



JAVIER MOLINA-JOHANNES
Universidad de Chile

La conversión agustiniana: consumación del amar ordenadamente.

The Augustinian's conversion: the consummation of the orderly loving.

Resumen

En este ensayo se analiza la obra de Agustín de Hipona, teniendo como eje de lectura su "conversión". Primero, se exhibe el origen del mal y su distancia del maniqueísmo. Luego, se expone la distinción entre dos tipos de amores: *cupiditas* y *caritas*, a partir de los cuales se organizaría el mundo y a cada individuo. Para ello, se revisa fragmentos de distintos textos agustinianos, en los cuales propone cómo a través de un "amar ordenadamente" nos lleva a consumir la beata vita.

Palabras clave

conversión, origen del mal, amores, beata vita, Agustín de Hipona.

Abstract

This paper analyses the work of Augustine of Hippo, taking his "conversion" as the axis of reading. First, it exhibits the origin of evil and his distance from Manichaeism. Then, it exposes the distinction between two types of loves: cupiditas and caritas, from which the world and each individual would be organized. For this, it reviews fragments of different Augustinian texts, in which he proposes how through an "orderly love" leads us to consummate the beata vita.

Keywords

conversion, origin of evil, loves, beata vita, Augustine of Hippo.

Recepción de artículo: 19-5-2021

Aceptación del artículo: 26-8-2021

Sociólogo, Universidad de Valparaíso y Magíster en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Actualmente, realiza su tesis en el Doctorado en Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Chile. Ha publicado: "Introducción al dualismo maniqueo", Cuadernos judaicos, 36, 2019; y "Entre utopía y mito: las temporalidades de las huelgas generales en 'Para una crítica de la violencia'", HYBRIS. Revista de Filosofía, 2, 2018.

ORCID  



INTRODUCCIÓN

En primera instancia, exponemos la conversión agustiniana como proceso para construir una “vida feliz”. Por lo tanto, primero, esbozamos su posición sobre el origen del mal y su consecuente separación del maniqueísmo¹. De este modo, revisaremos cómo se construye una forma predilecta de vivir cristianamente, es decir, qué se entendería por una *vida beata*. Para ello, enfatizamos en ciertos apartados de sus *Confesiones*, *La Ciudad de Dios*, *De la naturaleza del Bien y Réplica a la Carta de Mani*. Además, exponemos algunas interpretaciones que se han realizado de su obra y, de manera transversal, vamos problematizando con la lectura que ha presentado Hannah Arendt sobre el concepto de “amor” en Agustín, donde se entrevé la anticipación de la “eternidad”².

Entonces, como decíamos, exhibimos sus referencias sobre el origen del mal, lo que implicó una fuerte crítica al maniqueísmo e, incluso, basada en las posturas agustinianas, conllevaría cierta persecución de la religión maniquea³. En este sentido, vemos cómo el “Bien” es, mientras que el “Mal” tiende al no-ser. De manera similar, exponemos el rol que juega Dios en el proceso de caída y la corrupción humana que ahí se esclarece. En segundo lugar, revisamos cómo se podría encauzar la existencia a través de la conversión, mostrando la distinción de las maneras de amar en la obra agustiniana: *cupiditas* y *caritas*, las que, a su vez, devienen en distintos modos de vivir⁴. En suma, se exhibe el origen del Mal, luego, transitamos por la “conversión” agustiniana, cerrando con la exposición de las dos distintas maneras de amar, pudiendo definir lo que sería una “buena moral”.

En ambos momentos, se esboza la vinculación entre las formas de amar y la consecución de una “buena vida”, a partir de cierto ordenamiento moral que va definiendo distintos usos del mundo, exponiendo cómo las pasiones y una perspectiva terrenal provocarían la confusión y consecuente corrupción⁵. En resumen, el mal no es un “ser”, sino, más bien, un “modo del ser”, un cierto uso del mundo. En otras palabras, está ligada al movimiento desordenado, por lo que revisar la conversión agustiniana sería una problemática de índole ética más que metafísica, como se ha presentado muchas veces⁶. Por último, se vislumbra cuál sería el camino correcto de sobrellevar la existencia para construir una *vida beata*, la que no sería sino una vida cristiana anclada al amor a Dios, o también conceptualizado como gozo [*frui*]⁷. En definitiva, proponemos una clave de lectura para una parte de la obra agustiniana.

ORIGEN DEL MAL Y LA DISTANCIA DE AGUSTÍN DEL MANIQUEÍSMO

En principio, para adentrarnos en la propuesta agustiniana, conviene exhibir las nociones de “Bien” y “Mal”, como también el distanciamiento respecto al dualismo maniqueo y su postura de los orígenes paralelos⁸, doctrina de la que se distancia en búsqueda de la “verdad”⁹, impulsada por la lectura de Cicerón y Platón, mediado por Plotino, entre otros¹⁰. De hecho, en Agustín el mal no tiene potencia de sustancia, como sí la tenía en el maniqueísmo¹¹. Al contrario, para el Hiponense se conjuga como un devenir desde el Bien, es decir, ambos tendrían un único origen, aunque no mantienen dependencia recíproca. En este sentido, es el propio humano que tiene la posibilidad de “(...) envolverse y revolverse en las Tinieblas”¹², evidenciando todavía cierto lenguaje maniqueo, aun cuando esté siempre bajo alero divino. Asimismo, Agustín señala que los maniqueos intentaban introducir un espíritu maligno como creación de Dios, cosa que este último no podría haber creado¹³, y tendría graves implicancias para la ontología del cristianismo. De hecho, obligaría a Dios a luchar con una “fuerza maligna” tan o más fuerte, aunque el maniqueísmo es elocuente en que siempre gana la Luz¹⁴.

Por consiguiente, Agustín rechaza enfáticamente dicho dualismo, y en *De la naturaleza del Bien. Contra los maniqueos* expone cómo comprender la potencia de Dios: ‘El sumo bien, al cual no hay nada superior, es Dios; y por esto es un bien inmutable, realmente eterno e inmortal. Todos los otros bienes no son sino por Él; pero no de Él’¹⁵. Por ello, Agustín no propone la existencia de una potencia de mal, sino la posibilidad de la “corrupción”, dado que ‘(...) se dice mala la natura que está “corrupta”, porque la que está incorrupta es indudablemente buena. Pero aunque corrupta, en cuanto natura, es buena; en cuanto corrupta, es mala’¹⁶. En definitiva, no puede “ser” mala, porque no podría “serlo”, sino que, en el “uso” que se da, puede corromperse, mas no en tanto naturaleza. En otros términos, el mal no es sino la “disminución del bien”¹⁷. En este sentido, ‘(...) la corrupción misma, aunque no proceda de la obra de Dios, ha de ser dispuesta por su potestad según el orden de las cosas y los méritos de las almas. De esta manera, decimos correctamente que de Él procede el premio y el suplicio’¹⁸.

