *La metamorfosis de la Ciudad de Dios*, 49.

⁷ Sobre el desplazamiento y reemplazo de la simbología pagana consultar González, J, *Historia del Cristianismo*, V. I., 161-165.

⁸ Lot, F., *El fin del mundo antiguo y el comienzo de la edad media*, 52.

⁹ A este respecto se puede consultar el extraordinario trabajo histórico interpretativo de Lot, F., *El fin del mundo antiguo y el comienzo de la edad media*, México, UTEHA, 1956, 7, 48-70.

capital como la nueva se fueron cristinizando con una influencia marcada por parte del *Imperator*.

La ausencia del Emperador en occidente implicó la ocupación cristiana del trono vacante, el obispo en Roma hacía las veces del Emperador ahora instalado en oriente, razón por la cual, Roma no solo cesa de ser la fortaleza del paganismo, sino que paulatinamente, según Lot, “se convierte en la cabeza del cristianismo”¹⁰. El cristianismo perseguido se vale ahora de la fuerza estatal que antaño lo persiguió. Los conflictos de autoridad dentro del clero de oriente y de occidente no se hacen esperar, pues, a fin de cuentas, ¿cómo una Roma decadente, asfixiada por la guerra y arruinada económicamente puede ser la cabeza de la Iglesia por encima de una Constantinopla prospera y pacífica? La disputa religiosa entre la antigua y la nueva Roma solo puede terminar en un cisma que ya se siente en el aire.

El edicto de tolerancia firmado por Constantino y Licinio duró menos que la vida del Emperador. Los cristianos, respaldados ahora por el imperio que apenas en la víspera les perseguía, no demoraron en valerse de tan inesperada y descomunal fuerza. El senado de Roma emprendió una campaña para avivar la antigua religión, cosa que acentuó política-religiosamente la hostilidad al paganismo, razón por la cual, siguiendo a González, “Constantino se sintió cada vez más inclinado a favorecer a los cristianos”¹¹. Con el tiempo, su influencia sobre el cristianismo degeneró en la unión de la Iglesia y el Estado. Tal unión fue la causa principal de la paganización, sincretismo, decadencia de la fe y práctica cristianas, situación que se expondrá a continuación.

1.1.3. Una cristianización que se fortalece: La Iglesia visible

A la muerte de Constantino, como ya se insinuó, el cristianismo mantendría su estatus de religión privilegiada, exceptuando el gobierno de Juliano el apóstata, quien en el 361 intentó restaurar la religión tradicional dentro del imperio, “degradando al

¹⁰ Lot, F., *El fin del mundo antiguo y el comienzo de la edad media*, 34.

¹¹ González, J., *Historia del Cristianismo*, V. I., 166.

cristianismo y en ocasiones persiguiendo a los cristianos”¹². A la muerte de Juliano, en Mesopotamia el cristianismo recuperaría su posición de religión privilegiada que vertiginosamente se convertiría en religión oficial del imperio.

Constancio prohíbe los sacrificios, Graciano confisca los ingresos de los templos paganos y Justiniano, finalmente, cierra los últimos templos paganos. Siguiendo la interpretación de Lot, se puede afirmar que el expropiado ahora es el expropiador:

estas medidas violentas, los insultos a los dioses del Estado, la deserción del Capitolio, la supresión del altar de la Victoria que adornaba la sala de sesiones del Senado, exasperaron o consternaron a todas las clases sociales de la población, a las más altas –la clase senatorial- como a las más bajas y humildes¹³.

Finalmente, con Teodosio y su *Codex* el cristianismo se elevaría a única religión permitida. El edicto de Tesalónica será la evidencia del nuevo estatus religioso del cristianismo, vale la pena referenciar directamente un fragmento del mencionado *Codex*:

Edicto de los emperadores Graciano, Valentiniano (II) y Teodosio Augusto, al pueblo de la ciudad de Constantinopla. «Queremos que todos los pueblos que son gobernados por la administración de nuestra clemencia profesen la religión que el divino apóstol Pedro dio a los romanos, que hasta hoy se ha predicado como la predicó él mismo, y que es evidente que profesan el pontífice Dámaso y el obispo de Alejandría, Pedro, hombre de santidad apostólica. Esto es, según la doctrina apostólica y la doctrina evangélica creemos en la divinidad única del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo bajo el concepto de igual majestad y de la piadosa Trinidad. Ordenamos que tengan el nombre de cristianos católicos quienes sigan esta norma, mientras que los demás los juzgamos dementes y locos sobre los que pesará la infamia de la herejía. Sus lugares de reunión no recibirán el nombre de iglesias y serán objeto, primero de la venganza divina, y después serán castigados por nuestra propia iniciativa que adoptaremos siguiendo la voluntad celestial.»

Dado el tercer día de las Kalendas de marzo en Tesalónica, en el

¹² Tanner, N, *Breve historia de la Iglesia Católica*, 45.

¹³ Lot, F., *El fin del mundo antiguo y el comienzo de la edad media*, 35.

quinto consulado de Graciano Augusto y primero de Teodosio Augusto¹⁴.

En la época de San Agustín los paganos empezaban a ser minoría. El testimonio-*μαρτυριον* de los cristianos primitivos, su desapego a la vida terrena, y todo lo que ella implicaba, indica claramente que los cristianos no estaban preparados ni interesados en la vida civil política, en palabras de Lot, “en espera del *reino*, habían vivido mucho tiempo en una morada provisional”¹⁵.

La Iglesia se hace visible, toma un carácter público que antes de Constantino era insospechado, y las prácticas y tradiciones primitivas se tienen que acoplar a su presencia activa en el seno mismo del imperio. Al respecto, Tanner señala que,

Durante el siglo IV se construyeron muchas iglesias, como fruto de la nueva situación de libertad que disfrutaban los cristianos. Estas nuevas construcciones transformaron el paisaje y, lo que es más importante, la práctica de la liturgia¹⁶.

Cuando los cristianos advirtieron que eran mayoría, que ahora eran los abanderados del Imperio, prontamente notaron que, en su espera del *reino*, poco o nada se habían preocupado por la elaboración de unas normas claras y justas. La herencia del cristianismo primitivo, atenta a las enseñanzas de los primeros siglos, procuraba la obediencia, convivencia en paz y sumisión al gobierno terrenal¹⁷. Pero era por demás cierto que, en espera del *escaton*, los cristianos no se habían pensado como participes activos en el diseño de políticas y leyes para convivir abiertamente en sociedad. Además, tampoco las necesitaban, pues tenían la tradición de Ulpiano, las lecciones de Papiniano y las notas de clase de Gayo. El derecho más perfecto y mejor elaborado en la historia ahora era tan suyo como de los paganos, en palabras de Lot,

debió [la iglesia] por consecuencia, someterse, y plenamente, al organismo que mantenía estas instituciones. La única precaución, y

¹⁴ Código Teodosiano. 16. 1, 2

¹⁵ *Ibid.*, 43.

¹⁶ Tanner, N, *Breve historia de la Iglesia Católica*, 54.

¹⁷ Tertuliano y San Justino son claro ejemplo del carácter de sumisión y obediencia que debía tener el cristiano frente a los gobernantes. Sobre la posición de los cristianos en éste particular contexto véase. Brown, P, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, 46-54.

muy prudente, fue hacer exceptuar a su clero de la jurisdicción ordinaria¹⁸.

A la Iglesia visible, gracias al cese de la persecución y a la adhesión exponencial de fieles, le fue posible trazarse nuevos estilos de vida¹⁹. Sin embargo, las disputas teológicas ahora tenían más posibilidad de desarrollo y el germen de la división, siempre tan presente dentro de la historia de la Iglesia desde sus orígenes, se hizo más visible que nunca antes.

Las discusiones teológicas sobre la naturaleza de Cristo y la posibilidad de una economía trinitaria, de las que Agustín será activo participante, y que desde el siglo II habían traído división en el seno del catolicismo naciente, cobran una importancia insospechada. La Ortodoxia²⁰ profesada en Nicea se impone, quienes rechazan sus símbolos se oponen al obispo, a los concilios y al emperador mismo. El precedente que había sentado Constantino se hacía cada vez más evidente: la oposición religiosa se convierte en rebelión política. El cristianismo vertiginosamente se acostumbra a usar el brazo secular para convertir y evangelizar, se guarda en el baúl de los recuerdos el *μαρτυριον* y el evangelio de total amor y total entrega, según Lot, “se enmohece y pierde su poder de asimilación”²¹ para con las masas convertidas de la noche a la mañana de paganos a cristianos.

Ciertamente al incrementar su rebaño con los paganos, la moral de la Iglesia había enflaquecido. Esta nueva muchedumbre, ahora parte del pueblo de Dios, no puede ser la sociedad de los puros, más aún, al identificarse con el mundo; bien señala Lot que “la Iglesia sufre profundamente la influencia degradante de la vida”²². Entrar en la

¹⁸ Lot, F., *El fin del mundo antiguo y el comienzo de la edad media*, 45.

¹⁹ Bien señala Tanner que las órdenes religiosas, que con el tiempo desempeñarían un importante papel en la historia de la Iglesia, pueden remontar muchas de sus raíces en los llamados «Padres del Desierto» del siglo IV, en *Breve Historia de la Iglesia Católica*, 54.

²⁰ Teodosio el grande, antecesor de Graciano y Valentiniano, el 26 de noviembre de 380, dos días después de haber llegado a Constantinopla, expulsó al obispo no niceno, Demófilo de Constantinopla, y nombró a Melecio patriarca de Antioquía, y Gregorio Nacianceno, uno de los Padres capadocios de Antioquía (hoy en Turquía), patriarca de Constantinopla.

²¹ Lot, F., *El fin del mundo antiguo y el comienzo de la edad media*, 44.

²² *Ibíd.*, 44.

religión será, pues ¡vivir fuera del mundo! Los padres del desierto del siglo IV serán la respuesta de una Iglesia que por su masificación entra en decaimiento y a la larga pierde más de lo que gana. Estas nuevas formas de vida resignificarán el *μαρτυριον*, la entrega total ahora es en seco, sin derramamiento de sangre, pero con un compromiso radical de desapego del mundo y todo lo que hay en él²³, pues al parecer solo en la vida monacal puede acontecer el Reino de Dios en la tierra; habrá que renunciar a la vida del mundo, dirán los nuevos ascetas.

La asimilación del cristianismo dentro del imperio le transfirió a la Iglesia el poder, pero también los defectos de cualquier imperio que merezca llevar ese título: intolerante y perseguidora²⁴, así deviene la naturaleza de la Iglesia después de su victoria. La herejía es crimen contra el Estado gracias a Honorio, quien, por ejemplo, tuvo el cuidado de solo aceptar soldados católicos para el servicio interior del palacio, e incluso antes con Flavio Estilicón²⁵, pues bien, el castigo no es el destierro sino la tortura y el suplicio.

1.1.4. Una cristianización que pierde más de lo que gana

El cristianismo ganó demasiado fácil y demasiado rápido. Los paganos bárbaros y romanos, reducidos al cristianismo por la fuerza, subrepticamente infiltraron su politeísmo y su supersticiosidad, de modo tal que el sentimiento cristiano enmohecido se degradó y alteró aún más. Las muchedumbres rápidamente cristianizadas no aportaron más que, como afirma Lot, “corazones insuficientemente purificados”²⁶, verdaderamente paganos. Éste nuevo mundo donde la Iglesia ha ganado sigue siendo inevitablemente perverso. Es menester, pues, confiar a los santos ascetas la intercesión

²³ Ver: Tanner, N, *Breve Historia de la Iglesia Católica*, 55.

²⁴ El 27 de febrero de 380 Graciano y Valentiniano II, contemporáneos a San Agustín, publicaron un edicto para que todos sus súbditos profesaran la fe de los obispos de Roma y Alejandría (esto es, la fe nicena). El movimiento fue principalmente una ofensiva contra las diversas creencias que habían surgido fuera del arrianismo, pero sectas disidentes menores, tales como los macedonios, también fueron prohibidas.

²⁵ Famoso por contribuir a la promoción-imposición del cristianismo niceno, combatió tanto a los herejes arrianos y donatistas como al paganismo con la destrucción de los libros Sibilinos en 405.

²⁶ Lot, F., *El fin del mundo antiguo y el comienzo de la edad media*, 44.

de los hombres y sus asuntos ante la divinidad. Al respecto tanto Quasten como Lot aceptan que “confiado, el mundo descargará sobre ellos (los nuevos ascetas) el fardo de la virtud y se resignará muy pronto a vivir una vida cristiana mediocre, muy mediocre”²⁷.

El nuevo mundo ganado para el cristianismo es el mundo de Agustín, un mundo de revueltas y persecuciones, de invasiones y guerras, de división tras división, mundo donde el sentimiento moral cristiano es tan precario como la Roma misma. Un mundo inestable, donde la injusticia está a la orden del día, y la fe es más adición externa a unos artículos que una vivencia interna manifestada en la exterioridad del amor. El sentimiento cristiano ha decaído, la heterodoxia amenaza continuamente las fronteras de la ortodoxia, así como los barbaros continuamente acechan Roma.

Una Roma cristiana que sucumbe en violencia, hambre e injusticia es una contradicción en término; donde hay cristianismo necesariamente tiene que existir amor, justicia y caridad. Se hace totalmente patente que Agustín aborde estos temas, porque nota la ausencia de los mismos; obscena su ausencia dentro de una mayoría de nombre cristiano, y absurda en un pueblo que mayoritariamente ha profesado lo que no vive y ha confesado lo que no hace ni quiere hacer, descripción que el Santo de Hipona deja bastante clara en los siguientes términos:

cada uno es dañino para sí, y todos son dañinos para todos. Apetecen lo que no puede amarse sin la propia ruina y lo que fácilmente se les puede quitar, y así se lo quitan unos a otros cuando se persiguen mutuamente. Y, porque aman los bienes temporales, sufren aquellos a los que se les quitan, pero los que se los arrebatan se regocijan. Esa alegría es ceguera y suma miseria, ya que esclaviza al alma y la arrastra a mayores tormentos. Pues también se regocija el pez cuando, sin ver el anzuelo, se lanza a la carnaza, pero cuando el pescador comienza a tirar de él, primero siente el tormento en sus entrañas, y, luego, pasa del regocijo a la muerte con el mismo cebo que le entusiasmó²⁸.

²⁷ *Ibíd.*, 45.

²⁸ Agustín, *El Combate Cristiano*, 7, 8.

Agustín intentará, pues, a lo largo de su vida, encontrar la verdad, como la mayoría de los hombres, aunque solo ha presenciado falsedad; el bien del que tanto le han hablado, pero que tan poco ha constatado, y la justicia, que ha de ser la condición necesaria de toda asociación de hombres. Sin embargo, el pensamiento de Agustín, tan propio de él, tuvo su germen en las ideas de otros, sus búsquedas se asentaron en las intuiciones filosófico-teológicas que le precedieron. Agustín hizo una síntesis, tal vez ahí empieza su genio, síntesis del espíritu de la época con la fe que testimoniaba, de ahí que sea pertinente rastrear aquellas ideas de hombres brillantes y ejemplares que influyeron en la maduración de su pensamiento.

1.2.Influencias de Agustín

Agustín bebe de una rica tradición filosófica sobre la que su pensamiento echa raíces, tradición de la que tratará de valerse cada vez menos, pero a la que, necesariamente, vuelve en su camino de creer para comprender y comprender para creer. De ahí que sea necesario explicitar a grandes rasgos y de manera sucinta aquellas ideas fundamentales de las que se valdrá el hiponense.

1.2.1.Platón: La división entre lo sensible y lo inteligible (lo temporal y lo eterno), la primacía del bien y su noción de Justicia

El aporte de Platón al pensamiento cristiano, no solo al agustiniano, es, desde donde se le mire, gigantesco. Su teoría de las ideas, tan mencionada e insinuada en diversos diálogos es tratada ampliamente en *La Republica* y se presenta desde el problema de lo uno y lo múltiple. Sócrates y Glaucón afirman que existen muchas cosas buenas y muchas cosas bellas “y que existe por otra parte lo bello en sí y lo bueno en sí”²⁹. Cada realidad se corresponde con una idea única, las diversas cosas sensibles participan de su correspondiente idea, hay por tanto una superación de la multiplicidad en la unidad inteligible de la idea. Mientras que la multiplicad de las cosas bellas y buenas palidece

²⁹ Platón, *La Republica*, VI, 507 b.

en la temporalidad sensible, la idea de lo bello y de lo bueno permanece inmutable en el intelecto.

Platón asocia la idea del Bien con la imagen del sol. El Bien mantiene con lo inteligible y con el intelecto la misma relación que en lo sensible mantiene el sol con lo visible y la vista, de modo tal que el ojo en mitad de la noche aun a la luz de la luna no puede ver nada con claridad; pero a pleno sol, el ojo desempeña su función con claridad y nitidez. Al respecto, es interesante la afirmación de Reale sobre la analogía platónica entre el ojo y el alma:

así sucede con el alma, que, cuando fija su mirada en lo que está sumergido en la oscuridad, esto es, en lo que nace y muere, solo es capaz de opinar y de hacer conjeturas, y da la impresión de que casi no tiene inteligencia, mientras que cuando contempla aquello que iluminan la verdad y el ser, esto es, lo inteligible puro, asume la función que le corresponde³⁰.

El Bien ilumina, permite conocer, desentrañar el ser de lo que se conoce, extraer su verdad. La vista y lo visible no son el sol, del mismo modo el acto de conocer y la verdad que se conoce no son el Bien, aunque, según la interpretación de Reale “son afines al Bien”³¹.

