

Velázquez, Hugo José Francisco

Filosofando en medio del caos: Agustín de Hipona y sus enseñanzas sobre la verdad y la justicia

Sapientia Vol. LXXI, Fasc. 237, 2015

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Velázquez, Hugo José F. "Filosofando en medio del caos : Agustín de Hipona y sus enseñanzas sobre la verdad y la justicia" [en línea]. *Sapientia*, 71, 237 (2015). Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/filosofando-medio-caos-velazquez.pdf> [Fecha de consulta:.....]

HUGO JOSÉ FRANCISCO VELÁZQUEZ

Universidad Nacional del Tucumán

Argentina

hugovelazq@hotmail.com

Filosofando en medio del caos: Agustín de Hipona y sus enseñanzas sobre la verdad y la justicia

Resumen: Este artículo tiene por objeto a uno de los filósofos medievales más importantes del pensamiento occidental: nos referimos a Agustín de Hipona. En este escrito intentaremos examinar y analizar, primero, el contexto biográfico, social y político de su época, ya que no podemos pretender comprender el pensamiento de un filósofo fuera de las circunstancias en que dicho pensamiento se gestó; luego de analizar el contexto histórico intentaremos justificar la postura que sostiene que San Agustín fue realmente un pensador medieval, a pesar de que no se sitúe dentro de los límites temporales que señala la tradición para la Edad Media. En segundo lugar, intentaremos poner de manifiesto sus enseñanzas acerca de la verdad y de la justicia; y, finalmente, intentaremos ubicarlas dentro de los esquemas clasificatorios de Jorge Saltor y Nicasio Barrera.

Palabras clave: Agustín de Hipona – San Agustín – verdad – justicia – circunstancias históricas

Abstract: This article refers to one of the most important medieval philosophers of the western thinking, Augustine of Hippo. In this paper I will try to examine and to analyze, first, the biographical, social and political context of his epoch, since we cannot understand the thought of a philosopher out of the circumstances in which his philosophy was created; after analyzing the historical context I will try to justify the position that holds that saint Augustine was really a medieval thinker, in spite of the fact that he is not located inside the temporary limits that the tradition indicates for the Middle Age. Secondly, I will try to reveal his lessons of truth and justice; and, finally, I will try to locate them inside of the qualifying schemes of Jorge Saltor and Nicasio Barrera.

Keywords: Augustine of Hippo – St. Augustine – truth – justice – historical circumstances

Artículo recibido el 10 de junio de 2015; aceptado el 1 de julio de 2015

SAPIENTIA / AÑO 2015, VOL. LXXI, FASC. 237 - PP 85 - 118

1. Un breve bosquejo.

Este artículo de investigación consta de una estructura clásica tripartita, es decir, introducción, desarrollo y conclusión, sin perjuicio de que las titulaciones principales no se correspondan literalmente con estas.

El ámbito introductorio se compone de dos segmentos: uno, referido principalmente a la estructura del trabajo, la cual es desarrollada en este apartado; y el otro, alusivo a la exposición de objetivos que insuflan nuestra labor.

Con respecto al desarrollo, sección que importa el meollo de la investigación, se halla dividido en dos secciones cardinales: la primera referida al contexto, la cual, a su vez, se subdivide en tres sub-segmentos: uno concerniente a las circunstancias personales o biográficas, otro referido a las circunstancias político-sociales; y, por último, un tercero en el que se trata el supuesto problemático de si Agustín es realmente un autor medieval. La segunda sección tratará sobre el pensamiento de nuestro filósofo referido a la temática seleccionada. Así, constará de dos apartados: uno, donde se analizará su doctrina respecto a la verdad, y otro, donde se examinarán sus lecciones sobre la justicia.

Por último, en la conclusión, se efectuará una valoración de la exposición realizada a la luz de los objetivos trazados al inicio y se brindará una opinión fundada sobre las enseñanzas del santo y sus problemas.

2. Horizontes de referencia.

Nuestro examen cobrará cuerpo en torno a dos tópicos fundamentales, a saber: la verdad y la justicia. Como cabe observar, estos no son patrimonio exclusivo de la filosofía medieval, sino que conforman nociones de interés para toda disciplina filosófica, como por ejemplo, la gnoseología o la filosofía del derecho. Sin embargo, nuestra intención no es desarrollar una opinión propia respecto de estos temas, al menos no en esta ocasión, sino más bien tratarlos dentro de un pensamiento particular, como lo es el de Agustín de Hipona, y extraer de él toda

esa riqueza intrínseca tan olvidada por autores modernos y pos-modernos.

No solo pretendemos con esta labor brindar una herramienta para facilitar relecturas y aplicaciones contemporáneas del santo, sino exponer su pensamiento lo más claramente que nos sea posible, a fin de posibilitar una correcta interpretación de los medievales en general, ya que sin el pensamiento de Agustín no puede entenderse la filosofía medieval posterior hasta el siglo XIII.

Asimismo, esta pretensión coexiste con el afán de producir una obra de profundidad que tenga la aptitud de hacer converger tres líneas filosóficas disciplinares, como lo son la Historia de la Filosofía Medieval, la Gnoseología y la Filosofía del Derecho.

Entre otras motivaciones académicas, se encuentra el interés en hacer ostensible, de manera detallada y concisa, las enseñanzas del santo africano respecto de la temática seleccionada, a fin de brindar a los futuros lectores herramientas suficientes y concretas, no solo para una adecuada comprensión del tema sino también para el desarrollo de futuras investigaciones.

Un objetivo más específico, pero no por ello menos relevante, es el de intentar ubicar la concepción de verdad del santo dentro del esquema general de teorías sobre la verdad propuesto por el Prof. Jorge E. Saltor¹. También intentaré situar su concepción de la justicia dentro de la Teoría de la Justicia formulada por el Prof. J. Nicasio Barrera².

Otro móvil de la misma índole, consiste en demostrar³ que nuestro autor merece el rótulo de «filósofo medieval», echando por tierra la tesis contraria que solo halla sustento en una separación histórica tradicional. Finalmente, intentaremos reivindicar la importancia de la contextualización en este tipo de trabajos, puesto que, según creemos, ningún pensador puede ser cabalmente entendido sin recurrir a las circunstancias que

¹ Véase SALTOR, J. E., «La verdad», en *Reflexiones en torno a la verdad*, Jorge E. Saltor (comp.), Tucumán, IEP-UNT, 2005, p. 101.

² Véase BARRERA, J. N., *Teoría del Derecho y Teoría de la Justicia*, Tucumán, Ed. El Graduado, 1993, pp. 24-28.

³ No debe entenderse en sentido lógico sino en sentido lato.

le rodeaban; al fin y al cabo, son estas las que lo movilizaron a pensar lo que pensó y a escribir lo que escribió.

3. En un mundo que parecía perdido.

Es de vital relevancia para comprender acabadamente la doctrina de todo filósofo, estar consciente de las circunstancias dentro de las cuales se gesta, desenvuelve y culmina su pensamiento; no en vano, la antigua y famosa frase reza que «todo pensador es hijo de su tiempo». Partiendo de esta premisa, que se nos presenta como ineludible e imprescindible para el logro de los propósitos de este trabajo, nos vemos inexorablemente obligados a explicitar, tanto como nos sea posible y teniendo en cuenta un principio de síntesis, el contexto personal y el contexto histórico⁴. Ambos conforman, si se nos permite decirlo, condiciones subjetivas y objetivas respectivamente, que determinan y explican el modo y el contenido de las posiciones, giros, enseñanzas, doctrinas y, en general, de todo pensamiento referente a un autor dado. Más aún, en el caso de Agustín, cuyo pensamiento no puede entenderse si no se advierte que él mismo se halla inserto en el periodo patrístico o, por ejemplo, jamás podríamos comprender plenamente su obra *De Civitate Dei* si no tenemos en cuenta el contexto sociopolítico al que se enfrentaba nuestro autor. Además, existen numerosos escritos que cobran claro sentido solo si se considera que fueron redactados en ocasión de su cargo episcopal, etc.

a. Marco biográfico

En cuanto al contexto *personal* podemos decir que Agustín nació el 13 de noviembre del año 354 de nuestra era en Tagaste, pequeña ciudad romana perteneciente a la provincia de Numidia, situada al norte de África. Procedía de un padre pagano, pequeño comerciante, de nombre Patricio, y de una madre cristiana, Mónica, quien lo educó en el cristianismo. Estudió en Tagaste, Madaura y Karjedon, especialmente retórica, gramáti-

⁴ Entiéndase por *personal* el contexto biográfico y por *histórico*, el político y social.

ca y literatura latina. Sus estudios lo llevaron a la lectura de Cicerón, lo que insufló en su ser el deseo de búsqueda de la verdad, además de ciertas tendencias racionalistas y naturalistas; asimismo, lo apartaron del cristianismo y lo acercaron al maniqueísmo. Posteriormente, cuando viajó a Milán (383) entra en contacto con el neoplatonismo (probablemente Plotino), que lo acerca a la aceptación de una realidad inmaterial. Poco después retoma, de la mano de San Ambrosio, Simpliciano y Victorino, los textos bíblicos; lo que desembocará en su conversión definitiva al cristianismo⁵, la cual culmina con su bautismo en 387⁶. Luego de su retorno a África, comienza a ejercer una vida monástica laica, pero debido a su gran influencia sobre los fieles a través no solo de sus escritos sino de sus actos, el obispo de Hipona, Valerio, lo ordenó sacerdote; más tarde fue nombrado obispo auxiliar y, finalmente, substituyó a Valerio en 396 como consecuencia de su fallecimiento. El correcto desempeño de este cargo no fue obstáculo para efectuar su prolífica obra⁷. Es más, nos atreveríamos a decir que la asunción al cargo fue una inspiración para el desarrollo de la misma: téngase en cuenta la influencia que generaba sobre los fieles y la importancia de sus enseñanzas en esos momentos formativos de la doctrina de la Iglesia. Finalmente, fallece en 430 en Hipona, durante un asedio vándalo, cuestión que no es menor para avizorar el panorama político y social de aquella época en la que vivió y escribió nuestro autor⁸.