1. Algo que ya hemos trabajado, previamente (Molina 2019).
2. Arendt 2009, p. 50.
3. Calabrese 2017; Rojas 2016; Viale 2012; Villegas 2004; Brown 1969.
4. Pinto 2018; Chávez 2010.
5. Cuesta 1945.
6. Laín 1984; Horn 2012.
7. López 2016.
8. Bermejo y Montserrat 2008; Molina 2019; Viale 2012.
9. Pierantoni 2019; Fontaine 1998.
10. Aguirre 2016.
11. Molina 2019; Bermejo y Montserrat 2008.
12. Agustín 2011, p. 93.
13. Agustín 1952; Calabrese 2017; Van Oort 2010.
14. Bermejo 2008.
15. Agustín 1952, p. 498.
16. Agustín 1952, p. 500.
17. Agustín 1952.
18. Agustín 1986, p.452.

Ahora, pasamos a revisar el rol divino en el esquema del mal, debido a que aun cuando Dios no tenga implicancia en el mal, todo se encuentra bajo su dirección y gobierno. En otros términos, Dios “hace uso del mal”, y éste cumpliría su función dentro del “orden divino”. Incluso, se dice que dicho castigo es “justo”, debido a que se fundamenta en la consecuencia de cierta “corrupción voluntaria” del humano¹⁹. Es más, se le denominará “justicia”, debido a que está focalizada a los pecadores, por lo que sería un “mal autoinfligido” por no someterse a lo que le corresponde por propia naturaleza [*natura*]. Por consiguiente, Dios concede que no puedan ser corrompidas las naturas que no lo quieren, pero si llegasen a hacerlo, entonces, “caen voluntariamente en el pecado” y merecen el castigo²⁰. Lo anterior, también queda plasmado cuando Agustín señala que Dios dejaba que se involucrara en las Tinieblas²¹, exhibiendo el libre arbitrio que tendría el humano para decidir qué camino seguir: el camino del mal, o bien, “salvarse” mediante la “conversión”²². Entonces, ‘(...) la misma corrupción está encuadrada en un orden de tal manera que no daña sino a las naturalezas ínfimas para suplicio de los condenados y ejercitación y admonición de los que vuelven (a Él), para que se adhieran a Dios incorruptible y permanezcan incorruptos’²³.

Por su parte, y en consecuencia de su doctrina sobre una guerra permanente entre Bien y Mal, el maniqueísmo defendía que ciertas almas no pecan espontáneamente y por voluntad propia, sino porque ‘(...) han sido abatidas y vencidas por la gente de las tinieblas (...)’²⁴. En otros términos, Dios habría tenido que pelear contra el “Reino de las Tinieblas” para producir un “Reino de Luz”; según Agustín, bajo los preceptos maniqueos existe la posibilidad que Dios gane la batalla, como también podría perderla²⁵. Así, existe la posibilidad de que Dios pueda perder su predominancia, aun cuando en el maniqueísmo se aclare la distante magnitud entre las naturalezas del bien y del mal, efectivamente, se mantienen en permanente lucha²⁶. Por ello, para Agustín es fundamental enfatizar que el mal no proviene de un “Dios secundario”, o que existan orígenes paralelos, sino que todo surge de un mismo principio: Dios. Este dualismo será fuertemente criticado por Agustín e, inclusive, se convertirá en una de las razones principales de la persecución cristiana al maniqueísmo durante el Pontificado de León I (440-461)²⁷. En resumen, ‘(...) detestemos esta herejía que, otorgando fe a sus fantasías, no sólo dislocó y extendió por espacios, aunque

infinitos, la sustancia divina, cual si fuera una enorme mole, sino que también la truncó por una parte, a fin de hallar un lugar para el mal’²⁸.

En gran medida, sería una decisión humana adentrarse en ese fango, en la oscuridad. Por eso, aun cuando sea completamente “su responsabilidad” únicamente con ayuda de Dios sería capaz de salir de aquel “mal autoinfligido”. Es más, Dios usa el mal y lo castigaría de “manera justa”, lo que esclarece, un distanciamiento con los maniqueos²⁹, precisamente, porque dicho rol castigador era lo que éstos rechazaban del Antiguo Testamento. Por ello, Agustín dice: ‘(...) extendiste tu mano desde lo alto y sacaste a mi alma de este abismo de tiniebla’ (...)’³⁰. Aun cuando no puede llevarlo a ellas, dado que el mal en nada depende de Él, únicamente Dios puede sacarlo de las propias Tinieblas³¹. En otros términos, solo la humanidad puede, por culpa propia, caer en el mal³². Mejor dicho, los humanos pueden producirlo, dado que Dios es sumo bien³³. Cuando suceden acciones malas son completa responsabilidad de quienes las producen, por un mal uso humano de los bienes creados, esclareciendo un desorden ambiental de la voluntad divina. De hecho, ‘(...) el origen de todo pecado es la soberbia. Estos ángeles se negaron a reservar para Dios su fortaleza. Ellos, que habrían sido mucho más excelentes por su adhesión al sumo Ser, al preferirse a sí mismos prefirieron una mayor disminución en su ser (...)’³⁴.

San Agustín da cuenta del origen único de ambas ciudades: tanto la terrenal como la celestial, la “oscura” y la “luminica”, o bien, de las dos formas de amar; y que por voluntad se produce un mal uso del Bien y sucede la separación del buen camino³⁵. En otros términos, solo el bien es una sustancia, la que “caída” puede provocar el mal, lo cual a nivel individual implicaría, entre otras pasiones, un amor terrenal [*cupiditas*]³⁶. Esta caída, como ya decíamos, en ningún caso depende de Dios, aun cuando se aproveche de su existencia mediante el “castigo ejemplificador”, haciendo que también lo malo le sirva en justa medida³⁷. Por esto, en caso de “desobediencia”, les corresponderán ciertas penas, lo que sucede siempre “por voluntad propia, merecen un castigo”, por “justicia divina”, debido a que se han alejado de la propia naturaleza, es decir, de los preceptos de la creación divina. Dios permite la existencia de “desobedientes”, aun cuando no dependan ni provengan de Él, solamente a partir de las “malas” decisiones del

19. Agustín 2011.
20. Cracco 2017.
21. Agustín 2011, p. 93.
22. Restrepo 2007, p. 113.
23. Agustín 1986, p. 451.
24. Agustín 1952, p. 520.
25. Agustín 1952; Molina 2019; Van Oort 2010.
26. Molina 2019; Bermejo 2008.
27. Villegas 2004; Calabrese 2017; Brown 1969.
28. Agustín 1986, p. 457.
29. Calabrese 2017; Van Oort 2010.
30. Agustín 2011, p. 92.
31. Bermejo y Montserrat 2008.
32. Agustín 1986.
33. Agustín 1952.
34. Agustín 2013, p. 474.
35. Flórez, Sánchez y Unger 2020.
36. Chávez 2010.
37. Agustín 2011.