Sin embargo, la analogía no cesa para Platón, puesto que, así como el sol está por encima de la vista y lo que la vista ve, el Bien necesariamente está por encima del conocimiento y de la verdad. Más aún, el fundador de la Academia lleva hasta sus últimas consecuencias la asimilación entre el Bien y el sol, pues el sol no solo posibilita a las cosas la facultad de ser vistas, sino que también, según él, posibilita “la generación, el crecimiento y la alimentación”³². Asimismo, el Bien no solo causa la cognoscibilidad, sino que también causa el ser y la esencia de las cosas siendo el Bien mismo. Sobre este particular, afirma Reale, “algo que está por encima de la *ousía*, y superior al ser y a la esencia en cuanto a dignidad y potencia”³³. En efecto, el Bien es

³⁰ Reale, G, *Por una nueva interpretación de Platón*, 329.

³¹ *Ibíd.*, 329.

³² Platón, *La Republica*, VI, 509 b.

³³ Reale, G, *Por una nueva interpretación de Platón*, 329.

la Unidad que recoge la dispersión de lo múltiple, es hacia lo que la multiplicidad tiende. Platón, como la naturaleza, no dejaba nada al azar, llama a éste Bien con el nombre del dios que para los pitagóricos simbolizaban al uno: Apolo.

1.2.2. El asunto de la justicia en Platón

La justicia según Platón, en boca de Sócrates, es contada como uno de los mayores bienes, “aquello que vale la pena poseer, por las consecuencias que de ellos nacen, pero mucho más todavía, por sí mismos”³⁴. Del mismo modo, para el ateniense es fundamental la justicia individual, que estriba en la armonía y sujeción de las partes del alma, cuestión que Agustín llevará a su máxima expresión cuando indique que esta sujeción de las partes del alma debe ir más allá del hombre. El alma ordenadamente sujeta para que sea justa, debe, a su vez, someterse a Dios.

Citar el ejemplo que Platón propone ayudará, no solo a comprender por qué para Platón la justicia o injusticia son productos del alma del hombre, sino a su vez, para sentar como precedente un argumento que Agustín retomará varias veces al hablar sobre la justicia.

Y la justicia era en realidad, según parece, algo de esa índole, más no respecto al quehacer exterior de lo suyo, sino respecto del quehacer interno, que es el que verdaderamente concierne a sí mismo y a lo suyo, al no permitir a las especies que hay *dentro del alma*³⁵ hacer lo ajeno, ni interferir una en las tareas de la otra. Tal hombre ha de disponer *bien* lo que es suyo en sentido propio, en sentido estricto, y se *autogobernará* poniéndose en *orden* a sí mismo con *amor* y armonizando sus tres especies, simplemente como los tres términos de la escala musical: el más *bajo*, el más *alto* y el *medio*³⁶.

Amor, orden e interioridad son el punto clave agustiniano, sus *Confesiones* pueden ilustrar en qué versa el trabajo de la justicia: un itinerario y autoexamen del alma que lleva a encontrar el Amor-orden en Dios, y posibilita, e implica, el hacer ordenado y en

³⁴ Platón, *La República*, II, 367 c.

³⁵ Se usa la cursiva para indicar las categorías fundamentales sobre las cuales Agustín desarrollara su interpretación de la justicia individual y social.

³⁶ Platón, *La República*, IV, 443 d.

amor (justicia) hacia el prójimo. Se puede anticipar que el camino de la interioridad no se queda en el solipsismo, sino que para Agustín trasciende a lo Totalmente Otro e implica al otro.

1.2.3. Las diversas nociones de justicia

En la *República*, Platón recoge las tres concepciones que se tienen sobre justicia. En el diálogo, Polemarco recoge la primera citando al poeta Simónides: “*dar a cada quién lo que se merece*”³⁷ y la reinterpreta en cuanto a que ello significa hacer bien a los amigos y mal a los enemigos. De la misma interpretación Polemarco desprende la segunda concepción de justicia, entendiéndola como fin y utilidad propia: *techné*, totalmente en consonancia con la tradición de los poetas Hesíodo, Esquilo, e incluso Homero³⁸: “Diremos que, [la justicia] dará beneficios a los amigos y perjuicios a los enemigos”³⁹. Tales concepciones, en últimas, terminarán asociadas a grandes tiranos, que se hacían bien a sí mismos y mal al resto considerándose solo ellos mismos sus propios amigos y a los demás enemigos. Según Soares,

Platón retomará una tesis expresada paradigmáticamente en el *Gorgias*: que no es propio del hombre justo hacer mal a alguien (aun cuando se trate de un enemigo), sino del injusto, de modo que no se debe hacer mal a nadie en ningún caso⁴⁰.

La tercera concepción es la sostenida por Trasímaco, según la cual, la justicia es lo que conviene al más fuerte. Así, los gobernantes imponen lo que les conviene a sus gobernados, “muestran los que mandan que es justo para los gobernados lo que a ellos conviene, y al que se sale de esto lo castigan como violador de las leyes y de la justicia”⁴¹.

Lo justo es lo que conviene solo al que gobierna en desmedro de los gobernados. La vida del gobernante injusto, en virtud de que ejerce el poder, está llena de bienes y

³⁷ Platón, *La República*, I, 331 e.

³⁸Ver: Platón, *La República*, I, 334 a.

³⁹ Platón, *La República*, I, 332 d.

⁴⁰ Soares, L, *Platón y la política*, 106.

⁴¹ Platón, *La República*, I, 338 e.

beneficios a costa de los gobernados, de ahí que su vida particular sea envidiable. Ésta idea es la total antítesis de lo que propone Platón, aun sabiendo que mayoritariamente es aceptada, deseable y loable, cosa que presenta con claridad en los libros IX y X. Sin embargo, para Platón la justicia, en la escala de bienes, está entre lo más bello, entre los bienes que más deseamos, tanto por sí misma como por lo que de ella se desprende, “al menos para quien se proponga ser feliz”⁴². Según Platón, es mejor ser justo que injusto, pues el justo siempre será más feliz que el injusto⁴³. Al respecto vale la pena rescatar la opinión de Richard Kraut:

la común opinión de que la justiciar es más rentable debe ser refutada: debemos decidir si el hombre justo es más feliz que el injusto (361 d); la justicia por sí misma beneficia a quien la posee mientras que la injusticia le hiere⁴⁴.

La defensa de Platón por la justicia, que empieza desde el primer libro de la *República* y que encuentra su oposición directa y popular en la postura de Trasímaco, en últimas, procura demostrar que la justicia es el único camino para el hombre gobernarse a sí mismo y a su vez el Estado.

1.2.4. La justicia de Platón es la única forma de gobernarse bien el hombre y la asociación de hombres

En continuidad con lo anterior, solo en la justicia hay armonía, acuerdo y concordia, condiciones sin las cuales le es imposible al hombre producir acciones, pues “está en conflicto y en desacuerdo consigo mismo”⁴⁵ un hombre de ésta clase, y, viviendo en conflicto, no puede ser feliz. De igual forma que una asociación de hombres de esta clase solo puede actuar en la total injusticia, donde solo hay lugar a la hostilidad y no puede haber posibilidad de acuerdo. Prueba Platón que ningún fruto bueno se ha de

⁴² Platón, *La República*, II, 358 a.

⁴³ Setecientas veintinueve veces más feliz es el gobernante justo que el injusto. Ver *La República*, IX, 587 e.

⁴⁴ Kraut, R., *Plato's Republic*, 199. La traducción es nuestra. El texto original dice: *The common opinion that injustice is more profitable (Iusitelein) must be refuted; we must decide whether the just man is happier (eudaimonesteros) than the unjust (361 d); justice by itself benefits (oninanai) someone who possesses it whereas injustice harms (blaptein) him.*

⁴⁵ Platón, *La República*, I, 352 a.

desprender de la injusticia, al contrario, trunca cualquier posibilidad de acuerdo, cualquier meta o propósito que se establezca en una asociación. Al respecto señala:

así, pues, la injusticia se nos muestra con un poder especial de tal índoles que a aquello en que se introduce, sea una ciudad o un linaje o un ejército u otro ser cualquiera, lo deja impotente para conseguir nada en concordia consigo mismo a causa del conflicto y la disensión⁴⁶.

Para Platón es claro que de la injusticia solo puede salir odio, hostilidad, desacuerdo y enemistad, con tales condiciones es imposible gobernar. Por el contrario, la justicia aparece como condición de posibilidad para todo gobierno que se precie de gobernar, y qué será esta justicia sino procurar el bien de los gobernados por parte del gobernante.

De tales magistrales afirmaciones beberá Agustín profusamente y será esta noción de justicia que procura el bien y que conduce a la felicidad⁴⁷, (felicidad que todos buscan pero que al parecer solo los justos encuentran), la piedra angular para el desarrollo agustiniano que enlazará magníficamente al Dios de los cristianos con todo el aparato conceptual desarrollado por Platón a este respecto. Será, pues, Dios aquel bien del que se desprenden los demás, ese sol de mediodía que ilumina todas las cosas, felicidad del hombre, principio, búsqueda, meta y fin del actuar humano y de la historia misma, y el hombre justo aquel que por la fe vivirá (Cfr. Ro. 1, 17).

Es necesario afirmar que si bien han quedado expuestas las categorías y desarrollos conceptuales sobre los cuales Agustín despliega su propio pensamiento, el hiponense no lee de Platón directamente más que lo que le llegó por Mario Victorino⁴⁸. De ahí que los elementos principales de la parte filosófica de Agustín fueran tomados del Neoplatonismo, sobre todo de Plotino, entre esos elementos la definición del hombre, lo Uno y lo múltiple, y el bien. Sobre el primer elemento, Agustín hará suya la definición de hombre, a saber, que el hombre es un alma que se sirve de un cuerpo,

⁴⁶*Ibíd.*, I, 351 e.

⁴⁷ Respecto al tema de la felicidad, su componente ético y la justicia como entronque de ambos vale la pena consultar el texto de Julia Annas, *Plato's ethics*, 267-284 en *The Oxford Handbook of Plato*.

⁴⁸ Muy seguramente *El Timeo*, al respecto véase: Gilson, E, *La filosofía en la Edad Media*, 119-125.

“dialécticamente justificada por Platón, en *el Alcibíades*, y resumida después por Plotino”⁴⁹. Plotino será, entonces, la fuente directa sobre la cual a Agustín le llegarán las categorías y pensamiento platónicos explicitados líneas arriba.

1.2.5.El Uno-Bien: Plotino y la asimilación al Dios cristiano

Plotino (c.205-270), según grandes historiadores de la filosofía⁵⁰, es, sin lugar a dudas, un exegeta y renovador de la filosofía de Platón. Lee a Platón como un pensador del Uno, acertadamente afirma Jean Grondin que Plotino entiende éste Uno herencia de la doctrina no escrita de Platón, como aquel “de donde proceden las cosas y hacia donde aspiran ellas a volver: procesión y retorno (incluso conversión) hacia el Uno”⁵¹. Se puede afirmar que dentro del pensamiento plotiniano la reflexión metafísica y la reflexión moral son las dos caras de la misma moneda.

Este Uno, al que también se le llama Bien o lo primero, viene a ser para Plotino (al igual que para Platón)⁵², el principio de todo cuanto es, de ahí que su realidad trascienda radicalmente al ser y sea más fácil enunciarlo diciendo lo que no es⁵³. El Uno, por tanto, no puede ser enunciado ni aprehendido, a pesar de la rigurosidad plotiniana para demostrar como todas las cosas, incluido el ser mismo, proceden del Uno. Además, hay un despliegue y herencia mística en su seno pues, si bien el Uno no puede ser aprehendido, sí puede unírsele el alma en una experiencia extática⁵⁴.

La realidad, para Plotino, es dinamicidad, es una continua producción, en palabras de María Santa Cruz, “de lo inferior por lo superior, producción que se verifica mediante

⁴⁹ Gilson, E, *La filosofía en la Edad Media*, 125.

⁵⁰ Entre ellos Hadot, Gilson, Grondin, Lyotard y Copleston

⁵¹ Grondin, J, *Introducción a la Metafísica*, 123.

⁵² A pesar de las críticas que se han hecho respecto a la lectura que hace Plotino de Platón, sigue siendo el mejor epígono que tenemos del Ateniense y su lectura, a la que llamarán *neoplatónica*, que es fundamental, pues ha impregnado toda la sensibilidad cristiana desde San Agustín y Boecio, pasando por los medievales y calando de una u otra manera también en los modernos.

⁵³ Asistimos seguramente al nacimiento de la teología negativa, se puede decir que Plotino, además de filósofo, también era un místico.

⁵⁴ Al respecto se puede consultar Hadot, P, *Plotino, Tratado 9* y Grondin, J, *La última cumbre de la metafísica de la Antigüedad*, en *Introducción a la Metafísica*.

la contemplación”⁵⁵. Esta continua producción se debe necesariamente a la naturaleza perfecta del Uno que, debido a su perfección sobreabunda y engendra una existencia distinta de él. El ser primeramente nace de la superabundancia del Uno, que ha dejado su marca en lo que ha engendrado, según Grondin, “lleva en sí (lo engendrado) la huella de su origen y retorna o refluye hacia el Uno”⁵⁶.

Queda, pues, claro que todo cuanto surge del Uno es producto de su propia perfección, y ésta primera existencia que ha sido engendrada por el desborde del Uno será lo que Plotino entenderá como inteligencia (*nous*), primera estructura de la realidad plotiniana después del Uno creador, en términos de Grondin, “la inteligencia y el ser forman así la segunda hipostasis del Uno”⁵⁷. De la autocontemplación de la inteligencia surgirá el alma, segundo nivel en que se estructura la realidad y tercera hipostasis del Uno, múltiple y compleja; el alma a su vez, como imagen de sí misma producirá las formas que están en lo sensible y dará estas formas a la materia, última estructura de la realidad, según Santa Cruz, “carente ya de vida y capacidad productora, carente de pensamiento, cadáver adornado, oscuridad, impasibilidad”⁵⁸. Así, pues, la estructura de la realidad sigue una lógica, como ya se dijo, de continua producción y estratificación, de procesión en procesión.

De la exposición anterior quedan claras dos cosas: (i) el Uno no nos necesita para ser lo que es y (ii) el alma humana tiene la misma naturaleza de la realidad en su conjunto y ocupa un lugar intermediario entre la unidad de lo inteligible y la multiplicidad de lo sensible, arrojada a la existencia lleva en su seno la huella de quién le engendró y quiere volver al Uno creador. Hábilmente señala Grondin, que “todo discurso sobre el Uno es

⁵⁵ Santa Cruz, M, *Modos de conocimiento en Plotino*, 3. Universidad de Buenos Aires <http://www.scielo.org.co/pdf/ef/n34/n34a11.pdf> (consultado el 10 de septiembre).

⁵⁶ Grondin, J, *Introducción a la Metafísica*, 126.

⁵⁷ *Ibíd.*

⁵⁸ Santa Cruz, M, *Modos de conocimiento en Plotino*, 3. Universidad de Buenos Aires <http://www.scielo.org.co/pdf/ef/n34/n34a11.pdf> (consultado el 10 de septiembre).

un discurso del alma sobre sí misma, sobre la nostalgia del alma que aspira regresar al Uno”⁵⁹.

1.3. Agustín: Su historia

Agustín nace en la época del dominado, donde todos los poderes convergen en el *Imperator* y toda pretensión de volver a la república ha sido apagada. Asimismo, el *dominatus* coincide con lo que se denomina el Bajo Imperio, que hace alusión a la decadencia romana, de la que ya se habló ampliamente en la primera sección, declive que se manifiesta en todos los aspectos (político, económico, social, etc.)

Natural de Tagaste (hoy Suk-Aras, a cien kilómetros de Bona, Argelia), su padre era pagano y su madre, Mónica, era una devota cristiana quien procuró inculcarle el amor de Cristo. Después de terminar sus primeros estudios se trasladó a Madaura, y luego a Cartago⁶⁰ para estudiar letras y retórica.

Agustín conocía muy poco y bastante mal la doctrina cristiana y los incontables desordenes juveniles de los que habla en sus *Confesiones*⁶¹ no le ayudaron a instruirse mejor. En el 373 tiene su mal llamada “primera conversión”⁶² (pues en Agustín la conversión es un proceso continuo), cuando en Cartago leyó un diálogo de Cicerón actualmente perdido, el *Hortensius*, que le insufló un ardiente amor por la sabiduría. Bien dice el Obispo de Hipona que “con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría, y comencé a levantarme para volver a ti”⁶³. En el mismo año se encontró con los maniqueos, quienes se gloriaban de enseñar una explicación puramente racional del mundo, del mal y de Dios, granjeándose la fama de poder conducir a la fe verdadera con el solo uso de la razón.

⁵⁹ Grondin, J, *Introducción a la Metafísica*, 126.

⁶⁰ Agustín, *Confesiones*, 2, 3.

⁶¹ Al respecto ver: Agustín, *Confesiones*, 1, 3-5; 2, 2-5, 8 y 9.

⁶² Término acuñado por varios filósofos sobre éste particular: Copleston, Gilson, Grondin, entre otros.

⁶³ Agustín, *Confesiones*, 3, 4,7.