⁵ Tanto A. Trapé como F. Copleston, distinguen dos momentos de conversión al cristianismo, a saber: uno intelectual, que se da de la mano del neoplatonismo, y otro moral y práctico, que se da cuando toma la decisión de bautizarse como consecuencia de la influencia que ejercen sobre él el Nuevo Testamento y los sermones de San Ambrosio.

⁶ Aquí puede verse un proceso de búsqueda de sentido que va desde el ¿cristianismo / ateísmo / gnosticismo / paganismo?, al cristianismo, pasando por el maniqueísmo y por el escepticismo académico. Este camino interior será decisivo en su producción escrituraria, especialmente en lo que respecta a la verdad y la justicia.

⁷ Realmente es notable la labor escrituraria del santo, pues pudo producir una extraordinaria cantidad de obras; son tantas y de tan variada temática que A. Trapé las clasificó en distintas categorías, a saber: libros, cartas y tratados; a los primeros los subclasificó en autobiográficos, filosóficos, apologéticos, dogmáticos, morales y pastorales, monásticos, exegeticos y polémicos.

⁸ Véase COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía*, Tomo II, trad. Juan Carlos García Borrón, 2^a edición, Barcelona, Ariel, 2011, pp. 34-41; *cfr.* TRAPÉ, A., «San

b. Marco histórico

Habiendo revisado lo que hace al contexto biográfico de San Agustín, comenzaremos con el análisis del contexto histórico, que ya no alude a datos históricos personales de la vida de nuestro pensador, sino que refiere directamente a las circunstancias político-sociales, las cuales son en extremo fundamentales para entender plenamente la materia, la forma, la causa y la finalidad de su doctrina. El trasfondo histórico es un elemento básico para la correcta interpretación del pensamiento de todo filósofo. Con él podemos comprender por qué el autor escribió lo que escribió. Con esto no pretendemos restar importancia al contexto personal: ambos se complementan, siendo muy valiosos a los fines dilucidatorios; son, pues, como dos caras de una misma moneda.

La vida de Agustín transcurre todavía en épocas de la Roma Imperial. El periodo correcto según los historiadores sería el dominado, época en que el poder imperial se consolida de forma absoluta en la persona del emperador, extinguiéndose las últimas pretensiones de retornar a la República. Esta etapa se caracteriza por la total anulación del senado, ya ni se busca guardar las apariencias republicanas. El *imperium* lo detenta, ejerce y posee la lealtad del ejército; así «el ejército es el que designa al emperador, porque él es la fuerza»⁹ (característica también presente en el principado —primer periodo del imperio— pero en menor grado). Asimismo, el *dominatus* coincide con lo que se denomina el Bajo Imperio, que hace alusión a la decadencia romana, declive que se manifiesta en todos los aspectos (político, económico, social, etc.). La crisis romana, de la cual Agustín vivió las últimas y peores consecuencias, no se inicia con el término de la dinastía de los Severos, ella se remonta mucho antes, casi a comienzos del imperio o fines de la república, ya que ahí es donde se pasa rápidamente de una economía natural o doméstica a una economía monetaria, la cual trae repercusiones estrepitosas a nivel económico, social y

Agustín», en DI BERARDINO, *Patrología III. La Edad de Oro de la Literatura Patristica Latina*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, pp. 405-481.

⁹ LOT, F., *El fin del mundo antiguo y el comienzo de la edad media*, México, UTEHA, 1956, p. 7.

político, dado que generó una importante regresión económica¹⁰. La gran cantidad de riquezas que adquirieron los sucesivos emperadores, senadores, nobles y demás funcionarios fueron despilfarradas, jamás fueron colocadas para el fomento de la industria. La forma de hacer riqueza que utilizaron los grandes hombres de Roma fue la usura¹¹.

Otros factores decisivos en el colapso económico del imperio fueron: su política esclavista, que no le permitió un desarrollo profundo en la división del trabajo ni en la industria, dado que esta paraliza a los grandes capitales y la falta de mercados necesarios para la colocación de los productos de las incipientes industrias. Con respecto al comercio, a pesar de la unificación del mundo occidental mediterráneo, nunca logró explotarse a gran escala ya que el imperio no producía mucho y, por ende, transportaba y vendía poco; la balanza comercial era desfavorable para el mundo romano ya que compraban muchísimos productos a Oriente, llevándose este último todo el metálico¹². Por otro lado, las riquezas fueron invertidas en la explotación de la tierra, lo que no produjo grandes beneficios, por no decir que fue completamente improductiva, dada la falta de conocimientos técnicos y la lejanía de los grandes centros urbanos, entre otras. Esta economía natural, sumada a la situación de los colonos libres que solo disponían de sus brazos y su familia para trabajar la tierra, fue preparatoria para el régimen feudal de la Edad Media¹³. Toda esta crisis económica repercute, duramente, sobre el ámbito social y político; la alteración de la moneda lleva a la crisis de los precios, la falta de numerario hace que el ejército sea pagado en especie lo que a su vez, lleva al descontento del mismo desencadenando crisis política. Esta situación llevó a los emperadores a contratar bárbaros, sin disciplina militar, ya que mantener un ejército romano tradicional era demasiado costoso; en cambio los bárbaros podían ser pagados en especie o con tierras. Este ejército mal reclutado fue determinante en la imposibilidad para detener las incursiones bárbaras.

¹⁰ Véase LOT, F., *op. cit.*, p. 48 y ss.

¹¹ *Ibidem*, p. 72.

¹² *Ibid.*, p. 67.

¹³ *Ibid.*, p. 69 y 70.

Refiriéndonos estrictamente al ámbito político puede decirse que las reformas de Diocleciano (284-305) y de su sucesor Constantino I, solamente retrasaron lo inevitable pues fueron hombres muy hábiles políticamente. Este último pone fin a la persecución contra los cristianos y ordena la restitución de todos los bienes que les habían sido confiscados desde Diocleciano a través del Edicto de Milán. Más allá de las discusiones en torno a ello, lo cierto es que a partir del 324, después de derrotar a Licinio y apoderarse de todo el imperio, comienza a beneficiar marcadamente a la Iglesia¹⁴ y, contrariamente, a desestimar y condenar al paganismo. Esto impulsó de forma determinante¹⁵ la expansión del cristianismo a lo largo y ancho de todo el imperio. Sea como fuere, impuso el cristianismo y provocó que proliferara rápidamente. Con el concilio de Nicea de 325 se comienza a delimitar la ortodoxia cristiana. El problema que surge a partir de aquí, y que Agustín lo enfrentará en carne propia, son las constantes luchas, disputas y persecuciones entre la ortodoxia y las demás versiones del cristianismo. Esto se agudizó debido a que algunos emperadores no siempre simpatizaban con la ortodoxia sino que se adherían a las otras versiones.

Como se ve, Agustín vivió en un periodo bastante convulsionado y crítico, con un Imperio Romano fraccionado, en donde la parte occidental se caía a pedazos por la crisis económica, por las invasiones bárbaras, revueltas populares, guerras intestinas fomentadas por distintas divisiones del ejército dejando desguarnecidas las fronteras, las persecuciones religiosas, entre otras miserias. En este periodo Agustín trató de unificar la doctrina cristiana y replicó las acusaciones paganas que pretendían atribuir la culpa de lo sucedido al cristianismo. En estos tiempos de gran inestabilidad, decadencia y confusión, el santo buscaba mostrar a los demás un sendero, una esperanza que consistía en que la salvación no radicaba en los objetos terrenales sino en lo espiritual y en el vínculo con Dios.

¹⁴ Según Ferdinand Lot, la decisión de Constantino de convertirse y apoyar al cristianismo fue muy arriesgada ya que conformaban una minoría por ese entonces, y sugiere que la misma no responde tanto a una estrategia política sino a sus propias inclinaciones supersticiosas.

¹⁵ Véase LOT, F., *op. cit.*, p. 41 y ss.