Hombre pueden provocarse, quien de bueno deviene “pecador”.

Así, ciertos ángeles no habrían mantenido la voluntad de Dios, ya que “pecaron”, disminuyendo su ser, y constituyéndose en malos, o bien, en ángeles caídos. En gran medida, esto es posibilitado, únicamente, por el carácter de mutabilidad, correspondiente sólo a lo mudable. De este modo, se esclarece el carácter temporal de la creación³⁸, lo que permite también su “corruptibilidad”. Ahora bien, no porque sea mudable, necesariamente, deben incurrir al pecado, sino que la “mala decisión” fue alejarse del supremo Ser, posibilitado por su mutabilidad y la “libertad” para decidir el camino. En síntesis, en su momento, vivían en el Paraíso, y podrían haber vivido ahí eternamente, pero por “mala voluntad decidieron pecar”³⁹.

A su vez, retomando la *Réplica a la carta de Mani*, señala: ‘(...) Dios jamás, en ninguna parte, y de ningún modo, puede fallar (...)’⁴⁰. En gran medida, no existe una responsabilidad divina, la creación es buena, aun cuando posibilite la degradación del “ser”, permitiendo la emergencia del mal, dada su condición compuesta. De todos modos, como ya decíamos más arriba, la producción del mal sólo es posible bajo cierto resguardo de Dios que el “ser” caiga hacia el “no-ser”, es decir, solo ‘(...) cuando lo permite Dios. Y él lo permite cuando lo juzga conforme al orden y justicia según la jerarquía de los seres y los méritos de las almas’⁴¹.

En gran parte, como señalábamos, la “soberbia” habría alejado a algunos ángeles del supremo Bien y, los habría incitado a acercarse más a sí mismos, provocando un alejamiento ‘(...) del grado supremo para volverse a un menor grado (...)’⁴², que implicaría no preocuparse de la divinidad. De esta manera, aparece un tipo de amor que no se preocuparía por el “amor a Dios”, ni el “amor al prójimo”, sino únicamente de una preocupación solipsista de “amor a sí mismo”. De este modo, el libre arbitrio de la creatura es lo que ha sido mal usado, procurándose un sentido inconveniente a la existencia. En otros términos, desear los placeres de la Tierra y no tener la esperanza puesta en la eternidad es lo que expone al error. De manera similar, esto puede ser traducido en una distinción entre *uti* [usar] y *frui* [gozar], es decir, ‘si bien propiamente goza de Dios como fin, lejos de ser excluyente respecto de los bienes inferiores, también los ama máximamente en tanto responde a su bondad ontológica y a la jerarquía que los ordena’⁴³. Por ello, la diferencia no está en “amar” o “no amar”, sino en “cuánto” amar, es decir, hacerlo en justa medida, por lo que amar al mundo es correcto, siempre y cuando, sea disfrutado sin contraponer ni superar al fin último que es Dios, gozo absoluto.

En este sentido, enfatizamos las distinciones que plantea Agustín respecto al objeto del amor, es decir, entre *cupiditas* y *caritas*: ‘ambas son afectos o amores y se encaminan a la felicidad, pero mientras *caritas* es la elevación hacia el bien superior, *cupiditas* resbala a un bien mínimo, al desamor de Dios y al amor desmedido de sí mismo.’⁴⁴ En otros términos, existen distintas maneras de amar, uno conveniente y el otro reprobable. Por eso, el amor desordenado –también conocido como *cupiditas*– desea aquellas cosas que se pueden perder; y si este apetito domina el espíritu humano, el individuo sufre el vaivén de las pasiones. Al contrario, el deseo ordenado ama correctamente, es decir, prefiere bienes imperecederos, única forma que ‘(...) puede asegurar la existencia de una vida feliz, determinando la posesión de un bien que no puede perderse por ser inmutable y eterno’⁴⁵. En consecuencia, Agustín hace un llamado a determinar la voluntad hacia “un fin” al cual dirigirse, porque la multitud de deseos, despedazan al alma; por ello, ‘lo mismo ocurre cuando la eternidad nos deleita con lo supremo y el deseo de un bien temporal nos retiene en lo inferior: es la misma alma la que no quiere esto o aquello con una voluntad completa’⁴⁶. En definitiva, amar al mundo y al prójimo por Dios, único gozo [*frui*] posible. En palabras de Agustín:

Ya a partir de aquí siga quien pueda con el entendimiento a tu Apóstol. Él dice que tu caridad ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado. Y, en orden a las cosas espirituales, nos enseña y muestra la senda soberana de la caridad, y por nosotros dobla la rodilla ante ti, para que adquiramos el conocimiento sobreeminente de la caridad de Cristo. (...) Son afectos, son amores; la impureza de nuestro espíritu fluye hacia lo más bajo por amor a los afanes, la santidad del tuyo nos eleva a lo más alto por amor a la seguridad, para que tengamos el corazón arriba, hacia ti, donde tu Espíritu es llevado sobre las aguas, y lleguemos al sobreeminente descanso, no bien nuestra alma haya atravesado las aguas sin substancia⁴⁷.

En cierta medida, también esclareceríamos qué entiende Agustín por mal. Tras esbozar sobre cómo se distanciaría del Bien, cabe preguntar qué “es” el mal y que, luego, de dar las especificidades de distintos tipos de males, responde sobre cierta característica común: ‘Ciertamente los distintos males pueden designarse con distintos términos, pero el mal de todas las cosas en las que se puede advertir alguno es la corrupción’⁴⁸. Por consiguiente, el mal no tiene un carácter sustancial, sino más bien de algo que tiende al no ser, o como señala en otro lugar, ‘(...) cuando oigas «naturaleza», refiéndela a Dios y, cuando oigas «corruptible», a la nada (...)’⁴⁹. En este sentido, el análisis agustiniano profundiza en que quien sigue la línea del mal tiende al no-ser. Como dice Agustín en su

38. Benavides 2015.

39. Cracco 2017.

40. Agustín 2013, p. 477.

41. Agustín 1986, p. 455.

42. Agustín 2013, p. 477.

43. López 2016, p. 121.

44. Chávez 2010, p. 139.

45. Pinto 2018, p. 49.

46. Agustín 2011, p. 228.

47. Agustín 2011, pp. 396-397.

48. Agustín 1986, p. 445.

49. Agustín 1986, p. 452.

Réplica a la carta de Mani, esclareciendo que sólo la naturaleza puede ser, y que el mal se referiría a una “corrupción” de dicho “ser”⁵⁰, ya que destruye el estado natural, lo que podría entenderse también como un “desorden” del *ordo amoris*.