Vuelve a Tagaste y luego a Cartago a enseñar letras como maniqueo, bajo tales promesas que finalmente nunca se cumplirían. Diez años después, asqueado de la falsedad maniquea, señala que “decían: «¡verdad! ¡verdad!», y me lo decían muchas veces, pero jamás se hallaba en ellos”⁶⁴. Salió de la secta y se fue a Roma en el 383 a enseñar retórica, engañando a su Madre, que quería que se quedara en Cartago o, a lo menos, la recibiera como acompañante en su viaje⁶⁵.

Al año siguiente, mediante la intervención del prefecto Símaco, pudo obtener la catedra municipal de Milán⁶⁶. Visitó al obispo de Milán, en ese entonces Ambrosio, de quien siguió sus predicaciones y descubrió el sentido espiritual subyacente al sentido literal de la Escritura:

habiendo sido explicados y resueltos una, dos y más veces los enigmas de las Escrituras del Viejo Testamento, que, interpretados por mí a la letra, me daban muerte. Así, pues, declarados en sentido espiritual muchos de los lugares de aquellos libros, comencé a reprender aquella mi desesperación, que me había hecho creer que no se podía resistir a los que detestaban y se reían de la ley y los profetas⁶⁷.

Sin embargo, no le parecía “seguir el partido de los católicos”⁶⁸, pues, siendo discípulo de Cicerón, era un académico, dudaba de todo, la razón era su única brújula, su búsqueda de la verdad parecía inacabable, no encontraba aquello que con ansia buscaba, y sufría profundamente por la falta de certeza, por la inseguridad.

Agustín vive en un imperio decadente, fraccionado, acusado por una crisis político-económica *in crescendo*, aterrorizado por las siempre presentes invasiones bárbaras, y las divisiones internas de los ejércitos. Lo anterior se traducía en guerras que desgarnecían las fronteras, el separatismo y la persecución religiosa reinante donde la ortodoxia y heterodoxia no tenían límites claros.

⁶⁴ *Ibid.*, 3, 6,10.

⁶⁵ Ver. *Ibid.*, 4, 8,14-15.

⁶⁶ Ver. *Ibid.*, 5, 13,23.

⁶⁷ *Ibid.*, 5, 14,24.

⁶⁸ *Ibid.*, 5, 14,24.

Para finalizar la exposición del presente capítulo es necesario resaltar que el amor y la tendencia al Uno-Bien del que hablaron los filósofos es para Agustín el mismo Dios de los hebreos que ha llamado en amor, esa luz de Platón será para Agustín la Luz verdadera que alumbra a todo hombre (Jn. 1, 9), el Uno-Bien por el que todo fue hecho (Jn. 1,10).

La Escritura, de la que el hiponense desconfió tanto y tuvo en tan poca estima en comparación con los textos de Cicerón, vendrá a ser piedra angular de su pensamiento y su vida misma. Para Agustín el amor es el mismo Cristo y la justicia debe someterse a la Voluntad del Creador. El amor ordenado se traducirá, pues, en justicia y la justicia, a su vez, en posibilidad de restructuración del hombre (lo que implica una antropología), en un camino que conduce hacia Dios (la salvación). Hacer su Voluntad será, por tanto, hacer el bien; el prójimo se hace radicalmente necesario en el camino del hombre hacia Dios: la comunitariedad.

A manera de conclusión se puede decir que el asunto de la justicia, y el amor que le subyace, no solo se convierten en condiciones de posibilidad de toda estructura social bien orientada, sino también derrotero de toda posibilidad de felicidad humana: camino que conduce a la verdad y al pan de la vida (Cf. Jn. 6, 35).

La justicia se vincula al desarrollo social, y la Escritura inspirará tanto y más al santo Padre que los escritos neoplatónicos para explicitar el clamor humano por justicia (Cfr. Lc. 18,7), necesaria para una vida verdadera y no feliz en apariencia, y salvación del hombre por el amor. De modo tal que la justicia social se hará coadyuvante para la salvación, y su ausencia, un elemento que impedirá la conversión de los hombres. Felicidad y salvación de los hombres, y no del mero individuo, se hacen análogos; su condición de realización, la justicia. Estos serán los temas de nuestro próximo capítulo.

2. CAPÍTULO 2: ANÁLISIS DE LA CATEGORÍA DE JUSTICIA EN OBRAS SELECTAS⁶⁹ DE AGUSTÍN

Es bien sabido que San Agustín fue un verdadero maestro, artífice de la cultura medieval occidental latina y cuya influencia va más allá de la Edad Media. Por este motivo, es importante conocer la vida y contexto de un gran pensador, para hacerse una mejor aproximación del mismo, cosa que con Agustín cobra especial importancia, pues como se expuso en el capítulo anterior, toda la vida del obispo fue una constante búsqueda de perfección y sabiduría.

Dada su vasta producción literaria, fruto de una vida que buscó incansablemente la verdad, sería tarea imposible dar cuenta en el presente capítulo de absolutamente todo lo que el Doctor de la Gracia escribió. Razón por la que se limita la investigación a una breve selección de obras que, en opinión nuestra, dan cuenta, de manera clara, de los aspectos más relevantes sobre el tema que convoca, a saber, la justicia.

Hechas tales aclaraciones, importante declarar que el propósito fundamental del presente capítulo descansa en cinco momentos. (i) Explicitar el método de San Agustín, sobre el que descansa la categoría fundamental de justicia. (ii) Dar cuenta de la categoría justicia, que se entiende como un hacer cuyo objeto es (iii) la felicidad, entendida desde lo más humano, donde el egoísmo y el amor son, a su vez, posibilidad de justicia o injusticia. (iv) Aclarar que el amor ordenado es condición de posibilidad de todo hacer justo que, saliendo de lo individual, involucra, necesariamente, (v) al

⁶⁹ *Las Confesiones*: debido a su contenido teológico-apologético, va más allá de una mera biografía. No solo da cuenta de las vicisitudes del trasegar de Agustín hasta sus 40 años, sino que por su impronta filosófico-teológica toca temas bastante relevantes, como son la relación de Hombre-Dios, la salvación, la vida buena y las implicaciones no solo individuales sino comunitarias del pecado y la gracia. *La Doctrina Cristiana*: el Santo se propone dar cuenta de ciertas normas y criterios para manejar la Escritura, de modo que cada lector que se acerque a las mismas pueda llegar a descubrir su sentido, aun en sus partes más oscuras. Agustín da claves bastante importantes sobre cómo bajo el cariz del amor se deben entender las Escrituras, con las implicaciones sociales que de ellas mismas se derivan. *La Ciudad de Dios*: la principal intención es apologética. Da las pistas sobre cómo puede y debe manejarse la ciudad terrena mientras se peregrina y se espera en ella, cosa fundamental para desentrañar dentro del imbricado circuito de relaciones perversas de un gobierno injusto que se puede y debe obrar en justicia para procurar el cambio y la salvación de aquellos que se encuentran inmersos dentro de la misma, el prójimo tiene una relevancia que hasta antes de Agustín no sería tan clara.

prójimo, y da pie para entender la justicia como responsabilidad social, eje articulador y *conditio sine qua non* de la sociedad.

2.1.Método de Agustín

2.1.1.Dios y la verdad

Alcanzar por la fe el conocimiento de lo que enseñan las Escrituras fue el propósito de los llamados padres de la Iglesia, entre ellos Agustín. La inteligibilidad de la fe invita necesariamente al uso de la razón que entra en tanto que demuestra legítimas las verdades de fe. Agustín invierte el método que tanto había empleado, pues ya no buscará llegar a la fe por la razón, sino que al aceptar la revelación como lo que es *dado*, partirá del *dato de fe*. La razón, por su parte, será aquello que le permitirá inteligir las verdades de fe que, por la misma fe, ha aceptado *creer para entender*. Éste es el derrotero descubierto por Agustín, al cual se refiere en los siguientes términos:

todo hombre quiere entender; no existe nadie que no lo quiera; pero no todos quieren creer. Me dice alguien: «Tengo que entender para creer». Le respondo: «Cree para entender». Habiendo, pues, surgido entre nosotros una especie de controversia al respecto, en modo que él me dice: «Tengo que entender para creer » y yo le respondo: «Más bien, cree para entender»⁷⁰.

Conocer, para el Doctor de la Gracia, como buen *neoplatónico*, es aprehender por el pensamiento un objeto que no cambia, que permanece presente al ojo del espíritu, eso que no cambia, que no perece y que no muda: la verdad. El descubrimiento de una regla por el pensamiento, como hacer el bien y evitar el mal, es el develamiento de una verdad.

De la verdad se anticipaba su inmutabilidad y eternidad, habrá que añadir que, para Agustín, al igual que para todos los *neoplatónicos* de su época, la verdad tiene un carácter fundamental de necesidad; es necesaria, no puede no ser, o ser de otra forma: tiene ser. Ahora bien, el hombre siendo mudable, imperfecto y temporal ¿Cómo puede

⁷⁰ Agustín, *Sermón 43*, 3.

conocer la verdad, siendo ésta eterna, inconmutable y perfecta? Para Agustín la verdad se puede conocer dentro de la mudabilidad humana por su carácter trascendente, pues la verdad está en la razón, por encima de la razón y llama a los hombres a que la conozcan:

y dije: «¿Por ventura no es nada la verdad, porque no se halla difundida por los espacios materiales finitos e infinitos?» Y tú me gritaste de lejos: Al contrario, Yo soy el que soy; y lo oí como se oye interiormente en el corazón, sin quedarme lugar a duda, antes más fácilmente dudaría de que vivo, que no de que no existe la verdad, que se percibe por la inteligencia de las cosas creadas⁷¹.

Agustín comprenderá que Dios *es* La Verdad, realidad íntima y trascendente al pensamiento. La formulación de *Éxodo 3, 14* no es más que la prueba irrefutable de la Verdad en su realidad plena y total. El que Era, el que Es y el que Está viniendo siempre Es y ha Sido el mismo, no cambia porque cambiar implica pasar de ser algo a ser otra cosa, no muta porque no tiene partes pequeñas y grandes, no tiene principio ni fin, Él Es el *alfa* y la *omega*, La Verdad y La Vida.

La verdad tan anhelada, tan buscada y tan amada por los filósofos aparecía a los hebreos como Dios. A ojos de Agustín, tendían al mismo bien los platónicos que los creyentes, pues ambos buscaban amar esa Verdad-Bien, eterna e inmutable, cosa que afirma de la siguiente manera:

baste, por el momento, recordar que para Platón el bien supremo consiste en vivir según la virtud, y que esto sólo puede alcanzarlo quien tiene conocimiento de Dios y procura su imitación; según él, no hay otra causa que pueda hacerlo feliz. Y así, no duda en afirmar que filosofar es amar a Dios, cuya naturaleza no es corporal. De donde se sigue que entonces es feliz el amante de la sabiduría (tal es el filósofo) cuando comienza a gozar de Dios. Aunque en realidad no siempre es feliz el que goza de lo que ama; hay muchos que son miserables por amar lo que no debe ser amado, y más miserables aún sin llegar a disfrutar de ello; pero nadie es feliz si no goza de aquello que ama. Los mismos que aman lo que no debe ser amado no piensan ser felices en el amor, sino en el gozo. Por tanto, quien goza de aquel a quien ama, y ama el verdadero y supremo bien, ¿quién, sino alguien

⁷¹ Agustín, *Confesiones*, 7, 10, 16.

muy depravado, negará que es feliz? A ese bien verdadero y supremo lo reconoce Platón como Dios; por eso dice que el filósofo es amante de Dios, a fin de que, como la filosofía tiende a la vida feliz, sea feliz gozando de Dios el que lo ama⁷².

Parte del genio del Obispo es la síntesis que elabora entre la herencia filosófica en la que se educó y la creencia por la que optó, de tal manera que hace una síntesis que, si bien nos es perfecta⁷³, aporta elementos que ayudan a hacer más inteligible la fe, dentro de sus posibilidades.

2.1.2. Materia, mal y felicidad

Agustín, a diferencia de algunos neoplatónicos, jamás admitió que la materia fuera mala, pues todo lo creado es bueno. El cuerpo se ha hecho prisión del alma⁷⁴ en tanto y solo en cuanto al pecado, es decir, por la inclinación del alma hacia lo sensible que es inferior, que muda y que perece, que tiene más no ser que ser, idea netamente plotiniana. El pecado esencialmente *no es*, es privación, ausencia y pérdida.

El mal proviene de una moralidad que, creyendo obrar libremente, se encadena en la privación de la ausencia del amor; solo la voluntad de los hombres es mala. Éste desorden de la voluntad que se ha dispersado en la multiplicidad mutable es lo que causa la infelicidad, la herida del pecado es la infelicidad del hombre atado a una voluntad que, tendiendo a lo superior y eterno, se ha quedado en lo fútil perecedero. Al respecto aclara Gilson:

el alma fue creada por Dios para regir su cuerpo; pero he aquí, que al contrario es regida por él. Orientada desde ese momento hacia la materia, se contenta con lo sensible; y, puesto que saca de sí misma las sensaciones (idea netamente de Plotino) y las imágenes se agota al producirlas (...) Extenuada por semejante pérdida de sustancia, y

⁷² Agustín, *La Ciudad de Dios*, 8, 8.

⁷³ Gilson menciona en varios documentos, algunos usados en el presente trabajo, que tal vez la gran dificultad de Agustín se debe a la total contradicción entre como Platón entiende el cuerpo, especialmente en *El Alcibíades* y como se entiende desde la fe cristiana.

⁷⁴ Resonancia directa con *El Alcibíades* de Platón.

revestida por una costra de imágenes sensibles, el alma deja muy pronto de reconocerse⁷⁵.

Ser feliz y bienaventurado será, entonces, volverse libremente a la verdad, al bien que no perece, que no muta, que siempre es, empezar a reconocerse, dar-se cuenta de sí, reordenar, re-direccionar, volver-se a lo que es y no deja de ser. Así lo expresa el obispo en los siguientes términos:

si queremos volver a la patria donde podemos ser bienaventurados, hemos de usar de este mundo, mas no gozarnos de él, a fin de que, por medio de las cosas creadas, contemplemos las invisibles de Dios, es decir, para que, por medio de las cosas temporales, consigamos las espirituales y eternas⁷⁶.

Volver a Dios será el camino de la felicidad del hombre, responder a la llamada eterna y constante de su hacedor; pero éste volver, esta felicidad que es ofrecida a todos los hombres, se traduce en amor ordenado, condición de posibilidad para restaurar al hombre y a los hombres que conjuntamente viven.

El pensamiento de Agustín asienta sus bases en dos principios fundamentales: (i) el amor como el movimiento del hombre hacia el bien, aunque no es un secreto que cada quién percibe bienes distintos que incluso son en realidad males, de ahí que tenga que existir una forma de discernir aquello que sea siempre y en todo los casos bueno, aquello que es verdaderamente bueno; y (ii) el principio de interioridad, que aparece en escena como el encargado de llevar al hombre al conocimiento de la Verdad y, con ella, al bien verdadero.

La premisa antropológica fundamental que Agustín sostendrá es la misma de la Escritura en el relato del *Génesis*: “Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza” (Gén. 1,26). De ahí que para Agustín exista la siguiente certeza: “En el hombre interior mora la verdad”⁷⁷. La senda hacia el

⁷⁵ Gilson, E, *La filosofía en la Edad Media*, 131.

⁷⁶ Agustín, *De Doctrina Cristiana*, I, 4, 4.

⁷⁷ Agustín, *De vera religione*. 39, 72.

conocimiento de la Verdad es el camino de la interioridad, del hombre interior conociéndose a sí mismo y de lo que hay en él. Un camino que el mismo obispo transitará tantas veces, como en *Las Confesiones*, ejemplo prístino de su peregrinar, camino de introspección, interioridad que alude directamente a la *mens* (alma racional), aquella “parte” del hombre que le hace imagen misma del creador. Al respecto, dirá lo siguiente:

ciertamente gran cosa es el hombre, pues fue hecho a imagen y semejanza de Dios, no en cuanto se ajusta al cuerpo mortal, sino en cuanto que es superior a las bestias por la excelencia del alma racional⁷⁸.

La *mens* se ha descubierto como lo más elevado, lo mejor, lo que es capaz de recoger y traspasar, se ha descubierto como ámbito de interioridad, en tanto ha descubierto la Verdad⁷⁹, aquello que no puede dejar de ser nunca verdadero, lo que no cambia, lo que no perece, lo que Es, Era y Será: Dios, fuente y punto de encuentro de lo verdadero. En virtud de la *mens*, el hombre descubre y contempla “aquel que es la Verdad, es decir, Dios inmutable”,⁸⁰ y precisamente al ser la *mens* la que conoce la verdad, es ella misma lo más excelente del hombre.

La prueba de la certeza que Agustín tiene en el camino de la interioridad no es otra que su propio ejemplo, su vida misma que ha pasado una y otra vez por el itinerario de la interioridad, donde ha probado la accesibilidad de la mente humana a un acervo de verdades tales como el principio de no contradicción⁸¹, las verdades matemáticas⁸², la certeza de la propia existencia⁸³.

2.2.El asunto de la justicia

⁷⁸ Agustín, *De Doctrina Cristiana*, I, 22, 20.

⁷⁹ Ramasco de Monzón, R. M., «La mens agustiniana y la verdad», en Filippi, S. y Coria, M. (eds.), *La identidad propia del pensamiento patrístico y medieval: ¿unidad y pluralidad?* Rosario, Paideia Publicaciones, 2014, p. 68.

⁸⁰ Agustín, *De Doctrina Cristiana*, Pr. 7.

⁸¹ Agustín, *De academicis*, 3, 10, 23

⁸² Agustín, *De libero arbitrio*, 12, 34.

⁸³ *Ibid.*, 2, 3, 7.