En síntesis lo que queremos poner de manifiesto, al exponer el contexto en su totalidad, es que la concepción del mundo, del hombre, de Dios, y de los temas que nos competen (la verdad y la justicia), tienen una íntima conexión con todos estos hechos históricos y biográficos. Agustín se encuentra en una etapa formativa de la doctrina de la Iglesia, período que se denomina Patrística¹⁶ (para que tengamos una idea las diócesis aparecen recién en el siglo III¹⁷). Esto llevó a que muchos de sus escritos sean *polémicos* y *pastorales* y a que no haga una distinción entre teología y filosofía en su pensamiento. De hecho, el santo padre, no considera al hombre natural y espiritual separadamente, lo ve como un todo inseparable, se fija en el hombre concreto cuyo fin último es Dios¹⁸ y esto se debe, fundamentalmente, a las circunstancias espacio-temporales en las que se encuentra. En estas casi todos los hombres son religiosos y buscan el nexo con la divinidad, existe una gran necesidad de unificar al cristianismo bajo un solo dogma como, asimismo, una crisis política y social que pone en duda el *modus operandi* de la antigüedad. Esto se ve reflejado en que una de sus obras cúlmenes y determinantes para todo el pensamiento occidental hasta el siglo XIII, como lo es *De civitate Dei*, se halla íntimamente relacionada con la crisis política, social, cultural y religiosa del Imperio Romano Occidental. Tal es la crisis, que San Agustín fallece mientras la ciudad donde residía, en virtud de su cargo de obispo, Hipona, es asediada y sitiada por Genserico, rey de los vándalos que tiempo atrás habían luchado en Hispania bajo el servicio de Roma como federados. Lo cierto es que el imperio era un caos y que Agustín vivió, reflexiono y escribió en ese caos.

¹⁶ Es un periodo en donde se buscaba la unificación del cristianismo bajo un solo y único dogma; así los personajes que ayudaron a forjar el dogma que hoy conocemos se denominan *Padres de la Iglesia*. San Agustín es reconocido como uno de los más grandes y eminentes *Padres Latinos*. Véase LÉRTORA MENDOZA, C. A., *Panorama de la Filosofía Medieval*, Buenos Aires, 2011, Cap. III.

¹⁷ Véase LOT, F., *op. cit.*, p. 16.

¹⁸ Véase COPLESTON, F., T. II, *op. cit.*, p. 40 y 41.

c. Algunos problemas en torno al contexto

Finalizada la exposición, pasaremos a tratar la problemática fundamental que se manifiesta como consecuencia de este análisis contextual, la cual consiste en si resulta apropiado imputar a San Agustín el título de pensador medieval. Para resolver este planteamiento es necesario responder a la pregunta: ¿cuáles son las razones por las que habría de atribuirse a Agustín de Hipona el rótulo de filósofo medieval, siendo que la Edad Media comienza con la caída de Roma en el 476 y que este vivió, como sabemos, en tiempos imperiales? ¿No cabría mejor ubicarlo en la categoría de filósofo tardo antiguo¹⁹?

Nosotros pensamos que Agustín se trata, claramente, de un pensador medieval. Máxime porque vemos a la Edad Media no como un mero transcurso temporal que comienza y finaliza en determinadas fechas —por más significativas que estas sean—, sino como un proceso que se vino gestando mucho antes de la caída del imperio, proceso que no se puede fijar con mucha exactitud temporal pero que responde a factores económicos, políticos y sociales claros y distintos. En este sentido, vamos un poco más lejos de lo sostenido por F. Lot cuando pregona que «el Imperio, a partir del siglo III, es una preparación de la Edad Media»²⁰ y, en otra oportunidad: «Este retorno a la economía natural, luego de la detención de la economía monetaria, es ya, económicamente, la Edad Media. Política y socialmente, es el prefacio de la Edad Media²¹». Siguiendo este orden de ideas, tenemos muy presente las dos aclaraciones realizadas por Lértora Mendoza respecto de la Filosofía Medieval, a saber: 1.

¹⁹ Por ejemplo E. Bréhier da a San Agustín tratamiento previo al de la Edad Media, véase BRÉHIER, E. *Historia de la Filosofía*, Tomo I, trad. Demetrio Nánuez, 5^a Ed., Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1962, p. 607; A. De Libera no lo toma en cuenta en su citado libro sobre filosofía medieval; F. Copleston incluye el estudio de Agustín en el Tomo II de su *Historia de la Filosofía*, que está destinado a la filosofía medieval, aunque aclara que no se trata de un filósofo medieval sino más bien de un pensador pre-medieval que influye decisivamente en la filosofía medieval, la cual comienza con Escoto Eriúgena; por el contrario, Claudia D'Amico, a quien también seguimos, lo considera un autor medieval, haciendo de gozne entre lo anti-guo y lo medieval.

²⁰ LOT, F., *op. cit.*, p. 48.

²¹ *Ibidem*, p. 73.

La filosofía medieval no coincide con el período histórico homónimo, como sostiene la tradición académica. 2. La filosofía medieval es una reconstrucción histórica según cánones y paradigmas contemporáneos de lo que es la filosofía y que no hace justicia a la mentalidad de quienes la explicitaron²².

Asimismo, tenemos una imagen de la Edad Media como «encuentro de culturas», según la cual se da un triple encuentro cultural: el primero entre la cultura greco-romana y el cristianismo primitivo; el segundo entre la cultura latina-cristiana y la bárbara, dando origen a un nuevo tipo de sociedad; y el tercero entre la cultura europea y la árabe²³. Así, san Agustín podría ubicarse a finales del primer encuentro cultural y comienzos del segundo. Finalmente, podemos decir que el doctor africano es un pensador medieval por la gran influencia que su pensamiento causó en toda la filosofía ulterior hasta el XIII.

Habiendo expuesto el contexto biográfico e histórico de nuestro filósofo y respondiendo, en la medida en que nos es posible, a la cuestión principal que surgió del análisis del mismo, vemos la imperiosa necesidad de proseguir con el tratamiento de su doctrina respecto de la verdad y la justicia.

4. De las respectivas doctrinas.

a. De la verdad

En la doctrina del Doctor de la gracia no hay, pues, un tratamiento riguroso, sistemático²⁴ y detallado sobre la verdad en algún capítulo o sección de una obra; tampoco obra alguna destinada enteramente a su examen. Su estudio es indirecto, hallándose desarrollado en forma breve, dispersa y parcial a lo largo de su extensa y prolífera obra. A causa de ello es que nos vemos obligados, para lograr una exposición íntegra de la misma, a analizar otras temáticas, que si bien al lector podrán parecerle secundarias en estas instancias, a nuestro juicio con-

²² LÉRTORA MENDOZA, C. A., *Panorama de la Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Ed. FEPAI, 2011, p. 5 y 6.

²³ *Ibidem*, p. 5

²⁴ GÓMEZ PÉREZ, R., *La ley eterna en la historia*, Pamplona, Ed. EUNSA, 1972, pp. 21 y 22.

forman, junto con la concepción de verdad, un núcleo teórico filosófico sólido y consistente cuya separación resultaría manifiestamente ilógica; en otras palabras, nos abocaremos a examinar cuestiones que están en íntima ligazón con la verdad y sin las cuales jamás podríamos lograr una comprensión cabal de la misma, porque todas conforman una unidad conceptual. Las cuestiones conexas son: la *mens*, la iluminación divina, el lenguaje, ideas ejemplares, el conocimiento y sus grados, la felicidad humana, Dios, razón y fe, entre otras. Por otro lado, cabe advertir que la filosofía del santo de Hipona no puede ser entendida lejos de su misticismo y teología, como así tampoco fuera de la problemática de la época. Para ello, téngase especial referencia al contexto desarrollado con antelación en esta misma obra. Habiendo hecho estas aclaraciones preparatorias, nos disponemos a exponer, de una vez por todas, las enseñanzas del obispo africano respecto de la verdad.

Su concepción de verdad está inspirada en los mismos principios que toda su doctrina filosófica, a saber: el principio de interioridad, el principio de participación y el principio de inmutabilidad²⁵. Es por ello que haremos nuestro este esquema a fin de fijar un norte a la exposición, sin perjuicio de que se puedan tratar temáticas conexas pero que no obedezcan, enteramente, al mismo.

El Principio de Interioridad nos marca la pauta acerca de dónde Agustín fija el punto de partida, no solo de su filosofía en general, sino de su concepción de la verdad; así nos dice: «En el hombre interior mora la verdad»²⁶. Tal como se ve, es en el fuero interno del hombre donde se halla la verdad. La senda hacia ella está marcada por la interioridad, ámbito que alude, directamente, a la mente humana (*mens*); y prueba de todo ello es la superación de la duda escéptica mediante la adquisición, por parte del hombre, de la certeza de su existencia, de su vida y de su pensamiento (autoconsciencia). Entonces, si la verdad se encuentra dentro del hombre y la *mens* representa su interioridad, cabría preguntar si para el obispo de Hipona la verdad es algo subjetivo y relativo a cada hombre, es decir, si la mente

²⁵ Véase TRAPÉ, A., *op. cit.*, p. 486

²⁶ AGUSTÍN, *De vera religione*, 39, 72.

humana es la productora de la verdad. A esto último respondemos que nada dista más de las enseñanzas del santo que un subjetivismo relativista. Tampoco podría pretenderse que la *mens* se identificara con la verdad misma. Esto resulta claro cuando en el *De trinitate* nos dice: «...una cosa es lo que cada uno ve en su interior... y otra es contemplarlo en la misma verdad, cosa que también puede ver un tercero: lo primero puede cambiar en el tiempo, la verdad es inmutable y eterna»²⁷. La mente humana es mudable y temporal, mientras que la verdad es inmutable y eterna, por lo que jamás podrían identificarse, ni ser la primera productora de la segunda puesto que son de distinta naturaleza. Otro pasaje de la misma obra que nos muestra la naturaleza mudable de la *mens* reza: «Cuando el alma humana se conoce y se ama, no conoce ni ama algo inconmutable»²⁸.