Entonces, una idea transversal a la obra agustiniana, y que enfatizará sobre la fundación de las dos ciudades⁵¹, es que el mal no es una naturaleza, sino que su condición de corruptibilidad estaría anclada a la mutabilidad, es decir, una “condición modal”. Así, aun cuando Agustín mantenga cierta lógica de dualidad: la distancia entre lo eterno e inmóvil frente a lo mutable y móvil, aquella diferencia no sería de naturaleza. En gran medida, porque ‘no existe, en efecto, la naturaleza del mal; la pérdida del bien recibió el nombre de mal’⁵². En suma, el “pecado” es posible, entre otras cosas, por la caída de la eternidad, el surgimiento del tiempo⁵³.

De este modo, constituye una argumentación teológica que produce un elemento: la “voluntad”⁵⁴, la que, aun habiendo sido creada por Dios, no depende de Él, ya que está ambientada bajo el libre arbitrio de la persona y, por ello, puede devenir “mala”. En consecuencia, lo que sucede con la creación es la producción del tiempo, por lo que la mutabilidad dependería únicamente del humano; puede mantenerse en el ordenamiento divino, o transmutar su voluntad. Así, la problemática que subyace en la distinción agustiniana entre el Bien y el Mal no es tanto sobre el origen, ya que ambos fueron creados en un único acto (irrepetible), sino en el modo de usar el mundo, y por tanto en un correcto amor hacia él. De este modo, ‘el mal no consiste, en este caso, ni en el bien inferior ni en el superior, sino en la desviación de la voluntad de lo superior a lo inferior’⁵⁵.

Entonces, existe una clara diferencia entre dos modos de vivir, a partir de su modo de amar⁵⁶. Por una parte, ‘a las criaturas excelentísimas, esto es, a los espíritus racionales, Dios les concedió que si no quieren no puedan ser corrompidas; esto es, si conservan la obediencia (...)’⁵⁷ nada malo sucederá y podrán continuar viviendo bajo el régimen estructurado del mundo eterno. En este sentido, ‘la idea de pueblo que peregrina hacia una patria universal significaría, en este caso, una ascensión en función del orden otorgado por el amor. El *telos* de la sociedad, de la ciudad sería el *ordo* absoluto’⁵⁸. Ahora, ‘(...) si no quieren conservar la obediencia, ya que voluntariamente se corrompen en el pecado, que se corrompan involuntariamente en el castigo’⁵⁹. Por consiguiente,

nadie estará en el Bien si abandona a Dios, debido a que no hay bien que no dependa de Él. En gran parte, ‘la caridad es el amor ordenado que Dios posee y que nos entrega mediante la gracia, mientras que la *cupiditas* tiene en cuenta el amor a uno mismo –aunque también al resto (*dilectio*)– pero sin dirigirse hacia el Creador’⁶⁰.

De manera similar, Agustín expone en *La Ciudad de Dios* sobre quienes han preferido el gozo terrenal, los que serán juzgados y morirán por la eternidad en el Infierno. En otros términos, ‘(...) no es un ser inferior el que ha originado la mala voluntad, sino la misma voluntad. *Se ha hecho mala a sí misma, apeteciendo perversa y desordenadamente una realidad inferior*’⁶¹. Por consiguiente, es un desorden en reconocer la jerarquía de las cosas, o bien, del correcto amor al mundo en tanto “medio”. En gran medida, porque siendo un solo acto de amar, mantiene dos dimensiones: ‘Dios y el mundo son buenos, ambos deben ser amados por el hombre virtuoso, pero uno al servicio del otro, uno como medio, el otro como fin.’⁶² De hecho, ‘cuando la voluntad abandona lo superior y se vuelve hacia las cosas inferiores, se hace mala, y no por ser malo aquello hacia lo que se vuelve, sino porque es malo el hecho de volverse’⁶³. En cierta medida, la voluntad se abriría hacia una realidad inferior, a un “apetito perverso”. Por lo tanto,

hay múltiples objetos de amor: vida, inteligencia, criaturas, uno mismo, Dios; pero no todos deben ser amados ni de cualquier manera, pues el amor no está fuera de un orden, querido por el Creador: el *ordo amoris*. Se ha de amar todo como debe ser amado; en primer lugar, se ha de amar a Dios mismo, Sumo Ser y Creador de todo, amándolo a Él mismo y no por otra cosa. Sólo en referencia a Él encuentra su justo lugar el amor a sí mismo, a los semejantes y la relación con las restantes criaturas⁶⁴.

En este sentido, vemos cómo la “felicidad” queda fuertemente adscrita a una forma de amar de carácter imperecedero; no debería depender de la fortuna, y como Dios es inmutable, le correspondería ser objeto de nuestro amor, permitiendo, a su vez, a los individuos arrancar de su propia peregrinación hacia la muerte, configurando una “vida eterna”⁶⁵. En otros términos, *desear algo ‘siempre permanente y no dependiente de la fortuna ni sujeto a los accidentes*’⁶⁶. Esto, también se vería reflejado en las palabras de Hannah Arendt cuando expone que la “vida beata” se concreta en el afán de eternidad, es decir, será posible ‘únicamente cuando por fin posea y disfrute (*frui*) la eternidad. *La forma recta de*

50. Agustín 1986, p. 446.

51. Agustín 2013; Flórez, Sánchez y Unger 2020.

52. Agustín 2013, p. 436.

53. Benavides 2015.

54. Arendt 2009.

55. Restrepo 2007, p. 109.

56. López 2016; Chávez 2010.

57. Agustín 1952, p. 501.

58. Pinto 2018, p. 104.

59. Pinto 2018.

60. Pinto 2018, p. 98.

61. Agustín 2013, p. 475.

62. López 2016, p. 109.

63. Agustín 2013, p. 475.

64. Chávez 2010, pp. 138-139.

65. Benavides 2015.

66. Agustín 2008, pp. 48-49.

*amor a uno mismo (amor sui) no ama al yo del presente, que va a morir, sino a lo que en él le hará vivir por siempre.*⁶⁷ Bajo estos parámetros, sólo en el amor a Dios se ama *correctamente*, ya que únicamente ahí se percibe la eternidad; se la construye, agregaríamos.

ENCAUZAMIENTO MEDIANTE LA CONVERSIÓN

Bajo los términos presentados anteriormente, es importante exponer la posibilidad que otorga Agustín al “desorden”, provocado por la caída, o bien, por un amor mal llevado [*cupiditas*]. Entonces, y tras el distanciamiento del maniqueísmo, Agustín exhibe su propia perspectiva: sólo a Dios le corresponde la “verdad”⁶⁸. En esta línea, por “amor” a Dios se convertirá al cristianismo, dejando atrás aquellas falsedades maniqueas, que bajo su nueva perspectiva, son de carácter “delirante” y “carnal”: los maniqueos hablan de la “verdad”, pero ésta nunca estaría en ellos⁶⁹.