Agustín no pretendió hacer una teoría de la justicia, es decir, un desarrollo sistemático de la misma, pues tenía intereses apologéticos y pastorales. De ahí que el tratamiento de la justicia fuese necesariamente trasversal a sus intenciones. El santo africano plantea la justicia desde la jurisprudencia heredada de Ulpiano, Papiniano y Gayo, es decir, que el Padre de la Iglesia entiende la justicia primeramente según la rica tradición jurídica romana que le precede, en términos que se remiten al mismo Ulpiano: *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*; «La **justicia** es la constante y perpetua voluntad de dar (conceder) a cada uno su derecho»⁸⁴. Ésta afirmación no excluye la enorme influencia neoplatónica ejercida sobre Agustín en el desarrollo de su pensamiento.

El dar a cada uno su derecho es un hacer (dar) con implicaciones sociales (a cada quién) que ponen de presente la dimensión política (su derecho) de la justicia. Ésta última es buscar el bien de la asociación de hombres. Los hombres por naturaleza buscan el bien, se asocian, de hecho, para asegurarse su propio bien. Todos quieren lo bueno, pero cada uno busca de distintas formas y extrañamente entiende cosas totalmente distintas como bien.

Se ha explicitado en el capítulo primero que, para Agustín, por su influencia neoplatónica, hay bienes aparentes y temporales, y solo un Bien eterno. La justicia en principio es un bien y, a la vez, un hacer, con implicaciones sociales y políticas que tienden a procurarle el bien a los asociados y, *au contraire*, cualquier actuación por parte de los asociados o sus gobernantes que no procure el bien, que para Agustín solo puede ser Dios, ha de tenerse como injusta. En este orden de ideas, el amor será para el hiponense el eje estructural, el rasero que determinará la justicia o injusticia en el hacer humano.

2.2.1. El egoísmo humano, el amor y su objeto: la felicidad

⁸⁴ Definición recurrente en Agustín, véase *De civitate Dei*, 19, 21.

Agustín parte de que existe una experiencia humana común de egoísmo y sensualidad, a saber, el deseo humano tal como día a día se manifiesta. Haciendo un mero ejercicio de pura observación, salta a la vista inmediatamente que el deseo tiende al yo. De la mera facticidad humana se puede constatar que el hombre nace de un acto carnal y que por mero instinto de supervivencia necesita vivir, procurar con qué mantenerse, luchar para *permanecer en el ser*, como cualquier organismo vivo. Ésta condición fáctica deviene en la necesidad de que el hombre se plantee a sí mismo como objeto primario de su deseo. Al respecto, Agustín señala que:

hay una vida humana enredada en los sentidos corporales, entregada a los placeres carnales, que evita toda molestia física y va tras la sensualidad. La felicidad de esa vida es temporal. El comenzar por esa vida es de necesidad, pero el perseverar en ella depende de la voluntad. A ella es arrojado el niño desde el vientre de su madre, rehuendo todo lo posible sus molestias y buscando sus satisfacciones. Nada más puede hacer⁸⁵.

En relación con lo anterior es posible señalar que la satisfacción de lo básico para permanecer en el ser, siendo la naturaleza del hombre como es, no puede ser un problema. Dada la inteligencia humana y su capacidad para acceder a los recursos sería absurdo pensar que el hombre es incapaz de satisfacer sus deseos.

Aun así, es por demás evidente, nuevamente a la mera observación, que a donde quiera que se mire, siempre se verá a un hombre insatisfecho que busca más. El pobre desea ser rico, si lo consigue quiere entonces ser aún más rico; el que hoy manda sobre su familia desea profundamente mandar mañana sobre su gremio, y, por qué no, en un mes sobre su ciudad; el que está solo quiere compañía; el soltero quiere casarse y el casado separarse.

El deseo no es otra cosa más que amor humano y busca por su misma esencia la felicidad, sin embargo, como ya se ha mencionado en relación a Agustín este deseo-

⁸⁵ Agustín, *Epístola 40*, 2, 3.

amor hecha sus raíces en la finitud y la temporalidad. Su resultado acertadamente lo indica Gilson al afirmar que:

todo ocurre como si cada uno de nosotros no pudiera perseguir otro fin sino su felicidad, pero también como si fuese incapaz de alcanzarla, porque (al hombre) todo le gusta, pero nada le satisface⁸⁶.

En efecto, para Agustín es sumamente claro que todos los placeres y las voluptuosidades son deseables; pero ninguna basta, la satisfacción huye del hombre, que no tiene más remedio que ir de presa en presa cazando aquello que se le escapa. La temporalidad misma de cada satisfacción alcanzada es luego rápidamente reemplazada por la siguiente, lo cual es prueba irrefutable de que tal felicidad es tan temporal y aparente que, en últimas, solo deja amargura y una infelicidad plenamente real y constante.

Ahora bien, ¿qué puede mitigar tal amargura? La mutilación del deseo tan propia de Gautama como de la Estoa, o la conversión cristiana de la que Agustín ha sido testigo. El hiponense acepta la naturaleza deseante de los hombres, él, tan lleno de deseos como pocos, y tan infeliz por sus banales persecuciones como muchos, entiende en su conversión que el deseo tan humano de ser feliz es también sumamente divino. De ahí que le sea posible señalar que “en lugar de mutilar el deseo negando su objeto, colma el deseo revelándole el sentido”⁸⁷.

El hombre “*imago Dei*” tiene por su naturaleza un deseo insaciable, infinito, que siempre es deseo de ser feliz. A quien quiera que se le pregunte: “¿qué quieres ser?”, sin ninguna duda responderá: “*ser feliz*; ser bienaventurado”. Ese deseo que nace del amor, amor tan infinito como el deseo que produce y que encuentra su contraparte única y exclusivamente en su Creador, y que responde a Él, *objeto-bien* infinito, que le llama y le atrae. Sobre este particular señala Agustín:

⁸⁶ Gilson, É, *el Espíritu de la Filosofía Medieval*, 262.

⁸⁷ *Ibíd.* 263.

mas cuando el niño llega a la edad en que se despierta en él el uso de la razón puede, con ayuda de Dios, elegir voluntariamente otra vida, cuyo gozo reside en la mente y cuya felicidad es interna y eterna.⁸⁸

El problema del amor es insoluble o está ya resuelto. Es insoluble si se pretende solucionar desde el plano de la naturaleza, pues ese deseo confuso e infinito no será satisfecho con ninguna criatura. Por su parte, si se supone que es Dios, aunque se ignore, aquel bien infinito que puede satisfacer ese deseo infinito, el problema se ha resuelto. El conocimiento, como ya se ha sugerido, elegir la vida cuyo gozo reside en la mente conduce este amor hacia su fin, el deseo del hombre de ser feliz solo encuentra satisfacción cuando se re-ordena hacia Dios poniéndolo como objeto de su amor⁸⁹. El amor a Dios en San Agustín es deseo de ser feliz. El amor cambia de objeto, pero no de naturaleza. Ya no ama los bienes, sino el Bien; en esto consiste su re-ordenamiento.

Desde la perspectiva cristiana de Agustín, el universo es un conjunto de criaturas que deben su existencia a un acto de amor gracioso que mana de Dios (cf. Jn. 1). El amor de Dios radica en la generosidad del ser, gracioso amor que solo quiere *que todos sean uno; como tú, oh Padre, en mí, y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros* (Jn. 17, 21a). Se pone de manifiesto que Dios es el fin de toda la creación, “lo que está hecho para Dios, por el solo hecho de que obra, tiende espontáneamente hacia Dios en virtud de una ley inscrita en la substancia misma de su ser”⁹⁰. *Deus caritas est*. El acto de creación es, a su vez, acto de amor salvífico. Dios es, pues, causa de la creación, pero también causa del amor. Crea el amor en sí y “causa el amor en los demás seres como una imagen y semejanza de sí mismo”⁹¹.

El principio antropológico fundamental (imagen de Dios) hunde sus raíces en el acto de amor divino que crea y salva. El hombre es capaz de amar porque es como Dios, es capaz de relacionarse consigo mismo y con los demás en amor, donación y entrega pues su naturaleza es relacional, análoga a la relacionalidad intra y extra trinitaria de

⁸⁸ Agustín, *Epistola 40*, 2, 3.

⁸⁹ Para mayor información véase: *Confesiones libro X y XI*.

⁹⁰ Gilson, É, *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, 264.

⁹¹ *Ibíd.* 265.

Dios, de ahí que también sea capaz de obrar el bien si ama bien. Más aún, la salvación del hombre reside directamente en que ama lo que debe amar, lo cual implica que obrar justamente depende directamente de amar correctamente.

2.3.La justicia: fruto del amor ordenado

La práctica de la justicia nace del amor, y no solo trae paz y equilibrio dentro y hacia fuera del hombre, sino que tiene consecuencias escatológicas, pues es camino y preparación para ver a Dios, como señala el salmista: “Porque Jehová es justo, y ama la justicia; El hombre recto mirará su rostro” (Sal. 11, 7).

La justicia, salta a la vista según lo expuesto, no es posible sin hombres correctamente relacionados con Dios desde el amor ordenado en su interioridad. Desde el peregrinar biográfico de Agustín se entiende el porqué de tales afirmaciones, en la medida que se entiende desde sus *Confesiones* como un hombre que ha vivido en la injusticia y la infelicidad por culpa de su egoísmo, que no es otra cosa más que poner por término de su amor a algo que, como ya se ha mencionado, es mudable, bien sean riquezas, honores, o cargos políticos. Si el hombre ama a Dios, Bien supremo que es su fin, y lo ama como Bien supremo y como fin, entonces su amor es verdadero: *amor Dei*.

San Agustín aduce dos razones o motivos que utiliza siempre, y como ya se ha insinuado en diversos apartes, para amar a Dios. Una razón objetiva, desinteresada, basada exclusivamente en el orden. Dios es el Bien supremo y el fin del hombre, el hombre debe amar a Dios como Bien supremo y como fin, como único que puede satisfacer en la infinitud misma de su esencia divina el deseo y amor infinito que está puesto en el corazón del hombre. Otra razón subjetiva, interesada, basada en la *pax* (o felicidad): Dios es el Bien supremo y, por tanto, Él solo basta (hace feliz); por tanto, le interesa al hombre amar a Dios, o sea, amar el Bien y no los bienes. Este amor *Dei* es amor *rectus* y *castus*.

Para Agustín, sin este amor ordenado desde el interior del hombre no hay justicia, y sin justicia el hombre no puede ser feliz y tampoco puede encontrar paz, al respecto señala Doorley:

Agustín afirma que la felicidad no es posible sin la justicia —la entrega a cada uno lo que es debido—pero esta justicia es imposible sin el orden interno del ser humano a Dios⁹².

Lo anterior muestra y hace presente una vez más la categoría antropológica fundamental para Agustín y para toda posibilidad cristiana de pensar la justicia: el hombre es imagen de Dios. A pesar de su naturaleza caída y concupiscente, es capaz por sí mismo, por vía del amor ordenado y el conocimiento que se alcanza mediante la introspección, acceder y conocer lo que la justicia es. Al respecto señala el hiponense:

hablemos de la justicia. Su objeto es dar a cada uno lo suyo (de aquí que en el mismo hombre haya un orden natural justo: el alma se somete a Dios y la carne al alma. Así, alma y carne están a Dios sometidas). Pero ¿no está demostrando que aún se encuentra penando en este trabajo más bien que descansando por haberlo terminado? El alma tanto menos está sometida a Dios cuanto menos Dios está presente en su pensamiento. Y tanto menos la carne está sometida al alma cuanto más lucha con sus apetencias contra el espíritu⁹³.

2.3.1. El orden: La conversión del hombre es correlato de la creación.

Para el Obispo de Hipona solo puede haber justicia cuando el hombre se ha convertido, solo en ese momento hay orden, y sin éste no puede haber justicia. Se hace eco inmediatamente del primer relato de la creación en libro del Génesis: “y la tierra estaba desordenada y vacía, y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo” (Gén. 1, 2).

El relato de la creación ayuda a esclarecer cómo el orden cósmico tiene su correlato en el orden querido de Dios para el hombre, las tinieblas y la luz, que son precisamente el paso del desorden al orden, o lo que es lo mismo el proceso de conversión. En ese

⁹² Doorley, M, *The Pursuit of Social Justice*, en: *Agustin and social justice*. 13. La traducción es nuestra. El texto original dice: *Augustine affirms that happiness is not possible without justice—the giving to each what is his due—but this justice is impossible without the internal ordering of the human being to God.*

⁹³ Agustín, *De civitate Dei*, 19, 4.

entendido, las tinieblas evidencian la falta o ausencia de Dios y, por tanto, falta de ser en la creación y en el hombre. Profundizando un poco más, donde hay desorden solo hay tinieblas y todo es informe, se está más cerca de no ser que de ser. El orden por tanto implica necesariamente conversión, vuelta al ser, vuelta a Dios, de ahí que la sujeción citada anteriormente sea tan fundamental, pues implica precisamente el proceso de conversión o vuelta de lo inferior a lo superior. Vale la pena señalar lo que el mismo Agustín manifiesta claramente respecto a la figura de las tinieblas en el Génesis:

entendemos que el abismo tenebroso es la naturaleza de la vida informe, hasta tanto se convierta al Creador, ya que por sólo este medio puede formarse y dejar de ser abismo y ser iluminada para no ser tenebrosa⁹⁴.

Creación, orden y conversión son iguales en el sentido de que son la manifestación del amor de Dios, que crea, ordena y convierte. Crea la Luz y la separa de las tinieblas, ve que la luz era buena, empieza a ordenar y a llenar aquello que desordenado era vacío. El relato se aplica de lleno al paisaje psicológico del hombre y calza a la perfección con lo que el mismo Agustín experimenta en carne propia en su conversión, gracias a Aquel que “lo llamó de las tinieblas a su luz admirable” (1 Ped. 2, 9).

El amor es el sustrato, suelo nutricio del árbol de la conversión cuyo fruto es que ames a tu Dios con toda tu alma y con todo tu corazón (Mt. 22, 37b). Ésta es, pues, la acción justa, en esto consiste obrar justamente: amar a Dios, amarlo sin medida, que toda la humanidad lo ame, condición que permite a cada hombre amarse a sí mismo y, por tanto, amar a su prójimo. Bien señala la Escritura que *de estos dos mandamientos depende toda la ley y los profetas* (Mt. 22, 40). La vida bienaventurada es la vida del justo, solo es justo el que ama a Dios, solo ama a Dios quien ama a su hermano; pero este amor, al igual que el amor de Dios, implica acción. Agustín entiende que la fe sin obras está muerta, jamás sacrifica la acción en virtud de la contemplación, sino que las ve a ambas totalmente relacionadas e interdependientes, por eso entiende que la justicia

⁹⁴ Agustín, *Del Génesis a la letra*, 1. 1, 3.

nace desde el interior del hombre como amor ordenado, pero necesariamente se despliega hacia fuera, haciendo que tenga implicaciones dentro del orden social.

La vida moral del hombre no es ni puede ser, para el Doctor de la Gracia, un ámbito separado de la vida comunitaria, porque precisamente el principio axiológico del ámbito social es el sentimiento íntimo y personal del amor. Cosa que también afirma Clark al señalar que “Agustín conservó una visión distintiva de la justicia como orden dentro del hombre que redundaba en el orden social, visión retenida por Agustín hasta el final de su vida”⁹⁵.

2.3.2. La justicia siempre es una hacer desde el orden

De lo anterior podemos afirmar que la sujeción a Dios es preponderante en Agustín. Para él, no puede haber justicia sin orden, y el orden empieza en que todo hombre se someta a Dios. El orden dentro del hombre, del que se deriva el orden en sociedad, no deviene del mismo hombre sino de su Creador; la sujeción a Dios es indicadora y modelo del orden que debe prevalecer. El hombre se sujeta a Dios porque ha encontrado que solo en la infinitud divina es correspondido el amor infinito del hombre, solo en la tensión del hombre a Dios se logra la felicidad que se busca. Esta sujeción legítima del hombre a Dios es lo que se puede denominar amor ordenado.

Tal amor ordenado implica, del mismo modo, una sujeción dentro del hombre, cosa suficientemente tratada en las líneas precedentes, pero que se sintetiza en que el cuerpo se someta al alma y el alma a Dios. Nuevamente, señala Clark que “solo cuando este orden prevalece dentro del hombre puede actuar justamente con otros”⁹⁶, de ahí que, por oposición, no pueda haber orden ni justicia sin sujeción a Dios. Al respecto afirma Agustín:

⁹⁵ Clark, M, *Agustin on Justice*, en: *Agustin and social justice*, 3. La traducción es nuestra. El texto original dice: *This distinctive view of justice as order within man redounding to social order was retained by Augustine until the end of his life.*

⁹⁶ *Ibíd.* 4. La traducción es nuestra. El texto original dice: *only when this order justice, prevails in man, can he act justly to others.*

por más laudable que parezca el dominio del alma sobre el cuerpo y de la razón sobre las pasiones, si tanto el alma como la razón no están sometidas a Dios, tal como el mismo Dios lo mandó, no es recto en modo alguno el dominio que tienen sobre el cuerpo y las pasiones⁹⁷.

Entonces el amor ordenado es el eje articulador de la justicia, que deviene distintivamente en un hacer (dar) que desborda la interioridad personal y deriva este dar en un hacer para con el otro (a cada quién) que pone de presente la dimensión política (su derecho) del hacer traducido en derecho y deber de los asociados.