Para el santo, la *mens* constituye lo más elevado en el alma del hombre, ya que su excelencia le permite superar la mera producción de vida y la sensación corpórea, le posibilita al hombre retraerse de la dispersión del cuerpo y de las sensaciones. Esta superación solo es posible porque es capaz de tomar contacto con la Verdad. Ruth Ramasco de Monzón nos ilustra al respecto: «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 Verdad»²⁹. Entonces, podemos decir que la mente humana descubre la Verdad y, al descubrirla, devela su propia naturaleza como lo más excelente en el hombre. Queda claro que el presupuesto básico de todo esto es que el ser humano puede conocerse a sí mismo. Sin embargo, ¿cómo prueba todo esto el obispo africano? ¿Por qué la introspección es el punto de partida para el conocimiento de la Verdad? ¿Cómo llega el santo a la conclusión de que la Verdad se halla dentro de nosotros? La respuesta a todos estos interrogantes puede hallarse en varios de sus textos, en los cuales nos muestra que el hombre, mediante la introspección —itinerario mental— puede tener

²⁷ AGUSTÍN, *De trinitate*, 9, 6, 9, *in fine*.

²⁸ *Ibidem*, 9, 6, 9.

²⁹ RAMASCO DE MONZÓN, R. M., «La mens agustiniana y la verdad», en FILIPPI, S. y CORIA, M. (eds.), *La identidad propia del pensamiento patristico y medieval: ¿unidad y pluralidad?*, Rosario, Paideia Publicaciones, 2014, p. 68.

acceso a ciertas verdades indubitables, a saber: el principio de no contradicción³⁰, el asentimiento de la apariiencia³¹, las verdades matemáticas³², la certeza de la propia existencia³³, la certidumbre del hecho de su duda³⁴ y, a partir de la certeza de la propia existencia, deduce las de la vida, el entendimiento³⁵ y el querer³⁶, entre otras. Así, el proceso de introversión, que tiene lugar a través de la *mens*, constituye el punto de partida para alcanzar la Verdad, debido a que mediante este pueden accederse a ciertas certezas o verdades. Asimismo, creemos de vital importancia remarcar que la *mens*, a pesar de ser mudable, posee una naturaleza racional o inteligible, lo cual brinda la capacidad al alma humana de conocer con certeza las realidades inteligibles e inmutables³⁷ apenas se vuelve a ellas³⁸.

Esto último nos lleva a tener que considerar los grados del conocimiento en relación con la Verdad. Para el doctor de la gracia existen tres grados de conocimiento, a saber: a) Conocimiento sensible: es el grado más bajo del conocimiento, dependiente de la sensación, lo que no quiere decir que provenga de una acción directa del cuerpo ya que, para nuestro autor, el alma es la que anima el cuerpo y utiliza los órganos sensoriales como instrumentos con los cuales extrae conocimiento³⁹. Este conocimiento es común tanto a los hombres como a las bestias y la apariiencia constituye la certeza que le es propia. b) Conocimiento racional⁴⁰: se trata de un nivel inter-

³⁰ Véase AGUSTÍN, *De academicis*, 3, 10, 23.

³¹ *Ibid.*, 3, 11, 26.

³² Véase AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, 12, 34.

³³ *Ibid.*, 2, 3, 7.

³⁴ Véase AGUSTÍN, *De vera religione*, 39, 73.

³⁵ Véase AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, 2, 3, 7.

³⁶ Véase AGUSTÍN, *De trinitate*, 10, 10, 13-14.

³⁷ Véase AGUSTÍN, *De Ideis*, 2.

³⁸ Véase AGUSTÍN, *Retractationes*, 1, 8, 2.

³⁹ Véase AGUSTÍN, *De trinitate*, 11, 2, 2-5.

⁴⁰ Trapé lo denomina *conocimiento espiritual*, propio de la imaginación, y parece indicar que es cuando la mente tiene por objeto a las cosas corporales, proceso dentro del cual juega un papel fundamental la memoria. Copleston no le da un nombre específico, simplemente se refiere a él indicando que se trata de un grado intermedio, racional pero que todavía utiliza los sentidos y refiere a las cosas sensibles. Nosotros seguimos a Ferrer Santos y a Román Ortiz, aunque no se observan diferencias substanciales entre las diferentes interpretaciones.

medio, que supone el uso de los sentidos y de la razón, ya que tiene por objeto las cosas corpóreas juzgándolas de acuerdo con los modelos eternos e incorpóreos (función racional propia del hombre). Este conocimiento podría identificarse, en cuanto a su contenido, con lo que el santo llama *ratio inferior*, evidenciando que se trata de un conocimiento racional con miras a la acción, es decir, orientado hacia fines prácticos. c) Sabiduría: entraña el nivel más alto del conocimiento, y consiste en la contemplación que hace la mente de las cosas eternas por sí mismas, sin la intervención de la sensación. Como se ve, es de carácter puramente contemplativo y se identifica con la *ratio superior*.

La exposición de los tipos y grados del conocimiento⁴¹ resulta neural para el entendimiento de la noción de verdad ya que de estos podemos deducir las siguientes aproximaciones: a) Las cosas sensibles no constituyen objeto del verdadero conocimiento porque su naturaleza es mudable y perenne y de esto se deduce que todo conocimiento basado en la sensación no ha de ser verdadero conocimiento. b) Si bien, los sentidos pueden funcionar como puntos de partida para la ascensión de la *mens* hacia la Verdad (Dios), son mucho menos adecuados que las verdades o certezas que alcanzamos sin ayuda de la sensación. Téngase presente que los sentidos constituyen puntos de partida pues las cosas corpóreas son, como las inteligibles, manifestaciones de Dios⁴². c) Las cosas inteligibles ostentan el *status* de verdadero objeto de conocimiento, son inmutables, son verdaderas en sentido primario. d) Lo más elevado en el hombre, la *mens* o alma racional, llega al verdadero conocimiento y alcanza la verdadera certeza cuando contempla las verdades eternas en sí misma y a través de sí misma, es decir, cuando utiliza su ojo inteligible para avizorar las certezas con prescindencia absoluta de los sentidos. El conocimiento que se obtiene de esta contemplación, como ya dijimos, se denomina *Sabiduría*.

⁴¹ Véase FERRER SANTOS, U. y ROMÁN ORTIZ, Á. D., «San Agustín de Hipona», *Philosophica*, 2010, extraído de <http://www.philosophica.info/voces/agustin/Agustin.html> (recuperado el 18 de marzo de 2014, 15.20 hs.); véase COPLESTON, F., t. II, *op. cit.*, p. 46 y 47; véase TRAPÉ, A., *op. cit.*, p. 503.

⁴² Véase COPLESTON, F., *op. cit.*, t. II, p. 45.

Retornando al problema de la *mens agustiniana* y su relación con la Verdad, habíamos dicho que aquella nunca podría identificarse con esta, puesto que la una es mudable y la otra inmutable respectivamente, y que el hombre se peca de que la *mens* es lo más elevado que tiene su ser ya que le permite el acceso a la Verdad. También se habló de una superación como consecuencia de esto último. Teniendo en cuenta todos estos elementos préstese atención los siguientes pasajes a fin de esclarecer, aún más, la relación entre ambas:

[...] no podrás negar que existe la verdad incommovible, que contiene en sí todas las cosas que son incommutabilmente verdaderas, y de ella no podrás decir que es propia y exclusivamente tuya, o mía, o de cualquier otro hombre, sino que por modos maravillosos, a manera de luz secretísima y pública a la vez, se halla pronta y se ofrece en común a todos los que son capaces de ver las verdades incommutables⁴³.

Ahora bien, esta verdad, de la que tan largo y tendido venimos hablando, y en la cual siendo una vemos tantas cosas, ¿piensas que es más excelente que nuestra mente, o igual, o inferior? Si fuera inferior, no juzgaríamos según ella, sino que juzgaríamos de ella, como juzgamos de los cuerpos, que son inferiores a la razón⁴⁴.

Y juzgamos de estas realidades según aquellas normas interiores de verdad que nos son comunes, sin que de ellas emitamos jamás juicio alguno. Así, cuando alguien dice que las cosas eternas son superiores a las temporales o que siete y tres son diez, nadie dice que así debió ser, sino que, limitándose a conocer que así es, no se mete a corregir como censor, sino que se alegra únicamente como descubridor⁴⁵.

A partir de estas prescripciones podemos afirmar que, para el santo de Hipona, hay algo más elevado que la *mens* en el hombre, algo que lo trasciende completamente y que permite la superación de su naturaleza racional, alcanzando la sabiduría⁴⁶, la libertad⁴⁷ y la felicidad⁴⁸; y ese algo es la Verdad. Siguiendo

⁴³ AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, 2, 12, 33.

⁴⁴ *Ibidem*, 2, 12, 34.

⁴⁵ *Idem*.

⁴⁶ Véase *ibidem*, 2, 13, 36

⁴⁷ Véase *ibidem*, 2, 13, 37.

⁴⁸ Véase *ibidem*, 2, 13, 35

este orden de ideas, vemos que el autor caracteriza a la Verdad como una luz secreta y pública; lo primero, porque se encuentra en nuestro interior, y lo segundo, porque es común a todos⁴⁹. A su vez, nos dice que la verdad es aquella instancia que contiene todo lo que es incommutabilmente verdadero, en virtud de la cual juzgamos todas las demás cosas, incluso sobre la mutabilidad de la mente, y por ello se convierte en base y fundamento de todos nuestros juicios.