De esta forma, exponemos, brevemente, su proceso de conversión, como también la relevancia de ésta como clave de lectura, fundada en el “amor a Dios”, lo que es también “amor a uno mismo y al prójimo”⁷⁰, entendiéndose a sí y a los/as otros/as siempre como un reflejo de Dios y su creación. Este encauzamiento de la potencia permitiría iluminar el “corazón ausente de verdad” y salir de las “Tinieblas”⁷¹. Asimismo, nos parece pertinente considerar la conversión como eje transversal de su obra⁷², dado que Agustín presentaría esta “decisión vital” como un nuevo modelo existencial. He ahí su relevancia, recordemos que el mal, según la propuesta agustiniana, es una “corrupción voluntaria” del orden, la que dejaría de tener a Dios como fin para volver su amor hacia lo perecedero. En suma, consideramos la conversión como un momento paradigmático del “encauzamiento” de su existencia⁷³.

Por lo anterior, Agustín requiere un fundamento distinto sobre el origen del mal, donde la caída humana, que ya hemos descrito, es clave, dado que posibilita exponer cómo un ángel bueno puede constituir la “Ciudad de Dios” y uno malo (“caído”) produce la “ciudad terrenal”⁷⁴. En otros términos, cómo por un “mal uso” de la existencia, el bueno deviene malo. Así, y aun cuando haya sido su decisión estar junto a

los maniqueos, su nuevo posicionamiento hace perentorio denostar dicho movimiento. De hecho, varios de sus textos, llevan como subtítulo *Contra maniqueos*, esclareciendo su nuevo posicionamiento y encuentro con la “Verdad”⁷⁵: ‘pero yo, que, errante por tanto tiempo, pude ver al fin en qué consiste esa verdad que se percibe sin relatos de fábulas vacías de contenido’⁷⁶.

Ahora bien, destaca la “ayuda del Señor, quien como médico del alma errante”, le permite “eliminar las tinieblas de su mente”⁷⁷ y, de paso, se esclarece el importante rol de la filosofía como terapéutica. En sus *Confesiones* comenta que “gravemente enfermo, se dispuso a morir”; sin embargo, dicho episodio conturbó a su madre, quien deseaba la pronta “conversión” de Agustín. No obstante, y a pesar de las plegarias de su madre que buscaban la “salvación eterna” de Agustín, éste no continuó con su “purificación espiritual”, ya que, tras mejorarse, dilató su “conversión”, permitiendo que se “ensuciara más”⁷⁸; todavía mantenía un “desorden” sobre el correcto amor al mundo⁷⁹. En este sentido, ‘él aún no se ha decidido cambiar de vida’⁸⁰, por lo que necesitará del episodio del jardín en Milán para llegar al punto culmine de la conversión, momento “verdaderamente eficaz” que transforma “su propia voluntad”.

Por otro lado, Agustín señalaba la preocupación de su madre respecto a su potencial muerte, vislumbrando una disección entre cuerpo y alma⁸¹, siendo esta última mucho más relevante que aquél. Como si su alma pudiese corromperse “por falsedades”, las que vendrían siempre de lo terrenal⁸². Por ello, lloraba mucho más por las creencias de su hijo, y no daba tanta importancia a la muerte del cuerpo⁸³. En este sentido, ‘(...) cuando mi madre, fiel sierva tuya lloraba ante ti por mí mucho más de lo que lloran las madres la muerte de los cuerpos. Pues ella veía mi muerte desde su fe y el espíritu que había recibido de ti’⁸⁴. De esta forma, la madre sería únicamente un “medio” de la buena voluntad divina, es decir, Agustín pudo salir del maniqueísmo y de su estado moribundo con ayuda “indirecta” de su madre y “directa” de Dios.

Como mostrábamos recientemente, ‘se dilató, entonces, mi purificación, (...) [y] después del baño sagrado, me haría culpable más grave y peligrosamente al caer en despreciables delitos’⁸⁵. De esta manera, existiría una posibilidad permanente de “dispersión”⁸⁶, es decir, de pecar.

67. Arendt 2009, pp. 45-46.

68. Pierantoni 2019.

69. Agustín 1952; Aguirre 2016.

70. Arendt 2009.

71. Fontaine 1998.

72. Basevi 1986.

73. Heidegger 1997.

74. Agustín 2013.

75. Pierantoni 2019; Aguirre 2016.

76. Agustín 1986, p. 387.

77. Agustín 2011.

78. Agustín 2011, p. 54.

79. Arendt 2009.

80. Bakhouché 2009.

81. Dussel 1974; Bermejo 2008.

82. Agustín 2011, p. 85.

83. Agustín 2011.

84. Agustín 2011, p. 92.

85. Agustín 2011, p. 54.

86. Heidegger 1997.

Por lo tanto, sería imprescindible volver constantemente a encaminar el amor a Dios, promoviendo algo así como una “conversión infinita”. Bajo estos parámetros, hay una fuerza en su ser que lo sigue “invadiendo” y lo empuja (...) en dirección hacia el aniquilamiento (...) La tendencia a la nada (...) es el resultado de los dos fenómenos anteriores: de la *dispersión* y de la *degradación* o *descenso*⁸⁷. En definitiva, un alejamiento del correcto orden del mundo; inclusive, una subversión del mismo, elemento clave en la lectura, ya que el rompimiento del orden dado por la creación divina emerge como causante del mal.

Consecuentemente, sólo un “amor bien llevado”, correspondiente al *ordo amoris*, ‘(...) puede asegurar la existencia de una vida feliz, determinando la posesión de un bien que no puede perderse por ser inmutable y eterno’⁸⁸. En gran parte, en contraposición al *cupiditas* que refiere al amor a lo mundano, denotando una tendencia a la pérdida, ya que experimenta ‘(...) satisfacción por la posesión de un bien temporal y, por lo mismo, efímero’⁸⁹. En su caso, es por “amor a Dios” que se convierte y deja atrás las falsedades maniqueas, destacando su carácter delirante y carnal. Bajo estos parámetros, cabe destacar al amor como elemento central en la “conversión agustiniana”⁹⁰, ya que el amor a Dios es también el “amor a uno mismo y al prójimo” que permitirá sacarlo de las Tinieblas. En síntesis, se debe mantener un *ordo amoris*, o bien, como señala Silvia Magnavacca: ‘la *distentio* (...) sintetiza el momento de vana búsqueda de respuestas en lo externo al hombre, la *intentio* señala el momento de la atención del alma que se vuelve sobre ella misma, la *extensio* indica el impulso hacia lo trascendente’⁹¹.