¿Cuál es, en últimas, el derecho y el deber de los asociados que le procurará a cada uno la justicia y bienestar por el cual se asociaron? El amor mutuo, el amor fraterno fruto del orden querido por Dios, que es el principio de todo orden social justo, tal como lo señala el Evangelio de Juan:

que se amen los unos a los otros; como yo (Cristo) los he amado, así también que se amen los unos a los otros. El amor mutuo será el distintivo por el que todo el mundo los reconocerá. (Jn. 12, 34-35).

Según lo dicho anteriormente, el amor ordenado implica el amar al prójimo como a sí mismo; sin embargo, el amor no se extingue, ni se dirige ni se agota en el hombre, pues tiene en últimas a Dios como fuente y término. Al respecto señala Agustín:

Si (el hombre) se ama a sí mismo por sí mismo, no se encamina hacia Dios, pues dirigido a sí propio, se aleja de lo inmutable. Y, por tanto, ya goza de sí con algún defecto, pues mejor es el hombre cuando enteramente se une y se abraza con el bien inmutable, que cuando se aleja de él para volverse a sí mismo. Luego si a ti mismo no te debes amar por ti mismo, sino por aquel que es el rectísimo fin de tu amor, no arda en cólera ningún otro hombre porque también le amas a él, no por él, sino por Dios⁹⁸.

El amor al prójimo esta transversalmente marcado por el amor a Dios, pues es imposible amar a Dios sin amar al prójimo, como afirma la primera Carta de Juan “el que no ama a su hermano, a quien ha visto, no puede amar a Dios a quien no ha visto” (1 Jn. 4,20). El doble mandamiento implica que el hombre ame al prójimo como a sí mismo, de ahí

⁹⁷ Agustín, *De Civitate Dei*, 19, 24.

⁹⁸ Agustín, *De Doctrina Cristiana*, I, 22, 21.

que le procure al prójimo todo el bien que a sí mismo se quiere procurar. Lo anterior incluye los bienes accesorios que dignifiquen y permitan acceder al sumo bien, igual de difícil se hará acceder al Bien inmutable con el estómago vacío y una mente iletrada, que con rencor o avaricia en el corazón.

2.4.El Amor y la justicia implican necesariamente al otro

El amor une o divide a los hombres entre sí, cada hombre se siente necesariamente vinculado con quienes amen lo mismo. El amor a Dios, en ese orden, establece una familia universal entre todos los hombres que lo confiesan y que son de ahora en adelante hijos de Dios y hermanos adoptivos de Jesús el Cristo. Bien señala el Evangelio de Juan: “mas a todos los que le recibieron, a los que creen en su nombre, les dio potestad de ser hechos hijos de Dios” (Jn. 1, 12). Al respecto, Clark concluye lo siguiente:

en consecuencia, en la perspectiva agustiniana, el hombre es un animal social en razón de su exigencia moral. La sociedad formada con Dios como el objeto común del amor es una sociedad justa, porque los hombres que están correctamente relacionados con Dios disfrutarán de armonía personal y paz social⁹⁹.

El bien común es el amor, del que surgen obligaciones recíprocas orientadas a procurar las condiciones políticas, sociales y culturales suficientes para que todos y cada uno de los pertenecientes a la asociación se puedan desarrollar en aras de perseguir el bien; otra vez, el amar a Dios y al prójimo como a sí mismos. Al respecto bien dice el padre de la Iglesia:

no será bueno el amor de ti mismo si es mayor que el que tienes a Dios. Y lo mismo que haces contigo, hazlo con tu prójimo, con el fin de que él ame a Dios también con perfecto amor. Pues no le tienes el

⁹⁹ Clark, M, *Agustin on Justice*, en: *Agustin and social justice*, 4. La traducción es nuestra. El texto original dice: *Accordingly, in the Augustinian outlook, man is a social animal by reason of his moral exigency. The society formed with God as the common object of love is a just society because men who are rightly related to God will enjoy personal harmony and social peace.*

amor que a ti mismo si no te afanas por orientarle hacia el bien al que tú te diriges¹⁰⁰.

El camino de la justicia-social tiene su fundamento en el amor y los deberes recíprocos que rigen la asociación nacen precisamente de éste amor ordenado. Ahora bien, el camino no es fácil y el santo africano tiene muy claro que el derrotero de la justicia es estrecho y difícil de transitar. Sin embargo, partiendo de los preceptos básicos del amor ya establecidos, salta a la vista un mínimo moral sobre el cual actuar. Señala Agustín al respecto: “ante todo, ser buenos no servirnos contra nadie de la mentira ni de la doblez porque no hay nada más próximo al hombre que el hombre mismo”¹⁰¹.

De lo anterior es posible afirmar que es misión del hombre que quiere ser feliz procurar los medios para que el otro pueda acceder a esa felicidad. En éste hacer se sintetiza la sentencia del Evangelio: “amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Mt. 22, 39), y sobre ello afirma San Agustín que

cualquiera que ama rectamente a su prójimo ha de procurar que también éste ame a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente; de este modo, amándole como a sí mismo, todo su amor y el del prójimo lo encamina al amor de Dios, cuyo amor no permite que nazca de él algún arroyuelo que disminuya el caudal por tal filtración¹⁰².

2.4.1. Vivir en justicia es necesariamente vivir desde el amor

Para Agustín solo el hombre justo vive este amor ordenado, del que se ha hablado suficientemente. Las enseñanzas de la Escritura abundantemente dan pie para que el Santo haga un despliegue sobre la naturaleza del amor ordenado, condición de posibilidad de una vida feliz que, en tanto dirigida hacia Dios, implica necesariamente al prójimo. El obispo hará una síntesis bastante acertada a este respecto, pues dirá que

vive justa y santamente el que estime en su valor todas las cosas. Éste será el que tenga el amor ordenado de suerte que ni ame lo que no deba amarse, ni deje de amar lo que debe ser amado, ni ame más lo

¹⁰⁰ Agustín, *De las costumbres de la Iglesia Católica*, 26, 49.

¹⁰¹ *Ibíd.*

¹⁰² Agustín, *De Doctrina Cristiana*, I, 22, 21.

que se debe amar menos, ni ame con igualdad lo que exige más o menos amor, ni ame, por fin, menos o más lo que por igual debe amarse. Ningún pecador debe ser amado en cuanto es pecador. A todo hombre, en cuanto hombre, se le debe amar por Dios y a Dios por sí mismo¹⁰³.

La justicia es un vivir que es fruto del amor ordenado donde el prójimo se hace condición necesaria de vivir justamente, y que se vive con el otro como protagonista. Dios es amor, dice la escuela joánica, y Agustín lo repite una y otra vez, pues sabe y entiende que el amor infinito de Dios es el que posibilita al hombre relacionarse en, con y desde su dignidad. El Misterio de la autodonación gratuita y total de Dios en Jesucristo se vuelve paradigma de toda actuación creyente. El gran mandamiento del amor echa sus raíces en la acción cuyo modelo es el actuar de Jesús.

Por virtud del amor se ha hecho de la humanidad, de todos y cada uno de los hombres, una misma familia sin excepción. Señala González que “desde esa revelación las relaciones humanas quedan transformadas: “cristificadas”, divinizadas”¹⁰⁴. La intuición agustiniana desborda en matices relacionales, pues ha comprendido que “el que ama a su hermano, permanece en la luz, y en él no hay tropiezo” (1 Jn. 2, 10); “el que ama a Dios, ame también a su hermano” (1 Jn. 4, 21).

El deterioro de las relaciones humanas, vacío espiritual y falta de sentido se experimentan en esta época con más fuerza que antes, palpable y desgarradora consecuencia del fracaso moderno¹⁰⁵. Aumentan los nacionalismos, los racismos y demás tipos de exclusionismos; asistimos al momento donde las relaciones se han banalizado y se ha llegado al punto, como señala González, de “mirar a los demás como meros objetos o estímulos, pero no como sujetos de dignidad absoluta”¹⁰⁶.

¹⁰³ Agustín, *De Doctrina Cristiana*, I, 27, 28.

¹⁰⁴ González, J, “*Ya voy, Señor*”: *contemplativos en la relación*, 3.

¹⁰⁵ Entendemos que, en el seno de la post-modernidad, época a la que nos referimos como actual, yace hondamente el deseo de despedirse de todo ideal, valor, teoría y doctrina.

¹⁰⁶ González, J, ‘*Ya voy, Señor*’, *contemplativos en la relación*, 5.

Desde la perspectiva agustiniana, solo el amor ordenado puede salvar al mundo del solipsismo egoísta en que se encuentra sumergido. Las exigencias y compromisos de cambios personales y sociales solo hacen sentido en clave de amor. El famoso apotegma de la Escritura “Buscadme y viviréis”, desde las implicaciones relacionales del amor, pasa de ser un mero ejercicio metafísico pseudo místico de sumergirse en el “Misterio” con lo Totalmente Otro, a convertirse en una atmosfera de relación. Se convierte en un verdadero Misterio interpersonal donde, como bien apunta González, “la persona se define como relación: donación y unión”¹⁰⁷.

2.5.Despliegue conceptual de la justicia social: solo la concordia entre los justos trae paz

Bien sugería Aristóteles que toda acción humana, todo despliegue de la voluntad del hombre, toda industria, ciencia y arte parecieran tender a algún bien¹⁰⁸. El hombre quiere y busca el bien, cosa que se ha tratada ampliamente en diversos apartados de la presente exposición; sin embargo, su capacidad individual no le permite por sí solo procurarse de lo que necesita mínimamente ni de lo que busca profundamente, de ahí su necesidad natural de asociación.

La asociación humana busca alcanzar el bien particular de todos y cada uno de sus miembros, logrando así el bien general o bien común, siendo la justicia el elemento articulador que posibilita el florecimiento y estabilidad-paz de la asociación. Este bien común tiene su fundamento en el amor al prójimo, al respecto señala Clark: “Dios manda amar al prójimo, este bien común es el objeto directo de la paz social”¹⁰⁹.

El hombre precede, conforma y sustenta al Estado, del mismo modo que la justicia particular precede, conforma y sustenta a la justicia socio-estatal. De ahí que, si no hay

¹⁰⁷ *Ibíd.* 7.

¹⁰⁸ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1094a.

¹⁰⁹ Clark, M, *Agustin on Justice*, en: *Agustin and social justice*, 4. La traducción es nuestra. El texto original dice: *God’s command to love one’s neighbour. This common good is the direct object of social peace.*

hombres justos, la asociación de los mismos no podrá ser más que injusta, ya que nadie puede dar lo que no tiene. Señala Agustín al respecto lo siguiente:

el alma sometida a Dios es con pleno derecho dueña del cuerpo, y en el alma misma la razón sometida a Dios, el Señor, con pleno derecho es dueña de la pasión y demás vicios. Por lo tanto, cuando el hombre no se somete a Dios, ¿qué justicia queda en él? Si el alma no está sometida a Dios, por ningún derecho puede ella dominar el cuerpo ni la razón los vicios. Y si en un hombre así está ausente toda justicia, por supuesto lo estará también en un grupo integrado por tales individuos¹¹⁰.

La paz exige orden, pero el orden exige concordia, de ahí que la dominación no sea una posibilidad. La estructura familiar es, para Agustín, el núcleo esencial y ejemplo de aquello en lo que ha de consistir el orden y la concordia. Así, un Padre de familia procura el bien para los suyos, y a todos los ve como sus hijos, y no como sus utensilios, en razón de que el amor es el vínculo que les une. Sin embargo, está lejos de ser un modelo paternalista, pues en realidad solo ejemplifica lo que la Escritura dice: “y si somos hijos, somos también herederos; herederos de Dios y coherederos con Cristo” (Rm. 8,17).

El amor es el vínculo que ha de hacerse extensivo a la sociedad en lugar de la dominación, pues el hombre, hecho a imagen de Dios, ha sido mandado únicamente a dominar a los seres irracionales. No está el hombre hecho para dominar a los hombres, sino para amarlos como hermanos, según lo ha revelado la Escritura.

De lo anterior se puede concluir la necesidad de observar la perspectiva revolucionaria de Agustín, debido a que exige, como cristiano que es, la desaparición de la injusticia y la inequidad; pero su exigencia no pasa por el alzamiento armado ni por la reformulación de los poderes estatales, sino por el triunfo del amor de Dios. El triunfo, empero, acontece única y exclusivamente en el corazón de cada hombre y mujer cuando vence al egoísmo y acepta humildemente su lugar en la creación como hijo de Dios en el amor de la autodonación divina, hermano de la humanidad en la salvación del

¹¹⁰ Agustín, *De Civitate Dei*, 19, 21, 2.

vínculo perfecto tripartito del amor ordenado y erradicando el deseo de dominio de unos sobre otros.

Desde tal perspectiva, Agustín habló y escribió profusamente. Así se ha de vivir la fe, cosa que vale la pena seguir rescatando, pues el cristianismo, tal como el Doctor de la Gracia comprende, implica, por necesidad, la relación con las personas y el amor fraternal. De ahí que no puedan quedar excluidos de la relación con Dios, al contrario, como ya se ha dicho, se implican necesariamente “el que ama a Dios, ame también a su hermano” (1 Jn. 4, 21).

Pensar la justicia desde la perspectiva creyente, según lo expuesto en este capítulo, implica pensar al otro desde el amor. Vivir justamente es amar al otro, las consecuencias sociales se empiezan a entrever, y surge la pregunta de cómo los cristianos pueden actuar justamente.

3. CAPÍTULO 3: EL PAPEL DEL CREYENTE COMO PORTADOR DE JUSTICIA SOCIAL, UNA MIRADA A CIERTAS REALIDADES DE LA SOCIEDAD COLOMBIANA DESDE EL PARADIGMA DE LA CIUDAD DE DIOS

Habiendo tratado la historia, el método y las aproximaciones a la justicia de San Agustín de Hipona, se pretende hacer una hermenéutica actualizante de sus categorías más importantes desde el paradigma de La Ciudad de Dios. En ese orden e ideas, en el presente capítulo se elucidará en un primer momento (i) en qué consiste a Ciudad de Dios, desde la óptica agustina, paradigma que servirá como marco referencial de ciertas asociaciones de hombres que, en virtud del amor fraterno, son mostración inequívoca de La Ciudad de Dios, que no tiene límites ni fronteras. En un segundo momento (ii), se actualizarán las intuiciones fundamentales de Agustín sobre La Ciudad de Dios en el contexto de injusticia social y violencia de Colombia, para poner de presente que las vivencias e historia de la comunidad de paz de San José de Apartadó son solo una de tantas mostraciones de cómo en el contexto colombiano acontece La Ciudad de Dios. Para finalizar, en un tercer momento (iii), se establecerán algunas implicaciones a nivel político de la praxis cristiana desde los lineamientos establecidos por Agustín, a lo largo del trabajo de grado, tratando de dar respuesta a la pregunta con la que se inició la investigación, a saber, ¿qué cristianismo y qué praxis?

3.1. Justicia social aplicada desde la Ciudad de Dios como comunidad creyente

Hay una sociología axiológica gradual, es decir, que las sociedades se distinguen según el orden de sus amores. La ciudad de Dios la forman aquellos que se han convertido de todo su corazón en virtud de la gracia divina y la predicación del Evangelio, es decir, quienes han puesto a Dios como término de su amor. La ciudad terrena, en cambio, la forman aquellos que solo se tienen a sí mismos como término de su amor. *La necesidad del trabajo interior: el ciudadano de Dios.*

Se ha mencionado que la realización de la justicia social como realización del bien común solo puede tener lugar con el redireccionamiento del hombre hacia Dios (conversión). Solo la gracia de Dios puede anular la humana tendencia de la ciudad terrena a “interpretar la realidad en términos del yo”¹¹¹. En este sentido solo desde la perspectiva de la humildad y el arrepentimiento se pueda trabajar en pos del ideal de perfectibilidad de los hombres en y con Dios desde el amor, al respecto es oportuno evocar las palabras de Doorley, para quien:

la justicia social se basa en el trabajo interno que cada persona debe hacer para perfeccionar el alma. Esta perfección es siempre esquiva e indica, para Agustín, una actitud de arrepentimiento y humildad, el conocimiento de lo que todavía falta tanto en la propia realidad interior como en las relaciones sociales del mundo que nos rodea¹¹².

El trabajo arduo que ha de caracterizar a los hombres justos que conforman la ciudad de Dios pide una total entrega que obliga el desprendimiento del yo y del egoísmo tan propios de cada ser humano, trabajo que se hace desde la propia interioridad que en cierto modo mengua la individualidad sin suprimirla, abriéndola finalmente a los otros y al Totalmente Otro. De tal modo que el “Reino de Dios supera y supera con creces todos los reinos del yo y la sociedad o la recompensa personal”¹¹³. La premisa cristiana fundamental, fruto del amor ordenado única y exclusivamente a Dios, se sintetiza en las palabras del evangelio de Mateo:

nadie puede servir a dos señores, pues menospreciará a uno y amará al otro, o querrá mucho a uno y despreciará al otro. No se puede servir a la vez a Dios y a las riquezas (Mt. 6,24).

Solo es miembro de la Ciudad de Dios aquel en quien el amor a Dios prevalece por encima de la acumulación de riquezas, de honores, títulos y beneficios, solo si hay una

¹¹¹ Doorley, M, *The Pursuit of Social Justice*, en: *Agustin and social justice*, 13. La traducción es nuestra. El texto original dice: *interpret reality solely in terms of the self*.