Además de iluminar a la razón para que esta pueda medir y juzgar, la Verdad ocupa el lugar del Ser por antonomasia, ya que por sus caracteres de incommutabilidad, eternidad, permanencia e incorruptibilidad entraña el verdadero ser⁵⁰. Asimismo, es constituyente de la estructura antropológica del hombre mismo, porque es en ella donde se hace ostensible su propia existencia, vida y entendimiento (*mens*); es decir, es donde resulta presente la certeza de la autoconsciencia⁵¹. Es más, la Verdad es condición de posibilidad de todas las certezas, hace que estas sean lo que son; no en vano el gracioso doctor nos dice que la Verdad es como una luz que ilumina —hace visibles y posibles— los objetos inteligibles —ideas ejemplares y verdades eternas— para que el ojo del alma racional pueda captarlos y adueñarse de ciertas certezas⁵². Ahora bien, dijimos que la Verdad ilumina nuestra mente para que pueda contemplar, por ella misma, las ideas ejemplares y las verdades eternas (Sabiduría/ratio superior); también dijimos que la mente puede juzgar racionalmente sobre los objetos sensibles a la luz de las razones o ideas eternas; pero ¿qué son estas razones eternas? ¿Dónde se hallan estas? ¿Qué papel desempeñan? Las respuestas las encontramos en la siguiente sentencia de *De Ideis*:

[...] las ideas son ciertas formas principales o razones de las cosas, estables e incommutables las cuales no son ellas mismas formadas y, por eso, son eternas y permanecen siempre del mismo modo, contenidas en la inteligencia divina. Y por-

⁴⁹ Véase *ibidem*, 2, 14, 37

⁵⁰ Véase RAMASCO DE MONZÓN, R. M., «La *mens* agustiniana y la verdad», *op. cit.*, p. 69.

⁵¹ Véase *ibidem*, p. 7

⁵² Véase AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, 2, 13, 36 *in fine*.

que ellas mismas ni se originan ni perecen, se dice, empero, que conforme a ellas es formado todo lo que puede originarse y perecer, y todo lo que se origina y perece⁵³.

De lo dicho uno podría razonar que si en la mente de Dios se hallan estas ideas, razones y verdades eternas, y el hombre es capaz de contemplarlas por su razón a la luz de la verdad que yace dentro de sí, entonces se podría decir que el hombre puede vislumbrar la esencia de Dios⁵⁴. Respecto de esto, hay que aclarar que Agustín no pregonaba que el alma racional contemple a Dios, ni su mente, ni su esencia. Tal privilegio está reservado a quienes abordan la otra vida en gracia. Dicho de otro modo, el alma puede percibir las ideas y verdades eternas que se hallan en la mente divina pero no el contenido mismo de ella. Al menos esto es lo que nos sugiere la consideración de su doctrina en general, su fuerte cristianismo y la opinión de autores como Copleston, Trapé y Ramasco.

Teniendo en cuenta todo lo dicho precedentemente, existen ciertas referencias a la Verdad que se hacen en *De Magistro*, que deben ser analizadas. En dicho texto, se caracteriza a la verdad como luz y *maestro* interior. Además se indaga sobre la relación entre el lenguaje y la verdad, la cual podría no solo apoyar nuestra tesis sino esclarecerla desde otra perspectiva. Veamos.

En esta obra, Agustín considera que el lenguaje es un medio incapaz para transmitir la verdad, dado que no siempre puede reproducir el pensamiento verdadero, ya sea porque el que habla no sabe lo que dice, ya sea porque el que habla encubre la verdad voluntariamente o, incluso, porque las palabras no tienen el mismo significado entre los distintos interlocutores. Siguiendo esta sucesión de ideas, San Agustín, concluye que la palabra tiene, simplemente, un poder evocador haciendo resurgir las ideas propias y no las de quien habla, según las imágenes de las cosas que cada uno tiene almacenadas en la memoria⁵⁵. En otros

⁵³ AGUSTÍN, *De ideis*, 2.

⁵⁴ Tesis o interpretación ontologista.

⁵⁵ Véase BORDÓN, N. J., *Hombre y Dios. Estudios sobre San Agustín y Santo Tomás*, Tucumán, Centro de Estudios In Veritatem, 1993, pp. 43-53.

términos, las palabras son meros signos vacíos que nos remiten a los significantes, no es el signo el que nos hace conocer la cosa, sino que es necesario conocer previamente la cosa para que el signo tenga efecto remisivo⁵⁶. El rol cardinal de la palabra es movernos a consultar nuestro fuero interno donde se halla la Verdad, es decir, nos incita a la búsqueda del conocimiento verdadero en nuestro interior, donde somos iluminados y enseñados por la Verdad. Véase el siguiente pasaje:

[...] comprendemos la multitud de cosas que penetran en nuestra inteligencia, no consultando la voz exterior que nos habla, sino consultando interiormente la verdad que reina en el espíritu; las palabras, tal vez nos muevan a consultar. Y esta verdad que es consultada y que enseña es Cristo, que según la Escritura, habita en el hombre interior... Toda alma racional consulta a esta Sabiduría; más allá revélase a cada alma, en proporción de su buena o mala voluntad⁵⁷.

Pienso que ya hemos analizado, en grado suficiente, el principio de interioridad en relación con la Verdad; por ello, es momento de pasar al tratamiento del segundo principio, *el Principio de Participación*. Este cobra capital importancia en la consideración del espíritu humano, el cual asume una forma triádica: ser, conocer y amar, es decir, la misma forma que asume el mentado principio. Así, el hombre participa del ser, del conocimiento de la verdad y del amor (siguiendo este esquema Agustín divide la filosofía en natural, racional y moral). Las soluciones que el santo nos ofrece son, respectivamente: la creación, la iluminación y la felicidad⁵⁸. Nosotros, dado el objeto de nuestra labor, nos focalizaremos en lo que respecta al ámbito racional, al conocimiento de la verdad y a la teoría de la iluminación.

Respecto a estas cuestiones, el gracioso doctor, nos ilustra diciendo que el conocimiento de la Verdad solo es posible mediante una introspección racional, pero agrega que han de ser necesarios ciertos recaudos sin los cuales va a ser imposi-

⁵⁶ Véase AGUSTÍN, *De Magistro*, 10, 33.

⁵⁷ *Ibidem*, 11, 38.

⁵⁸ Véase TRAPÉ, A., *op. cit.*, p 488.

ble tal percepción. Estos son: a) el alma debe ser sana y pura mediante la práctica de las virtudes, en especial de la caridad y de la fe; b) es preciso que el alma *mire* con la razón; c) no solo debe mirar sino ver según el recto orden de la razón y del amor (*ordo est rationis et ordo est amoris*⁵⁹). Teniendo en cuenta lo dicho, pregona que el hombre no es capaz, por sí solo, de conocer las verdades eternas —lo inteligible— sino solo a través de la Iluminación Divina. Recordemos que más arriba dijimos que la Verdad era caracterizada como luz que ilumina nuestra mente, permitiéndonos alcanzar la *sabiduría*, el conocimiento de lo inteligible; esta luz no es procedente del hombre mismo, la mente humana no puede ser luz de sí misma, solo Dios es luz de sí y, por tanto, luz verdadera que ilumina la mente de los hombres y que hace visibles las verdades y razones eternas, al menos en sus notas de necesidad e inmutabilidad. Téngase muy presente el fragmento citado de *Ideis* y lo que dijimos sobre la interpretación ontologista; la mente humana no percibe la iluminación misma, es decir, la verdad misma, la cual se identifica con Dios, Sol Inteligible. El hombre solo puede contemplar, dada la naturaleza limitada, mudable y finita de su *mens*, las notas de eternidad, inmutabilidad y necesidad de las verdades o razones eternas que se encuentran en la mente divina, las cuales son visibles por obra del mismo Dios. Él es causa del conocimiento de la Verdad (iluminación divina) porque, a su vez, es causa del ser. Así, la teoría de la Iluminación no puede ser comprendida sin la creación o donación del ser; y por ello se dice que Dios es causa del ser y luz del conocer.

Con todo esto, queda claro que las cosas tienen su fundamento en las verdades o razones eternas y necesarias y, a su vez, estas tienen su soporte en Dios, Verdad y Ser en sentido estricto. Las cosas serán, entonces, verdaderas en sentido secundario y por participación, mientras que las razones o ideas ejemplares serán verdaderas en sentido primario.

El *Principio de Inmutabilidad* también resulta cardinal para la exposición de la noción de Verdad en el santo africano, puesto que devela su particular naturaleza y guía a los otros dos

⁵⁹ Véase FERRER SANTOS, U. y ROMÁN ORTIZ, A. D., *op. cit.*, p.10

principios. Este principio prescribe que «el ser verdadero, genuino y auténtico es solo el ser inmutable»⁶⁰. Como se ve, hay una identificación de la Verdad con el Ser Supremo que, al ser inmutable, transmite tal naturaleza a la Verdad. De ahí que la Verdad constituya el ámbito o instancia en donde lo que es se hace presente y en el cual se encuentra contenido todo lo inconmutablemente verdadero. Las verdades o razones eternas son inconmutables, puesto que están en la mente divina compartiendo la misma naturaleza que el Creador. Como consecuencia, el santo afirma que todo aquello que sea mudable, por más excelente que sea, no es verdaderamente, pues no hay ser verdadero donde hay no ser (limitación, composición y mutabilidad). Esto permite fijar un sólido criterio para distinguir al ser por esencia del ser por participación.