De esta forma, y como hemos venido mostrando, Dios es “Sumo Bien” y el amor a Él es clave –y el único correcto– para la construcción de la “vida feliz”. Ahora, y dado que la “corrupción” siempre puede suceder, también el encauzamiento de la “mala voluntad” mediante la “conversión” se hace siempre posible, debido a que ‘(...) *nadie es malo por naturaleza, sino que el malo lo es por vicio*, quien vive según Dios tiene un perfecto odio a los malos; es decir, no odia al hombre por el vicio ni ama el vicio por el hombre, sino que odia el vicio y ama al hombre’⁹². En un sentido similar,

la *lucha interna* no implica una confusión mental, sino una condición de la existencia a la que se vincula la tentación como categoría existencial de relación del sí mismo con su propio fundamento. El *trascender* implica sobrepasar la vida particular (estado normal

del alma) y da lugar a la solución más apropiada para el problema de la lucha (...)’⁹³.

En concordancia con lo anterior, su propuesta se encamina a que la autognosis sería el hilo conductor para construir una “sabiduría moral”, incluso, como metodología para la “prudencia”⁹⁴. De la misma manera, únicamente el gozo permite ‘(...) la dirección fundamental de la *vita*: la *delectatio* [deleite]. La *tentatio* [tentación] radica en la propia *delectatio* [deleite]. Entraña las posibilidades de la puesta en obra tanto del *defluxus* [dispersión] como de la *continentia* [continencia]’⁹⁵. Por eso, es fundamental una permanente vigilancia. Como decíamos, Agustín estando cerca de convertirse cae en la “tentación”, nuevamente, mostrando cómo el camino avanzado no asegura una “incorruptibilidad”, siendo siempre posible retroceder⁹⁶. Por consiguiente, la vía de salvación está siempre obstaculizada con tentaciones por la dispersión.

Precisamente, la vida cotidiana emplaza con múltiples ocupaciones que sumen en cierta dispersión, y ‘en la dispersión de la vida reside su pérdida, es lo que hace que la existencia se desbarranque’⁹⁷. En este sentido, y como hemos venido esclareciendo, en todo momento estaría abierta la posibilidad de pecar como de redimir. Sin embargo, la conversión agustiniana expone ‘(...) un cambio completo de vida, un nuevo rumbo, una nueva dirección de la cual no se alejará más. A la preocupación y la desesperación pasadas suceden la tranquilidad y la alegría del hombre que ha encontrado su camino’⁹⁸. En otros términos, y en la línea que mostrábamos, el paso de ciertas pasiones a otras más seguras, posibilita que Agustín deje de buscar felicidad en el mundo, señalando, por ejemplo que tras convertirse ‘(...) ya no quería esposa ni abrigaba ninguna expectativa en el siglo’⁹⁹. En otras palabras, no dejar de amar, sino amar ordenadamente. De este modo, consideramos que las conceptualizaciones de rumbo [*cap*] y dirección [*direction*] denotan un claro posicionamiento respecto al devenir agustiniano¹⁰⁰. En síntesis, más que un “goce” de tipo plotiniano, que culminaría con la contemplación pura, es una forma de vivir con la “dirección” del corazón ordenado: *iubes continentiam*¹⁰¹.

Por lo tanto, más que aniquilar se deben encauzar las pasiones, para que se vean imposibilitadas de convertirse en *tentatio*¹⁰². De este modo, y como habíamos vislumbrado previamente, el mal no sería una naturaleza, sino un modo de aquélla: una “corrupción”¹⁰³, implicando un desorden del “correcto amor” al mundo. Por lo mismo, también re-encauzable.

87. Cuesta 1945, p. 274.

88. Pinto 2018, p. 49.

89. Pinto 2018, p. 50.

90. Arendt 2009.

91. Magnavacca 2002, p. 283.

92. Agustín 2013, p. 546.

93. Leal 2014, p. 176.

94. Leal 2014, p. 177.

95. Heidegger 1997, p. 174.

96. Agustín 2011.

97. Santiesteban 2007, p. 180.

98. Bakhouché 2009.

99. Agustín 2011, p. 232.

100. Agustín 2011.

101. Heidegger 1997, p. 171.

102. Heidegger 1997.

103. Agustín 2011.

Por eso, el “amor” –bien llevado– “a uno mismo” [*amor sui*] no es sino el “amor a Dios” que se presenta como única confianza, única esperanza. La vida terrenal, y con ella el amor al mundo, no son –o no deberían ser– “amables” en sí mismos, debido a que “nadie puede estar seguro en esta vida”¹⁰⁴, porque ésta perece, estando todo condenado al cambio, no así Dios, que representaría el “amor a/en la eternidad”. Por ello, la conversión es la única forma viable de sentir la eternidad o, mejor dicho, de anticiparla haciéndola presente, mostrándose la arista “temporal” de una vida “verdaderamente” cristiana.

En esta línea, ‘*nuestra única esperanza, nuestra única confianza, nuestra firme promesa, es tu misericordia*’¹⁰⁵. No obstante, cabe vislumbrar que esta “misericordia” depende de la “decisión vital” de convertirnos en una “vida beata”. En otros términos, la felicidad es la seguridad de la posesión del bien, más que el bien mismo. De esta manera, existe un eje temporal referido a la eternidad, y con ella, la “certeza” de la posesión del bien que permite la vida feliz¹⁰⁶. Por consiguiente, ‘(...) *nadie sino el feliz vive como quiere; y nadie es feliz sino el justo*. Bien que el mismo justo no vive como quiere mientras no llegue a donde no es posible morir, ser engañado o molestado en absoluto, y que esté, además, seguro de que siempre ha de ser así’¹⁰⁷. De esta forma, se configura cierta indistinción entre “felicidad” y “eternidad”, donde la seguridad de lo amado se concentraría en Dios; vivir en concordancia a Dios.

Bajo estos términos, cada viviente tendría la posibilidad entre un “devenir-bueno” y un “devenir-malo”, dependiendo del camino que recorra. Como decíamos más arriba, en el caso que su “mala voluntad” lo lleve a un amor desordenado, formará parte de los “malos”, es decir, hará “mal uso de la vida” que, en estricto rigor, no sería una “vida del todo vivible”¹⁰⁸. Por ello, requerirá “convertirse” para “redimir el alma”, lo que es siempre posible. Tras dejar los placeres mundanos, Agustín muestra las incertidumbres que se tienen cuando se “ama de mala manera”: ‘Codiciaba yo ardentemente los honores, el lucro, el matrimonio, y Tú te burlabas’¹⁰⁹. De este modo, y tras “adherirse a Dios”, logra enfrentar la muerte, “frenando” la caída hacia la nada. En gran medida, se rechazaría la vida terrena no como negación absoluta de los placeres y del mundo, sino por una “correcta jerarquización” de éstos en el *ordo amoris*: cada individuo se definirá a partir de “aquello que ama” y “cómo lo ama”, por lo que nos toparemos con la distinción entre dos tipos de amor que luchan entre sí, uno al mundo y el otro a Dios: *cupiditas* y *caritas*¹¹⁰.