¹¹² *Ibid.* 14. La traducción es nuestra. El texto original dice: *Social justice is premised on the inner work that each person must do to perfect one's soul. This perfection is always elusive which prompts, for Augustine, an attitude of repentance and humility, are cognition of what is still lacking both in one's own interior reality as well as in the social relations of the world around us.*

¹¹³ *Ibid.* La traducción es nuestra. El texto original dice: *kingdom of God supersedes and far surpasses all kingdoms of the self and society or personal reward.*

genuina conversión y renuncia al yo ensimismado puede hablarse de justicia. Afirma claramente Doorley lo siguiente:

los conflictos entre seres humanos se basan en satisfacer las demandas egoístas y el deseo de más bienes materiales, honor, poder o placer. Cuando estos deseos renuncian a ser los principales motivadores de la acción humana, Agustín sostiene que la justicia social se hará realidad¹¹⁴.

De lo anterior se colige que la Ciudad de Dios es el modelo que caracteriza la realización de la justicia social, por tanto, se hace modelo de toda sociedad, pues solo en ella, puede haber hombres verdaderamente justos. Lo anterior en virtud de la caridad y la gracia que permite el desprendimiento de todo egoísmo y hace posible cumplir el mandato fundamental de amar a Dios sobre todas las cosas (hombres, riquezas y títulos) y al prójimo como a sí mismo. Solo una sociedad conformada por tales personas, ciudadanos y ciudadanas de Dios, puede traer el orden y la paz verdadera. Cualquier otra asociación que esté conformada por seres racionales y tenga una empresa más o menos común, no es más que una imagen deformada del modelo.

Así como el hombre que se ama a sí mismo sigue siendo hombre, pero de una manera deformada, la asociación que no cumple el gran mandamiento sigue siendo asociación, como Atenas, Roma o Babilonia, cosa que señala constantemente Agustín. Sin embargo, no será más que una mala asociación, desordenada en el objeto de su amor, desarticulada por el egoísmo, un remedo de sociedad, pues solo donde haya justicia puede hablarse propiamente de sociedad, al respecto dice Agustín:

la ciudad de los impíos carece de la auténtica justicia, en general, rebelde como es a la autoridad de Dios, que le manda no ofrecer sacrificios más que a Él y, consiguientemente, al alma ser dueña del cuerpo y a la razón, de los vicios de una manera justa y constante¹¹⁵.

¹¹⁴ *Ibíd.* La traducción es nuestra. El texto original dice: *Conflicts between human beings are premised on satisfying self-serving demands and the desire for more material goods, honor, power, or pleasure. When these desires recede from being the primary motivators of human action, Augustine posits that social justice will be realized.*

¹¹⁵ Agustín, *La Ciudad de Dios*, 19, 24.

3.1.1. La Ciudad de Dios no tiene límites ni fronteras

Ésta Ciudad no es un ente aparte ni separado de las realidades mundanas, sino, al contrario, en virtud de la caridad se inserta en ellas, diseminada a lo largo y ancho del mundo; lo distintivo de la ciudad de Dios es la caridad, fruto del amor ordenado y vínculo de los ciudadanos que la conforman, tal caridad es el motor de acción de la vida social. La sociedad conformada por los hijos de Dios debe actuar dentro de los estados y estructuras a los que se haya vinculado, bajo la única premisa que la sustenta como Ciudad, es decir, el amor fraterno. Bien señala Clark al respecto que

la concepción de Agustín de la sociedad como la unión de todos los que aman a Dios como su bien común no elimina la necesidad de muchos estados políticos diferentes, sino que hace hincapié en la eliminación de todas las fronteras que separan a los hombres entre sí en todo el mundo. para que las naciones desarrolladas ayuden a las naciones subdesarrolladas como un deber social derivado de la ley del amor fraternal¹¹⁶.

El amor fraternal ha de ser la causa y el término, la fuente y fin de la sociedad, aun así, su alcance pleno es imposible. Agustín es plenamente consciente de su propia naturaleza, análoga a la de cualquier hombre, sobre la que despliega su antropología. El hombre es pecado y gracia al mismo tiempo, es debilidad carnal y fortaleza espiritual. De ahí que, aunque el fin de la justicia sea, sin lugar a dudas, la salvación, ésta es igual a la felicidad del hombre, imposible de alcanzar en esta tierra. Ésta es para Agustín nuestra debilidad:

y mientras estemos arrastrando esta debilidad, este achaque, esta peste, ¿cómo nos atreveremos a llamarnos liberados si no lo estamos todavía? ¿Cómo nos vamos a llamar bienaventurados con aquella felicidad definitiva?¹¹⁷.

¹¹⁶Clark, M, *Agustin on Justice*, en: *Agustin and social justice*, 6. La traducción es nuestra. El original dice: *Augustine's conception of society as the union of all those who love God as their common good does not eliminate the need for many different political states, but by its emphasis upon the removal of all frontiers which separate men from one another the world over, it calls for the developed nations to assist the underdeveloped nations as a social duty flowing from the law of brotherly love.*

¹¹⁷ Agustín, *La Ciudad de Dios*, 19, 4.

No hay una justicia humana perfecta, pero ello no impide la continua demanda de la misma en un Estado conformado en derecho. El Doctor de la Gracia entiende, como ya se insinuó líneas arriba, que el ideal de la praxis y la realidad histórica a la que es vinculada no tiene su perfeccionamiento en ella misma. Pero es en este mundo de injusticias y latrocinios, y a partir de la situación caída del hombre desde donde es posible generar los cambios y la regeneración. La conversión del hombre y de las instituciones tiene su lugar en la realidad misma, la Ciudad de Dios inserta en las ciudades terrenas, persigue y da frutos constantemente.

La justicia es el objetivo irrenunciable hacia el que la vida de la Iglesia como comunidad creyente debe tender, aunque nunca se alcance perfectamente en este mundo, pues es el fundamento del Estado y la comunidad política, por lo tanto, es la meta a la que los hijos de Dios deben encaminarse, dentro de las realidades intramundanas.

3.2. Si hay justicia hay sociedad. Apartadó, una Ciudad de Dios, el ejemplo de la sentencia agustiniana: donde no hay justicia no puede haber Estado

Ahora bien, la justicia considerada en su dimensión colectiva es, según la definición de Escipión, plenamente acogida por el santo africano, en los siguientes términos:

Diríamos que lo que para los músicos es la armonía en el canto, eso es para la ciudad la concordia, vínculo el más seguro y el mejor para la seguridad de todo Estado. Y, sin justicia, de ningún modo puede existir la concordia¹¹⁸.

La justicia se hace principio ineludible y fundamental de gobernabilidad a nivel estatal, análogo al gobierno que la razón ejerce sobre las pasiones y la carne en cada hombre, no como imposición o determinación unilateral, sino, más bien, entendida como mutuo consenso orientado por la razón, o cuando menos la razonabilidad al actuar:

¹¹⁸ *Ibíd.* 21, 1.

pues bien, de este mismo modo, concertando debidamente las diversas clases sociales, altas, medias y bajas, como si fueran sonidos musicales, y en un orden razonable, logra la ciudad realizar un concierto mediante el consenso de las más diversas tendencias¹¹⁹.

La intención del padre africano está lejos de proponer un modelo de gobierno “sea por un rey, sea por una oligarquía de nobles, sea por el pueblo entero”¹²⁰, lo que importa es el ejercicio del poder en justicia y rectitud, *conditio sine qua non*, como ya se dijo, de todo gobierno, pues, como afirma Agustín, “si de los gobiernos quitamos la justicia, ¿en qué se convierten sino en grandes latrocinios?”¹²¹.

La justicia deviene en principio rector del hombre y la organización social, de la mana todo derecho. A éste respecto, Agustín concluye magníficamente:

como lo que se hace con derecho se hace justamente, es imposible que se haga con derecho lo que se hace injustamente. En efecto, no pueden llamarse derechos las constituciones injustas de los hombres, puesto que ellos mismos dicen que el derecho mana de la fuente de la justicia y que es falsa la opinión de quienes sostienen torcidamente que es derecho lo que es útil al más fuerte. Por tanto, donde no existe verdadera justicia no puede existir comunidad de hombres fundada sobre derechos reconocidos y, por tanto, tampoco pueblo.¹²²

La radicalidad de sus afirmaciones, así como la coherencia propia del obispo de Hipona le llevan a negar la existencia del Estado Romano; jamás hubo una *res-publica* (empresa del pueblo), es decir, una asociación de personas reunidas en sociedad por la adopción en mutuo acuerdo de un Derecho y de una cierta unidad de intereses. En tal organización del “Estado Romano”, el “Derecho” solo aporta utilidad al más fuerte, solo beneficia a los poderosos incrementando la brecha entre pobres y ricos, y solo ha traído separación y división, en vez de unidad y armonía, ¿es esto justicia? Ciertamente, no.

¹¹⁹ *Ibíd.* 2, 21, 1.

¹²⁰ *Ibíd.* 2, 21, 2.

¹²¹ *Ibíd.* 4, 4.

¹²² *Ibíd.* 19, 21, 1.

El caso de la comunidad de paz de San José de Apartadó es muestra prístina del sentimiento agustiniano de repudio frente a la corrupción estatal, esta comunidad de paz, al igual que el obispo en su tiempo, ha negado pertenecer al Estado Colombiano, ya que, para ellos, una organización tan injusta y corrompida no puede llamarse Estado.

3.2.1. La Comunidad de Paz de Apartadó: Antecedentes

Vivimos en tiempos violentos, se puede decir que la historia de la humanidad está cortada transversalmente por la guerra y la violencia. El hecho cristiano nació inmerso en violencia y persecución, razón por la cual no es ajeno a ellos. En efecto, el cristianismo y su reflexión ha dicho y aún tiene que decir más respecto de la guerra, el hambre, la miseria y la deshumanización.

Para ningún colombiano es un secreto que nuestro país lleva más de cincuenta años sumergido en una guerra sin cuartel donde la población civil siempre ha sido la más vulnerada. En nuestro particular contexto, la violencia ha tomado subrepticamente formas insospechadas, donde la sevicia y el dolo escrupulosamente ordenado, aliado con planeación meticulosa, están a la orden del día. La particularidad del fenómeno de la violencia en nuestra tierra ha sido, sin lugar a dudas, su normalización¹²³. La cotidianidad de la guerra, su concentración en las periferias y, en especial, el anonimato de sus víctimas ha hecho de ella una suerte de pan de cada día donde el escándalo ha devenido en silencio, el desenfreno en rutina y, en últimas, la muerte, la desaparición y el abuso en la noticia diaria que se oye sin prestar atención, que se ve sin mirar, que no conmueve, que no mueve.

Es una verdad de a puño tan irrelevante como cierta que la violencia, la guerra y el conflicto son el resultado de procesos sociales y políticos, donde sus aparatos son productos y productores sociales y económicos del devenir histórico colombiano. Tales

¹²³ Opinión que es ampliamente compartida por el Centro Nacional de Memoria Histórica en su documento *¡Basta Ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*. También al respecto es bastante acertada la perspectiva expuesta en el trabajo de Angelica Padilla y Angela Bermúdez llamado *Normalizar el conflicto y des-normalizarla violencia*. Consultado en <http://www.scielo.org.co/pdf/rcde/n71/n71a09.pdf> el 17 de noviembre de 2019.

afirmaciones nada tienen que ofrecer si no hay paso a la reflexión necesaria de lo que significa clamar y proclamar por la vida. La vida se hace categoría de reflexión, sobre todo cuando se vive en circunstancias donde la han enmascarado de manera tan superflua que su significado no sale del solipsismo psicológico que se traduce en un “desde que no sea mi vida poco me importa”. Otra verdad que se ha tornado tan irrelevante como la primera es que el carácter fundamental del Evangelio es su contraculturalidad reaccionaria, cuyas implicaciones devienen por necesidad de coherencia interna con alzar la voz en contra de las estructuras normalizadoras que esconden la opresión y la muerte.

La denuncia agustiniana frente a las injusticias de su tiempo es solamente uno entre los diversos ejemplos que se encuentran. La denuncia es deber de todo cristiano; Agustín, De las Casas y Crisóstomo solo seguían coherentemente aquello en lo que creían: denunciaban al ladrón que vino a hurtar, matar y destruir del mismo modo que proclamaban la vida y la esperanza. “El ladrón solo viene para robar y matar y destruir; yo he venido para que tengan vida, y para que la tengan en abundancia” (Jn. 10,10). La experiencia fundamental de fe supone un cambio ontológico que a nivel existencial implica unas prácticas que se orientan a la consecución de la vida, aunque ello asuma entregarse a la muerte. En esto consiste el advenimiento del Reinado de Dios.

La comunidad de paz de San José de Apartadó es una de las tantas muestras de que ciertamente el Reino de los Cielos se ha acercado (Cfr. Mt. 4,17). Sin embargo, es pertinente mencionar cómo fue que esta semilla de mostaza cayó en tierra. En los años sesenta, la guerrilla de las FARC-EP entro al Urabá, donde diez años después se fundaría San José de Apartadó. Caracterizada por la riqueza de su tierra, tuvo una vida económica y política importante. En su seno surgieron varias empresas bananeras, diversos sindicatos y el partido político Unión Patriótica. En 1973 se instalaría en la región el quinto frente de las FARC-EP, y, si bien aún no había paramilitares en la

zona, es bien sabido que para los años ochenta empezarían las primeras masacres de civiles fruto de los enfrentamientos entre FARC y paramilitares¹²⁴.

Los habitantes de la comunidad siempre se caracterizaron por clamar y exigir participación política y respeto de los derechos humanos, de ahí que fueran vistos bajo sospecha por los militares y ciertos empresarios y latifundistas de la zona. Muchos lugareños suelen pensar que fue fruto de tales sospechas que poco tiempo después (1994) se fundarían las Autodefensas Unidas de Córdoba y Urabá¹²⁵.

Sobre este aspecto, vale la pena señalar que su consolidación coincidiría con la elección de Álvaro Uribe Vélez como Gobernador de Antioquia (1995-1997), la expansión de las Cooperativas de Seguridad “Convivir” y el nombramiento del general Rito Alejo del Río como comandante de la Brigada XVII del ejército¹²⁶. Al respecto, es bastante esclarecedor lo que afirma el Centro de Memoria histórica en su informe *Basta ya*:

entre las varias razones que permitieron el resurgimiento del paramilitarismo, una primera es el hecho de que el Gobierno restableciera un esquema legal para las autodefensas a través de las Cooperativas de Vigilancia y Seguridad Privada (Decreto 356 de 1994), más conocidas como las Convivir. Con criterios muy laxos, autorizó la operación a grupos con récords dudosos en materia de violaciones a los Derechos Humanos o con nexos con el narcotráfico. Hacia marzo de 1997 existían 414 Convivir en Colombia¹²⁷.

Las fuerzas militares serían también las grandes responsables no solo de lo ocurrido en Apartadó, sino también de la mayoría de los latrocinios que han vivido los campesinos en estos más de cincuenta años de guerra:

la brigada XVII del Ejército, en algunos episodios por acción y en otros por omisión, desempeñó un papel clave en este proceso, tal como lo muestra el proceso penal que se adelantó contra el general Rito Alejo del Río y como lo afirma la sentencia contra Ever Veloza,

¹²⁴ Centro Nacional de Memoria Histórica, *Basta ya*, 153- 158.

¹²⁵ *Ibíd.*

¹²⁶ Jesús Abad Colorado en su exposición *el Testigo*, da una muestra suficientemente clara de las atrocidades cometidas por estos sujetos para adueñarse de grandes porciones de tierra.

¹²⁷ Centro Nacional de Memoria Histórica, *Basta ya*, 158.

alias HH, jefe paramilitar de Urabá que se acogió al proceso de Justicia y Paz. En la sentencia se afirma que miembros de esta brigada suministraban información a los paramilitares, “capacitaban a los civiles que se asociaban a las Convivir” y aprobaban “la entrega de material bélico”¹²⁸.

En esos momentos, y según reseña la prensa, en el año 1993, en reuniones sostenidas por la dirección de la UP con varios ministros del Gobierno del presidente César Gaviria Trujillo, se le hizo la denuncia de la existencia del plan de exterminio contra dirigentes y militantes del partido político de izquierda, que a la postre también llevaba como meta el despojo de millones de hectáreas de tierra, desplazamiento de labriegos, robo de recursos y privatización de empresas de servicios públicos.

El terrorismo del Estado contra las fuerzas democráticas y de izquierda de Urabá aplicó diferentes formas de represión y exterminio. Antes del asesinato de Albeiro Bustamante, en enero de 1994, fue detenido y trasladado a las cárceles de Bogotá, implicado por la Fiscalía en la investigación por la masacre del barrio La Chinita, Apartadó, ocurrida el 23 de enero de 1994. Junto a Albeiro fueron encarcelados más de cien dirigentes de la UP-PCC, entre ellos líderes sindicales, comunales y campesinos, concejales, alcaldes y diputados. Todos, después de varios años de injusta prisión, fueron exonerados por la Corte Suprema de Justicia tras demostrarse su inocencia. Era otro caso de montaje judicial: un falso positivo judicial.¹²⁹

De 1994 a 1998, los paramilitares, al mando de los hermanos Vicente y Carlos Castaño, exterminaron finalmente a la Unión Patriótica y a los simpatizantes del Partido Comunista en la región, para frenar el avance de las FARC hacia el norte y aislar al eje bananero de las zonas de retaguardia estratégica de las FARC. Del mismo modo, intentaron apaciguar la protesta laboral y reorientar a los sindicatos, y transformaron el mapa político de la zona, dando vida al fenómeno que años más tarde tomaría el nombre de parapolítica.¹³⁰

¹²⁸ *Ibid.* 163.