Habiendo finalizado la exposición de la noción de Verdad en nuestro pensador, al menos en sus aspectos más sustanciales, es necesario, según nuestro propósito, ubicarla, fundamentada, dentro de la clasificación general de la doctrina sobre la verdad del profesor Saltor. Según este autor, existen tres grandes interpretaciones, a saber: la gnoseológica, la metafísica y la ética. En la metafísica lo determinante es el ser. Basta con que haya ser para que haya verdad. Entonces, el ámbito ontológico resulta definitorio respecto de la noción de verdad. En la perspectiva gnoseológica lo determinante es la relación cognitiva entre el sujeto cognoscente y el ente, objeto del conocimiento. Por último, en la perspectiva ética lo decisivo oscila entre dos polos diferentes: en uno, lo relevante es el bien; en tanto que haya bien, por el cual se supone que debemos regir nuestra conducta, habrá verdad; existe una identificación y reciprocidad entre ambos. Respecto del otro polo, en torno al cual gravita la perspectiva ética, podemos decir que lo transcendental es el compromiso asumido por una postura que se piensa como verdadera. Dicho esto, resulta fácil ubicar las enseñanzas de nuestro pensador. A simple vista podemos decir que, tratándose de un ejemplarismo (relación entre la cosa y su paradigma), se halla dentro de la perspectiva metafísica. Esto es así porque

⁶⁰ AGUSTÍN, *Confesiones*, 7, 11, 17.

la verdad no tiene que ver con la relación cognoscitiva entre sujeto y objeto, sino que supone una relación ontológica; así, las razones o ideas ejemplares son verdaderas en sentido primario, mientras que las cosas corpóreas son más o menos verdaderas en tanto se acerquen o alejen de aquellas. También podría encontrarse dentro de la perspectiva ética, ya que el sumo bien es Dios, causa del ser y luz de la verdad. El hombre para ser feliz debe ordenar su conducta según la ley eterna; solo es feliz cuando orienta su vida hacia Dios, aunque solo se puede ser plenamente feliz cuando alcanzamos a Dios en la otra vida. Bien, Ser y Verdad se encuentran identificados, por ende, el camino verdadero es el camino del bien⁶¹. El conocimiento de la Verdad ha de ser buscado para alcanzar la verdadera beatitud, solamente el sabio puede ser feliz y la sabiduría requiere el conocimiento de la verdad. En fin, debido a que el conocimiento de la verdad se halla tan ligado al de felicidad no podemos dejar de reconocer que la doctrina del santo de Hipona respecto de la Verdad se encontraría vinculada a cierta perspectiva ética. No en vano pregona que lo mejor en el hombre es la razón, mejor que la razón es la verdad, la cual lo trasciende y es identificada con Dios, y esta verdad le hace dichoso. Como se ve «orden teorético y orden moral están aquí no confundidos sino integrados»⁶².

b. De la justicia

Resulta pertinente aclarar, antes de empezar con esta nueva tópica, que Agustín no tuvo la intención de efectuar una teoría de la justicia, es decir, un desarrollo sistemático de la misma, sino que su tratamiento respondió a otros intereses, como por ejemplo, el de responder al vínculo existente entre el hombre concreto y Dios o el de replicar las acusaciones al cristianismo respecto de la crisis romana, o el de explicitar las causas de dicha crisis, entre otros. Asimismo, su concepción de justicia está concatenada, al igual que la de la verdad, a otras nociones

⁶¹ Véase COPLESTON, F., *op. cit.*, p. 34 y 35.

⁶² MARTÍNEZ MACIEL, E. S., *San Agustín*, Tucumán, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, UNT, 2000, p. 8.

sin las cuales no cabría entenderla correctamente. Esto se debió a su tan mencionado tratamiento asistemático y no focalizado de algunos conceptos. Los temas con los que se relaciona son, entre otros, la política, Dios, el derecho y la ley, el Estado, la paz y el orden, la felicidad, el bien común, la naturaleza humana. Teniendo en cuenta esto, si nos preguntamos qué es la justicia para Agustín de Hipona, no podríamos dar una única y sencilla respuesta. En consecuencia, señalaremos y explicaremos cuatro consideraciones de la justicia que, según creemos, pueden deducirse de sus enseñanzas:

Consideración Moral-Individual: la justicia es presentada como un principio constitutivo y rector de la vida moral del hombre. Se trata de una virtud consistente en la perpetua y constante voluntad de dar a cada uno lo suyo⁶³, fórmula que no es originaria del santo sino que es tomada del famoso jurisconsulto romano, Ulpliano. La Justicia, al igual que la Verdad, habita en el interior de todo hombre, se funda en su naturaleza⁶⁴, que si bien está caída, todavía en su alma lleva impresa la imagen de Dios; así el hombre es capaz de justicia, es *capax Dei*⁶⁵. Aquí la máxima es interpretada en un plano individual y concreto, se aborda al hombre individual en su relación consigo mismo y en su relación con los demás. La justicia en relación consigo mismo consiste en ordenar las pasiones bajo el dominio de la razón, el cuerpo bajo el yugo del alma y el alma bajo la sujeción de Dios⁶⁶. La idea de justicia centralizada en la persona no es tal si no se halla supeditada al sometimiento divino⁶⁷. En relación con los demás, consiste en el amor al prójimo. Esto lo deducimos a partir de que Agustín nos dice que lo fundante en la sociedad es el amor y dependiendo de qué objeto se

⁶³ Véase AGUSTÍN, *De civitate Dei*, 19, 21, 1; 4, 4.

⁶⁴ Como bien hace notar Gómez Pérez en su obra *La ley eterna en la historia*, Agustín, utiliza el término *natura* con distintas acepciones, a saber: 1, todo aquello que resulta de la acción creadora de Dios; 2, el estado de inocencia del hombre; 3, el estado *sub peccatum*; 4, naturaleza *sub gratiam*.

⁶⁵ Véase TERCEIRO MUIÑOS, C. R., «San Agustín: la relación entre Ius y Polis en el De Civitate Dei», *Auditorium UCC SL*, 2004, extraído de: <http://www.unicatcu-yosl.edu.ar/variados/sanagustin.doc> (recuperado el 22 de marzo de 2014).

⁶⁶ Véase AGUSTÍN, *De civitate Dei*, 19, 4, 4.

⁶⁷ Véase *ibidem*, 19, 25.

ame⁶⁸ nos acercaremos más a la ciudad de Dios o a la ciudad terrena: la primera encarna el amor a Dios y al prójimo y la segunda, el amor a sí mismo⁶⁹. Otros aspectos de esta misma índole pueden observarse en el sermón *De Urbis Excidio*, en donde aparece la justicia como *confesión*, consistente en la acción por la cual el hombre lleva a cabo la Verdad y la Justicia de su ser en presencia de Dios. También aparece como *comparatio*, poniendo en la balanza nuestros actos y la justicia de Dios, que se muestra en última instancia en el actuar de Cristo, horizonte de referencia máximo⁷⁰.

Finalmente cabría señalar que el doctor de la gracia parece sugerir que el fin de la justicia es la salvación y felicidad del hombre, lo que evidentemente no puede lograrse en esta vida, en la que no hay un total sometimiento del cuerpo y de las pasiones al alma y a la razón. Sin embargo, la justicia es una virtud que posibilita y favorece el acceso a la ciudad de Dios.

Consideración Político-Colectiva: en el plano político, san Agustín parte de la idea de justicia enunciada por Escipión en el libro *Sobre la República* de Cicerón, la cual expresa: «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 concordia»⁷¹. Luego agrega: «Sin la más estricta justicia no es posible gobernar un Estado»⁷²; y finalmente concluye: «Solo se da un Estado, es decir, una empresa del pueblo, cuando se gobierna con rectitud y justicia, sea por un rey, sea por una oligarquía de nobles, sea por el pueblo entero»⁷³. Siguiendo este orden de ideas, el santo se pregunta: «Si de los gobiernos quitamos la justicia, ¿en qué se convierten sino en grandes latrocinios?»⁷⁴. Aquí es muy importante tener

⁶⁸ Véase *ibidem*, 19, 24.

⁶⁹ Véase COPLESTON, F., *op. cit.*, p. 69 y 70.

⁷⁰ Véase RAMASCO DE MONZÓN, R. M., «El justo y la justicia en *De urbis excidio*», en FILIPPI (ed.), *Cristianismo y Helenismo en la Filosofía Tardo-Antigua y Medieval*, Rosario, Paideia, 2009, pp. 169-178.

⁷¹ AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 2, 21, 1.

⁷² *Idem*.

⁷³ *Ibidem*, 2, 21, 2.

⁷⁴ *Ibidem*, 4, 4.

en cuenta la comparación que se hace entre un reino sin justicia y una banda de ladrones, ya que la divergencia entre ellos radicaría, simplemente, en una cuestión de magnitud y escala, divergencia que, al no ser substancial, hace ostensible una gran semejanza entre ambos. Como se ve, la justicia aparece como un valor que ya no solo discrimina a una persona justa de otra injusta, sino que distingue al Estado (*civitas constituta*) de las simples asociaciones de hombres tendientes a fines determinados. Es más, sosteniendo esta tesis, el santo africano afirma que Roma nunca fue un Estado o República, pues la República es la cosa del pueblo, donde el pueblo es una asociación fundada en el reconocimiento recíproco de derechos y comunidad de intereses. Pero donde no hay justicia no puede haber verdadero derecho, pues este dimana de aquella; entonces al no haber justicia no puede existir una comunidad fundada en derechos reconocidos y, por ende, tampoco pueblo; sin pueblo no hay cosa del pueblo, *a fortiori*, una República o *civitas constituta*⁷⁵.