Para ir cerrando, destacamos que Agustín sigue frecuentando las mismas personas antes y después de la conversión: la Iglesia de Ambrosio y la cercanía con su madre Mónica¹¹¹, lo que esclarecía no un cambio en el quehacer de la existencia y su contenido, sino más bien del “cómo se vive dicho contenido”. En otras palabras, y aun cuando cambiaron ciertas actitudes de Agustín con su conversión, como su apego a bienes materiales y gustos carnales, lo principal sería la modalidad de cómo se apasiona con el mundo; cómo se ama y en qué orden se ama lo que se ama.

En este sentido, lo corrompido, que sería –o “estaría siendo”– tal o cual individuo, se puede reacomodar al *ordo amoris* tras la “conversión”¹¹². Por eso, ‘(...) la diferencia no está tanto en amar o no amar sino en *cuánto amar cada cosa, debiendo ser absolutamente todo amado y disfrutado en su justa medida* (...)’¹¹³. Por lo cual, podríamos decir que esta transformación vital, no es tanto un cambio ontológico, sino más bien un cambio del dispositivo modal del ser. De este modo, la modificación existencial implicaría un reingreso a uno mismo reorganizando la propia existencia¹¹⁴, exhibiendo una “interioridad” del conflicto entre ambos mundos. En otros términos, se lograría superar la “dispersión” para enfocarse en la búsqueda interior, para que “el ser” no se pierda en la mundanidad del mundo, en un “amor mal llevado”, olvidándose del *ordo amoris*. Por consiguiente, la conversión [*metanoia*] sería la “cura” que Agustín encuentra para encauzar las pasiones, aun cuando no para suprimirlas, sino para dominarlas de manera correcta y que sean bien utilizadas, recuperando cierto “dominio de sí”.

Bajo estos parámetros, dicho horizonte posibilita la constitución de un orden moral específico donde se promueve cierta obediencia a la creación, ya que ‘(...) lo que hace al hombre vivir feliz no procede del hombre, sino que está por encima del hombre’¹¹⁵. De esta manera, una existencia bien llevada implicaría conseguir cierta indistinción entre la vida y la vida feliz. Es más, ‘(...) todos concuerdan en un punto: en querer vivir. De modo que la vida feliz (beata vita) es de hecho la vida misma’¹¹⁶, donde la beatitud es la consecución del *frui*, es decir, donde en todo se viva por el amor a Dios¹¹⁷. En otras palabras, ‘(...) el bienestar de una ciudad o sociedad se origina en la misma fuente que el bienestar de cada hombre individual (...) el individuo es como una ciudad en miniatura y la ciudad una suma de individuos (...)’¹¹⁸. Por ello, la importancia de la “conversión”, ya que concretaría el “buen uso del mundo”, vislumbrando una manera correcta de amar las cosas temporales.

104. Agustín 2011, p. 296.

105. Agustín 2011, p. 297.

106. Agustín 2008; Heidegger 1997; Arendt 2009.

107. Agustín 2013, p. 578.

108. Arendt 2009.

109. Agustín 2011, p. 159.

110. Pinto 2018; López 2016; Chávez 2010.

111. Bakhouché 2009.

112. Bakhouché 2009.

113. López 2016, p. 122.

114. Bakhouché 2009.

115. Agustín 2013, p. 872.

116. Arendt 2009, p. 27.

117. Pinto 2018.

118. Chávez 2010, p. 177.

Consecuentemente, todo lo que sea amar otro bien que no sea Dios implicaría descender¹¹⁹ o dispersarse: "la felicidad (*beatitudo*) consiste en la posesión, en tener y conservar (*habere et tenere*) nuestro bien, y aún más en estar seguros de no perderlo. El pesar (*tristitia*) consiste en haber perdido nuestro bien y en conllevar esta pérdida"¹²⁰. En breve, solo es apropiado amar a los demás y al mundo en función del amor a Dios, único objeto de verdadero gozo [*frui*]. Así, la *beata vida*, a la cual aspira cada cristiano, es definida como "(...) un gozo que no se da a los impíos, sino a los que desinteresadamente te sirven: *Tú mismo eres su gozo*. Y la misma vida feliz es gozar para ti, de ti, a causa tuya"¹²¹. En gran medida, lo que estaría puesto en juego es el cómo se ama, la "única vida verdadera"¹²² sería alcanzar el gozo, dado que cada cual lo consigue de maneras distintas, pero todos concordarían en que a ello se refiere una "vida feliz"¹²³. En definitiva, según Agustín, es en el amor a Dios, donde también se ama al prójimo y a sí mismo de manera correcta. Esto, debido a que ahí yace un amor a lo eterno, superando lo perecedero del amor mundano [*cupiditas*]. Por consiguiente, como señala Arendt, sólo en la adhesión a Dios y al futuro absoluto, se consigue perdurar, porque determinarse a lo variable no posibilita consumir la "vida beata"¹²⁴.

que en dicho amor, se esté amando a Dios. De este modo, se expone la forma de vida que propone Agustín: una vida eterna, donde ya no haya (miedo de) finitud. Donde la vida, no sea regida por los vaivenes de lo mundano, sino que su preocupación esté puesta en la eternidad y se vuelva un gozo absoluto.

Efectivamente, Agustín se encamina en una determinación de la voluntad para amar un bien imperecedero, y que posibilite no desviar su alma en los bienes temporales. En suma, el objetivo sería mantener el *ordo amoris*, donde todo sea amado en su justa medida. Por eso, consideramos que la producción de una *vida beata* –con la relevancia de la conversión para superar el desorden– engranaría la propuesta agustiniana a nivel individual. Lo presentado, a su vez, le permite construir una ética y una moral, con las que lograría reordenar los horizontes del mundo a partir de los tipos de amor y del uso que se haga de la vida individual. De esta forma, las distintas tipologías de amor esbozadas exhiben el horizonte de posibilidades existenciales dentro de la doctrina agustiniana, pudiendo, algunos aspectos, ser un notable aporte para una ética contemporánea.

COMENTARIOS FINALES

Hemos revisado parte de la obra agustiniana, hemos esclarecido algunos elementos claves: su concepción sobre el origen del mal, la consecuente separación del maniqueísmo, la distinción entre dos formas de amar [*cupiditas* y *caritas*], como también la implicancia de la conversión en la consumación de la vida beata, anclada en los principios precedentes y teniendo siempre como horizonte el gozo [*frui*]: Dios. De este modo, hemos logrado exponer enclaves del pensamiento agustiniano para concretar "la vida feliz"¹²⁵.