¹²⁹ *Ibid.* 161.

¹³⁰ *Ibid.*

3.2.2. La creación de la Comunidad de Paz de Apartadó

La historia de Urabá, especialmente de Apartadó, es la historia de una nación que ha sufrido innecesariamente por los conflictos de interés y la avaricia de unos pocos demasiado poderosos como para que la justicia los alcance. La sevicia y el sistemático uso de la violencia desde diversos frentes trajo como consecuencia un continuo derramamiento de sangre:

los paramilitares perpetraban una masacre y casi inmediatamente la guerrilla replicaba con otra, dando curso a una competencia entre reputaciones de violencia del terror paramilitar y guerrillero, cuyos límites se superaban con cada nueva acción. El terror paramilitar se impuso porque el bloque de fuerzas que aglutinó rebasó al de la guerrilla y por el costo político demasiado alto que ésta debió afrontar por sus acciones respecto de la sociedad de Urabá.¹³¹

Por esta razón fue que el 28 de julio de 1996 campesinos de más de veintiocho veredas de las zonas rurales de Apartadó y Turbo marcharon hacia el casco rural de Apartadó para denunciar los atropellos cometidos por las fuerzas armadas en su contra (poco más de 500 muertes intencionadas), y para pedir reparación por los daños causados en cultivos y viviendas. La respuesta del Estado sería nula, Rito Alejo diría públicamente que la única amenaza de la región era la presencia de guerrilleros. Los combates se intensificaron y la comunidad de Apartadó no tuvo más remedio que sufrir las consecuencias de una cruenta guerra, hasta que en 1997 un grupo de campesinos decidió enfrentar la ola de violencia con una propuesta innovadora basada en el Derecho Internacional Humanitario, dando vida, así, a la Comunidad de Paz de San José de Apartadó.¹³²

La comunidad de campesinos tenía la intención de declararse públicamente como comunidad neutral. Para este propósito, el obispo de Apartadó le pidió al jesuita Javier Giraldo que acompañara a la comunidad y ayudara a formarla, especialmente en

¹³¹ *Ibíd.* 162

¹³² CINEP, publicación sobre la Comunidad de Apartadó <https://www.cinep.org.co/Home2/component/k2/682-comunidad-de-paz-de-san-jose-de-apartado-22-anos-de-neutralidad.html> consultado el 4 de noviembre de 2019.

derechos humanos. Tal declaración de propósito implicaba no participar de ninguna forma en el conflicto. Para las personas que están en las urbes se sobreentiende lo dicho, pero no para un campesino que ve llegar a diecisiete paramilitares armados preguntándole por guerrilleros, o a veintidós guerrilleros acusándolo de que estuvo ayudando a los *paracos*¹³³.

Por esta razón, querían que los bandos del conflicto se comprometieran a respetar la neutralidad de la comunidad. Para esto debían hablar directamente con los comandantes tanto del Ejército como de la guerrilla. Pidieron mediación con la Cruz Roja Internacional, quienes se negaron porque solo mediaban entre actores armados y no con población civil.

Finalmente, la iglesia aceptó mediar y recibieron respuesta positiva de ambas partes. El 23 de marzo de 1997 firmaron la declaratoria que los identificaba como la Comunidad de paz de San José de Apartadó, un grupo de campesinos de diferentes veredas que querían estar por fuera del conflicto armado. El acuerdo y la aceptación de los grupos armados sería solo de palabra. Bien señala el informe del CINEP que:

luego de la decisión, fue aun peor la arremetida contra ellos. Guerrilla y Ejército, que se disputaban el control territorial en ese tiempo, los atacaron acusándolos por no ayudar en sus objetivos militares. “Entonces uno ve que no había ninguna intención y que sí nos veían como un enemigo, tanto la guerrilla como el Estado colombiano” relata Jesús (campesino de la zona en declaración a un miembro del CINEP)¹³⁴.

Es tan triste como escalofriante el testimonio del padre Giraldo sobre lo ocurrido recién fue creada la comunidad:

pero en esa misma semana, el Miércoles Santo empezó una arremetida brutal contra la Comunidad, contra los que habían firmado. Los Paramilitares iban visitando las veredas y obligando a

¹³³ Testimonio tomado de un mural de la exposición de Jesús Abad Colorado en el claustro de San Agustín.

¹³⁴ CINEP, publicación sobre la Comunidad de Apartadó <https://www.cinep.org.co/Home2/component/k2/682-comunidad-de-paz-de-san-jose-de-apartado-22-anos-de-neutralidad.html> consultado el 4 de noviembre de 2019.

los campesinos a abandonar la tierra y les decían que tenían cuatro o cinco días para salir y si no los iban a matar. Y, de hecho, mataron a muchos campesinos para demostrar que estaban hablando en serio. Entonces esa fue una semana de sangre, terrible y todo el mundo se desplazó, pues no todas las veredas, quedaron más o menos cinco veredas con alguna población, pero los demás huyeron y unos se fueron lejos. Pero mucha gente, sobre todo los que no querían abandonar su tierra de una manera definitiva, se congregaron en el caserío de San José. Y la gente que vivía en el caserío, que también había firmado la declaratoria, la mayoría se había ido, muertos del miedo¹³⁵.

Los pocos que quedaban sabían que su vida estaba en riesgo, comían una vez al día, por el estrés estaban enfermos y totalmente aterrorizados por la presión constante de los paramilitares, relata el padre Giraldo:

se iban un grupo de veinte, treinta personas a cosechar en las fincas más cercanas en donde habían dejado algo sembrado, algo de maíz, algo de fríjol para hacer algo de comida. Pero tenían que salir unidos de las manos todos, como formando un solo grupo, porque los Paramilitares los rodeaban en el camino, con las armas apuntadas. Y por la tarde regresaban cogidos de las manos, también, con mucho temor, a cocinar lo poco de comida que traían¹³⁶.

Aun así, la comunidad no se rindió, pues comprendió que estaba defendiendo algo más importante que su propia vida. Sabían que, si su voz no se hacía sentir, sus vecinos, hijos, esposos y esposas fallecidos habrían muerto en vano crucificados por una guerra injusta; había que bajarlos de la cruz, y, en efecto, los bajaron y resucitaron en la comunidad, dándoles la fuerza para seguir adelante.

La fuerza de la intuición evangélica lleva a re-conocer que no es la vida propia la que vale por sí y para sí, sino que es la vida del otro la que vale por sí y para la vida propia. La vida, así las cosas, adquiere su sentido y con ello su valor. Una lectura desde la categoría “vida”, con todo lo que ella implica, es el fundamento de cualquier intento de

¹³⁵ Testimonio del padre Javier Giraldo, en: <https://pbicolombiablog.org/2017/05/05/padre-javier-giraldo-durante-varios-anos-la-comunidad-de-paz-vivio-una-situacion-de-terror/> (consultado el 4 de noviembre de 2019)

¹³⁶ *Ibíd.*

leer una realidad desde la óptica teológica, que no es más que desde la conciencia reflexiva que impulsada por la fe sale de sí y vuelve a sí ya no siendo la misma.

3.2.3. Sin justicia no hay Estado: El diagnóstico de Agustín tiene vigencia

La comunidad de Apartadó sabe bien que en un mundo de impunidad e injusticia acontece el Reino de Dios en ellos, en los que han muerto y en los que viven, insertos en un mundo en el que son peregrinos, luchando para mantener lo único que vale la pena mantener: la paz.

Y así, la Comunidad ha ido construyendo, también, no solamente con ideas de trabajo comunitario si no también con rupturas, porque en los primeros años confiábamos todavía en la justicia, creíamos que si se llevaban los casos a las instituciones de justicia se podría frenar un poco el nivel de crímenes que se cometían contra la Comunidad. Pero esa misma experiencia de ir a la justicia, llevar y llevar testigos nos demostró de una manera directa y contundente que la justicia era una Institución supremamente corrupta y que estaba era al servicio de la impunidad, entonces se llegó a una ruptura con la administración de justicia¹³⁷.

Reniegan de pertenecer al Estado Colombiano, pues ha probado la corrupción de todas y cada una de sus instituciones. La Comunidad de Apartadó, que tal vez no leyó *La República*, *El sueño de Escipión*, *Las disputas Tusculanas* de Cicerón o *La Ciudad de Dios* de Agustín, ha entendido y vivido de primera mano que donde no hay verdadera justicia no puede haber una multitud reunida en sociedad por el acuerdo sobre un Derecho; es decir, no puede haber un pueblo, no según la citada definición de Escipión, o, si preferimos, de Cicerón.

Su propia experiencia de vida y muerte constante les hizo comprender que, si no hay pueblo, tampoco habrá empresa del pueblo, sino una multitud cualquiera, una banda de ladrones que no merece el nombre de pueblo. Ahora bien, si el Estado (*res publica*) es la empresa del pueblo, y no hay pueblo que no esté asociado en aceptación de un

¹³⁷ *Ibíd.*

Derecho, y tampoco hay Derecho donde no existe justicia alguna, la conclusión inevitable es que donde no hay justicia no hay Estado¹³⁸.

Apartadó es una de entre tantas comunidades de paz que comparten este sentir agustiniano; saben que el fin de la justicia es la paz. No es casualidad el nombre que se han dado y también saben que solo en una multitud de hombres justos puede haber una verdadera sociedad, de ahí que se consideren a sí mismos y con el total derecho lo que Colombia como estado no es: una sociedad que vive en paz.

Del anterior ejemplo se hace evidente que la justicia, como principio articulador de todo gobierno, tiene implicancias que trascienden al mero individuo y se asientan en la organización social. Se podría decir que es una directriz que asume, parte y sobrepasa el plano moral individual y se extiende a los fundamentos de toda estructura social y accionar político, principio y fin sobre el que se asientan y al que se orientan, no solo los individuos, sino también todas las estructuras constitutivas de un Estado que se precie verdaderamente de serlo.

La moralidad de cada individuo importa, la justicia individual, principio de justicia social de Agustín, cobra vigencia cada vez que con lupa se miran casos como el de Apartadó. Se comprueba que el despliegue teórico agustiniano ha diagnosticado certeramente la enfermedad que ocurre en la práctica es el pecado como egoísmo individualista, el amor desordenado en el hombre como el causante de injusticia, la separación y la muerte. Vale la pena mencionar que la Iglesia Católica en el documento de Medellín comparte plenamente el mismo sentir. La injusticia que atenta constantemente contra la dignidad humana “debe ser buscada en el desequilibrio interior de la libertad humana”¹³⁹. De ahí que “la originalidad del mensaje cristiano no

¹³⁸ Agustín, *La Ciudad de Dios*, 19, 21, 1.

¹³⁹ Consejo Episcopal Latinoamericano, Medellín, 1968: http://www.diocese-braga.pt/catequese/sim/biblioteca/publicacoes_online/91/medellin.pdf (consultado el 19 de noviembre de 2019).

consiste directamente en la afirmación de la necesidad de un cambio de estructuras, sino en la insistencia y en la conversión del hombre que exige luego este cambio”¹⁴⁰.

Lo que las fuerzas armadas, paramilitares y guerrillas han hecho en Apartadó, Mapiripán y el Salao son un claro ejemplo de todo lo que no puede ser llamado como justo, desinteresado y orientado hacia el no yo. Se evidencia, una vez más, que el planteamiento de Agustín sobre la raíz de la injusticia social en el egoísmo humano sigue teniendo vigencia. La justicia, por otro lado, es la manifestación del amor al prójimo, es no desearle mal, sino al revés, desearle y procurarle todo bien posible, que al final se orienta a la consecución del Sumo Bien, “porque el que no ama a su hermano, a quien ha visto, no puede amar a Dios a quien no ha visto” (1 Jn, 4, 20).

Sentenciaba el Doctor de la Gracia que no hay justicia donde no se manifiesta el amor hacia el no-yo. La interioridad juega un papel fundamental en todo accionar, ya sea justo o injusto, pero esta interioridad que, al final afecta la voluntad, tiene un carácter que no solo implica la racionalidad, el amor o el des-amor, sino que desborda la racionalidad e implica la emocionalidad, el término del amor del hombre que ama. El hombre será, en últimas, lo que determinará su actuar.

La indiferencia de la mayoría del pueblo colombiano, indiferencia que se observa con mayor radicalidad en las urbes, es síntoma de una pseudo sociedad decadente y corrompida en su seno, no solo por la injusticia activa, sino también por la injusticia pasiva. Infligirle un mal a otro es una manifestación de injusticia, pero no prestarle ayuda a quien la necesita es tan injusto como activamente dañarlo. La práctica de la caridad es, sin lugar a dudas, la práctica de la justicia, y su inobservancia, la raíz de todo acto injusto.

La aceptación de la existencia de Dios, la creencia en el Dios de Jesucristo, lejos de ser un asunto privatizado a la conciencia de los individuos, tiene implicaciones sociales que se derivan de las leyes que Dios, según la tradición judeo-cristiana, ha mandado

¹⁴⁰ *Ibíd.*

universalmente a quienes le siguen: ama a Dios sobre todas las cosas y a tu prójimo como a ti mismo. El amor a Dios y al prójimo es el fundamento de toda acción por parte del creyente; sólo hay dos modos de delinquir contra el prójimo: uno causándole daños y otro negándole nuestra ayuda cuando se le puede prestar, y por esto son malos los hombres malos, y ninguna de estas cosas hace el hombre que ama¹⁴¹. La responsabilidad social parte del despliegue del amor ordenado agustiniano, donde solo el hombre justo se hace responsable socialmente de su prójimo, y solo en este despliegue de amor-justicia hecho acción en el prójimo puede haber paz. Recuérdese las palabras de los padres conciliares: “la paz es, ante todo, obra de justicia” (GS 78).

3.3.Cristianismo y Política

Desde las ideas de San Agustín y su caracterización del hombre justo como único capaz de traer justicia a las realidades sociales, surgen obligaciones bastante claras para todo aquel que se precie de ser creyente. Los hijos de Dios, desde la perspectiva de Agustín, tienen un papel activo en el ámbito político ineludible. Es, por tanto, necesario revisar cuál ha de ser el papel de los cristianos en el ámbito político y cómo acercan o alejan la Ciudad de Dios, el Reino de Dios a las realidades concretas a las que son llamados.

El objetivo de la justicia social es, para Agustín, procurarle el bien (Dios) al prójimo; en términos de Doorley, “ganar los corazones de los otros para Dios”¹⁴². Por este motivo, el cristiano no es un trabajador social, tampoco un filántropo, pues su deber fundamental es la conversión del otro hacia el único bien que vale la pena buscar, aquel que provee felicidad interna y eterna. Sobre este particular ya sea ha mencionado suficientemente que para Agustín la justicia solo inicia con el correcto re-ordenamiento de la persona¹⁴³. El primer objetivo de la justicia social, agustinianamente hablando, ha

¹⁴¹Ver. Agustín, *De las costumbres de la Iglesia Católica*, 26, 50.

¹⁴² Doorley, M, *The Pursuit of Social Justice*, en: *Agustin and social justice*, 22. La traducción es nuestra. El texto original dice: *win the hearts of others for God*.

¹⁴³ El cuerpo sometido al alma y el alma sometida a Dios.

de ser la conversión del alma, cosa que no excluye el procurarle al otro de los bienes necesarios para una subsistencia digna; procurar los bienes del cuerpo es importante siempre y cuando sean medio para procurar el bien del alma y no fines en sí mismos.

Hablar de la salvación de las almas suena impopular en una sociedad secularizada, cuya fe ha sido depositada en las realidades tangibles y comprobables. Es más fácil y acorde con el discurso contemporáneo hablar de paz, derechos humanos y cuidado ambiental, buenos empleos, viviendas y salarios dignos o vehículos de último modelo, que pedirle a ricos y pobres que examinen sus almas, que revisen si actúan en amor hacia los otros o en egoísmo solipsista. Al respecto, señala Doorley: “Agustín nos recuerda que la dignidad humana requiere algo más que alimentos, empleo y atención sanitaria; requiere el cuidado del alma”¹⁴⁴. En adición, Agustín es reiterativo en lo que respecta a la conversión del hombre egoísta en justo: solo la gracia de Dios puede lograrlo, es un Don divino que no se logra por imposición ni coerción, es el mismo Dios el que quitará del hombre el corazón de piedra (egoísta volcado a sí mismo) y dará un corazón de carne (Cfr. Ez. 36,26). Por tanto, desde la perspectiva del Santo, buscar asegurar legislaciones que castiguen duramente la corrupción o devanarse los sesos diseñando nuevas estructuras sociales que traigan el Reino de Dios, procurando la dignidad y la vida en lugar de la muerte, no atacan la raíz del problema, sino que, por el contrario, lo esconden y lo perpetúan.

El problema de la injusticia social es la injusticia y el egoísmo individual, cosa que se pudo entrever con la Comunidad de Apartadó, que sufrió todo tipo de vejaciones por causa de los intereses egoístas de unos pocos, pero poderosos, terratenientes con intención de expandir sus territorios. La fuente de una sociedad justa son los hombres justos, las leyes, instituciones, estructuras y buenos gobernantes son la consecuencia, no la causa de una sociedad justa.