Como puede observarse, la idea de justicia es constitutiva y conservadora del Estado. Su función trasciende el plano moral individual, extendiéndose al ámbito de las estructuras del Estado y a las costumbres políticas. Es decir, no solo es un principio o directriz de la conducta individual sino también de la política y de la acción de gobierno. Es un fin al que deben conformarse tanto los individuos como las estructuras del Estado. Sin embargo, es dable destacar que la justicia se da antes en el individuo que en el Estado, es anterior a la política, la cual conforma un medio para la actuación de lo justo y del bien común⁷⁶.

Otra de las virtualidades que tiene fundamental relevancia en el ámbito político colectivo es la noción de justicia como compañera de todas las virtudes, consideración recibida de la doctrina ciceroniana (justicia como señora y reina de todas las virtudes). En efecto, sin justicia la paz se tornaría aparente, la libertad se transformaría en vasallaje y en sumisión, el orden en simple seguridad formal, etc. Así, la justicia tendría la aptitud para integrar y asegurar la eficacia práctica de otras virtudes colectivas⁷⁷.

⁷⁵ *Ibidem*, 19, 21, 1.

⁷⁶ Véase TERCEIRO MUIÑOS, C. R., *op. cit.*, p. 4.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 5.

Asimismo, debemos señalar la catalogación de la justicia como *bonum temporale*, en el sentido de que la justicia en esta vida jamás podrá lograr la paz y el orden perfecto y definitivo, solo alcanzable cuando se accede a la ciudad de Dios. La justicia solo permite un cierto grado de paz y armonía que posibilita la normal convivencia terrena. No obstante, observarla encamina al hombre desde la ciudad terrena hacia la *civitate Dei*. En esta vida la justicia es humana, circunstanciada e histórica, presentando, por ende, un cierto grado de relatividad, el cual queda superado por la sujeción al verdadero Dios y a su ley.

Finalmente, hay algunos aportes interesantes que nos hace, en este sentido, el texto *De urbis excidio*, que nos vemos obligados a considerar. En este, Agustín plantea que la situación de devastación conlleva a una indiscernibilidad entre justos e injustos que se hallan dentro de una ciudad y plantea la cuestión de si Dios ha de perdonar a la ciudad por los justos, o va a perder la ciudad con los justos en medio de ella; la conclusión es que Dios perdona a la ciudad, pero ¿qué significa esto? Implica que el vínculo de coexistencia social subsiste mientras en el seno de la sociedad existan hombres justos; la ciudad es perdonada (subsiste) «*propter iustos*»⁷⁸. La tesis propuesta en este texto traería consigo una mitigación a la radical aplicación del principio ciceroniano recibido por Agustín en *De Civitate Dei*. A nuestro juicio ambas posturas deben entenderse complementariamente, es decir, el principio de que sin justicia no hay Estado debe interpretarse a la luz de los aportes de *De urbis excidio*. En este sentido, una ciudad desprovista totalmente de personas justas no es una ciudad, ya que solo los justos dan sentido al respeto mutuo de los derechos de cada integrante social, posibilitando la convivencia armónica y, por ende, la subsistencia de la ciudad. Si la ciudad estuviera repleta de injustos no diferiría en nada de una gran banda de ladrones en donde el más fuerte se impone a los demás como caudillo. San Agustín nos deja bien en claro que no puede reducirse la justicia a lo que resulta más útil al imperio de la fuerza; en

⁷⁸ RAMASCO DE MONZÓN, R. M., «El justo y la justicia en *De urbis excidio*», *op. cit.*, pp. 169-178.

definitiva, la justicia jamás puede ser equiparada a la fuerza, pues resulta claramente su opuesto.

Consideración Iusfilosófica: El santo de Hipona pregona que la justicia es la fuente de la cual mana el derecho. No puede haber verdadero derecho sin justicia. El derecho supone la justicia. Esto que decimos está bien ilustrado en este pasaje:

En consecuencia, donde no hay verdadera justicia no puede darse verdadero derecho. 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 pueblo⁷⁹.

El basamento de una sociedad es el mutuo reconocimiento de derechos, los cuales suponen la justicia, por lo que sin justicia no hay verdadero derecho y, por ende, no hay sociedad en sentido estricto. Asimismo, nos dice que la justicia es obrar conforme a la ley eterna, la cual consiste en «aquella ley en virtud de la cual es justo que todas las cosas estén perfectamente ordenadas»⁸⁰. La ley eterna encarna el orden natural establecido por el creador para todo lo creado y el hombre, al ser creatura, se halla sujeto a ella, llevándola impresa en su ser, y es por ello que puede conocerla mediante la razón. La ley eterna remite al término «orden», tanto así que pasan a ser intercambiables; la ley supone un orden y el orden reclama una ley; el orden aparece como la realización de la ley⁸¹. Sus características principales son la inmutabilidad y la universalidad; además constituye la base y fundamento de todas las demás leyes⁸². El hombre puede ser capaz de justicia debido a que en su naturaleza se halla ínsita la ley eterna, el orden justo. Este orden justo

⁷⁹ AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 19, 21, 1.

⁸⁰ MARTÍNEZ MACIEL, E. S., *op cit.*, p. 10.

⁸¹ *Idem.*

⁸² *Idem.*

existe en todo hombre sin importar si es bueno o impío. Y dado que la ley eterna entraña el orden perfecto y esta se encuentra en la razón de todo hombre, el orden natural o cósmico se convierte, así, en orden moral o ético, iluminando la *mens* para que el hombre conozca el *deber ser* (la ley eterna cumple, respecto del deber ser moral, una función análoga a la que cumple la luz de la Verdad, respecto de las ideas ejemplares)⁸³. Esta doctrina se conoce como el *iusnaturalismo agustiniano*.

A pesar de que san Agustín no habla de ley natural sino solo de ley eterna y ley temporal, los distintos autores distinguen en su doctrina la referencia conceptual a estas tres categorías legales. La *ley eterna* es expresión del orden establecido por Dios sobre todo lo creado, es eterna, universal, inmutable y fundante. La *ley natural* es la expresión en el alma humana de la ley eterna, es aquella por la cual el hombre es capaz de justicia; dicho desde otra perspectiva, sería la ley eterna tal y como es conocida por el hombre mediante su razón. Por último, la *ley temporal* es aquella que los hombres han erigido para regular el uso y goce de los bienes temporales, la cual tiene la virtualidad de ser justa y legítima en tanto y en cuanto esté fundada en la ley eterna; sus notas esenciales son: temporalidad, particularidad, mutabilidad y fundada⁸⁴. La consideración de las leyes temporales denota el aspecto circunstanciado de su filosofía, que siempre tiene en cuenta al hombre concreto e histórico.

Consideración Teológica: También denominada teocéntrica, esta perspectiva es fundamental en nuestro pensador, constituye el eje vertebrador de todas las demás. Aquí, básicamente, se concibe a la justicia como sometimiento al único y verdadero Dios, como orden de sacrificarle y alabarle solo a Él. Decimos que esta consideración es sintetizadora porque su elemento central, Dios, se halla presente en todas las demás, puesto que Dios entraña el fundamento último y fuente de la más perfecta justicia. La imagen que ilustra esta visión es la de la ciudad celestial, en donde todos se sujetan al verdadero Dios y a su orden perfecto. Que la justicia emane directamente de

⁸³ *Ibidem*, p. 16; nótese que la ley eterna cumple en el orden moral el mismo papel, *mutatis mutandi*, que la iluminación divina en el plano del conocimiento.

⁸⁴ Véase MARTÍNEZ MACIEL, E. S., *op cit.*, pp. 15-18.

Dios y que consista en obedecer su ley está presente en numerosos pasajes de *De Civitate Dei*:

Por tanto, debe exigirse esta justicia que obliga a que el Dios único y supremo mande, según su gracia, a la ciudad obediente que no sacrifique a nadie fuera de Él. De esta suerte, en todos los hombres, ciudadanos de esta ciudad y obedientes a Dios, el alma imperará fielmente y con orden legítimo al cuerpo y la razón a las pasiones. Y de esta manera, como un solo justo vive de la fe, así vivirá también el conjunto y el pueblo de esos justos de esa fe que obra por la caridad, que lleva al hombre a amar a Dios como debe y al prójimo como a sí mismo. En conclusión, donde no existe esta justicia no existe tampoco la congregación de hombres fundada sobre derechos reconocidos y comunidad de intereses. Y si esto no existe, no existe el pueblo, si es que es verdadera la definición dada de pueblo. Por consiguiente, no existe tampoco república, porque donde no hay pueblo no hay cosa pública⁸⁵.

Por más dichoso que parezca el imperio del alma sobre el cuerpo y de la razón sobre las pasiones, si el alma y la razón no están sometidas a Dios y no le rinden el culto que Él manda, ese imperio no es justo y verdadero... Las virtudes que cree tener al mandar al cuerpo y a las pasiones para el logro y conservación de algo, si no las refiere a Dios, son más bien vicios que virtudes⁸⁶.

Ahora bien, la justicia es la virtud de dar a cada uno lo suyo. ¿Qué justicia es esta que aparta al hombre del Dios Verdadero y lo somete a los inmundos demonios?... ¿O es que quien quita la heredad al que la compró y la da a quien no tiene derecho a ella, es injusto; y quien se quita a sí mismo al Dios dominador y creador suyo y sirve a los espíritus malignos, es justo⁸⁷?