En primera instancia, revisamos ciertos fragmentos de *De la naturaleza del Bien* y *Réplica a la Carta de Mani*, vislumbrando la postura agustiniana sobre el origen único y su postura sobre la "corrupción" para la producción del Mal, como también el distanciamiento de los maniqueos, tras refutar su doctrina del dualismo. En relación al segundo momento, nos concentramos en distintos apartados, especialmente, de *Confesiones* y *La Ciudad de Dios*, para exhibir el proceso de conversión y la consumación de la vida beata. Además, fuimos problematizando con interpretaciones que aportaron elementos de lectura para la perspectiva propuesta, focalizándonos, particularmente, en las diferencias entre objetos de amor y la construcción de una forma de vida.

Asimismo, hemos visto, dos elementos fundamentales de la propuesta agustiniana: la "universalidad" y "atemporalidad", ya que todos los humanos desearían la felicidad. Ahora, el punto clave yace en que habría una forma única de serlo: amando ordenadamente, es decir, amar al mundo, al prójimo y a sí mismo siempre en función de Dios;

119. Cuesta 1945.

120. Arendt 2009, p. 26.

121. Agustín 2011, p. 289.

122. Aguirre 2016.

123. Agustín 2011, p. 289.

124. Arendt 2009.

125. Agustín 2008; 2011.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, Daisy, "El escepticismo de san Agustín en el *Contra Academicos*", *Intus-Legere Filosofía*, 10 (2016), pp. 37-53.
- Agustín de Hipona, *Confesiones*, trad. Silvia Magnavacca, Bs. Aires, Losada, 2011.
- _____, "De la naturaleza del Bien. Contra los maniqueos", trad. María Delia Paladini, *Ideas y Valores*, 6 (1952), pp. 498-524.
- _____, *La Ciudad de Dios. Contra paganos*. trad. Santamarta, Santos y Fuertes, Miguel. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2013.
- _____, *La vida feliz*, trad. Francesc Gutiérrez, Barcelona, Limpergraf, 2008.
- _____, "Réplica a la carta de Mani", en *Obras Completas XXX. Escritos antimaniqueos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1986, pp. 379-460.
- Arendt, Hannah, *El concepto de amor en San Agustín*, trad. Agustín Serrano de Hano, Madrid, Encuentro, 2009.
- Basevi, Claudio, "La conversión como criterio hermenéutico de las obras de San Agustín", *Scripta Theologica*, 18 (1986), pp. 803-826.
- Bakhouché, Béatrice, "La conversion de saint Augustin: modèle paradigmatique ou exemple atypique?", *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 6 (2009), edición en línea: <http://journals.openedition.org/cerri/520>. Consultado: 03.04.2021.
- Benavides González, Verónica, *El problema de la creación del mundo. San Agustín en el siglo XIII*, Santiago, RIL Editores – Universidad Adolfo Ibáñez, 2015.
- Bermejo Rubio, Fernando, *El Maniqueísmo. Estudio introductorio*, Madrid, Trotta, 2008.
- Bermejo Rubio, Fernando y Montserrat Torrents, José (eds.), *El Maniqueísmo. Textos y fuentes*. Madrid, Trotta, 2008.
- Brown, Peter, *Biografía de Agustín de Hipona*, Madrid, Revista de Occidente, 1969.
- Calabrese, Claudio César, "Agustín de Hipona y su recepción del mito maniqueo. *Contra Epistulam Manichaei quam vocant Fundamenti*", *Ilustración. Revista de Ciencias de las Religiones*, 22 (2017), pp. 53-70.
- Chávez, Pamela, *San Agustín. Apuntes para un diálogo con la ética actual*, Santiago, Universitaria, 2010.
- Cracco, José Walter, "O além. A conduta religiosa em Agostinho de Hipona", *Cuadernos Medievales*, 23 (2017), pp. 19-30.
- Cuesta, Salvador, *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de san Agustín*, Santander, Aldus Artes Gráficas, 1945.
- Dussel, Enrique, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Bs. Aires, Guadalupe, 1974.
- Flórez, Alfonso; Sánchez, Diana y Unger, Biviana, "Agustín, defensor de Ticonio", *Revista Chilena de Estudios Medievales*, 17 (2020), pp. 19-24.
- Fontaine, Jacques, "Una Revolución Literaria en el Occidente Latino: Las Confesiones de San Agustín", *Ideas y Valores*, 107 (1998), pp. 75-95.
- Heidegger, Martin, *Estudios sobre mística medieval*, trad. Jacobo Muñoz, Madrid, Siruela, 1997.
- Horn, Christoph, *Agustín de Hipona. Una introducción*, trad. P. Domínguez, Santiago, Instituto de Estudios de la Sociedad, 2012.
- Laín Entralgo, Pedro, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Madrid, Alianza, 1984.
- Leal, Heber, "Autognosis en las *Confesiones* de San Agustín", *Veritas*, 31 (2014), pp. 161-178.
- López, Ignacio, "Uti y Frui: la doble dimensión del amor en el pensamiento de Agustín de Hipona", *Cuadernos de Teología*, 2 (2016), pp. 104-125.
- Magnavacca, Silvia, "El pasaje de XI, 29, 39 en la estructura de las *Confesiones*", *Teología y vida*, XLIII (2002), pp. 269-284.

BIBLIOGRAFÍA

- Molina, Javier, "Introducción al dualismo maniqueo", *Cuadernos judaicos*, 36 (2019), pp. 98-109.
- Pierantoni, Claudio, "Tres demostraciones de la existencia de Dios a partir de los Soliloquios de San Agustín", *Revista Chilena de Estudios Medievales*, 16 (2019), pp. 39-45.
- Pinto, Daniela, *Amor y Política en Agustín de Hipona*, Santiago, RIL editores, 2018.
- Restrepo Gozález, Publio, "El problema del mal en San Agustín", *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, 146 (2007), pp. 97-117.
- Rojas, Cristian, "Objeciones de San Agustín al maniqueísmo", *DIKAIOSYNE*, 31 (2016), pp. 95-108.
- Santiesteban, Luis César, "La confrontación de Heidegger con san Agustín y la mística medieval. Nota crítica en torno a *Estudios sobre mística medieval* de Martin Heidegger", *Diánoia*, 58 (2007), pp. 177-183.
- Van Oort, Johannes, "Manichaeans in Augustine's Life and Work", *Church History and Religious Culture*, 4 (2010), pp. 505-546.
- Villegas, Raúl, "Uninamitatem Diligite: La persecución del maniqueísmo durante el Pontificado de León I (440-461)", *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 16 (2004), pp. 213-244.
- Viale, Adrián, "Algunas consideraciones sobre la conceptualización historiográfica de la tradición religiosa Maniquea", *Byzantio Nea Hellás*, 31 (2012), pp. 147-148.