¹⁴⁴ Doorley, M, *The Pursuit of Social Justice*, en: *Agustin and social justice*, 22. La traducción es nuestra. El texto original dice: *Augustine reminds us that human dignity requires more than food, employment and healthcare; it requires the nurture of the soul.*

Un gran número de creyentes han caído en la tentación de que al repensar las estructuras sociales en clave de Reino de Dios están asegurando su venida, o por lo menos procurandola, olvidando, como señala Mark Doorley, el punto fundamental de la vida y muerte de Jesús:

el Reino de Dios está cerca, ya pero aún no, inaugurado a través de la vida y muerte de Jesús, centrado en el amor. Su ejemplo no es la coerción política, o el cobro y pago de favores para el cambio legislativo, o asegurar que los socios intelectuales se sienten en la Corte Suprema. El ejemplo de Jesús es el de la fidelidad a la mano providencial de Dios en la historia al amar al prójimo, incluso al enemigo¹⁴⁵.

Buena parte de los movimientos cristianos actuales pareciera que se han limitado a un asistencialismo que se queda corto y a un servicio que se centra únicamente en procurar a los desposeídos los bienes necesarios para su subsistencia. La preocupación por la conversión del alma del prójimo suena anquilosada a la Iglesia que imponía y acusaba en el medioevo. Varias iglesias locales y un número considerable de los movimientos sociales cristianos se han olvidado del propósito fundamental y la razón de ser del cuerpo eclesial, a saber, de proclamar la buena nueva del amor incondicional viviéndola a cada minuto, pues “nadie tiene un amor mayor que éste: que uno dé su vida por sus amigos” (Jn. 15,13).

Dar testimonio y ejemplo del Reino de los Cielos que se ha acercado por el amor y la entrega del siervo sufriente es la misión de los creyentes como Cuerpo del Amor entregado en la cruz, y no hacer lobby político buscando poner concejales y gobernadores cristianos. Es el testimonio de los hombres y mujeres hijos de Dios, miembros de la ciudad de Dios que propone Agustín, dar a conocer por su testimonio el Amor encarnado en la persona de Jesús, tal como lo expresa el evangelio de Juan: “que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien has enviado”.

¹⁴⁵ *Ibíd.* 23. La traducción es nuestra. El texto original dice: *The Kingdom of God is at hand, already but not yet, inaugurated through the life and death of Jesus, centered on love. His example is not one of political coercion, or lobbying for legislative change, or ensuring one's intellectual partners sit on the Supreme Court. Jesus's example is one of fidelity to God's providential hand in history by loving one's neighbor, even one's enemy.*

(Jn. 17,3), que es el propósito fundamental de la ciudad de Dios, es decir, la misión de los hijos de Dios en su peregrinar en la tierra. Sin embargo, muchos pastores han venido convirtiendo la práctica del credo religioso en una forma de mover feligresía de acuerdo con intereses más bien particulares, que poco o nada tienen que ver con la preocupación por el examen y conversión del alma; en realidad tienen que ver más con conseguir poder e influencia.

El ejemplo latinoamericano se hace paradigmático con los movimientos evangélicos o protestantes. Éstas iglesias, especialmente las empresas religiosas centralizadas multisedes¹⁴⁶, con sus amplias congregaciones y múltiples recursos han podido, garantizar su participación en la arena electoral, bien a través de partidos seculares (PS) o de partidos evangélicos (PPE). El partido “MIRA” o “Colombia Justa y Libre”¹⁴⁷ son ejemplo representativo de lo dicho anteriormente.

El sentimiento de la mayoría de los cristianos se parece mucho al del pueblo de Israel: quieren ser como los otros pueblos que tiene gobernantes que se enseñorean de ellos y no se dan cuenta que lo que hace único al pueblo de Dios es precisamente su gobernante, el mismo *YHAVE*, contra el que pecó Israel por querer ser como los otros pueblos. El deseo de adquirir influencia y poder para escribir la ley desplaza la gracia y la divina providencia de Dios, condenándola a ser un embellecedor discursivo más que adorna desde los pulpitos las invitaciones a votar por el *candidato de la iglesia*¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Se habla de aquellas iglesias que se han configurado bajo la misma razón social y cuerpo directivo en diversas sedes. “Misión Carismática Internacional” y “Manantial de Vida Eterna” son un claro ejemplo de lo que se quiere significar con el término.

¹⁴⁷ Según el diario El Espectador, antes de las elecciones presidenciales reunían el 70 % del liderazgo cristiano nacional y, luego, en los comicios al Congreso, consolidaron con 545.000 votos y una representación en el Capitolio de cuatro congresistas: John Milton Rodríguez, Eduardo Pacheco y Édgar Palacio, en el Senado, y Carlos Eduardo Acosta en la Cámara. Consultado en <https://www.elespectador.com/elecciones2019/que-jugaran-los-cristianos-en-las-regionales-articulo-876279> el 21 de noviembre de 2019.

¹⁴⁸ En las elecciones a la alcaldía de Bogotá ocurridas hace poco menos de un mes, este investigador pudo presenciar como en bastantes iglesias evangélicas se invitaba desde los altares a votar. Asimismo, fue testigo del itinerario de un candidato a edil de la localidad de Kennedy que peregrinó por todas y cada una de las iglesias *cristianas* hablando del momento del gobierno de Dios desde los altares, mientras sus colaboradores repartían publicidad electoral a los feligreses.

Dado lo anterior es, por demás, válido concluir que el amor radical al prójimo, la preocupación y entrega total al otro no es solo el fruto del amor ordenado, sino, además, la tarea fundamental de la Iglesia de Cristo. Amar es querer lo mejor para alguien, y el amor a Dios no elimina el amor a uno mismo, o a los demás, sino que, en realidad, lo posibilita con el cultivo de este amor, con el que el egoísmo y la concupiscencia decrecen. Solo el amor ordenado hace justos a los hombres, solo ésta justicia es verdaderamente justa y perfecta, en cuanto que es causada por el amor y, por tanto, trae como consecuencia inevitable la paz. Aunque no sea plena y totalmente alcanzable en este mundo se manifiesta.

Son hacedores de paz en ellos mismos los que, ordenando y sometiendo toda la actividad del alma a la razón, es decir a la mente y a la conciencia, y dominando todos los impulsos sensuales, llegan a ser Reino de Dios, en el cual de tal forma están todas las cosas ordenadas, que aquello que es más principal y excelso en el hombre, mande sobre cualquier otro impulso común a hombres y animales, y lo que sobresale en el hombre, es decir la razón y la mente, se someta a lo mejor, que es la misma verdad, el Unigénito del Hijo de Dios¹⁴⁹.

El amor al prójimo es el imperativo del Evangelio, y su motivación, razón y fluir deviene del amor a Dios. Que se pregunte cada creyente cuáles son sus motivaciones y si estas fluyen del amor a Dios; esto decantaría, en gran medida, las intenciones que tienen muchos creyentes con buenas intenciones a la hora de hacer política dentro y fuera de las congregaciones, pregunta que también hace Doorley:

¿Es Dios realmente el sujeto de nuestro amor, si nuestras acciones sugieren que necesitamos ayudar a Dios “incursionando un poco” para asegurarnos que las cosas funcionan bien? Siendo más específicos ¿debe un cristiano involucrarse en el poder político para promulgar políticas que aseguren los valores cristianos?¹⁵⁰.

¹⁴⁹ Agustín, *Sermón de la montaña*, 1, 9.

¹⁵⁰ Doorley, M, *The Pursuit of Social Justice*, en: *Agustin and social justice*, 23. La traducción es nuestra. El texto original dice: *Is God really the subject of our love if our actions suggest that we need to give God some help, reserving the right to “dabble a bit” to make sure things work out well? More specifically, should a Christian engage in the use of political power to enact laws and policies that enshrine Christian values?*

Evidentemente, de acuerdo con la perspectiva de Agustín, desarrollada en esta investigación, la respuesta es un no categórico. El plano político lo entiende Agustín desde su parte más elemental y, por tanto, fundamental. El modo en el que se relacionan los individuos en las esferas más simples y directas tiene implicaciones mucho más importantes desde la justicia que la promulgación de una ley cualquiera. Apartadó y las otras tantas comunidades de paz a lo largo y ancho de Colombia dan testimonio de ello.

Ser fiel a la esperanza total en el Dios humanado y el poder que ejerció en la cruz, volver el rostro al que en amor llama y, desde ahí, actuar en amor, ha de ser la preocupación del creyente. “Amen” en lugar de “amén” es el deber continuo de todo aquel que quiera seguir a Jesús. La justicia social es un actuar humano, desde la perspectiva cristiana de Agustín, y solo el amor posibilita toda acción justa; bien decía el Santo: *ama y haz lo que quieras*.

CONCLUSIONES

El asunto de la justicia sigue siendo tan relevante como problemático, al igual que antaño. Bien es cierto que en la actualidad secularizada la univocidad conceptual es una quimera, cierto es también que, en la post-modernidad desencantada de la razón, solo queda lugar, dice González-Carvajal, “para el pensamiento débil”. En efecto recuerda a Heidegger: “únicamente hay lugar ya para un pensamiento débil y fragmentario: «Yo, aquí y ahora, digo esto»”. A pesar de ello, los hombres y las mujeres de nuestro tiempo están con más disposición a creer que hace unos veinte años.

Existe una disposición a creer, pero en este marco la religiosidad no puede afectar la comodidad del sujeto que “trabaja fuertemente y no se mete con nadie”. Ese es el problema: no meterse con nadie, ni para bien ni para mal; un indiferentismo inmoral disfrazado de tolerancia, donde nadie quiere ser molestado. Si una creencia intenta desacomodar al sujeto feliz, si exige algo de su parte, si pide que se revise si se actúa justamente con el otro, si se atreve a mandar que a todo el que te pida hay que darle, y al que te quite lo que es tuyo no se lo reclames (Lc. 6,30), dicha creencia debe cambiarse por otra que se acomode mejor.

La postura de Agustín, sin embargo, al igual que la del Evangelio, ha venido a traer espada, a incomodar a quienes, lucrándose de los frutos de la injusticia, se han hecho ricos a costa de los más desposeídos. Frente al indiferentismo social, el amor hacia el prójimo se hace imperativo categórico, si es que los creyentes todavía pretenden promover al Dios de la vida entre tanta muerte e injusticia. El revisionismo agustiniano del alma, lejos de ser un método filosófico, es un modo de vida evangélico que puede en gran medida ayudar a cuando menos desacomodar a los hombres y mujeres de nuestro tiempo, quienes, acostumbrados al sufrimiento, la violencia, el oprobio y la injusticia han optado por el lema: ‘ten trabajo y hazte el tonto; eso es ser feliz’. Es el itinerario agustiniano un camino que puede dar luces a la actualidad social colapsada por el individualismo y sustraído de los otros.

Por lo anterior, en la realidad presente es cuando más actualidad toma la crítica agustiniana a este sentimiento general de la población colombiana que frente a la desesperanza social, injusticia permanente e individualismo puro ha optado por ignorar con cierto fatalismo una realidad que considera no cambiará y que ha decidido vivir bajo el lema: “consigue trabajo y hazte el tonto; eso es ser feliz”.

Desde la fe creemos en un Dios que se auto-comunica y que sale de sí mismo por amor (cf. Jn. 1 y Jn. 3,16). Las exigencias y compromisos de cambios personales y sociales solo hacen sentido en clave de amor, pues es el amor el que desacomoda, el que rompe el solipsismo y el egoísmo, y hace al hombre salir de sí como donación y no como imposición. Según lo expuesto en la presente investigación, solo cuando el hombre sale de sí en amor encuentra felicidad y justicia.

Reivindicar el amor ordenado, del que tan extensamente se habló en este trabajo, como condición fundamental de reconciliación del hombre consigo mismo, con Dios y con el prójimo, es el punto de partida para redefinir las relaciones tan mercantilizadas hoy en día. Re-definir en amor cada acción, cada pensamiento y cada decisión no es una tarea fácil. Ver al otro como fin en sí mismo, digno de ayuda y bienestar solo es posible desde el amor. El derrotero se ha planteado; su transitar es como pasar por la puerta estrecha (cf. Lc. 13, 24), la dificultad estriba en la dificultad de vivir en el amor en el que se fue creado.

Agustín es claro en que solo confiando en la gracia divina los hombre y mujeres, revisando su propia interioridad, pueden cambiar y encontrar esa felicidad y justicia tan anhelada. La invitación paulina a vivir según la gracia ha cobrado, desde la intuición agustiniana recogida en ésta investigación, nuevos matices que a la final implican una praxis de total entrega en, con y por el otro “¿Qué fe y qué praxis?” Nos preguntábamos al inicio de la investigación. La respuesta creyente no puede ser otra que la fe en el amor y la gracia infinita de Dios hecha praxis y modelo en la persona de Nuestro Señor Jesús.

BIBLIOGRAFÍA

- Annas, Julia. "Plato's ethics." En *The Oxford Handbook of Plato*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Aristóteles, *Ética nicomaquea*. Madrid: Gredos, 1997.
- Brown, P, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*. London: University Press of New England, 2002.
- Centro Nacional de Memoria Histórica, *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Informe publicado por el Centro Nacional de Memoria Histórica y el Departamento de la Protección Social, 2012.
- CINEP, *Sobre la Comunidad de Apartadó* en <https://www.cinep.org.co/Home2/component/k2/682-comunidad-de-paz-de-san-jose-de-apartado-22-anos-de-neutralidad.html> (consultado el 4 de noviembre de 2019).
- Clark, Mary, "Augustin on Justice." En *Augustin and Social Justice*, por Teresa Delgado. Maryland: Lexington Books, 2014.
- Doorley, Mark, "The Pursuit of Social Justice." En *Agustin and Social Justice*, por Teresa Delgado. Maryland: Lexington Books, 2014.
- Gilson, Étienne, *La metamorfosis de la Ciudad de Dios*. Buenos Aires: Troquel, 1954.
- _____. *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, Madrid: Rialp, 2004.
- _____. *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 2014.
- González-Carvajal, "Ideas y creencias del hombre actual." en *Sendas perdidas*. Buenos Aires: Losada, 1960.

González, José, “Ya voy, Señor”: contemplativos en la relación.” En *Cuadernos*.
Barcelona: Cristianisme i Justicia, 2011.

González, Justo, *Historia del Cristianismo*. Miami: Unilit, 1994.

Grondin, Jean, *Introducción a la Metafísica*. Barcelona: Herder, 2011.

Hadot, Pierre, *Plotino*. Barcelona: Alpha Decay, 2009.

Iglesia Católica. Consejo Episcopal Latinoamericano, Medellín, 1968 en

http://www.diocesebraga.pt/catequese/sim/biblioteca/publicacoes_online/91/medellin.pdf (consultado el 19 de noviembre de 2019).

Kraut, Richard, *Plato's Republic*. Bopston: Rowman and Littlefield Publishers, 1997.

Lot, Ferdinand, *El fin del mundo antiguo y el comienzo de la edad media*. Ciudad de México: Union Tipografica Editorial Hispano Americana – UTHEA, 1956.

Padilla, Angelica y Angela Bermúdez, *Normalizar el conflicto y des-normalizar la violencia*. En <http://www.scielo.org.co/pdf/rcde/n71/n71a09.pdf> (consultado el 17 de noviembre de 2019).

PBI Colombia Blog, Testimonio del padre Javier Giraldo en <https://pbicolombiablog.org/2017/05/05/padre-javier-giraldo-durante-varios-anos-la-comunidad-de-paz-vivio-una-situacion-de-terror/> (consultado el 4 de noviembre de 2019).

Platón, *La República*. Madrid: Gredos, 1988.

Ramasco de Monzón, R. M., “La mens agustiniana y la verdad.” En *La identidad propia del pensamiento patrístico y medieval: ¿unidad y pluralidad?*, por Silvana Filippi y Marcela Coria. Rosario: Paideia Publicaciones, 2014.

Reale, Giovanni, *Por una nueva interpretación de Platón*. Barcelona: Herder, 2003.

San Agustín, *Confesiones*. Madrid: BAC, 1999.

_____. *La Ciudad de Dios*. Madrid: BAC, 2018.

_____. *De Doctrina Cristiana*. Madrid: BAC, 2018.

_____. *De Vera Religione*, en *Escritos Apologéticos VI*. Madrid: BAC, 2011.

_____. *De academicis*, en *Obras V. III*. Madrid: BAC, 1963.

_____. *De libero arbitrio*, en *Obras V. III*. Madrid: BAC, 1963.

_____. *Epístola 40*, en *Obras V. XVIII*. Madrid: BAC, 2003.

_____. *De civitate Dei*. Madrid: BAC, 2019.

_____. *De las costumbres de la Iglesia Católica*,

https://www.augustinus.it/spagnolo/agone_cristiano/index2.htm (consultado el 8 de diciembre de 2019).

_____. *Del Génesis a la letra*,

https://www.augustinus.it/spagnolo/agone_cristiano/index2.htm (consultado el 8 de diciembre de 2019).

_____. *El Combate Cristiano*,

https://www.augustinus.it/spagnolo/agone_cristiano/index2.htm (consultado el 8 de diciembre de 2019).

_____. *Sermón 43*,

https://www.augustinus.it/spagnolo/agone_cristiano/index2.htm (consultado el 8 de diciembre de 2019).

_____. *Sermón de la montaña*,

https://www.augustinus.it/spagnolo/agone_cristiano/index2.htm (consultado el 8 de diciembre de 2019).

Santa Cruz, María, “*Modos de conocimiento en Plotino*”.
<http://www.scielo.org.co/pdf/ef/n34/n34a11.pdf> (consultado el 10 de
septiembre).

Soares, Lucas, *Platón y la política*. Madrid: Tecnos, 2010.

Tanner, Norman, *Breve historia de la Iglesia Católica*. Cantabria: Sal Terrae, 2017.