Cuando el alma está sometida a Dios, impera con justicia al cuerpo y en el ánimo la razón, sometida a Dios, manda justamente a la libido y a las demás pasiones. Por lo tanto, cuando el hombre no sirve a Dios, ¿qué justicia hay en él? Si no sirve a Dios, el alma no puede imperar con justicia al cuerpo

⁸⁵ AGUSTÍN, *De civitate Dei*, 19, 23 *in fine*.

⁸⁶ *Ibid.*, 19, 25.

⁸⁷ *Ibid.*, 19, 21, 1.

ni la razón humana a las pasiones. Y si en un hombre semejante no existe la justicia, en una reunión de hombres que es un conjunto de esta ralea, tampoco la habrá⁸⁸.

Antes de proseguir con el análisis, quisiéramos hacer dos acotaciones. La primera es que, al igual que el hombre no puede contemplar en esta vida la Verdad, así tampoco puede alcanzar la justicia y la paz definitiva y perfecta, porque estas solo tienen lugar en el reino de los cielos⁸⁹. La segunda consiste en que nada obstaría a pensar, siguiendo su doctrina ejemplarista, que la Justicia en sí es una idea eterna que se halla en la mente divina, de la cual solo tenemos un vago conocimiento y por la cual podemos distinguir si un acto es más o menos justo.

Habiendo dado término a la exposición relativa a la justicia, es necesario determinar su ubicación dentro de la Teoría de la Justicia según J. Nicasio Barrera. El Prof. Barrera distingue seis puntos de vista sobre la justicia, a saber: justicia como virtud, justicia como ideal, justicia como lo prescripto normativamente, escepticismo, justicia como ideología y justicia como valor⁹⁰.

Ahora bien, puesto que Agustín cree fervientemente que hay justicia y puesto que esta emana de Dios, tanto el escepticismo como el criterio de la justicia como lo prescripto normativamente quedan descartados. Vimos que el Padre de la Iglesia define a la justicia como la virtud de dar a cada uno lo suyo. Importando una acción humana que tiene el carácter esencial de ser justa, en este sentido, es dable subsumirla bajo el criterio de la justicia como virtud. Téngase presente que en esta visión se considera a la virtud como un don o característica del que realiza actos justos. Al concebírsela como un don de carácter personal coincide ampliamente con las enseñanzas del santo, puesto que el hombre es capaz de justicia en virtud de Dios.

Por otro lado, dado que la justicia jamás es considerada como una construcción ideológica de un grupo político particular, deberemos desechar la visión de la justicia como ideología. Siguiendo la línea ejemplarista y algunas de las aclaraciones del

⁸⁸ *Ibid.*, 19, 21, 2.

⁸⁹ *Ibid.*, 19, 26.

⁹⁰ Véase BARRERA, J. N., *op. cit.*, pp. 24-28.

texto *De urbis excidio* donde se presenta a la justicia como un acto de ponderación y comparación, podríamos ubicarla en la perspectiva de la justicia como ideal, aunque la subsunción sería parcial dado que, nos aclara el autor, el modelo orientador es inalcanzable, cuando en Agustín sí lo es, pero en la otra vida.

Finalmente, podemos observar que las enseñanzas del santo coinciden con el criterio de la justicia como valor, pero el acercamiento también es en parte, pues si bien a lo largo del *De Civitate Dei* la justicia es presentada como regla y principio orientador y regulador de la conducta en sociedad, de ninguna manera es considerada como una mera exigencia psico-biológica que se racionaliza en la idea de igualdad y de dar a cada uno lo suyo, asumiendo diversos contenidos, es decir, no asume el ropaje de mero valor relativo y circunstanciado. En conclusión creo que la noción de Justicia en San Agustín oscilaría entre el criterio de la justicia como virtud y el criterio de la justicia como ideal, compartiendo con algunos de los otros criterios ciertas semejanzas que no llegan a ser substanciales.

5. Balance final.

Pensamos que la exposición ha cumplido su cometido principal, el cual era obtener nociones concretas y acabadas sobre la temática tratada en un pensador tan complejo y asistemático como lo es Agustín de Hipona. Asimismo, creemos que con este análisis se han brindado herramientas suficientes para posteriores estudios e investigaciones. Hemos tratado de ser lo más claros y transparentes posible, a fin de poner al alcance de todos las riquezas del pensador africano. En este transitar por las nociones generales agustinianas, consideramos que debe prestarse especial atención al análisis contextual, el cual, repetimos, es vital para comprender al filósofo tanto en los aspectos manifiestos como en los subyacentes.

Otra cuestión que deseamos destacar es que tanto la doctrina de la verdad como la de la justicia nos pueden seguir estimulando en el desarrollo de perspectivas personales respecto a dichos temas; de hecho, la falta de sistematicidad y del uso de

términos técnicos es positiva, ya que posibilitan un amplio marco para desarrollos novedosos. Es decir, estas características, que muchos autores modernos desprecian, brindan un horizonte filosófico flexible y amplio, tanto para la realización de novedosas interpretaciones como para aplicaciones actuales de sus enseñanzas filosóficas. La promoción de estas actitudes filosóficas tan positivas también está dada por las notas místicas y teológicas propias del pensamiento agustiniano.

Otro punto que nos parece importante recalcar es que con Agustín de Hipona podemos recibir doctrinas de autores latinos poco estudiados en los ámbitos académicos, como lo son Varrón, Cicerón, Lucrecio, Porfirio, Plotino, entre otros. En fin, esperamos que este trabajo haya puesto de manifiesto el gran valor de la gnoseología y del iusnaturalismo agustiniano, como así también la centralidad de la persona como base no solo del sistema político, sino de toda su filosofía, pues no es poca cosa decir que dentro del hombre habita la verdad y la justicia. Si hemos logrado estos propósitos respecto del lector, nos encontramos satisfechos con toda la labor realizada.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras Completas*, disponible en: <http://www.augustinus.it/spagnolo/>
- AGUSTÍN DE HIPONA, Obras XVI, *La Ciudad de Dios* (1^o), 3^{ra} ed., trad. Santos Santamarta Del Rio y Miguel Fuertes Lanero, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, de EDICA S.A, 1997.
- AGUSTÍN DE HIPONA, Obras XVII, *La Ciudad de Dios* (2^o), 2^{da} ed., trad. José Moran, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, de EDICA S.A, 1964.
- BARRERA, J. NICASIO, *Teoría del Derecho y Teoría de la Justicia*, 1ra. ed., San Miguel de Tucumán, El Graduado, 1993.
- BORDÓN, NELLIBE J., *Hombre y Dios. Estudios sobre San Agustín y Santo Tomás*, Tucumán, Centro de Estudios In Veritatem, 1993.
- BRÉHIER, ÉMILE, *Historia de la Filosofía*, Tomo I, trad. Demetrio Nández, 5^a ed., Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1962.
- COPLESTON, FREDERICK, *Historia de la Filosofía (vol. II)*, trad. Juan Carlos García Borrón, 2^{da} ed. en castellano, Barcelona, Ariel S.A., 2011.

- D'AMICO, CLAUDIA, *Todo y Nada de Todo*. Selección de textos del Neoplatonismo latino medieval, Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2008.
- DE LIBERA, ALAIN, *La Filosofía Medieval*, trad. Claudia D'Amico, 1^{era} ed. en castellano, Buenos Aires, Ed. Docencia, 2000.
- FERRER SANTOS, URBANO, y ROMÁN ORTIZ, ÁNGEL DAMIÁN, «San Agustín de Hipona», *Philosophica*, 2010, disponible en: <http://www.philosophica.info/voces/agustin/Agustin.html>
- LÉRTORA MENDOZA, CELINA A., *Panorama de la Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Ed. FEPAI, 2011.
- LOT, FERDINAND, *El Fin del Mundo Antiguo y el Comienzo de la Edad Media*, México, Utaha, 1956.
- GÓMEZ PÉREZ, RAFAEL, *La Ley Eterna en la Historia*, Pamplona, Ed. EUNSA, 1972.
- MARTINEZ MACIEL, EDUARDO S. *San Agustín*, Tucumán, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, UNT, 2000.
- RAMASCO DE MONZÓN, RUTH M., «El justo y la justicia en De urbis excidio», en FILIPPI, S. (ed.), *Cristianismo y Helenismo en la Filosofía Tardo-Antigua y Medieval*, Rosario: Paideia Publicaciones, 2009, pp. 169-178.
- RAMASCO DE MONZÓN, RUTH 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, pp. 65-73.
- SALTOR, JORGE E. «La verdad», en *Reflexiones en torno a la verdad*, comp. Jorge E. Saltor, San Miguel de Tucumán, Instituto de Epistemología, UNT, 2005, pp. 99-120.
- STRAUSS, L., y CROUSEY, J., *Historia de la Filosofía Política*, trad. Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla, 1^{era} ed. en español, México D.F, Fondo de Cultura Económica S.A., 2000, pp. 177-204.
- TERCEIRO MUIÑOS, CARLOS R., «San Agustín: la relación entre “Ius” y “Polis” en el De Civitate Dei», AUDITORIUM UCC SL, 2004, disponible en: <http://www.unicatcuyosl.edu.ar/varios/sanagustin.doc>
- TRAPÉ, AGOSTINO, «San Agustín», en Di Berardino, A. *Patrología III. La Edad de Oro de la Literatura Patrística Latina*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.